

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
ظهر المهراز- فاس



مركز دراسات الدكتوراه: الجماليات وعلوم الإنسان
تكوين الدكتوراه: التعابير والأشكال الرمزية
تخصص: اللغة العربية وآدابها

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في موضوع:

الملفوظ الحجاجي في أدب المناظرة من خلال "رسالة الرد على ابن النغريلة" لابن حزم

تحت إشراف الأستاذين:
الدكتور الجاللي الكدية
الدكتور المفضل الكنوني

إعداد الطالبة الباحثة:
غزلان شهبون
ر.وط: 9999763619

السنة الجامعية:
1439 هـ - 1440 هـ
2018 - 2019 م

المقدمة

حظي تراث الأمة منذ عقود من الزمن بعناية العلماء والمفكرين والباحثين، حيث تعددت رؤى ومناهج وزوايا النظر إلى هذا التراث بحسب المشارب، واختلاف السياقات، والحاجة الملحة إلى إيجاد حلول لإشكالات الحاضر؛ إذ لم تكن العودة إلى الماضي، كليا أو جزئيا أو تأوُّلا، إلا استجابة للتحديات الكبرى التي واجهها المعبرون عن ضمير الأمة مهما اختلفت توجهاتهم أو توظيفاتهم التي ضغطت وتضغط على حاضرهم.

غير أن الجديد في هذه المسألة هو التفكير في التراث من جهة أفقه المستقبلي واستشراف مآله، بعدما كانت العودة إليه عنوانا للانحسارية والانغلاقية في زوايا الماضي الذي ولى، وفي أحسن الأحوال توظيف ما تبدى منه نافعا لتبرير قضايا الحاضر ما دامت الجماهير متشبثة به بوعي أو بغير وعي.

إن التفكير في التراث بهذا البعد الاستشراقي والمستقبلي يعبر عن تجديد للنظر في التراث نفسه وإخراجه من البعد الزمني ليأخذ مكانه باعتباره فكرا حيا يشكل تقليدا للأمة، وليس مجرد ميراث أو تركة خلفها غيرنا لنا، بل هو ضمير تتساكن فيه أمور مستنفذة، وأوراش مستأنفة، وإشكالات منفتحة على التجديد والإبداع، بل مازالت أماني لم تجد من يسير بها إلى أبعد مدى من الإحياء والابتكار، فليست الحداثة دوما دالة على الحاضر، فكم من خطاب معاصر مغرق في الماضوية، وكم من لمعات الماضي في غاية الحداثة والجدة.

أولاً: أهمية موضوع الأطروحة

لقد كان الباعث على هذه الأفكار هو بغية الخروج برؤية منهجية وبحثية علمية ترسم فلسفة جديدة للتراث مفهوما وتأثيرا، ووظيفة وإبداعا.

مما يمنح هذا البحث جديته وجدته؛ إذ رسم للإشكالية التراثية طريقا متحررا من هيمنة هواجس الماضوية، ومتوجها إلى البحث في التراث باعتباره تقليدا قابلا للتجديد؛ مما يكسبه أبعادا كبرى تجاوزت تراث البحث في التراث نفسه، فالزمن الماضي كان حاضرا، والمستقبل سيصبح هو الآخر حاضرا، ومن ثم تعتريه أحكام الزمن ليصير ماضيا.

إن إشكال استشراف التراث ينم عن وعي بصيرورة الزمن، وينظر للتراث بوصفه وعاء للهوية والخصوصية الحضارية للأمة التي يمكن التمييز فيها بين الثابت والمتغيرات، والحاجة القصوى لتجديد النظر فيها قائمة باعتبار الأصول والتحويلات التي يعرفها السياق، والذي يظهر كفاءات المجتهدين في إدراك هذه اللحظات الفارقة التي بها يصبح التراث حيا وحاضرا قابلا للإحياء والإبداع.

وبخصوص التراث الإسلامي في التواصل لمقارنة الأديان و الحوار الحضاري، الذي كان وما يزال مثار جدل، يستعيد طروحات الممالئين والمناوئين منذ قرون، طروحات تجعل هذه الفئة أو تلك تستدعي التراثين في غياب للحاضر الذي يستدعي استئناف السؤال حول التراث الفكري الإسلامي منها ومضمونا وبحثا عن آفاق مستقبلية يمكن أن تسعف في إيجاد سبل لتجديد منظومة العلوم الإنسانية.

ويتميز التراث الاسلامي بكونه تراثا مركبا يحتوي عناصر مادية ومعنوية شكلت وجدان الأمة علميا وتنظيميا وعمرانيا من خلال ما اجتهد أعلامه في إبرازه من أنظار أخلاقية ومعرفية، وما أبدعه أهله من تنظيرات ، والتي اصبحت مدارس عنيت بتربية النفوس وتزكيتها ومدارسة رقائق القوم وحقائقهم، اتخذت لها مناهج مخصوصة ، عبرت عن منظور فكري انساني ينطق بجماليات الروح، ومن ثم كان للحوار حضورا قويا في التراث الاسلامي و منه الى الثقافة العالمية، والشعبية، والذاكرة المدونة والشفوية، بحيث تبنته النخب وسائر الجمهور.

ان حياة الامم مرهونة بحياة تراث ابنائها ,و الامة التي لا تراث لها,لا حياة و لا تاريخ لها.انما هي كتل بشرية لا وزن لها في ميزان الامم.ولكن لماذا ندرس التراث؟ لان التراث يحمل بصورة ضمنية او صريحة القضايا التي نصادفها في الانتاج الفكري و الفلسفي المعاصر,سواء هذا التراث اسلاميا او انسانيا, نحفر في التراث و نفكك أجزائه,لنعيد تركيبها بصورة جديدة تبعث فينا امل و حلم التواصل سواء مع من سبقونا او مع من نراه اخر المختلف عنا.

وقد حفل تاريخنا الاسلامي بسير علمائنا الاعلام,الذين على الرغم من البعد الزمني الفاصل بيننا و بينهم, الا ان التواصل لايزال قائما عن طريق قراءتنا لاثارهم. اننا نريدها قراءة تحليلية نقدية بنظرة معاصرة,لنتجاوز كثيرا من الاشكالات الابستمولوجية التي لا يزال بعضها يراوح مكانه.

و من هؤلاء الاعلام ,ابو محمد علي بن حزم و الذي يعتبر من اهم مفكري
العصر الاندلسي ,في القرنين الرابع و الخامس للهجرة ,الموافق للعاشر و الحادي عشر
للميلاد.

و مع ذلك ظل اسمه خافتا باهتا يطويه النسيان و الغمور الى ان بدأ اسمه في
الظهور مع المستشرقين الذين اكتشفوا اثاره و بدؤوا في تحقيقها و طبعتها خاصة تلك
الدراسات التي قام بها غولتسيهر بالالمانية سنة 1884 م,و اسين بلاثيوس بالاسبانية سنة
1929م, ثم روجر ارنارديز بالفرنسية سنة 1956 م. و جميعها لم يترجم الى العربية
الى حد الان.

كما تزايد الاهتمام بالفكر العربي الاسلامي و انشغل الباحثون باعمال و اثار
اسلافنا من العلماء و الفلاسفة تحقيقا و دراسة مستفيدين من الانجازات المعرفية و
المنهجية التي ظهرت على الساحة الفكرية المعاصرة و على ضوءها كان لابد من اعادة
قراءة تراثنا الفكري. و من ثمة جاءت بعض الدراسات العربية الحديثة ,لتشمل جوانب
مختلفة من فكر ابن حزم فقها و اصوليا وحديثيا و تاريخيا و سياسيا.و ان كان اغلبها ذو
طابع ديني خاصة و ان شخصيته متشابكة النشاطات و تجمع بين معارف كثيرة " فهو
لاهوتي و مؤرخ و اديب و ناقد للمذاهب الدينية و المدارس الفلسفية و اللاهوتية و باحث
في الاخلاق والتشريع"¹

هنري كوربان : "تاريخ الفلسفة الاسلامية " ترجمة :نصير مروة و حسن قببسي,منشورات عويدات,بيروت .ط. 1
1983م ص.336

و مع ذلك كان الابهمال شبه كلي لارائه الفلسفية و الكلامية الا ما ندر بل وحتى الذين تناولوه من الناحية الفلسفية جاءت جل دراساتهم تردادا لاصداء المستشرقين.ذلك ان الفكرة التي كانت شائعة ,و لا يزال جزء قائم منها اليوم , و درج عليها الناس, هي النظر الى ابن حزم ,على انه فقيه ظاهري مساجل حاد المزاج,و ان مذهبه ظاهري مما يعني انه يرفض الاستدلال و لذا يوصف بالتحجر و الجمود و التزمت و رفض كل تدخل للعقل مما يترتب او يلزم عنه الرفض المطلق و عدم اي امكانية للمنطق و الكلام و الفلسفة و الحوار.

و لذا فقد انطلقت كثير من الدراسات حول الفكر الحزمي من مساحات فكرية محدودة ,ووفق توجهات و دوافع تحكيمية انتقائية ,و دون أن تتفد فيما أقدر الى عمق وشمولية فكر ابن حزم و هذا ايضا شكل اخر من اشكال الاختزال لواحد من أكثر المجددين في الفكر العربي الاسلامي الذي اعتمد النقد لاجل التغيير .

و من هذا المنطلق ذاته فان الحاجة لا تزال ملحة الى دراسات موضوعية نقدية و تقويمية بعيدة عن التحيز و الذاتية لاعادة التشكيل الثقافي و الفكري , بل و تقديم رؤى و تصورات أكثر عمقا و ضبطا لفكر تراثنا و للكشف عن حقائق جديدة من خلال استنطاق اثاره المتعددة .

ثانيا: أسباب اختيار الموضوع

لقد حاولت أن التمس اراء ابن حزم اللغوية و الفلسفية و الكلامية من خلال نمودجه المناظراتي و استقصاء اتجاهات و مناحي فكره النقدية غير قانعة بما ذهب اليه

السابقون من الدارسين مع استنارتي ببحوثهم القيمة معتمدة على حقيقة هامة و هي أن نتاج اي بحث انما هو انبعاث داخلي ذاتي يعبر عن روح و فكر الباحث .

و أنه مهما تشابهت او اتفقت عناوين البحوث و الدراسات فلا بد أن لكل رؤية خاصة و معالجة مرصوفة تميزها عن غيرها . و لابد ان هناك حاجة لاستكمال النقائص وتجاوز الاخطاء و السلبيات و القصور الذي يلحق عادة السابق قبل الاحق لقد تعددت أوجه التّخاطب الإنساني بتنوّعها بين الخطابات الكتابيّة و الشّفويّة ، وكان الخطاب الحجاجيّ في هذه وتلك ؛ إذ يعدّ ركيزة النّصوص الموجّهة المتضمّنة للمقصدية و النّقاش والنّقد والجدل ، و التي منها : النّصوص القرآنيّة ، و الفلسفيّة ، و الفقهيّة ، و الأدبيّة و من هنا جاءت فكرة البحث في مجال : المفووظ الحجاجيّ لذا كان من اللازم التطرق إلى رصد المفاهيم الاصطلاحية و التقنية في مجال المحاجبة و المناظرة باعتبارهما مادتين زئبقتين من حيث المعنى و التداول ، إذ يتداخل اللغوي و الفلسفي في أبعادهما الدلالية.

و حيث أن المنطق العلمي يحتم علينا أن نبرهن على مصداقية النهج النظري اخترت إسقاط هذا البعد على مناظرة ابن حزم لابن النغريلة من خلال رسالته الرد على ابن النغريلة. و بالتالي و دون ما شك فقراءتي للتراث البلاغي العربي "رسالة الرد على ابن النغريلة" على ضوء الأسئلة المنهاجية التي عرفتها مختلف النظريات الأدبية والحجاجية الحديثة ، اتخذ بعدين بلاغي و نقدي ، سعيًا مني إلى دراسة عامة وجديدة للخطاب الاحتمالي المؤثر في بعديها التخيلي الأدبي والحجاجي المنطقي؛ بما استفدت منه بدراستي لبعض المنجزات العلمية و البحوث اللسانية والفلسفية والمنطقية في مجال

البلاغة باعتبارها الوسيلة الناجعة لتحليل جميع الخطابات الاحتمالية خصوصا بعد أن أعادت الدراسات الحجاجية الحديثة الاعتبار للمكون الحجاجي مع كل من "بيرلمان" و"تتيكا" و" طه عبد الرحمان" و "محمد العمري" وغيرهم ، لما كان في البلاغة من اهتمام بدراسة الخطاب القائم على الاحتمال في كليته كيفما كان نوعه أو جنسه من قبيل الرسالة والمناظرة وغيرهما.

وبعد الاهتمام المتزايد بنظريات الحجاج الحديثة، وإعادة الاعتبار للمكون الحجاجي في الخطاب البلاغي، ارتأيت أن أنخرط في هذا المشروع "الملفوظ الحجاجي في أدب المناظرة" من خلال رسالة الرد على ابن النغريلة لابن حزم"، كمشروع لتأصيل البعد الحجاجي في الدرس البلاغي الذي يتفاعل فيه المكون الجمالي مع المكون الحجاجي من أجل استكشاف البنيتين الفنية التخيلية والتواصلية الحجاجية للخطابات.

و بهذه التعريفات النقدية يحال الخطاب من إطار التعريف الشكلي ، ليلحق بتعدد العلاقات الاجتماعية، ويرتبط بالممارسة الفعلية المقترنة بالتداول باعتبار ان للخطاب تعريفا شاملا ووظيفيا.

و لهذا الغرض لقد عرجت هذا البحث على ماهية النص و الخطاب و من ثم ماهية الملفوظ و بعد ذلك درست البنية الحجاجية لدى اللغويين القدامى والحداثيين، لأستنتج جملة من الفروقات و العلاقات في تحديد ماهية الخطاب و النص والحجاج ثم بعد ذلك لأصل إلى الخطاب المناظراتي و دراسة أبعاده التداولية و الحجاجية و أسقط هذه الاستنتاجات على مناظرة ابن حزم من خلال رسالته الرد على ابن النغريلة

و آفاقها الحوارية في علم مقارنة الأديان و من خلاله دراسة مدى توافق البعد التنظيري
والبعد الواقعي لنقد الأديان في التقارب و التعايش بين الأديان.

إن نظرية الحجاج باعتبارها بلاغة جديدة تشمل حقل الخطاب في مجموعه الذي
غايته الإقناع، بغض النظر عن نوعية المستمع الذي يتوجه إليه الخطاب فهو لا يختص
بالخطابات التربوية، والأخلاقية، والفنية، والفلسفية، والقانونية، فحسب بل إن الحياة
اليومية والعائلية والسياسية توفر لنا كما هائلا من أمثلة الحجاج البلاغي. إن أهمية هذه
الأمثلة المنتمية إلى الحياة اليومية تكمن في التقارب الذي تسمح به مع الأمثلة التي يوفرها
الحجاج الأكثر سموا عند الفلاسفة والقانونيين. فلم تعد البلاغة محصورة في مخاطبة
العوام بل اكتسحت جميع أنواع المخاطبين المختصين، الذين لا يمكنهم فهم الخطاب
وتكوين رأي عن مضامينه دون التمهيد لذلك بتحمل عناء البحث الجاد.

إن قابلية التأثير في الآخرين والتي تعد خاصية من خواص الرابطة الاجتماعية،
عادة ما تخدم الغاية المرجوة من ممارسات القسر أو الإقناع أو تبادل المنافع. والفرد الذي
يمتلك مثل تلك القدرة على التصرف بطريقة يؤثر بواسطتها على سلوك الآخرين
ومشاعرهم من خلال اعتماده على تلك الممارسات مجتمعة أو على واحدة منها، لابد وأن
يكون متوفرا بالضرورة على قوة دعم اجتماعية قابلة للتحويل والتبدل على الدوام وفقا
لسياقات الروابط الاجتماعية المتغيرة. وتتسم هذه الروابط بكونها ذات طبيعة شديدة التباين
والتحول.

فإذا توفرت شروط الاتفاق والتوافق وروح التعاون تتشكل روابط اجتماعية ايجابية وفاعلة. وتكون نافية وسلبية حينما تتأسس على روح العداة والنزاع والمنافسة. ففي الوقت الذي تعزز فيه كل رابطة اجتماعية ايجابية بطريقة ما أو بأخرى قوة الدعم الاجتماعية لبقية الروابط الأخرى، تشكل الرابطة السلبية العامل التدميري الذي يحرف تلك القوة عن مسارها.

لكن، على الرغم مما تحمله تلك الروابط الاجتماعية من علامات التعارض، إلا انه في إمكانها التعايش معا. إذ أنه من الممكن أن تتداخل رابطتين اجتماعيتين تداخلا متفاعلا، عندما يتألف كل منهما على عنصر مشترك يجمع بينهما. وفي هذه الحالة، ستشكل الواحدة من هاتين الرابطتين شرطا مكملا وضامنا لدوام فاعلية ممارسات الرابطة الأخرى.

و مع مفهوم الرابطة الاجتماعية فمن المعروف أن الفئات المتطابقة الهوية تكون منعزلة الواحدة منها عن الأخرى، ومنغلقة على أفرادها ولا تسمح بدخول عضو غريب ينتمي إلى فئة اجتماعية مختلفة. هذه الأخيرة، على العكس تماما، تكون منفتحة على ثقافات الفئات الأخرى رغم حالة اللاتجانس والاختلاف الذي سيكون احد البواعث الداعية إلى ممارسة ثقافة التكافل والتعايش السلمي.

وهنا تأتي أهمية مفهوم التعددية السوسولوجية الناتجة عن الواقع التواصلية التفاعلي الذي يتيح لجميع الأفراد بإمكانية الانتماء إلى فئات اجتماعية متعارضة من جهة

ومتكافلة ومتعاونة من جهة أخرى، والتمتع في الوقت نفسه بكافة حقوقهم في الحرية والاستقلالية.

فما يميز الحياة الروحية الإنسانية من ثراء إنما يعود في جزء كبير منه إلى الطريقة والكيفية التي اعتاد الفرد على نهجها خلال ممارساته الثقافية اليومية في الحياة الاجتماعية ومع مختلف الفئات الاجتماعية المتعايشة وفقا لمبادئ الحرية والمسؤولية والمتضامنة بإخلاص بين بعضها البعض.

يظهر من ذلك أن هناك منظومات قيّمية عديدة ومختلفة تؤثر على الأفراد والفئات الاجتماعية بشكل كبير إلى الدرجة التي يمكننا القول فيها انه كلما كان المجتمع متجانسا ومنعزلا عن التأثيرات الخارجية، كلما كان مجتمعا متطابقا وتقليديا للغاية. فكلما اتجه المجتمع نحو ثقافة التنوع، واحترام حق الفرد في الاندماج، ضمن تعددية الفئات الاجتماعية المتعايشة مع بعضها البعض، كلما أنتج ذلك بالضرورة صراعات ناجمة عن وجود ما قد يبدو للفرد من حالة تعارض بين قواعد المنظومة القيّمية التي ينتمي لها وبين قواعد منظومات الفئات الأخرى التي يسعى للانضمام إليها في آن واحد.

وخير ما يعبر عن ذلك، هو مثال الفرد الذي ينتمي إلى فئة دينية وفئة قومية في الوقت نفسه الشيء الذي يحقق احتمال التعايش بين الحضارات و ينشئ حوارا بين الأديان و هذا ما سيحاول ابرازه هذا البحث من خلال دراسة النموذج الحزمي "رسالة الرد على ابن النخيلة".

ثالثا: الهدف من البحث

و كان من بين أهداف هذا البحث محاولة جلاء صفحة من صفحات الصراع الفكري بين علماء الدين الإسلامي، وعلماء اللاهوت اليهودي، من خلال تتبع جهود الإمام ابن حزم في نقد اللاهوت في كتبه المختلفة، وما تناول من قضايا، مع محاولة تحديد قيمته العلمية و دوره بين علماء مقارنة الأديان.

و أيضا في معرفة المنهج الذي اتبعه الإمام ابن حزم في نقده اللاهوت اليهودي ، ومعرفة الخلفية التي انطلق منها في ذلك، واختلافه في منهجه وأسلوبه عن غيره من علماء المسلمين الذين أسهموا في نقد اللاهوت اليهودي والنصراني، كما نتعرف على الشروط التي أقيمت فيها المناظرة، من الباعث الزماني والمكاني والبيئة التي أقيمت فيها؛ ولا يكتفي البحث بالعرض لآراء ابن حزم، ولكنه يحاول تقديم نقد منهجي لما قدمه هذا الإمام في ضوء معطيات علم الأديان المقارن في العصر الحديث و تمايزه عن غيره من المناهج التي سار عليها غيره في حقل مقارنة الأديان.

إذ قام ابن حزم بدراسة نقدية لمصادر الدين اليهودي وإثبات الوضع والتحريف، وقد عرضت أقواله في التحريف وأنواعه، والأدلة على وقوعه، وشواهد ذلك التحريف المعنوي واللفظي وأسبابه .

و قدمت في دراستي هذه نقد ابن حزم لعقائد اليهود، حيث درست وجهة نظر ابن حزم إلحاد اليهود في صفات الله تعالى، وتشويهم لشخصيات الأنبياء، وتحريمهم النسخ في الدين، وتبديلهم الشريعة الموسوية حيث رد ابن حزم بعدة أوجه لإثبات النسخ في

الشرائع، وبيان حكمته و بعد تجميع مجمل النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث قمت بتقديمها على شكل مقترحات في مجال نقد الأديان و أهمية الحوار في تأصيل التعايش و السلام العالميين و ختاماً لقد توصلت إلى مجموعة من النتائج حول مناظرة ابن حزم لابن النغريلة في محاولة مني لاستقراء مدى تأثير الفعل المناظراتي في نقد الأديان و من ثم في الحوار بين الأديان ثم إلى التعايش بينها وإسهام هذا الحوار في حوار الحضارات .

ثم قمت باستخلاص مجموعة من التوصيات انطلاقاً من هذه الدراسة استناداً إلى ما توصلت به من نتائج. بدءاً من مقصد ابن حزم من دخول هذا الحقل من العلم الذي يتحدد في الدفاع عن الإسلام، والرد على خصومه، وبيان محاسنه، وإبراز مساوئ هؤلاء الخصوم، ودعوتهم للدخول في دين الحق إلى تقديم مقترحات أكبر قيمة لبحثي هذا -فيما اظن أنه يضيف للعلم ما عرضته من حقائق، وأنه يفتح الباب للباحثين بمقترحات جديدة، هي موضوعات تكشف من هذا البحث أنها بحاجة إلى معالجة أعمق وأوسع في دراسات منفصلة: و إجراء دراسات موسعة لمناهج علماء المسلمين في مقارنة الأديان. سواء كان المنهج سلفي، أو عقلي، أو إلزامي بيد أن لكل منهج منها مرتكزاته الفكرية، ومبرراته، ومباحثه، وثمراته المميزة له .

رابعاً: الأطروحة التي ندافع عنها

لعل الناظر في المنجز النقدي الحديث يلحظ تزايداً في الاهتمام بالفكر العربي القديم، بعدما تنبه الباحثون المعاصرون إلى قيمتها الأدبية وما تثيره من قضايا نقدية وجمالية جديرة بالبحث والمدارسة، لكن فحص الأعمال التي اختصت الموروث العربي

بالبحث يظهر انصراف الدارسين، إلا فيما ندر، عن مقارنة هذا الموروث من منظور بلاغي، فمعظم الأعمال التي أفردتها أصحابها لهذا الموروث تغفل الخصوصية البلاغية للنصوص لكي تتشغل بالتطبيقات النقدية التي فرضها تطور المناهج الحديثة (مناهج نفسية اجتماعية ولسانية أسلوبية وبنوية إنشائية...). ولقد حفزني انصراف الدارسين عن الخوض في تراثنا من منظور بلاغي وقلة الدراسات المرصودة لفحص هذا الجانب على دراسة الملفوظ الحجاجي لادب المناظرة من خلال رسالة ابن حزم للرد على ابن النغريلة دراسة بلاغية نقدية.

ان الاطروحة التي تدافع عنها الرسالة تكمن في محاولتي استجلاء الهدف من الحوار في تقارب الحضارات و تعايش الثقافات و ذلك من خلال دراسة النموذج "رسالة الرد على ابن النغريلة لابن حزم" دراسة بلاغية من خلال توظيفها للملفوظ الحجاجي في البناء المناظراتي كاسلوب تفاعلي من جهة و حضاري من جهة اخرى قصد توضيح المقاصد اللاهوتية و المذهبية للتقريب بين وجهات النظر في مجال مقارنة الاديان و رسم مناطق التعايش الحضاري.

يرجع اختياري " الملفوظ الحجاجي لادب المناظرة من خلال رسالة ابن حزم للرد على ابن النغريلة " موضوعا لهذا البحث إلى قلة إن لم نقل ندرة الدراسات المخصصة لفحص هذا الجانب من تراثه الغني والمتشعب.

فإذا كانت الدراسات العامة التي عنيت ببحث إنجازات ابن حزم الفقيه الاسلامي و افره، فإنه لم توجد، في حدود علمي، دراسة اختصت ببحث تراثه الفكري و النثري من

زاوية بلاغية، حيث لم تتجه هم الدارسين إلى هذا التراث إلا في مناسبات قليلة وعارضة.

إذ لم ير نقاد الأدب في نصوص ابن حزم الفكرية ما يستوجب العناية أو يبعث على الاهتمام، فأسقطوه من حساباتهم النقدية ؛ فلم يذكره زكي مبارك في كتابه "النثر الفني"، ولم يعرج عليه أنيس المقدسي في "تطور الأساليب النثرية"، ولم يشر إليه محمد كرد علي ضمن النثرين العشرة الذين فحص إنتاجهم في "أمراء البيان" ولم يعرف بأدبه عبد الله كنون في كتابه "أدب الفقهاء".

خامسا: إشكالية البحث

لم يلتفت الباحثون إلى دراسة فكر ابن حزم دراسة بلاغية حاجية فظلت بلاغته الفكرية محجوبة عن الدراسات النقدية المعاصرة. وهو اعتبار يجعل الدارس لهذه البلاغة يواجه أسئلة عديدة تكشف عن إشكالات جديرة بالفحص والمدارسة من قبيل:

«كيف يتظافر مفهوم البلاغة وضابط النوع لنسج زمرة من المكونات والسمات

نتساند لتمييز خصوصية التكوين البلاغي في كل نوع على حدة؟

-كيف تتعاضد المقومات الحجاجية الإقناعية وإمكانات التعبير الأسلوبي لإنشاء

بلاغة مناظرانية تتجادل فيها الوظيفة التعبيرية والمقصدية التأثيرية؟

-كيف يمكن للبلاغة النوعية أن تكون أداة ناجعة في الكشف عن سمة البلاغية

المتحققة بدرجات ونسب متفاوتة في نصوص ابن حزم الفكرية المتغايرة من حيث

الأشكال والأنواع والصيغ والأنماط؟

-لما كان تراث ابن حزم الفكري صادرا عن الفكر السني، وواردا عن تصورات جماعة مذهبية بعينها هي أهل السنة، فما هي أصول وضوابط هذه البلاغة؟ وكيف تميزت من أصناف البلاغات التي ارتبطت في تراثنا بخلفيات إيديولوجية ومذهبية (البلاغة الاعتزالية والبلاغة الشيعية والبلاغة الأشعرية)؟ وذالك سؤالان يقودان إلى الإشكال المركزي الذي يمثل عصب هذا البحث وحجر الزاوية فيه:

«كيف تفرض الإيديولوجيا سطوتها على بلاغة الأنواع الحجاجية فتوجهها إلى خدمة المقاصد الفكرية والعقدية؟»

هذه هي الأسئلة المحورية لإشكال البحث وقد جمعتها، لمنحها أكبر قدر من الدقة والتقنين، في سؤالين مركزيين سعى البحث إلى الإجابة عنهما عبر فصوله:

«كيف تدعن البلاغة لمقتضيات العقيدة؟ وماهي مظاهر هذا الإذعان و نتائجه على الحوار بين الأديان؟»

لقد شكل هذان السؤالان قادحا لبحث الخصوصية البلاغية في أنواع الخطاب الحجاجي عند ابن حزم التي تمثل استراتيجية خطابية لا تتفصل عن النسق الفكري والإيديولوجي الذي صيغت في ضوءه مناظرته لابن النخيلة.

وهو ما حاولت في هذا البحث استجلاء بعض مظاهره متوسلية في ذلك بفحص مظاهر خضوع البلاغة لسطوة العقيدة في نصوص ابن حزم اللاهوتية المرتهنة إلى مقررات فكره الظاهرية مع التعريج، كلما اقتضى الأمر، على تراثه الفكري المرتهن بدوره إلى تصورات التداولية، اعتقادا مني أن دراسة الملفوظ الحجاجي لادب المناظرة

من خلال رسالة ابن حزم للرد على ابن النخيلة ستكون مفيدة في إبراز مدى انصياع البلاغة الحجاجية لسلطان العامل العقدي و تجلياته في مقارنة الاديان و حوار الحضارات.

سادسا: المنهج المعتمد في الأطروحة

فيما يتعلق بالمنهج المعتمد في فحص ووصف الخطاب الحجاجي عند ابن حزم من خلال ادب المناظرة، فقد آليت على نفسي النظر إليها في ضوء المنهجية التحليلية التي توفرها لنا البلاغة النوعية.

ففي الفصل الاول اعتمدت على المنهج تاريخي

اما في الفصل الثاني فقد اعتمدت على المنهج استقرائي تحليلي

و اخيرا اعتمدت في الفصل الثالث على المنهج الاستدلالي

ان هذه المناهج مكنتني من محاولة الكشف عن البلاغة بما هي نظرية في تحليل

الخطاب. ومن هنا كانت أهمية دراسة الملفوظ الحجاجي في رسالة الرد على ابن النخيلة

لابن حزم تكمن في الطموح الذي يحدوها إلى بناء بلاغة نوعية تتشغل بوصف وتفسير

الخصائص الجمالية والإقناعية لهذه الرسالة في ضوء قواعد النوع -المناظرة-ومتطلباته.

لقد كان هذا الوعي حافزا لي على دراسة الملفوظ الحجاجي في رسالة الرد على

ابن النخيلة لابن حزم باعتباره تحقيقات نصية مفتوحة على شتى الإمكانيات التعبيرية

والاختيارات الجمالية. وهو ما فرض عدم التقيد بخطوات المناهج التحليلية الجاهزة؛

فالبلاغة إذ تلقي بنفسها في أحضان النصوص بما تحوز من فنيات وجماليات لا يمكن أن

تتطلب من أي بلاغة تقنية تجعل همها ترسيم الحدود وتفصيل الضوابط من غير مراعاة لخصوصية التكوين البلاغي والنوعي الذي يجعل صفة البلاغية مختلفة من نص إلى نص، ومن نوع إلى نوع، ومن شكل إلى شكل.

لقد توجهت إلى استنباط أنواع البلاغة الحجاجية كمادة أساسية لوصف وتفسير الملفوظ الحجاجي في رسالة الرد على ابن النخيلة لابن حزم بدافع من طبيعة الإشكال الذي صدرت عنه الدراسة وبنيت في ضوءه فرضية الانطلاق. ذلك أن البحث في بلاغة أنواع الخطاب تستدعي رؤية نقدية تستطيع الكشف عن الخصائص النوعية والبلاغية للنصوص في ضوء السياقات الثقافية التي انبثقت عنها والغايات التي صيغت لأجلها.

وما من شك أن أنواع الملفوظ الحجاجي في رسالة الرد على ابن النخيلة لابن حزم شكلت منظومة اتصال بلاغي تتفاعل فيه الخصائص النوعية للنصوص والأغراض التداولية التي يتغياها المؤلف.

إنها أنواع خطابية يتآزر فيها البعد الجمالي والغرض التداولي من أجل بناء بلاغة حجاجية تستطيع التأثير في المتلقي بهدف خلق ردود أفعال لديه تحرضه على الفعل وتحثه على اتخاذ موقف. ومن هنا كان اختياري المنهجي لهذا النمط من الدراسة راجع بالأساس إلى فعاليته في الكشف عن الخصائص التي تميز بلاغة الخطاب الحجاجي عند ابن حزم في بعديها المعرفي والجمالي، فقد ارتبط هذا الخطاب بسياقات معرفية وعقدية جعلت منه خطابا توصليا ينبني في أغلب الأحيان على الفعل التحريضي المدعوم بالتأثير

البلاغي. وهو ما استوجب البحث في الوسائل التي تمنح الأنواع الحجاجية خصائصها الجمالية و الإقناعية في نفس الآن.

فقد كان ابن حزم أحد الأطراف البارزة في الصراع الفكري والعقدي الذي كان محتدما في القرن الرابع و الخامس الهجري بين رؤساء الفرق المذهبية المتطاحنة. إذ تصفه المصادر بأنه خطيب أهل السنة مثلما كان الجاحظ خطيب المعتزلة. ولا شك أنه لم يكن ليستحق هذا الوصف لولا انخراطه في الدفاع عن آراء وتصورات الفكر السني الظاهري ضد خصومه من أصحاب التصورات الفكرية والمذهبية المخالفة.

وللكشف عن الطبيعة البلاغية لأنواع الملفوظ الحجاجي عند ابن حزم, راعيت في تحليلها الفروق النوعية والبلاغية المميزة للنصوص الحجاجية المتغايرة من حيث الأشكال والأنواع والصيغ والأنماط متجنبة تحويل الدراسة إلى جملة من التقنيات الشكلية التي لا تساعد على ضبط مناحي الخصوصية في النصوص والخطابات بقدر ما تعمل على تميطنها. وقد شكلت البلاغة الحجاجية أداة منهجية وإجرائية أسعفتني في دراسة الخطاب الحجاجي .

هذه الدراسة مكنتني من سبر خصوصيتها النوعية واستخلاص أبعادها الجمالية والمعرفية في نفس الآن. ونظرا لتعدد الظاهرة المدروسة فقد سعيت إلى الانتفاع بالتصورات المنهجية الحديثة من قبيل نظرية الأجناس وتحليل الخطاب ونظرية الحجاج والأسلوبية والتداوليات وجمالية التلقي ونظرية التواصل، لما وجدت في تشغيل مفهوماتها

وأدواتها الواصفة من فائدة عظيمة يسرت لي تعميق معرفتي ببلاغة الخطاب الحجاجي الذي صاغه ابن حزم.

وقد احتكمت في هذا الاختيار إلى وعي نقدي من تجلياته النظر إلى التراث العربي موصولاً بالمشروع الثقافي المعاصر، بحيث ينصهر في لحظة القراءة الأفق القديم والأفق الحديث. ومن هنا يمكن إدراج الإشكال الذي يخوض فيه هذا البحث ضمن التشعبات التي تطرحها المناهج النقدية المعاصرة من حيث الانشغال بمجموعة من القضايا الأدبية الحديثة في مقدمتها التفكير في إعادة كتابة تاريخ الأدب العربي، وهو ما يستدعي الانقلاب على دراسة البلاغة الحجاجية باعتبارها مكوناً أساسياً من مكونات أدب المناظرة.

سابعاً: التصميم النهائي للأطروحة

لقد تيسر لي من خلال النظر إلى رسالة ابن حزم أن المس بوضوح العلاقة الوثيقة بين بلاغتها الحجاجية والعقيدة التي صدرت عنها. ومن هنا شكلت هذه الفكرة فرضية البحث وأطروحته الأساس؛ فقد كان التصور في البداية يقوم على اعتبار مؤداه أنه لما كانت مسائل العقيدة محور تفكير ابن حزم ومجال نظره، فلا بد أن تشيع مبادئها في نصوصه المناظرانية التي انبنت بلاغتها على أساس حجاجي وإقناعي فرضته طبيعة الوظيفة لهذا الأدب-الفن من حيث هو أداة في خدمة رؤية ووسيلة لتحقيق غاية.

وقد اقتضى توضيح هذه الفكرة والاستدلال عليها من صلب رسالة ابن حزم استدلالاً واضحاً وكاشفاً أن تتوزع الدراسة إلى ثلاثة فصول ، تلتم بكيفية تتيح تمحيص

الفرضيات التي انطلق منها البحث بكثير من الوضوح العلمي والضبط المنهجي و المعرفي.

خصصت القسم الأول الموسوم بـ "النص و الخطاب و الحجاج" للنظر في طبيعة العلاقة بين النص و الخطاب و الحجاج من أجل إبراز دور العامل الحجاجي في توجيه بلاغة أنواع الخطاب الحجاجي عند ابن حزم.

وقد استلزم تحقيق هذا المطلب أن يتوزع الفصل إلى أربعة مباحث.

فالمبحث الأول تطرقت فيه إلى التعريف بالنص و الخطاب و دراسة العلاقة بينهما من ثم ماهية الملفوظ فمن المتعارف عليه أن اغلب المفاهيم الفلسفية تتضمن على خصائص من الخلط الاصطلاحي وعدم الدقة في التحديد والتعريف، وهذا ما ينطبق بالضبط على مفهوم "النص" و أيضا على مفهوم "الخطاب" .

وذلك يعود في احد أهم أسبابه إلى اختلاف سياقات الحقول المعرفية التي يجري فيها تطبيق تلك المفاهيم، والذي يؤدي بالضرورة إلى إحداث تغيير جذري في معاني تلك المفاهيم ونطاق فاعليتها مما شكل بالنسبة لي كباحثة عن مفهوم موحد للنص و الخطاب و بالتالي صعوبة تبني إحدى المفاهيم المعينة مغبة الوقوع في حرج معرفي و ذلك لتغاير المذاهب الفكرية و المعرفية لأصحاب النظريات المعرفية.

اما المبحث الثاني فتناولت فيه دراسة الخطاب الحجاجي اذ وبعد الاهتمام المتزايد بنظريات الحجاج الحديثة، وإعادة الاعتبار للمكون الحجاجي في الخطاب البلاغي، كمشروع لتأصيل البعد الحجاجي في الدرس البلاغي الذي يتفاعل فيه المكون

الجمالي مع المكون الحجاجي من أجل استكشاف البنيتين الفنية التخيلية والتواصلية
الحجاجية للخطابات

اصبحت التعريفات النقدية تحيل مفهوم الخطاب من إطار التعريف الشكلي ،

ليلحق بتعدد العلاقات الاجتماعية ، ويرتبط بالممارسة الفعلية المقترنة

حيث درست البنية الحجاجية لدى اللغويين القدامى و الحدائين،سواء

فالثقافة الغربية او الثقافة العربية الاسلامية لأستنتج جملة من الفروقات و العلاقات في

تحديد ماهية الخطاب الحجاجي و انواعه سواء البلاغي او الفلسفي او التداولي.

فالبعد اللغوي للحجاج يذهب بنا إلى أن المحاجة والبرهان ،

حيث يدور في فلك الغلبة أو المغالبة على الأصح، التي تنطلق من اللغة

وتتغيا حصول التأثير و الإقناع، و يحاقل من حيث اللغة كما من حيث

الاصطلاح، مع بعض الفرق الذي يبدو أحيانا ويلطف أخرى،

مفردات أخرى من قبيل الجدل و الاستدلال و التواصل و الحوار.

فمفهوم الحجاج المنبثق عن اللسانيات الحديثة متأب عن الضبط

بالنظر إلى تعدد مظاهره و استعمالاته ومرجعياته النظرية،

وخضوعه في دلالاته لما يميز أفاظ اللغة الطبيعية من رخاوة وليونة تداولية

وتأويلات متجددة .

و أشير في هذا المقام إلى أن النشاط الحجاجي ليس وضعا نزاعيا

دائما و بالضرورة ومتصلا بالمرافعات القانونية وما شابها و إن

سالك في سلكها، وإنما هو خاصة ملازمة في جميع التواصلات وإنما هو نشاط وضعي و خاصة اللغوية منها.

بل إنه فعالية تداولية جدلية ؛ فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، وهو أيضا جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة²

فتغدو ممارسة الحجاج أمرا طبيعيا للإنسان من هذا المنظور ولأجل أن الحجاج يحوز هذا الوضع الاعتباري لدى القدامى و المحدثين فقد درست في المبحث الرابع من هذا الفصل الذي عنوانته بتحليل الخطاب، البلاغة و الحجاج على ضوء تحليل العلاقة التاثير المتبادل بين هذه المفاهيم فتوصلت إلى أن الحجاج في اللغة هو منطق طبيعي يسعنا في مقارنة و تحليل خطابات و نصوص مختلفة لأن اللسان البشري الطبيعي ذو وظيفة حجاجية يمكننا من الانتقال من حججيات الأقوال و الجمل إلى حججيات أوسع هي حججيات النصوص و الخطابات المختلفة.

أيضا المكون اللغوي يرفد نظيره الأيقوني البصري و يتكاملان لخلق حجاجية عالية وقوية و هذا ما خلصت إليه من الانتقال من البلاغة الى الخطاب الحجاجي.

و لهذا الغرض كان لزاما أن أعرج على دراسة البلاغة و أهميتها التداولية في تحليل الخطاب.

طه ، عبد الرحمان ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المركز الثقافي العربي ، البيضاء ، المغرب، [ط.3] ،² ، 2007م ، ص.65.

فالبلاغة تتعلق بالخطابات الموجهة إلى مختلف المستمعين سواء كانوا جمهوراً مجتمعاً في ساحة، أم مختصين، أم شخصاً واحداً، أم تعلق الأمر بكافة الإنسانية، أم بالحجج التي يوجهها الشخص إلى نفسه في مقام حوار ذاتي.

فتوصلت إلى إن نظرية الحجاج باعتبارها بلاغة جديدة، تشمل حقل الخطاب في مجموعته الذي غايته الإقناع، بغض النظر عن نوعية المستمع الذي يتوجه إليه الخطاب فهو لا يختص فقط بالخطابات التربوية، والأخلاقية، والفنية، والفلسفية، والقانونية بل بالحياة اليومية المتداولة عموماً .

إن الحياة اليومية والعائلية والسياسية توفر لنا كما هائلاً من أمثلة الحجاج البلاغي. إن أهمية هذه الأمثلة المنتمية إلى الحياة اليومية تكمن في التقارب الذي تسمح به مع الأمثلة التي يوفرها الحجاج الأكثر سمواً عند الفلاسفة والقانونيين.

و بالتالي لم تعد البلاغة محصورة في مخاطبة العوام ، بل اكتسحت جميع أنواع المخاطبين المختصين، الذين لا يمكنهم فهم الخطاب وتكوين رأي عن مضامينه دون التمهد لذلك بتحمل عناء البحث الجاد.

إن قابلية التأثير في الآخرين والتي تعد خاصية من خواص الرابطة الاجتماعية، عادة ما تخدم الغاية المرجوة من ممارسات القسر أو الإقناع أو تبادل المنافع.

والفرد الذي يمتلك مثل تلك القدرة على التصرف بطريقة يؤثر بواسطتها على سلوك الآخرين ومشاعرهم من خلال اعتماده على تلك الممارسات مجتمعة أو على واحدة منها، لابد وأن يكون متوفراً بالضرورة على قوة دعم اجتماعية قابلة للتحويل والتبدل على

الدوام وفقا لسياقات الروابط الاجتماعية المتغيرة ، الشيء الذي يمثل مضمرا حجاجيا وموجها إيديولوجيا تدعن له بلاغة الخطاب الحجاجي.

إذا كان الفصل الأول قد شكل إطارا عاما حاولنا أن نثبت فيه العلاقة و التأثير بين تحليل الخطاب و البلاغة و الحجاج من خلال جرد المفاهيم و محاولة تاطيرها فإن الحاجة بدت ماسة إلى تخصيص الفصل الثاني لـ "دراسة الملفوظ الحجاجي في ادب المناظرة من خلال رسالة الرد على ابن النخيلة لابن حزم" من أجل إبراز و ضبط مناحي التفاعل والجدل بين المقصدية الإيديولوجية من جهة وتجليات البلاغة الحجاجية من جهة ثانية.

وقد استلزم تحقيق هذه الغاية اصطفاء نموذج رسالة الرد على ابن النخيلة لابن حزم من أجل إخضاعها للدراسة والتحليل.

ويرجع اختياري لهذا النص دون غيره إلى عوامل منهجية موضوعية تتلخص في أن آثار النسق الفكري والعقدي الذي صدر عنه المؤلف تظهر فيها بشكل واضح وجلي. وقد تطلب مني تحليل هذه المناظرة التي اصطفتيتها تخصيص خمسة مباحث تكون الفصل الثاني من البحث.

اهتم المبحث الأول و الثاني بدراسة المناظرة و الفعل التناظري بين المنطق و التداول دراسة ايتيمولوجية بلاغية مكنتني من الكشف عن الاستراتيجيات التي تتبنى عليها بلاغة الخطاب الإقناعي على ضوء مقومات جنس المناظرة الشيء الذي مكنتني من إعادة تجنيس النموذج التي تم اختياره-رسالة الرد على ابن النخيلة- ضمن

نوع خطابي اصطاحت عليه بـ"المناظرة البعيدة" التي تتميز من المناظرة القريبة و العملية بأنها حجاج في اتجاه واحد، لأن ابن حزم يناظر خصما مفترضا سبق و ان قدم طرحه على شكل الاعتراضات يتولى نقضها فيما بعد. وقد فرضت طبيعة المناظرة باعتبارها نوعا حجاجيا يميل إلى التأثير والإفحام أن يتوجه التحليل إلى فحص البناء الإقناعي في نص المناظرة من خلال تتبع واستقصاء أهم الاستراتيجيات الحجاجية التي يسخرها المؤلف للتأثير في متلقيه تأثيرا بلاغيا يمكن من استمالاته للأفكار والآراء التي تمثل وجهة نظر هـ.

وقد وقف البحث عند أهم الاستراتيجيات الخطابية التي شكلت نسيج البلاغة الإقناعية حيث كشف التحليل البلاغي لنص المناظرة كما تجسدت في "رسالة الرد على ابن النخيلة" عن تواصل حجاجي وإقناعي تحكم في تحديد أسسه البلاغية النسق الفكري والإيديولوجي الذي صدر عنه المؤلف.

لينتقل البحث بعد ذلك إلى محاولة استقصاء عناصر التواصل البلاغي التي جعلت من هذا التأليف الموسوعي نصا فعالا ومؤثرا، فتوقفت عند الملمح الإقناعي لصورة المؤلف الحجة التي جسدها ممارسات تأليفية تمثلت في الإشارة إلى موسوعية المؤلف والتلميح إلى نزاهته في الرواية والنقل إلى جانب الرقابة التي فرضها على مروياته من خلال عمليات الشرح والتوثيق والتصحيح.

لقد كشف التحليل أن ابن حزم أراد من هذه الإجراءات دعم صورة المؤلف الحجة التي يتقمصها باعتبارها مدخلا لإقناع القارئ بقيمة رسالته.

لقد يسرت لي دراسة رسالة "الرد على ابن النغيلة" من منظور بلاغي أن اثبت الارتباط الوثيق بين الشكل الموسوعي الذي اختاره ابن حزم لتنظيم المواد الحجاجية التي جمعها ومقتضيات السياق الفكري والعقدي الذي صدرت عنه و هو موضوع المبحث الثالث الذي عنوانته بالمناظرة في الاندلس الذي عمد الى دراسة عوامل شيوع المناظرة بالاندلس و مدى اسهام ابن حزم في نشوءها من خلال مؤلفاته الفكرية و العقديّة.

انشغل المبحث الرابع باعطاء تعريف للمتناظرين ابن حزم و ابن النغيلة ثم عرجت فيه على بلاغة الخطاب الحجاجي عند ابن حزم كما تجسد في فكره بشكل مباشر و بالسياق الثقافي والعقدي الذي نشأت فيه المناظرة بينه و بين ابن النغيلة مما جعلها تدور في فلك التواصل البلاغي الوظيفي.

وقد استلزم الكشف عن خصائص التواصل الذي أرساه ابن حزم في رسالته الرد على ابن النغيلة أن يتوجه التحليل إلى محاولة استخلاص أهم الأسس البلاغية والنوعية التي انبنى عليها خطابه الحجاجي باعتباره صيغ لأجل خدمة غرض حجاجي وإقناعي، حيث مكنا التحليل البلاغي للرسالة من تحديد المرتكزات التي جعلت من الحجاج تواصلًا بلاغيا فعالا ومؤثرا.

ولما كانت نصوص الحجاج لا تنفصل عن السياق الفكري والعقدي الذي انبثقت عنه، فقد اقتضى ذلك توجيه الاهتمام إلى محاولة استقصاء مظاهر انصياح الخطاب

الحجاجي عند ابن حزم لسطوة العامل العقدي. وهو ما كشفت عنه ممارسات تأليفية وخطابية عديدة همت شكل الحجاج وبناءه ومضمونه والتقنية المعتمدة فيه؛

فقد أوضح التحليل أن خطاب الحجاجي عند ابن حزم لا ينفصل عن المقاصد الفكرية والغايات الإيديولوجية التي صيغ لأجلها. لقد توخى توصيل جملة من المضامين المعرفية والسلوكية والعقدية. وقد استدعت هذه الغاية أن يقوم الخطاب الحجاجي عند ابن حزم على مرتكزات بلاغية ونوعية تتميز بالفعالية والوظيفية.

عني المبحث الخامس بمحاولة استكناه ملامح الملفوظ البلاغي الحجاجي في رسالة الرد على ابن النغريلة لابن حزم.

وقد مكنتني النظر الدقيق في خطاب المناظرة-الرسالة من تحديد أهم الأسس التي انبنت عليها بلاغة هذا النوع الأدبي. لينشغل البحث بعد ذلك بتحليل الملفوظ الحجاجي تحليلا بلاغيا توخى الكشف عن المقاصد التي وجهت صياغتها والغايات التي حفزت على إستعماله مما أتاح لي أن اثبت أن الاملفوظ الحجاجي أداة بلاغية توصل بها ابن حزم تحقيق تواصل فعال مع متلقيه من أجل إقناعه بجملة من المضامين الفكرية والعقدية والسلوكية. وقد أسلمت التحليل إلى استخلاص نتيجة نهائية مؤداها أن عمل ابن حزم في هذه الرسالة جزء من مشروع ثقافي لا ينقطع عن المقاصد الفكرية والعقدية التي تحكمت في بلاغته المناظرية.

فقد اتجهت همتي في هذا المبحث إلى إبراز أسس البلاغة الإقناعية في المناظرة بوصفها نوعا حجاجيا غرضه التأثير والإقناع. وقد تطلب تحقيق هذه الغاية تحديد

المقامات التواصلية التي تنزلت فيها المناظرة المختارة باعتبارها مقياسا بلاغيا يراعيه المتكلم من أجل تحقيق أغراض تأثيرية وتداولية.

فقد كشف التحليل أن ابن حزم ابتغى من جمع حجج مختارة بدقة لإعداد متن مرجعي يمكن من بناء الكفاية الإقناعية لدى المتلقي، كما أوضح البحث أن اختيار المناظرة لم يستند إلى المقياس البلاغي وحده، حيث بدا لي أن المؤلف يراعي في رسالته مدى استجابتها للغايات الفكرية والمقاصد العقدية التي صدرت عنها عملية الاختيار. لقد مكنتني تحليل الملفوظ الحجائي من أن اثبات أن عملية اختيار المناظرة خضعت لموجهات النسق الفكري والعقدي الذي صدر عنه المؤلف.

وقد شكل الفصل الثالث "المشروع الثقافي" محطة أخرى للوقوف على الملامح العامة التي ميزت مشروع ابن حزم الثقافي. وذلك ببحث طبيعته وتعيين مقاصده وإبراز أثر الإيديولوجيا في توجيهه، حيث أظهر التحليل أن مشروع ابن حزم الثقافي متقل بهموم دينية واعتقادية لا تنقطع عن مشاغل الفكر الإسلامي في التعايش بين الأديان. ولذلك هيمنت عليه المقصدية الوظيفية والغاية الإيديولوجية. فقد كان ابن حزم كما أظهر التحليل يكتب ليفيد ويقنع أكثر مما كان يكتب ليمتع.

تفاعلت فيه زمرة من مكونات التبليغ الخطابي، مكنت المؤلف من إرساء تواصل بلاغي فعال ومؤثر في مجال مقارنة الأديان و الجدل الديني و هما موضوعا المبحثين الاول و الثاني في الفصل الثالث الذي عنونته بالأديان من المقارنة الى التعايش. وهو ما

استدعى النظر إليه من منظور فلسفي بغية تحديد الاستراتيجيات الإقناعية التي سخرها هذا النوع من الجدل و الحوار من أجل فرض المحتوى التداولي الذي يحمله.

وقد مكنتني هذه الواجهة في التحليل من أن احدد أهم الركائز التي انبنت عليها بلاغة ابن حزم و منطقته في بناء و نشأة علم مقارنة الاديان باعتباره خطابا توصليا صيغ على نحو يؤدي وظيفة تأثيرية وتداولية.

وهو ما يؤكد أن مناظرة ابن حزم لابن النغريلة التي عنونها برسالة الرد على ابن النغريلة لا تتقطع عن السياق الفكري والعقدي الذي تحكم في نشوءها و بلاغتها التي تميزت بالفعالية والوظيفية و مدى مساهمتها في الحوار بين الاديان و الحضارات و التعايش السلمي.

لقد التأممت اقسام البحث وفصوله في بناء منهجي متلاحم من أجل الاستدلال على فكرة أساس مثلت عصب الدراسة مؤداها أن بلاغة أنواع الملفوظ الحجاجي عند ابن حزم خاضعة لموجهات السياق الفكري والعقدي الذي انبثقت عنه؛ فهي تسعى إلى توصيل رسائل المؤلف إلى متلقيه أكثر مما تسعى إلى خلق موضوع جمالي. ولذلك هيمنت فيها الوظيفة التداولية الإقناعية على الوظيفة الأدبية الجمالية.

لقد حاولت في هذا البحث الكشف عن بلاغة الخطاب الحجاجي الموظف عند ابن حزم توظيفا مخصوصا يعرب في المحصلة عن فكر منشئه ووجدانه؛ فهو خطط في القول لا تتفصل عن استراتيجيات الخطاب البليغ باعتباره فعلا وممارسة عملية مدارهما على وظائف الكلام وليس على الأشكال في ذاتها، مفصولة عن المقاصد.

وقد استوجب ذلك مراعاة البعد الحجاجي التداولي في تلقي مناظرة ابن حزم باعتبارها خطابا تواصليا ينطوي على جملة من الوظائف المعرفية والعقدية والسلوكية. واعتقد أن هذا النمط من الدراسة واقع في صميم البلاغة بما هي بحث في الأشكال موصولة بالمقاصد، حيث يتداخل في التحليل البلاغي ما هو نصي جمالي بما هو حجاجي تداولي أو إيديولوجي.

ثامنا: الآفاق التي يفتحها البحث

لست ادعي أن بحثي قد استنفد جميع القضايا التي تثيرها بلاغة الملفوظ الحجاجي في ادب المناظرة من خلال رسالة الرد على ابن النخيلة لابن حزم، فالنتائج التي انتهت إليها هذه الدراسة يمكن أن تكون منطلقات لأبحاث أخرى تتولى وصف وتفسير التراث العربي من زوايا مختلفة. ذلك أن فحص صلة الملفوظ الحجاجي بالعقيدة يمكن أن يكون أفقا من آفاق الدراسات الثقافية التي ترمي إلى تلمس دور الأنساق الفكرية والعقدية في توجيه أشكال الخطاب المختلفة وبناء بلاغتها على نحو يساعدها في تأدية مقاصدها العامة. كما أن اهتمامي بوصف وتفسير الملفوظ الحجاجي في ضوء خصائصه النوعية يمكن أن يقود إلى إعادة النظر في مسألة العلاقة بين تجليات الخطاب المختلفة وسياق النوع الذي ينتمي إليه. وربما فتحت دراسة أنواع الخطاب الحجاجي عند ابن حزم في ضوء أوضاع التخاطب وسياق التواصل باب التوسع في تقصي مظاهر البعد التداولي في أنواع الخطاب المختلفة بوصفها عملا تواصليا ينبني على جملة من قواعد التفاعل القولي الذي توجهه مقاصد المتخاطبين و المتناظرين. فقد أوضح تحليل الخطاب الحجاجي عند

ابن حزم أنها تواصل يراعي مقتضيات السياق التخاطبي الذي نشأ فيه. ولذلك هيمنت عليها الوظيفة التداولية الإنجازية. وهي نتيجة يمكن أن تشكل إطاراً مهماً للبحث عن القيم التداولية في مختلف أشكال الخطاب وأصنافه بما فيها النصوص الأدبية التي تبدو بعيدة عن الغاية الحجاجية الإقناعية. فيمكن لهذا البحث، إذن، أن يكون منطلقاً لتعديل النظرة التي لا تلتفت إلى القيمة الخطابية في النصوص الأدبية. وربما قاد التعمق في هذه الظاهرة من خلال مجالات خطابية أخرى أدبية وغير أدبية إلى مزيد من النتائج المتعلقة بإبراز دور السياق وأوضاع التخاطب في إظهار الفرق بين بلاغة السياق التواصلية وبلاغة العبارة معزولة عن سياقها. وبالإضافة إلى ذلك يمكن لاعتناء هذا البحث بإبراز أثر العقيدة السنية الظاهرية في بلاغة ابن حزم الحجاجية أن يفتح المجال أمام التعمق في تقصي مظاهر السطوة التي تفرضها الخلفية الفكرية والمذهبية على بلاغة النصوص والخطابات، فقد كشفت الدراسة البلاغية لرسالة الرد على ابن النغريلة لابن حزم أن أنواع الملفوظ الحجاجي لا تنقطع عن السياق الثقافي والعقدي الذي انبثقت عنه.

لقد حاولت في هذا البحث أن اختبر مدى نجاعة الدراسة البلاغية في الكشف عن جوانب من الخطاب الحجاجي عند ابن حزم ظلت محجوبة عن الدراسات النقدية المعاصرة. واعتقد أن هذا المناظرة-الرسالة كانت في حاجة إلى مثل هذا البحث من أجل إبراز القيم البلاغية والأبعاد الإنسانية والإيديولوجية التي زخر بها. ويقتضي الإنصاف أن اعترف في ختام هذا البحث أنني لم أوف الملفوظ الحجاجي في رسالة الرد على ابن النغريلة لابن حزم حقه من الوصف والدرس، ولكن حسبي أنني فتحت مجال البحث في

صلة المناظرة بقضايا العقيدة من منظور البلاغة النوعية مما أسعفني في وضع اليد على كثير من ملامح البلاغة الحجاجية التي جسدها في رسالة ابن حزم من حيث خصائصها النوعية واستراتيجياتها الخطابية. ولعل البحث قد اهتدى إلى وجه الحق فيما رجحه ودافع عنه.

تاسعا: صعوبات البحث

تكمّن الصعوبة التي صادفتني أثناء إنجاز البحث في قلة المصادر و المراجع الحديثة المتخصصة في هذا الموضوع، وإن وجدت ففي صعوبة الطّرح و اختلافه من دارس إلى آخر، و عدم الاتّفاق على منهج و احد أو نظرية واحدة تمكّن الدّارس المبتدئ من تناول الموضوع بوضوح خال من التّشويش في مثل هذا المجال المستعصي نوعا ما و الجديد على تجربتي في البحث.

الفصل الأول

النص والخطاب والحجاج دراسة مفاهيمية

المبحث الأول: النص والخطاب و إشكالية المصطلح

تمهيد:

يستقطب مصطلحا " النص " و " الخطاب " أغلب الدارسين والنقاد باختلاف مدارسهم واتجاهاتهم و جعله ميدان دراستهم، ولكن بالرغم من ذلك فالمنتبع لهذه الدراسات لا يجد تعريفا شافيا و كافيا يستند عليه ليستدل على أطروحاته ، ولا سيما وأن أول إشكالية يواجهها تتمثل في:

إن كان النص والخطاب مفهومان منفصلين ، أم أن كليهما واحد ؟

إذ نجد بعض الدراسات قد استعملت مصطلح النص *Texte* ، وهي تقصد

الخطاب *Discours* وكثيرا منها قد استعملت الخطاب وهي تقصد النص ، ولذلك نتساءل

:ما الفرق بين النص والخطاب؟ وما هي أوجه الاختلاف و الالتقاء بينهما؟

أ- النص:

1- النص لغة:

تباينت معاني هذا المصطلح في اللغة وفقا لاستعمالاته فبحسب التعريف

المعجمي لابن منظور في لسان العرب: نجد ان النص: رفعة الشيء ، نص الحديث

ينصه نصا: رفعه ، وكل ما أظهر فقد نص، [...] ونص المتاع نصا : جعل بعضه على

بعض ، وأصل النص أقصى الشيء وغايته ، ونص كل شيء منتهاه . >> فهي - المعاني

-بمعنى الإظهار والتبيين، وكذا بمعنى السبك والترتيب، وترد بمعنى نهاية الشيء وغايته

الكلية كالكلام مثلاً³

2- النص في الدراسات اللغوية الحديثة:

أما الدراسات الحديثة ، فقد اعتمدت في تعريفها للنص على المفهوم الغربي المقتبس كما هو وتعني النسيج من اللاتينية Textus ؛

أي أنه كما يعرفه " فاو لير " "بنية في أصلها متوالية من الجمل المترابطة فيما بينها تشكل استمرارا ونسيجا على صعيد تلك المتوالية.

وفي لسانيات النص تشكل كل متتالية من الجمل نصا ؛ شريطة أن يكون بين هذه الجمل علاقات أو على الأصح بين بعض عناصر هذه الجمل علاقات، تتم هذه العلاقات بين عنصر وآخر وارد في جملة سابقة أو لاحقة⁴.

ويضيف " جان ميشال آدمام Jean Michel Adam " على هذا في كتابه :

"مبادئ في اللسانيات النصية"، "Elemants de Linguistique Textuelle" بأن النص " هو وحدة التبليغ والتبادل، ويكتسب النص انسجامه وحصافته من خلال هذا التبادل والتفاعل."⁵

أما "محمد مفتاح فيورد لفظ " التتضيد " pertinence " كضمان للانسجام في

تعريفه للنص بأنه: "عبارة عن وحدات لغوية منضدة ومتسقة".

(ص.ن (مادة ، م 1992 ، دط ، لبنان بيروت ، صادر دار ، العرب لسان ، منظور ابن - 3

م 1997 ، ديسمبر 12 ع ، الجزائر جامعة ، والأدب اللغة ، القدماء المنظرين عند النص مفهوم ، بناني الصغير محمد - 4
. :41ص

. 43ص ، نفسه⁵

لأن التنزيذ يضم انسجام العلاقة بين أجزاء النص، مثل : أدوات العطف،
وغيرها من أدوات الربط .

لقد حصرت هذه التعريفات إجمالاً لا حصراً ماهية و جوهر النص في ظاهر
الكلام، أو في جانبه المادي من حيث مكوناته وتراكيبه

II- الخطاب :

1- الخطاب لغة:

لم يبتعد " ابن منظور " في تعريفه لمصطلح " الخطاب " وتحديد لمفهومه عن
دلالة الكلام ومعاييره، وهو ما اتجه إليه كثير من علماء اللغة قديماً وحديثاً.
يقول "ابن منظور : "الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام وقد خاطبه بالكلام
مخاطبة و خطاباً ، وهما يتخاطبان ، والخطبة مصدر الخطيب ، وخطب الخطاب على
المنبر ، واختطب يخطب خطابة ، واسم الكلام الخطبة [...] وذهب أبو إسحاق إلى أن
الخطبة عند العرب : الكلام المنثور المسجع ، ونحوه ، وفي التهذيب : الخطبة مثل
الرسالة التي لها أول و آخر" ⁶

42 : ص ، نفسه ، بناني الصغير محمد - . 6

2 - الخطاب في الدراسات اللغوية الحديثة:

يورد " إبراهيم صحراوي " في كتابه : تحليل الخطاب الأدبي ⁷ إحاطة شبه تامة

بهذا المصطلح ؛

اذ يعزي ظهوره في حقل الدراسات اللغوية إلى الغرب ، خصوصا بعد ظهور

كتاب " فرديناند دي سو سير Ferdinand de Saussure محاضرات في اللسانيات

العامية؛ الذي قام بتضمين مجمل المبادئ الأساسية التي جاء بها هذا الأخير ،

وأهمها:تفريقه بين الدال و المدلول ؛ و اللغة كظاهرة اجتماعية ، و الكلام كظاهرة فردية

، و بلورته لمفهوم " نسق " أو " النظام " الذي تطور فيما بعد إلى بنية.

و قد عرف مفهوم هذا المصطلح تعددا تبعا للمدارس و الاتجاهات اللسانية

الحديثة ، والتي منها ما يشير إليه " دومينيك مانقينو D Maingueneau كذلك في

كتابه " الاتجاهات الجديدة في تحليل الخطاب Linguistique de discours " ، حيث

يرجع هذه التعددات إلى خروج تحليل الخطاب عن المجالات اللسانية أحيانا اذ ساقترصر

في تعريفه بما يلي:

1 -الخطاب مرادف للكلام عند " دي سوسير " ، وهو المعنى الجاري في

اللسانيات البنوية.

2 - هو الوحدة اللسانية التي تتعدد الجملة فيها وتصبح مرسلة كلية أو ملفوظا .

9 ص ، م 11999 ط ، الجزائر ، الآفاق دار .، تطبيقية دراسة - الأدبي الخطاب تحليل ، صحراوي ابراهيم ، ⁷

3 - الخطاب ملفوظ طويل أو هو متتالية من الجمل تكون مجموعة منغلقة

يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر بواسطة المنهجية التوزيعية وبشكل يجعلنا نظل في مجال لساني محض⁸

وفي مقابل هذا التعريف الذي يحصر الخطاب كموضوع لساني في الجملة ، يأتي تصور " إميل بانفنيست Emile Benveniste " الذي حدد الخطاب كآلاتي : يجب النظر إلى الخطاب من حيث ، بعده الواسع ، أي من حيث هو الكلام / تلفظ ، يفترض وجود متكلم ومخاطب وأن للأول نية التأثير دائما على الثاني بشكل من الأشكال⁹ والتلفظ Enonciation في نظر " بانفنيست " هو التكلم نفسه أو النشاط المتحقق بواسطة الكلام أو إنتاج الكلام / الملفوظ أما الحدث (Acte) الملفوظ فهو نتاج التلفظ Enoncé ، أي مجموع الأقوال المنجزة .

وهو نفسه ما دل عليه تعريف الخطاب لدى " شارودو Charaudeau "

ما تكون من ملفوظ أو حديث في مقام تخاطبي ، وأن هذا الملفوظ أو الحديث يستلزم استعمالا لغويا عليه إجماع ؛ أي قد تواضع عليه المستعملون للغة ، وأن هذا الاستعمال يؤدي دلالة معينة ، يمكن أن نبين ذلك من خلال الخطاطة التالية:

ملفوظ + مقام تخاطبي = خطاب¹⁰

⁸ Emile Benveniste , Problemes de linguistique generale 1,2 Gallimard , paris 1966 p :245,,

⁹ Idem p 245

، والأدب اللغة ، التلفظ أو الحديثة نظرية خلال من الخطاب تحليل ، مالك رضا نظر في الأصالة ، يحياتن محمد . 10
14 ع ، الجزائر جامعة

، وفي المجال نفسه يعرف " بيار جيرو P. Guiraud دلالة معنى الخطاب

فيقول: الخطاب استعمال لغوي نوعي عليه إجماع¹¹ يفرز أنماطه الذاتية وسننه
العلامية والدلالية فيكون سياقه الداخلي هو المرجع ، ليقيم دلالاته حتى لكأن الخطاب هو
معجم ذاته.

غير أن للنقد مفهومه الخاص الذي تجاوز به المفهوم الألسني البحث ، وهو ما
تجلى في كتابات بعض المفكرين المعاصرين و في طليعتهم الفرنسي " ميشال فوكو . M
Faucault ، وفي هذا الصدد يحدد "فوكو " الخطاب بأنه شبكة معقدة من العلاقات
الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي
على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه¹²

والخطاب في البحث النقدي هو فعل النطق أو فاعلية تقول ، وتصاغ في نظام ما
يريد المتحدث قوله ، هو كتلة نطقية لها طابع الفوضى ، وحرارة النفس ، ورغبة
النطق بشيء ليس هو تماما الجملة ، ولا هو تماما النص بل هو يريد أن يقول ، هو
فاعلية يمارسها مخاطب يعيش في مكان ، وفي زمان تاريخي تسود فيه العلاقات
الاجتماعية بين الناس¹³

و بهذه التعريفات النقدية يحال الخطاب من اطار التعريف الشكلي ، ليلحق بتعدد
العلاقات الاجتماعية ، ويرتبط بالممارسة الفعلية المقترنة بالتداول لكن للخطاب تعريفا

⁷⁵ص، العلمي الخطاب تعليمية، في إبرير بشير 11

2 ط، بيروت ، البيضاء الدار العربي الثقافي المركز ، الأدبي الناقد دليل ، البازعي وسعد الرويلي ميجان . 12

جامعة ، والأدب اللغة ، النص وعلم اللسانيات ضوء على اللغوية وثورته الأدبي والخطاب الخطاب ، بوحوش رابح 13

177 ص ، م 1997 ديسمبر ، 12 ع ، الجزائر

شاملا ووظيفيا أجمله " سعد مصلوح " في قوله إن الخطاب هو : رسالة موجهة من المنشيء إلى المتلقي تستخدم فيها الشفرة اللغوية المشتركة بينهما ، ويقتضي ذلك أن يكون كلاهما على علم بمجموع الأنماط والعلاقات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية التي تكون نظام اللغة ؛ أي الشفرة المشتركة ، وهذا النظام يلبي متطلبات عملية الاتصال بين أفراد الجماعة اللغوية ، وتتشكل علاقاته من خلال ممارستهم كافة ألوان النشاط الفردي والاجتماعي في حياتهم .¹⁴

و هذا التعريف جمع بين قسمي الخطاب الذين أوردهما " فان دايك Van Dijk " في كتابه : النص والسياق ، وهذان القسمان هما هكذا : الدلالي والتداولي ، والذان يردان في كتاب " محمد خطابي : " لسانيات النص : الدلالة التداول

III - العلاقة بين النص والخطاب:

ان عديدا من الدارسين قد فصل بين النص والخطاب حيث أفرد كل منهما بمفهومه الخاص و الخصائص التي تميزه ، وعلاقة كل منهما بالآخر حسب الوظيفة التي يقدمها أولهما إلى الثاني أو العكس ، و كثير منهم كذلك من لم يفرق بينهما و إدراجهما في تعريف واحد وفريق ثالث قد ميز كلا منهما بما يحسمه وينهي الخلاف حوله ، ما يسمى ب " الكرافية النصية " و " الأدوات الخطابية أو التواصلية. "

لذلك كان لزاما علينا أن نتوصل الى تعريف موحد:

27 ص ، النص لسانيات ، خطابي محمد . 14

يقول " رومان جاكبسون R . Jakobson في تعريفه للخطاب الأدبي : نص تغلبت فيه الوظيفة الشعرية للكلام ، وهو ما يفضي حتما إلى تحديد ماهية الأسلوب لكونه الوظيفة المركزية المنظمة ، وبهذا المعنى فالنص عنده خطابا تركيب في ذاته ولذاته وتضيف " جوليا كريستيفا¹⁵ Julia Kristeva " كذلك ؛ حيث تجمع بينهما في كتابها : علم النص بقولها : فالنص الأدبي خطاب يخترق حاليا وجه العلم والإيديولوجيا والسياسة ويتطلع لمواجهتها وفتحها وإعادة صهرها .

ومن حيث هو خطاب متعدد ومتعدد اللسان أحيانا ومتعدد الأصوات غالبا من خلال تعدد أنماط الملفوظات التي تشكل ذلك البلور الذي هو كتابة Graphique Presentifie يقوم بمفصلتها ، يقوم النص باستحضار مجمل الدلالية ، المأخوذة في نقطة معينة من لا تتأهياها ؛ أي كنقطة من التاريخ الحاضر حيث يلح هذا البعد اللامتأهيا . ثم تعود لتفصل بينهما حيث تشير قائلة >> : إذا فهمنا اللغة هاهنا على أنها نص ، هناك حقيقة معينة تحكم وتأسس كل ما هو ملفوظ ، وهي أن اللغة دائما علم والخطاب دائما معرفة بالنسبة لمن يتلفظ بالكلام أو ينصت له داخل السلسلة التواصلية.¹⁶

ويزكي "رولان بارث R.Barthe وجهة النظر هاته في الجمع بين الخطاب والنص معا ، بحيث يرى أن النص يظل على كل الأحوال متلاحما مع الخطاب ، وليس

2. ط ، المغرب ، للنشر توبقال دار ، ناظم الجليل عبد : مراجعة ، الزاهي فريد : ترجمة النص ، كريستيفا ، علم جوليا . 15

13 ص ، 14

44. ص ، نفسه 16

النص إلا خطاباً، ولا يستطيع أن يتواجد إلا عبر خطاب آخر ؛ أي التناص ، وهو يحاول تحديد الميادين المعرفية التي عرفت الخطاب وحاولت تحديده وفق المعطيات التالية:

فالنص بهذا المعنى خطاب مثبت بالكتابة ؛ أي عبارة عن ملفوظات مترابطة ومتراصة تتضمن رموزاً دلالية على القاريء أن يتعرف عليها ويدرك معناها ، أي ان النص مجموعة من الملفوظات تشكل بصفة عامة خطاباً مسترسلاً كما تشكل بنية قابلة للفهم والتجلي.¹⁷

أما " روجر فاوولر " ، فيرى ان هناك فصلاً وظيفياً بسيطاً بينهما وهو يجمعهما في قوله: إن معالجة الأدب بوصفه خطاباً معناه النظر إلى النص بوصفه علامات بين مستخدمي اللغة ، ليس فحسب علاقات الكلام ، بل أيضاً علاقات الوعي . و الإيديولوجيا والمساهمة، والطبقة؛ إذ لا يعود النص شيئاً ، بل يغدو فعلاً أو عملية¹⁸.

إذا كان الخطاب نشاطاً تواصلياً يتأسس أولاً وقبل كل شيء على اللغة المنطوقة، فإن النص مدونة مكتوبة.

فالخطاب لا يتجاوز سامعه إلى غيره؛ أي أنه مرتبط بلحظة إنتاجه، بينما النص له ديمومة الكتابة، فهو يقرأ في كل زمان ومكان.

8. ص ، م 1993 ، ط د ، المغرب ، الرباط ، التربوي ، الدليل 2 ج ، النصوص ، تدريسية الأساتذة من نخبة . 17

و الإنسانية البحوث و للدراسات ، عين الكاعوب علي عيسى: ترجمة ، العشرين القرن في الأدب نظرية ، نيوتن.م. ك18

1 ، ط مصر ، الإجتماعية ، 132 : ص ، م 1996

أو كما قال " روبير إسكاربيت R.Escarpit " : الخطاب تنتجه اللغة الشفوية بينما

النصوص تنتجها الكتابة ، فالكتابة تنتج نصوصا des textes بينما اللغة الشفوية تنتج

خطابا des discourses وكلاهما يحدد بالرجوع إلى القناة التي يستعملها .¹⁹

الخطاب محدود بالقناة النطقية بين المتكلم والسامع ، وعليه فإن ديمومته مرتبطة

بهما لا تتجاوزهما ، أما النص فإنه يستعمل نظاما خطيا ؛ وعليه فإن ديمومته رئيسية في

الزمان .

بناء على هذا يتعلق الخطاب بالمشاهدة ، ويتعلق النص بالتحليل ؛ أي الكتابة

وهذا مفهوم .

وتبقى وجهات النظر والآراء متعددة ، وبتعدد الأسئلة التي لا بد من أن

تطرح نفسها أمام كل دراسة : أي رأي من هذه الآراء هو الأجدى والأقرب إلى الصحة

والموضوعية والدقة ؟ و في دراسة كهذه التي سنبدؤها ، و التي محورها الملفوظ

الحجاجي ، كيف يمكن التوفيق بين ورود تسميته وتصنيفه كخطاب حجاجي أو كنص

حجاجي ؟ و لا سيما و أن دراسات حديثة تسميه بالنص الحجاجي .

المبحث الثاني : الحجاج

أ- تمهيد :

لقد تعددت الدراسات التي درست " الحجاج " و قرنته بمصطلحي " : الخطاب او

النص ؛وتجاوزا لما بينهما من فروق نظرا لاختلاف المدارس والاتجاهات المتعددة

¹⁹ R .Escarpit , L'ecrit et la communication , paris : puf (coll que sais – je ?) 1978 , p : 29

سنعمد في هذا البحث إلى إيراد مصطلح " الخطاب " و " النص " بمعنى واحد مادامنا نهدف منهج تحليل الخطاب الذي يجمعهما معا ويعرفهما بالمعنى نفسه كاللسانيات النصية وإن كان هذا التصنيف لم يرد الفصل فيه إلى الآن²⁰

والحجاج مفهوم زئبقي لتعدد مجالاته استعمالاته وتباين مرجعياته:

الخطابة ، الخطاب، القضاء ، الفلسفة ، [...] يستمد معناه وحدوده ووظائفه من مرجعية خطابية محددة ،ومن خصوصية الحقل التواصلية الذي يندمج في استراتيجياته [....]ولا غرابة والحالة هذه أن هناك حجاجا .خطابيا ،لسانيا، وحجاجا خطابيا بلاغيا ، وآخر قضائيا أو سياسيا أو فلسفيا.... إلخ²¹

و سحاول في هذا الفصل أن اتناول المقاربة النظرية للحجاج واعرج على أهم المفاهيم الأساسية لهذا المصطلح ، وأهم الدوائر والحقول التي تضمه

II - مفهوم الحجاج:

نجد في المعاجم اللغوية الأساسية في تعريفها للحجاج ما يلي :

* قد أشار ابن منظور إليه في لسان العرب فقال:

"الحجة هي البرهان ، وقيل الحجة هي ما دافع به الخصم ، وقال الأزهري

الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة ، وحاجه محاجة وحجاجا نازعه الحجة

28 ص ، 1997 (1 ط ، 2 ، مج بيروت صادر دار ، (حجج) ،مادة العرب لسان : منظور ابن - (1 ، 20 ،

، محكمة دورية مجلة ، الفكر عالم ، (نظري استقصاء عناصر) الحجاجي والاستدلال الحجاج ، أعراب حبيب 21 ، 97 : ص 98 ، 2001 سبتمبر 1 ع ، الكويت

وهو رجل محجاج أي جدل ، والتجاج : التخاصم ، وجمع الحجة : حجج وحجاج ،
وحجه يحجه حجا غلبه حجته وفي الحديث ، فحج آدم موسى أي غلبه بالحجة
*وقال الجرجاني : الحجة ما دل به على صحة الدعوى ، وقيل الحجة والدليل
واحد²².

فالغرض من الحجاج هنا هو التركيز على دليل لإثبات قضية معينة ، أو بناء
موقف من المواقف المعينة.

و قد ورد في اللغة الفرنسية بلفظة argument حسب قاموس روبير "le
robert²³ اذ تحيل على عدة معان متقاربة أبرزها

-القيام باستعمال الحجج وكذلك هو مجموعة من الحجج التي تستهدف تحقيق
نتيجة واحدة وهو كذلك فن استعمال الحجج أو الاعتراض بها في مناقشة معينة.

تشير إلى الدفاع عن اعتراض بواسطة حجج argument

وجاء في قاموس " كامبردج " Cambridge²⁴

أن " الحجاج هو الحجة التي تعلل تبرر مساندتك أو معارضتك لفكرة ما "

أما في الإنجليزية²⁵ فيشير لفظ Argument " إلى وجود اختلاف بين طرفين

ومحاولة كل منهما إقناع الآخر بوجهة "Argue" مع أو ضد فكرة أو رأي أو التي تكون

حجة " Reasons " نظره بتقديم الأسباب أو العلل سلوك ما .

482 ،ص ت د ، دط ، للتراث الريان دار ، الأبياري إبراهيم : تحقيق ، التعريفات : الجرجاني علي بن الشريف - 22

23 Le grand Robert , Dictionnaire de la langue français , 1er rédaction , paris , 1989 , p 535

24 Cambridge Advanced Learners : dictionary , Cambridge University Press , 2nd pub , 2004) p 56

25 Longman , Dictionary of contemporary English , Longman , 1989 .

ومن خلال هذه التحديدات المعجمية نجد لفظ الحجاج أو المحاجة متضمنا لدلالة ومعنى مستمدين من طبيعة سياقه أو شرطه التخاطبي المتمثل في : التخاصم ، والتنازع ، والجدل ، والغلبة ، [...] ؛ أي بمعناه الفكري والتواصلي .

ومن خلال هذه التحديدات المعجمية لمصطلح الحجاج ، نجد دلالاته اختلفت فقد جاء للجدل ، أو الدفاع أو الاعتراض...

أما مفهومه الاصطلاحي نجده يختلف من دائرة إلى أخرى، من فلسفة ، و قانون ، إلى جانب المفاهيم البلاغية والتداولية و المنطق ...،

ومن أهم التعريفات المنطقية للحجاج ما ورد عند أندرسين Andersen و دوفر Dover²⁶ بأنه " : طريقة لاستخدام التحليل العقلي والدعاوي المنطقية ، وغرضها لحل المنازعات والصراعات واتخاذ قرارات محكمة والتأثير في وجهات النظر والسلوك ، فالحجاج هنا يستخدم فيه المنطق للتأثير في الآخرين.

فهو مجال للتداولية ، إذ يرتبط مفهومه بالأفعال حيث يقول "ماس Maas " في هذا الشأن : سياق من الفعل اللغوي تعرض اللغوية فيه فرضيات أو مقدمات وادعاءات مختلف في شأنها ، هذه الفرضيات المقدمة في الموقف الحجاجي هي مشكل الفعل اللغوي²⁷.

الحجاجي النص : العبد محمد : عن نقلا Andersen jerry . Dovre poul : Reading in Argumentation 26

43 ص ، 2002 صيف ، 60 ع ، فصول مجلة ، الإقناع وسائل في دراسة) العربي

98 - ص 2001 سبتمبر ، 30 المجلد ، 1 العدد ، الفكر عالم مجلة ، الحجاجي والاستدلال الحجاج : أعراب حبيب - (27

97

و نجد " شيفرين"²⁸"Schiffrin" يقول :الحجاج هو جنس من الخطاب ، تبني فيه جهود الأفراد دعامة مواقفهم الخاصة ، في الوقت نفسه ، الذي ينقضون فيه دعامة موقف خصومهم

كما يتحد مفهومه أيضا بأنه خطاب إقناعي أي ان هدفه التأثير في المتلقي إما لتدعيم موقفه وإما لتغيير رأيه فينتبني موقفا جديدا ، سواء كان هذا الموقف يقتصر على الاقتناع الذاتي أو يقتضي فعلا ما .

من هنا يمكننا لقول بأن الحجاج جنس خاص من الخطاب ، يعرض فيها المتكلم فحوى دعواه مدعمة بتعليلات ، عبر سلسلة من الأقوال .

حيث يهدف إلى بناء موقف معين ومن هنا فهو يتجه إلى متلقي او ينتقي عددا كبير امن الحجج المختارة و المنقحة لتترك أثرا في نفسية المتلقي ، وهذه الخاصية تجعله يتميز عن البرهنة .

و هو يهدف أيضا إلى جعل الاخرين ينخرطون في الأطروحة .

III- ماهية الحجاج قديما وحديثا:

سأعرض في محاولتي هذه مسار مصطلح " الحجاج " انطلاقا من الحضارة اليونانية وصولا إلى الحضارة العربية، ثم نظرة المحدثين لهذا المصطلح .

اندرج الحجاج قديما في ما يسمى بالبلاغة ، والخطابة ، وفن الإقناع ، وقد ورد في الثقافتين الغربية والعربية بمعنى الجدل ، و التناظر ، والإلقاء

(44 ص ، نفسه المرجع - 28)

ف نجد السوفسطائيين قد ولوا اهتمامهم الكبير باللغة والبلاغة والخطابة

كما استندت ممارستهم للحجاج أيضا إلى تصورهم للنافع فهم لم يعلقوه بالخير بل

علقوه باللذة ، اذ نجد ان أفلاطون قد قرن لذة الاستهواء للمقول إليه بلذة النفع بالنسبة

للقاتل وهو " استغلال المحتمل وتوجيهه " .

وفي هذا الصدد ينتزل مذهب " كوراكس "Corax" الحجاج بحسب النفع الذي يقصد

إليه المحاج²⁹ ، وقد أضحت هذه الممارسة منهجا متبعا في الحجاج .

حيث مورس الحجاج للحصول على سلطة المجتمع وتعليم الشباب الخطابة

وتهيئهم للسلطة وكانوا يتقاضون مالا وفيرا على ذلك ، فالسوفسطائي كان يشتغل بالتعليم و

كما قال " بروتاغوراس " : " أوافق على أنني سوفسطائي ووظيفتي هي تعليم الناس³⁰ .

فكانت الغاية من وراء تعليمهم لطلبتهم البلاغة والإلقاء والقدرة على الجدل حتى

تمكينهم من مواجهة كل مسألة تعرض عليهم ، إما بفكرة صحيحة أو التلاعب بالألفاظ

لإفحام السائل ، لذلك كان من أهم تعاليمهم علم البلاغة كاللعب بالألفاظ و الاستعارات

والكنايات الجذابة بخداع المنطق وتمويه الحقيقة ، ومن أجل ذلك سمي اللعب بالألفاظ

والتهريج في الحجج سفسطة³¹

، 2005 (1 ط ، بيروت ، الطليعة دار ، المعاصرة الفلسفة في اللغوي المنعطف نقد واللغة الفلسفة : بغورة الزاوي -) 29 ص 12

13 ص ، نفسه المرجع - ينظر 30

، 1964 ، 5 ط والنشر والترجمة للتأليف الجنة مطبعة ، اليونانية الفلسفة قصة : محمود نجيب وزكي أمين أحمد - 31 ص 99

إذا من هنا نفهم أن نظرتهم للحجاج تكمن في التلاعب بالألفاظ، والهروب من الحقيقة ، باستعمالهم حججا واهية وخداعة يحاولون من خلالها التأثير وإقناع المتلقي.

1- الحجاج عند أفلاطون:

نظرا لاحتدام الصراع بينه و بين السوفسطائيين فقد انطلق أفلاطون في ممارسة الحجاج .

من هذا المنطلق نطرح السؤال التالي : ما هي الأصول التي بنى عليها الحجاج؟
يمكن أن نستخلص فكر أفلاطون في العملية الحجاجية من خلال المحاورات التي أقامها مع بعض السوفسطائيين .

اذ بحث في موضوع الخطابة ووظيفتها في المحاوراة التي أقامها مع " قرجياس " ، كما تباحث في شرعية قيام هذا القول ، و تفحص موضوع الخطابة في مقابلته بين علم / ظن .

حيث أورد أن الإقناع نوعان إقناع يعتمد العلم وإقناع يعتمد الظن .
والإقناع الثاني في رأيه هو موضوع الخطابة السوفسطائية ، فالعلم يقوم على مبادئ صادقة وثابتة فالإقناع من هذه الوجهة يكون مفيدا يكتسب الإنسان منه معرفة ، في حين نجد أن الظن يقوم على الممكن والمحتمل فهو لا يكسب معرفة بل ينشئ اعتقاداً³² .
و قد قيم وظيفة الخطابة في ضوء المقابلة خير / لذة في مقطع آخر من هذه المحاوراة وذكر أن هناك صنائع تحقق الخير للإنسان وهي جسمه ونفسه ، وذكر أن هناك

(63 ص ، أرسطو عند الحجاج : الريفي هشام32)

ممارسات تخاثل الإنسان وتخدعه ، فهذه الممارسات جعلها تحت اسم جامع هو " التملق
"فهذه الكلمة تفيد اللذة والخداع ، وفي رأيه أن الخطابة السوفسطائية هي " قول يتناول
الظاهر لا الحقيقة ويقصد تحقيق اللذة لا الخير³³

نستنتج مما سبق أن أفلاطون اعتمد على ربط صلة القول بالقيم ففي المقطع
الأول وزن القول الخطابي بوصفه قولا حجاجيا بمعيار العلم ووزنه في المقطع الثاني
بمعيار الخير .

ايضا لقد حاور افلاطون "ليزياس" الذي أراد أن يؤثر في الحياة وييجل اللذة على
الخير ، أراد أفلاطون ومن خلال محاورته أن يبين له أن الظن الذي يعتمد عليه في حججه
واه ولا أساس له من الصحة ، لأن موضوع الخطابة حسبه يعتمد على معياري العلم
والخير .

وهكذا فإن محاوره أفلاطون مع السوفسطائيين تظهر مكانة الخطابة في المجتمع
اليوناني القديم .

اذ يتضح جليا ان فكر أفلاطون في الحجاج من خلال هاتين المحاورتين يعمد
على بناء الحجاج من منطلق الخطابة التي تعتمد على دعامتين أساسيتين هما العلم
والخير . على عكس الحجاج السوفسطائي الذي يعتبره حجاجا مخادعا لا أساس له من
الصحة .

64 ص ، نفسه المرجع 33

2 - الحجاج عند أرسطو:

يعد " أرسطو " رائد عملية الحجاج ،اذ يعتبر مرجعا أساسيا كونه تناول الحجاج من وجهتين متقابلتين ، من جهة بلاغية ومن جهة جدلية .

فاذا نظرنا للحجاج من جهة البلاغية فإرسطو ربط الحجاج بالوجه المتعلقة بالإقناع ومن جهة الجدلية يعتبر الحجاج منهجا في التفكير يتم عبر نسق حوارى اذ ينطلق من مقدمات يفترضها يقينية لتصل إلى نتائج ترتبط بها بالضرورة .

هاتان الوجهتان المتقابلتان تتكاملان من حيث المعنى و الفعل في تحديد " أرسطو " لمفهوم الخطاب إذ يضع لهذه العملية ثلاثة اسس ينطلق منها لياتت للتواجد ومن الرغبة في إقناع الاخر اذ يحدده في ثلاث أنواع هي :النوع الاستشاري ، النوع القضائي والنوع القيمي

ولهذا الغرض قام بالتمييز بين ثلاث مستويات من الحجج اعرضها كالآتي:
الاييتوس ، الباتوس ، اللوغوس وربطها بعناصر الأفعال للثلاث للفعل الخطابي :
الخطيب، المستمع ، الخطاب.

ثم عرف كل نمط على النحو التالي:
الاييتوس: الخطيب يصف الخصائص المتعلقة بشخصية الخطيب والصورة التي يقدمها عن نفسه.

الباتوس: المستمع ويشكل مجموعة من الانفعالات يرغب الخطيب في إثارتها

لدى المستمعين

اللوعوس: ، الخطاب ويمثل الحجاج المنطقي الذي يمثل الجانب العقلاني في

السلوك الخطابي فيرتبط بالقدرة الخطابية على الاستدلال والبناء الحجاجي³⁴.

لم يكتفي أرسطو بهذا التحليل لنسقه الحجاجي بل ميز الاختلاف الدقيق بين

الحجاج الجدلي والحجاج الخطابي ، إذ رأى أن " : الأول أوسع من الثاني فهو يمارس في

فحص قضايا الفكر وفحص جوانب من الأحكام المتعلقة بالسلوك كما يمارس في توجيه

الفعل وإن كانت ممارسته تدخل في البحث الفكري، أما الثاني فمجاله هو توجيه الفعل

وتثبت الاعتقاد أو صنعه³⁵

و استطرده أرسطو في الفصل في قضية القائل والمقول إليه وفعل بناء القول

الحجاجي ، فقام بالتفرقة بين المناقشة الجدلية والخطبة فوجد بينهما اختلافًا في خصوص

إسهام المقول إليه في فعل بناء القول الحجاجي.

و قد عرف المناقشة الجدلية بكونها " جنس حجاجي ينشئه طرفان اثنان فهذا هو

الشرط الأساسي لتقديم مناقشة جديدة حسب أرسطو ، فهذان الطرفان يتقاسمان في بناء

المناقشة على أساس فعلين أساسيين وهما السؤال والجواب ويسمي أرسطو أحد الطرفين

71 ص ، أرسطو عند الحجاج : الريفي هشام34

، 15 ص ، 2005 (، الثقافة دار ، واللسانية والمنطقية البلاغية الدراسات خلال من الحجاجية النظرية : طروس محمد35

2ط ، المغرب

السائل والطرف الآخر المجيب فهما يكونان متلازمين في فعلي السؤال والجواب على أن السائل هو الطرف المهم في الجدل".

أما في تعريفه الخطبة فقد قال "أما الخطبة فلا تقوم على السؤال والجواب فهي قول ينشئه الخطيب وحده والغرض المقصود منه في كل الحالات هو الإقناع بحكم وإلى الحكم يستند الفعل والحكم يمثل جواباً عن سؤال يكون استشارة الوضع الخلفي المنشئ للحجاج عموماً³⁶

و تمر مراحل إنتاج القول الحجاجي عند أرسطو بثلاث مراحل أساسية حسب رايه و تواليها في زمن الإنشاء على النحو التالي³⁷ هي:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة البحث عن مواد الحجاج أي البحث عن مصادر الأدلة .

المرحلة الثانية : وهي مرحلة ترتيب أجزاء القول

المرحلة الثالثة: و هي مرحلة الفصاحة او التحسينات اي اختيار الألفاظ والتعبيرات الأسلوب.

وقد أضاف إلى المراحل الثلاثة السابقة مرحلة رابعة سماها (hipocrisis) وتعرف في اللاتينية (actio) واستعمل ابن سينا في مقابلها الأخذ بالوجوه والنفاق على أن في الإغريقية لا يوجد فيها معنى تهجيني ، وكانت تستعمل كلمة (hipocrisis) في المسرح

18 ص ، الحجاجية النظرية طروس محمد36

1979 (، لبنان ، بيروت القلم دار ، الكويت المطبوعات وكالة ، بدوي الرحمان عبد ترجمة ، الخطابة : طاليس أرسطو37

8 ص ،

وتدل على تقمص الممثل للشخصية التي يؤدي دورها ، أما ابن رشد فاستعمل في مقابلها الأخذ بالوجوه.

وقال في تفسيرها " : قبل أن نقول في الألفاظ ينبغي أن نقول في الأمور المستعملة مع الألفاظ على جهة المعونة في وجوده لتفسير وإيقاع التصديق وبلوغ الغرض المقصود"³⁸

IV- المسار التاريخي للحجاج عند العرب قديما:

لقد اعطى العرب قديما للحجاج اولوية كبرى ، و ظهر ذلك جليا لاسيما في العصر الإسلامي و بزغ ذلك في القرآن الكريم والسنة النبوية ، كما تطور أيضا في علوم شتى كالعلوم الفلسفية واللغوية، كما كان يضرب في المناظرات والنقاشات التي كانت تعقد بين العلماء وغيرهم.

1- الحجاج في القرآن الكريم:

لقد ورد الحجاج في القرآن الكريم بمعانيه المختلفة ، فقد جاء بلفظ حجاج وجدل وبرهان، ونلمسه في آيات كثيرة، ونأخذ قوله تعالى: ألم تر إلى الذي حآج إبراهيم في ربه³⁹

ولقد فسر هذه الآية محمد الطاهر بن عاشور بقوله " : معنى حاج خاصم وهو فعل جاء على زنة المفاعلة و هو فعل مجرد دال على وقوع الخصام ولا تعرف المادة

(17 ص ، بدوي الرحمان عبد ترجمة ، الخطابة : طاليس اأرسطو38

39 - 257 الآية ، البقرة سورة -

التي اشتق منها ،ومن العجيب أن الحجة في كلام العرب البرهان المصدق للدعوى مع أن حاج لا يستعمل غالبا إلا في معنى المخاصمة وأن الأغلب أن يفيد الخصام بباطل⁴⁰

وفسرها ابن عاشور بقوله " : والمجادلة مفاعلة من الجدل وهو

القدرة على الخصام والحجة فيه وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك⁴¹

وقال في موضع آخر " : المجادلة : المخاصمة بالقول وإيراد الحجة عليه ،فتكون

في الخير كقوله تعالى " يجادلنا في قوم لوط " وتكون في الشر كقوله " ولا جدال في الحج"⁴²

و من خلال قراءتنا لهذه النماذج يمكننا القول ان ابن عاشور جعل الحجاج مرادفا

للجدل ،وجعل الجدل هنا " مدافعة" ليظهر الحق أي دفع السائل⁴³

أنه رادف "حاج" في الآية الأولى بمعنى المخاصمة، وتكون هذه المخاصمة بباطل

وليس بحق كما بين أن الجدل هو القدرة على الخصام لتقنع به غيرك .

كما أننا نجد أن كلمة برهان وردت ثمان مرات ومنه قوله تعالى تلك أمانهم قل

هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين⁴⁴ وقد فسرها " الزمخشري " في " الكشف " ، بقوله " : قل

هاتوا برهانكم متصل بقولهم لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى ، فقل هاتوا

خصائصه ، أهم خلال من القرآن في الحجاج : صولة الله عبد عن نقلا ، والتتوير التحرير : عاشور بن الطاهر محمد40

2،2007 (ط ، بيروت ، الفارابي دار 11 ص ، الأسلوبية

11 ص نفسه، المرجع - 41

نفسها ص ، نفسه المرجع42 -

ص الرباط ، الأمان دار ، الأصولي الحجاجي المنطق إلى الفلسفي الجدلي المنطق من الكلام منطق : النقاري حمو - 43

2005 المغرب ، ط1 ، 366

111 الآية ، البقرة - 44

برهانكم هلموا حجتكم على اختصاصكم بدخول الجنة إن كنتم صادقين في دعواكم ، وهذا

أهدم شيء لمذهب المقلدين ، وأن كل قول لا دليل عليه فهو باطل⁴⁵"

و منه نستشف ان البرهان هو تقديم دليل قاطع لاثبات صحة القول ، أي لا يكون

فيه أي شك او احتمال.

اما في السنة النبوية فنجد أن معنى الحجاج قد تباين واختلف من حديث إلى آخر،

ومن أبرز ما يستشهد به من الاحاديث حديث الرجل الذي جاء إلى الرسول صلى الله عليه

وسلم ناكرا لون ولده قائلا " : يا رسول الله إن امرأتي ولدت غلاما أسود فقال له الرسول

: هل لك من إبل قال نعم ، قال ما ألوانها ؟ قال حمر قال : هل فيها أورك ؟ قال نعم ،

قال : فمن أين ذلك ؟ قال : لعل عرقا نزع فقال الرسول ، وهذا الغلام لعل عرقا نزع

⁴⁶، وهذا تبين لاستدلال الرسول صلى الله عليه وسلم.

2 - الحجاج في البلاغة العربية القديمة:

و في الثقافة الاسلامية شكل الحجاج موضوعا زخما لإبداع حيث ورد الحجاج -

بمعناه الحديث - قديما بتسميات مختلفة, فنجد عند:

الجاحظ في كتابه " البيان والتبيين "، قد تدارس فصولا كثيرة فيما يتعلق بالحجاج

، فقد خص فصلا كاملا تناول فيه البلاغة و حاول فيه اظهار هذا المفهوم بالاستشهاد

علي الشريف (: تحقيق ، التأويل وجه في الاقاويل و عيون التنزيل حقائق عن الكشف : الزمخشري الله جار القاسم أبو 45

، لبنان ، بيروت ، والنشر للطباعة الفكر دار ، الاسكندري محمد بن أحمد و السيد علي بن محمد بن

2006 ، دط ، 305 ص 1 ج

2006 ندوات ، الرباط ، الإنسانية و العلوم الآداب كلية منشورات ، ووظائفه ومجالاته طبيعته التحاجج : النقاري حمو - 46

ط ، 134 رقم ومناظرات ، 83 ص الإسلام مفكري لدى الحجاج تأسيس في : الإدريسي علي عن ،

بصحيفة تنتمي إلى الثقافة الهندية إذ يقول: " أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش ساكن الجوارح قليل اللحظ متخير اللفظ، فإذا كان موضوع الكلام على الإفهام [...] فالواجب أن تقسم طبقات الكلام على طبقات الناس، فيخاطب السوقي بكلام السوقة والبدوي بكلام البدو [...]، ولا يتجاوز به عما يعرفه إلا إلى ما لا يعرفه، فتذهب فائدة الكلام، وتعدم منفعة الخطاب لا يكلم سيد الأمة ولا الملوك بكلام السوقة، ويكون في قواه فضل التصرف في كل طبقة"⁴⁷

لقد اراد الجاحظ من وراء هذا الاستشهاد ان يوضح ان الخطاب الإقناعي الشفوي هو إقناع تقدم فيه الغاية الإقناع على الوسيلة "اللغة"، وتحدد الأولى طبيعة الثانية وشكلها حسب المقامات والأحوال، كما يستشهد أيضا بخطابات من أقوال العرب سواء في النثر أو في الشعر، فهو يتعامل مع كل جنس بوصفه خطابا ويتحفظ بكل جنس بخصائصه التي تميزه على مستوى الشكل، وهذه من مزاياه النادرة، فمفهوم الخطاب الإقناعي عنده لم يقتصر على جنس بعينه⁴⁸.

و هو من أكثر علماء العرب اهتماما ببلاغة الكلام والمخاطبات باسم " : البيان " الذي يلخصه في قوله : مدار الأمر و الغاية التي إليها يجري القائل و السامع إنما هو

92 ،ص ت.د ط.د ، الفكر دار ، هارون السلام عبد تحقيق ، والتبيين البيان : الجاحظ بحر بن عمرو عثمان أبو - ⁴⁷

1989 ط ، لبنان ، بيروت ، العلمية الكتب دار ، 39 : ص والشعر الكتابة الصناعيتين كتاب ، العسكري هلال أبو . ⁴⁸

الفهم و الإفهام . فبأي شيء بلغت الأفهام و أوضحت عن المعنى ، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع .⁴⁹ فما خرج بقوله عن معنيين اثنين للبيان هما : الإفهام والإقناع⁵⁰ .

*أما أبو هلال العسكري فيرى ان هناك علاقة تضمن بين الحجاج والشعر ،كون الشعر له وظيفة حجاجية كبيرة اذ ان الشاعر يقول كلاما يحس به ويشعر به دون غيره لذلك فهو يريد أن يصل إلى أهداف حجاجية من خلال شعره .

يقول " أبو هلال العسكري " : "وهو الذي يملك ما تعطف به القلوب النافرة ويؤنس القلوب المستوحشة وتلين به العريكة الأبية المستعصية ويبلغ به الحاجة وتقام به الحجة"⁵¹ .

من منظوره ،فالشعر هو الوسيلة الفنية الأساسية التي تقام بها الحجج، والشعر قد يؤدي وظيفة الحجاج وليس وظيفة الجدل .كما قد اشار أيضا لقضية المقام التي تحدث عنها الجاحظ .

* ونجد أن أبا الوليد الباجي قد أورده في كتابه " المنهاج في ترتيب الحجاج " بقوله أن الحجاج "يعد علما من أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأنًا ، لأنه السبيل إلى معرفة

م1992 ، لبنان ، بيروت ، الهلال ومكتبة دار ، 2 ط 82 : ص والتبيين البيان ، الجاحظ . 49

198 : ص 199 . ص ، وإمداداتها أصولها العربية البلاغة ، العمري محمد . 50

، المكتبة ، إبراهيم الفضل أبو ومحمد الجاوي محمد علي تحقيق ، 49 ص الصناعتين كتاب : العسكري هلال أبو - 51

1،2006 ط ، بيروت ، العصرية

الاستدلال وتمييز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجة، ولا علم الصحيح من السقيم ولا المعوج من المستقيم⁵²

من خلال هذا التعريف نستشف بأن للحجاج أركاناً وركائز وطرائق، بل يمكننا القول بأن الحجاج عند "أبي الوليد الباجي" هو مرادف للجدل لأن لولا الجدل لما قامت حجة إذ يرى بأن على المناظر أو المحاجج أن يتبع الطريق الصحيح للجدل، بمعنى آخر أن الجدل المحمود أو الذي أريد به خير أثناء المناظرة مثلاً هو الذي يعرف ويعلم فن الجدل ويمنع أصحاب الجدل المذموم أي للذين يجادلون بدون علم⁵³.

*أما عن "ابن وهب الكاتب" فيما يتعلق بالحجاج فقد ربطه بالجدل والمجادلة، وهذا ما نجده في كتابه "البرهان في وجوه البيان"،

حيث قدم تعريفاً دقيقاً للجدل والمجادلة وعرفها بقوله " : وأما الجدل والمجادلة فهما قول يقصد به إقامة الحجة فيما اختلف فيه المتجادلون، ويستعمل في المذاهب والديانات، وفي الحقوق والخصومات والتتنصل في الاعتذارات⁵⁴

نفهم من كلام "ابن وهب" أنه سمي الحجاج جدلاً، حيث أوضعه في العلة من بين سائر الأشياء، وافترض للمجيب أن يقنع وأن يكون إقناعه الذي يوجب على السائل القبول.

(، بيروت، الإسلامي الغرب دار، تركي المجيد عبد تحقيق، الحجاج ترتيب في المنهاج: الباجي الوليد أبو -)⁵²

3 ط، لبنان، 8 ص، 2000

9 ص، نفسه المرجع ينظر -⁵³

، الرسالة عابدين مطبعة، شرف محمد جفني: وتحقيق تقديم، البيان وجوه في البرهان: وهب بن إسحاق الحسين أبو - 54
176 ص، ت د، ط د، مصر

و لقد صنف الجدل إلى تصنيفات أخلاقية وميز بين الجدل المحمود والجدل المذموم. عل ضوء ما قسم ابو الوليد الباجي " فأما المحمود ،فهو الذي يقصد به الحق ، ويستعمل فيه الصدق ، وأما المذموم فما أريد به المماراة والغلبة ، وطلب به الرياء والسمعة⁵⁵"

وقد وضع شروطا في أدب الجدل اسردها كما يلي⁵⁶

-أن يحلم المجادل عما يسمع من الأذى والنبر

-ألا يعجب برأيه وما تسوله له نفسه

-أن يكون منصفا غير مكابر ، أنه يطلب الإنصاف من خصمه ، ويقصده بقوله

وحجته

-ألا يستصغر خصمه ويستهين به.

*أما حازم القرطاجني فقد جعل في كتابه " منهاج البلغاء وسراج الأدباء "

"الحجاج" وجهها من أوجه الكلام ، إذ يقول " : لما كان كل كلام يحتمل الصدق والكذب ،

إما أن يرد على جهة الإخبار والاقتصاص ، و إما أن يرد على جهة الاحتجاج

والاستدلال⁵⁷"

نفهم من هذا التعريف أن هناك نوعين للكلام " الإخبار والاقتصاص"

و " الاحتجاج والاستدلال".

176 ص ، نفسه المرجع - 55

190 ص ، نفسه المرجع - 56

تونس(، الشرقية الكتب دار ، الخوجة ابن الحبيب محمد تحقيق ، الأدباء وسراج البلغاء منهاج : القرطاجني حازم -)⁵⁷

63 ص ، 1966 ،

و كذلك تحدث عن وجود طريقتين لإقناع الخصم وهما التمويهات والاستدراجات ، وهما من الأساسيات المهمة في عملية الإقناع ، اذ يقول في العلاقة بين التمويهات و الاستدراجات:

"التمويهات والاستدراجات قد توجد في كثير من الناس بالطبع والحنكة الحاصلة باعتبار المخطبات التي يحتاج فيها إلى تقوية الظنون ما أنه على غيره ما هو عليه بكثرة سماع المخطبات في ذلك والتدرب في احتذائها"⁵⁸

وفي تمييزه بين هاتين الإستراتيجيتين يقول " : التمويهات تكون فيما يرجع إلى الأقوال، والاستدراجات تكون بتهيؤ المتكلم بهيئة من يقبل قوله ، أو باستمالاته المخاطب واستلطافه له بتزكيته وتقريظه ، وإحراجه على خصمه ، حتى يصير بذلك كلامه مقبولا عند الحكم، وكلام خصمه غير مقبول"⁵⁹

ومن طرق تحقيق التمويهات عند "حازم القرطاجني" مايلي⁶⁰ :

-طي محل الكذب من القياس عن السامع.

-اغتراره إياه ببناء القياس على مقدمات توهم أنها صادقة لاشتباهاها بما يكون

صادقا.

-ترتيب القياس على وضع يوهم أنه صحيح لاشتباهاه بالصحيح.

58 - 64 ص ، نفسه المرجع -

59 - نفسها ص ، نفسه المرجع -

60 64 65 ص نفسه المرجع ينظر -

-إلهاء السامع عن تفقد موضع الكذب بضروب من الإيداعات والتعجبات ،

تشغل النفس عن ملاحظة الكذب والخلل الواقع في القياس.

*في حين قد عرف " ابن خلدون" الجدل وظيفيا ، وجعل الاحتجاج وجها من

وجوهه في قوله : وأما الجدل وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب

الفقهية وغيرهم ، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعا ، وكل واحد من

المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج ، ومنه ما يكون صوابا

ومنه ما يكون خطأ ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند

حدودها في الرد والقبول ، وكيف يكون حال المستدل والمجيب....⁶¹

وبذلك قد جعل الحجاج القاعدة التي تقام عليها أسس المناظرة و آدابها وأحوال

المتناظرين و الأحكام التي يجب أن يراعوها في احتجاجا تهم ، وقام بصياغة تعريف

دقيق أخير : ولذلك قيل إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب ، في الاستدلال ، التي

يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه ، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره⁶²

و جعل الحجاج تقنية من تقنيات علم الكلام وهو يتضمن الحجاج عن العقائد

والإيمانية بالأدلة العقلية⁶³ .

و تجسدت فاعليتها عموما في التأثير و الإقناع، وعلى النصين الخطبة

ط ، لبنان ، بيروت ، والنشر للطباعة اللبناني الكتاب ودار المدرسة مكتبة ، 820 : ص المقدمة ، خلدون ابن . 61

م 2،1961

821 ص 820ص ، نفسه ، خلدون ابن . 62

821 : ص ، السابق ، خلدون ابن (63

و القصيدة ، كما لم تتخطّ النص الثالث القرآن الكريم الذي استقطب اهتمام
البلاغيين العرب ، كان في كثير من آياته ذا طبيعة خطابية ،

وخطابية جدلية على نحو خاص ، فما أكثر الوقائع الجدلية الواردة في القرآن
الكريم ، وما أكثر الحجج المنطقية أو المعقولة التي تقيمها لنفي ما تنفيه أو إثبات ما
تثبته ⁶⁴

ومن هنا يمكننا القول بان مجمل الجهود العربية القديمة في حقل الدراسات
البلاغية اجمعت على أن الحجاج كمصطلح قديم حديث ، هو الجدل
و هو البرهان و الإقناع و التصديق اي أن الحجاج في الفكر العربي الإسلامي
القديم انحصر في نوعين من الخطاب ، هما " خطابة الجدل والمناظرة فيما بين زعماء
الملل والنحل ، وفيما بين النحاة والمناطقة ، وفيما بين الفلاسفة والمتكلمين ⁶⁵ " .
وهو الأمر نفسه الذي ستنتقل منه نظرية البلاغة الجديدة مع " بيرلمان "
Perlman و غيره .

118 : ص م 2001 ، دط ، المغرب ، الشرق افريقيا ، والخطاب اللغة ، أوكان عمر (⁶⁴

، (2000 ، ط د ، مصر ، والتوزيع والنشر للطباعة غريب دار ، الاتصال و البلاغة : المجيد عبد جميل الدكتور - ⁶⁵

٧- الحجاج في الفكر الغربي و العربي حديثا:

1- الحجاج في الفكر الغربي الحديث:

لقد اصبح الحجاج موضوعا خاصا و مستقلا بذاته في الكتابات الحديثة ،اذ تربطه فاعلية مع مجالات متعددة كاللغويات ،والفلسفة ، ... ، حيث اتخذ معنى الخطاب الصريح أو الضمني الذي يستهدف الإقناع والإفحام معا ،دون النظر الى متلقي هذا الخطاب ، و الى الطريقة المتبعة في ذلك⁶⁶

اذ اصبح دعامة رئيسة تقوم عليها نظرية الحجاج المعاصرة ، و التي نجد من ابرز روادها و المنظرين لها:

جان ميشال آدم Jean Michel Adam ، ميشال مايبير M . Meyer " " شاييم

بيرلمان CH Perelman " ، رولان بارت " R . Barthes "

أ - الحجاج عند " بيرلمان Perelman ":

تعتبر الدراسات التي قام بها "بيرلمان " رائدة في هذا المجال الشئ الذي افضى به الى تاسيس بما يسمى ب : مدرسة البلاغة البرهانية و على حسب ما قاله محمد سالم ولد محمد الأمين و التي شكلت المرحلة الأخيرة ، أو المنظور البلاغي المستحدث لتطور البحوث البلاغية في كل الثورة اللسانية الحديثة ، هذه البحوث التي وحتى عهد قريب -

99 : ص ، ((نظري استقصاء مناصر)) الحجاجي والاستدلال الحجاج ، أعراب حبيب .⁶⁶

كان ينظر إليها على أنها علم قديم مرتبط بالإفراط من جهة ، وبالكتب المدرسية من جهة أخرى⁶⁷، وهذا عائد إلى سببين :

- سياسي: تمثل في ارتباط البلاغة بجمهور محدد ، الهدف إقناعه ببعض البرامج السياسية لا غير ، فتحوّلت من فن خطابي إلى فن للفصاحة ، ذي عمق لغوي يوائم بين الشكل والموضوع.

- وسبب تربوي: يرمي إلى تبسيط المادة البلاغية لتلائم الطرح المدرسي وأفهام التلاميذ ، وأدى بها هذا إلى أن صارت جزءا من علوم تحسين الخط والنطق⁶⁸.
ومنها تبينت الحاجة إلى إعادة قراءة جديدة للبلاغة الكلاسيكية ، لثرائها الفكري ، ولضرورة تدعيمها بمناهج جديدة ، لاسيما اللسانية منها.

لذلك كان " بيرلمان " اول من استعمل مصطلح " البلاغة الجديدة " الذي جاء في عنوان أحد أشهر كتبه عام 1958 م تحت اسم : مقال في البرهان البلاغة الجديدة، اذ يعتمد هذا الكتاب على محاولة لإعادة تأسيس البرهان أو المحاجة الاستدلالية باعتباره تحديدا منطقيًا بالمفهوم الواسع ، كتقنية خاصة ومتميزة لدراسة المنطق التشريعي والقضائي على وجه التحديد ، وامتداداته إلى بقية مجالات الخطاب المعاصر"⁶⁹

ع ، الفكر عالم ، المعاصرة البلاغة في وتطوره ((بيرلمان)) عند الحجاج مفهوم ، الأمين محمد ولد سالم محمد . 67،

53 : ص ، م 2000 ، مارس / يناير 2.

54 : ص ، نفسه . 68

73 : ص ، م 1992 ، آب / ، أغسطس ، 164 ع ، المعرفة ، عالم ، النص وعلم الخطاب بلاغة ، فصل صلاح 69

و من هنا تتجلى الفاعلية التواصلية للغة ، المرتبطة بالتقاليد البلاغية الكلاسيكية
اذ ان الخطاب البرهاني يهتم بدوره بالأشكال البلاغية كأساليب ووسائل الإقناع
والبرهان.

حيث تكمن بلاغة البرهان لديه من خلال لنظرية المحاجة ، التي يرى
أنها لا يمكن أن تنمو إذا تصورنا أن الدليل البرهاني لديه إنما هو مجرد صيغة
مبسطة بديهية ، ولذلك فإن هدف نظرية " البرهان Argumentation " هو دراسة تقنيات
الخطاب التي تسمح بإثارة تأييد الأشخاص للفروض التي تقدم لهم ، أو تعزيز هذا التأييد
على تنوع كثافته⁷⁰ ،

ان نظريته تخص بالدرجة الاولى " العناية بالنصوص المكتوبة ، دون اعطاء
طرق الأداء وتقنيات الحركة والإشارة للاهمية التي يجب ان تولى لها
و التي لا تقل اهمية عن النص المكتوب " ⁷¹.

انه يعزي ذلك الى كون الخطاب " إرث بلاغي ، بما فيه تحليل الحجج البرهانية
بطريقة عقلية فلسفية ، لأنها تتوجه إلى قراء يعتبرهم بمعزل عن الإيحاءات والضغوط
والمصالح والأهواء " ⁷².

و في ذلك إشارة إلى نظرية الكتابة أو تلقي القراءة بعيدا عن الأوضاع الخطابية
التي تستوجب وجود المتكلم أو الخطيب عموما .

74 : ص ، نفسه ، المرجع النص وعلم الخطاب بلاغة ، فصل صلاح⁷⁰

76 : ص ، نفسه (⁷¹

76 : ص ، نفسه⁷²

ويتميز الحجاج عند " بيرلمان Pérleman " بخمسة اوجه هي كالتالي:

✚ أن يتوجه إلى مستمع.

✚ أن يعبر عنه بلغة طبيعية.

✚ مسلماته لا تعدو أن تكون احتمالية.

✚ لا يفتقر تقدمه - تناميه - إلى ضرورة منطقية بمعنى الكلمة.

✚ ليست نتائجه ملزمة⁷³

و من هنا نستخلص ان الحجا عبارة عن تصور معين لقراءة الواقع اعتمادا على

بعض المعطيات الخاصة بكل من المحاجج والمقام الذي ينبج هذا الخطاب.⁷⁴

دون نسيان او اغفال دور السامع أو المعني بالحجاج ، اذ يعتبره السبب الفعلي

الذي لولاه لما كان " حجاج " أصلا⁷⁵ ، وهذا راجع لوظافته في بلورة معالم المادة

الحجاجية التي يقدمها الخطيب أو الكاتب من تواصل و تجاوب ، وهي المكتوب و

المنطوق و الإشاري.

"فبيرلمان بهذا المعنى يهدف الى وضع اسس نسق فكري تظهر فيه أبعاد المتكلم

والسامع و المقام معا و بذلك يكون المنتج الجديد حاملا للخصائص الجوهرية لهذه

⁷³ 61. ص ، " لمان بير " عند الحجاج مفهوم ، الأمين ولد سالم محمد

⁷⁴ 61 : ص ، المرجع نفسه

⁷⁵ 61. المرجع نفسه ، ص

المكونات الثلاثة دون اغفال الدافع او الوازع وراء الفعل الحجاجي الذي يتمثل في الإقناع⁷⁶ .

الشيء الذي يتطلب وعيا بآليات من شأنها تحريك المعنيين بالكلام صوب الفعل و تغييره بما ينسجم مع المقام مع ما تتطلبه اهداف النص و افق انتظار المتكلم أو الكاتب بوصفه مفكرا حاملا لرؤية معينة يسعى إلى إرسالها ، أو جعلها راجحة في مواجهة حجج أخرى مناوئة⁷⁷

الشيء الذي يتطلب أسلوبا واضحا ، مع مراعاة الشخص المخاطب ، لأن انعدام هذين الشرطين يشكل عائقا امام وصول الخطاب .

في هذه النقطة يربط " بيرلمان " الحجاج بعوامل لغوية كالوضوح ، والنفسية الاجتماعية كالاخترام ، و الوعي بظروف مختلف الأصعدة السياسية و الاجتماعية ،

فهذا الربط النفسي خاصة ناتج عن طبيعة الحجاج الذي ليس في النهاية " سوى دراسة لطبيعة العقول ، ثم اختيار أحسن السبل لمحاورتها ، و الإصغاء إليها ، و محاولة حيازة انسجامها الإيجابي ،⁷⁸ [...] ، و عدم توفر هذه الأمور سيفقد الحجاج غايته و تأثيره معا .

63: بيرلمان (ص) عند الحجاج ، مفهوم الأمين محمد ولد سالم محمد⁷⁶

67: ص نفسه⁷⁷

68: ص - بيرلمان)) عند الحجاج ، مفهوم الأمين محمد ولد سالم محمد⁷⁸

و كخلاصة لما جاء به "بيرلمان" ، بخصوص نظرية الحجاج نلاحظ بانها ذات مظاهر فلسفية ، تتطلق من أرضية خطابية ، تتوفر على قواعد فلسفية عميقة التي تمت صياغتها منذ أقدم العصور لاتمام وانجاح عملية الخطابة

و حصول التأثير و الإقناع (نظرية أرسطو) .

حيث أعطى كذلك أهمية خاصة لعناصر الحجاج في نظريته حيث لم يكتفي بالأساليب اللغوية المنشئة فحسب ، بل ابدى اهتماما كبيرا للظروف الخارجية التي تتعلق بكل من المخاطب و المقام خاصة ، بما فيها النفسية و الإجتماعية.

-ب- الحجاج عند " رولان بارث R.Barthes ":-

لم يأتي رولان بارث بنظرية جديدة بخصوص الحجاج و انما اقتصر على تناوله و تتبعه تاريخيا ، و ركز على أصوله الأرسطية و دراسة ما جاء من بعدها من دراسات و نظريات امثال "شيشرون" و " كنتليان " ، و يتبين ذلك جليا من خلال قراءتنا لكتابه : قراءة جديدة للبلاغة القديمة " حيث يشير إلى تراجع البلاغة و اختزالها في " نظرية الصياغة" ، التي تتضمن البحث في الصور ، و الوجوه ، و الزخارف ، أو الأسلوب عموما.

مما شكل قصورا و اختزالا لمفهوم البلاغة ، و خصوصا من الجانب التداولي المرتبط ب : " نظرية الإقناع " المعبر عنها ب : " المحاججة " و " المخاصمة " و " المجادلة " ، و " المنازعة " ، و " المناقشة " ، و " المحاوره " ، و " المناظرة " ، وغيرها.

وبما أن الاصل في البلاغة هو الكلام ، و الإقناع ، فهذا يجعلها لسانيات "ذهنية عامة " ، تتعلق بكل اللغة كصبغة تداولية منحها إياها " أرسطو " منذ أن فرق بين الشعرية و البلاغة ، و اعطى اولوية للترتيب مقابل صياغة أجزاء الخطاب و إبتكار موضع الحجاج.

فالفاعلية الإقناعية للبلاغة تتطلب التوفر على إمكانات فكرية تجعل المتكلم قادرا على كسب رهان التواصل حيث نجد من بين هذه العناصر:

- الدليل ، الحجة ، العلامة ، الأمارة ، القياس ، المحتمل ، الاستدلال ، [...] .
 - العاطفة : التحريك ، التهيج ، الإنفعال ، الأحاسيس ، العواطف ، الطبائع ، [...] .
 - اللغة : الوضوح ، الدقة ، السلامة ، الصور ، الأساليب ، الوجوه ، الزخارف ، [...] .
- و بالتالي فالبلاغة ليست جمالية للغة بقدر كونها فلسفة للتفكير و ثقافة المجتمع ،
[...]، أسلوبية الحوار ، و مثال العقل البشري عموما.

لفظ البلاغة بهذا يمتلك دلالة مزدوجة : فهي أداة محاجة ، وسيلة تفكير ، تقنية

للإقناع ، إضافة إلى كونها فن للقول ، جودة الحديث و الكتابة فيما بعد⁷⁹

فمفهوم الحجاج أو المحاجة اذن و حسب كتاب "بارث" المذكور آنفا ، يتخذ

من التقسيمات القديمة للبلاغة ارضية للانطلاق ، ليعطيها لاحقا مصطلحات تعريفية

حديثة توافق النظريات اللغوية الحديثة كذلك كي تتماشى معها ، و هو بذلك اعاد صياغة

البلاغة القديمة في صورة البلاغة الجديدة ، حيث نجده لم يبتعد عن التعريف الذي صاغه

ط، المغرب الشرق ، إفريقيا أوكان عمر : ترجمة ، المقدمة ينظر القديمة للبلاغة جديدة قراءة ، بارث رولان⁷⁹

"بيرلمان " عن البلاغة، لكن"بارث" كان أقل دقة في تعريفه" الحجاج" بل الى درجة تهميشه كعملية أساسية ضمن مجموع عمليات بلاغية تطرق إليها.

و في تعريفه للحجاج يطلق" بارث "مصطلح " الإبتكار " على المحاجة ، أو كما يسميه هو " ابتكار الحجج " ، أو " طريق المحاجة ؛"أي العثور الشيء الموجود مسبقا ، و بذلك يصبح كمفهوم " استخلاصي و نتاجي" أكثر مما هو إبداعي .

ويؤطر هذا الابتكار من جهتين:

فمن جهة : تعتمد التقنية الجيدة ، أو المنهج ، اختار نمط حجاج يتماشى مع المادة بمعنى "منهجة الحجاج" لجعل محتوى الخطاب رائعا.

أما من جهة ثانية : غياب الابتكار كتقنية لتوليد اللغة "الكلام" ، أو اللامنهجية لا تجدي شيئا ، و هذا الإبتكار يتفرع عنه طريقان أساسان : الأول منطقي ، والآخر نفسي "الإقناع و التحريك " ، وهذا الإقناع يعتمد آلية منطقية أو شبه منطقية هي : تصديق "الأدلة ، لإحداث هزة أو ردة فعل تتناسب و ذهن المتلقي ⁸⁰ .

ينتقل بنا "بارث" من الابتكار الى " الترتيب " ؛ أي ترتيب الخطاب ذاته أو أجزاء الخطاب ، حيث يمثل عملية الترتيب بمصطلحين الجزء العاطفي ويتم خلاله استدعاء الأحاسيس ويكون في مرحلة استهلال و خاتمة الخطاب كجزعين خارجيين ، أما المصطلح الثاني: ، الجزء البرهاني و الإثباتي و هو الدعوة إلى الدليل فيعبر عنه خلال

50 ص 49 : ص ، المقدمة ينظر القديمة للبلاغة جديدة قراءة ، بارث رولان ⁸⁰

مرحلة السرد ويقصد به تقديم الحجاج و ليس القص و العلاقة بين الأحداث حيث يتم عرض الأدلة و طرق الإقناع. وبذلك يكون الجزء العاطفي مؤطرا للجزء البرهاني⁸¹ و تأخذ هذه العناصر عند" بارث "معان محددة مصقولة مستقاة من البلاغة القديمة و مهذبة بفعل آليات المعارف الحديثة التي تشكل هذه العناصر جزءا أو مركبا من مركباتها.

ج - الحجاج عند" جان ميشال آدم: Jean Michel Adem"

يعرف " آدمAdem " الحجاج على أنه رغبة في تغيير تصور المخاطب في شئ موضوع معطى ، أي عندما نتكلم فإننا نتكلم لكي نحاجج ، وهذه القصيدة تتجلى عبر وحدات أخرى علاوة على القيمة الوصفية- الإخبارية للغة⁸² .

اذ يعرفه بقوله : أن الخطاب الحجاجي موجه للتأثير على آراء وسلوكات المخاطب أو المستمع وذلك بجعل أي قول مدعم صالحا أو مقبول النتيجة.

و ذلك بمختلف الوسائل ، بالنظر لقول آخر الحجة ، المعطاة ، الأسباب و على سبيل التعريف نقول أن المعطاة - الحجة تهدف إلى إثبات أو نقض قضية⁸³ .

و يمكن التمثيل للدفاع عن أطروحة معطاة بالحجج بهذا الشكل:

مقدمة الأطروحة القديمة + المعطيات الحجج + الأطروحة الجديدة= النتيجة⁸⁴

⁸¹، ، السابق ، بارث و رلان . ، 76 ، 75، 74 ص 73 : ص ،

⁸² J . M . Adam . les texte : types et prototypes . P : 103 . .

⁸³ J . M . Adam . les texte : types et prototypes،p : 104

⁸⁴ ، نفسه .. ، 118 : ص ،

د - الحجاج عند " ألان بواسينو : Alain Boissinot "

من خلال قراءتنا لكتابه "النصوص الحجاجية"، يتضح جليا ان "بواسينو" يوافق بيرلمان الرأي في تعريفه للنص الحجاجي بل و يتبنى آراءه خاصة فيما يتعلق بتعريفه للنص الحجاجي من وجهة نظر تعليمية إذ يقر بأن:

النص الحجاجي لا يختصر في نموذج البرهنة المنطقية رغم استعمالها لبعض

وسائلها بل يعتبره مركز حوار بين المتلقين و يركز على العلاقة مع الآخر .

و حدد خصائص النص الحجاجي انطلاقا من مراحل صياغته اذ يمر من مرحلة

أولية إلى مرحلة نهائية بواسطة مسار تحويلي ،أي يمر من مرحلة "التفكير الأولى " أي

بمعنى تقديم الأطروحة المعطاة بوصفها الاطروحة المرفوضة إلى " مرحلة التفكير

النهائي " أي صياغة الأطروحة المقترحة بواسطة مسار حجاجي .

ويتميز النص الحجاجي أيضا بخاصيته الحوارية و هذه الخصوصية تعتمد في

الأساس البحث عن الدلائل أو كما وصفها "بواسينو" القرائن النصية التي تصنف في

مجالات ثلاثة كبرى⁸⁵:

1- قرائن القول Les indices de l'enonciation

تظهر على مستوى اللغة كأسماء الإشارة ، و علامات التحديد الزمني مثل هنا و

الآن ... ،أيضا الاشارات الدالة على مضامين الأقوال

2- قرائن التنظيم : Les indices de l'organisation :

ص 275، : ص م 1999 ديسمبر ، 14 ع ، الأدب و اللغة مجلة ، الحجاجية النصوص ، مسعودي الحواس .⁸⁵

في هذا الجانب يراعى الشكل العام للنص إذ يتطلب معرفة الأطروحات ومدى تناسق البنية الحجاجية، من حيث تقديم النص كالعناوين و الخط... إلخ ، أو تتبع السير الموضوعاتي في عرض النصوص ، وترابط الحجاج... إلخ

3-قرائن المعجم Les indices de lescique:

بخصوص هذا الصدد يجب الاخذ بعين الاعتبار التقابل في وجهات النظر من حيث تقابل المفردات لكونها تعكس تضادا في الأطروحات. وبذلك فالنص الحجاجي يتطلب التّمعن في المفردات والملاحظة الصّارمة والأدلة الإحصائية للأطروحة المقترحة ، بينما يربط الأطروحة المرفوضة بكل ماله علاقة بالوهم والظن.

VI - الحجاج في الفكر العربي الحديث :

لم تختلف آراء الدراسات العربية الحديثة عن مثلتها الغربية ، بل لم تتجاوز إعادة العرض والتفسير ، ولا يتجلى التباين إلا في بعض النصوص خاصة منها : القرآنية ، والتراثية ، أو من الزاوية التي يعتمدها الدارس ، كالفلسفة عند " طه عبد الرحمن " ، أو الخطابة و البلاغة القديمة عند " محمد العمري " وغيرهم من الدارسين.

أ- الحجاج عند " طه عبد الرحمن " :

يتخذ طه عبد الرحمن من الفلسفة أرضية لدراسة الحجاج لكونه أستاذا للمنطق وفلسفة اللغة من جهة ، ولاستاده سواء على المؤلفات العربية والغربية القديمة أو الحديثة التي تعتمد على الفلسفة والمنطق من جهة أخرى.

من خلال قراءتنا لكتابه "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي"، يتضح أن " طه
عبد الرحمن بنى نظريته للحجاج انطلاقاً من كونه صفة للخطابة إذ يقول " إن الأصل في
تكوثر الخطابة هو صفته الحجاجية، بناء على أنه لا خطاب بغير حجاج⁸⁶، و على هذا
الأساس يعطي طه عبد الرحمان تعريفاً خاصاً للخطاب ينبني على قصدين معرفيين هما
"قصد الادعاء" و " قصد الاعتراض".

أما قصد الادعاء فهو : الاعتقاد الصريح للخطاب لما يقول من نفسه وتمام
الاستعداد لإقامة الدليل عليه عند الضرورة، إذن فالمدعي هو عبارة عن المخاطب الذي
ينهض بواجب الاستدلال على قوله⁸⁷

وقصد الاعتراض، يكون من المخاطب أو المنطوق له، وهو عبارة عن
المخاطب الذي ينهض بواجب المطالبة بالدليل على قول المدعي.

ومن هنا يصح أن يكون المنطوق به خطاباً حقا أي بتوفر الإدعاء والاعتراض،
أو الحجاج الذي يعرفه بقوله : إذ حد الحجاج أنه كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه
دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها⁸⁸ ويسميه كذلك العلاقة الاستدلالية البانية
لحقيقة الخطاب.

، بيروت، البيضاء الدار، العربي الثقافي المركز 213: ص، العقلي التكوثر أو والميزان اللسان، الرحمن عبد طه⁸⁶
م 1998، 1 ط

225: ص، العقلي التكوثر أو والميزان اللسان، الرحمن عبد طه⁸⁷

226: ص، نفسه المرجع⁸⁸

التكوثر : كل تكوثر تكاثر وليس العكس ، والتكوثر فعل عقلي ؛ أي لا يتكوثر إلا العقل ، وهو فعل قصدي ، فلا يتكوثر إلا الفعل القاصد ، الفاعلية القصدية وثالثا فعل نفعي ، فلا يتكوثر إلا الفعل النافع ، وتتجلى القصدية في طلب المنفعة⁸⁹

و من هذا المنطلق يعمد "طه عبد الرحمن " الى التفريق بين الحجاج

و البرهان ، إذ يقول في تعريفه البرهان أنه " ينبنى على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد" بينما عرف الحجاج على أنه يقوم على مبدئين أو اعتبارين و هما: اعتبار الواقع أو " طلب معرفة الواقع " ، و اعتبار القيمة أو " معرفة الواقع وطلب الاشتغال بقيمته" ⁹⁰.

لكنه لم يغفل الخاصية الأولية للحجاج ألا وهي " الحوارية " أو تحديداً "المحاورة" كما جاء في كتابه " أصول الحوار وتجديد علم الكلام " على اعتبار نقاط فاصلة بين هذا المصطلح و مصطلح البرهان⁹¹

ب - الحجاج عند " محمد العمري":

إن العمري و من خلال كتابه "بلاغة الخطاب الإقناعي ، مدخل نظري و تطبيقي لدراسة الخطابة العربية" يطلق على الحجاج تسمية " الخطاب الإقناعي " . إن العمري ومن خلال هذه الدراسة قام بمحاولة تتبع " الحجاج " من خلال النصوص الخطابية العربية في

⁸⁹ 22 : ص 21 ، نفسه المرجع

⁹⁰ 228 : ص 227 ، العقل التكوثر أو والميزان اللسان ، الرحمن عبد طه

⁹¹ ط ، بيروت ، البيضاء الدار ، العربي المركز 57 ص الكلام علم وتجديد الحوار أصول في ، الرحمن عبد طه م2000، 2

القرن الهجري الأول ، باعتماده على الأسس الأرسطية للخطاب من حيث البلاغة ،
الحجج والبراهين الخطابية .

حيث قام أيضا بالتركيز على ثلاث عناصر و هي:

-المقام .

-الصور الحجاجية مثل: القياس ، المثال ، الحجاج بالسلطة مثل الاعتماد على

الآيات القرآنية و الأحاديث ...

-الأسلوب.

و من هذا المنطلق أي من حيث المتن و اعتماده على النصوص القديمة قام

بتصنيف المقامات إلى نوعين:

1-مقام الخطاب السياسي :صنّفه حسب نوع من العلاقة المزدوجة التي تربط

بين الخليفة ومحاوريه أي إما بين الأنداد ، وإما بين الراعي

و الرعي حيث تقل فيها الحجج ، وتسود فيها المواعظ ، الوعد ، الوعيد ، ...

2-مقام الخطاب الاجتماعي: مثل خطاب التنظيم الاجتماعي ، ويضم خطب

الصلح و المخاصمات القضائية ويعمد المحاور إلى استعمال الحجّة المقنعة و الأسلوب

المؤثر .

و من خلال هذه المقامات جعل الحجاج في صور ثلاث:

1- القياس :حيث تكون الحجة مضمرة و قائمة على الاحتمالات التي تكفي في

معالجة الأمور كالتعارض ، والتضاد ...

2- المثال : هو حجة تقوم على عرض أوجه التشابه بين حالتين من خلال

مقدمتهما ،لكي نصل إلى استنتاج نهاية إحداهما بالمقارنة إلى نهاية الثانية.

3- الشاهد أو السلطة : وهو من الحجج الجاهزة كالإتيان بقرائن من باب

الأمثال والأبيات الشعرية والآيات القرآنية.⁹²

يسترسل العمري في دراسته لمفهوم الحجاج و ذلك من خلال كتاب آخر

وهو "البلاغة العربية أصولها و امتداداتها " و يستخلص مفهومه للحجاج من خلال كتاب

البيان و التبيين " للجاحظ " حيث يعرفه كوسيلة للفهم والإفهام عن طريق التأثير بالحجة

أي الاحتجاج لإيضاح المعنى وتوصيل المعرفة و استمالة الآخر⁹³

خلاصة عامة

إن من خلال قراءتنا لتعريف مفهوم الحجاج قديما و من خلال تجليات نظريته

بمنظور حديث في اطار محاولة إعادة صياغة للمصطلحات وفق نسق يتناسب مع المعاني

المتضمنة في النظريات اللسانية الحديثة نخلص أن الفرق الوحيد بين القديم والحديث

كامن في مرتكزين اثنين هما :

*العام : فالحجاج بحسب النظريات القديمة عبارة عن تقنية أو وسيلة مميزة في

الخطابة خاصة ،وهو بالتالي عبارة عن جزء ضمن الكل أي عبارة عن خاص ضمن عام.

، الشرق إفريقيا ، العربية الخطابة لدراسة وتطبيقي نظري مدخل ، الإقناعي الخطاب بلاغة في ، العمري محمد⁹²

م 2002 ، 2ط لبنان ، المغرب

204:ص 193 ص ، وامتداداتها أصولها العربية البلاغة ، العمري محمد⁹³

* الخاص :فمن خلال النظريات الحديثة يعتبر الحجاج من حيث صياغته موضوعا مستقلا تدور حوله الخطابات أي صار موضوعا لكتابات أخرى ، ذو خصائص وميزات يقوم عليها ، وصار بهذا عبارة عن عام مستقل يحوي خصوصيات الخطابات.

الفصل الثاني

أنواع الخطاب الحجاجي

تقديم

تقسم الدراسات الحديثة الخطاب الحجاجي إلى خطابات متنوعة أهمها خطابات ثلاثة تتمثل في : الخطاب الحجاجي البلاغي ، والفلسفي ، والتداولي . وتختلف هذه الخطابات باختلاف أصولها وامتداداتها المعرفية والمنهجية ، لكن ذلك لا يمنع من تداخلها فيما بينها ، كما سيتضح من خلال عرض أنواعها ، ومن ثمة خصائصها في مبحث آخر .

المبحث الاول

أ. - الخطاب الحجاجي البلاغي:

فرقت الدراسات العربية القديمة بين الخطابة والبلاغة ، فعدت الخطابة نوعاً من القول والتخاطب ، أما البلاغة فهي بعد أسلوبية في هذا القول ، لذلك جاز الحديث عن بلاغة الخطاب واستحال العكس⁹⁴ وما دام مفهوم البلاغة منحصرًا في بعدها الأسلوبية ؛ فهي تتخطى الخطابة إلى أشكال عديدة من الكتابة: كالشعر ، والفلسفة ، وغيرها . كما اشتمل على العلوم الثلاثة : علم المعاني ، وعلم البيان ، وعلم البديع.

-فعلم المعاني يستهدف البحث عن كيفية تجنب الأخطاء والاستهجان في تأدية

المعنى من خلال كلام معين .

-ويستهدف علم البيان البحث عن كيفية تجنب أوجه الغرابة والتعقيد في الكلام .

108 .: نص ، الحجاجي والاستدلال الحجاج ، أعراب حبيب⁹⁴

- بينما ينصبّ علم البديع على تحسين الكلام وإضفاء جمالية التعبير عليه.

فالبلاغة بهذا ، طريقة ووسائل متبّعة في الكلام حتى تنفذ معانيه إلى عقل وقلب المتلقي سامعا كان أو قارئاً ، وما يقتضيه ذلك من وضوح ومحسّنات وإبانة وإظهار وإقناع.

و يتّضح بعد قراءة للبلاغة العربية ، أنّ أقطابها وجّهوها في هدفين اثنين ، هما :
الوضوح- الارتجال ، و التأثير- النّفع⁹⁵.

أو حاجة الخطابة للبلاغة لإقناع الجمهور و التأثير فيه ، و هذه الحاجة إلى البلاغة تعني بالضرّورة : الصّور البلاغية ، و الحجج و الحجاج ، لتطلّب التأثير والاستمالة للإبانة و الوضوح و أساليب الإقناع عموماً .

و بهذا يتجلّى ما يسمّى ب" الحجاج البلاغي " ، و عناصره المتوفرة في النظريّة البلاغية القديمة للعرب ، مثل : الشّاهد عند" الجاحظ " ، و الذي يعدّه عنصراً من عناصر الحجاج لأنه مرادف للحجّة و الدليل و البرهان ، و الحجاج القائم على الشّاهد عند" الجاحظ "دعامة لإرساء الحقائق و صرح العلم : مدار العلم على الشّاهد و المثل⁹⁶...

و على الرّغم من تجاوز الحجاج البلاغي الخطابة إلى الكتابة و باقي العلوم ، فإنّه لم يزل محتفظاً بخصائصه الأصلية : كسب تأييد المتلقي في شأن قضية أو فعل

109 . ص ، أعراب المرجع نفسه حبيب⁹⁵

171 : ص ، 1 ج ، التبيين و البيان ، الجاحظ⁹⁶

مرغوب فيه من جهة ، ثم إقناع ذلك المتلقّي عن طريق إشباع مشاعره و فكره معا حتى يتقبّل و يوافق على القضية أو الفعل موضوع الخطاب .⁹⁷

و هاتان الخاصيتان تخوّلان بناء مفهوم خاص للحجاج البلاغي ، فيكون حجاجا موجّها إلى العقل و القلب معا ، و ذلك لجمعه بين مضمون الحجّة العقلي إلى جانب صورها البيانية ، أو ضمّه للتبرير العقلي إضافة إلى المحسنات البيانية.

و ليست البلاغة العربية القديمة وحدها التي أضفت طابع الأدبيّة على الحجاج البلاغي فحسب ، بل حتى صاحب النّظرية البلاغية الجديدة" بيرلمان" الذي ذهب إلى القول بأنه لا يوجد أدب بدون بلاغة ، لكن على اعتبار هذا المصطلح- أي البلاغة - فناً للتعبير ، لحيازته أدوات تفقد فعاليتها بقدر تلقيها ، كونها مجرد إجراءات بلاغية تمنح القيمة البرهانية حصانة من الهدر ، كما تمنح منتج الخطاب الإيحاء القوي عن نفسه و عن الأشياء، و يقدم لهما بذلك صورة لا تحمل المستمع على الفصل بين

الإجراء و الواقع⁹⁸

و ما دامت البلاغة هنا إجراء يضاف إلى الحجّة ليتشكّل بذلك الحجاج البلاغي ، فهذا لا ينحصر على النصّ الأدبي وحده فحسب ، بل ينسحب على جل أنشطة اللّغة و القول ، إلى الخطابات اليومية العادية ، " :الكلام المتعدّد الموضوعات : الصّدّاقة ، الاقتصاد ، السّياسة ، ...و في هذا المعنى يقول" مايير Mayer إن كل شيء قد أضحي تواملا ، من الصّدّاقة إلى الحب ، و من السّياسة إلى الاقتصاد .

⁹⁷ 110 : ص ، السابق ، أعراب حبيب

⁹⁸ 80 :ص ، النص علم و الخطاب بلاغة ، فضل صلاح

حيث نجد العلاقة تقام وتفسخ بناء على فشل أو نجاح البلاغة .

و إذا كان كل خطاب تواصل ، و كل تواصل يقوم على البلاغة ، فإن وراء كل

حجاج بلاغة ، و وراء كل بلاغة حجاج ، ما دام هنالك استمالة يقصد بها الإقناع.

و هكذا، فالبلاغة قد تحقّق التأثير و الاستمالة ، لكنّها لن تصل إلى الإقناع و ربما

حتى الإفحام إلا بمعية التي تعتقد أن الصّور البلاغية هي عملية " الحجج و المحاجّة ، و

هذا ما يعوز رأي " ج.روس J.RUSS أسلوبية تنشيط الخطاب ، و لها وظيفة إقناعية⁹⁹ ،

لأن الصور و الأساليب البلاغية هي تقنيات تستدعيها جمالية الإيصال و التلقّي ، و لا

يمكنها الصمود أمام نفاذ العقل و توقّد الشكوك ما لم تدعّم بحجج عقلية قوية تعمل على

عكس المعتقد و إزالة الشكّ و تحقيق الإقناع.

لكن تتبع التسلسل الحجاجي في خطاب أو نصّ ما ، و لا سيما النصّ المكتوب ،

ليس بالإجراء اليسير ، و لا المتمكّن منه دوماً ، و مردّ هذه الصّعوبة إلى تداخل أبعاد

كثيرة في منتج لفظي واحد ، كالأبعاد : التداولية و اللسانية و البلاغية و الأسلوبية و

السيميوطيقية ، ما ينتج عنه تشابك معقد لأوضاع الحجج و وظائفها ، و خاصّة إذا

تراوحت هذه الحجج بين الظهور و الإضمار ، أو بين الإخفاء و البروز . و لكن تتبّعها

في الخطاب المكتوب سيكون أيسر لكشفها ، على الأقل سيتشكّل هنالك مجموع قراءات أو

فرضيات للقراءة نابعة عن عقول و حدوس واعية

و ثاقبة¹⁰⁰

110 :ص ، نفسه ، أعراب حبيب⁹⁹

111 ص : 110 ، الحجاجي الاستدلال و الحجاج ، أعراب حبيب¹⁰⁰.

المبحث الثاني

II- الخطاب المحجّاجي الفلسفي:

يتناول الباحث "حبيب أعراب" هذا النوع من الخطابات أو هذا النوع من الحجّاج بعبارة أدق فيما يسميه بـ"حجاج الفلسفة"، فيرى أن الحجّاج يعد جوهرية في الفلسفة معرفة كانت أو تفكيراً، إضافة إلى فعاليّاته الأخرى: الخطابية و التداولية و البلاغية، و بذلك يستبعد خلوّ مذهب أو تحليل فلسفي من الحجّاج، بغضّ النظر عن أساليب هذا الحجّاج و قيمته، فالتفكير الفلسفيّ تفكير حجّاجي بامتياز.

وينطلق من مجموع تساؤلات يطرحها، و على أساسها يستجلي وضعية الحجّاج في الفلسفة لأهداف نظرية و أخرى تطبيقية أو تعليمية:

- أيّ حجّاج يتمّ اتّباعه و اعتماده في الفلسفة؟

- هل يجوز الحديث عن الحجّاج في قول الفلسفة و إنتاجها، أم عن الدلائل

و البراهين؟

- هل توجد طريقة خاصة بالفلسفة في استعمال الحجّاج و متطلباته؟

- ما الذي يضطرّ الفيلسوف أو المتفلسف إلى الاستدلال حجّاجياً؟

و يذهب قبل الخوض في الإجابة عن هذه الطّروحات إلى تحديد فضاء الحجّاج

الفلسفي - كأشكال قولية فلسفية - في نصوص قد تطول - مطوّلة - ، أو تقصر -

مقطعية.

ثم يؤكد على أنّ الممارسة الحجاجية والاستدلالية في ميدان الفلسفة ليست مقصودة لذاتها ، و من ثمة فهي ليست معزولة كلياً عن الإجراءات والأبعاد الأخرى في هذا النمط من القول¹⁰¹ .

ونفهم من هذا آلية الحجاج في الفلسفة ، ولنقل إجرائيته ؛ أي جزء من خدمة الكلّ على عكس ما تمّ استخلاصه من النوع الحجاجي البلاغي ؛ الذي عدّ بدوره إجراء وآلية ، لكن في خدمة الحجاج.

و في إطار الإجابة عن الطرح الذي يبحث في نوع الحجاج المتبع والمعتمد في الفلسفة ، يشير إلى لزوم اعتبار الحجاج الفلسفي شرطاً حاسماً لها يعدّها خطاباً للعقل والمعقولية وهذا الوصف يجرّ عدداً من الاستشهادات التي تقضي بأنّ هذا الخطاب إذن هو خطاب الدليل والبرهان لا خطاب الحجة والبيّنة ؛ تحقيقاً لغاية مناصري العقلانية من الفلاسفة ، وإرساء للحقيقة ، وتفكير الحقيقة بذلك هو تفكير الدليل والبرهان لا تفكير الحجاج والتعليل ، وفي هذا الرأى تفريق حاسم بين البرهان و الحجاج ؛ وهو في أبسط صورته الحسم والإثبات بالنسبة للبرهان في مقابل السطحية والثانوية كروية للحجاج من منظور خاص .

ويعرّفان في الفلسفة:

- البرهنة : إثبات أمر بواسطة أمور أخرى بحسب قواعد المنطق الصوري التي

تقوم على عدد معيّن من المبادئ البديهية التي لا تفنقر إلى برهان.

116 ص 115 ص : ، الحجاجي والاستدلال الحجاج ، أعراب حبيب¹⁰¹ .

- المحاجّة : نشاط ذهني يتداوله السائل والمعلّل ؛ أي النّافي والمثبت حول معان

هي في آن واحد معطيات نفسية اجتماعية ، أي تبادل الحجج بغرض إثبات الرّأي

الشّخصي ، أو ردّ رأي الخصم ، وغرض كلّ ذلك الإقناع ، وحصول الاقتناع¹⁰² .

ونجد تفصيلا أشمل وأدقّ لهذين المصطلحين ، حيث يفرّق بينهما " طه عبد

الرحمن " بهذا الشكل:

-الحجّة : تتميز بخاصيّتين:

أ-إفادة الرّجوع أو القصد : مشتقة من الفعل حج الذي من معانيه

الرجوع ، وبذلك الحجّة هي أمر نرجع إليه و نقصده ، ولا نفعل ذلك إلاّ لحاجتنا

إلى العمل به ، فهي الدليل الذي يجب الرجوع إليه للعمل به.

ب-إفادة الغلبة : يدلّ الفعل حجّ على معنى غلب ، فيكون مدلوله هو إلزام

الغير بالحجّة ، فيصير بذلك مغلوبا .. فالحجّة بهذا دليل يقصد للعمل به ولتحصيل الغلبة

على الخصم¹⁰³

-البرهان : يتّصف بأربع خصائص:

أ-التّواطؤ : تكون ألفاظ صاحب البرهان التي يستعملها وقواعده التي يصوغها

خالية من اللّبس الدّلالي ، لتدلّ الألفاظ على معانيها بوجه واحد لا ثاني له ، وهو ما

يصطلح عليه بلفظ " التّواطؤ. "

10ص 09، ص م 1995 ، الجزائر ، الجامعية المطبوعات ديوان ، الفلسفي الخطاب أصول ، يعقوبي محمود ..¹⁰²

138ص 137 ص ، العقلي التكوثر أو والميزان اللسان ، الرحمن عبد طه¹⁰³

ب-الصورية : لا يستقيم الدليل على أصول البرهان إلا إذا كان بالإمكان رده إلى جملة من الصيغ والتراكيب أو قل جملة من الصور التي تستغني بشكلها وترتيبها عن اعتبار المضمون الدلالي للألفاظ والعبارات التي استبدلت بها هذه الصيغ والتراكيب.

ج-القطعية : لما انبنى البرهان على التواطؤ والصورية ، فقد ارتفع التردد والاحتمال عن النتائج التي يتوصل به إليها ، بمعنى أن البرهان يفيد القطع.

د-الاستقلال : يستقل البرهان عن صاحبه ما إن ينتهي من صنعه كما يستقل عن المخاطب به حتى ولو كان حاضرا في تصوّره وبناء قواعده ، وبالتالي يتضح أن لا تعلق للبرهان بالمجال الذي يستعمل فيه ، وإن كان هذا المجال هو الأصل في النهوض به¹⁰⁴ لكن الرأي السابق الذي يخصّ الفلسفة بالبرهان انطلاقا من طبيعتها العقلية أو العقلانية ، يتجاهل انبثاقه على أساس اللغة الطبيعية ذات الحمولة المجازية وخاصة الاستعارية بالتباساتها : يتعيّن عند الكلام عن بعض المفاهيم والمقولات سواء داخل الممارسة الفلسفية أو خارجها ، عدم نسيان حمولتها الاستعارية خاصة .

إنّ الفلسفة على الرغم من معقوليتها وعقلانيتها البادية ، فهي مدينة بالكثير للغة الطبيعية ، وما تموج به هذه الأخيرة من استعارات والتباسات .

وبهذا تصبح برهانية الخطاب الفلسفي مجازية أو شبيهة للبرهان لا بالمعنى الحرفي والدقيق.

138 : ص 137 ص ، السابق ، الحمن عبد طه¹⁰⁴ .

ولم يفرّق الفلاسفة المناصرين للبرهان بين افتتانهم به بمعناه المنطقي والرياضي والاهتداء ببعض ملامحه في غير سياقه الأصلي ، وبين البرهان كعمليات يريد التّخلّص من غنى اللّغة و تعابيرها ، ومن تعدّد الرّؤى التّحليليّة والتّأويلية ، وهذا يبين نوعين من الاستدلالات ، استدلال بالبرهان ، واستدلال بالحجّة ، والفلسفة بوصفها نصوصا ومتونا ، تستدل بالحجّة لا بالبرهان ، لاختلاف معاييرهما ، باحتمال البرهان للصّحة والخطأ ، كما أنه لا يقاس برأي أو موقف الآخر منه وتقييمه له ، بل قيمته مباطنة له ، وهذه الخصائص تجعله أنسب لفضاء المنطق والرياضيات دون غيرهما ، بينما تقاس صلاحية الحجاج الفلسفي بمعايير خارجيّة ؛ أي قوته وضعفه ، كفايته وعدمها ، نجاحه أو فشله في الإقناع ، فليست غاية الحجاج الصّواب أو الصّحّة ، بل التّأثير والتّقبّل¹⁰⁵

المبحث الثالث

III- الخطاب الحجاجي التّداولي:

يحيلنا لفظ " التّداولية " إحالة مباشرة إلى نظريّة أفعال الكلام ، ولنقل أفعال الكلام بمعانيها المتراوحة بين من تصدّوا لهذا المجال من مجالات اللّسانيات التّداولية الحديثة . وقبل أن نفصل في الحجاج التّداولي لابدّ وأن نعرّج على نقاط توضيحيّة لهذه النظريّة ، وعلاقتها بما سنصل إليه لاحقا . ترتبط نظريّة الأفعال الكلاميّة بقطبين اثنين " : أوستن " Austin و " سيرل " Searle الذين قعدا لها عن طريق محاولتهما لتقسيم الجمل ، أو

¹⁰⁵ 117 : ص ، السابق ، أعراب حبيب ..

بتقسيم أوستن Austin " للجملة الخبرية إلى : وصفية performative " وإنشائية ،
.constative

ثم عدوله عن هذا التقسيم انطلاقاً من تساؤله : كم معنى ، هناك على أساسه يكون
قول شيء هو نفسه فعل شيء ، أو يكون متضمناً في قولنا شيئاً ، فعلنا لشيء معين أو
يكون بواسطة قولنا شيئاً فعلنا لشيء ما¹⁰⁶

ومنه ميّز " أوستن Austin " أفعالاً ثلاثة ترتبط بالقول

أ - فعل القول : LOCUTIONARY ACT وهو إطلاق الألفاظ على صورة
جملة مفيدة ذات بناء نحوي سليم مع تحديد مالها من معنى وهذا الفعل يقع دائماً مع كل
قول (locution) ، ومع إعطائه معنى (Sense) ، يبقى غير كاف لإدراكنا أبعاده ،
(Reference) ومشار إليه كقولنا:

-إنها ستمطر.

مع فهمنا الكلي لمعناها ، فلا ندري إن كانت خبراً أو تحذيراً من عاقبة الخروج ،
أو أمراً بحمل المظلة ؛ إلخ.

لذا وجد " أوستن " ضرورة إرفاق فعل القول ب:

ب - فعل متضمّن في القول ILLOCUTIONARY ACT هذا الفعل يشتمل على
أمر زائد هو القوة Force ، فيقال للجملة السابقة في موضع أنّ لها قوّة الخبر ، و أخرى
أنّ لها قوّة التحذير التي للقول ، وقوة الأمر في ثالث ،

مطبوعات ، العرب والبلاغيين المعاصرين اللغة فلاسفة بين الكلامية الأفعال نظرية ، الطبطباتي هاشم سيد طالب .¹⁰⁶
07 : ص م 1994 . الكويت جامعة

و هكذا . لذا اقترح " أوستن " تسمية النظرية القائلة بتنوع وظائف اللغة نظرية

القوى، ILLOCUTIONARY FORCE

و مع القيام بالفعل - أ - و - ب - المتضمنة في القول ينشأ فعل

ثالث هو التسبب في نشوء آثار في مشاعر أو أفكار أو أفعال المخاطب ، أو المتكلم ، أو

غيرهما ، على نحو كان الفاعل؛ أي المتكلم قد عمد إلى إيجاده ، من أمثله : الإقناع ،

التضليل ، التثبيط ، ... ، و يسمّى هذا الفعل:

ج - الفعل الناتج عن القول أو الفعل بواسطة القول perlocutionary act

يجعله غرضاً رئيسياً للتداولية¹⁰⁷

يقول فان دايك Van Dijk "في كتابه :النص والسياق، استقصاء البحث في

الخطاب الدلالي والتداولي : هذا التحديد لمعاني أفعال الكلام ومقاصدها

و التحليل السليم لأفعال الكلام هو الغرض الرئيسي للتداولية ، لأنه لا يمكن أن

يتمّ بغير فهم مسبق لمعنى الفعل أو التصرف¹⁰⁸

وهو يلحّ على ما يسمّى بإنجازيّة الفعل أو إعطائه تأويلاً تداولياً كمهمة رئيسة

أخرى ، إضافة إلى وضعه في سياق معيّن أو موقف من المواقف : المهمة الرئيسية

للتداولية هي تحويل ضروب الخطاب - الجمل - إلى أفعال منجزة ، وعملية تحويل

الخطاب إلى أفعال منجزة يمكن أن تسمى أيضاً تأويلاً تداولياً للعبارات ، والمهمة الثانية

09 ص 08 :ص ، نفسه المرجع .الكلامية الأفعال نظرية ، الطبطباتي هاشم سيد طالب¹⁰⁷

إفريقيا ، قنيني القادر عبد : ترجمة ، والتداولي الدلالي الخطاب في البحث استقصاء ، والسياق النص ، دايك فان¹⁰⁸

227 : ص ، م 2000 ، دط ، لبنان ، المغرب .، الشرق

هي تنزيل هذه الأفعال في موقف معين ، وصياغة الشُّروط التي تنصّ على نجاح هذه العبارات في أي موقف من المواقف .¹⁰⁹

وقد يرتبط هذا بالتقسيم الابتدائي ل " أوستن " للأفعال إلى خمسة تقسيمات:

1-الحكميّات Verdictives :إطلاق أحكام على الواقع : برأ ، قيم ، وصف ،

حلّ ، صنّف ، أرّخ ، فسّر ،

2-الإنفاذيّات Exercitives :تقوم على استعمال الحقّ أو القوّة وما إلى ذلك :

عيّن ، سمّى ، أعلن ، صوّت ،

3-الوعديّات Commissives :قد تلزم المتكلّم بأداء فعل ما ، أو تكون

إفصاحات عن نواياه : وعد ، أنذر ، أقسم

4-السّلوكيات Behabitives :ترتبط بالإفصاح عن حالات نفسيّة اتّجاه الآخرين

، أو بالسّلوك الاجتماعيّ : اعتبر ، شكر ، مدح ، هجا

5-التّبيّنات Expositives :توضّح علاقة القول بالمحادثة أو المحاجّة : أثبت ،

أنكر ، اعترض ، شرح ، وصف ،¹¹⁰ ...

ويقابل هذا ، تقسيم " سيرل Searle " الذي يختلف حسب رأيه عن تقسيم " أوستن

"في أنه تقسيم للأفعال ، لا للقوى المتضمّنة في القول:

257 ص 256 : ص ، نفسه¹⁰⁹ .

11ص ، 10 ص ، الكلامية الأفعال نظرية ، طبطبائي هاشم¹¹⁰

1-التقريريّات Assertives: غرضها تحمّل المتكلم لمسؤولية صدق القضية

المعبر عنها ، يقول : إنّ أبسط اختبار للتقريرات هو هل يمكنك وصفها بالصادقة والكاذبة أم لا..... .

2الوعديات - Commissives غرضها إلزام المتكلم بأداء فعل معيّن في

المستقبل .

3-الأمريات Directives تحاول حمل المخاطب على أداء فعل معيّن في

المستقبل

4-الإيقاعيات Declaratives: تعريفها أنّ " الأداء النّاجح لأحد أعضائها يوقع

مطابقة بين القضايا التي يحتويها الواقع."

5-البوحيات Expressives: غرضها التّعبير عن الحالة النفسية المحدّدة بشرط

الصّراحة اتّجاه الواقع¹¹¹.

و في كلا التقسيمين محاولة لحلّ مشكلات تفسير الفرق بين أقسام الجمل المفيدة

المكوّنة للكلام ، بالرجوع إلى الأغراض التي وضعت هذه الجمل لأجل تحقيقها ، كما

تزيد محاولة" سيرل " بكونها دراسة للأفعال الكلامية بتحليلها إلى عناصرها المقومة لها ،

عوض دراسة صيغ الجمل المفيدة و الرجوع إلى معانيها اللغوية.

ويحاول" حبيب أعراب " في مقاله : الحجاج و الاستدلال الحجاجي الفصل في

هذا التّداخل انطلاقاً من انه عدّ الحجاج ظاهرة متجسّدة في الخطاب ، و به يتحقّق ، و هذا

34 ص 33 ص ، السابق ، طبطبائي هاشم¹¹¹

يجعله متلبسا بألبسة لسانية و أسلوبية ، و مقاربتة لسانيا مسألة طبيعية إن لم تكن
ضرورية ، و هذه العلاقة تبعث على تساؤلات كبرى ، أهمها:

هل مقارنة الحجاج هي مهمة ملقاة على اللسانيات العامة أم على التداولية ، أم
على الأسلوبية ، أم على البلاغة ؟

و إذا كان النص الحجاجي هو - لسانيا - نصّ متميز عن باقي الأنماط النصية
الأخرى ، فهل نولي اهتماما لبنيته الحجاجية وعلاقتها الداخلية ، أم لقيمتة و فعاليته
الحجاجية من خلال تفاعل ذاته أو ذواته مع محيطها الخطابي ؟

و هذا يحيل على صعوبة اختزال الظاهرة الحجاجية في النطاق اللساني المحض
أو في النطاق العقلي والفكري المحض ، و هذه الصعوبة تجعل من التناول اللساني لها
هو نفسه ملتقى تقاطع مقاربات متباينة أشدّ التباين .

لقد اعتاد اللسانيون النظر إلى الخطاب اللفظي الحجاجي كخطاب يتوفّر على خاصيّات
بنائية و براغماتية تجعله مختلفا عن غيره من الخطابات : السردية ، الحكائية ، الإخبارية ، ...
وهذه التصنيفات تقوم على أساس السمات الغالبة على كل خطاب متجسد في نصّ ما بالمعنى
العام للنصّ، و ليس بحدود فاصلة، فصلا مطلقا بين أجناس الخطاب النصّي ، وهو ما نجده عند
"ج.ب.برونكار Jean Paul Bronkart" الذي حدّد الخطاب في أنماط أربعة : النمط السردية ،
الحكائي ، التفاعلي- الحوارية ، النظري ، و تصنيفه مبني على أسس لسانية داخلية و مع أن
النصوص التفاعلية- الحوارية ، وكذا النظرية هي الأكثر احتضانا للحجاج ، فإن أشكال
النصوص الأخرى لا تخلو تماما من خصائص حجاجية ، و بالمثل ، فإن النصوص الحجاجية

بدورها لا تتعدم فيها كَلِيَّة بعض عناصر الإخبار أو السرد.¹¹² و مع ذلك ، ستسعى المقاربة اللسانية وحتى الأدبية إلى التعامل مع نوع خاص من التّخاطب والتكلم .

وإذا كان هذا التّخاطب محدّدا ببعده الحجاجي المتميّز ، فهو خاضع لفظيا لمثلثات

سيمولوجية لسانية:

جاكوبسون " Jakobson " : -المرسل - - - - الرسالة- - - - -المستقبل.

بوهلر " Buhler " -التعبير - - - - -المعنى- - - - -الإقناع و الانفعال.

أوستن "Austin" -المخاطب - - - - -الخطاب- - - - -المخاطب.

ويترتب على هذا أولية رصد أفعال كلامية أو تكلمية لها مرجعية أو سياق مشترك بين المتكلم والمستمع ، أو بين المخاطب والمخاطب لتجنب أزمة المرتكزات والمعايير التواصلية والتأويلية ، وسيكون هذا الرصد حتى في مقدمة رصدنا للصّور الأسلوبية في الخطاب الحجاجي أو صورته البنائية الاستدلالية.

إن دراسة الحجاج في الخطاب اللفظي هو من شؤون التّداولية " Pragmatique "

لخضوع الخطاب الحجاجي في ظاهره وباطنه لقواعد شروط القول والتلقّي ، وتبرز فيه

مكانة القصدية والتأثير والفعالية ، ومنه قيمة ومكانة أفعال الذوات المتخاطبة¹¹³

و هي الأفعال أو الملفوظات التي يجعلها " أسوالديكرو Oswald Ducrot " في

خدمة التوجيه الحجاجي ، حيث يصنّف الحجاج في كتابه Les mots du discours

ضمن حقل التّداولية المنسجمة:

134 : ص ، (الهامش) الحجاجي والاستدلال الحجاج ، أعراب حبيب¹¹²

101 : ص ، السابق ، أعراب حبيب¹¹³

ويركّز على كلمات وعبارات أمثال " : أجد أن ، لكن ، حتما ، زد على

"...ويجد أنه رغم تمظهر وظيفتها الأولى في خدمة التوجيه الحجاجي ، إلا أنّها

ليست ضرورية للحديث عن الحجاج ، لأنّ التوجيه الحجاجي لازم لمعظم الجمل - على

الأقل- التي تحتوي دلالتها على توجيه مثل : بتلفظنا لهذه الجملة نحن نحاجج في صالح

استنتاج معين .¹¹⁴

فهذا الجنوح من التخصيص إلى التعميم يجعل لتداولية الأفعال و المفردات طابعا

حجاجيا ، أو يجعل الحجاج أو النص الحجاجي منتما إلى مجال التّداوليّات.

و غير أنّ :فرانسواز أرمينكو Françoise Armingaud " وفي قولها هذا

الانتماء يخفّ تشعبا على سعيد الاختصاصات تداوليّة البلاغيين ،

و تداوليّة اللسانيين ، تداوليّة الفلاسفة ،

توضّحه " فالتداولية كبحث في قمة ازدهاره ، لم يتحدّد بعد في الحقيقة ، و لم يتمّ

بعد الاتفاق بين الباحثين فيما يخصّ تحديد افتراضها

و اصطلاحاتها . و نكاد نرى جيّدا على العكس من ذلك ، إلى أي حد تكون

التداولية مفترق طرق غنيّة ، لتداخل اختصاصات اللسانيين ، و المناطقة ، و السيميائيين

، و الفلاسفة ، و السيكلوجيين ، فنظام التقاطعات هو نظام للإلتقاءات و الإفتراقات¹¹⁵

، الجزائر ، الجاحظية عن تصدر التبيين مجلة ، ذهبية الحاج حمو : ترجمة ، التداولية و اللسانيات ، سرفوني جون.¹¹⁴

م2002، 76 : ص 19 ع

، م 1986 ، ط د ، ط م د ، القومي الإنماء مركز ، علوش سعيد : ترجمة ، التداولية المقاربة ، أرمينكو فرانسواز¹¹⁵

ص11

و هذا التداخل لا يعيق اهتمام التداولية بمختلف الأسئلة المهمّة ،

و الإشكاليّات الجوهرية ، كإحاطة بأسئلة من قبيل:

-من يتكلم و إلى من يتكلم ؟

-ماذا نقول بالضبط حين نتكلم ؟

-ما هو مصدر التشويش و الإيضاح ؟

-كيف نتكلم بشيء ، و نريد قول شيء آخر ؟¹¹⁶

و الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي استحضار مقاصد التّكلم و أفعال اللّغة

و بعدها التّداولي و السّيّاق.

وهي - الأسئلة - تنطبق على كل أنواع الخطاب و التّكلم ، بما فيها الخطاب

الحجاجي الذي يحوي بعدا تداوليّا متعدّد المستويات:

أ- مستوى أفعال اللّغة : المتداولة في الحجاج ، المتضمّن للأفعال " العرضيّة " و "

الحكميّة " و " التّمرسية " و " التّكليفية " ،... ، التي صنّفها أوستن Austin .

ب - مستوى السّيّاق: الذي يضيف السّمة الحجاجيّة على تخاطب ما بأدوات و

تعبير و صيغ تجعله إما ضمّنيا أو صريحا نجد تعابير إنجازية موجهة إلى ربط قول ما

، بباقي الخطاب ، و بكل السّيّاق المحيط.

من هنا نعثر على " أجيب " و " أستتبط " و " أعترض " .

5 : ص ، نفسه التداولية المرجع المقاربة ، أرمينكو فرانسواز¹¹⁶

و تأتي هذه التعبيرات لتربط القول بالأقوال السابقة ، و أحيانا بالأقوال اللاحقة

هناك¹¹⁷ .

ج-المستوى الحوارى : الذى يعدّ أهم خاصية فى الحجاج التداولى.

المبحث الثالث تحليل الخطاب- البلاغة- الحجاج: علاقة و تأثير كل منها فى

الأخر

إن الرهان الأول للغة هو تحقيق التواصل، و التفاعل بين البشر، و لهذا وجدت.

فقد حرص اللغويون على تشييد العلم الدقيق فى مستويات الصوت والصرف

والمعجم والنحو و التراكيب، حتى كانت البلاغة وتحوّلاتها، وعلوم النص وتحليل

الخطاب، وعلوم الأساليب والسرد، وبنية التراكيب ومعانيها ودلالاتها، ووسائل الحجاج

والإقناع وطرائقها من المفاهيم والمصطلحات والمناهج والمبادئ والطرائق والوسائل،

التي انصبّت على تحليل أركان التواصل الثلاثة؛ المرسل والمستقبل والرسالة التي بينهما.

ان الغرض من هذا المبحث هو نسج العلاقة ما بين تحليل الخطاب والبلاغة

والحجاج، للوقوف على إجراءاتها التطبيقية، فى عملية التواصل.

فتحليل الخطاب هو بحثٌ فى بناء القول والكلام وكشف فى مكونات الرسالة.

اما البلاغة فهي علم فى المقام والمقال بين الرسالة ومستقبلها.

اما الحجاج فنظر عقليّ تشفّ فيه رسالة اللغة، وتلقى بسلطانها، على لسان

مخاطب بليغ، لتصل إلى أذن سامع واع.

64 : ص ، نفسه التداولية المرجع المقاربة ، أرمينكو فرانسواز¹¹⁷

ان البلاغة قديمة بوصفها علماً قامت عليه كثير من الدراسات والإشكالات.

و نستشف ذلك في أصل المعنى اللغويّ للبلاغة في اللغة العربيّة حيث تشير إلى اكتمال فكرة الرسالة ما بين المتكلّم والسامع، فتصير الرسالة فيها حاملةً لما يمكن فالبلاغة اسم مشتق من الفعل (بلغ) وهي تعني إدراك الغاية أو الوصول إلى النهاية. وهي تدل في اللغة وفي الاصطلاح كذلك على إيصال معنى الخطاب كاملاً إلى المتلقي، سواء أكان سامعاً أم قارئاً.

و نجد الحجاج يبحث في مدى قدرة تأثير الملقى في المتلقّي بما يوجد في الرسالة من خصائص تأثيريّة عقلية و منطقيّة و حتى عاطفيّة كفيلة بجعله يذعن لما يقوله في الخطاب أو النص.

في حين يبقى الحجاج مرتبطاً بالخصائص النصيّة الماثلة في البناء اللغوي، والموجودة في المعاني والدلالات المنبثقة عن هذا البناء اللغوي.

أما في تحليل الخطاب ، فإن تنامي تطوّر وسائل الاتّصال والتواصل الحديثة ، هذا بالعلماء للعودة إلى مصطلح الخطاب ليكون بديلاً عن النص، فالتقيد الطبيعي للخطاب في سياقه الكلّي كأنه خطاب مائل في السياق مثلاً طبيعياً يحافظ على درجة عالية من المحاكاة الدقيقة، لكل الأقوال المنطوقة أو المحتملة النطق بها.

إذ لا ننسى أنّ الخطاب في أصله اللغويّ في العربيّة يتّصل بالخطبة المأخوذة من القول يليق به الخطيب على جمهور ويكون ذلك في حدث. ونفس المعنى نجده في أصل

الخطابة في التقاليد الإغريقيّة في المجالات الثلاثة التي أشار إليها أرسطو، وهي؛
البرهانيّة والاستشاريّة والقانونيّة.

إنّ الخطاب بمعناه الحديث هو مصطلح يتضمّن البلاغة ، و القول ، و الحجاج ،
و حافظ للمرسل وللرسالة وللمستقبل بما فيها معرفة كلّ الملابس الممكنة للسياق و حال
المتكلم ونفسيّته .

بعدها قام ميخائيل باختين بتطوير له في المبدأ الحواري ودراسة التلفّظ، وميشيل
فوكو في نظام الخطاب وحفريات المعرفة في الوقت الذي سكتت البلاغة القديمة عن ذلك.
إنّ فالبلاغة هي الخطابة، أو الخطابة هي البلاغة، وهما كذلك جزء من الحجاج،
أو الحجاج جزء منهما.

حيث يرى أرسطو ، أنّ الخطابة هي الريطوريقا: Rhetoric، وهي البلاغة، "إنّ
الريطوريقا كما استقرّ مفهومها في الثقافة الإغريقيّة إنّما هي نظرية في القول الناجع،
وهي كذلك ذات علاقة متوطّدة بالممارسة الشفويّة"⁽¹¹⁸⁾.

وترى روث أموسي: Ruth Amossy صاحبة كتاب (الحجاج في الخطاب) أنّ
حدّ الخطابة الذي هو فنّ الإقناع لدى أرسطو "الخطاب الحجاجي لا ينفك عن الخطاب
الإقناعي، فهي تعتبر تلك الخطابات خطابات متفاعلة داخل نسيج الخطاب الواحد"¹¹⁹ فهو
يجمع ضمناً في كلامه بين الخطاب والبلاغة والحجاج.

الحجاج بين المنوال والمثال: نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، د. علي الشبعان، مسكلياني للنشر ¹¹⁸.

والتوزيع، ط1، تونس، 2008، ص14.

. الحجاج بين المنوال والمثال، ص 20. ¹¹⁹

وتتأوب هذه المصطلحات الثلاثة في أغلب النصوص القديمة والحديثة في هذا

المجال، مما يدلّ على التداخل الكبير فيما بينها، على صعيدي الماهية والوظيفة.

"لقد جرى نهر البلاغة مجاري متفرقة، ولا شك أن مفهوما سواء في الفترتين

التأسيسيتين الإغريقيّة والرومانيّة، أو إبان عصر النهضة، وصولاً إلى انبعائها في القرن

العشرين، بقي مرتبطاً بالمرحلة التاريخيّة التي صدر عنها وبتصوراتها للمعرفة والعالم.

لذلك تفرقت به مسالك ومفارق، وتلبس حلاً شتى تراوحت بين العقلانيّة النسبيّة،

والبرهنة الصارمة، والجماليّة الأدبيّة، والاحتماليّة التعدديّة، وسمته بسمات الضلال

(أفلاطون)، وذاتيّة القيم (شيشيرون وكينتلان)، وفنّ القول (بلاغة دومارسي - فونتاني

وجماعه مو) [وهذا العنوان هو الذي ابتكره الشيخ أمين الخولي للبلاغة في مناهج تجديده

في النصف الأول من القرن العشرين في اللغة العربيّة]، والمنطق شبه الصوري

(تولمين)، والاستدلال المعقول (بيرلمان)، أفرزت كلّ سمة أشكالاً من المخاطبين: الكائن

الإشكالي المتعدّد عند أرسطو، والإنسان النموذجي ذو القيم العليا لدى الرومان، و"المستمع

الكوني" بالنسبة لتيار البلاغة الجديدة لا سيّما بيرلمان".⁽¹²⁰⁾

وهكذا فكلّ الاتّجاهات البلاغية سواء بين القديم والحديث تمحورت حول

الجانبين الإمتاعي والإقناعي وهما وجهها البلاغة،

1 - فالإمتاعي يقوم على إجراءات أسلوبية واستراتيجيات استهوائية تخاطب

أحاسيس الجمهور وتحرك عواطفه لتبني موقف مؤيد للخطاب الموجّه إليه.

. الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، أمينة الدهري، ط1، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار¹²⁰

البيضاء 2011، ص7.

2 والإقناعي يقوم على الأطروحة والأطروحة المضادة، والاستدلال المنظم،

وبحث المعقول والمقبول من الرأي المخالف.

الشيء الذي أدى إلى تضيق أفق البلاغة في هذين الوجهين، وجعلها تجمد وتصاغ في قوالب ثابتة، فكان لازماً تطوير مقولات الحجاج، وفتح آفاق الأسلوبيات، وتبني مفاهيم البلاغة الجديدة التي اتّسمت بشمولية النظر، حتى طمحت في نهاية المطاف إلى تعميم مقارباتها على كل أنواع الخطاب⁽¹²¹⁾.

فالخطاب البلاغي حاضر بامتياز إذ "يدخل الجانب البلاغي كآلية رئيسية في تشكيل خطاب جمالي لتحقيق تواصل مميز ومثمر بين الناس، واليوم نعيش عودة قوية للبلاغة، التي تعرف حضوراً متميزاً في مشهد علوم التواصل"¹²².

و صابر الحباشة يقول في كتابه (التداولية والحجاج: مداخل ونصوص) "التداولية والبلاغة: مقارنة جديدة" ليميز بين البلاغة الجديدة والبلاغة الحديثة، ويعرّف التداولية انطلاقاً من نظريات أفعال الكلام بأنها "علم استعمال اللغة في المقام"¹²³

أمّا البلاغة بحسب (كريرات أوريكيوني) فهي "نظرية الوجوه ونظرية طرق تعريف الكلام وتحويله" وفي نطاق الإرث الأرسطي (الذي تابعه بيرلمان وتيتيكا في

الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ص 8 - 12. ¹²¹.

. عندما نتواصل نغيّر: مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، عبد السلام عشير، 2006، ص 17. ¹²².

. التداولية والحجاج: مداخل ونصوص، صابر الحباشة، ط1، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق 2008، ¹²³

ص 11.

مؤلفهما (مصنّف في الحجاج: البلاغة الجديدة) هي دراسة فنّ الإقناع ودراسة الوسائل
الناجعة للتعبير: إنّ الصور والوجوه البيانيّة تعلّل تداوليّاً¹²⁴.

فبعد جمودها كان على البلاغيين إعادة بعث البلاغة القديمة من جديد، لتتوصل إلى
أنّ "تعرفّ البلاغة الجديدة بأنّها نظريّة الحجاج التي تهدف إلى دراسة التقنيّات الخطابيّة،
وتسعى إلى إثارة النفوس، وكسب العقول عبر عرض الحجج، كما تهتمّ البلاغة الجديدة
أيضاً بالشروط التي تسمح للحجاج بأن ينشأ في الخطاب، ثمّ يتطوّر، كما تفحص الآثار
الناجمة عن ذلك التطوّر"¹²⁵.

فمحمد الولي يرى أنّ "هذه البلاغة الأرسطيّة التي قام بتجديدها(بيرلمان) في
مصنّف الحجاج أو البلاغة الجديدة"¹²⁶، ويشاطره الرأي فيليب دوفور في قوله: "بلاغة
(rhetorique): حسب التعريف الذي أورده المنظرون اليونانيّون القدماء، هي العلم الذي
يُعنى بفنّ ممارسة الكلام العلني أمام جمهور متردّد و/أو معارض بهدف كسب تأييده.

ظلّ علم البلاغة يشكل جزءاً أساسياً من التعليم حتى بداية القرن العشرين في
فرنسا حين ألغي من البرامج الرسميّة. وفي النصف الثاني من القرن العشرين، أعاد
شارل بيرلمان (Charles Perelman) إحياءه وصارت أدواته جزءاً من أدوات تحليل
الخطاب من دون أن تحمل بالتحديد اسم علم البلاغة/ "rhetorique"¹²⁷.

¹²⁴. التداوليّة والحجاج: مداخل ونصوص، ص 11.

¹²⁵. التداوليّة والحجاج: مداخل ونصوص، ص 15.

¹²⁶. خطابة أرسطو الباتوسيّة، محمد الولي، مجلة علامات: سعيد بنكراد، ع 26، ص 46.

¹²⁷. فكر اللغة الروائي، فيليب دوفور، ترجمة هدى مقتص، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت 2011، (أصل

الكتاب في الفرنسية مطبوع 2004)، ص 434.

إذاً الحجاج هو البلاغة الجديدة، والبلاغة ذاتها هي تحليل الخطاب ، فهي بأدواتها جزء من أدوات تحليل الخطاب، هذا العلم الجديد الناشئ حديثاً كذلك.

فهل يزيد باختين في قوله الآتي عن أن يشرح ما قاله أرسطو من قبل؟ "ما هو، في الواقع، ذلك العنصر الذي يوحد الحضور المادي للخطاب مع معناه؟ إننا نؤكد أن هذا العنصر هو التقييم الاجتماعي. ونحن ندعو هذا التقييم الاجتماعي الواقع التاريخي الذي يضم الحضور المتفرد للتلفظ مع عموميّة معناه وتعدديته، وهو ما يجسد المعنى في وضع ملموس ومتفرد ويمنح هنا والآن، معنى لحضور الخطاب العميق"¹²⁸.

يشرح تودوروف الكلام السابق [التلفظ: الخطاب] بقوله: "هذه العملية لا تفترض الوجود البسيط لجسمين فيزيائيين فقط، أي الجسمين الخاصين بالمرسل والمستقبل، بل تفترض حضور كينونتين اثنتين (أو أكثر) من الكينونات التي تترجم صوت المرسل وأفق المستقبل. وليس الزمان والمكان اللذان يحدث فيهما القول مجرد مقولتين فيزيائيّتين صافيتين، ولكنهما زمان تاريخيّ وفضاء اجتماعيّ. إنّ تداخل الذوات الإنسانيّة يصبح شيئاً فعلياً عبر حدوث تلفّظات بعينها."¹²⁹.

إنّ هذا في جوهره هو تفعيل لأفكار أرسطو، ونفخ للروح فيها بعد أن صمت الناس دهرًا عن استنطاقها.

فهذه هي التأمّلات العميقة في المرسل وسياقه، والمستقبل وسياقه؛ " كل عنصر من عناصر العمل يمكن مقارنته بخيط يصل بين الكائنات البشريّة. والعمل كلّ هو

ميخائيل باختين: المبدأ الحوارية، ص 114 - 115. ¹²⁸.

ميخائيل باختين: المبدأ الحوارية السابق نفسه، ص 115. ¹²⁹.

مجموعة من هذه الخيوط التي تخلق تفاعلاً اجتماعياً معقداً متميزاً بين الأشخاص الذين يتواصلون معه¹³⁰.

ولا يقف الأمر عند المرسل وسياقه والمستقبل وسياقه، فلا بدّ من أن تكون العناية أكبر بالخطاب أو الرسالة أو النصّ والسياق الذي يكتنفه من الجوانب جميعها " إنَّ الخطاب (كما هي العلامات جميعها) بين - فردين اي انّ كلّ ما يُقال، ويُعبّر عنه، يقع خارج (نفس) المتكلّم ولا ينتسب إليه، فقط، لا يمكن أن نعزو الخطاب إلى متكلّم وحده.

قد يكون للمؤلف (المتكلّم) حقوق في الخطاب غير قابلة لتحويلها إلى شخص آخر، لكن للسامع أيضاً الحقوق نفسها، وكذلك لأولئك الذين يترجّع صدى أصواتهم في الكلمات التي أوجدها المؤلف (إذ ليس هناك كلمات لا تنتسب إلى شخص ما).
الخطاب هو دراما مكوّنة من ثلاثة أدوار (إنّها ليست ثنائية بل ثلاثية). إنّها تؤدّي خارج المؤلف، ومن غير المقبول أن نحققها داخل المؤلف¹³¹.

ولا ننسى ضمن هذا السياق أنّ تحليل الخطاب أو علم النصّ أو علم لغة النصّ قد نشأ في الأصل نشأة لغوية، أي أنه بدأ على أيدي علماء اللغة "يكاد يجمع كل المتحدّثين عن الخطاب وتحليل الخطاب على ريادة (زليغ هاريس: 1952) في هذا المضمار من

¹³⁰. السابق نفسه.

¹³¹. ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، ص 140.

خلال بحثه المعنون بـ "تحليل الخطاب". إنه أول لساني حاول توسيع حدود موضوع البحث اللساني بجعله يتعدى الجملة إلى الخطاب.¹³² "

فقد عرف الخطاب بأنه "ملفوظ طويل، أو هو متتالية من الجمل تكوّن مجموعة منغلقة يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر، بواسطة المنهجية التوزيعية، وبشكل يجعلنا نطلّ في مجال لساني محض"، وهذه العناصر تلتقي من خلال التوزيعات لتعبّر عن انتظام معيّن يكشف عن بنية النص، ومحدّد هذا الانتظام يكمن فيما يسميه هاريس بالتوازي الذي يشكّل لوحة ذات محورين أفقي وعمودي.¹³³

ونخلص بهذا إلى القول بأنّ تحليل الخطاب بقي مرتبطاً بالبلاغة في حيثياتها عن القائل والظروف التي تحيط به، وكذلك المستمع أو المتلقي، وإن كانت الجملة هي أساس انطلاقهم الأوّل، بوصفها الرسالة الصغرى أو الصورة الأولى للخطاب الذي تتكاثر جملة وتترايد، ممّا يزيد من العناية بهذه الرسالة في ظروفها بوصفها رسالة عبر لغوية، تنتج عن إستراتيجيتين متحوّلتين وليس فقط عن ذاتين فيزيائيتين جامدتين.

ولعلّ هذا ما جعل البلاغة تنصدّر المشهد من جديد. فلا يغدو جوهر تحليل الخطاب في صياغته الحديثة، وفي اصطلاحه الجديد، أكثر من محاولة جادة لتجديد البلاغة، كما كان الحجاج كذلك تعبيراً عن البلاغة الجديدة بامتياز.

¹³² . تحليل الخطاب الروائي: (الزمن - السرد - التبئير)، سعيد يقطين، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار

البيضاء 1997، ص 17.

¹³³ . تحليل الخطاب الروائي: ص 17 - 18.

أخيراً يمكننا أن نقول أن تحليل الخطاب هو في حقيقة أمره محاولة حديثة جاهدة لبعث الحياة في البلاغة القديمة، وذلك بالتوسّل بكلمة الخطاب التي هي في الأصل مرادفة للبلاغة بشكل أو بآخر. والبحث المستفيض في العلاقة بين المرسل والمستقبل، وسبر غوريهما من خلال ما يتجلّى في ذات الخطاب، وهو الرسالة، أو النصّ الذي أقيم له الصروح العلميّة في علم النص أو علم لغة النص، وهو تحليل الخطاب، أو بلاغة الخطاب في عبارة أبلغ في الدلالة. والحجاج كذلك هو البلاغة الجديدة.

مما جعل أنواع الخطابات تتعدد وفق الضرورات الإنسانية و نجد منها المناظرة كنوع خطابي يستلهم كل أنواع الملفوظات الحجاجية لإقناع المناظر بوجهة نظر المناظر

الفصل الثالث

المفوض الحجاجي في أدب المناظرة، من خلال رسالة الرد على ابن النفريلة لابن حزم

تمهيد:

لقد اهتم العلماء قديما وحديثا بفن المناظرة، وما يقتضيه من آداب ومنهجية خاصة ، ودرسوها دراسة مستوعبة، وتعمقوا فيها ومارسوها نظريا وعمليا بهدف صقل مواهبهم الفطرية، وتوسيع آفاقهم ومدراكهم العقلية، والإقناع بآرائهم واجتهاداتهم واستنباطهم الفكرية، في مختلف العلوم الشرعية واللغوية والإنسانية.

حيث لم يخل عصر من العصور ، أو ازدهرت العلوم والمعارف المختلفة إلا بوجود مناظرات ومحاورات ومناقشات في هذا العلم أو ذاك، ، أو في هذه المسألة أو تلك من المسائل التي تكون مجال بحث ومناظرة تثري البحث العلمي وتكشف عن فكر علماء أجراء ، يتناظرون في موضوع علمي دقيق، ويعالجونه في حوار رصين، وبحث عميق حول القضايا والأصول والأحكام الفرعية، أو اللغوية والفلسفية وغيرها.

لقد عرف فن والمناظرة وآدابه ومنهجه بين العلماء واشتهر في بلدان الشرق الإسلامي، وانتشر وازدهر كذلك في بلاد الغرب الإسلامي من المغرب والأندلس، بحكم ما أنجبه من علماء كبار، التقى علمهم بعلم المشرق، فكون ذلك الرصيد العلمي الهائل، والثراء الفكري والحضاري الكبير الذي يحق للأمة الإسلامية أن تعتر به ، و تجعل منه منطلقا وأساسا لما تصبو إليه حاضرا ومستقبلا.

فكان من أبرز الميادين العلمية التي كانت مجالا للتناظر والتحاوور بين علماء الإسلام و غيرهم مجال مقارنة الأديان، كما أنه كان من أجل وأبرز من نبغ فيه وتصدى له ومارسه بجدارة علمية وثقة نفسية عالم جليل من علماء الإسلام في الأندلس، ذاع صيته وطبقت شهرته الآفاق، أبو محمد بن حزم الظاهري.

فقد كان لهذا العالم منحى يسلكه في الأخذ بالمذهب الفقهي والمنهج الأصولي، والتوجه العلمي والاستدلال الفكري والمنطقي الذي يتمسك به، ويفتتح به ويدافع عنه.

حيث تجلى في المناظرات المختلفة والمتنوعة التي وقعت بينه وبين غيره من علماء الإسلام، وأهل الديانات السماوية الأخرى، مما كان له صدى واسع، كونه كان له

اهتمام كبير بفن المناظرة وأدبها وأسلوبها في الحجاج والحوار، وما تحتاج إليه من استعداد علمي كبير، ومنهج دقيق سليم، ونقاش هادف، عاقل ورصين.

فقد ارتأيت أن يتناول هذا الفصل إبرازاً لتاريخ نشأة فن المناظرة وآدابها عند علماء الإسلام، وتركيزاً على المناظرة في علم مقارنة الأديان بكيفية خاصة، والعوامل الداخلية والخارجية التي حركتها وكانت باعثة عليها.

المبحث الأول: تعريف المناظرة

تمهيد

يقول محمد بن الحسين البهتي في تعريفه للمناظرة: المناظرة مشتقة من النظير أو من النظر بمعنى الإبصار أو الانتظار أو النظر بالبصيرة، وهو مشترك بين المعنيين؛ الحركات التخيلية وترتيب أمور معلومة تؤدي إلى مجهول.

والأول يعم المنع دون الثاني، ولا يخفى مناسبة كل من المعاني للمعنى العرفي في العرف الخاص.

و الحديث عن أهمية المناظرة في علم أصول الفقه، يشكل الجانب الخارجي او الظاهري لهذا العلم لتمسك الفقهاء بها إما بغرض هدم مذهب أو للحفاظ عليه .

1 - تحديد معنى المناظرة:

هناك معاني متعددة للمناظرة منها :

أولا مناظرة تسمى مدافعة ومدافعة تسمى جدلا¹³⁴، وتتحدد المدافعة المناظرة أو الجدل اعتمادا على قصد المدافع، فإن كان المدافع قصده الحق سميت مدافعة مناظرة وإن كان قصده إسكات الخصم سميت المدافعة التي بينهما مناظرة، وهي التي وظفناها داخل هذا البحث المتواضع.

غير أن هذا لا يمنع ممارستها للمدافعة التي تقصد إلى إفحام الخصم. ثانيا: المناظرة ضرورة تستدعيها عدة أسباب، غير أن أهمها والذي ركزنا عليه هو الاختلاف على قراءة النصوص الشرعية وادعاء الحق فيها، وذلك اعتمادا على مرحلتين أساسيتين:

الأولى: مناظرة النفس لإقناعها مما يؤول من النصوص الشرعية. والثانية: مناظرة الآخر لإقناعه بما اقتنعت به نفس المؤول، وهذه المرحلة هي التي يتم فيها التناظر بين خصمين يريد كل واحد منهما إقناع صاحبه بما ادعاه من الحق كتابة أو شفاهيا.

1 شرح العلامة محمد بن حسين البعتي المعروف بمنلا عمر زاده على "الوليدية في آداب البحث والمناظرة" للعلامة محمد المرعشي المعروف بساجلي زاده ص: 7

ومن هنا يمكن الحديث عن مناظرة ابن حزم لابن النخيلية، فكون ابن حزم قرأ النصوص الشرعية بما اقتتعت به نفسه وادعى الحق فيما تأول من النصوص مما حدا به لمناظرة غيره له فيما يعتقد أنه حق.

إن المناظرة بشكلها و معناها الأعم هي مناظرة تجمع بين المناظرة الشفوية والمكتوبة التي تقصد إلى الاستدلال على دعوى مناقضة لاستدلال دعوى الخصم، سواء عاصر الخصم خصمه أم لم يعاصره.

ثالثاً : المناظرة المتحدث عنها في هذا البحث المتواضع اقتصر على موضوع علم مقارنة الأديان بالأندلس بين ابن حزم و ابن النخيلية وذلك لما لعلم المناظرة من أهمية في علم مقارنة الأديان من جهة ولما لأصول ابن حزم و ابن النخيلية من إفراز لهذه الظاهرة بالأندلس إبان القرن الخامس الهجري من جهة أخرى.

II - الخصائص المناظرية للخطاب الحجاجي الفلسفي:

ان الدراسات المتطرفة للحجاج في الخطابات الفلسفية تتداول مصطلحات تدور في مدار أكبر من "الحوار" نجد منها الجدل " ، " التناظر " أو " المناظرة " ، " المحاوراة " ، [...].

و من ثم فالجدل هو أصل في الفلسفة قبل أن تصبح أنساقا و متونا و مذاهب ، و على الرغم من أن عددا من الفلاسفة اليونان قد حاولوا أن يرسموا الحدود الفاصلة بينهم و

بين الجدل - خاصة الجدل السفسطائي- فإنهم في أعمالهم الفلسفية لم يمارسوا سوى
الجدل و المحاجة¹³⁵.

و بذلك يكون البعد الجدلي والحواري في الأعمال الفلسفية حاضرا و بقوة ،من
خلال ممارسة الجدل العقلي و الفكري بمعناه التداولي لا بمعناه المذهبي أو
الديماغوجي.¹³⁶

اذن فقد ارتباط الاستدلال الحجاجي بالجدل و مناقشة الأفكار و الأطروحات و لم
يرتبط بالبراهين و الحسابات الصورية ، و هذا النوع من الممارسة قائم منذ " أفلاطون "
و " أرسطو " ، أي منذ أعمالهم نفسها .

فالاستدلال الحجاجي ضرورة في الفلسفة ليعطي الأطروحة مصداقبتها ، و ذلك
بحشد الحجج المدافعة عن أطروحة أصحابها ، أو الداحضة والمصححة لأطروحة الخصم
، أو المسوغة والمكملة لأطروحة النصير .

حيث تتم في إطار مشهد فكري حواري جدلي تناصي صراحة أو ضمنيا ،
وهذا راجع للاعتبارات التي تعنى بمختلف التجاوبات العقلية للأطروحة و يجعل من
الأرضية الحوارية الجدلية المستندة على الاستدلال الحجاجي و بمعناها التداولي
والتواصلي أمرا لا تستقيم الفلسفة بدونه.

119 : ص ، الحجاجي والاستدلال الحجاج ، أعراب حبيب 1.

119ص ، الحجاجي والاستدلال الحجاج ، أعراب حبيب 136

من هنا تتضح القيمة الخاصة للحجاج الفلسفي من حيث هدفه إفحام كل عقل .

فالطريقة تهدف لمنح الأفكار قوتها الإفحامية وذلك عن طريق الجدل والحوار¹³⁷

و يضيف " طه عبد الرحمن " في تعريفه ل " المناظرة " بأنها الخاصة الجدلية والحوارية للحجاج الفلسفي ، وأنها الخطابية " هي الاعتراض " من منطلق أن الحجاج الفلسفي التداولي هو فعالية استدلالية خطابية مبناهما على عرض رأي أو الاعتراض عليه ، ومرماها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض أو ببطلان الرأي المعترض عليه ، استنادا إلى موضوعات البحث عن الحقيقة الفلسفية .¹³⁸

فالمناظرة عنده اذن هي بنية معرفية لإحدى المراتب الحوارية ألا وهي " المحاوره " ، والمحاوره بدورها منهج حجاجي يعتمد على نماذج تنتمي إلى المجال التداولي ، وذلك باعتماد نص المحاوره على أربع مقومات هي :

❖ 1- الصور الاستدلالية بمعنية مضامينها مجتمعة.

❖ 2- أن يتضمن النص الكثير من المقدمات والنتائج ، ويفهم

منه أمورا غير تلك التي نطق بها.

❖ 3- ان يقوم النص بتضمين دليل صحيح من غير أن يقصد

التدليل به.

❖ 4- ان ينأى النص عن تقديم دليل على قضية بديهية أو مشهورة هي

في غنى عن دليل للتسليم بها.

120 ص : ص ، 119 الحجاجي والاستدلال الحجاج ، أعراب حبيب 137

66 : ص ، الكلام علم وتجديد الحوار أصول في ، الرحمن عبد طه 138

كل ذلك لأنه يأخذ بمقتضيات الحال من معارف مشتركة ومعتقدات موجهة ومطالب إخبارية وأغرض عملية .

وتعد " المناظرة " من أبلغ النصوص في إظهار كيفية اشتغال آلية الاعتراض من حيث هي لفظ استعمله الأقدمين في مقابل التناص في السيميائيات الأدبية ، لذا يسمي " طه عبد الحمين " المناظرة بلفظ " المحاوراة القريبة" ، والتناص ب " المحاوراة البعيدة" ¹³⁹ .

أ - المناظرة المحاوراة القريبة:

كل مناظرة تستوجب وجود طرفين يقومان بالنظر من جانبيين في مسألة من مسائل قصد إظهار الصواب فيها ، و بهذا المعنى يكون لكل مناظر وظيفتان إما عارضا أو معترضا، وكون الهدف من هاتين الوظيفتين التأثير في اعتقادات من يحاوره سعيا وراء الإقناع والافتناع برأي سواء رأيه أو رأي محاوره .

فالمناظرة تقابل و بذلك تختلف عن الحوار حيث تقتضي إقامة تواجه بين العارض و المعارض مع وجوب حضورهما معا في إنشاء نص المناظرة منطوقا ومفهوما .

ب - التناص المحاوراة البعيدة:

يتميز التناص عن المحاوراة القريبة كونه يتم على طريقتين:

✓ 1- الطريقة الظاهرة:

يقوم المحاور فيها بعرض شواهد من أقوال غيره مثل " النقل " و " التضمين " و " الحكاية " و " العنونة " و " الشرح " و " الاقتباس " و " التعليق .

46 : ص ، الكلام علم وتجديد الحوار أصول في ، الرحمن عبد طه 139

✓ 2- الطريقة الباطنة:

يقوم المحاور فيها بإنشاء نصه عبر نصوص سابقة مماثلة أو مباينة ، ويفتح بها آفاق نصوص أخرى مكّملة أو مبدّلة ، فيصطبغ عندها النصّ بصبغة المغايرة الصّميمة .¹⁴⁰

و بهذا المعنى تهدف المناظرة إلى إحداث نوع من الاشتراك و إشراك الغير بصورة المعترض في إنشاء النص و توسيع آفاقه عن طريق الحجاج ، لكن و نظرا لتوقفها عند الإبلاغ فهي لا تبلغ بهذا الاشتراك درجة التفاعل بين المحاور ونظيره.

المبحث الثاني: الفعل التناظري بين المنطق والتداول

تمهيد

يعتمد الفعل المناظراتي على وجود طرفين اثنين يستندان في فعلهما التناظري على قواعد استدلالية هي أصل في العملية الحجاجية؛

و يقوم أحد الطرفين بلعب دور المدعي أي العارض أو المعلل أو المجيب، فيما يختار الطرف الآخر دور المعترض أو السائل أو المانع.

و بذلك تكون الممارسة التناظرية عبارة عن عملية منطقية استدلالية مشروطة بأحكام وأدبيات تداولية، تفرض على العارض والمعارض الالتزام بها بغرض إظهار الحق هدف المناظرة.

فالمناظرة تسعى لتحقيق أفعال كلامية، كوننا لا نقوم بعملية تواصلية فقط بل نحن نقوم بعملية حجاجية، إذ ننتقل من عملية توصيل للأخبار ونقل للمعلومات إلى ممارسة فعل التأثير والتبليغ وتغيير السلوكات والمواقف.

47 : ص ، نفسه الكلام علم وتجديد الحوار أصول في ، الرحمن عبد طه 140

وبذلك تصبح الخطاطة التواصلية التقليدية (المرسل، الرسالة، المرسل إليه)¹⁴¹

غير مجدبة كما يقول (فيليب بريتون_ PH .breton).

فقد تم تعويضها بالمثلث الحجاجي triangle argumentatif حيث يصبح المرسل عارضا والمرسل إليه معروضا عليه، بينما استبدلت الرسالة بالرأي أي ما يشكل مجموع التمثلات المشكلة لوعي كل من العارض أو المعروض عليه ووجهة نظرهما حول قضايا العالم بتقديم الحجج والأدلة حيث يستمد الرأي مصداقيته في مقابل الدحض.

حيث تظهر الوظيفة التأثيرية للغة من خلال طابعها الاستعمالي اذ من شروط العملية الحوارية الاعتقاد في الرأي من باب أن العلاقة التخاطبية ليست محصورة في قصدي التوجه والإفهام، بل أيضا قصدي: الادعاء والاعتراض، ومن هنا يصبح لزاما على المدعي تقديم الدليل على ما يعتقده لكيلا يصبح كلامه مردودا عليه.

و من هنا يمكن أن نجزم بأن قصد الادعاء يقتضي من الناطق الاعتقاد بما يقول به مع إقامة الدليل عليه وأما قصد الاعتراض فيستوجب من المعروض عليه حق مطالبة الناطق بالدليل على ما يدعيه، و بذلك يصبح بمقتضاه المنطوق به سواء بالنسبة للادعاء او الاعتراض خطابا حقا.

فالعمل الحجاجي المناظراتي ليس فعلا تجريديا كما هو شأن البرهان في الخطاب الفلسفي، بل هو حجاج توجيهي و تقويمي في الآن نفسه إذ يجعل المخاطب مدركا لفعل

¹⁴¹ Philippe breton , l'argumentation , 3 éme édition , la découverte .Paris 2003, p 24

التوجيه وإقامة الدليل على الدعوى التي يتبناها، و أيضا يأخذ بعين الاعتبار ردود فعل المخاطب.

ثانيا : مفهوم الدليل في العلاقة الاستدلالية بين العارض والمعارض يعرف الدليل على انه ما أوصل إلى علم ويقين بمعنى أنه هو الذي يرشدنا إلى المطلوب، وليس فقط مجرد أمانة، و بذلك ينأى عن كل ما هو ظني بل و ينبنى على العلم والقطع مادام صاحبه يعتقد بصدق ما يدعيه، بغض النظر عن احتمال الصدق أو الكذب.

فتصبح اللغة أفعالا نغير بها المواقف ونؤثر في السلوكات بواسطتها و ليس فقط نسقا من الإشارات والأدلة اللغوية.

وبذلك يظهر الجانب التداولي في الفعل التناظري الذي يقوم على الادعاء والاعتراض والدليل بوصفها أفعالا تكلمية يحضر فيها عنصر التفاعل، ويتدخل فيها منطق الفعل ورد الفعل .

1 – وظائف المتناظرين :

1-1 – وظيفة المعارض:

يعتبر المعارض طرفا رئيسيا في الفعل التناظري، دوره يرتكز بالأساس على محاولة إفحام للمعارض إذا أبدى عجزا في تقديمه دعواه بالأدلة المناسبة، حيث تتجلى الفعالية الحجاجية بين المستدل والمعارض؛ و يحصل الفهم (أي فهم الدعوى) من قبل المعارض

فالمعترض يكون معتمدا في بناء آلياته الاستدلالية على دعوى العارض وما تتضمنه من حجج، بغية تنفيذها أو نقضها بمجموعة من الحجج المضادة التي تفقد الدعوى حجبتها وفعاليتها الاستدلالية.

و يقول طه عبد الرحمن في هذا الشأن أنه من حق المعترض أن يوجه لدعوى المدعي مجموعات ثلاث من الاعتراضات¹⁴²:

- مجموعة الاعتراضات في لفظ الدعوى؛
- مجموعة الاعتراضات على صحة نقل الدعوى؛
- مجموعة الاعتراضات على مضمون الدعوى.

و هذه التضمينات نعرضها على الشكل الآتي

أ- الاعتراض على لفظ الدعوى :

يمكن للمعترض أن يعترض على ما يمكن أن تتضمنه الدعوى من عبارات تتجسد في المشترك اللفظي أو التعدد الدلالي، أو الألفاظ الغريبة والمعقدة و غير المفهومة.

و يندرج في هذا السياق موقف العلماء الإسلاميين من الغلط والتغليب، ورغبتهم في تحسين النظر والمناظرة. يقول الجويني: على الناظر المبالغة قدر الطاقة في البيان والكشف عن تحقيق الحق وتمحيق الباطل¹⁴³؛

طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص 80¹⁴²

الجويني ، الكافية في الجدل ، تقديم وتحقيق وتعليق د فوقية حسين محمود ، ط 1979 ، ص 542¹⁴³

و يلتقي في هذا المبدأ مع ابن حزم الظاهري فارس الجدل في القرن الخامس الهجري الذي كان يفصح في كلامه حد الإبانة، وكان يختار من الكلمات ما هو أقرب إلى الأفهام وأكثر تداولاً في الاستعمال، و يبتعد عن المجاز والاستعارة لما فيهما من نقل الكلام من المعنى الحرفي إلى معنى آخر، حيث يرى أن فيها نوعاً من التشغيب في العبارة، وتسخير الغموض اللفظي

و بذلك نستنتج ضمناً ان مناظرته (مجال الدراسة-رسالة الرد على ابن النغيلة) لا تتضمن هذين الأسلوبين البلاغيين في المحاجة لأن التضمين يجعل العبارة متسمة بالقلق والاستغلاق.

لكن لتحقيق الهدف من الفعل التناظري يتعين على المعترض الاستفسار عن أوجه الغرابة والإجمال، وإثباتها إذا اعترض المدعي، حيث لا يكون الحق آن ذاك للمدعي أن يقدم تفسيراً أو تعليلاً لرفع الغرابة والإجمال.

و هذا ما حدا بالعلماء ممن خاضوا في ضروب النظر والاستدلال، يحرصون على مراعاة المخاطب، وإلزام المناظر بمراعاة ثقافة المخاطب وكفاياته المنطقية واللسانية.

بل و إلزام المدعي اذا كان مضطراً إلى توظيف جهاز مفاهيمي آخر، ان يبحث عن مقابل أقرب إلى الحقل المتناظر حوله لكيلا يتم الإخلال بفائدة التخاطب. فإذا عدنا إلى كتابات ، ابن حزم الأندلسي مثلاً نجدها منفتحة على روح المنطق الذي ربطه بالبيان، و ابتعد عن كل الشوائب المتعلقة بالعبارة من إطناب ممل وإيجاز مخل، و

يقول طه عبد الرحمن في حقه: فلا بد أن يكون قد بلغ مبلغا لا يضاهى في اختصار المنقول المنطقي، لذا نميل إلى إنزاله منزلة النموذج الأمثل لممارسة التقريب الاختصاري¹⁴⁴.

فقد كان ابن حزم يريد استعمال المنطق، لتيسير اللغة العربية وتسهيل عملية التواصل بها ، لكي ينأى بالمنطق عن التهم التي ألصقت به كالجاجة والخوض في الباطل.

يقول ابن حزم: (والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معا (السلجسموس) وتسمى الثلاثة كلها في اللغة العربية (الجامعة) مثال ذلك أن نقول: كل إنسان حي، فهذه قضية تسمى على انفرادها (مقدمة) ثم نقول: وكل حي جوهر، فهذه أيضا تسمى على انفرادها مقدمة فإذا جمعتهما معا فاسمها قرينة لاقترانهما، وكذلك إذا قلت: كل إنسان حي، و كل حي جوهر، فهذه قضية تسمى على انفرادها نتيجة، فإذا جمعتهما لثلاثتها سميت كلها جامعة، والجامعة السلجسموس. .

يعتبر مصطلح السلجسموس من المصطلحات المعيقة لعملية الفهم والتأويل بين المخاطب/ المعترض لما يتضمنه من التهويل والغرابة لاعتبارها عملية يشترك فيها كل من منتج الخطاب ومستقبله.

اذ يعتمد ابن حزم الى تقريب هذه المصطلحات التي تشوش على الناطق العادي إدراك المقصود منها، إلى الذهن بألفاظ شائعة التداول بين الناظرين.

طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، ط 2 ، ص 339¹⁴⁴

و بذلك نجد أن ابن حزم كان يراعي البساطة و السلاسة في قوله حيث يقول، بألفاظ

سهلة بسيطة يستوي في فهمها إن شاء الله العامي و الخاصي و العالم و الجاهل¹⁴⁵

مراعيا في ذلك مطابقة البناء النصي للمعنى الذي جعل له؛ بحيث يتوافقان معا

ويختلفان معا ، فلا يضيف الاسم على مسماه ولا يستزيد، ولا يزيغ اللفظ عن موضعه ولا

يغلو.

إن العمل بالمنطق الهدف منه درء الهوة بين المتناظرين حتى لا يقوم المعترض

بالاعتراض على لفظ الدعوى، لغرض تيسير عملية التواصل الفكري ، تحقيقا لغاية الفعل

التناظري.

و بذلك يختلف البرهان عن الحجاج حيث هذا راجع بالضرورة إلى اتساع المسافة

قائمة بين البرهان و الحجاج .

فالبرهان ذو طبيعة صورية منطقية رياضية لذلك فنتائجه قطعية تحتل الصواب

أو الخطأ، بينما الحجاج يستعمل اللغة الطبيعية الموسومة بالتقلت و الزئبقية والالتباس ، و

هو ما ميزه عن طرق الاستدلال الأخرى؛ لكون أن الالتباس الحجاجي يجتمع فيه

اعتباران اثنان هما: اعتبار الواقع و اعتبار القيمة.

و بذلك فالالتباس الحجاجي مخالف للغلط الناشئ عن الأدلة الفاسدة، أو الغموض

اللفظي و التعدد الدلالي.

¹⁴⁵ . ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص 102

و يعرفه طه عبد الرحمان وفق معنيين: معنى واقعي أو حقيقي، و معنى قيمي أو مجازي، بل لا حجاج بغير مجاز؛ لذلك (فالعبارة في الحجاج إذا اقتضت على ظاهرها جاءت عادية أو عارضة في القول، بحيث لا يعيرها المستمع أدنى اهتمام، أما إذا حملت معها إشارات رمزية، فإنها بكل تأكيد ستحرك آليات الفهم و التأويل لدى المخاطب و تدفعه نحو اعتقاد ما¹⁴⁶، و هو الموقف الذي أخذ به عن ابن حزم عندما ربط المنطق بالبيان. ويدخل في هذا النوع من الاعتراض على لفظ الدعوى.

ب - الغلط والتغليب بالعبارة الفصيحة:

إن استخدام المعلل في كلامه لعبارات منمقة توهم المعترض أو المدعي بصدقها لجماليتها وبيانها حيث يجعل منطقية الأشياء تغيب، وتصبح الأفكار غير ذات دلالة بغرض خداعها يمنح السائل حق الاعتراض و التغليب على الأحكام التي وردت في كلامه هذا حتى لا تتساق المناظرة إلى

مكابرة، و يتحول الفعل التناظري إلى سفسطة لفظية من جهة المدعي محاولا إيهام السائل بقصد لم يأخذ به، مراوفا في منطوق دعواه.

في هذا الشأن نأخذ بالمثل الذي أورده ابن رشد في تلخيصه لمنطق أرسطو، حيث ينطلق مما تفصح عنه العبارة الآتية من لبس: (بعض الشر واجب، والواجب خير، فبعض الشر خير،)¹⁴⁷ فمدار السفسطة في هذه المغالطة اشتراك لفظ (الواجب) في أكثر من معنى، إذ يدل على ما هو ضروري، كما يطال أيضا المعنى الأخلاقي، ومن

طه عبد الرحمان، اللسان و الميزان، ص 230¹⁴⁶

ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، دار الفكر اللبناني، ط 1، 1992، ص 670 147

هنا يحصل الغلط والتغليب، ف (الكلام حمال لوجوه ولو بدا ظاهر المعنى، لأن الظاهر لا ينفي الاحتمال، فما أن يعرض له ما يحتمل مصادمته بوجه من الوجوه لمقام الكلام، حتى يخرج عن معناه اللغوي.¹⁴⁸

و بما أن خاصية الكلام الإنساني هو منطوق ومفهوم، فإن مفهومه يقتضي أن يستتبع السياقات التخاطبية، أثناء التواصل الأخلاقي الذي يجب أن يخضع لقواعد التخاطب و التهذيب، و لذلك كان من باب أولى النقيذ بهذه الأخلاقيات التخاطبية أثناء المناظرة لكي يحدد عن التشغيب والسفسطة حيث يكثر اللبس ويتحول التضمين إلى تضليل وتعمية على المخاطب، لكي لا يكون هناك أي خرق لقواعد التناظر. وكمثال لتلك السفسطات نجد:

➤ 1 سفسطة التقديم والتأخير:

في هذا الإطار نسوق المثال التالي للتعبير عن هذه السفسطة كأن يقول المدعي: (الحيوان إنسان) بناء على كون الإنسان حيوان، في حين التقديم والتأخير هنا لا يجوز. لذلك يجب على المعارض عدم التسليم بلفظ العبارة لما تحمله من التغليب، باعتبار أن الإنسان قد يشترك مع الحيوان في بعض الصفات كالغرائز مثلا، ولكنه يختلف عنه في كونه كائنا عاقلا، ومنه لا يمكن أن نقبل بعبارة (الحيوان إنسان) لأنها انطلقت من مقدمة خاطئة، الشيء الذي يفضي إلى نتيجة خاطئة، فإذا قلنا: (

ط 2010، ص 116. 148 رشيد الراضي، الحجاج و المغالطة، من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2

الحيوان إنسان) والكلب حيوان، فستكون النتيجة (الكلب إنسان) وهذا غير مقبول في جميع العوالم، لأنه يتضمن تمويها وتغليطا.

➤ 2- سفسطة اشتراك الإحالة:

تندرج هذه السفسطة في استعمال ضمير مشترك يعود على عدة ألفاظ وردت قبله كأن نقول: (إذا أعارني عمرو حماره أكرمته) واهما أنه سيكرم عمروا، وهو ينوي إكرام الحمار.

فمثل هذه الألفاظ في الدعوى توقع المعارض في ريبة لوجود احتمالين لمن سيقع عليه فعل الإكرام، وبذلك يكون المدعي قد جعل المعارض يفهم ما يخالف قصده؛ بمعنى أن المدعي قد قصد في المقدمة الصغرى احتمالا مخصوصا، فيما جنح إلى احتمال آخر في المقدمة الكبرى.

ويدخل هذا في باب الحيل التي يلجأ إليها المتناظران، حيث يحتال الخصم على الخصم بالتعميق العبارات حتى لا يفهم من كلامه إلا القليل لكثرة غموضه فتصبح الكفايات الحجاجية للمعارض غير ذات معنى لأنه في مواجهة مدع لجوج ، و ليس بصدد خطاب ضمني أو استعاري أو اختزالي، فيلجأ المعارض إلى طلب المزيد من التوضيح فإما يلبي المعارض سؤله، أو يحيدا معا عن هدف المناظرة و الفعل التناظري لعدم توفر أخلاقيات النظر، و العمليات الاستدلالية سواء كانت اللسانية والمقامية والمنطقية والموسوعية....

➤ 3- مبدأ القصدية والاعتراض على لفظ الدعوى:

لكي تتحقق القصدية على المتناظرين الابتعاد عن المفاهيم المطلقة، ووجب الاحتراز من الوقوع في الاشتباه و التبديلات والتغييرات التي قد يدخلها المغالط على اللفظ؛ فمن تلفظ بلفظ فعليه تحديد المعنى الذي قصده لتلافي أي تغاير بين المقصود والمفهوم، مع مراعاة سياق العبارة حتى لا تتباين المقاصد.

إذ يعتبر هذا الأمر صلب الدراسات التداولية، لاسيما ما ارتبط منها بعلم النفس المعرفي، حيث إذا لم يحصل هناك تقارب في كفايات كل من المدعي والمعترض، فإن اعتراض المعترض يصبح بدون معنى؛ لأنه لا يملك القدرة على تأويل ما يريده المدعي.

يشير ديكرودucrot في هذا الصدد إلى أن فهم الملفوظ يقتضي اكتشاف

النتيجة التي قصد إليها المتكلم¹⁴⁹.

يقول طه عبد الرحمان: إن إنشاء الكلام من لدن المتكلم، وفهمه من لدن المخاطب عمليتان لا انفصال لإحدهما عن الأخرى، وانفراد المتكلم بالسبق الزمني ما كان ليلزم عنه انفراد بتكوين مضمون الكلام، بل ما أن يشرع المتكلم في النطق حتى يقاسمه المخاطب دلالة لأن هذه الدلالات الخطابية لا تنزل على ألفاظها نزول المعاني على المفردات في المعجم ، وإنما تنشأ وتتكاثر وتتقلب وتتعرف من خلال العلاقة التخاطبية¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Ducrot.o, les mots du discours, minuit 1989, p12

¹⁵⁰ طه عبد الرحمان، في أصول الحوار، ص 50

1-3 الاعتراض على صحة الدعوى:

و تقتضي أن يطالب المعارض من المدعي إحالته على النص المنقول عن قائله باعتبار المدعي ناقلا و ليس منشأ معرفة، من جهة و تحقيقا للأمانة العلمية من جهة أخرى.

في حين إذا كان كلام المدعي كلاما ثقافيا مشاعا، فتصبح الدعوى محاورة نقدية لا تناظرية، لان الطرف الأول يدعي دعوى معينة، و الطرف الثاني يكتفي، فقط، بأن يسأل و يشكك في هذه الدعوى، و يعترض على الحجج التي يوردها المعارض، فيصبح التدليل عنده سطحي لأنه يقوم فقط بالتشكيك ؛ و في ذلك عدم تكافؤ الالتزام بالضوابط المنطقية للمناظرة كون الطرف الأول يعلل و الثاني يكتفي بالتشكيك و الاعتراض دون سند، أو دليل و بذلك تدخل في باب السفسة حيث لا يجوز الاحتكام في صحة نقل الدعوى إلى عدد من يشهد بصحتها أو صدقها أو إلى الأشخاص الذين خبروا الحياة ، لأنه لا يعتبر سندا رئيسا في الدليل حسب جماعة بور رويال لا يمكن الاعتداد بالسن و الحكمة و الاستقامة...للحكم على صدق الأحكام، لأن الاعتداد بحجية كلامهم لا يعززه رجحان عقل. و بذلك وجب على المعارض رد كل دعوى لا يعرف المصدر الذي أخذت عنه.

2-3- الاعتراض على مضمون الدعوى:

يتوجب هذا الاعتراض على مضمون الدعوى أن يكون اعتراضا منطقيا و على حسب الحالة التي يورد فيها المعلل دعواه في الأفعال التناظرية و التي نجملها في أربعة أفعال أساسية:

3-3 منع الدعوى غير المدللة:

يمنع الدعوى غير المدللة بمعنى طلب الدليل عندما يرى المعارض دعوى المعلل مجردة من دليل يسندھا.

3-4-4 منع مقدمة الدليل/ المنع المدلل التفصيلي:

يمنع مقدمة من مقدمات الدليل في الدعوى المدللة؛ يجب على الدعوى أن تستند على وجود سند في مقدمة القول مقرونا بدليل، كأن يقول في المقدمة الصغرى 'هذا جماد' فقله هذا سند غير مقرون بدليل إلا إذا أقام عليه الدليل في المقدمة الكبرى.

حيث لا يحق للمعارض أن يعترض على السند المناسب قبل إقامة المعلل الدليل عليه حتى لا يتحول إلى غضب؛ فتتداخل وظائف المتناظرين.

وعليه، كما يقول طه عبد الرحمان، فالاختلاف بين السند و الدليل ليس اختلافا منطقيا، و إنما هو اختلاف مقامي، مما يدل على اعتبار دور الجانب التداولي في وضع قوانين المناظرة¹⁵¹.

و في هذا الجانب نلاحظ تركيز طه عبد الرحمان على مبدأ القصدية في الاستدلال.

3-5-3 منع عموم الدليل:

النقض الإجمالي يمنع عموم الدليل في الدعوى المدللة؛

طه عبد الرحمان، اللسان و الميزان، ص، 134-135¹⁵¹

ينقسم السند باختلاف اعتباراته إلى سند لمي و سند قطعي و سند حلي، يمكن مراجعة كتابات الدكتور طه عبد الرحمان

إن النقص الإجمالي يقتضي الاعتراض على عموم الدليل دون تفصيل مقدماته، وهو نقض يتعين على صاحبه أن يعززه وجوباً بسند أو بشاهد يدعم به اعتراضه، حتى يبين وجوه الاختلال أو البطلان في دليل المدعي، و ذلك لما تقتضيه قاعدتا التخاطب الآتيتين:

- لا تقل ما تعلم كذبه.

- لا تقل ما ليست لك عليه بينة.

حتى نبعد المناظرة عن المكابرة و الخروج عن آداب اللياقة.

3-6- منع الدعوى المدللة ذاته:

يمنع الدعوى المدللة ذاتها.

بمعنى المعارضة وهي ضرب من المقابلة و الممانعة، فالمعترض يمنع دعوى

المدعي بدليل آخر، فهي إقامة الخصم الدليل المنتج بدليل يباينه إنتاجاً يكون بنقيض

الدعوى التي استدلت عليها خصمه و أثبتها.

وهي معارضة إما في الدعوى، أو في الدليل:

3-7- المعارضة في الدعوى:

و هي أن يأتي المعترض بدليل نقيض الدعوى التي دافع عنها المدعي حيث

تكون نتيجته منع دعوى المدعي ، و نستشهد بما قاله حسن حبنكة:

• المدعي: أكثر الناس شاكرون لربهم لأن الله يزيدهم من فضله، و كل من

يزيده الله من فضله فهو شاكر.

- المعترض: أكثر الناس عصاة لربهم لأنهم لا يلتزمون فعل ما أمرهم الله به، و ترك ما نهاهم عنه، و كل من كان كذلك فهو عاص.

فرد المعترض يعتبر معارضة في الدعوى، لأنه منع دعوى المدعي و أقام الدليل عليها بدعوى مناقضة.

3-8- المعارضة في الدليل أو المعارضة في العلة:

تكون المعارضة اما في الدليل او في العلة فإذا وجهت المعارضة إلى الدعوى الأصلية المدلل عليها فهي المعارضة في الدليل، و إن وجهت إلى إحدى مقدمات دليل الدعوى الأصلية فهي المعارضة في العلة.

وكمثال جامع لكل من المعارضة في الدعوى، و المعارضة في الدليل،

و المعارضة في العلة نقول:

- (العالم حادث) و هو الدعوى الأصلية.
- (لأنه متغير، و كل متغير حادث) و هو الدليل على الدعوى الأصلية.
- (إن العالم متغير) و هو المقدمة الصغرى للدليل.

فالأولى معارضة في الدعوى، و الثانية معارضة في الدليل، و الثالثة معارضة

في العلة.

3-9: المعارضة باعتبار تصريفها:

تتم المعارضة حسب طريقة إجرائها إلى ثلاثة طرق وهي المعارضة بالقلب،

و المعارضة بالمثل، ثم المعارضة بالغير.

❖ المعارضة بالقلب:

كأن يسوق المعارض دليلا على الدعوى المعللة بعين دليل المدعي، ويوضح هذا الدليل فينتج دليله هذا نقيض دعواه، ليصبح حجة عليه لا له وينقلب الدليل على المدعي، و يثبت تهافت دعواه.

إن الملم بفنون المناظرة وعلوم اللغة و ممن انشغل بالفعل التناظري و إجراءاته المنطقي و اللغوي يستطيع قلب دليل المدعي و أبطال دعواه بالتأمل في المعنى الدلالي للفظ، على نحو ما سنراه لاحقا مع ابن حزم و من عاصره من علماء جيله.

❖ المعارضة بالمثل:

و تكون بمعارضة مقتضى دليل المعلل بدليل مماثل لدليله في الصورة في حين يخالفه في المادة أو المضمون كالمقدمتين الصغرى و الكبرى.

و كمثال لهذا النوع من المعارضة:

المدعي: العالم قديم لأنه أثر القديم، و كل ما هو أثر القديم قديم.

المعارض: العالم حديث لأنه متغير، و كل ما هو متغير فهو حديث.

من هذا المثال نستشف ان دليل المعارض مماثل في الصورة لدليل المدعي

و مخالف في المضمون؛ لذلك سميت هذه المعارضة بالمعارضة بالمثل.

❖ المعارضة بالغير:

تكمن هذه المعارضة في اتحاد الدليلان في اختلافهما من حيث الصورة

و المادة؛

و كمثل نجد مناظرات المسلمين للنصارى:

المدعي المسيحي: عيسى ابن الله لأنه ولد من غير أب.

المعترض المسلم: عيسى ليس ابنا لله، لأنه لو كان كل من جاء من غير أب ابنا

الله، لكان آدم أحرى من عيسى بهذه البنوة، لأنه جاء من غير أب و لا أم، لكن آدم ليس

ابنا لله؛ فعيسى ليس ابنا لله.

فالاختلاف في الدليلين طال الصورة و المادة.

4-وظيفة المدعي:

تعتبر آخر مرحلة من مراحل المناظرة، و من ثم تستنبط وظيفتها فهي:

-ردية، لأنها ناتجة عن فعل استجابي - لا ابتدائي - صادر عن صاحبه كرد فعل

على قول خصمه،

- إِدْبَارِيَّة لا إِقْبَالِيَّة،

- استشارية لا استبدادية،

- ذات فعل تقويمي، تشكيكي، و سجالي.

و يشترك في هذه الخصائص كل من المدعي أو المعارض، لأنها من سمات الاعتراض الذي تحشد له كل الوسائل اللغوية والمنطقية التي تكفل له مجاراة و يتحقق ذلك بوجوه ثلاثة:

- أن يمنع بعض مقدمات دليل المعارض التي لم يقم عليها دليلاً،
- أن يبطل دليل المعارض بالنقض، بدعوى أن مدلوله متخلف عنه، أو إنه مستلزم للمحال.

- أن يثبت دعواه بدليل آخر غير الدليل الذي أورد السائل عليه في المعارضة.
و إذا لم يستطع المدعي القيام بوظيفته على الوجه الأكمل، تنتهي المناظرة بالإفحام، و هو الغاية من الفعل التناظري و صلب العملية الحجاجية.

يقول طه عبد الرحمن: حد الحجاج انه كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصومة يحق له الاعتراض عليها¹⁵²

إن الهدف من وراء هذه الوظائف و الأفعال التداولية هو الانتقال من العلاقة التخاطبية إلى العلاقة الاستدلالية، انتهاء بالعلاقة المجازية.

و هكذا تكون العلاقة المجازية هي أصل العلاقة الاستدلالية؛ فنتحول المعادلة إلى المقولة التالية: لا حجاج بدون مجاز.

المبحث الثالث: المناظرة بالأندلس

تمهيد

طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص 80¹⁵²

اشتهر علم المناظرة عند المسلمين أكثر من غيرهم ، وقد دون هذا الفن كمنظرات في كتب الفلسفة وكتب الملل والنحل وكتب الكلام...

غير أننا لا نجد اهتماما كبيرا بالتأريخ لهذه المناظرات، وربما كتاب تاريخ الجدل لأبي زهرة يعتبر الوحيد الذي اهتم بتاريخ هذا الفن، الذي لم يخرج بدوره عن نطاق التأريخ للمناظرات بالمشرق، أما التأريخ لهذا الفن بالأندلس والمغرب، فقلما نجد مؤلفا اهتم بهذا الفن رغم شيوعه بالأندلس والمغرب، لتوافر شروط نشأته التي تمثلت في الظروف السياسية والثقافية للأندلس والمغرب و الاحتكاك الحضاري الذي توفر لهذين البلدين.

لذلك ارتأيت التأريخ للمناظرة إبان أواخر القرن الرابع وبداية القرن الخامس إلى حدود أواسطه بالأندلس، وهي الفترة التي عاشها كل من ابن حزم و ابن النخيلة و ذلك من خلال تلك الملابس التاريخية التي تميز بها الغرب الإسلامي في تلك الفترة، حيث سادها الاضطراب الفكري والسياسي، لزخهار بالمتناقضات الناتجة عن اختلاط التيارات الفكرية الإسلامية فيما بينها من جهة واختلاط المسلمين بالنصارى واليهود من جهة، أخرى، وهذا كله يضمن للأندلسيين شهرة الإكثار من المناظرة

أ- عوامل شيوع المناظرة بالأندلس:

لقد لعب الاجتهاد¹⁵³ دورا فعالا في كثرة التناظر حول بعض القضايا الفقهية، كما لعب التسامح الديني¹⁵⁴ الذي طبع أهل هذا البلد دوره في نمو المناظرات الكلامية بين المسلمين وأهل الملل الأخرى.

لكن يبقى من أهم الأسباب التي دفعت المناظرة بالأندلس إلى الازدهار وجود عاملين أساسيين هما:

الأول العامل الداخلي: يكمن في السياسة والثقافة الداخليتين للأندلس

الثاني العامل الخارجي: و يكمن في الاحتكاك الحضاري بين الغرب والشرق.

أولاً: العامل الداخلي:

أ- العامل السياسي:

إن الفترة السياسية التي عاشها المتناظرين ابن حزم و ابن النغريلة تتراوح بين سنة 384هـ و 474هـ، حيث شهدت مسبقا تحولا سياسيا كبيرا، ولعل هذا التحول السياسي كانت له ظروفه القبلية التي تمخض عنها، و التي تمثلت في وقوع الأندلس في ثورات داخلية بين العرب والبربر¹⁵⁵. و تولي الامويون الإمارة و اتخذهم قرطبة عاصمة لهم سنة 138هـ حيث وبدؤوا في إنجاز المنجزات المعمارية، بالمدينة كبناء المساجد وتنظيم الجيش وتشجيع العلوم .

¹⁵³- تاريخ الجدل: أبو زهرة ص : 293..

¹⁵⁴- أكاديمية المملكة المغربية/ السفر : 12 س 86 ص : 17.

⁽¹⁵⁵⁾- تاريخ الدولة الأموية في الأندلس / التاريخ السياسي : عبد المجيد نعني 143.

و رغم التصدعات الكثيرة التي أدت إليها الثورات المتعددة و التي أفدت إلى انقسام الدولة الأموية بالأندلس¹⁵⁶ ، فإن هذه الوضعية السياسية لم تكن مانعة من انتشار الثقافة والعلوم¹⁵⁷ ، بل إن هذه الوضعية كانت عاملا مساعدا على ازدهار الثقافة بالأندلس، ويرجع ذلك إلى التنافس الذي خلقته هذه الوضعية السياسية بين ملوك الطوائف، فتنافسوا في "احتضان العلماء والشعراء والإغداق عليهم نشطت من جديد الحركة الفكرية"¹⁵⁸.

ومعلوم أن هذه الحركة الفكرية لم تكن مقتصرة على الشعر والأدب، بل تعدتها إلى الاهتمام بجميع أنواع العلوم والمعارف. ومن جملة ما اهتم به اهتماما بالغا "المناظرة" لما لها من أهمية في الحياة السياسية والثقافية فقد خدمت المناظرة الأمراء منذ عصور متقدمة، اتخذوها كعمول لنصرة مذاهبهم وقضاياهم الفكرية والمذهبية¹⁵⁹.

ولهذه الأسباب وغيرها اهتم بها أمراء الأندلس وأغدقوا العطايا لمن يمارسها، وجلسوا لسماعها، وروايات جلوس الوزراء والأمراء للمناظرة كثيرة نذكر منها:

1- جلسة أحمد بن هود لسماع مناظرة المؤتمن والباجي حول موضوع فلسفي¹⁶⁰.

2- جلسة ولي ميورقة ابن رشيق سنة 439 هـ لمناظرة ابن حزم للباجي¹⁶¹.

3- جلسة السلطان محمد لمناظرة بقي بن مخلد للفقهاء¹⁶².

(156)- تاريخ افتتاح الأندلس : ابن القوطية 113-115. تاريخ ابن خلدون 132/4-133.

(157)- حضارة العرب في الأندلس : بروفنسال، ص : 24.

(158)- رسالة ماجستير : موقف الفقهاء من الفلسفة الإسلامية : الأمين بوخبزة.

(159)- مناهج الجدل : الألمعي 24.

(160)- العواصم من القواصم : أبو بكر العربي / تحقيق عمار الطالبلي 146/2-147.

(161)- مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية : عبد المجيد التركي ص : 61-62.

ب- العامل الثقافي:

ويتجسد في كثرة التيارات الفكرية والدينية التي استقرت بالأندلس، فالقرن الرابع والخامس بالأندلس قد عرف تيارات فكرة ودينية، "هناك اليهود والنصارى وبجانبيهم التيارات الإسلامية الأخرى التي تتمثل في الفلاسفة وعلماء الكلام والفرق السياسية والفقهاء على اختلاف مذاهبهم، فبجانب الأوزعية والمالكية والظاهرية والشافعية كان المذهب العراقي والمذهب الكوفي والمذهب الشيعي"¹⁶⁴.

غير أن التيارات التي كان لها صدى واسعاً بالأندلس والتي ساهمت بقدر كبير في المناظرات الأندلسية تتمثل في اليهود والنصارى وعلماء الكلام والفلاسفة والفقهاء على اختلاف مذاهبهم.

ونظراً لما هذه التيارات من أهمية، رأينا الوقوف عندها قصد الإشارة إلى بعض المناظرات التي اشتدت بها هذه التيارات.

وتحقيقاً لهذا الغرض قسمنا الجانب الثقافي بالأندلس إبان القرن الرابع والخامس

إلى مبحثين كبيرين:

المذاهب الكلامية والفلسفية

-المذاهب الفقهية

(162)- المقتبس من أبناء أهل الأندلس : ابن حيان القرطبي / ت محمود علي مكي 248-249.

(163)- تاريخ الأدب الأندلسي "عصر الطوائف والمرابطين" : إحسان عباس ص : 71.

(164)- جذورة المقتبس : الحميدي 219 و 245.

المذاهب الكلامية والفلسفية بالأندلس:

شهدت الفترة السابقة على القرنين الرابع والخامس الهجريين اهتماما كبيرا بالفقه وأدب المسائل والأجوبة¹⁶⁵.

اشتركت عدة تيارات في بلورته، منها اليهود والنصارى والمسلمون على اختلاف نزعاتهم ولعل حديثنا عن هذه الاتجاهات التي ساهمت في بلورة الكلام يعطينا فكرة واضحة عن تاريخ المناظرات الأندلسية....

و مما لا شك فيه أيضا "أن الأندلس عرفت تيارات يهودية مهمة نشطت الحركة الفكرية والأدبية بالأندلس عامة كانت توجد دوما طائفة من السكان اليهود عددها لا بأس به تقطن مدن إسبانيا الإسلامية ومدنها المسيحية على حد السواء... كانت أحوالها مزدهرة وبخاصة في أرض الإسلام على شيء كبير من التنظيم، تتوارث حب الدرس"¹⁶⁶.

وعرفت غرناطة-خاصة- "جالية كبيرة من اليهود"¹⁶⁷ واشتهرت هذه المدينة باليهود حتى سميت "بغرناطة اليهود"¹⁶⁸ وممن اشتهروا باستقرارهم بهذه المدينة بنو النغريلة الذين أدركوا مكانة ثقافية وسياسية مهمة في عهد البربريين وبخاصة في عهد باديس بن حبوس...¹⁶⁹.

(165)- ندوة ابن رشد : كلية الآداب 1978 ص : 157، مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس / عبد المجيد التركي.

(166)- حضارة العرب بالأندلس : بروفنسال، ص : 103.

(167)- رسائل ابن حزم، مقدمة الناشر : إحسان عباس 9/1.

(168)- دراسات أندلسية : طاهر أحمد مكي ص : 64.

(169)- أكاديمية المملكة المغربية / السفر : 12 س : 86 ص : 23، حول التسامح الديني وابن ميمون والموحدين / ذ. محمد بنشريفة.

إن اهتمام هذه الجالية بالمنطق والفلسفة والكلام وبالضبط بالدراسات التلمودية¹⁷⁰

سيخلق تناظرا فكريا واسعا بين اليهود والمسلمين .

ومناظرات ابن حزم لبعض اليهود تعبير واضح عن هذا الاختلاط اليهودي-

الإسلامي، كما هو تعبير عن مساهمة التيارات الفكرية الأخرى في ازدهار المناظرات الأندلسية.

فقد قال ابن حيان: "ولهذا الشيخ أبي محمد مع اليهود لعنهم الله ومع غيرهم من

أولي المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة"¹⁷¹.

ومن هذه المناظرات الحزمية مناظرته لابن النغريلة حول مجموعة من النقاط

العقائدية سنقوم بدراستها في باب آخر

أما عن المناظرة المسيحية الإسلامية فهي لا تقل عن المناظرات السابقة، فبحكم

تواجد المسيحيين بالأندلس وبحكم اختلافهم العقائدي مع المسلمين سيكونان السبب الحقيقي

لظهور مناظرات ومناقشات عنيفة بين هذين الاتجاهين "... كانت هناك مناقشات عنيفة

بين المسلمين والمسيحيين في الأندلس سواء بالعربية أو المسيحية"¹⁷².

(170)-تاريخ الفكر الأندلسي : بالننثيا / ترجمة حسين مؤنس ص : 488-489.

(171)-الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة : ابن بسام، القسم 1 المجلد 1 ص : 170.

(172)-نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : د. النشار 93/1.

ومن جملة هذه المناقشات العنيفة معارضة نصراني لابن حزم "عارضني يوما نصراني...¹⁷³ لاشك أن ابن حزم رد عن اعتراضات المسيحية ودحضها وكشف زيفها...¹⁷⁴ .

أما المناظرة حول الكلام والفلسفة والمنطق فقد كانت جد نشطة ويرجع نشاط هذا الجانب إلى "وجود كثرة المتكلمين والفلاسفة والمناطقة بالأندلس، فرغم افتقار الأندلس إلى تجاذب الخصومة في الكلام "فهي على كل حال فغير غريبة عنه وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال"¹⁷⁵ .

لكن الاهتمام الكبير بالفلسفة والمنطق داخل الأندلس قد ولد مواقفًا معاديا من كتب الأوائل، خاصة وأن الأندلس كانت تحت سطوة الثقافة الفقهية، فليس من باب الغرابة أن يعترض الفقهاء على علوم الأوائل، بل "الاعتراض على كل جديد وكان أهل هذه الجزيرة لما ألفوا الفقه والنوازل المالكية اعتقدوا أن كل جديد فيه خرق للإسلام ولهذا سينفرون من علم الكلام والمنطق وغيرها...¹⁷⁶ .

وممن كانوا ينفرون من علوم الأوائل فقهاء المالكية حيث ننسى اتهام بعض المالكية لابن حزم باتباعه لعلوم الأوائل "وبرده بالمنطقي على الشرعي فالفلسفة"¹⁷⁷ في

(173)-الأصول والفروع : ابن حزم 79.

(174)-ابن حزم حياته وعصره : م. أبو زهرة ص : 16.

(175)-رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها : ابن حزم 186.

(176)- كتاب المدخل لصناعة المنطق: ابن ظلموس ص : 7-8.

(177)- رسائل ابن حزم، الناشر إحسان عباس 73/3.

نظرهم زندقة وخروج عن الدين "إن أهل زماننا ينفرون عنها وينفرون ويرمون العالم بها بالبدعة والزندقة"¹⁷⁸.

إن هذه المواقف المتناقضة ستولد تناظرا عنيفا في الأندلس بين مؤيدي الفلسفة والمنطق وبين من ينفي شرعيتها، والمناظرات مثل

-مناظرة الباجي لابن حزم حول مشروعية الفلسفة¹⁷⁹.

-مناظرة ابن حزم للمالكية حول الفلسفة¹⁸⁰.

ثانيا: العامل الخارجي:

ان من ثمار الحضارة الإسلامية أن يتم الاتصال بين ثقافتى الشرق و الغرب ، مما لا شك فيه قد استفادت الثقافة الأندلسية من الثقافة المشرقية وذلك عن طريق عدة مسالك من قبيل الكتب والرحلة التي نشطت من الأندلس إلى المشرق إضافة إلى الوفود الوافدة على الأندلس من المشرق.

فهذه القنوات قد ساعدت على تواجد الثقافة المشرقية بالأندلس من أدب وفلسفة وكلام وجدل...

فقد كان الفضل للصدفة التاريخية التي جعلت تزامن أواخر العصر الأموي وعهد ملوك الطوائف بالأندلس مع العصر العباسي بالمشرق الذي عرف بازدهار ونشاط جد

(178) - كتاب المدخل لصناعة المنطق : ابن ظلموس ص : 8.

(179) - إحكام الفصول : الباجي ص : 530-531.

(180) - رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين ص : 74. ورسالة في الرد على الهاتف: ابن حزم ص : 122.

مكتف بمختلف المظاهر الثقافية من أدب وفلسفة وكلام وجدل... وعلم المناظرة التي

توافرت بكثرة في هذه الفترة، و لعله كان من أبرز الظروف التي جعلتها تزدهر :

أولا-تشجيع الأمراء للمناظرة والجلوس لسماعها: إن مجالس البرامكة والمأمون

كانت تكتظ بهذه المناظرات...¹⁸¹.

ثانيا-مشاركة الأمراء في بعض المناظرات "وأعظم من اشتهر بذلك

المأمون...¹⁸².

ثالثا-كثرة النحل والملل بالمشرق مدعاة للمناظرة، ومناظرة المأمون لمجوسي

ثثوي دليل على ذلك¹⁸³.

رابعا-اتساع الرقعة الجغرافية للحضارة الاسلامية و من ثم الحركة العلمية

والفلسفية والكلامية بالمشرق شجع على الانفتاح على ثقافات أخرى، الأمر الذي سيخلق

تفاعلا وتناظرا في الثقافة الإسلامية بالمشرق.

خامسا-تشعب الفرق الإسلامية واختلافها العقدي سيكون أبرز عامل لشيوع

المناظرات بالمشرق، ومناظرة المعتزلة مع الأشاعرة دليل واضح على ذلك¹⁸⁴.

سادسا-كثرة المذاهب الفقهية مدعاة للتناظر في بعض القضايا "وفي طبقات

الشافعية للسبكي أطراف من هذه المناظرات، ومما يذكر أن أبا العباس بن سريج القاضي

(181)-العصر العباسي الأول : شوقي ضيف ص : 457.

(182)-الشافعي حياته : أبو زهرة ص : 60.

(183)-تاريخ الجدل : أبو زهرة ص : 240.

(184)-نفسه.

رئيس الشافعية ببغداد كان شغوفاً بمناظرة داود الظاهري، حتى توفي داود ومضى يناظر ابنه محمداً في المذهب الظاهري...¹⁸⁵.

سابعاً- التسامح الديني الذي ساعد على انتشار هذا الفن الذي طبعت به الثقافة، ودعت إليه النصوص القرآنية قال تعالى "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتتي هي أحسن" (النحل/124).

وقال تعالى: "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتتي هي أحسن" (العنكبوت/45). ولهذا كثرت المناظرة بهذه الجهة الإسلامية ثم افاضت عن طريق الرحلات الأندلسية إلى المشرق و تهافت الرحالة الأندلسيين على هذا النوع من العلوم شأنه باقي المعارف الأخرى، حافظهم في ذلك الرغبة العلمية والإعجاب بثقافة المشاركة" وكان ولع الأندلسيين بكل ما هو شرقي عجبياً...¹⁸⁶.

ويظهر هذا الإعجاب في محاولة استفادتهم من هذا الفن فأحمد بن محمد بن سعد أبو عمر بعد دعوته من المشرق كثيراً ما كان يصف جو المناظرة هناك¹⁸⁷. فالرحلة إلى المشرق قد أغنت رحالة الأندلس بمختلف القواعد الجدالية كما كان للوفود المشرقية الوافدة على الأندلس دوراً فعالاً في إغناء الأندلس بهذا الجانب من المعارف¹⁸⁸.

⁽¹⁸⁵⁾-العصر العباسي الثاني : شوقي ضيف ص : 536

⁽¹⁸⁶⁾-تاريخ النقد الأدبي في الأندلس : رضوان الداية ص : 43.

⁽¹⁸⁷⁾-جذوة المقتبس : الحميدي 110/109.

⁽¹⁸⁸⁾-رسالة الماجستير : موقف الفقهاء من الفلسفة الإسلامية : الأمين بوخيزة ص : 11.

إضافة الى اعتناء الأمراء باقتناء الكتب المشرقية "وكان للحكام دور فعال في تنمية الثقافة وتطويرها والتشجيع عليها، وكان أهم الأمور اقتناء الكتب وبخاصة المشرقية منها وإضافتها في المكتبات وبنها في أيدي العلماء والمتعلمين"¹⁸⁹.

مما سهل على ابن حزم وبعض الأندلسيين الاطلاع على هذا الفن المشرقي "إن ابن حزم وفق لنبوغه في التطلع في الفنون التي سافر الباجي من أجلها إلى المشرق والظاهر أنه أخذها من مصادرها التي كانت ولا شك تقد على الأندلسيين عن طريق المشاركة الوافدين إليه أو يفضل الأندلسيين أنفسهم إثر رجوعهم إلى وطنهم..."⁽¹⁹⁰⁾.

كل هذه الأسباب جعلت من المناظرة أمرا شائعا بالغرب والشرق الإسلاميين، غير أنه وإن كانت المناظرة شائعة فإن ما لدينا من المناظرات والمصادر الفنية قليل جدا، ولعل هذا راجع إلى فقدان عدد لا يستهان به من هذه المصادر حيث نجد من أهمها :

1- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم:

كتاب ناظر فيه ابن حزم جميع المذاهب الفقهية الأصولية بالأندلس عن طريق الجدل ، فقد خاصم الشافعية والحنفية وخاصة المالكية، و يعد هذا الكتاب سجلا كتب فيه ابن حزم جميع مناظراته مع أهل زمانه كمنابرتة لليث بن حرفش في مجلس القاضي عبد الرحمن ومناظرتة لكبير المالكية حول قول ابن عباس في دية الأصابع ومناظرتة

⁽¹⁸⁹⁾-تاريخ النقد الأدبي في الأندلس : محمد رضوان الداية ص : 50.

ص 366. او ممن اهتم بالمكتبات الحكم

⁽¹⁹⁰⁾-مقدمة إحكام الفصول : الباجي. تحقيق التركي 101.

لبعض المالكية حول كتمان العلم... والكتاب-كذلك-سجل لبعض القضايا الفنية المتناظرة...¹⁹¹.

اضافة الى كتب أصولية جدالية أخرى كالنبذة الكافية وكتاب أبطال القياس...

علاوة على هذا وجود مخطوطة ذات طابع سجالي ككتاب :

بيان غلط عثمان بن سعيد الأعور في المسند والمرسل

-وكتاب ما وقع بين الظاهرية وأصحاب القياس

-وكتاب الرد على من قال بالتقليد

-وكتاب ابن حزم في الجدل¹⁹².

2- الرسائل الحزمية:

لا تخلو رسائل ابن حزم من بعض المناظرات التي خاضها مع بعض الفرق

سواء إسلامية أو يهودية أو مسيحية، منها ما تضمن مناظرة واحدة جاءت في سياق كلام

ابن حزم عن بعض المواضيع، ومنها ما كان رد فعل على بعض من ناظر ابن حزم أو

رد فعل على من ادعى دعوى تسيء إلى الإسلام عامة، أو إلى ابن حزم وموطنه خاصة

و كان من أكثرها سجالية رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، (موضوع

رسالتنا)وهي عبارة عن رسالة تعارض دعوى يوسف بن النغريلة الذي ادعى وجود

تناقض في القرآن.

(191)-انظر الباب الخاص بالمصطلحات. الإحكام 35/1.

والباب الخاص بمشروعية الجدل. الإحكام 19/1.

وآخر خاص بالسؤال. الإحكام 71/1.

(192)-مؤلفات ابن حزم ورسائله : الأستاذ الكتاني. مجلة الثقافة المغربية : 1 س : 70 ص : 100.

3- الفصل في الملل والأهواء والنحل:

مجموعة رسائل يساجل فيها ابن حزم أهل الديانات الأخرى كما يساجل فيها

الفرق الإسلامية.

المبحث الرابع: الفعل التناظري لابن حزم في رسالته الرد على

ابن النخيلة

1- التعريف بالتناظرين

1. التعريف بابن حزم

هو العلامة و الفقيه و الامام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف ابن سعدان بن سفيان بن زيد الفارسي، مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية¹⁹³ ولد بقرطبة Cordoba في يوم الأربعاء آخر يوم في شهر رمضان

عام 384 هـ / 7 نوفمبر 994 م إلا أن أصل آبائه الأولين من قرية من إقليم لبلة Neibl

اهتم والده بتربيته وتنقيفه وتعليمه , فقد كان وزيرا للمنصور بن أبي عامر¹⁹⁴

فساعده منصبه على تحقيق ذلك بتوفير خيرة المعلمين لابنه علاوة على البيئة والوسط

المناسبين لنموه وتطوره، فكانت النتيجة تفوقه في علوم كثيرة كالفقه ومقارنة الأديان وعلم

الكلام والفلسفة والتاريخ والمنطق،¹⁹⁵

عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، وتقديم ممدود حقي، الدار البيضاء، ط. 7، 1978، ص. 71؛ 193

وأحمد بن محمد المقرئ، نفع الطبيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1968، ج 2، ص. 78؛

المراكشي، المعجب...، ص. 72 194

195 Miguel Cruz Fernandez, Historia del Pensamiento en el Mundo Islamico, desde el Islam Andalusian Hasta el Islamismo Arabe, Madrid,

1981, T. 11, p. 35

لقد بدأ ابن حزم حياته شافعيًا ثم انتقل إلى المذهب الظاهري وبقي عليه ولكنه لم يلتزم به حرفياً وإنما كانت له اجتهادات في بعض الجوانب¹⁹⁶ فاتباعه للمذهب الظاهري كان مدروساً، لكون هذا المذهب يعتمد على النص ويهمل العقل، و في انتشاره والعمل به اقبال الطريق أمام اجتهادات فقهاء البلاط و السلاطين لإخراج الفتاوي بشرعية خلافة الملوك الذين يدورون حول فلکهم والذين يقع نسبهم خارج قریش کبني زيري أصحاب غرناطة و بني ذي النون أصحاب طليطلة، وفي الوقت نفسه فإنه يدعم وجهة نظره القائلة بوحدة الخلافة، وقرشيتها وأمويتها بالأندلس¹⁹⁷

فأراء ابن حزم السياسية هاته وتعصبه إليها اخذت من حياته السياسية الشيء الكثير، من بينها تعرضه للمضايقات من قبل ملوك الطوائف خاصة رغم من اعتزاله للسياسة وتفرغه للعلم. وحين استكثرت عليه الضغوط واتهم بإثارة الفتنة من قبل الفقهاء قرر الحكام نفيه إلى قرية من قرى لبلبة فعاش بقية حياته هنالك متفرغاً للعلم والتأليف مغموراً إلى أن وافته المنية لليلتين بقين من شعبان 456 هـ / 15 سبتمبر 1064 م¹⁹⁸

2 أبو الحسن علي ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، 1978، ق 1، ج 1، صص. 167-168؛ أدخل جنثالط بلنثيا، تاريخ

الفكر الأندلسي، ص. 14؛

عبد الرحمن علي الحجي، أندلسيات، المجموعة الأولى، بيروت، 1969، ص. 124-125، 173

ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان عباس، بيروت، ط. 2، 1983، ج 1، ص. 69-71؛ ورسائله، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1981، ج 2، ص. 19، 197

؛ 146؛ ج 3، ص. 86، 110؛

المراكشي، المعجب...، ص. 72-76 198

2. التعريف بيوسف بن إسماعيل بن النغرييلة

هو يوسف بن إسماعيل بن يوسف بن إسماعيل بن النغرييلة¹⁹⁹ ولد في بيت اجتمعت فيه السياسة مع العلم والأدب والدين، فأبوه كان شاعراً وأديباً ملماً باللغة العبرية والعربية واللاتينية وعالماً بالديانة اليهودية ومتفقهاً فيها، له تأليف في الرياضيات²⁰⁰ وحينما اشتعلت الفتنة في الأندلس في عام 399 هـ/ 1008 م اضطر للانتقال من قرطبة Cordoba إلى المدن الأكثر أمناً فاستقر في مرسية Murcia ثم انتقل منها إلى بنسية Valencia فمالقة Malaga التي عمل فيها بتجارة العقاقير، ثم اختاره أبو العباس وزير حبوس بن ماكسن حاكم غرناطة كاتباً له²⁰¹ وبعد وفاة هذا الأخير تمكن إسماعيل بحنكته ودهائه أن يكون وزيراً لباديس بن حبوس الذي خلف والده على حكم غرناطة²⁰²

اهتم إسماعيل بتنشئة ابنه يوسف وتربيته وتنقيفه موظفاً كل إمكانياته في تحقيق ذلك، شأنه في ذلك شأن ابن حزم فجمع له خيرة المعلمين والأدباء بالأندلس، واهتم هو شخصياً بتمية قدراته في مجال الكتابة لكي يخلفه في وظيفته وحينما تأكد من اكتمال تكوينه العلمي ألحقه بخدمة بلقين بن باديس، الذي كان مرشحاً لخلافة والده، أملاً أن يكون وزيراً له حينما تؤول إليه السلطة، وأوضح له كل السبل التي تمكنه من كسب ثقة مرؤوسيه والوصول إلى أهدافه.²⁰³

ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 3، ص. 199526

ابن حزم، رسائله، ج 3، صص. 9-10؛ 200

Luis Suarez, Les Juifs spagnols, p. 59; and Ashtor, op. cit., pp. 51-57. ابن حزم، رسائله، ج 3، ص. 201؛9

عبد الله ابن بلقين، مذكراته، تحقيق إ. ليفي بروفسال، مصر، 1955، صص. 30-31؛ 202

عبد الله ابن بلقين، المصدر السابق، ص. 37؛ وابن حزم، رسائله، ج 3، ص. 20313

و لنبوغه فقد أصبح يوسف وزيراً لباديس نفسه على الرغم من صغر سنه، لأن والده قد توفي واتجهت أنظار باديس إلى علي بن القروي الذي كان من وزرائه ومن المقربين إليه وإلى وزيره إسماعيل، لكن الأخير قد زهد فيها ورشح إليها يوسف بن إسماعيل بعد أن حصل على تعهدات وإغراءات منه التزم له بموجبها باستشارته في كل صغيرة وكبيرة والأخذ برأيه²⁰⁴

وبعد فترة من الزمن انقلب يوسف على ابن القروي، لأن هذا الأخير كان يفكر في إسناد الوزارة إلى ابنه وتمكن في نهاية المطاف من التخلص منه وتجريده من كل ممتلكاته²⁰⁵ ولكن مع ذلك لم يصفو له الجو إذ ظهرت على مسرح السياسة شخصية تتوافر على إمكانيات عالية في المكر والدهاء وهي الناية؛ الذي استطاع اللوذ بغرناطة و الهروب من بطش المعتمد بن عباد بعد اشتراكهم في المؤامرة التي قام بحبكها إنه إسماعيل ضد والده و لعلمهم بالعداء القائم بينها وبين إشبيلية فقد استقر مقامهم بها، فانخرطوا في الوظيفة العمومية في السلكين المدني والعسكري. وتدرج الناية إلى أن أصبح قائداً لمالقة ومن المقربين إلى باديس، واستغل الناية هذه العلاقة وبدأ في تحريض منافسه يوسف بن إسماعيل بن النعريلة²⁰⁶ و دون جدوى فقد حاول يوسف تدارك خطر الناية على مستقبله السياسي بثتى السبل، خاصة بعدما علم بالتوافق الذي حدث بين باديس وبين الناية للتخلص منه، حتى بعدما اتفق مع ابن صمادح صاحب ألمرية على تسليم غرناطة له، ولكن خيوط هذه المؤامرة

ابن بلقين، المصدر السابق، ص. 36-38، 204

ابن بلقين، المصدر السابق، ص. 37-20538

المصدر نفسه، ص. 46-20647

قد كشفت فكانت هي نهاية يوسف ابن النخيلة الذي قضى في يوم السبت 10 خلون من

صفر 495 هـ / 13 من ديسمبر 1066 م²⁰⁷

II- ابن حزم و المنطق

لقد تمسك ابن حزم بالمنطق الأرسطي في دراسته للمواضيع الموروثة في الثقافة الأندلسية كتمسك بالنوازل والفقهاء المالكي ورفضهم لمبدأ الكلام والمنطق... مع حرصه الشديد في توظيف المنطق في العقليات فقط بينما في مجال الشريعة فهو كان يدرك أن خصائصها غير خصائص المنطق.

رغم الصورة القاتمة التي وصفت بها حالة المنطق في الأندلس على أنه زندقة وسفسطة و كفر وحدث، فابن حزم كان شغوفا بالبحث عن أسباب نفور أهل الأندلس من المنطق الشيء الذي زيادة من الاهتمام به، فقد قال عن أهمية المنطق والاستفادة منه "وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل في كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح من أعظم منفعة وجملة ذلك في فهم الأسماء التي نص الله تعالى ورسوله (ص) عليها وما تحتوي عليه من المعاني التي تقع عليها الأحكام على حسب ذلك والألفاظ التي تختلف عباراتها وتتفق معانيها، وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي (ص)، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على

، المصدر نفسه ص. 47-48، 50-51، 20754

بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصديق أبدأ، ويميزها من

المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى ولا ينبغي أن يعتبر بها²⁰⁸

إن هذا الاتجاه الذي دعا إليه ابن حزم له جذوره في القدم، فقد كان العلماء قبله

على اتصال بالمنطق كالمشافعي...²⁰⁹، لكن بجانب هذا الاتجاه وجد اتجاه اتخذ من المنطق

موقفا معاديا ولعل مناظر ابن حزم -الباجي- يعتبر من أوائل من تمسكوا بهذا الرأي،

ونقل من الشرق إلى الغرب "المنطقي مستحقر"²¹⁰

وبصفة عامة، فقد عرف أهل الأندلس بمعاداتهم للمنطق واعتبروه خروجاً عن

الدين، ولعل هذه الصورة هي التي حثت ابن حزم عن البحث عن أسباب معاداة أهل

الأندلس للمنطق فأرجأ مواقفهم إلى:

1- الجهل بهذا العلم وأهميته ودوره

2- تمسك أهل الأندلس بالنوازل المالكية.

وهو نفس الاستنتاج الذي وصل إليه ابن طموس، فقد ألفوا الفقه المالكي فقط

فكلما جاءهم جديد نفروا منه ولكن عندما يعرفونه يصادقونه...²¹¹

فكان من الأسباب جهل أهل الأندلس بعلم الأوائل مما حدا بابن حزم أن يؤلف

ديواناً لبيان علم المنطق. "ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا

الباجي (أبو الوليد)، أحكام الفصول، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. أولى 1986²⁰⁸

ابن حزم الظاهري، التقريب لحد المنطق، تحقيق إحسان عباس، الجزء الرابع، طبعة المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، ط. أولى 1983

إبراهيم (زكريا)، ابن حزم الأندلسي، الدار المصرية للتأليف والنشر، د.ت.²¹⁰

السيوطي (جلال الدين)، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.ط.²¹¹

وقبل تمكن قوانا في المعارف وأوان مداخلتنا صنوفا من ذوي الآراء المختلفة كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة، فعمدة غرضنا وعلما إنارة هذه الظلمة بقوة خالقنا الواحد عز وجل لنا، فلا قوة لنا إلا به وحده ولا شريك له²¹²

أيضا كان من دوافع ابن حزم للتشبث إعطاء مكان للقياس كحل لأهم معضلات الرأي، حيث تمكن من تقديم نموذج لتجاوز القياس الفقهي و المشكلات التي سقط فيها الفقهاء عند تعاملهم مع هذا الأصل. و نخلص بذلك إلى الدوافع التي جعلت ابن حزم يأخذ بالقياس الأرسطي ورفض القياس الفقهي و نجملها فيما يلي:

الدافع الأول: المنطق الأرسطي وبناء الشريعة على القطع.

لقد رفض ابن حزم القياس الفقهي لبناء أحكام الشريعة لينتقل إلى القياس الأرسطي كونه برهاني استدلالي في حين أن القياس الفقهي ظني و ذلك بالنظر إلى خصائصه الظنية – فهو عبارة عن استقراء ناقص و ليس قياسا ، "اعلم أن المتقدمين يسمون المقدمات قياسا فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سفسطائية وأوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة فسموا تحكما بالاستقراء المذموم قياسا اعتماده في استخراج عله على مسالك عقلية-استقرائية فقط²¹³ – أيضا اعتماد القياس المنطقي على العقل

ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، دار الثقافة، بيروت، ط.الثالثة، 1981²¹²

ابن ظلموس، كتاب المدخل لصناعة المنطق، المطبعة الأبيريقية مدريد، ط.حجرية، 1916²¹³

والحس: "فينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل أو يقر بما شاهد وأحس وبما قام عليه البرهان... وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً²¹⁴."

الدافع الثاني: المنطق الأرسطي وكمال الأنساق الظاهرية:

إن اكتفاء الظاهرية الحزمية في اللغة بالنص كانت تستدعي رفض القياس الفقهي والأخذ بالقياس المنطقي لأنه يضمن لها الانسجام التام مع الظاهر، ويمكنها من تجاوز التعليل وإذا كان ابن حزم خصماً لدوداً للقياس فلأنه يعترض صراحة على نظرية التعليل...

أيضاً و لكي يتجاوز دليل الخطاب بمفهومه المخالف والموافق ارتأى الأخذ بالقياس الأرسطي ، لأن القضية التي يتألف منها "لا تعطيك أكثر من نفسها"²¹⁵، و بذلك يضمن تجاوز نقل حكم الأصل إلى الفرع لأن النتيجة لازمة عن المقدمتين السابقتين. "اعلم أن باجتماعهما... تحدث أبدا عنهما قضية ثالثة صادقة أبدا لازمة ضرورة لا محيد عنها وتسمى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين الأولى والثانية نتيجة لأنها انتجت عن دمج القضيتين والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معا في اللغة اليونانية السلجسموس²¹⁶."

²¹⁴ الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق 1980.

²¹⁵ داود (سليمان)، نظرية القياس الأصولي، دار الدعوة الإسكندرية 1984.

²¹⁶ Chaim Perelman, Le champs de l'argumentation, Presses universitaires de Bruxelles, 1970

الدافع الثالث: المنطق الأرسطي والضرورة التناظرية.

يعتبر ابن حزم أول من بين من طبق علوم الأوائل على الشريعة الإسلامية. وفي تطبيقه اليوناني على كثير من المسائل الفقهية حيث يمكننا القول أنه من مزج منطق اليونان بعلوم المسلمين.

في حين ما سنلاحظه في رسالة ابن حزم للرد على ابن النخريلة أنه يميز بين الخصائص الشرعية والخصائص المنطقية، حيث أن الشريعة الإسلامية تستمد معارفها وآلياتها من النص والإجماع والدليل في حين يستمد المنطق معارفه من العقل ويهدف إلى:

*التمييز بين البرهان والشغب

*والرد على المشغبة

*والتمييز بين الحق والباطل

و لكي لا يقع في تناقض بين الخصائص الشرعية غير الخصائص المنطقية لان الأهداف متناقضة فابن حزم لم يأخذ بالمنطق كطريقة في الاستنباط لانه غير منتج للأحكام، لكن يبرهن عليها، بل استغلاله للمنطق كان استغلالا جداليا، وهذا كي ينازع بقوة منطقية في المناظرة والجدل.

و بالتالي فابن حزم اتخذ منطلقا منطقيا للمناظرة.

الدافع الرابع: المنطق الأرسطي والثورة على الفقهاء المالكية:

لقد كان من دوافع ابن حزم للتمسك بالمنطق الأرسطي هي المواقف المتباينة بين الظاهرية والمالكية بالأندلس والتي تسببت في تعميق الخلاف والجدال و الاعتراضات

بينهما حول النوازل، ولهذا كثيرا ما كانت مالكية الأندلس تتهم ابن حزم بالرد على الشرعي بالمنطقي.

ان الموقف الحزمي من المنطق ينتمي إلى مشروع متكامل ، يهدف إلى إعادة تأسيس الفقه الإسلامي على أسس قطعية ، مع الدفاع عن العقل والشرع معا ، لانهما وجهان لعملة واحدة، وفي ظل هذه الرؤية يرى ابن حزم ضعف القياس ، في مقابل المنطق الأرسطي، الذي يقوم على الاستنباط والاستنتاج ، والاستخراج ، كآليات الموصلة إلى اليقين ، لا مجرد التخمين التي نلاحظها في العمليات القياسية .

ففي نظر ابن حزم ، هذه الآليات هي السبيل الوحيد للمجتهد كي يعلو باستدلالاته وأحكامه إلى مرتبة البرهان اليقيني ، لقد أكد ابن حزم على أن المتمرس في العلوم العقلية بإمكانه أن يكون متدينا ، متين الإيمان قادرا على نصره دينه وشريعته ، وإثبات صحة النبوة وتاريخها ، بين سائر التواريخ الأخرى²¹⁷ .

ان هذه الرؤيا التي يوضح فيها ابن حزم قطعية الاعتقاد في المنطق و شكله البرهاني جعلته يحيد عن النظر بأن المنطق وإن أنبنى على أوائل العقول والحس فهو بدوره يتصف بمواصفات حاجية أقل ما يقال عنها أنها ظنية.

III- وظيفة الاستدلال العقلي عند ابن حزم :

يقر ابن حزم بوجود الاستدلال العقلي، فهو الذي يفيد اليقين متى سلمت مقدماته وانتهت نتائجها إلى الحسن السليم ، بخلاف الدليل النقلى، فإنه لا يمكن أن يفيد اليقين وحده.

- سالم يفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي ، ص 231.217

و قد استدلل ابن حزم على هذا الامر بقوله تعالى : { وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه } (الأنعام / 83) ، والتي تفيد دعوة القرآن الصريحة في اصطناع الحجة ، لاقامة الدليل على معرفة الحق والابتعاد عن الهوى بغير علم : « فنحن المتبعون لإبراهيم عليه السلام في المحاجة والمناظرة ، أولى الناس به وسائر الناس مأمورون بذلك » ثم قال : « وأنكر الله تعالى أن يكذب المرء بما لا يعلم ، فقال تعالى : { بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله } (يونس / 39) ، فصح بكل ما ذكرنا الوقوف عما لا يعلم والرجوع إلى ما أوجبه الحجة بعد قيامها .. وقال تعالى : { قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين } (البقرة / 111) ، فأوجب تعالى أن من كان صادقا في دعواه فعليه أن يأتي بالبرهان ، وإن لم يأت بالبرهان ، فهو كاذب مبطل أو جاهل »²¹⁸ .

من هذا المنطلق فالفكر الإسلامي يقوم على قوة الحجة و البرهان والجدال الحسن مع الخصوم.

IV - الدليل والنص : مفهوم الدليل وحجيته في الفكر الحزمي :

فاقامة الدليل في الفكر الحزمي تعتبر مصدرا رابعا للاستنباط الفقهي ، وهو عند أهل الظاهرية مخالف للقياس ، إذ هو مأخوذ من النص وليس خارجا عنه ، وهذا ما يؤكد عليه ابن حزم بقوله : « ظن قوم يجهلون أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع ، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطأوا ... »²¹⁹ .

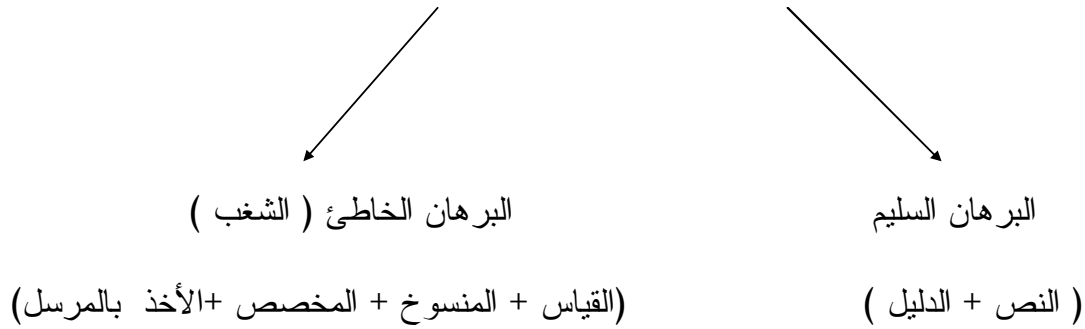
- الإحكام ، 01 / 19 و 20 / 218 .

- الإحكام ، 05 / 104 وما بعدها 219 .

فالدليل من زاوية حزمية ليس أخذاً بظاهر اللفظ ، بل هو أخذ بما تضمنته دلالاته من معان لا تظهر إلا بالتمعن والتأمل ، لذا فهي في جملتها دلالات لفظية .

أما البرهان - على ما بينه ابن حزم في كتابه الإحكام - جملة ينقسم إلى أقسام هي الموضحة في الشكل الآتي²²⁰ :

البرهان في الديانة



V - نقد التوراة عموما

حيث يهدف هذا المبحث لإظهار شخصية ابن حزم النقدية ، وذلك من خلال نقده للتوراة وتميزه بالسبق، والتأصيل لما عرف بعد ذلك بمنهج نقد النص، ونتائجه التي توصل إليها كانت الأساس لمدارس نقدية في الغرب، استفادت من دراساته وأضاف لها ما وفرته ظروف العصر من معلومات تاريخية ولغوية وفلسفية، وقد تناولت هذه الدراسة جانبي التنظير والتطبيق، وذلك من خلال كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" ، .

ثم سيليه مبحث تفصيلي للمفوض الحجاجي في رسالة الرد على ابن النغريلة.

1 - توراة اليهود التي درسها ابن حزم

إنَّ التوراة أو ما يسمى بالأسفار الخمسة هي وثيقة مقدسة عند كل من اليهود والنصارى، لكونهم يعتبرونها وحيا من الله تعالى إلى نبي الله موسى عليه السلام و مرجعهم في التاريخ والأحكام والأخلاق ، فقد درستها ونقدتها كثير من علماء المسلمين واليهود والنصارى، وخلصت دراساتهم إلى نتائج تشكك في نسبتها لموسى عليه السلام ، وتكشف عن صور من التناقض والاختلاف، و نجد في مقدمة الدارسين والناقدين لها ابن حزم الأندلسي.

وتشتمل التوراة على خمسة أسفار (التكوين، الخروج، اللاويين، العدد، التثنية) وهي أهم مكونات العهد القديم، تضم عدة مجالات منها:

- الطبيعة الدينية: فالعهد القديم يعتبر المصدر الرئيس للديانة اليهودية ، ويرتبط بها ارتباطا تاريخيا ، مرتبط بمرحلة تأسيس الديانة اليهودية ، وتطورها المتفاعل مع العوامل التاريخية والثقافية ، من اتصل بالديانتين الإسلامية والمسيحية وتأثر بعصور النهضة والتتوير والثورة الفرنسية والإيديولوجيات الغربية، لكنه لا يغطي مراحلها المتأخرة.

- الطبيعة التاريخية: حيث اختلطت فيها المادة الدينية بالمادة التاريخية، التي تروي تاريخ بني إسرائيل حتى موت موسى عليه السلام بالإضافة إلى ما يتعلق بتاريخ البشرية.

مما أكسبه أهمية كبيرة كمصدر تاريخي يؤرخ لتاريخ بني إسرائيل ولعلاقاتهم بشعوب الشرق الأدنى.

- الطبيعة الأدبية: وهي التي تتعلق بقصص الخلق والطوفان وقصة يوسف عليه السلام وبعض قصص الأنبياء والملوك.

ولأسلوب العهد القديم سيطرة واضحة في مجال الكتابات الدينية داخل التراث اليهودي المسيحي فهو المصدر الديني الأساسي ولغته وأسلوبه نماذج للتقليد ومصادر للأخذ وينايع للتأثير، كما له تأثير في تاريخ الأدب الغربي وبخاصة الأدب الديني الذي استمد معظم موضوعاته من العهد القديم كما تأثر به على مستوى اللغة والأسلوب²²¹.

2- أسباب إقامة المناظرات

لقد ذكر ابن حزم في كتابه " الفصل " وخاصة في الفصل المسمى جملة من الادعاءات التي وردت في التوراة حسب زعم اليهود جعلته يدخل معهم في سجال و هو فصل ذكر فيه: " مناقضات ظاهرة وأكاذيب واضحة في الكتاب الذي تسميه اليهود - التوراة، وفي سائر كتبهم، وفي الأناجيل الأربعة يتيقن بذلك تحريفها وتبديلها وأنها غير الذي أنزل الله "، أثبت في هذا الفصل بأدلة صريحة أن الذي تسميه اليهود "التوراة" ليس كلاما لله تعالى، وليس إخبارا عن نبي، وليس تأليف عالم يتقي الكذب؛ بل من تأليف

²²¹ الدكتور محمد خليفة حسن والدكتور أحمد محمود هويدي : اتجاهات نقد العهد القديم ص 1-2 ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، الطبعة الأولى 2001م.

زنديق مستخف لا يبالي بما أتى به من الكذب ، ويؤكد أنّ الذي كتبها لهم هو عزرا

الوراق²²².

و من خلال هذه المقدمات فاسباب قيام هذه المحاورات و المناظرات تقوم على

أمرين:

1- تبيان أوجه التناقض والكذب الظاهر فيه مع مخالفته للواقع،

بالإضافة إلى ما فيه من تعدّد على مقام الألوهية والنبوة²²³.

2- الأخذ بالاعتبار الظروف التاريخية بالنظر إلى حال الرواة والنقل

توفرت فيهم شروط النقل والرواية وأثرها في إثبات التحريف والتبديل²²⁴.

فمنهج ابن حزم يتمثل في معارضة النصوص مع بعضها وبيان ما فيها من

اضطراب وتناقض واختلاف ورود الروايات التاريخية .

3- زمان و مكان المناظرات

لقد اشتهرت حياة ابن حزم و تفردت بالنقدية ومنها نقده لكتاب اليهود " التوراة" ،

حيث كان يجلس إليهم ويجادلهم ثم يرجع إلى كتبهم ليكشف ما فيها من تحريف و تبديل،

(222) عزرا الوراق، هو عزير الذي جاء ذكره في القرآن الكريم قال تعالى: (وقالت اليهودُ عَزِيرٌ ابنُ الله) (التوبة:

الآية 30) وذهب ابن عباس وقتادة والربيع وعكرمة والضحاك وسليمان بن بريدة وناجية بن كعب إلى أنه المراد بقوله

تعالى: (أو كالذي مرَّ على قرية وهي خاويةٌ على عروشها قالَ أُنِّي يحيي هذه اللهُ بعد موتها فأماتهُ اللهُ مائةَ عامٍ ثمَّ

بعثه) (البقرة: الآية 259). وقد ذهب كثير من علماء الأديان إلى أنه كتب التوراة في مدينة بابل بالعراق أبان فترة

السبي البابلي بعد سنة 586 ق.م (راجع: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن3/288 ، 111/8-112 تحقيق الدكتور

محمد إبراهيم الحفناوي والدكتور محمود حامد عثمان ، دار الحديث - الطبعة الثانية 1996م، 1416هـ . وراجع :

الجويني: شفاء الغليل ص 36)

(223) الدكتور محمود علي حماية: ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، ص 254، دار المعارف ط1 1983م.

(224) د.محمد عبد الله الشرفاوي: منهج نقد النص ص 19.

قال ياقوت الحموي: " ولهذا الشيخ أبي محمد مع يهود - لعنهم الله - ومع غيرهم من أولي المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة وله مصنفات في ذلك معروفة"²²⁵ .

وكان ابن حزم في أكثر من موضع يشير إلى أنه كان يتناقش مع اليهود مما يدل على أن أبحاثه وكتابه ترجع في الأغلب إلى جهوده الشخصية²²⁶ .

و بما ان كل مناظرة هي محاوره تدور ما بين شخصين أو أكثر أو بين الشخص ونفسه من حوار أو نقاش أو جدل سواء كان مكتوباً أو منطوقاً أو مرسوماً فلم يكن هناك اذن زمان خاص و لا مكان خاص لنشوء هذه المناظرات لكونها لم تكن واحدة بل في مجالس متعددة حسب ظروف تواجد المتناظرين لكن ابن حزم اجمل الرد المكتوب في كتابه الفصل في الاهواء و الملل و النحل لتبقى شاهده على ما توصل اليه من اعتراضات و حجج و ادلة تثبت اصحية و احقيه ردوده.

لان دراسته للتوراة كانت على المستوى النص والمصدر والدين والتاريخ والجغرافية والأخلاق واللغة والأدب، ويعد كتابه " الفصل في الملل والأهواء والنحل " من أبرز الأعمال الإسلامية في تاريخ الأديان، ويعتبر الأساس المنهجي لعلم نقد العهد القديم²²⁷ .

(²²⁵) ياقوت الحموي: معجم الأديباء ص 25.

(²²⁶) عبد العزيز عبد الحق حلمي: مقدمة الرد الجميل للإمام الغزالي ص 80، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة ، 1393هـ ، 1973م

(²²⁷) الدكتور محمد خليفة حسن (بالمشاركة) : اتجاهات نقد العهد القديم ص 43-44 ، وراجع: عبد العزيز عبد الحق حلمي: مقدمة الرد الجميل للإمام الغزالي ص 80 .

فابن حزم واحد من المناظرين الجهابذة الذين عرفوا بفصاحة اللسان و قوة الحجة و الدليل والنتائج التي خلص إليها هي نتاج تمحيص ودراسة و مجادلة.

4: اسس إقامة الدليل عند ابن حزم:

إن اهتمام ابن حزم بالمنطق جعله يستفيد من هذا المنهج في نقد التوراة وتحليلها إقامة و الدليل على اعتراضاته، فكانت دراسته تطبيقاً عملياً لما عرف بعد ذلك بمنهج نقد النص بقسميه : الخارجي والداخلي لذلك فأسس إقامة الدليل عنده تنبني على نوعين من الاعتراض للتدليل هما:

1-4 الاعتراض على عموم الدعوى:

وهو ما يتعلق بالناحية الشكلية , فلا يكفي أن تكون لدينا الوثائق صحيحة وكما كتبها واضعها , وإنما يجب أن يضاف إلى هذا معرفة:

أولاً: ما مصدر الوثيقة ؟

ثانياً: من مؤلفها ؟

ثالثاً: ما تاريخها ؟

ذلك أن الوثائق تختلف في قيمتها اختلافاً واسعاً من حيث صحة نسبتها إلى واضعها الأصلي أو إلى من ذكر اسمه كواضع لها²²⁸ .

فابن حزم كان لا ينقد إلا النص الواضح الذي لا يحتمل التأويل " ولو كان لهذا الخبر وجه وإن غمض , ومخرج وإن بُعد, أو أمكنت فيه حيلة,

(228) الدكتور عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي ص 194-195 ، دار النهضة العربية 1963م.

أو ساغ فيه تأويل ما ذكرناه " 229 .

ولذلك كان يربط دوما بين كذب الكتاب الذي بين أيدي اليهود ، وبين صدق القرآن وصدق إخباره: فكلما أظهر تناقضا وكذبا في كتابهم، عاد ليعتز بإسلامه، وليظهر صدق كلام الله تعالى ، ومن ذلك قوله: " أين ظلمةُ هذا الكذب من نور الصدق في قوله تعالى: { يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ } . (البقرة: الآية 9)²³⁰ " ، وبذلك قام بالتأكيد على تحريف التوراة وتبديلها .

نظرا لكون سياق نصوص التوراة تدل على أن الكاتب غير موسى -عليه السلام- وكتبها بعد وفاته مثل: " فتوفي موسى عبد الله ، بذلك الموضع ، في أرض مؤاب ولم يعرف آدمي موضع قبره إلى اليوم " 231.

ويعلق ابن حزم على هذا النص: " هذا آخر توراتهم وتامها ، وهذا الفصل شاهد عدل، وبرهان تام، ودليل قاطع، وحجة صادقة في أن توراتهم مبدلة ، وأنها تاريخ مؤلف، من كتبه لهم .

و بما أن السياق منهج ، وقاعدة عقلية يقتضيها الفهم السليم والترتيب المنطقي، لسياق الكلام فهذه الشهادة تدعم اعتراض ابن حزم لأن هذا كلام يكذب أوله آخره

(229) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ص 144.

(230) الفصل ص 138.

(231) ونص التوراة الحالية: " فمات هناك موسى عبد الرب في أرض م{اب حسب قول الرب ودفنه في الجواب في أرض مؤاب مقابل بيت فغور ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم" (سفر التثنية : 34/5-6).

4-2- الاعتراض على سند الدعوى :

وهو ما يتعلق بامتحان النص من داخله ببيان عدم التناقض وعدم المناقضة

للحقائق العلمية والوقائع التاريخية²³².

فهذا نقد داخلي لإثبات صحة الوثيقة ، يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: " وعلينا

بعد هذا كخطوة ثانية أن نسأل:

أولاً: ما معنى هذا النص ؟

ثانياً: هل آمن به صاحبه ؟

ثالثاً: هل كان محققاً في إيمانه به ؟

وهذه المسائل الثلاث هي التي تكون ما يعرف باسم النقد الباطني²³³.

ويلخص ابن حزم كل ما ذكرناه في كلامه الآتي الذي ختم به حديثه عن إثبات

تحريف وتبديل التوراة بما وجدته في التوراة حيث يقول: "هاهنا انتهى ما وجدناه من التوراة

للإهود التي اتفق عليها الربانيون، والعانانيون، والعيسويون، والصديقيون منهم، مع

النصارى أيضاً، بلا خلاف منهم، فيها من الكذب الظاهر في الإخبار وفيما يخبر به عن

الله تعالى ثم عن ملائكته ثم عن رسله -عليهم السلام- من المناقضات الظاهرة ،

والفواحش المضافة إلى الأنبياء-عليهم السلام-ولو لم يكن فيها إلا فصل واحد من

الفصول التي ذكرنا لكان موجبا، ولا بد لكونها موضوعة محرقة مبدلة مكنوبة، فكيف

(232) الدكتور محمد عبد الله الشرفاوي: منهج نقد النص ص 13، مطبعة المدينة.

(233) الدكتور عبد الرحمن بدوي ص 187-188.

وهي سبعة وخمسون فصلاً، من جملتها فصول تجمع الفصل الواحد منها سبع كذبات أو مناقضات²³⁴.

فالتوراة لم تحفظ وإنما فقدت وضاع أصلها لأسباب كثيرة أهمها ما تعرض له بنو إسرائيل من سبي وقتل واضطهاد عبر التاريخ، كما أن ملوكهم لم يكونوا أهلاً لحفظ التوراة بل كانوا ينتقلون من حال سيء إلى أسوأ منه، وهذا يؤكد أن التوراة الموجودة بأيدي اليهود اليوم إنما هي تأليف رجل وقد حزم ابن حزم بأنه عزرا الوراق كتبها أبان السبي البابلي لليهود.

VI - مناظرة ابن حزم لابن النخيلة من خلال رسالة الرد على ابن

النخيلة

1- أسباب قيام المناظرة

يعتبر السبب الرئيس في إقامة هذه المناظرة هو الرد على تلك الانتقادات التي وجهها يوسف بن إسماعيل بن النخيلة للقرآن الكريم كتابة والرسالة التي كتبها ابن حزم

(²³⁴) الفصل في الاهواء و الملل و النحل، ابن حزم ص 186.

رداً عليه وتفنيداً لما أورده من ادعاءات وتهم، والانتقاد المصاحب لها لكتاب "التوراة"
المتداول بين اليهود في الأندلس.

2 - زمان و مكان المناظرة

لقد تميز القرن الخامس الهجري في الأندلس باتساع هامش الحريات العامة لم
تكن متوفرة من قبل، فانعكس ذلك بالإيجاب على العلوم والثقافة والفكر رغم حالة الضعف
السياسي، التي طبعت دول الطوائف في الأندلس في هذه الفترة.
فلم تستثن مساحة الحريات الأندلسية أحداً بسبب دينه أو عرقه بل شملت الجميع
بدون استثناء .

مما سمح لمثقي ومفكري أهل الذمة في خضم الأجواء المتسامحة التي ساعدتهم
بفتح حوار جاد وممنهج مع الإسلام بغية أن تكون نتائجه لصالحهم أو على الأقل أن
يحدث تشكيك في عقيدة المسلمين.

فكان من أبرز هؤلاء الذين أسسوا لهذا الحوار وخطوا به يوسف بن إسماعيل بن
النجريلة.

لقد درس ابن النجريلة القرآن الكريم، دراسة الباحث عما يدعم شكوكه فأوصله
بحثه إلى بعض الآيات، التي تتاسق ظاهرها، وفقاً لمعرفته وفهمه للغة العربية، مع أهدافه
ومخططاته.

فأقدم على تدوينها ثم صياغتها وإخراجها بالشاكلة التي تخدم مخططاته، وأرسل نسخاً منها إلى عدد من فقهاء الأندلس، الذين تربط بينه وبينهم علاقة فكرية أو ثقافية مما حدا بهم للرد عليه.

لكن النسخة الأصلية لمكتوب ابن النغريلة قد ضاعت مثلها مثل العديد من الكتب والمخطوطات الأندلسية، والمصدر الأساس بالنسبة لها هو ذلك الرد الذي كتبه ابن حزم مستنداً إلى رد أحد الفقهاء، مفنداً لما ورد فيها واحداً تلو الآخر²³⁵ و بذلك فوجهة نظر ابن النغريلة و انتقاداته للقرآن لا تظهر لنا إلا من خلال رد ابن حزم عليه.

فكانت الانتقادات الآتية أبرز عناصرها ومكوناتها و التي سأقوم بإيرادها في الشق الأول للدراسة و في المقابل إيراد رد ابن حزم عليها في الشق الثاني للدراسة، والانتقادات هي:

3- عرض الأسانيد

أورد ابن النغريلة تناقض الآيات فيما يخص مصدر ما يصيب الإنسان من خير أو شر مستندا في ذلك على قوله تعالى مخاطباً نبيه محمداً صلى الله عليه و سلم: ﴿وَإِنْ تَصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَإِنْ تَصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ، قُلْ كُلٌّ مِنْ

ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، بيروت، ط. 2، 1987، ج 3، صص. 23-24-235

عند الله²³⁶، وقوله: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وأرسلناك للناس رسولاً وكفى بالله شهيداً﴾²³⁷

فحسبه يناقض الكلام أوله آخره إن " ما ورد في هاتين الآيتين يناقض بعضه بعضاً؛ فالآية الأولى تنكر عنده تقسيم القائلين بأن ما أصابهم من حسنة فمن الله، وما أصابهم من سيئة فمن محمد وتخبر أن كل ذلك من عند الله. أما الآية الثانية فقد جاءت مصوبة لقولهم ومضادة لما جاء في الآية الأولى، إذ أوضحت أن ما يصيب الإنسان من الحسنات فمن الله، وما يصيبه من السيئات فمن نفسه²³⁸

3-1: التناقض في ترتيب خلق الكون خاصة السموات والأرض من حيث الأسبقية.

إن الخوض في حديث مسألة خلق السموات والأرض لهو حديث حاول ابن النغريلة توظيفه لهدم الإسلام فأورد قوله تعالى: ﴿... أم السماء بناها، رفع سمكها فسواها، وأغطش ليلها وأخرج ضحاها، والأرض بعد ذلك دحاها، أخرج منها ماءها ومرعاها، والجبال أرساها﴾²³⁹

صورة النساء، الآية 78. 236.

سورة النساء، الآية 237.

ابن حزم، رسائله...، ج 3، ص. 238. 43.

سورة النازعات، الآيات من 27-32. 239.

أيضا جاء بقوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً، ثم ، استوى

إلى السماء فسواهن سبع سموات، وهو بكل شيء عليم﴾²⁴⁰

ثم حاول التشكيك في هذه المسألة وادعى أن ما ورد في الآية الثانية مصاد لما

ورد في الآية الأولى لأنها ذكرت أن تسوية: السماء قد تمت بعد خلق ما في الأرض في

حين أن الآية الأولى قدمت خلق السماء على خلق الأرض²⁴¹

3-2: الاختلاف في تحديد زمن خلق السماوات والأرض.

إن مسألة خلق السماوات والأرض أمر خارج عن إرادة البشر وسابق لوجودهم

ومصدرهما الوحيد و المصطلح بفترة إنشائهما و المدة التي استغرقها خلقهما خاص بالقوى

الغيبية التي أوجدتهما وهي الله سبحانه وتعالى بالنسبة للمؤمنين بالديانات السماوية، وتسليما

كون الله لا يخطئ ولا ينسى ولا يناقض كلامه بعضه البعض قطعا، فإذا حدث خطأ أو

تناقض في قول نسب إليه فهذا دليل على كذب الناقل وافتراؤه على الله.

فابن النخريلة انطلق من هذه المسلمة و أورد قوله تعالى: ﴿قل انكم لتكفرون بالذي

خلق الأرض في يومين.. وقد ر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين²⁴² ثم استوى إلى

السماء وهي دخان فقضاهن سبع سموات في يومين﴾²⁴³ وقوله ﴿ولقد خلقنا السموات

241 سورة البقرة، الآية 29.

ابن حزم، رسائله، تحقيق إحسان عباس، ج 3، ص. 241.46

سورة فصلت، الآية 9-10.242

244 سورة فصلت، الآية 11-12.

والأرض وما بينهما في ستة أيام²⁴⁴ ليقول بأن القرآن متناقض لأن بعض آياته تقول إن خلق السموات والأرض قد استغرق ثمانية أيام في حين أن آية أخرى تقول: إنه قد تمّ في ستة أيام، وبالتالي فهو ليس من عند الله وإنما من تأليف محمد²⁴⁵

3-3: التناقض في مسألة دفاع الإنسان عند نفسه يوم القيامة.

من خلال قوله تعالى: ﴿هذا يوم لا ينطقون، ولا يؤذن لهم فيعتذرون﴾²⁴⁶ وقوله: ﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها﴾²⁴⁷ قد حاول ابن النخريّة إبراز أن آيات القرآن متناقضة، حيث تقول الآية الأولى بأن الإنسان يوم القيامة لا يسمح له بالدفاع عن نفسه، تأتي الأخرى وتثبت حق الإنسان في الدفاع عن نفسه²⁴⁸

3-4: التناقض في السؤال عن الذنوب يوم القيامة.

في هذا الباب عرض ابن النخريّة آيتين من آيات القرآن الكريم وهما قوله تعالى: ﴿فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان﴾²⁴⁹ وقوله: ﴿فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين﴾²⁵⁰، و من خلال استنتاجاته بين بأنهما متناقضتين كون الأولى تنفي سؤال الإنسان عن ذنبه يوم القيامة بينما تثبت الثانية السؤال وتؤكدده.

245 سورة قاف، الآية 38.

ابن حزم، المصدر السابق، ص. 47. 245.

سورة المرسلات، الآية 35-36. 246.

سورة النحل، الآية 111. 247.

ابن حزم، المصدر السابق، ج 3، ص. 49. 248.

سورة الرحمن، الآية 39. 249.

سورة الأعراف، الآية 6. 250.

3-5: تشكك النبي محمد نفسه في صحة القرآن.

من خلال قوله تعالى: ﴿فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك﴾²⁵¹ حاول ابن النخريلة أن يبين أن محمداً نفسه قد تشكك فيما إذا كان القرآن الذي أنزل إليه هو من عند الله الأمر الذي يؤكد بأن القرآن ليس من عند الله وإنما من تأليف محمد و إنشائه.

3-6: مسألة شفاء العسل للأمراض.

ان المام ابن النخريلة بالطب جعله يوظف كفاءته المعرفية بخصوص فوائد و النتائج المضادة للعسل و ابراز التناقض بين قول الله تعالى في شأن العسل حين قال: ﴿يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس﴾²⁵² من خلال تساؤله عن كيفية ان يكون العسل شفاءً للناس وهو في نفس الوقت يؤذي المحمومين وأصحاب الصفراء المحترفة

3-7: الاعتراض على بركة الماء النازل من السماء.

ذكر ابن النخريلة بخصوص الأمطار التي تنزل من السماء قوله تعالى ﴿ونزلنا من السماء ماء مباركاً﴾²⁵³ لقد علق على هذه الآية بإبراز التناقض بينها و بين الواقع في كيف يكون الماء المنزل مباركاً في حين يهدم ويهلك كثير من الحيوان

سورة يونس، الآية 94. 251

سورة النحل، الآية 69. 252

سورة قاف، الآية 9. 253

4. الرد الحزمي على ابن النخيلة

لقد أقام ابن حزم مشروعته الحجاجي للرد على ادعاءات ابن النخيلة بدراسة مضمون الآيات القرآنية نفسها التي أبرز ابن النخيلة من خلالها ادعاءه بأن القرآن ليس من عند الله وإنما هو من عند محمد و بأنه ليس رسولاً من عند الله و بأن الآية متناقضة ولا تتفق مع منطق العقل .

فابن حزم أقام الدليل على ذلك القرآن نفسه، و ذلك من خلال قوله تعالى: «ولو كان من غير عند الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»²⁵⁴

و في المقابل فقد قام ابن حزم بالدراسة و الاطلاع على المصادر التي من شأنها أن تمكنه من التعرف على ديانة ومعتقدات وثقافة خصمه، كي يتسنى له الرد عليه ودحض حججه بالأدلة والبراهين القاطعة.

و بذلك جاءت هذه المناظرة في شكل رسالة قام بكتابة الرد فيها على ادعاءات و تنفيذ كل ما أورده ابن النخيلة من انتقادات للقرآن واحدة تلو الأخرى، بل استزاد هو بمقدمة شكك فيها في يهودية ابن النخيلة ومعرفته باللغة العربية أصلاً.

و من جهتي سأقوم بعرض الرد مرتباً وفقاً للتسلسل الذي أوردت به انتقادات ابن النخيلة وفقاً لما جاء في رسالته.

4-1- الرد بالاعتراض على سند الدعوى

4-1-1: لا تناقض بين الآيات فيما يصيب الإنسان من الحسنات أو السيئات

سورة النساء، الآية 82، 254

إن استناد ابن النخريلة على الآيات التي بين الله سبحانه وتعالى فيها ادعاء الكفار في اتهام النبي صلى الله عليه و سلم بأنه السبب فيما أصابهم من السيئات في دنياهم و أن الحسنات الواصلة إليهم هي من عند الله عز وجل، فيه تلبيس للمعنى الحقيقي و هو مقصود للتشويش على نبوة النبي.

فقد أوضح ابن حزم أنه لا تناقض فيما يخص هذه الآيات ثم أوضح "كذب ادعاءهم وبين وجه ورود حسنات الدنيا وسيئاتها على كل من فيها بأن الحسنات السارة هي من عند الله تعالى بفضلها على الناس وأن كل سيئة - يصيب بها الله تعالى إنساناً في دنياه فمن قبل نفس المصاب بها بما يجني على نفسه في تقصيره فيما يلزمه من أداء حق الله تعالى، وكل ذلك من عند الله جملة، ولذلك فلا تناقض بين هذه الآيات²⁵⁵

2-1-4 لا تناقض بين الآيات الخاصة بترتيب خلق السموات والأرض.

لقد جاء رد ابن حزم حول الآيات المتعلقة بترتيب خلق السموات والأرض قائلاً "إن آيات خلق السموات والأرض التي أوردها ابن النخريلة مدعياً بأنها متناقضة ليست متناقضة، فالله سبحانه وتعالى أكد فيها أن تسوية السماء جملة واختراعها كان قبل دحر الأرض، وأن دحر الأرض كان قبل أن تقسم السماء على طرائق الكواكب السبع. ومن هنا بدا واضحاً أن الآيتين متفقتين يصدق بعضهما بعضاً²⁵⁶

ابن حزم، المصدر السابق، ج 3، ص. 43-44-255

ابن حزم المصدر السابق، ج 3، ص. 46-47-256

4-1-3 تناقض بين الآيات في تجديد الزمن الذي تمّ فيه خلق السموات والأرض

ان المغالطات التي أوردها ابن النخريّة حول وجود تناقضات في المدة التي تم فيها خلق السموات والأرض هي من قبيل سوء الفهم و التدبر لمعني الخلق و التقدير فجاء رد ابن حزم كالتالي " ذكرت الآيات أن خلق الجميع من السموات والأرض وما بينهما قد تمّ في ستة أيام، منها يومان خلقت فيهما الأرض، ومنها أربعة أيام قدرت فيها أوقاتهما، وأن الله سبحانه وتعالى قد قضى السموات سبعاً في يومين. وكما ورد سابقاً فإن تسوية السماء سبعاً كان بعد خلقه تعالى لما في الأرض جميعاً، ولذلك فإنّ اليومين اللذين خلق الله تعالى فيهما السموات سبعاً هما اليومان الآخران من الأربعة أيام التي قدر فيها أوقات الأرض، لأنّ التقدير هو غير الخلق؛ فالخلق هو الاختراع والإبداع وإخراج الشيء من لا شيء إلى أن يكون شيئاً موجوداً، وأما التقدير فهو الترتيب وإحكام الأشياء الموجودات بعد إيجادها²⁵⁷

4-1-4: لا اختلاف بين الآيات حول إتاحة الفرصة للإنسان للدفاع عن نفسه أو

عدم إتاحتها يوم القيامة.

ان تجاهل ابن النخريّة لمراحل حياة الانسان بعد الموت جعله يقضي بأن بأن يوم الحساب هو يوم القيامة مما جعله يقر بوجود تناقض حول دفاع الانسان عن نفسه في حين قد رد عليه ابن حزم بأن الآية التي أوردها أنها تتحدث عن اليوم التالي ليوم الحساب. أما بالنسبة لليوم الأول من أيام يوم القيامة فهو يوم حساب وجدال.

المصدر نفسه، ج 3، ص. 47-25748

وقد بين أن هذا التفسير ليس هو تفسيره وإنما هو تفسير أخذه من بعض العلماء²⁵⁸

الذين استندوا فيه إلى قوله تعالى: ﴿انطَلِقُوا إِلَى مَا كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ انطَلِقُوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ * لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ * إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرِّ كَالْقَصْرِ * كَأَنَّهُ جِمَالَاتٌ صُفْرٌ * وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ * هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ * وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾²⁵⁹

4-1-5: السؤال يوم القيامة عن الذنوب.

في هذا الشأن يقر ابن حزم بأنه لا وجود لتناقض بين الآيتين وإنما التناقض الذي أثاره ابن النخيلة ناتج عن سوء نواياه وفهمه حيث يقول ابن حزم "يمر الناس يوم القيامة بمرحلتين، المرحلة الأولى وهي مرحلة المسألة والحساب، وفيها يسأل الناس عما فعلوه، من ذنوب في دنياهم. أما المرحلة الثانية وهي مرحلة الثواب والعقاب فتعتمد في مهمتها على نتائج المرحلة الأولى، فإن ثقل ميزان الحسنات على ميزان السيئات دخل المعنى الجنة، وإما أن يحدث العكس فيدخل النار،²⁶⁰

4-1-6: تشكيك النبي محمد نفسه في صحة القرآن.

لقد تحامل ابن النخيلة على الإسلام و على نبي الإسلام حيث قام بإلحاق فعل تشكيك النبي نفسه في صحة القرآن و تحميل الآية التي أوردها في هذا الشأن معنى غير الذي تحمله، فرد عليه ابن حزم بقوله "لأن (إن) الواردة في هذه الآية ليست بمعنى الشرط، وإنما هي بمعنى "ما"، إذ ليس من المعقول أن يدعوا إنسان إلى دعوة وهو شاك

ابن حزم المصدر نفسه، ج 3، ص. 258.49

سورة المرسلات، الآية 29-36.259

ابن حزم المصدر نفسه، ج 3، ص. 260.51-50

فيها، وهذا المعنى هو أحد موضوعاتها في اللغة العربية ومن الشواهد عليه قوله

تعالى: ﴿... إن أنا إنذار وبشير لقوم يؤمنون﴾²⁶¹

فالآية إذن معناها ما كنت في شك مما أنزلنا إليك ولا أعداؤك الذين يقاتلونك من

الذين أوتوا الكتاب من قبلك ما هم أيضاً في شك مما أنزلنا إليك بل هم مؤمنون بصحة

قولك وأنت نبي حق ولا شك عندهم في أن الذي جاءك الحق²⁶²

4-1-7: مسألة شفاء العسل للأمراض:

لقد صبح ابن النخيلة الآية التي تحدث فيها الله عن خواص العسل غير معناها

فالآية تقول فيها شفاء للناس لم تذكر أن العسل شفاء لكل الأمراض ، و يقول ابن حزم في

الرد عليه ' وهذا الذي ذهب إليه قد أثبتته التجربة وأيده كبار الأطباء كجالينوس؛ فالعسل

يسخن الذين يعانون من البرد ويقوي أعضاء الجسم²⁶³

4-1-8: الاعتراض على بركة الماء المنزل من السماء.

في هذا الباب يقول ابن حزم 'إن الاعتراض على بركة الماء المنزل من السماء لا

أساس له من الصحة، فلا حياة بلا ماء. أما ما يحدثه الماء المنزل من السماء أحياناً من هدم

للبناء وقتل للحيوان فهو راجع إلى تقصير الإنسان وقصر نظره، وعدم معرفته بأساليب البناء

سورة الأعراف الآية 188.261

ابن حزم، رسائله، ج 3، ص. 53-54.262

ابن حزم، رسائله، ج 3، ص. 55.263

والتخطيط العمراني وسبل حفظ الماشية ورعايتها، وليس إلى انعدام البركة في الماء كما

ادعى ابن النغيلة²⁶⁴

5. المشروع الحزمي المضاد المصاحب للرد

5-1 الاعتراض بالقلب شكلا و مضمونا

لقد جاء ابن حزم بأطروحة مضادة ليرد على تشكيكات ابن النغيلة في دعوى صحة القرآن الكريم ورسالة النبي محمد صلى الله عليه

و سلم، ليحاول من خلالها تقويض الأسس والمبادئ والمعتقدات التي انطلق منها ابن

النغيلة لهدم الإسلام.

وكان استناد ابن حزم في كتابتها إلى ثقافته الإسلامية، واطلاعاته في كتاب "التوراة"

المتداول بين اليهود في زمانه، وحواراته مع بعض أبحارهم وأعيانهم، حيث ركز فيها على الجوانب الآتية:

5-2: التشكيك في يهودية ابن النغيلة.

لقد ابتدأ ابن حزم مشروعه بالتشكيك في يهودية ابن النغيلة وقد أحقه بالدهرية

والزنادقة مستندا إلى نصوص من القرآن تنص على أن اليهود يعلمون بأن رسالة سيدنا

محمد صلى الله عليه و سلم سماوية لما ورد في "التوراة" التي لم يصل إليها التحريف من أقرار

بنبوة النبي ، وأن رسالته ناسخة لما قبلها من الرسالات، وهي الرسالة الخاتمة، لذا فالإيمان بها

واجب بنص "التوراة".

المصدر نفسه، ج 3، ص. 264.56

3-5: التناقض في الأقوال في مسألة عقاب الفرد بذنب جناه غيره.

بين ابن حزم بأن نصوص التوراة المتداولة بين اليهود في الأندلس في زمانه متناقضة في شأن عقاب الأبناء بذنب الآباء استناداً لما ورد في السفر الرابع قول موسى عليه السلام مخاطباً ربه: «... الذي يعاقب بذنب الوالد الولد في الدرجة الثانية والرابعة» بينما في السفر الخامس ورد قول الله تعالى لموسى: ﴿لَا تَقْتُلِ الْآبَاءَ لِأَجْلِ الْأَبْنَاءِ، وَلَا الْأَبْنَاءَ لِأَجْلِ الْآبَاءِ، أَلَا كُلُّ وَاحِدٍ يَقتُلُ بِذَنْبِهِ﴾،

من خلال المقارنة لما ورد في هذين السفرين يؤكد ابن حزم بطلان وتحريف "التوراة" المتداولة بين يهود الأندلس وفساد عقيدتهم، مستنداً في تأكيده على أن اليهود يقرون بأن لا جزاء بعد الموت فكيف يعاقب الله الولد بذنب أبيه وأمر نبيه موسى ألا يقتل الأبناء من أجل الآباء²⁶⁵

4-5: خوف الله من أن يكون مخلوقه آدم مشابهاً وشركاً له.

ان مسألة خلق الله الانسان في التوراة تأخذ بعد شرك و مشابهة مما جعل ابن حزم يشير اليها ليفت أنظار ابن النخريلة الى فساد عقيدة اليهود، فيقول ابن حزم "وهي خلق الله ﴿تعالى عما يصفون﴾ إنساناً مثله وهو آدم لا يتميز هو عنه إلا بشيئين؛ علم الشر والخير، ودوام الخلود والحياة، وأن آدم خالف الله وأكل من الشجرة التي فيها علم الخير والشر، فعظم ذلك على الله فقال: هذا آدم أكل من الشجرة التي بها يكون علم الخير

السفر الأول، عدد 14، صص. 17-18 نقلاً عن ابن حزم، رسائله، ح 3، ص. 265.45

والشر فساوانا في ذلك، فإن أكل من شجرة الحياة حصل على الخلود فكان مثلنا لا فضل

لنا عليه، فجعل يخرج من الجنة وفي يده سيف يزود به عن شجرة الحياة²⁶⁶

فالمنطق العقلي يظهر استحالة خلق الله مخلوقاً ثم يخاف من أن يكون مثله بل

بالأحرى كيف يمكن أن يكون المخلوق مثل الخالق ففي ذلك تناقض شديد وهذا ما

يدحض طرح ابن النخيلة.

5-5: التعدي اليهودي على مقام الألوهية في مسألة الخلق.

ان الاستخفاف في مقام الألوهية في مسألة الخلق الذي تناولته التوراة المتداولة

بين اليهود في الأندلس من بين مسائل التي تجعل الناظر ابن حزم يضحد خصمه ابن

النخيلة و يرد عليه دعواه باستحالة وجوب الراحة في حق ذات الله تعالى في خلق

السموات والأرض يقول ابن حزم متسائلاً فذكرت أن الله خلق الخلق في ستة أيام

واستراح في اليوم السابع²⁶⁷ كيف يستريح الخالق؟ ﴿تعالى الله عما يصفون﴾ وهل الراحة

إلا للبشر؟²⁶⁸

5-6: تصوير توراتهم لله كالبشر.

إن من مظاهر حياد اليهود عن الاعتقاد السليم في حق ذات الله تعالى مسألة

تصويرهم له كبشر تجب في حقه ما يجب في حق الإنسان من وحدة الزمان و المكان و

الحدث و هذا فيه اعتداء على ذات الله تعالى و كذب فيما يجدون في توراتهم من هذه

سفر التكوين، 2 ص 399، ص. 22، نقلاً عن ابن حزم، المصدر نفسه، ص. 266.47

سفر التكوين، ح 1 ص 1، نقلاً عن ابن حزم، المصدر نفسه، ص. 267.48

ابن حزم، رسائله، ص. 268.48

التصورات لما أورده ابن حزم من الحوار الذي ورد في التوراة بين سيدنا موسى وربه حينما أمره بالخروج ببني إسرائيل من مصر إلى الأراضي المقدسة حيث يقول: وعده الله بإرسال ملك معه ليدله على الطريق ولكنه تراجع وقبل أن يتقدمهم هو نفسه استجابة لإصرار موسى، وفي القبول تحقيق النقلة على البارئ في الأماكن وهي من صفات البشر، والتناقض في الأقوال والأفعال. وإضافة إلى ما سبق فإن اليهود وقتذاك يعتقدون بأن الحوار قد كان فما لعم، الشيء الذي يعني بأن الله كالإنسان²⁶⁹

5-7: ورود مراجعة سيدنا موسى لربه ومصارعة سيدنا يعقوب له في

"التوراة".

إن من صفات الأنبياء التسليم و الإذعان لأوامر الله امتثالاً و طاعة له لذا ابن حزم احتج و بقوة على اليهود بما ورد في "توراتهم أن موسى عليه السلام رفض أمر ربه له بالذهاب إلى فرعون وإخراج بني إسرائيل وأن الله قد غضب عليه، وبإيراده أن سيدنا داوود قد صارع ربه ليلاً وصرعه ولم يطلقه حتى بارك عليه، لأن هذه الحوادث تؤكد تجسيمهم لله ومشابهته للإنسان، وبطلان معتقداتهم.²⁷⁰

سفر الخروج، 33 ص - 17، نقلاً عن ابن حزم، المصدر نفسه، ص. 51-53-269

سفر الخروج، 3 ص، نقلاً عن ابن حزم، المصدر نفسه، ص. 54-270

5-8: العسل مدحت به الأرض المقدسة في "التوراة".

إن دراسة ابن حزم كظاهري للتوراة اقتادته بان يجد ازاحة فارقة لمعنى العسل لدى اليهود حيث يتجلى هذا الكشف في التعارض في شأن العسل كيف يمكن للدواء أن يكون بلاء؟ .

فاعترض ابن النخري على مسألة الشفاء الواردة في شأن العسل في القرآن الكريم مع معتقداته كيهودي كانت لهذا السبب الذي يؤول الى أن: العسل وصفت به أرض الميعاد بالنسبة لبني إسرائيل في "التوراة" بأنها تنتج عسلاً ولبناً ووعدوا فيها بأكل عسل الصخور. فهل يعد الله الوعد الحسن بالداء والبلاء²⁷¹

5-9: امتنان الله في صفة الأرض المقدسة بأنها لا تسقى من النيل.

لقد أوقع ابن النخري نفسه في تناقض حين اعترض على بركة الماء النازل من السماء الواردة في القرآن في حين توجد نصوص صريحة في "التوراة" تمدح الأرض المقدسة بأنها تسقى من السماء ولا تسقى من النيل كأرض مصر.

وهذا ما وجده ابن حزم أثناء بحث كدليل واضح للرد على اعتراضات ابن النخري فساق هذا الدليل على شكل تساؤلات عديدة منها: أتري أن الله من على بني إسرائيل بضد البركة لا البركة؟ ألم تعلم بأن الماء الذي عنصره ماء السماء هو أساس الحياة بل هو الحياة؟²⁷²

سفر الخروج، 3 ص، نقلاً عن ابن حزم المصدر نفسه، صص. 55-56. 271.

المصدر السابق، ص. 56. 272.

5-10: إظهار قبائح اليهود التي نسبوها إلى الله في كتبهم.

لقد ذكر ابن حزم في أطروحته المضادة لمشروع ابن النخيلة بعض قبائح اليهود الواردة فوجد منها:

أ - الكذب

كان من صفات يهود في الأندلس في زمن ابن حزم الادعاء الكاذب فكانوا يعتقدون بأن: الملائكة المكلفين بإحصاء أعمال العباد لا يفهمون العربية ولا يحسنون من اللغات سوى العبرانية، ولذلك فإنه لا يكتب عليهم كل ما كذبوا فيه بغير العبرانية²⁷³

ب - خوف الله من لعنة أبناء يعقوب

إن واقعة ستر مكان يوسف عن أبيه يعقوب عليهما السلام أمر له من الحكمة الشأن العظيم في إظهار الصبر و التسليم بقضاء الله لكن اليهود في توراتهم أوردوا هذه النازلة غير موضعها لقبائح صنائعهم التي أظهرها ابن حزم في رده على مزاعمهم في حق ذات الله تعالى حيث قال " ستر الله عن نبيه يعقوب ابنه وكونه في مصر ثلاثة عشر عاماً خوفاً من الدخول في اللعنة، لأن أبناء يعقوب لعنوا كل من نقل إلى أبيهم أن يوسف حي²⁷⁴

ج - نسبة الزنا إلى الأنبياء

أورد ابن حزم افتراء اليهود في توراتهم المزعومة على الأنبياء مما يدل على أنها كذب و ادعاء فوجد نصوصاً تؤكد افتراءاتهم على أنبياء الله كفعل الزنا فاستخرج هذا النص لإقامة الدليل: أن يهوذا قد زنى بامرأة ولده، ثم أمر بحرقها لما ظهرت عليها علامات الحمل

المصدر نفسه، ص. 273.57

سفر الخروج، 3 ص، نقلاً عن ابن حزم المصدر نفسه، ص. 274.57

مما يؤكد أن الزنا حرام عندهم. كما ورد في موضوع آخر أن فارضاً ابن يهوذا هو ابن زنا وأن داووداً وسليمان عليهما السلام من نسله²⁷⁵

د - الرد في معجزة سيدنا موسى

لقد رد ابن حزم على ادعاء بن النخيلة في مسألة معجزة سيدنا موسى عليه السلام في شأن غلبته لسحرة فرعون فقد أورد في رسالته قولهم الاعتقاد في تميز سيدنا موسى عن السحرة بإجادة الصنعة فقط²⁷⁶

هـ - توهان بني إسرائيل مرده الفرعون في المفاز.

شكك ابن حزم في مصداقية التوراة المتداولة بين يهود الأندلس و ذلك لازدراءهم في شأن عقوبة الله لبني إسرائيل بالتيه فقد تاه موسى "عليه السلام" وقومه أربعين عاماً ، فكان من نتائج كبرهم أن أرجعوا هذه الحادثة لما ذكره أحبار اليهود أن فرعون قد بنى في المفاز صنماً سمي باعل صفون وجعله طلسماً باستجلاب بعض قوى الأجرام العلوية ليحير به كل هارب من مصر، وقد أفلح ذلك حتى ماتوا في التيه. فتساءل ابن حزم كيف تغلب حيلة سحرية وصناعة آدمية قوة الله تعالى؟

و - التشكيك في قدرة الله و معرفته بعباده

رد ابن حزم على قول بني إسرائيل أن الله تعالى أمر رسوله موسى "بأن يأمر قومه في مصر بذبح كل أهل بيت خروفاً أو جدياً ويأخذوا من دمها فيسمون بها أبوابهم

المصدر نفسه، ص. 57-58.275

المصدر نفسه، ص. 276.59

وعتب بيوتهم وألا يخرجوا من بيوتهم حتى الصبح، لأنه يريد أن يهلك كل أصحاب

البيوت الغير معلمة بالدماء²⁷⁷

ففي هذا الادعاء تطاول على قدرة الله عن التعرف عن يريد الانتقام منهم، و

وصفه بالعجز وهو تعالى عما يصفون القادر على التعرف والإتيان بأدق الأشياء مهما

كان موقعها من السموات والأرض.

ز - تناقض الأقوال في رؤية سيدنا موسى لربه.

جاء الرد الحزمي في شأن قول اليهود بأن موسى قد رأى ربه برفض ادعاء

الرؤية و إظهار التناقض بين نصوص من "التوراة" تقول أن :من رأى الله مات بينما ذكرت

نصوص أخرى أن من رأى مؤخرته لا يموت. ﴿تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً﴾.

ح - خروج سيدنا موسى و واقعة العجل.

أبرز ابن حزم بأن التوراة قد حرفت حينما نسبت واقعة العجل ،

و تجسيمهم الله في شاكلته وخروج سيدنا هارون عن التوحيد و ادعائهم أنه: قد

جمع أقراط الذهب من آذان نساء وموالي وأولاد وبنات بني إسرائيل في غياب أخيه موسى

وصنع منها عجلاً ثم بنى مذبحاً بين يديه ثم نادى في بني إسرائيل قائلاً: غداً عيد السيد "الله"

فلما عاد سيدنا موسى وجد قومه أي بني إسرائيل عراة يتغنون ويرقصون بين يدي العجل²⁷⁸

سفر الخروج 12 ص. 5-23، نقلاً عن ابن حزم، المصدر السابق، ص. 60. 277.

سفر الخروج 32 ص. 2-5 و 25، ابن حزم، المصدر السابق، ص. 62. 278.

ط - تشكك سيدنا موسى في إطعام ربه لبني إسرائيل اللحم.

أبرز ابن حزم أنه قد اطلع على نص في السفر الرابع من "التوراة" تحدث عن موضوع اعتباره هو من عجائب بني إسرائيل وهو أن بني إسرائيل لما ضجوا من أكل المن وطلبوا أكل اللحم وعد الله نبيه موسى بإطعامهم اللحم ولمدة شهر، ولكن نبيه شك في قدرة الله على ذلك، فكان ما أراده الله فأكلوا حتى مات بعضهم من التخمة، فسمي ذلك الموضع قبور الشهوات. ثم تساءل ابن حزم كعادته قائلاً: كيف يشك نبي شق له البحر وأنزل على قومه المن المشبع لهم في قدرة الله على إطعامهم اللحم شهراً؟²⁷⁹

ي - المماثلة بين سمع الله وعباده في القوة والضعف.

ركز ابن حزم على نص اطلع عليه في السفر الرابع من "التوراة"، يأمر الله من خلاله بني إسرائيل أن يضربوا القرن ضرباً خفيفاً حتى إذا لقوا العدو فليضربوا القرن ضرباً شديداً ليسمعه²⁸⁰ فعد ما ورد فيه من سخائف بني إسرائيل. ثم تساءل كعادته قائلاً: أي إله هذا الذي لا يسمع صوت مستغيثيه؟²⁸¹

ك - طلب الله البركة من أحد أبحارهم.

ذكر ابن حزم في رده مظاهر متعددة لسخف اليهود و استخفافهم بذات الله تعالى و كان من أقواها واقعة نسبها إلى أحد أبحارهم حيث يقول فيها الحبر أنه: وجد الله يبكي

السفر الرابع، عدد 18-23، وابن حزم، المصدر السابق، ص. 62-63. 279.

السفر الرابع، عدد 10، ص. 9، نقلاً عن ابن حزم، المصدر السابق، ص. 66. 280.

ابن حزم، رسائله، مصدر سابق، ص. 66. 281.

ويئن كما تنن الحمامة، وهو يقول ويلي هدمت بيتي، ويلي على ما فرقت من بني وبناتي، قامتي منكسة حتى أبني بيتي وأرد بناتي وبني. ثم أضاف الحبر أن الله قبض على ثيابه وقال له: لا أتركك حتى تبارك علي، فقال فباركت عليه وتركني .

فجاء رد ابن حزم بالتساؤل قائلاً: أي إله هذا الذي يطلب البركة من عبده؟

و في ختام رسالته وأطروحته المضادة قام ابن حزم بلفت أنظار أخصاب اليهود عامة ويوسف بن إسماعيل بن النخيلة خاصة إلى أن هذه التناقضات والغرائب الموجودة في توراتهم لا يمكن للمنطق العقل أن يتقبلها وترفضها قدسية الدين موجهة إليهم الدعوة في إعادة النظر ويتحري الدقة فيما نسبوه إلى الله وأنبيائه في توراتهم قبل أن ينتقدوا القرآن الكريم،

و جاء أيضا في رده محاولته دفع ولاة المسلمين بإيقاف اليهود وتطاولاتهم على الإسلام والمسلمين، مما يؤكد على اتساع دائرة الحوار و الحريات الدينية بالأندلس وفتح حكامها أبواب المشاركة في الحياة السياسية والدينية والاجتماعية أمام الجميع، بصرف النظر عن الدين أو العنصر، كل حسب مؤهلاته وقدراته وإمكانياته الشيء الذي مكن من نشوء علم المناظرة و نقد الأديان و شيوعه بالأندلس حيث كانت الريادة فيه للإمام ابن حزم.

IV-الملفوظ الحجاجي لابن حزم من خلال رسالة الرد على ابن

النغيلة

1- الحجاج البلاغي اللغوي

❖ -اسلوب الاستغاثة

✓ 1-المؤشر اللغوي الدال عليه

اللهم انا نشكو اليك اهل الممالك من اهل ملتنا بدنياهم عن اقامة دينهم²⁸²

✓ مضمونه

استخدم ابن حزم اسلوب الاستغاثة كاول ملفوظ حجاجي ليبين ان امر المسلمين قد استفحل لما طالهم من جور ما عاдахم من اهل الملل خاصة اليهود و تواطؤ مماليتهم وانشغالهم بامر دنياهم عن رعاية شؤون الرعية

✓ 2=المؤشر اللغوي الدال عليه

واغوئاه من عظيم هذا الحمق!. تعالى الله عن إفك هؤلاء المجانين وكفرهم²⁸³.

✓ =مضمونه

وظف ابن حزم اسلوب الاستغاثة ليهول من وقع ما تلقاه من المزاعم الموجودة في اسفار اليهود حين افترى علماءهم بقولهم : إن الله عز وجل إنما ستر عن يعقوب أمر يوسف وكونه في مصر ثلاثة عشر عاماً كاملاً ، لأن أولاد يعقوب لعنوا كل من ينقل إلى

مجموع رسائل الحافظ ابن حزم الاندلسي تأليف الامام ابي محمدعلي بن احمد بن سعيد ابن حزم الاندلسي-تحقيق²⁸² ناصر النجار الدمياطي ،مكتبة اولاد الشيخ للتراث -الجيزة - ط.1 ، 2013م رسالة الرد على ابن النغيلة ص 385

المصدر نفسه ص 411²⁸³

أبيهم أن يوسف حي . قالوا : فدخل الله تحت هذه اللعنة إذا أطلع يعقوب على حياة يوسف .

❖ الطباق

✓ 1 = المؤشر اللغوي الدال عليه

"عن حياة ملتهم التي بها عزوا في عاجلتهم و بها يرجون الفوز في اجلتهم"²⁸⁴

✓ = مضمونه

استعمل هنا ابن حزم الطباق ليظهر مدى تهاون امراء المسلمين في ذود عن

ملتهم

✓ 2 = المؤشر اللغوي الدال عليه

سكر عجب الصغير اذا كبر و الخسيس اذا اسر و الذليل الجائع اذا عز و شبع²⁸⁵

✓ = مضمونه

استعمل ابن حزم اسلوب الطباق ليصف مدى دناءة ابن النخريلة و وضاعته و في

ذلك امتهان لشخصية مناظره و تبخيس قدره و مروءته

✓ 3 = المؤشر اللغوي الدال عليه

²⁸⁴ ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة ص 385

²⁸⁵ المصدر نفسه ص 390

وبالله تعالى نعوذ من الخذلان ، ومن معارضة الله تعالى في حكمه بإرادة إعزاز

من أذله الله تعالى ، ورفعته من حطه الله ، وإكرام من أهانه الله ²⁸⁶

✓ =مضمونه

استعمل ابن حزم الطباقي ليبين ان حال اليهود حتى و ان كان في عصره يظهر على انهم في اوج عظامهم الا ان دوام هذا الحال من المحال اذ يحذر هنا ابن حزم حكام المسلمين الذين اتخذوا اليهود بطانة لهم و ان خزيهم-أي اليهود-لاحق بهم -أي الحكام- وذلك بما فضلوهم على المسلمين في اعلاء شانهم و اكرامهم و الرفع من مقامهم و في ذلك معارضة شديدة لامر الله جسب ابن حزم

❖ -اسلوب الذم

✓ 1=المؤشر اللغوي الدال عليه

و السفلى اذا امر و شط و الكلب اذا دلل و نشط²⁸⁷

✓ =مضمونه

استخدم ابن حزم اسلوب الذم لتحقير ابن النخريلة.

❖ -السجع

✓ 1=المؤشرات اللغوية الدالة عليه

- +للديانة الزهراء و الحمية للملة الغراء." ²⁸⁸

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة ص 427²⁸⁶

المصدر نفسه ص 390²⁸⁷

- ثم هم بعد متردون بما يتوّل اليه اهمال هذه الحال من فساد

سياستهم و القذح في رياستهم²⁸⁹

- و للمداخل الى البلاء ابواب و الله اعلم بالصواب²⁹⁰

✓ = مضمونها

اختار ابن حزم اسلوب السجع هنا اولا ليمدح فضل ملة الاسلام و الاعلاء من

شانها و ثانيا بالمقابل الانتقاص من ملة اليهود و سياسة امراء المسلمين

❖ اسلوب القصر

✓ =1 المؤشر اللغوي الدال عليه

لاسيما ان كان العدو من عصابة لا تحسن الا الخبث مع مهانة الظاهر²⁹¹

✓ = مضمونه

اتهم ابن حزم ان عدوه لا يحسن الا الخبث و التظاهر بعكس ما يكنه و هي بطانة

لعصابة ملتفة حول الحكم و الحكام تريد النيل من الاسلام و المسلمين

✓ =2 المؤشر اللغوي الدال عليه

وأما الجدل الذي ذكر الله تعالى حينئذ عن نفسها ، فإنما هو في طلب الناس

مظالمهم بعضهم من بعض²⁹²

²⁸⁸385 ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص

²⁸⁹385 المصدر نفسه ص

²⁹⁰385 المصدر نفسه ص

²⁹¹386 المصدر نفسه ص

²⁹²399 ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص

✓ =مضمونه

قصر هنا ابن حزم مبدأ الجدل يوم القيامة على الناس فيما بينهم واستثناء ان

يكون الجدل بين العبد و ربه

✓ =المؤشر اللغوي الدال عليه 3

فما لقيت منهم أحداً قط مجاناً للكذب القبيح على كثرة من لقينا منهم ، إلا رجلاً

واحداً في طول أعمارنا²⁹³

✓ =مضمونه

يرصد هنا ابن حزم من خلال هذا الاسلوب الجانب الاخلاقي لليهود الذي يصفهم

بالكذب الا واحدا منهم الذي يتضح انه كان مصاحباً له لكي لا يبخره حقه اما الاخرين

فهم بلا استثناء مسومين عنده بالكذب مما يفقده ثقته بهم و يفضي به لاي ان كل لقوالهم و

افكارهم هي مفتريات لا غير.

✓ =المؤشر اللغوي الدال عليه 4

وأما الصلوات التي يصلونها الآن فمن وضع أحبارهم ، فيكفيهم أنهم على غير

شريعة موسى عليه السلام ولا على شريعة نبي من الأنبياء²⁹⁴.

✓ =مضمونه

²⁹³المصدر نفسه ص 410

²⁹⁴ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 419

اعتمد ابن حزم على اسلوب القصر في هذا المؤشر ليبين الضعف العقائدي الذي حصل للتوراة من خلال شعيرة الصلاة مما يدل على انها توراة مفتراة وليست من الاصلية في شيء .

❖ اسلوب التشبية

✓ 1=المؤشر اللغوي الدال عليه

فيانس المغتر الى الضعف البادي...كاليهود الذين لا يحسنون شيئاً من الحيل " 295

✓ = مضمونه

شبه هنا ابن حزم امر العصاة كاليهود لما يكونه من امر حياكة المكائد و الكيد وما يخفونه الحيل و المكر.

❖ -اسلوب الشرط

✓ 1=المؤشر اللغوي الدال عليه

لو كان لهذا الجاهل الوقاح اقل بسطة او ادنى حظ من التمييز لم يعترض بهذا الاعتراض الساقط الضعيف 296 .

✓ = مضمونه

المصدر نفسه ص 386²⁹⁵

ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 388²⁹⁶

استعمل ابن حزم اسلوب الشرط هنا ليظهر قلة فهم ابن النخريلة و ضعف
استيعابه لمضمون الايات القرانية مما يوقعه في حرج معرفي وخطاء مفاهيمي

✓ 2=المؤشر اللغوي الدال عليه

فلو تفكر هذا الجاهل المائق و عظيم التناقض ،مشغله عظيم مصابه عن أن يظن
بقول الله تعالى الذي هو الحق الواضح الواحد غير المختلف²⁹⁷

✓ =مضمونه

وظف ابن حزم الشرط في دعوة صريحة لابن النخريلة لاعادة قراءته و تدبره في
معاني القرءان من جهة و التفكير في التناقض الموجود في التوراة من جهة اخرى ليتبين
الحقيقة اي الكتابين طاله التناقض و التحريف.

✓ 3=المؤشر اللغوي الدال عليه

فلو نظر هذا المجنون فيما ينسبونه إلى سليمان – عليه السلام – في تصويبه
دعاء امرأة دعت له فقالت : ولا زالت أرواح أعدائك يدور بها الفلك .
وهذا إبطال الثواب والعقاب إلا على معنى التناسخ ، ومضاد لما ذكره عن غيره من
الأنبياء أن هنالك ناراً ونعيمًا.... فلو أن هذا الجاهل الشقى اشتغل بمثل هذا وشبهه من

المصدر نفسه ص 391²⁹⁷

كذبهم وافتراءهم لكان أولى به من تكلف ما لا يحسن ولا يدرى ، مما قد فضحه الله فيه عاجلاً ، ويخزيه آجلاً ، والحمد لله رب العالمين²⁹⁸ .

✓ =مضمونه

يعرض هنا ابن حزم لوجه التناقض الصريح في توراة ابن النخريلة و يدعو الى اعادة النظر فيها من جهة و استبيان حقائقها عوض الافتراء على وجود تناقضات في القران اعتراضا منه على دعوى ابن النخريلة

✓ =4 المؤشر اللغوي الدال عليه

فلو فكر هذا الوقاح الزنديق في مثل هذا وشبهه ، لزرجه عن التعرض لما لا سبيل له إليه ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

ولو أن هذا الزنديق المائق كان له أقل تحصيل ، لما أقدم على المظاهرة بهذا

الدين الخسيس طرفة عين²⁹⁹

✓ =مضمونه

يوضح هنا ابن حزم ان قصر فهم ابن النخريلة لمراد الله تعالى من آياته القرانية هو الذي اوقعه الى استنباط ما يدعيه من وجود تناقض في آياته وبالتالي فعدم فهمه وضئالة علمه هو الذي افضى به الى هذا القول

✓ =5 المؤشر اللغوي الدال عليه

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة ص 400²⁹⁸

المصدر انفسه ص 403²⁹⁹

ولو أن هذا الجاهل الأنوك تدبر ما فى باطلهم المبتدع وهجرهم الموضوع الذى
يسمونه (توراة) إذ يقول : إن موسى عليه السلام راجع ربه إذ أراد إرساله وقال : من
أنا حتى أمضى إلى فرعون ، أرسل من تريد أن ترسل . وأغضب ربه تعالى بذلك .
فلو أن هذا الجاهل تفكر فى مثل هذا وشبهه ، لعلم أن الحق بأيدى غيرهم ، وأنهم فى
باطل وغرور وعلى ضلال وزور³⁰⁰

✓ =مضمونه

ينفي ابن حزم من خلال هذا الاسلوب ان يكون ابن النخيلة على طريق
الصواب في معتقداته مع وجود هذه الافتراءات على ذات الله تعالى و ان ما يحمله -أي
ابن النخيلة- ما هو الا باطل و غرور و ضلال و زورو بالتالي الاجدى له ان يتفكر فيما
بين يديه من اسفار هذه التوراة افتراءاتها عوض قذف القران بها.

✓ =6=المؤشر اللغوي الدال عليه

لو كان مع هذا الجاهل الأنوك أقل معرفة بطبائع الإنسان أو فهم مخارج اللغة
العربية لم يأت بهذا البرسام³⁰¹

✓ =مضمونه

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلة ص 407³⁰⁰

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلة ص 408³⁰¹

يعترض هنا ابن حزم على دعوى عدم شفاء الناس بالعسل حيث شكك فيها ابن النخريلة من خلال قوله وكيف هذا وهو يؤذى المحمومين وأصحاب الصفاء المحترقة؟ ف جاء رد ابن حزم انه ما ادعى هذه المسألة الا لقلّة معرفته بطبائع الناس وسوء فهمه للغة العربية فلفظ فيه -لا تعني الكل بل البعض من الامراض و بالتالي فادعاءه باطل

✓ 7=المؤشر اللغوي الدال عليه

لو عقل هذا المجنون لشغله هذا السخام الذى فى دينه الذى يباهى به عن التعرض للحقائق يروم إبطالها³⁰²

✓ =مضمونه

يستعرض هنا ابن حزم من خلال هذا المؤشر ان معرفة الانا و تدبر هويتها اوجب من انتقاد الاخر خصوصا اذا كانت المعرفة المتعلقة بها تستوجب التوقف لاعادة رصد يقينيّاتها و معتقداتها و المعارف المتعلقة بها و يرمى بهذا الحديث ابن النخريلة و ما قذف به القران من وجود تناقضات فيه .

✓ 8=المؤشر اللغوي الدال عليه

فلو تدبر هذا اللعين الجاهل كذبهم فى هذا الفصل ، لردعه عن أن يظن بقول الله تعالى لنبية عليه السلام (فإن كنت فى شك مما أنزلنا إليك)³⁰³

✓ =مضمونه

³⁰²المصدر نفسه ص 415

³⁰³ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة ص 418

يؤكد هنا ابن حزم على فكرته القائلة بان ابن النخرييلة شخص جاهل و كاذب و
دليله على ذلك ما اورده -ابن حزم- من خلال ما جاء في السفر الرابع من حادثة انزال
الله تعالى المن و السلوى و ما شابها من تحريف لدى بني اسرائيل ،فهو -ابن النخرييلة- و
ان كان متديرا لما جاء في هذه التوراة لما استطاع الافتراء على القران و التشكيك في
مصدره

✓ 9=المؤشر اللغوي الدال عليه

ولولا أن الله تعالى نص علينا من كفرهم ما نص كقوله تعالى عنهم : إنهم قالوا :
عزيز ابن الله ، ويد الله مغلولة ، وأن الله فقير ونحن أغنياء ، لما استجزنا ذكر ما يقولون
لشعته وفضاعته³⁰⁴

✓ مضمونه

يعرض هنا ابن حزم السبب الذي جعله يجيز لنفسه استعراض ما جاء من
ادعاءات ابن النخرييلة و ما ورد في التوراة المزعومة من افتراءات و الرد عليها في هذه
الرسالة ان القران الكريم ايضا ذكر هذه الافتراءات ليبين اختلاقهم و كذبهم. فلا حرج
عليه -أي ابن حزم- في عرض ما جاءت به التوراة المزعومة من افتراءات

❖ -القصر

✓ 1=المؤشر اللغوي الدال عليه

و ما ارى هذا الزنديق الانوك اذ اعترض هذا الاعتراض كان الا سكران سكر الخمر³⁰⁵

³⁰⁴ المصدر نفسه ص 427

³⁰⁵ ابن حزم رسالة الرد على ابن النخرييلة ص 390

✓ =مضمونه

يبين ابن حزم من خلال هذا الاسلوب ان اعتراض ابن النخيلة لا يصدر الا عن عقل مخمور غير مدرك لما يقول في تفسيره لقوله تعالى في الايتين 78 و 79 من سورة النساء المذكورتين انفا.

✓ =المؤشر اللغوي الدال عليه

ولكن لم يقره الشيطان من كل ما استبان له من هذا البهتان إلا انسلاخه من جميع الأديان ، وبالله تعالى نعوذ من الخذلان³⁰⁶

✓ =مضمونه

يعرض هنا ابن حزم فكرة ان ما جعل ابن النخيلة يتناول على القران الكريم و يصفه بهذا البهتان الا لكونه لا يمكن ان يكون منتميا الى أي دين و ان الشيطان قد تخبطه مستنقضا من قيمه الاخلاقية و مسقطا عنه صفة الايمان ملصقا به الخذلان.

✓ =المؤشر اللغوي الدال عليه

فما ترى اللعنة إلا قد لحقتهم³⁰⁷.

✓ مضمونه

يسقط هنا ابن حزم مضمون هذا الاسلوب على اللعنة التي قذف بها احبار اليهود الله عز و جل من خلال قصة يوسف عليه السلام و ان هذه اللعنة ما لحقت احدا غير من افترى على الله هذا البهتان الذي جاؤا به على لسان ابناء يعقوب عليه السلام

³⁰⁶المصدر نفسه ص 404

³⁰⁷ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلة ص 411

❖ - اسلوب الهجاء

✓ 1= المؤشرات اللغوية الدالة عليه

- + وكيف يخلق سوء متكرر في الخساسة و الهجنة و الرذلة و النذالة
و اللعنة و المهانة؟³⁰⁸

- + فهل بعد هذا العمى عمى؟ وبعد هذا الجهل جهل³⁰⁹؟

- + وأنه لا يظن في شيء من هذا كله اختلافاً إلا عديم العقل ، سلب

التمييز ، مطموس عين القلب ، ظليم الجهل.³¹⁰

✓ =مضمونه

وظف هنا ابن حزم الاستتكار ليظهر في المقابل صفات مناظره ابن النغريلة ، هذه الصفات عبارة عن هجاء استعملها ليحط من قدر و مقام غريمه اخلاقياً وبالتالي يفقده مكانته المعرفية ليلود به و ينتصر عليه

✓ 2= المؤشر اللغوي الدال عليه

فتباً وسحقاً لكل عقل يزعم صاحبه أن صناعة آدمية وحيلة سحرية غلبت قوة الله تعالى ،
وأعجزت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – حتى مات تائهاً في المفاز حائراً في القفار³¹¹.

³⁰⁸390 المصدر نفسه ص

³⁰⁹393 المصدر نفسه ص

³¹⁰395 المصدر نفسه ص

³¹¹414 ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص

✓ =مضمونه

استعمل ابن حزم الهجاء ليرد على ما جاء في اسفار التوراة من زعم ان معجزات موسى عليه السلام كانت اقل من السحر الذي اتى به الفرعون و انه قد تغلب على موسى و هارون عليهما السلام مما جعل ابن حزم ينكر ذلك انه لا شيء يعلو على ارادة الله و ان ما زعم في هذه التوراة هو افتراء على الله و رسوله.

❖ -اسلوب التمني

✓ =1 المؤشر اللغوي الدال عليه

فلو أن هذا الخسيس الجاهل تبرأ إلى الله تعالى من المظاهرة لهذا الوضع وهذا الاعتقاد الساقط لكان أحظى له.³¹²

✓ =مضمونه

استعمل ابن حزم اسلوب التمني ليبرز ان ابن النخيلة هو في هلاك اكيد و خسران مبين خاصة ان ابن حزم استعمل الماضي و بالتالي فالمسألة محسومة قدريا و يقين دوغمائي ان غريمه غير ناج من العقاب الذي سيلحقه الله به لافتراءه و ادعائه فلو هنا تفيد التمني لا الشرط.

✓ =2 المؤشر اللغوي الدال عليه

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلة ص 394³¹²

وليت شعري أين كان هذا الخسيس المائق إذ اعترض بهذا الاعتراض على هذه الأنوار الساطعة والحقائق الظاهرة عن التفكير فيما يقرأونه في هذيانهم المخترع وزورهم المفتعل الذي يسمونه (التوراة) إذ يقولون : إن الله تعالى خلق الخلق في ستة أيام ، واستراح في اليوم السابع ؟³¹³

✓ =مضمونه

وظف ابن حزم هذا الأسلوب لدعوة ابن النغريلة لإعادة النظر فيما اعترض به على وجود تناقض في آيات القرآن المفسرة لمراحل نشأة الكون إذ جاء ابن حزم هو الآخر بدليل يفضي الى ان التناقض لا يمكن ان يكون الا في التوراة المزعومة لما لحقها من تحريف.

❖ -أسلوب التعجب

✓ =1=المؤشر اللغوي الدال عليه

إن هذا لعجب!³¹⁴

✓ =مضمونه

يتعجب هنا ابن حزم من تعليل ابن النغريلة في شأن مسألة انزال الماء من السماء و مباركته للحياة إذ يجحد ابن النغريلة هذه المسألة بدعوى ان ذات الماء قادرة على اهلاك الحياة فيتعجب منه ابن حزم في رده ان لولا هذه الماء لما بقيت على الارض حياة فكيف لا تكون مباركة

✓ =2=المؤشرات اللغوية الدالة عليه

+ فطال تعجبي من ذلك³¹⁵

³¹³المصدر نفسه ص 396

³¹⁴ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 309

+ ثم العجب أنهم قالوا في إخوة يوسف : إنهم كانوا المخبرين ليعقوب بحياة

يوسف ، فهكذا في نص الكتاب المسمى عندهم (التوراة)³¹⁶

✓ =مضمونه

استعمل ابن حزم اسلوب التعجب ليرد على ادعاءات اليهود بزعمهم ان الملائكة الذين يحصلون أعمال العباد لا يفقهون العربية و بالتالي جاز لهم الكذب بالعربية دون العبرية لان الملائكة ولا يحسنون من اللغات شيئاً إلا العبرانية ، فلا يكتب عليهم كل ما كذبوا فيه بغير العبرانية و استطرده في تعجبه لما جاء في اسفارهم من اخبار على قصة يوسف و اخوته اذ ينكر عليهم ابن حزم هذا الامر بالسوب ساخر و تعجبي

✓ =المؤشر اللغوي الدال عليه

إن هذا العجب³¹⁷ !

✓ =مضمونه

يتعجب ابن حزم من افك الاسفار التوراتية لما وجد فيها من ادعاءات مسخ الله لبني اسرائيل في مصر و انه لن ينجو منهم الا من لطح بابه بدم ذبائحهم

❖ -اسلوب النهي

✓ =المؤشرات اللغوية الدالة عليه

³¹⁵المصدر نفسه ص 410

³¹⁶المصدر نفسه ص 411

³¹⁷ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 415

- فحسبكم أيها الناس بمقدار هذا الخسيس وجهله وهو عميد اليهود
وعالمهم وكبيرهم ، وهذا مبلغه من الجهل والسخف... ها هنا انتهى كل ما ظن
المائق أنه اعترض به ، قد بان كله زوره وجهله واغتراره³¹⁸

- اعلموا أيها الناس... فحسبكم بهذا المقدار من الجهل العظيم والحمق
التام³¹⁹ !

✓ =مضمونه

يدعو هنا ابن حزم الناس الى عدم الاكتراث لما جاء به ابن النخريلة بدعوى انه
خسيس و جاهل و ان ادعاءاته نابعة من جهله و سخفه

✓ =المؤشر اللغوي الدال عليه

فحسبكم بهذا المقدار من الجهل العظيم والحمق التام³²⁰ !

✓ =مضمونه

يدعو هنا ابن حزم اليهود الى الكفاف عن افتراءاتهم التي يدعونها بزعمهم أن
الملائكة الذين يحصلون أعمال العباد لا يفقهون العربية ، ولا يحسنون من اللغات شيئاً إلا
العبرانية ، فلا يكتب عليهم كل ما كذبوا فيه بغير العبرانية لذا كان يلجا اليهود للكذب
بالغة العربية حيث يقول ابن حزم ان ما يعتقدونه الا بسخفهم وضعف عقولهم

✓ =المؤشر اللغوي الدال عليه

المصدر نفسه ص 409³¹⁸

المصدر نفسه ص 410³¹⁹

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة ص 410³²⁰

فليتق الله تعالى امرؤ آتاه الله نعمة من نعمه ، ومنحه عزه ، وليجتنب هؤلاء

الأنجاس الأنتان الأقدار الذين أحاق الله تعالى بهم من الغضب واللعنة والذلة والقلة
والمهانة والسخط والخساسة والوسخ ما لم يحق لأمة من الأمم قط.

وليعلم أن هذه الكُسى التي كساهم الله تعالى إياها أعدى من الجرب ، وأسرع تعلقاً

من الجذام³²¹

✓ =مضمونه

استعمل ابن حزم اسلوب النهي لدعوة حكام المسلمين في الاندلس لتجنب مجالس

اليهود و تقربهم من مجالس الحكم مبرزا ان هذا الوضع يشينهم و يعرضهم لسخط الله

لمل فيه من تحدي لحكم الله فيهم - أي اليهود-

❖ -اسلوب القسم

✓ =1=المؤشر اللغوي الدال عليه

أشهد الله تعالى خالقي وباعثي بعد الموت والملائكة والأنبياء والمرسلين والناس

أجمعين والجن والشياطين أنى كافر برب يكون بين الخرب ويطلب البركة من كل من

كلاب اليهود . فلعن الله تعالى عقولاً جاز فيها مثل هذا³²²

✓ =مضمونه

المصدر نفسه ص 426³²¹

ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 420³²²

اراد به هنا ابن حزم التاكيد على ان ما جاء في التوراة المزعومة ما هو الا افك
مفترى و ان مزاعم اليهود في قدرات الرب ما هي الا من نقائص عقلم لذا اقسم بالله
لتاكيد كفره بالاهم.

2 حجاج بلاغية منطقية

❖ اسلوب التفسير

✓ 1=المؤشر اللغوي الدال عليه

لانهم مشاركون لنا فيما يلزم الجميع من الامتعاض³²³

✓ =مضمونه

استخدم ابن حزم التفسير ليوضح اسباب تجاهل الممالك الامر شؤون الامة و
استنكاره لهذه الحالة.

✓ 2=المؤشر اللغوي الدال عليه

ذلك...و بأن الحسنات السارة هي من عند الله تعالى بفضله على الناس و أن

كل سيئة يصيب الله تعالى بها انسانا في دنياه فمن قبل نفس المصاب³²⁴

✓ مضمونه

³²³ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلية ص 385

³²⁴المصدر نفسه ص 388

يفسر هنا ابن حزم فحوى مضمون الايتين 78 و 79 من سورة النساء اللتان تناولتا اتهام ابن النخريلة بموجبهما تقصير النبي صلى الله عليه و سلم في اداء واجب ربه و ان كل سيئة اصابته قومه فهي منه و بالتالي فمضمون الايتين هو مخالف تماما لما تقدم به ابن النخريلة و هذا راجع حسب ابن حزم لسوء فهم ابن النخريلة للغة العربية اولا ثم لسوء تفسيره لمعنى الايتين ثانيا .

✓ 3=المؤشر اللغوي الدال عليه

وإنما أخبر تعالى أن تسوية السماء جملة واختراعها كان قبل دحو الأرض ، وأن دحوه الأرض كان قبل أن تقسم السماء على طرائق الكواكب السبع ، فلاح أن الآيتين متفقتان ، يصدق بعضهما بعضاً³²⁵

✓ =مضمونه

استعمل ابن حزم اسلوب التفسير ليبين مراحل نشأة الكون ويعرض اطواره من خلال الايات 27- 32 من سورة النازعات و الاية 29 من سورة البقرة لياكد على ان معنى الايات يؤكد بعضها بعدا ولا يدحضه وان معانيها متكاملة لا تتناقض فيها عكس ما يزعم ابن النخريلة

✓ 4=المؤشر اللغوي الدال عليه

لأنه تعالى إنما ذكر خلق الجميع من السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، فسر لنا تعالى تلك الأيام الستة : فمنها يومان خلق فيهما الأرض ، ومنها أربعة أيام قدر

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة ص 394³²⁵

فى الأرض أقواتها ، وأنه تعالى قضى السموات سبعا فى يومين ، وقد صح بما تلونا قبل أن تسويته تعالى السموات سبعا كان بعد خلقه لما فى الأرض جميعاً ، فاليومان اللذان خلق الله تعالى فيهما السموات سبعا هما اليومان الآخران من الأربعة الأيام التى قدر فيها أقوات الأرض ؛ لأن التقدير هو غير الخلق ، لأن الخلق هو الاختراع والإبداع وإخراج الشىء من ليس إلى أيس ، بمعنى من لا شىء إلى أنه يكون شيئاً موجوداً ، وأما التقدير فهو الترتيب وإحكام الأشياء الموجودات بعد إيجادها³²⁶ .

✓ = مضمونه

يقدم هنا ابن حزم تفسيراً لما جاء فى الآيات 10 و 11 و 12 من سورة فصلت و الآية 38 من سورة ق من معاني و مراحل نشأة الكون ليثبت ان الآيات مكملة لبعضها البعض فى المعنى و شارحة لبعضها البعض دون تناقض و خلل وبالتالي يبطل ادعاء ابن النخريلة فى وجود تناقض بينها

✓ = 5=المؤشر اللغوي الدال عليه

هكذا نص الآيات متتابعات ، لا فصل بينها ، فيصح أن اليوم الذى لا ينطقون فيه بعذر إنما هو يوم إدخالهم النار ، وهو أول اليوم التالى ليوم القيامة الذى هو يوم الحساب ، وهو أيضاً يوم جدال كل نفس عن نفسها ، وهذا بيان لا إشكال فيه أصلاً³²⁷ .

✓ = مضمونه

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة ص 396³²⁶

المصدر نفسه ص 397³²⁷

يفسر هنا ابن حزم ما جاء في معنى الايتان 35 و 36 من سورة المرسلات و
الاية 111 من سورة النحل للرد على ما اورده ابن النخيلة من وجود تناقض حول مسألة
النطق يوم القيامة.

✓ 6=المؤشر اللغوي الدال عليه

أما اللغة ، فإن الله تعالى لم يقل : العسل شفاء لكل علة . وإنما قال تعالى : فيه
شفاء للناس . وهذا لا ينكره إلا رقيق سليلب العقل والحياء أو موسوس ، لأن منافع العسل
وشفائه فى إسخان المبرودين ، وتقطيع البلغم ، وتقوية الأعضاء ، حتى صار لا يطبخ
أكثر الأشربة إلا به ، ولا يعجن جميع اللعوقات إلا به³²⁸

✓ =مضمونه

يفسر هنا ابن حزم المعنى المقصود في قوله تعالى "فيه شفاء للناس" لغويا و
علميا الذي ادعى ابن النخيلة في تفسيره انه كيف يمكن ان يكون العسل شفاء للناس و
في نفس الوقت هو يؤذي المحمومين و أصحاب الصفراء المحترقة و ما دام كذلك فهذا
القران هو كلام مفترى و ليس بتنزيل من الله تعالى حسبه - أي ابن النخيلة- فكان رد
ابن حزم بتفسير الاية افحاما له.

✓ 7=المؤشر اللغوي الدال عليه

ولعل سائر ما أمر به وما عمل مفتعل كل ذلك من جنس عمل العجل والزنا³²⁹ .

³²⁸ ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلة ص 408

³²⁹ المصدر نفسه ص 417

✓ =مضمونه

استعمل ابن حزم صيغة التعليل ليفسر كيف امكن لبني اسرائيل التلاعب بالحقائق

و اتهام الانبياء زورا و بهتاناً لتحويل الدين و الشريعة لصالح من يتلاعب بهما

❖ -البرهان المباشر

✓ =المؤشر اللغوي الدال عليه

فلاسباب اسباب³³⁰

✓ =مضمونه

يبرهن هنا ابن حزم على ان وراء هذا الوضع الذي الت اليه امة الاسلام لابد ان

يكون من وراءه عدة اسباب اهمها اهمال الحكام و تكاثر اهل الملل عليها

❖ -اسلوب الاستدراك

✓ =1 المؤشر اللغوي الدال عليه

وانما شانهم الغش و التخابث و السرقة و التطاول و الخضوع مع شدة العداوة لله

تعالى و لرسوله صلى الله عليه و سلم³³¹

✓ =مضمونه

استدرك ابن حزم قوله في ذم اليهود ليبين عداوتهم و تطاولهم على الله و رسوله

✓ =2 المؤشر اللغوي الدال عليه

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلية ص 385³³⁰

المصدر نفسه ص 386³³¹

ولكن ليذكر هذا الجاهل على ما يفتتحون به كذبهم المفترى وبهتانهم المخلوق الذى

يسمونه (التوراة) ، إذ يفترون أن الله تعالى خلق إنساناً مثله³³²

✓ =مضمونه

يستدرك هنا ابن حزم قوله في ابراز اختلاق التوراة و اظهار الافتراء فيها في

محاولة منه على اعتراض على دعوى ابن النغريلة في كون ان القران هو كتاب مفترى

✓ =المؤشر اللغوي الدال عليه 3

أما قوله تعالى (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان) فإن ما بعد هذه الآية

متصلاً بها قوله تعالى (فبأى آلاء ربكما تكذبان . يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ

بالنواصي والأقدام . فبأى آلاء ربكما تكذبان . هذه جهنم التى يكذب بها المجرمون .

يطوفون بينها وبين حميم آن . فبأى آلاء ربكما تكذبان) [الرحمن 40 – 45] . فصح

بهذا النص أن هذا إنما هو فى حين إيرادهم جهنم التى هى إن شاء الله دار هذا الخسيس

ذى الظهارة اليهودية والبطانة الدهرية ، ولا ريب فى أنه إذا أخذ بناصيته وقدميه ليهوى

بها فى النار – نار جهنم – فإنه لا يسأل عن دينه يومئذ .

وأما قوله تعالى (فلنسلن الذين أرسل إليهم ولنسلن المرسلين) ، فإنما ذلك فى

أول وقوفهم يوم البعث وحين المسألة والحساب³³³

✓ =مضمونه

³³²المصدر السابق ص 394

³³³ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 401

يستدرك هنا ابن حزم تفسير الايات لينفي اي تناقض في معانيها مستبعدا اي شبهة حول افتراء القران الكريم و ان كل هذه الادعاءات ما هي الا اختلافات لسوء فهم ابن النخريلة لمعاني القران و عدم تمثل مفاهيمه

✓ 4=المؤشر اللغوي الدال عليه

ولكن حق لمن غضب الله عليه وتبرأ منه وألحقه لعنته وألحقه سخطه أن يكون مقدار علمهم وعقولهم التصديق لكل ما أوردنا³³⁴

✓ =مضمونه

استعمل ابن حزم الاستدراك لياكد ما توصل اليه من مفارقات موجودة في التوراة التي تظهر تشبيه اليهود لقدرات الله عز و جل بقدرات الانسان و ذلك من خلال ما ورد في السفر الرابع من توراتهم أن الله تعالى أمرهم أن يضربوا القرن ضرباً خفيفاً ، حتى إذا لقوا العدو فليضربوا القرن بشدة ليسمعه فيبصرهم و بالتالي تساوت قدرات الله و الانسان في السمع و البصر وهذا ما يؤكد حسب ابن حزم ان من اقر بهذا الامر من اليهود يستحق فعلا السخط و الغضب من الله من جهة و من جهة اخرى يبرهن على سخفهم و كفرهم.

❖ -اسلوب العرض

✓ 1=المؤشر اللغوي الدال عليه

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة ص 421³³⁴

و بعد فان البعض من تقلى قلبه للعداوة للاسلام و اهله.....متدهرة الزنادقة
المستترين باذل الملل و ارذل النحل من اليهود.....اطلق الاشر لسانه و ارخى البطر
عنايه.....فالف كتابا قصد فيه بزعمه الى ابانة تناقض كلام الله عز و جل في القران " 335

✓ = مضمونه

يعرض هنا ابن حزم سبب كتابة هذه الرسالة للرد على ابن النخريلة لما يجده من
تطاوله في زعمه وجود تناقض في القران الكريم

✓ = 2=المؤشرات اللغوية الدالة عليه

- فكان اول ما اعترض به هذا الزنديق المستتر باليهودية على القران
بزعمه ان ذكر قول الله عز و جل " و ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من الله و ان
تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك" {النساء 78}. قال هذا المارق الجاهل فانكر في
هذه الاية تقسيم القائلين بان ما اصابهم من حسنة فمن الله و ما اصابهم من سيئة
فمن عند محمد ، و اخبر ان كل ذلك من عند الله. ثم قال في اخر هذه الاية "ما
اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك" {النساء 79} 336

- و بيان ذلك ان الكفار كانوا يقولون :ان الحسنات الواصلة اليهم هي
من عند الله عز و جل ، و ان السيئات المصيبة لهم في دنياهم هي من عند محمد
صلى الله عليه و سلم 337

335 المصدر نفسه ص 386

336 ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة ص 388

337 المصدر نفسه ص 388

✓ = مضمونها

يعرض هنا ابن حزم اعتراض ابن النخيلة في وجود تناقض في مضمون الايتين في حين يبرز ابن حزم ان الدليل الذي قدمه ابن النخيلة جاء حجة عليه لا حجة له حيث تؤكد الاية الثانية ما جاء في الاية الاولى و كلتا الايتين معا لا تحتملان التاويل اذ كان بإمكانه الاكتفاء بظاهر الايتين لفهم معاهما.

✓ =3=المؤشرات اللغوية الدالة عليه

ومن عجائبهم أنهم يلتزمون أكل الفطير في مرور الوقت المذكور في كل عام ، ولا يلتزمون أكل الخروف ، على ما ذكرنا ، وهم يقرون في كتابهم أنهم مأمورون بذلك كله . فإن قالوا : إنما أمرنا بذلك ما دمنا في أرض القدس . قيل لهم : اتركوا أيضاً استعمال أكل الفطير حتى تكونوا في أرض القدس ، فلا فرق في كتابكم بين الأمر بالفطير والخروف . ومن عجائبهم في الكتاب المسمى عندهم (التوراة) (أن موسى — عليه السلام — مجد الله تعالى يوم أغرق فرعون ، فقال في تمجيده : ذلك قولى ومديحى للسيد الذى صار لى مسلماً ، هذا إلهى أمجده وإله آبائى أعظمه ، السيد قاتل كالرجل القادر .

ومن عجائبهم قولهم في السفر الثانى من كتابهم : ثم صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون رجلاً من المشايخ ، ونظروا إلى إله إسرائيل ، وتحت رجله كلبة زمرد فيروزى . وفى بعض الفصول أن موسى عليه السلام قال أو يعقوب : رأيت الله مواجهة وسلمت نفسى . مع قولهم إن الله تعالى قال لموسى عليه السلام : من رأى وجهى

من الأدميين مات ، ولست تقدر ترانى ، لكن سترى مؤخرى..... وكل ما ذكرنا ففى كتابهم الذى يسمونه (توراة) لا فى نقل ضعيف ولا غيره.

ومن عجائبهم قولهم فى السفر الثانى : إن هارون أخا موسى بإقرارهم قال لبنى إسرائيل فى مغيب موسى : اقلعوا أقراط الذهب عن آذان نسائكم ومواليكم وأولادكم وبناتكم ، ايتونى بها..... . وهم مقرون بأن عزرا الذى كتبها لهم من حفظه بعد انقطاع أثرها ، إنما كان وراقاً ولم يكن نبياً ، إلا أن طائفة منهم قالت فيه : إنه ابن الله ، قد بادت هذه الطائفة وانقطعت³³⁸

✓ =مضمونها

استعمل ابن حزم اسلوب السرد ليظهر التناقضات و يعرض المفارقات التى وجدها فى التوراة و يبين الاختلافات التى اضيفت اليها ليبرد بها على ابن النخريلة فى مزاعمه ان القران الكريم هو كتاب مفترى.

❖ - الجرد و الاحصاء

✓ =المؤشر اللغوي الدال عليه

اغترارا بالله تعالى اولاً، ثم بملك ضعفة ثانياً، واستخفافا باهل الدين بدءاً، ثم باهل الرياسة فى مجانة عودا " 339

✓ =مضمونه

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة من ص 415 الى ص 422³³⁸

المصدر نفسه ص 387³³⁹

قام ابن حزم بجرد و احصاء الاسباب التي جعلت ابن النخريلة يتناول على وصف القران بالتناقض و التي من بينها اغتراره بالله عز و جل ولما وجده من تهاون اصحاب الامر من الحكام و استخفافا باهل الدين الاسلامي.

✓ 2=المؤشر اللغوي الدال عليه

فأحد الوجهين و هو الحسنات فضل من الله تعالى مجرد و الوجه الثاني و هو السيئات تأديب من الله تعالى اوجبه على المصاب بها تقصيره عما يلزمه من واجبات ربه

تعالى³⁴⁰

✓ = مضمونه

يحصي هنا ابن حزم عناصر الايتين 78 و 79 من سورة النساء و يجرد تجلياتهما ليظهر خلل فهم ابن النخريلة في تفسيرهما.

✓ 3=المؤشر اللغوي الدال عليه

وهو أنه تعالى ذكر في الآية التي تلونا أولاً أنه عز وجل بنى السماء ، ورفع سمكها ، وأحكم الدور الذي به يظهر الليل والنهار ، وأنه بعد ذلك أخرج ماء الأرض ومرعاها ، وأرسى الجبال فيها .

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة ص 389³⁴⁰

وذكر تعالى فى الآفة الأخرى أن تسويته تعالى السموات سبعاً وتفريقه بين تلك الطوائف السبع التى هى مدار الكواكب المتحيرة والقمر والشمس كان بعد خلقه كل ما فى الأرض³⁴¹.

✓ =مضمونه

قام هنا ابن حزم بجرد مراحل اعمار الكون ثم احصى ظواهره ليفسر معاني الايات 29-32 من سورة النازعات و اوجهها فى تفسير الاية 29 من سورة البقرة ليظهر عدم فهم ابن النغيلة فى تفسيرها و سوء تاويله لمعانيها عوض ان يكون هناك تناقض فى القران.

❖ -الاستنباط

❖ 1- المؤشرات اللغوية الدالة عليه

- فلما اتصل بي امر هذا اللعين ، لم ازل باحثا عن ذلك الكتاب الخسيس لاقوم فيه بما اقدرني الله عز و جل عليه من نصر دينه بلساني و فهمي و الذب عن ملته ببياني و علمي اذ قد عدمها المشكى الى الله عز و جل و وجود الاعوان و الانصار على توفية الانصار هذا الخسيس الزنديق...حقه الواجب عليه من سفك الدماء ،واستيفاء ماله ، و سبي نسائه و ولده....

المصدر نفسه ص 393³⁴¹

- و هذه عقوبة الله تعالى المعجلة لمن سلك مسلك هذا الزنديق اللعين

مقدمة ، اما ما اعد الله له و لامثاله من الخلود في نار جهنم فهو المقر لعيون اولياء الله عز وجل فيه و في ضربائه³⁴².

✓ = مضمونها

استعمل هنا ابن حزم استنباطا منطقيا يربطه العلاقة بين التطاول الذي قام به ابن النغريلة على القران ولما سيطاله من عذاب الله و عقابه في الدنيا و الآخرة و هذا حسبه سيثفي غليل من وصفهم ابن حزم باولياء الله

✓ = المؤشر اللغوي الدال عليه

فهذا هو التناقض المجرد الذي لا خفاء به³⁴³

✓ = مضمونه

يستخلص ابن حزم من خلال استقراءه للاسفار الاول و الرابع و الخامس وجود تناقض صريح و واضح و هذا ما جعله يستنبط ان التناقض في التوراة جلي بذاته فكيف يتهم من كان كتابه متناقض -يقصد هنا ابن النغريلة- الاخرين و يصف كتابهم بالتناقض

✓ = المؤشر اللغوي الدال عليه

ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 387³⁴²

ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 392³⁴³

وبيان هذا الذى قلنا أن المعذرة إنما هى إلى الله تعالى ، ولا عذر يوم القيامة لمن كفر بالله تعالى أو بنبى من أنبيائه وخالف الإسلام ، وهذا هو الذى يكون يوم القيامة ، ولا يعذر عليه أحد³⁴⁴.

✓ مضمونه

يستتبط هنا ابن حزم لمن يجوز له النطق و الكلام في حضرة المولى عز و جل و لمن يجب له المعذرة و على من تعذر الادلاء بعذره لمن سبق له الكفر و ذلك من خلال الاية 65 من سورة يس

✓ 4- المؤشر اللغوي الدال عليه

وهاتان مقدمتان تنتج أن جميع بنى إسرائيل وجميع اليهود أولاد زنا! فإن قالوا : كان ذلك حلالاً قبل أن يحرم . أقرؤا بالنسخ³⁴⁵!

✓ = مضمونه

انطلق هنا ابن حزم من

• مقدمة يقينية كبرى مفادها إن الجمع بين الأختين زنا عند بنى

اسرائيل وأن وطء الإمام بملك اليمين زنا و المتولد من هذه النكاحات زنا

المصدر نفسه ص 399³⁴⁴

ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 412³⁴⁵

• المقدمة اليقينية الصغرى هم يقرون أن جميع ولد يعقوب — عليه السلام — كانوا من أختين ، نكحهما معاً ، وهما : ليا وراحيل ابنتا لابان ، فولدت له ليا ستة ذكور ، وولدت له راحيلُ يوسف وبنيامين ، وأن الأربعة الباقين من ولد يعقوب ولدوا له من زلفاء وبلها ، أمّتى راحيل وليا ، وطئهما بملك اليمين لا بزواج أصلاً ، لأن في توراتهم أن لابان أخذ عليه العهد عند كوم الشهادة أن لا يتزوج على ابنته ، فكلهم من أبناء هذه الولادات.

• استنتاج اذا انكر اليهود هذا القول فتوراتهم محرفة و اذا لم ينفوه عليهم الاقرار بان جميع بنى إسرائيل وجميع اليهود أولاد زنا و اذا قالوا : إن ذلك خاص لبني إسرائيل مذ أنزلت التوراة . لزمهم ترك قولهم : إن كل مولود فى الأمم بخلاف حكم التوراة فهو ولد زنا و بالتالي يوقعهم ابن حزم من خلال هذا الاستنباط فى نقيض ما يدعوه و اذا انكروه اقرؤا بنسخ التوراة.

❖ سؤال استنكاري

✓ 1=المؤشرات اللغوية الدالة عليه

- كيف يكون النبي صلى الله عليه و سلم المخاطب بهذا الخطاب مقصراً فى أداء واجب ربه³⁴⁶؟

- فأبي ظلم يكون أعظم من ظلم من جهل ان يفرق بين معنى هذين

اللفظين؟³⁴⁷

³⁴⁶ ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلية ص 389

المصدر نفسه ص 390³⁴⁷

- وهل تكون الراحة إلا لتعب ونصب قد خارت قواه وضعفت طبيعته

!؟ 348

✓ =مضمونه

يستتكر هنا ابن حزم على ابن النخيلة في قوله بتقصير النبي في اداء واجبات ربه كونه منزه عن كل نقص بشري كما يستتكر بهتانه على الله عز و جل في انه استراح بعد تعب انشاء الكون

✓ 2 - المؤشرات اللغوية الدالة عليه

- وكيف ينكر هذا الأنوك أن يكون العسل شفاء محضاً ، وهي أغلب

أموره ، فكيف أن يكون به شفاء!

- وهم يصفون عن نبي من أنبيائهم أنه شفى أكلةً في عضو إنسان بتين

مدقوق وجعله عليه .. **فإنذا كان** في التين شفاء من بعض العلل ، **فكيف** ينكر هذا

الخصيس أن يكون في العسل أشفية كثيرة؟³⁴⁹

✓ مضمونها

يستتكر هنا ابن حزم على ابن النخيلة مبدأ انكاره ان في العسل شفاء للناس و ان معظم السواغات و الوصفات الطبية لا تكون الا بالعسل و استطباب احد انبياء بني اسرائيل بالتين فقط فكيف لا يكون في العسل اشفية للناس.

✓ 3 - المؤشر اللغوي الدال عليه

المصدر نفسه ص 396³⁴⁸

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلة ص 408³⁴⁹

أما ترى هذا الجاهل أنه لولا شرب الماء لم يكن في الأرض حيوان أصلاً لا إنسان ولا ما سواه؟ وأن عناصر جميع المياه الظاهرة على وجه الأرض والمختزنة في أعماقها إنما هي من مواد القطر النازل من السماء؟! **!**

أما رأى هذا الأنوك أن الأمطار إذا كثرت غزرت العيون وفهقت الأنهار وطفحت البرك وامتألت الآبار وسالت السيول وتفجرت في الأرض ينابيع؟ حتى إذا قل الأمطار وضعفت العيون ونقصت الأنهار وخفت البرك والآبار وانقطعت السيول وغارت الينابيع، خشنت الصدور وفسد الهواء؟! **!**

أما رأى أنه لا نماء لشيء من النبات كله منزرعه وصراويه وجميع الشجر بساكنها وشعرائها إلا بالماء النازل من السماء؟! **!**

أما قرأ في هذيانهم الذي يسمونه (توراة) امتنان الله تعالى في صفة الأرض المقدسة بأنها لا تسقى من النيل، كما تسقى مصر، لكن من ماء السماء؟! **!**

أتراه إنما من عليهم بصد البركة لا بالبركة؟! **!**

أما علم أن الأمطار ترطب الأجسام، وتذهب بقملها، وأن بالماء الذي عنصره ماء السماء تزال الأوضار وتطيب الروائح، ولولاه ما عمر العالم؟! **350**

✓ مضمونه

يستتكر هنا ابن حزم من خلال هذه التساؤلات على الطرح الذي تقدم به ابن النغريلة في شأن انزال الماء من السماء وأنه مبارك إذ يفند ابن النغريلة قول الله في

ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 409³⁵⁰

هذا- (ونزلنا من السماء ماء مباركاً) [ق 9] - و يقول كيف يكون مباركاً وهو يهدم

البناء ويهلك كثيراً من الحيوان ؟

اذ ينكر عليه ابن حزم زعمه انه لولا هذا الماء لهلك الحرث و النسل فلا تستقيم

حياة بدون ماء و ما جعله يدعي هذا -أي ابن النغريلة- الا سوء فهمه و تقديره حسب ابن حزم.

✓ 4 - المؤشر اللغوي الدال عليه

أفيكون في البقر والحمير أو الكلاب أضل من قوم هذا مقدار عقولهم ، أن يجيزوا

أن تكون لعنة مخلوق تلحق الخالق؟³⁵¹

✓ مضمونه

يستنكر ابن حزم بأسلوب هجائي على اليهود زعمهم بان بني اسرائيل قد لعنوا

الله و ان ما الفوه ما هو الا افك لضلال عقولهم.

✓ 5 - المؤشر اللغوي الدال عليه

فإن كان ذلك فلم أمر بحرقها؟³⁵²

✓ مضمونه

يستنكر ابن حزم من خلال هذا الطرح كيف أنهم ينسبوا إلى الأنبياء - عليهم

السلام - أنهم زنوا ، وأنهم من نسل الزنا ، و انه جاء في السفر الأول من كتاب (توراة

³⁵¹ ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 411

³⁵² المصدر نفسه ص 411

(أن يهوذا زنى بامرأة ولده و انه قد امر بحرقها اذا ظهر عليها الحمل اذ يستتكر ابن

حزم امرين اساسيين

- اولهما كيف ينسبون الزنا للانبياء
- ثانيهما انه اذا كان مباحا عندهم بزعمهم فلماذا امر يهوذا بحرق امرأة ولده

✓ 6=المؤشر اللغوي الدال عليه

أفيكون أسخف من عقول من ينسبون إلى الله تعالى مثل هذا الكلام الفاسد ؟ أو

ترى الله – عز وجل – لا يعرف أبوابهم حتى يجعل عليها علامات ؟ !³⁵³

✓ مضمونه

يستتكر ابن حزم الافتراء الزاعم بان السيد سيمسخ ويهلك المصريين و لن ينجو من هلاكه الا من كانت بابه مطلية بدم الذبح.

اذ يعترض ابن حزم على هذا الافتراء بانه لن يكون نتجا الا عن عقول سخيطة

تعتقد ان الله عز و جل سيتيه عنهم و عن ديارهم و ابوابهم ان لم يقوا بلطخها بالدماء .

✓ 7 - المؤشرات اللغوية الدالة عليه

- أفيسوغ لذي عقل أن ينسب لنبي الله تعالى أنه شبه قوة ربه عز

وجل بقوة الرجل القادر ؟ وهل في الافتراء أعظم من هذا لو عقلوا ؟³⁵⁴

³⁵³ ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلية ص 415

³⁵⁴ المصدر نفسه ص 415

- **فهل** فى التناقض أعظم من هذا : مرة يقول من رأى وجهى مات ،

ومرة يقول رأيته مواجهة وسلمت نفسى³⁵⁵

- **أفيسوغ** فى عقل من له أدنى مسكة أن يكون نبى يعمل عاجلاً للعبادة

من دون الله تعالى ويأمر قومه يعبدوا له ، ويرقص هو وهم تعظيماً للعجل على

أنه إلههم الذى من مصر؟ وإذا جاز أن يكون عاجلاً وثناً ويعبدوه جاز لنى آخر أن

يزنى ، **فكيف** يصدق فى شىء من كلامه ، وما الذى جعل سائر كلامه أولى

بالقبول من كلامه وأمره فى العجل؟ وما الذى جعل سائر عمله أصح من زناه

وفتحة بيوت الأوثان وتقريب القرابين لها؟³⁵⁶

✓ مضمونها

يستنكر هنا ابن حزم على ابن النخيلة ما جاءت به توراة اليهود من افتراءات

على انبياء الله و ازدراءات مما يجعله يشكك فى صحتها و بالتالى وصفها بانها اسفار

كاذبة و مفتراة

✓ 8 - المؤشرات اللغوية الدالة عليه

- **فكيف** يجتمع هذا الحمق العظيم الذى يحبونه لأنفسهم ، لعنهم الله ،

ويرونه واجباً على خالقهم ، مع ما ذكرنا آنفاً من قوله لهم فى توراتهم : (لم

أدخلكم البلاد لصلاحكم ولا لقوام قلوبكم) ؟

المصدر نفسه ص 416³⁵⁵

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلة ص 417³⁵⁶

- فهل التناقض الفساد والتبديل الظاهر إلا هذا كله لو عقلوا؟³⁵⁷

✓ مضمونه

ينتقد هنا ابن حزم من خلال هذه الاستنكارات ما ورد في التوراة من احتقار لعظمة الخالق في مقابل اجلال الاحبار و مل ينم هذا الا على انها توراة من صنع افكهم

✓ 9 - المؤشر اللغوي الدال عليه

فأى داخلة أعظم من هذه الدواخل التي دخلت على توراتهم؟!³⁵⁸

✓ مضمونه

يستنكر ابن حزم على ما شاب التوراة من دواخل و على ان ابن النغريلة لم يلتفت اليها بل تمادى في ادعائه بتلفيق تهمة التناقض للقرآن

❖ التأكيد

✓ 1 - المؤشرات اللغوية الدالة عليه

- فليعلم أن التقصير ليس يكون معصية في كل وقت و انما يكون النبي عليه

السلام منزها عن تعمد المعصية صغيرها و كبيرها³⁵⁹

- فانما انكر على الكفار في الاية المتلوة انفا قولهم للنبي عليه السلام ان ما

اصابهم من سيئة فهي منك يا محمد³⁶⁰

³⁵⁷ المصدر نفسه ص 421

³⁵⁸ ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 422

³⁵⁹ المصدر نفسه ص 389

✓ =مضمونها

يؤكد ابن حزم هنا تنزيه النبي عن ارتكاب المعاصي عنوة و تعمدا وهذا لان الله عز و جل انما زكاه و نزهه.

✓ 2 -المؤشر اللغوي الدال عليه

إن هاتين الآيتين بينتان لا اختلاف بينهما أصلاً ، وإن النطق المنفى نهم في الآية الأولى والمعذرة التي لم يؤذن لهم فيها إنما ذلك فيما عصوا فيه خالقهم تعالى ، كما قال عز وجل في آية أخرى : (اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون) [يس 35] فلا عذر لكافر ولا لعاص أصلاً ، ولا كلام لهم³⁶¹.

+ فإن الله تعالى لا يضيع شيئاً من ذلك ، على ما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من أن يوم القيامة يقص الشاة الجماء من الشاة القرناء³⁶²

✓ مضمونه

يؤكد ابن حزم من خلال هذا الاسلوب ان لا ختلاف في مضمون الايتان 35 و 36 من سورة المرسلات و الاية 111 من سورة النحل بل اوضح ان من خلال استقراءها ان بعضها يفسر بعضا ويؤكدده و استدل على ذلك-ابن حزم- باية اخرى هي الاية 25 من سورة يس.

المصدر نفسه ص 389³⁶⁰

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلية ص 399³⁶¹

المصدر نفسه ص 399³⁶²

3 - المؤشر اللغوي الدال عليه ✓

وليُعلم أن الشك المجرد قد نسبوه إلى موسى - عليه السلام - في هذا الفصل ، 363

مضمونه ✓

يؤكد ابن حزم على ان التشكيك هو مسألة مالوفة عند بني اسرائيل لما نسبوه الى موسى عليه السلام فما في تشكيكه لما انزل الله عليه من خلال قوله تعالى لنبيه (فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك) و في هذا افتراء على كليم الله عليه السلام.

4 - المؤشر اللغوي الدال عليه ✓

وهم معترفون بأن التوراة طول أيامهم في دولتهم لم تكن عند أحد إلا عند الكاهن وحده ، وبقوا على ذلك نحو ألف ومائتي عام ، وما كان هكذا لا يتداوله إلا واحد فواحد ، فمضمون عليه التبديل والتغيير والتحريف والزيادة والنقصان ... وهم مقرون بأن يهوآحاز بن يوشيا الملك الدارودي المالك لجميع بنى إسرائيل بعد انقطاع ملوك سائر الأسباط ، بشر من التوراة أسماء الله تعالى وألحق فيها أسماء الأوثان . وهم مقرون أيضاً أن أخاه الوالى بعده وهو الياقيم بن يوشيا أحرق التوراة بالجملة وقطع أثرها ، وهو في حال ملكه قبل غلبة بخت نصر عليهم . وهم مقرون بأن عزرا الذى كتبها لهم من حفظه بعد انقطاع أثرها 364 .

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلية ص 418³⁶³

المصدر نفسه ص 422³⁶⁴

✓ مضمونه

بيؤكد ابن حزم على ان اساس التحريف في التوراة نابع من احتكارها من طرف الكاهن الشيء الذي تسبب في اعتلالها و تلاعبه بها لعدم توفر العامة على نسخة منها مما كان سيضمن لها عدم التحريف او الضياع

✓ 5 المؤشر اللغوي الدال عليه

إن أملى لقوى ، وإن رجائي مستحکم ، فى أن يكون الله تعالى يسلط على من قرب اليهود وأدناهم وجعلهم بطانة وخاصة ما سلط على اليهود ، وهو يسمع كلام الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدى القوم الظالمين) [المائدة 51] ..
وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر) [آل عمران 118] ..
وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة) [الممتحنة 1]

وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين) [المائدة 57] ..
وقوله تعالى (وضربت عليهم الذلة والمسكنة) [البقرة 61] ..
وقوله تعالى (لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا) [المائدة 62] ..

فمن سمع هذا كله ، ثم أدناهم وخالطهم بنفسه من ملوك الإسلام ، فإنه إن شاء الله تعالى
قمين أن يحيق الله عز وجل به ما أحاق بهم من الذلة والمسكنة والهوان والصغار والخزي
في الدنيا سوى العذاب المؤلم في الآخرة³⁶⁵ .

✓ مضمونه

استعمل ابن حزم التأكيد في تمنيه و رجائه ان يلحق الخزي لمن تولى امر
المسلمين و قرب اليه بطانة اليهود.

✓ 6=المؤشر اللغوي الدال عليه

قد أوردنا في هذا الكتاب من شنعهم أشياء تقشع منها الجلود³⁶⁶

✓ =مضمونه

يؤكد هنا ابن حزم ان رسالته التي جاءت كرد ليس فقط على ادعاءات ابن
النخريلة في وجود تناقض في القران بل ايضا ردا على كل مزاعم اليهود في توراتهم ايا
و بالتالي فكتابه-أي ابن حزم- قد بين فيه افتراءتهم و تناقضات التوراة ايضا و بالتالي
كان الاعتراض في كتابه ليس فقط على نص الدعوة التي جاء بها ابن النخريلة بل ايضا
ردا على عموم الدعوى.

❖ المشابهة

✓ 1 - المؤشر اللغوي الدال عليه

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة ص 423³⁶⁵

المصدر السابق ص 427³⁶⁶

+و إنما كان الكفار يتطيرون بمحمد صلى الله عليه و سلم عندما يرد عليهم من

نكبة تعرض لهم بكفرهم و خلافهم له عليه السلام كما تطير اخوانهم قبلهم بموسى³⁶⁷

✓ مضمونه

يعرض هنا ابن حزم اوجه التشابه بما قام به اليهود من فعل التطير بموسى عليه السلام و تطير الكفار بالنبي صلى الله عليه و سلم اذ يؤكد ابن حزم ان هذا الافتراء ليس بالجديد او البعيد عن اهل ملة اليهود و في ذلك نعت صريح لابن النخريلة بافتراءه على النبي و تطاوله

✓ 2 - المؤشر اللغوي الدال عليه

إن المنع من النطق المذكور في الآية إنما هو في بعض مواقف يوم القيامة ، وإن الجدل المذكور في الآية الأخرى هي موقف آخر مما يتلو ذلك اليوم نفسه .
وهذا قول صحيح³⁶⁸

✓ مضمونه

يؤكد هنا ابن حزم بان لا تعارض في معنى الايتين اللتان عرضهما ابن النخريلة على انهما متناقضتان تماما : قول الله تعالى (هذا يوم لا ينطقون . ولا يؤذن لهم فيعتذرون) [المرسلات 35] ثم قال في آية أخرى (يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها) [النحل 11] . قال : وهذا تناقض عظيم

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة ص 390³⁶⁷

المصدر نفسه ص 397³⁶⁸

اذ يستدل ابن حزم على تأكيده بالية القرانية بيينه قول الله تعالى قبل الآية المذكورة ، إذ يقول عز وجل : (انطلقوا إلى ما كنتم به تكذبون . انطلقوا إلى ظل ذي ثلاث شعب . لا ظليل ولا يغنى من الذهب . إنها ترمى بشرر كالقصر . كأنه جمالة صفر . ويل يومئذ للمكذبين . هذا يوم لا ينطقون . ولا يؤذن لهم فيعتذرون) [29 – 36] فيه بعدر

❖ التعارض

✓ 1 - المؤشرات اللغوية الدالة عليه

- **و لكن لو تذكر هذا المائق الجاهل ما يقرأونه في كفرهم المبدل و افكهم المحرف... فابقوه تخبيثا من الله لهم ليكون حجة عليهم**³⁶⁹
- **و انما التناقض المحض ما نسبوا الى موسى عليه السلام من انه قدر بربه انه يغفر الذنب لفاعله و يعاقب بذلك الذنب من كان من ولد المذنب في الدرجة الرابعة ثم يقول في مكان اخر : ان لا تقتل الابناء لاجل الاباء و لا الاباء لاجل الابناء، هذا مع اقرارهم بانه ليس في التوراة ذكر عذاب و لا جزاء بعد الموت اصلا**³⁷⁰
- **و انما فيها الجزاء بالثواب و العقاب في الدنيا فقط**³⁷¹

ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 391³⁶⁹

المصدر نفسه ص 392³⁷⁰

ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 392³⁷¹

- **وها هنا وجه آخر ، وهو اتباع ظاهر الآيتين دون تكلف تأويل ، إلا**

أن يأتي بالتأويل نص آخر أو إجماع من جميع الأمة كلها ما بين الأشبونة والقندهار والشحر وأرمينية والمولتان ، ³⁷²

✓ مضمونه

استخدم ابن حزم أسلوب التعارض ليبين مكانم الخلل فيما يسمى توراة اليهود و لما طالها من تحريف خاصة في مسألة الحساب و العقاب و بالتالي بادر ابن حزم هو الآخر في اظهار تعارض ما جاء في التوراة -المحرفة- من خلل و تناقض في احكامها

✓ 2 - المؤشر اللغوي الدال عليه

ولكن هذا الوقاح المجنون لو تدبر ما فى كذبهم المفترى الذى يسمونه (التوراة) فى السفر الثانى منه أن الله تعالى قال لموسى بن عمران : **إنى أرى هذه الأمة قاسية الرقاب ، دعنى لأعقب غضبى عليهم لأهلكهم وأقدمك على أمة عظيمة** هذا نص هذا الفصل عندهم ، وهذه صفة لا يوصف بها الإنسان ضعيف النفس ، وفيه البداء ، وأنه تعالى لم يتم ما أراد أن يفعل ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.... وفى السفر المذكور إثر هذا أن الله تعالى قال لموسى عليه السلام : **من أذنب عندى سأمحوه من مصحفى....** . ذكروا جواب موسى عليه السلام لله تعالى على هذا الكلام فقال : **وكان يكلم السيد موسى عليه السلام فماً لقم ، كما يكلم المرء صديقه . فقال موسى بن عمران للسيد :**

المصدر نفسه ص 398³⁷²

أتأمرنى أن أقود هذه الأمة ولا تأمرنى ما أنت باعته معى... قال أبو محمد : ففى هذا الفصل من السخف غير قليل ، وبيان لا يحتمل تأويلاً ، لأن فيه البداء ، وأنه تعالى عما يقولون علواً كبيراً – قال : إنه لا يمضى معهم ، لكن يبعث معهم ملكاً يبصرهم بأمر الله تعالى ، ...وفى هذا تحقيق النقلة على البارى فى الأماكن ، وليست هذه صفة الله تعالى وإنما هى صفات المخلوقين . وفيه التكليم فما لفم وتحقيق التجسيم ، والتناقض على البارى تعالى فى كلامه وفعله دون تأويل ، ولا مخرج لهم من هذا ³⁷³

✓ مضمونه

يعترض هنا ابن حزم لما جاء فى بعض اسفار التوراة من توصيف لذات الله تعالى محاولاً ان يبرز ان ما يوجد فى هذه الاسفار ما هو الا ادعاءات و تطاول على ذاته عز و جل وعلى كليمة موسى عليه السلام و بالتالى فهذه التوراة هي اساس التناقض وليس القران الكريم.

✓ 3- المؤشر اللغوي الدال عليه

كان يلزم هذا الخسيس أن لا يتكلم فى لغة لا يحسنها ، ولكن أبى الله تعالى إلا أن

يكشف سوءته ويبدى عورته ³⁷⁴

✓ مضمونه

يعترض هنا ابن حزم على مضمون الدعوى التي فحواها انه من خلال تفسيره -

أي ابن النخريلة- لقول الله تعالى مخاطباً لنبيه عليه السلام (فإن كنت فى شك مما أنزلنا

³⁷³ ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة ص 403

³⁷⁴ ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة ص 405

إليك الكتاب فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك ، لقد جاءك الحق من ربك] (يونس 94]
قال ابن النخيلة ان : محمد صلى الله عليه وسلم كان في شك مما ادعاه اذ يرد عليه ابن
حزم بالاعتراض ان معنى -ان- في هذه الآية لم تات بمعنى الشرط لكن بمعنى الجحد
أي بمعنى -ما- و هذا المعنى احد موضوعاتها في اللغة العربية.

✓ 4- المؤشر اللغوي الدال عليه

لو صح هذا ، وأعوذ بالله ، لما كان بين موسى — عليه السلام — والسحرة فرق،

إلا قوة العلم والتمهر في الصناعة فقط³⁷⁵

✓ مضمونه

يعترض ابن حزم بهذا المؤشر على ما جاء في التوراة المزعومة من ان أن
السحرة فعلوا بالرقى المصرى مثلما فعل موسى بن عمران — صلى الله عليه وسلم — من
قلب العصا حية ، ومن قلب ماء النيل ، ومن استجلاب الضفادع.
اذ يعترض ابن حزم على هذا الزعم بان ليس لاي انسان القدرة على خرق عادة
أو قلب عين و هذا عين البهتان حسب ابن حزم.

✓ 5- المؤشر اللغوي الدال عليه

ومن تكاذيبهم قولهم في الكتاب الذى يسمونه (التوراة : (إن الله تعالى قال لهم:

سترثون الأرض المقدسة وتسكنونها فى الأبد

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلة ص 413³⁷⁵

ونحن نقول : معاذ الله أن يقول الله تعالى الكذب ، وقد ظهر كذب هذا الوعد ،
فما سكنوه في الأبد ، وما عمروه إلا مدة يسيرة من آباد الأبد ، ثم أخلوه وأخرجوا عنه
وورثه الله أمة محمد صلى الله عليه وسلم.³⁷⁶

✓ مضمونه

يعترض ابن حزم على ما ورد في التوراة المزعومة ما جاء فيها من عهد لبني
اسرائيل بعمارة الأرض المقدسة اذ يستشهد بواقع حال المقدس ان ذاك و انها معمورة من
المسلمين و بهذا يسقط ادعاءهم و تفند صحة توراتهم و يكذب زعمهم و يبطل ادعاءهم و
في ذلك نصره لابن حزم على ابن النغريلة في ادعاءه

✓ 6 - المؤشر اللغوي الدال عليه

وأما القرآن ، فإنه لا يختلف ملئ ولا ندى أنه لم يزل من حين نزوله إلى يومنا
هذا مبنوياً عند الأحمر والأسود لم ينفرد به أحد دون أحد ، بل أبيع نسخه لكل من مضى
وجاء ، فنقله نقل كواف لا يحصرها عدد كمثل أن في الدنيا بلداً يقال له الهند ، وسائر ما
لا يجوز للشك فيه مساغ ولا مدخل³⁷⁷

✓ مضمونه

يعرض هنا ابن حزم اوجه الاختلاف بين طرق نقل و نسخ القرآن التي مكنت من
حفظه و بين ما تعرضت له التوراة من تعميم و عدم نشر الشيء الذي ساهم في حفظ
القران و تحريف التوراة حسب ابن حزم.

ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 414³⁷⁶

ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 423³⁷⁷

❖ المماثلة

✓ 1- المؤشرات اللغوية الدالة عليه

- و القول في هذا كالقول في التي قبلها و لا فرق و هو ان بظاهر

هاتين الايتين يكتفى عن تطلب تاويل مخرج³⁷⁸

- والقول في هذه الآية كالقول في التي مضى فيها الكلام ، ولا فرق ،

وهي أنها تكتفى بظاهرها عن تكلف تأويل لها³⁷⁹

✓ مضمونه

يعرض هنا ابن حزم اوجه المماثلة بين الايات و ان بعضها يفسر الاخر و لا

ينسخه او يعارضه و يناقضه.

• تفسير الايات من 27 الى 32 من سورة النازعات "ام السماء بناها

.رفع سمكها فسواها.و أغطش ليلها و أخرج ضحاها. و الارض بعد ذلك دحاها .

اخرج منها ماءها و مرعاها.و الجبال ارساها" و الآية 29 من سورة البقرة "هو

الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سماوات

،و هو بكل شيء عليم"

• تفسير الايات: 10 و 11 و 12 من سورة فصلت. [(قل أنكم

لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين) إلى منتهى قوله فى الآية نفسها (و قدر

فيها أوقاتا فى أربعة أيام سواء للسائلين) 10 و ثم ذكر قوله تعالى (ثم استوى

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلية ص 393³⁷⁸

المصدر نفسه ص 395³⁷⁹

إلى السماء وهى دخان) [فصلت 11] إلى منتهى قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات فى يومين) [فصلت12] والاية 38 من سورة ق لوقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام) [38ق] .

✓ 2 - المؤشر اللغوي الدال عليه

ومن عجائبهم قولهم فى نقل أخبارهم الذى هو عندهم بمنزلة ما قال الأنبياء³⁸⁰

✓ مضمونه

يوضح ابن حزم من خلال هذه المماثلة ان اسفار التوراة اختلطت فيها اقوال الاحبار باخبار الانبياء مما يفقدها مصداقيتها و يسقط عنها قدسيته

✓ 3 - المؤشر اللغوي الدال عليه

فهذا وشبهه هو الحمق والتناقض وتوليد زندق سخر منهم وأفسد دينهم³⁸¹ .

✓ مضمونه

³⁸⁰ ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلة ص 413

³⁸¹ ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلة ص 421

يعرض هنا ابن حزم لبعض ما جاء في السفر الخامس من مشابهة للتناقضات التي جاءت فيه التي تدل على انها-أي التوراة-هي من تأليف انسان بل ادعى من ذلك ان هذا الانسان هو ساخر من اليهود لتأليفة لها ومفسد لدينهم.

❖ اسلوب امثال

✓ 1 - المؤشر اللغوي الدال عليه

فمثل هذا وشبههه من دينه الخسيس الذى يستسر به لو تهتم بالفكرة فيه ثم بادر الى التوبة منه والدخول فى دين الله تعالى الذى لا دين له سواه³⁸²

✓ مضمونه

يقدم لنا ابن حزم من خلال هذا المثل ان ابن النخريلة يستتر بدين لو تفكر فيه لتاب منه لما وجد فيه-ابن حزم-من تناقض صارخ بين اسفاره و هذا استنقاص لمعتقدات مناظره ابن النخريلة الذي من شأنه ان يزعرع ثقته بها حسب ابن حزم

✓ 2 - المؤشر اللغوي الدال عليه

ومثل ما ينسبونه إليه أيضاً عليه السلام من أنه قال مرة : إن العالم لا أول له .
وأنه قال مرة أخرى : أنا كنت مع الله تعالى حين خلق الأرض والسماء³⁸³

✓ مضمونه

³⁸²المصدر نفسه ص 396

³⁸³ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريلة ص 400

استدل ابن حزم بهذا المثال ليظهر الافتراءات والتناقضات الموجودة في التوراة
المزعومة لما لحقها من تناسخ و تحريف.

❖ مبدأ البديل

✓ 1 - المؤشر النغوي الدال عليه

وهذه معان لا يعلمها إلا من أعز الله تعالى نفسه من ذوى الهمم الرفيعة ،
المترفعة عن مهانة الإساءة ودناءة المعاش ، القاصدة إلى طلب المعانى الفاضلة والحقائق
المؤدية إلى معرفة الله تعالى ، ومعرفة رسوله صلى الله عليه وسلم ، والدخول فى ظل
الإسلام والملة الحنيفية المصحبة من الله تعالى السعد فى الدنيا والنصرة والعزة ، المتكفل
لها فى الآخرة بالفوز بالجنة والقبول والرضوان والريحان ، والحمد لله رب العالمين الذى
جعلنا من أهلها ، وإياه تعالى نسأل أن يميّتنا عليها حتى نلقاه وهو راض عنا .. آمين .
وأما من لم يقطع دهره إلا بالسرقّة ، ولا أفنى عمره إلا بالخيانة والغش ، فبعيد عن

إبراك هذه المعانى وفهمها .³⁸⁴

✓ مضمونه

يعرض هنا ابن حزم من خلال هذا المبدأ ان الافضلية و المنجى لا يكونان الا
لمن دخل ملة الاسلام و ان الهلاك و الدونية هي مأل من عداها و بالتالي لا بديل لمن
اراد النجاة سوى الدخول في ملة الاسلام و هذا المبدأ المذهبي يريد به ابن حزم الاعلاء
من مقامه في المناظرة و في المقابل يحط من مناظره ابن النغريلة.

ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 396³⁸⁴

✓ 2 - المؤشر اللغوي الدال عليه

وقد قال بعضهم : إن هذا من المعجزات . فأجيبناه بأن المعجزات إنما تكون

للأنبياء عليهم السلام ، وأما لكفار عاصين فلا.³⁸⁵

✓ مضمونه

يوضح هنا ابن حزم بعض جوانب الاختلال في توراة اليهود من خلال الشاهد الذكره في كتابه (الفصل في الملل والنحل) و هذا الشاهد هو اختلاقهم قصة حول ابناء قاهث بن لاوى في استتسالهم ثمانية آلاف ذكر قبل موتهم فى التيه فهذا الامر يعتبره ابن حزم كذب عظيم في حين يعتبره بنو اسرائيل معجزة و فيها حاجهم ابن حزم كون المعجزة لا تكون الا لنبي.

❖ مبدأ الاستطراد

✓ 1 - المؤشر اللغوي الدال عليه

ثم نكرر هذا الزنديق الجاهل قول الله تعالى (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان) [الرحمن 39] .

قال : ثم قال فى آية أخرى (فلنساءن الذين أرسل إليهم ولنساءن المرسلين)

[الأعراف 6] . قال : وهذا تناقض قال : لو فهم هذا المائق الجاهل — أدنى فهم — لم

يجعل هذا تعارضاً³⁸⁶ .

✓ = مضمونه

³⁸⁵ المصدر نفسه ص 419

³⁸⁶ ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 401

استعمل هنا ابن حزم مبدأ الاستطراد ليستكمل تفسير الايات موضحا بذلك عدم وجود اي تناقض في معاني الايات السالفة الذكر بل و يكمل بعضها بعضا و يشرحه و لا ينسخه

✓ 2 - المؤشر اللغوي الدال عليه

ثم نكر هذا المائق الجاهل قوله تعالى فى وصف العسل : إن فيه شفاء للناس .
فقال : وكيف هذا وهو يؤذى المحمومين وأصحاب الصفراء المحترقة ؟³⁸⁷

✓ مضمونه

استطرد هنا ابن حزم الحديث عن ادعاءات ابن النخرييلة في ان القران هو كتاب مفترى من خلال مثال العسل و كيف انها ليس فيها شفاء للناس بل تؤذي بعض المرضى و هذا ما يجعل القران كلام مفترى بزعمه-ابن النخرييلة-

✓ 3 - المؤشر اللغوي الدال عليه

ثم نكر هذا الزنديق الجاهل قول الله تعالى (ونزلنا من السماء ماء مباركا) [ق
9] . وقال : كيف يكون مباركا وهو يهدم البناء ويهلك كثيرا من الحيوان ؟³⁸⁸

✓ مضمونه

³⁸⁷ المصدر نفسه ص 408

³⁸⁸ ابن حزم رسالة الرد على ابن النخرييلة ص 409

يستطرد ابن حزم عرضه لما جاء من ادعاءات لابن النخيلة و هذا الادعاء بخصوص الآية الكريمة في شان انقال الماء من السماء وكيف يمكن ان يكون مباركا حيث ينكر هذه المسألة-ابن النخيلة-بدعوى ان نفس الماء يهدم البناء ويهلك كثيراً من الحيوان و بالتالي فهذا القران هو من عند غير الله لما يعرض من تناقض بين المعنى و الفعل حسبه-أي ابن النخيلة-

✓ 4 - المؤشر اللغوي الدال عليه

ثم نجدهم لا يستحيون من أن ينسبوا إلى الأنبياء — عليهم السلام — أنهم زنوا ، وأنهم من نسل الزنا ، فإن في السفر الأول من كتابهم ذلك المسمى (توراة) : أن يهوذا زنى بامرأة ولده ، ورشاها على ذلك جديا الغنم ، ورهنها بالوفاء بذلك عصاه وزناره وخاتمه...وقد وقفت بعضهم على هذا فقال لى : كان ذلك مباحاً عندهم . فقلت له : إنك تقول الباطل.... ثم لا يستحيون أن يقولوا : إن من ذلك الزنا حملت بفارص بن يهوذا الذى من نسله كان داود وسليمان — عليهما السلام — وكثير من الأنبياء كعاموص وشعيا وغيرهم...ومن عجائبهم أنهم يقولون : إن كل نكاح كان على غير حكم التوراة فهو زنا ، والمتولد منه ولد زنا.... ويقولون : إن الجمع بين الأختين زنا ، وأن وطء الإماء بملك اليمين زنا ، والمتولد من هذه... وإن قالوا : إن ذلك خاص لبني إسرائيل مذ أنزلت التوراة . لزمهم ترك قولهم : إن كل مولود فى الأمم بخلاف حكم التوراة فهو ولد زنا³⁸⁹ .

✓ مضمونه

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلة ص 411-412.³⁸⁹

يستطرد ابن حزم في تفسيره لما جاءت به اسفار التوراة من مزاعم حيث ينتقد ابن حزم افتراءه على انبياء الله ممارستهم للردائل.

❖ الاستنتاج

✓ 1 - المؤشرات اللغوية الدالة عليه

- وكل ما ذكرنا ففي كتابهم الذي يسمونه (توراة) لا في نقل ضعيف

ولا غيره .³⁹⁰

- والذي لا شك فيه عندي أن من بدل توراتهم وأدخل فيها مثل هذا ،

إنما قصد إلى إبطال النبوة جملة³⁹¹

✓ مضمونه

يخلص ابن حزم الى استنتاج يقيني من خلال ما عرضه سابقا ان اسفار التوراة

ذاتها توجد فيها تناقضات الشيء الذي يفقدها قدسيتها ليرد على شبهات ابن النخرييلة في

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخرييلة ص 416³⁹⁰

المصدر نفسه ص 417³⁹¹

زعمه ان القران فيه تناقضات و انه كتاب مفترى و ان هذه التوراة ماهي الا تاليف اريد به ابطال النبوة و تشويه الدين.

❖ حجاج بالسلطة المعرفية

✓ 1 - المؤشرات اللغوية الدالة عليه

- و قد قال علي بن العباس³⁹²

لا تحقرن سيبيا.....كم جر امر سيبب

- + وقال ابو نصر بن نباتة³⁹³

فلا تحقرن عدوا رماك.....وان كان في ساعديه قصر

فان السيوف تجذ الرقاب.....و تعجز عما تتال الابر

✓ مضمونها

استشهد هنا ابن حزم بقول كل من علي بن العباس و ابي نصر بن نباتة ليستدل على

برهانه ان وراء تردي امر المسلمين اسباب كثيرة لا يجب اغفال صغيرها قبل كبيرها.

✓ 2 - المؤشر اللغوي الدال عليه

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلية ص 385³⁹²

المصدر نفسه ص 386³⁹³

كما اخبر رسول الله صلى الله عليه و سلم" ان احدكم لا يدخل الجنة بعمله فقبل له

و لا انت يا رسول الله ؟ فقال و لا انا الا ان يتغمدني الله برحمته «³⁹⁴

✓ مضمونه

استشهد ابن حزم هنا بقول الرسول صلى الله عليه و سلم بان ما تنزه عن فعل المعاصي الا رحمة من الله و تزكية له و بالتالي يؤكد قوله-ابن حزم- ان النبي منزّه بفضل الله الشئ الذي يلغي ادعاء ابن النخريّة بان حصول السيئات التي جاء ذكرها في الايتين 78 و 79 من سورة النساء هي من عند رسول الله بل هي من عند نفس المصاب بها و بما يتجنّاه على نفسه من تقصيره فيما يلزمه من اداء حق الله تعالى

✓ 3- المؤشر اللغوي الدال عليه

و لله در القائل

اذا انت اكرمت الكريم ملكته..... و ان انت اكرمت اللئيم تمردا

ووضع الندى في موضع السيف بالعلل.....مضر كوضع السيف في موضع الندى³⁹⁵

✓ مضمونه

³⁹⁴المصدر نفسه ص 389

³⁹⁵ابن حزم رسالة الرد على ابن النخريّة ص 391

استدل هنا ابن حزم بقول الشاعر ليظهر ان طبع اللؤم غالب و متاصل و ربطه
باخلاق ابن النغريلة في هجاء لطباعه مما يسقط عنه صفة الاعتدال و بالتالي فراءه
حسب ابن حزم لا تعدو ان تكون مماثلة لاخلاقه في الفساد.

✓ 4 - المؤشر اللغوي الدال عليه

كما قال تعالى **آمراً نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقول : (إن أنا إلا نذير وبشير**

لقوم يؤمنون) [الأعراف 188]

كما ذكر الله عز وجل عن الأنبياء أنهم قالوا : (إن نحن إلا بشر مثلكم)

[إبراهيم 11]

وكما قال تعالى (إن هذا إلا ملك كريم) [يوسف 16]

وكما قال تعالى : (لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين)

[الأنبياء 17]

ومثل هذا أيضاً قوله تعالى (وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال) [إبراهيم 46]

وكذلك قوله تعالى (قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين) [الزخرف

[81]³⁹⁶

ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة ص 406³⁹⁶

✓ مضمونه

استدل ابن حزم هنا بهذه الآيات ليبين ان استعمال -ان- فيها جاء بمعنى -ما- وبالتالي يدحض دعوى مناظره في القول ان النبي صلى الله عليه و سلم كان في شك مما يدعو اليه من خلال تفسيره -أي ابن النخيلة- لآية الكريمة (فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك الكتاب فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك ، لقد جاءك الحق من ربك)

[أيونس 94]

✓ 5- المؤشر اللغوي الدال عليه

، **وما وصف جالينوس وبقرات - وهما عميدا أهل الطب ، طبخ شيء من الأشرطة إلا به جملة ، وما ذكرنا قط أن يطبخ شراب بسكر**³⁹⁷

✓ مضمونه

عمد ابن حزم الى ذكر كل من جالينوس وبقرات -عميدا الطب - ليستدل على مشروعية حاجته العلمية في ذكر فوائد العسل و استعمالاتها ليبطل ادعاءات غريمه ابن النخيلة و شكوكه في شفاء العسل للناس و الدليل العلمي على ذلك استعماله من قبل جالينوس وبقرات في وصفاتها الطبية

✓ 6- المؤشر اللغوي الدال عليه

وإن من فعل ذلك لحرى أن يشاركهم فيما أوعده الله تعالى في توراتهم في السفر الخامس إذ يقول لهم تعالى : ستأتيك وسيأتى عليكم هذه اللعنة التي أصف لكم فتكونون

ابن حزم رسالة الرد على ابن النخيلة ص 408³⁹⁷

ملعونين فى مدائنكم وفدادينكم وتلعن أجدادكم وبقاياكم ويكون نسلكم ملعوناً ، وتكون اللعنة على الداخل منكم والخارج..... حتى يأتوا عليكم ويخرجوكم من جميع مدائنكم التى يورثكم الرب إلهكم وتضيق عليكم حتى تأكلوا وسخ أجوافكم ولحوم أولادكم وبناتكم الذين يولدون لكم فى زمان حصاركم ، فمن كان منكم مترفاً أو متملكاً يمنع أخاه وامرأته لحوم بنيه شحاً عليها إذ لا يجد ما يقتات به سواه من شدة الحصار من أعدائكم لكم ، ومن كانت فيكم رخصة البنان التى لا تقوى على المشى من رخصتها تحد زوجها على أكل لحوم أولادها ، والسلى الذى يخرج من فرجها ، إذ لا تجد طعاماً سواه³⁹⁸.

✓ مضمونه

استشهد هنا ابن حزم بالسفر الخامس من التوراة التى جاء فيها ذكر العذاب و اللعنة التى ستلحق بني اسرائيل و اليهود كافة ،استشهد بها هنا ليشابها بترجيه في ان تلحق هذه اللعنة و هذا العذاب من يتولى اليهود من حكام المسلمين وممن قربهم اليه.

ابن حزم رسالة الرد على ابن النغريلة من ص 423 الى ص 426³⁹⁸

7- نتائج

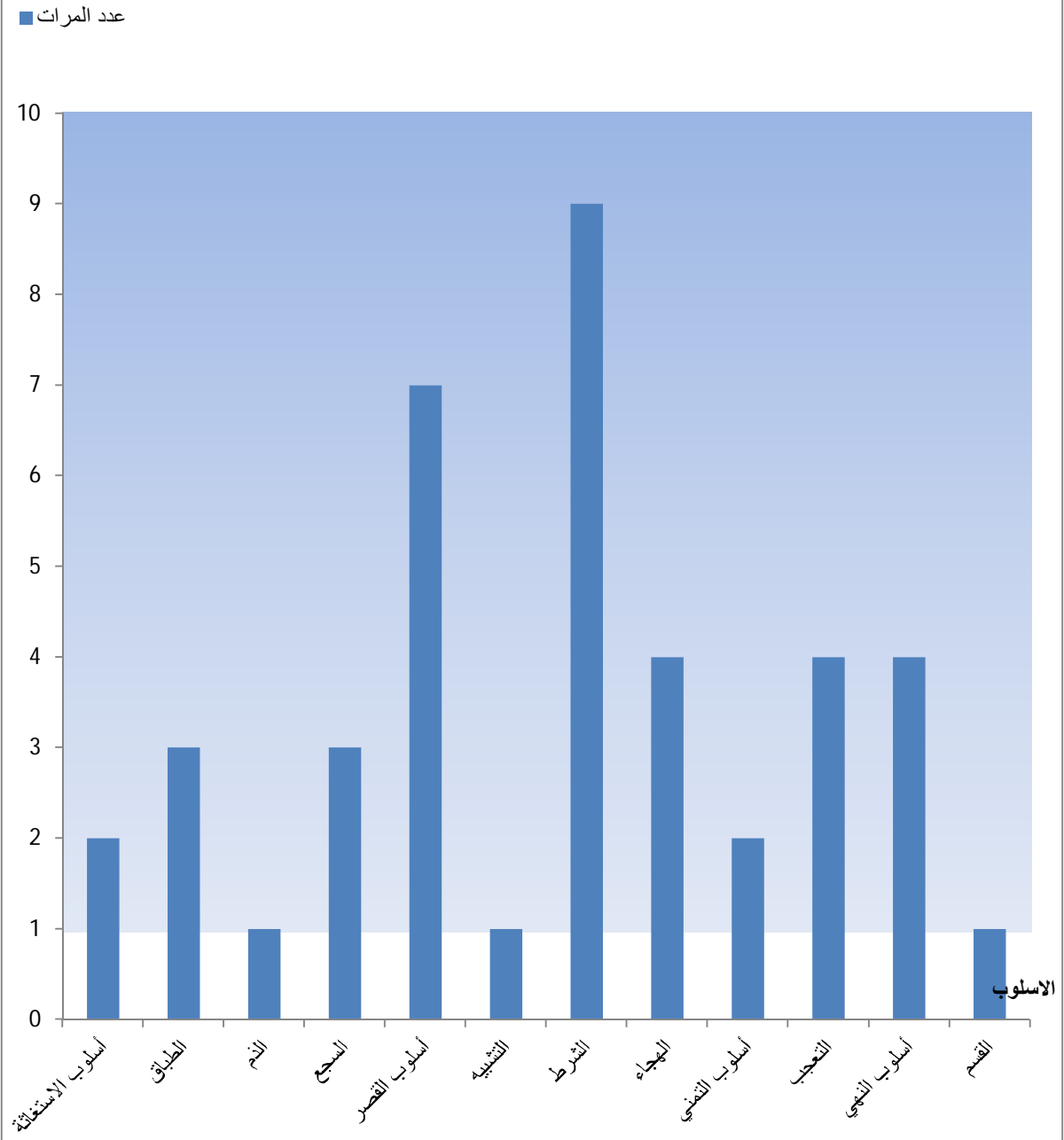
و لقد ارتيئت فيما يلي ادراج هذه البنى الحجاجية في جداول تعرض بالارقام
نوع الاساليب الحجاجية المستعملة و عدد المؤشرات اللغوية لكل اسلوب حجاجي لتبيان
نوعية الحجاج الغالبة على هذه الرسالة.

1.7. الحجاج البلاغي اللغوي

عدد المرات التي تكرر استعماله	الاسلوب
2	أسلوب الاستغاثة
3	الطباق
1	الذم
3	السجع
7	أسلوب القصر
1	التشبيه
9	الشرط
4	الهجاء
2	أسلوب التمني
4	التعجب
4	أسلوب النهي
1	القسم

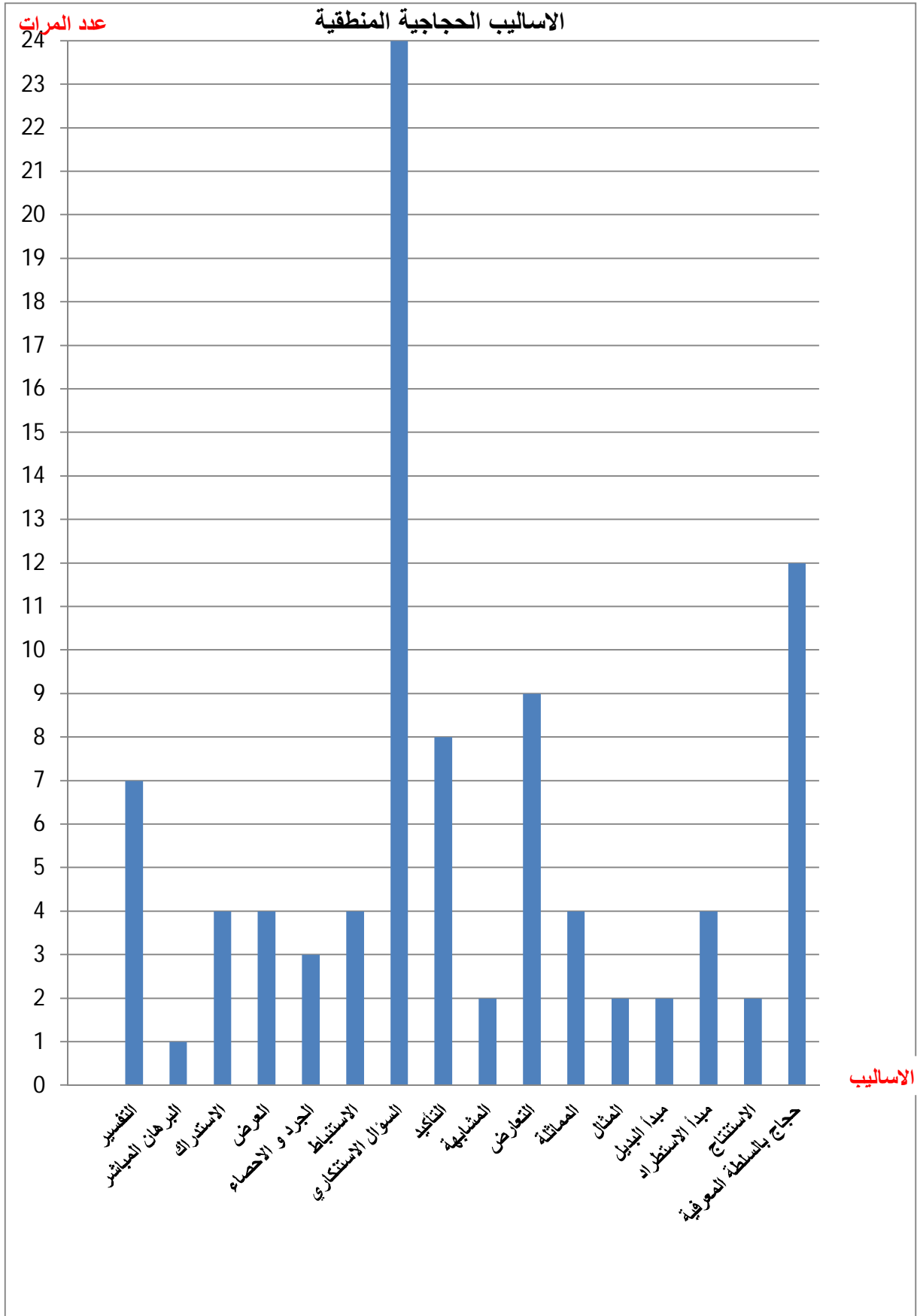
الحجاج البلاغي اللغوي

الحجاج البلاغي اللغوي



7-2- الحجاج البلاغي المنطقي

عدد المرات التي تكرر استعماله	الاسلوب	الحجاج البلاغي المنطقي
7	التفسير	
1	البرهان المباشر	
4	الاستدراك	
4	العرض	
3	الجرد و الاحصاء	
4	الاستنباط	
24	السؤال الاستكاري	
8	التأكيد	
2	المشابهة	
9	التعارض	
4	المماثلة	
2	المثال	
2	مبدأ البديل	
4	مبدأ الاستطراد	
2	الاستنتاج	
12	حجاج بالسلطة المعرفية	

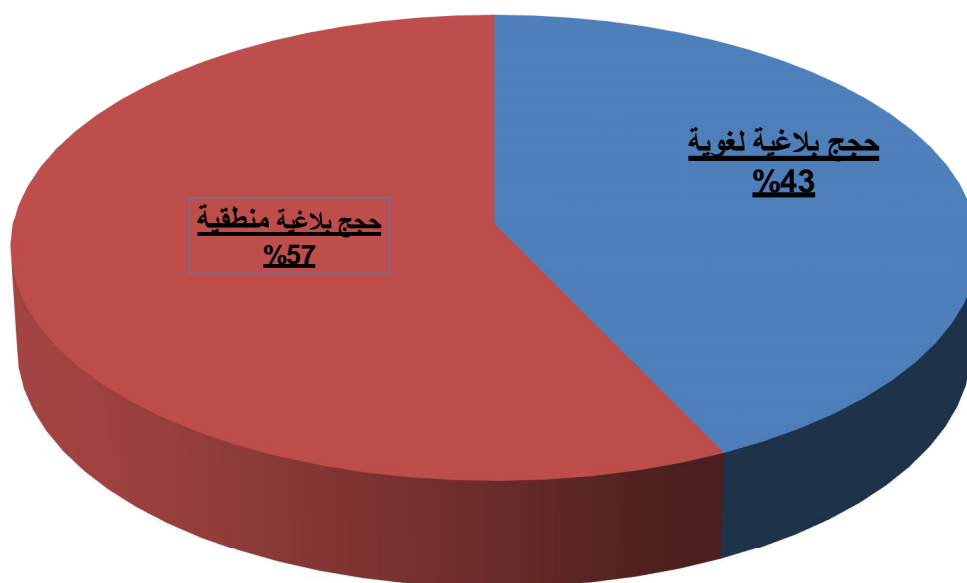


و فيما يلي ساقوم بتحويل هذين الاساليب الحجاجية و عدد الاساليب في كل نوع.
و عدد المؤشرات اللغوية الى نسب مئوية ليتضح لنا من خلال مقارنة هذه النسب
الواردة في الجدولين ليتضح النمط السائد في الحجاج لابن حزم

3.7- نسبة الانواع الحجاجية المستعملة

نوع الحجاج	العدد الاساليب في كل نوع
حجج بلاغية لغوية	12
حجاج بلاغية منطقية	16

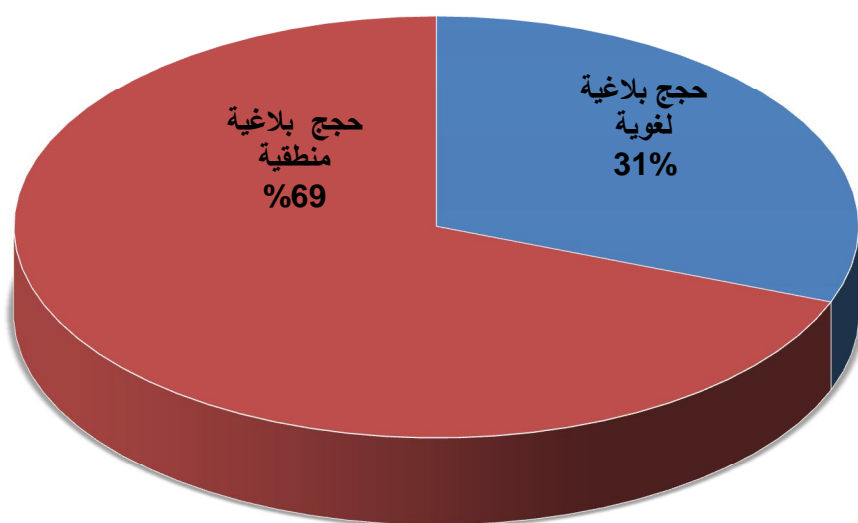
نسبة الانواع الحجاجية المستعملة



4.7- نسبة المؤشرات اللغوية المستعملة

نوع الحجاج	عدد المؤشرات اللغوية الاجمالي لكل نوع
حجاج بلاغية لغوية	41
حجاج بلاغية منطقية	92

عدد المؤشرات اللغوية الاجمالي لكل نوع حجاجي



8 - استنتاجات

ما يمكن ان نستنتجه من هذه الدراسة هو ان ابن حزم استعمل لغة غلبت عليها حجاج بلاغية منطقية و ذلك بنسبة %57 مقارنة مع استعماله لحجاج بلاغية لغوية بنسبة %43 و ذلك محاولة منه ليكون في ارائه اكثر موضوعية و منهجية و ممنطقا في استدلاله سواء تعلق الامر في رده على ابن النغريلة في عموم ما ورد في مضمون دعواه بوجود تناقض في القران الكريم او في ما يخص عموم الدعوى في الرد على هذه الشبهات و ذلك بوجود افتراءات في التوراة المزعومة

اما بخص وص اللغة المستعملة عموما ،استعمل ابن حزم لغة اكثر عنفوية في تعابيرها خصوصا في وصفه لابن النغريلة و قدحه و احتقاره له و هذا ما يمكن ان يأخذ عليه لان منطق المناظرة يحتم على كل من الطرفين احترام الاخر حتى ولو اختلفنا جذريا في قناعاتنا .

ان حماسة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة و تفوقه عليه بدت واضحة من خلال ردوده و انفتاحه الفكري و الثقافي على شتى العلوم كالطب و اللاهوت و السياسة و الاجتماع وهو ما أثرى لغته الحجاجية.

اننا نكون غير منصفين اذا قلنا ان ابن النغريلة كان منهزما مناظرتيا امام ابن حزم ، بل العكس من ذلك ، ان ابن النغريلة كان عالما و دارسا للقران و لولا ذلك لما عن له ان يستخرج كل تلك المسائل التي كانت موضوع المناظرة .

و ما انهزامه اما ابن حزم الا لسوء فهمه للغة العربية التي بمقتضاها لم يتمكن من فهم تلك المسائل القرانية و سوء تعليقه لظواهر القران مع ان لغته كانت حسب ما اوردته ابن حزم في رسالته اقل عنفوية و اقل حدة و هذا راجع بالضرورة لحنكته السياسية و تبصره بطبائع المجتمع الاندلسي ان ذلك ,

و ادراكه انه ما من مجابه له و في هذه المسألة نوع من التباهي و التعالي ،في حين ان من صفات المناظر الجيد عدم الافراط بالثقة حتى ولو كانت هذه الثقة مطلوبة في طرح الحجج و الدفاع عن الاطروحة المتبناة .

شكليا نلاحظ ان ابن حزم قد عمد في حجاجه الى استعمال اكثر من مؤشر لغوي لنفس المضمون للتأكيد على فكرته الشيء الذي يمكننا من القول بان ابن حزم قد اعد العدة جيدا للرد على غريمه ابن النخيلة.

و يبقى السؤال المحوري المطروح هنا: هل فعلا كانت هذه المناظرة دافعا للحوار بين الاديان؟و كيف ساهمت المناظرة عموما في علم مقارنة الاديان و نسج التعايش الحضاري؟

هذان السؤالان هما موضوع الفصل الثالث من هذا البحث .

الفصل الرابع

الأديان من المقارنة إلى التعايش

تقديم:

يعتبر التراث الإسلامي الأندلسي بالنسبة للأمة العربية الإسلامية كنزاً ثميناً لأن هذا التراث هو ثمرة ثمانية قرون من التعايش و التلاحح و التساكن و التفاعل بين الحضارتين الإسلامية والغربية .

فقد استمدت الحضارة الإسلامية نبوغها و تميزها من الوازع الديني فالدين ضرورة حياتية يطبع الإنسان و بذلك فهو يشكل موقفاً أساسياً من مواقف القيم الإنسانية، و المتجدد عبر الحقب التاريخية للإنسان لذلك نجد الفكرة الدينية منتشرة بين جميع الشعوب والأقوام البدائية أو المتحضرة، فقد يكاد يكون من المستحيل أن نتصور ماهية الإنسان دون أن تتبادر إلى ذهننا فكرة الدين.

فحتى الشعوب البدائية لها قوة غيبية تتقرب إليها وكائن أعلى تتضرع إليه بالإضافة إلى الديانات السماوية الكبرى اليهودية، المسيحية، الإسلام. ومن هذا المنطلق بدأ اهتمام الفكر الإنساني بالدين فجعله من المعارف الأساسية حتى ظهر كعلم مستقل بمنهج واهتماماته العلمية كباقي العلوم.

المبحث الأول: نشأة علم مقارنة الأديان

1- ظهور علم تاريخ الأديان:

إن من بين الدوافع لبداية ظهور علم مقارنة الأديان هو اهتمام الإنسان بمعتقدات الآخرين و دينه ، بمعنى أن هذه الدوافع إما ذاتية أو معرفية

نستخلص إذا أنه علم نسبي وجديد فقد سجل لنا علماء تاريخ الأديان بعض البدايات التي أفرزها الفكر اليوناني القديم في اهتمام الفلاسفة لأصل العالم، و العلاقة الإلهية بالعدالة ومصير الأرواح بعد الموت .

وعليه كانت هذه هي بداية النقد الذي تطور أكثر عند الصوفيين ومختلف الفلاسفة ومن ثم ظهرت عدّة مناهج تفسيرية للأديان خاصة بعد مجيء الإسلام الذي أعطى هذا العلم حقه في الظهور واستشراف طرقه ومناهجه وقد أعطى الإسلام لليهود والنصارى وضعاً متميزاً في التعامل والعلاقات(ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آما بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وألهم واحد ونحن له مسلمون)³⁹⁹

فظهر علم تاريخ الأديان أو علم الملل والنحل والذي أصبح يعرف من بعد بعلم مقارنة الأديان في الإسلام الذي عرف بمنهجيته السمحاء وبعده الإنساني والعالمي فقد ذكر آدم ميتز(... أن تسامح المسلمين في حياتهم مع اليهود والنصارى وهو التسامح الذي

[الآية رقم [46] من سورة [العنكبوت]³⁹⁹

لم يسمح مثله في العصور الوسطى سببا في أنّ الحق بمباحث علم الكلام شيء لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى هو علم مقارنة الملل)⁴⁰⁰

بل اهتم المسلمون أيضاً بدراسة الأديان غير السماوية أيضاً.

وهذا العلم كما يبدو من المؤلفات التي تركها المسلمون الأوائل، علم قديم و هذا يظهر جليا في مؤلفات علماء المسلمين الذين خصصوا له مبحثا خاصا حتى ولو لم يكونوا مختصين فيه ، وفي هذا يقول الشهرستاني أحد أبرز علماء الإسلام في هذا العلم: (أعلم أنّ العرب في الجاهلية كانت على ثلاثة أنواع من العلوم: أحدهما، علم الأنساب والتواريخ والأديان).⁴⁰¹

فعلم تاريخ الأديان عند المسلمين عرف بالتزام أصحابه بمنهج علمي و نقدي وموضوعي في دراستهم للأديان والفرق و تمتعوا بأسلوب وصفي تحليلي بعيداً عن الأهداف الدفاعية والمؤثرات الخارجية.

حيث يعتبر من العلوم الأساسية في التراث الإسلامي حتى و ان لم يلق العناية الكافية في عصورنا المعاصرة من الدارسين المسلمين و بعد الخمود الذي عرفته حضارتنا الإسلامية حمل شعلة هذا العلم الحضارة و الفكر الغربيين خلال القرن 19 لابراره من جديد، فأصبح يدرس في أكبر الجامعات الغربية كجامعة شيغاغو سنة 1893

آدم ميتز ، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة، محمد الهادي أبوا ريدة، دار التونسية للنشر،⁴⁰⁰

تونس المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، سنة 1986، ج1: ص: 342-343

الملل والنحل ، محمد بن عبد الكريم للشهرستاني أبو الفتح، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، م، 1992، ط 2⁴⁰¹

. 238 ص:

م، وجامعة السربون سنة 1885م وجامعة مانشستر سنة 1904م أو جامعة برلين سنة 1910م وجامعة ميلانو سنة 1912⁴⁰².

لقد عرف علم مقارنة الأديان في الجامعات الغربية تطورا كبيرا و نمواً واسعاً لما كان عليه في الحضارة الإسلامية خلال القرون الوسطى خاصة بعد استخدام مجموعة من العلوم كالفنومولوجيا و الفيلولوجيا و الأنتوغرافيا و الأنتروبولوجيا رغم ما تعرض له من مقاومة شرسة سواء من التيار اللاهوتي المسيحي أو من التيار الماركسي.

2-التصورات الحديثة لتاريخ الأديان:

سنعتمد في تعريفنا لمبدأ مقارنة الأديان على تعريف لالاند (la lande) لمفهوم المقارنة حيث يعرفها على الشكل التالي (بأنها الطريقة التي تعتمد على المقارنات بين مختلف الأشكال المنتمية لفئة واحدة أو لنوع واحد من الظواهر ومن أصل واحد كذلك)⁴⁰³ و بذلك فهي مرتبطة بالمتغيرات التي تطرأ على مختلف هذه الظواهر بما فيها الإنسان ذاته.و بذلك فمبدأ المقارنة سابق للوجود الإنساني حسب الترتيب الكرونولوجي للظواهر وأيضاً هو "أكثر هشاشة منها ولم تتمكن المقارنة أو التيار الفكري المناهض بها اكتساب مركز في عصرنا الحالي كطريقة فكرية إلا بصعوبة"⁴⁰⁴.

⁴⁰² le grand Atlas des religions Hansch weizer editions du cerfs paris 1997 pp 30-35

⁴⁰³ le vocabulaire technique et critique de la philosophie,p,u,f paris 1968 p 65-67

⁴⁰⁴ le Comparatisme en histoire des religions sous la direction de François boespflug et française Dumand , les editions des cerf , paris 1979 , p 8

و من تم يمكننا القول بأن "المقارنة تسمح بتعريف أو بسمو جهة الآخر من خلال الفوارق الموجودة أو لشيء غير المفهوم وغير المشروح أو المبين"⁴⁰⁵.

و في مجال دراستنا لعلم مقارنة الأديان تصبح المقارنة طريقة تهتم بدراسة مختلف أنواع الظواهر الدينية و ذلك بتحديد ثم تحليل العوامل التي تؤدي سواء إلى التشابه أو الفروقات في الظواهر السابق و تحديدها من الناحية التاريخية و الثقافية و الدينية.

و بصفة عامة فمنهج مقارنة الأديان "يتطلب وسائل وطرق لتبيان أوجه التشابه والاختلاف بين الظواهر حتى تظهر العوامل التي تنتج وتتمى هذه الظواهر وأوجه التداخل ما بينها وبداخلها"⁴⁰⁶

حتى وإن كانت الصور السيوسيو - ثقافية" تعرض نفسها بقوة في هذا الميدان فإنّ فهم الغامض يتم عبر مراحل كتقريب الشيء من شبيهه وإبراز الفوارق بعد ذلك"⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ 9 ص المرجع نفسه

⁴⁰⁶ Dictionnaire de théologie fondamentale, p 1060

⁴⁰⁷ le comparatisme en histoire des religions p 12

3- الفلسفة و مقارنة الأديان:

و بذلك فالمقارنة مرتبطة بالمعرفة التاريخية مما يخول لها صياغة فرضيات جديدة وتوسيع آفاق الفهم .

لذلك وجب التفريق بين:

✓ المقارنة الإيجابية: المعتمدة على المعرفة والحقيقة التاريخية

✓ المقارنة القيمية (المعيارية) أو العمودية: المعتمدة على وهم المعرفة .

وكل مقارنة تكون معتبرة أو غير معتبرة، وفي حالة مقارنة مالا يجب أن يقارن فإنّ في ذلك خطأ معرفي⁴⁰⁸، و هذا من شأنه أن يحول دون السقوط في اللاموضوعية بالنسبة لدارس تاريخ الأديان .

فقد عمل المختصون في هذا المجال على تطوير مناهج البحث حيث نستحضر

هنا بعض الباحثين ك(Dumézil) الذي وظف المنهجية الوراثة.

"فقد كان بحثه في الديانة الهندو-أوربية والتي بدأها قبله ماكس مولير

(M.müller) وجيمس فريزر (J.frazer) فتبع طريقة العلاقات بين الكلمات والتي بحث من

قبل من طرف (Veudryes) وفهم أنه لا بد التخلي على مقارنة الأعلام والاتجاه لمقارنة

التصورات الدينية للكلمات"⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ 15p Le comparatisme en histoire des religions

⁴⁰⁹ Paul Poupard, les religions collections que sais -je editions P U F paris 1979 p 6 -

بعد ذلك يأتي دور كل من "هيلر (Hiller) وأوتو (Otto)، كانت مقارنتهما المصنفة

تعني الظواهر الرمزية ككشف للشيء ذاته الصلاة في التصوف"⁴¹⁰

أما بالنسبة لمارسيا إلياد (Mercea. Iliade) فقد انصب اهتمامه في دراسة الأديان

على مسألة التحقيب مبرزاً أن دراسة الأديان مرت بثلاث مراحل هي⁴¹¹

➤ المرحلة الأولى: دراسة التاريخ الديني من طرف مختصين.

➤ المرحلة الثانية: الدراسة بواسطة الفينومولوجيا، دراسة

الظواهر الدينية كما هي حسب سلمها.

➤ المرحلة الثالثة: تفسير النصوص إذا كانت الظاهرة الدينية

عندها معنى تاريخي".

و مع كل هذه الجهود المبذولة من طرف علماء مقارنة الأديان للحيلولة دون

الوقوع في الذاتية من جهة و من الحياد الحقيقة التاريخية و المعرفية، فإنّ المقارنة وقعت

فيها أخطاء نذكر منها:

1- تفريق الأحداث عن المحيط الذي حدثت فيه يعني إقصاء الجوانب التاريخية

والجغرافية والثقافية.

2- عدم الاعتراف بخصوصيات الكلام، فمعطيات التجربة أو الواقعة الدينية يعبر

عنها بالكلام الخاص لكل ثقافة والشخص الذي له رؤيا فوق طبيعية يتحدث عن تجربة أو

ممارسة بالكلام خاصة بمجمعه وما يرتبط بذلك من معتقدات وأفكار⁴¹²

⁴¹⁰ Le comparatisme en histoire des religions sous le Collectif d'Auteur, Christian Cannuye, Jean-Georges Heintz, Jean-Marie Husser, Edition Broché – 18 novembre 1997p 8

⁴¹¹ les religions, p 11

ان هذه الجولات بخصوص تاريخ و منهج ومراحل علم مقارنة الأديان توضح بأن هذا العلم بالرغم من تجاوزه العقبات الإستمولوجية وجهود العلماء في بناء معرفة صحيحة فان هناك عوائق كثيرة مازالت تحول دون موضوعية هذا العلم كالعوامل السوسيو-ثقافية.

في نفس الوقت لا يمكننا أن ننكر أن علم تاريخ الأديان قد بدأ يأخذ مكانته اللائقة للوصول الى مصاف المعارف الحديثة والتي تتصف بالعقلانية وسمو الإنسان لبلوغ الحقيقة المجردة كهدف أسمى للمعرفة و الانسانية معا.

المبحث الثاني: "الجدل الديني" عند المسلمين بين الموضوعية و

الذاتية

تقديم:

كما سبق الذكر فتاريخ الأديان من العلوم الإنسانية و بالتالي نتائجه نسبية لوجود هامش من الذاتية ، فقد تطور في الغرب إلى أن أصبح يدرس كعلم بين العلوم في الجامعات ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر

⁴¹² le comparatisme en hitoire des religions p 8

و ذلك في إطار موجة العلمنة التي حررت العلوم من سيطرة الرؤية الكنسية.
لذلك فتاريخ الأديان مرتبط بمبدأ المقارنة و ترتيب الملاحظات التي يقوم بها
مؤرخ الأديان، بل و يستزيد و يتفرد المؤرخ المسلم على هذه العملية التقنية بمبدأ "الهيمنة
المطلقة" للإسلام على سائر الأديان.

و لقد ساهمت مجموعة العلوم في تطوير مقارنة الأديان و دراسة الظواهر الدينية
كاللغات القديمة و تحليل النصوص و علم النفس و علم الآثار و غيرها.

و يبقى السؤال المطروح هنا هل يعتبر علم "مقارنة الأديان" مجرد ردود

و هجوم أو جدل أو ترف فكري ؟

أم عمل علمي لأجل فهم الآخر للتعامل معه ؟

و كمثال بسيط على ذلك شخصية ابن النرغيلة و علاقته بالحكام المسلمين و

جراته على القرآن و هو الوزير في الدولة الإسلامية.

فالخطاب الإسلامي المعاصر يحفل في علاقته بأديان الآخرين بالكثير من

المغالطات و التجاوزات اللفظية و العلمية و في زمن الفضاءات المفتوحة

(و المفضوحة) و بتوفر المادة العلمية الرزينة عبر الكتب و الدراسات الورقية

و الالكترونية (حتى النادرة منها). يبدو المشهد كارثيا⁴¹³ على الصعيد الدعوي و

الأكاديمي معا خصوصا في ضوء ما يأمره الإسلام من الخيرية المرتبطة بالقول و

الفعل بالمعروف .

— الدكتور حافظ إسماعيلي علوي، التداوليات علم استعمال اللغة ، مقال للدكتور حسان الباهي تحت عنوان (413

المغالطات في الخطاب اليومي ، مقارنة تداولية عالم الكتب الحديثة ، ط1. 2011.) ص 381

فكوننا مسلمين نرفض أن يكف منتقدو الإسلام عن القراءة المباشرة للقرآن بل و دعوتهم إلى الالتزام بمنهج علمي و موضوعي لفهم النص الأساسي كالتفاسير و أسباب النزول و فهم اللغة و مصادر التشريع الأخرى و التراث الكلامي

في حين احتفالتنا بترائنا الإسلامي في مجال مقارنة و تاريخ الأديان تحجب عنا حقائق أساسية من شأنها أن تؤجل المقاربة الموضوعية لذلك التراث و التي قد تضيع بين ثنانيا المواقف و الخلافات دونها الاستفادة منه معرفيا و علميا بسبب "الشتائم الغليظة" المبنوثة بين ثنانياه ، و ذلك راجع الى عدة عوامل منها:

✓ غياب الصلة المباشرة بين الناقد و الأديان المدروسة ابتداء

بالكتب المقدسة و اللغة التي كتبت بها.

في هذا الشأن يقول سعيد كفايتي لما قام به ابن حزم من نقد و دراسة الأديان:
ومع اعتقادنا الراسخ بأن جهل ابن حزم باللغة العبرية نقيصة يقاسمه فيها أغلب العلماء المسلمين⁴¹⁴.

✓ المنهج الذي اتخذه المسلمون في نقدهم لدين الآخرين يكتفي

بالقرآن فقط أو السنة فقط دون الأخذ بعلوم أخرى أساسية كالمبررات

الموضوعية و العلمية ,وما رفضهم لهذه العلوم إلا لأن الآخرين من علماء

الأديان الأخرى تحججوا بها.

سعيد كفايتي: دور ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم مقارنة الأديان : مجلة التسامح:فصلية فكرية إسلامية تصدر 414 عن وزارة الأوقاف بسلطنة عمان :العدد الثاني و العشرين ,ربيع 1429هـ/2008م.

و كمثال لذلك نجد كتاب البيروني حول أديان الهند إذ يضيع موقفه بين ارتباكات و اضطرابات تؤكد على أنه كان يأخذ بردود أفعال العامة و ينتهج في لغته التعالي و الاستخفاف بأديان الآخرين لكي يعطي من شأن الإسلام في حين أن الإسلام تكمن قوته في نهجه الهادئ و العاقل و الذي يخاطب الفطرة السليمة و المتوازنة و الدعوة بالتي هي أحسن.

✓ في المقابل ناقدو الإسلام من الديانات الأخرى كاليهود

و النصرى قاموا بنقدهم و هم محميون بمناصبهم العليا حتى أن بعضهم كان يشرف على عملية ترجمة التراث العالمي إلى اللغة العربية و هذا وضع دقيق لما لهذه العملية من وزن في صناعة الوعي و على الاستقلالية الفكرية و الثقافية.

✓ أيضا وجود مجموعة من الكتاب المسلمين كتبوا في نقد أديان

و يطلب مباشر من بعض الخلفاء أو بتشجيع منهم حيث تداخلت في كتاباتهم

الحقول المعرفية بين الفكر و أدب الرحلات و الفقه....

و في هذا يقول المتخصص اليهودي "حاييم زعفراني" في ملاحظة جوهريّة و

دافعة للرؤية الجديدة لتراثنا: ومما لا جدال فيه فانه طيلة هذا العصر الذهبي الذي لا

مثيل له و الذي تقيء ظله اليهود و المسلمون لم تكن النخبة المثقفة المسلمة تعرف إطلاقا

أي شئ عن ما أسميه التجربة الداخلية اليهودية و لا عن اللغات و الآداب العبرية و

الآرامية باستثناء اليهود الذين أسلموا و بعض العلماء غير اليهود الذين درسوا قليلا أو

كثيرا العلوم الربية على يد أساتذة يهود أو أخذوها بطريق غير مباشر قصد استعمالها

غالبا في الدفاع عن القرآن، و الدين الإسلامي أو في الرد على التوراة التي يرون أنها لم تسلم من تحريف اليهود و لم يستعملوها في غير ذلك: و نذكر هنا ابن حزم و رده اللاذع على صموئيل بن النغريلة و آرائه⁴¹⁵.

فالاهتمام بالأديان له عدة أسباب و تداعيات من أهمها أن التدين فطرة الله التي جبل الناس عليها و الإسلام وسع هذه القاعدة من خلال قوله تعالى: "من اتخذ إلهه هواه" (من الآية 23 سورة الجاثية) حيث بنى نظاما للمواطنة يضم سائر الشرائح الاجتماعية و يستوعب أهل الكتاب و غيرهم من أهل الذمة حيث يضمن لهم حرية الاعتقاد و كافة الحقوق السياسية و الاجتماعية.

لذلك فالإنتاج الجدلي أو النقدي لم يكن فقط حكرا على المسلمين بل خاض فيه باقي أهل الديانات الأخرى و "القيمة العلمية الخالصة" لذلك المنتج هي من باب الأشياء المتوارثة يغلب عليها الجانب الشعوري و العاطفي و الذاتي و تدخل دائرة الدفاع عن حصون العقائد و تطبيق لاشعوريا لمبدأ: أحسن طريقة للدفاع هي الهجوم.

فالمؤشرات تدل على أنه ليس هناك نسقا منهجيا موحدا في دراسة أديان الآخرين في التراث الإسلامي بل الأخرى هناك تنازع عقدي أيضا يعاب على الموقف العلمي و الأخلاقي أخذه بروايات الإسرائيليات و النصرانيات في مؤلفاتهم وإقدامهم على الشتم بأغلب العبارات في ردودهم على بعض اليهود و بعض النصارى الذين تجرئوا على

حاييم الزعفراني: يهود الأندلس و المغرب ج1 ترجمة أحمد شحلان مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 415 المغرب، 2000 .

الإسلام أو دافعوا عن عقائدهم بصوت مرتفع و التي لا تلتزم بالقيم الأخلاقية التي أرساها الإسلام حيث يعممون أحكامهم السلبية على كل أتباع تلك الديانات.

في حين إذا كنا فعلا نريد أن نؤسس تراثا إسلاميا ينبني على العقل و المنطق يجب علينا أن نعيد قراءتنا لردود و قراءات علماء تلك الأديان لتراثنا ذلك بالتجرد من كل عصبية و إيديولوجية للوصول إلى نتائج موضوعية لنقيم جدلا علميا مبنيا على أسس تحترم العقول.

لا نغفل أن تراثنا الكلامي الإسلامي قد نشأ لأسباب موضوعية و ذاتية و لكنها في نفس الوقت لم يتجاوز الدفاع عن العقائد الإسلامية بتقديم الشروحات و الرد على الشبهات و في هذا الباب يقول ابن خلدون في تعريفه لعلم الكلام في المقدمة بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين) وهذا أمر تشترك فيه الأديان في حين تعامل مؤلفو تراثنا مع أتباعه الأديان الأخرى باستخفاف على أساس عدم اكترائهم لتهافت بعض عقائدهم و عدم ردهم على الشبهات المثارة حولها.

في حين علم الكلام الإسلامي يملك حيوية داخلية كان من المفروض أن تتقدم خطوة من علم الكلام المقارن داخل نفس المنظومة العقدية إلى علم كلام الأديان المقارن و هذا أمر يكاد يكون دعامة أساسية لبعض الاجتهادات المعاصرة المتأنية في ردودها. نتيجة التخوف التاريخي من انهزام العلم أمام المكاسب السياسية و المالية و هذا ما يفسره نص أبو حامد الغزالي في الأحياء : سبب إقبال الخلق على علم الخلاف

وتفصيل آفات المناظرة والجدل وشروط إباحتها: فاشربوا لطلب العلم توصلا إلى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة فانكبوا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة لم يخل من ذل الطلب ومهانة الابتذال ثم إن الأمراء من سمع مقالات الناس في قواعد العقائد ومالت نفسه إلى سماع الحجج فيها فعملت رغبته إلى المناظرة والمجادلة في الكلام فأكب الناس على علم الكلام وأكثروا فيه التصانيف ورتبوا فيه طرق المجادلات واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السنة وقمع المبتدعة كما زعم من قبلهم أن غرضهم بالاشتغال بفتاوى الدين وتقلد أحكام المسلمين إشفافا على خلق الله ونصيحة لهم ثم ظهر بعد ذلك من الصدور (الأمراء) من لم يستصوب الخوض في الكلام وفتح باب المناظرة فيه لما كان قد تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة والخصومات الفاشية المفضية إلى إرهاب الدماء وتخريب البلاد ومالت نفسه إلى المناظرة في الفقه وبيان الأولى فترك الناس الكلام وفنون العلم وانهالوا على المسائل الخلافية وزعموا أن غرضهم استنباط دقائق الشرع وتقرير علل المذهب وتمهيد أصول الفتاوى وأكثروا فيها التصانيف والاستنباطات ورتبوا فيها أنواع المجادلات والتصنيفات فهذا هو الباعث على الإنكباب على الخلافات والمناظرات لا غير ولو مالت نفوس أرباب الدنيا إلى الخلاف مع إمام آخر من الأئمة أو إلى علم آخر من العلوم لمالوا أيضا معهم⁴¹⁶.

أبو حامد الغزالي: إحياء علماء الدين ج1 دار الشعب، القاهرة، د.ت.ص 70. 416.

و في ذلك ابتعاد عن الموضوعية لتحقيق الشرط المنهجي للنقد يقول عبد الوهاب المسيري في تعريفه للموضوعية: هي إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوبها نظرة ضيقة أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيزات أو حب أو كره.⁴¹⁷

هذه المؤاخذات موجهة أيضا للناقدين من أهل الأديان الأخرى لعدم موضوعيتهم و لافتراءاتهم سواء في كتبهم أو في نقدهم للإسلام حيث تقول الباحثة سلوى ناظم :

هناك حقيقة راسخة لا جدال فيها في أن اليهود و المسيحيين الذين عاشوا في شبه الجزيرة الاسبانية فيما بعد الإسلام كانوا يتكلمون العربية و يفهمونها و أصبحت هي لغة الحديث اليومية بالنسبة لهم لدرجة أن نسي عامتهم لغتهم الأصلية و مع هذه الحقيقة هناك افتراض يتحدث عن ضرورة وجود تراجم عربية للكتاب المقدس أو بعض أسفاره في فترة الإسلام إلا أن هذا الافتراض ليس له ما يؤيده من الدلائل العلمية أما الشيء المقبول لدى الدارسين فهو القول بأن هناك شروحا و تراجم بالعربية كانت قد بدأت في الظهور و الانتشار بين اليهود المتكلمين بالعربية منذ فترات قديمة و قد يكون بعضها قد تم تدوينه⁴¹⁸.

فكيف تجوز المقارنة لمن كان تراثه غير كامل التدوين أو غير ملم بلغته قبل

إتقانه لغة الآخر من كان مكتفيا بشروحات دون وجود سند علمي ؟

يقول الأشعري في توضيحه للمنهج في النقد: لابد لمن أراد معرفة الديانات و

التمييز بينها من معرفة المذاهب و المقالات و رأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر

المقالات و يصنفون في النحل و الديانات من بين مقصر فيما يحكيه و غالط فيما يذكره

عبد الوهاب المسيري : موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية ج1 القاهرة دار الشروق 1999 ص41795

سلوى ناظم : الترجمة السبعينية للعهد القديم بين الواقع و الأسطورة ، منشورات نون 2008 .ص41890

من قول مخالفه و من بين معتمد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع على من يخالفه و من بين تارك للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين ومن بين من يضيف إلى قول مخالفه ما يظن أن الحجة تلزمهم به و ليس هذا سبيل الربانيين و لا سبيل الفناء المميزين.⁴¹⁹ فالاهتمام بالأديان يقتضي مناهج منطقية تستوجب التطبيقي لا التنظير فقط.

1 - ابن حزم الأندلسي بين الذاتية و الموضوعية في النقد

مما لا شك فيه أن ابن حزم الأندلسي مدرسة خاصة في الفكر و علم في المشهد الفكري في الأندلس فمساره العلمي نموذج ثري للبحث و التحليل .

ما يهمننا هنا في هذا الباب هو الكشف عن مدى منهجية و موضوعية ابن حزم تطبيقاً لا تنظيراً في الرد على الإشكالية المركزية في هذه الدراسة.

• يقول ابن حزم في الجزء الأول من الفصل: لقد أخبرني بعض أهل البصر بالعبرانية⁴²⁰.

• و يقول أيضاً: و كم عرض لنا هذا مع علمائهم في مناظراتهم لهم قبل أن نقف على نصوص التوراة⁴²¹.

و في ذلك اعتراف صريح منه بأخذه بالقول دون الاضطلاع و التدقيق و التمحيص في النصوص الأساسية لدين يريد نقد مكوناته و هذا خطأ منهجي يطعن في

أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين ج1، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية⁴¹⁹ 1950، ص 33

- أبو محمد بن حزم الأندلسي: الفصل في الملل و الأهواء و النحل دار الفكر 1980 ص 142.⁴²⁰
المرجع نفسه، ص 213⁴²¹

مصادقية ما يقوله خصوصا لم يصرح أنه اطلع على النص الكامل للتوراة و لم يتقن إلا اللغة العربية فهذا تصريح واضح بجهله باللغة العبرية مما لا يوفر له قاعدة صلبة ينطلق منها في تحري الدقة و العلمية.

زد على ذلك أنه صاحب معجم دسم من الشتائم و الأوصاف التحقيرية التي وصف بها المختلفين معه من ملته أو مع المختلفين معه دينيا. و هذا ما يظهر جليا في مناظرته مع ابن النغريلة.

و قد أشار إلى ذلك الباحث محمود علي حماية في تنبيه لهذه الإشارات التي استوقفت المستشرقين و علماء اليهودية و النصرانية و لم يتبين إلى الآن من يفند ذلك فيقول محمود علي حماية : لم يكن لابن حزم دراية باللغة العبرية و لا بأي لغة من اللغات السامية التي كانت معروفة في عصره⁴²²

أيضا يمكننا أن نلاحظ أنه قام بجمع مادته بطريقة بعيدة عن الاستيثاق:

فنسبوا في نص توراتهم إلى إبراهيم عليه السلام أنه تزوج أخته و قد وقفت على هذا الكلام من بعض من شاهدناه منهم و هو إسماعيل بن يوسف الكاتب المعروف بابن النغريلة فقال لي أن نص اللفظة في التوراة أخت و هي لفظة تقع في العبرانية على إطلاق الأخت على القرية⁴²³.

محمود علي حماية: ابن حزم و منهجه في دراسة الأديان دار المعارف، القاهرةمصر. 1983. ص17. ⁴²²

ابن حزم: الفصل. مرجع سابق. ص423135

أما بخصوص لغة المنتصر التي يتحدث بها لا دليل عليها حيث يقول:

فقلت يمنع من صرف هذه اللفظة إلى القريبة ها هنا فخلط و لم يأت بشيء⁴²⁴،

وهذا ليس بالدليل القاطع بأن ابن حزم فعلا أفحم اليهودي.

إن ما أورده ابن حزم -في مقدمة رده على ابن النخيلة- من مؤشرات عن الأجواء المتوترة و الشحنة في رد العلماء المسلمين على هجوم الآخرين عليهم يظهر نسبيا الانفعالات و الذاتية التي غيبت التحليل المنطقي الذي يليق بقضايا الدين والذي يجب أن يسود على الأقل لدى علماء الإسلام .

فابن حزم يقر بأنه سمع بهجوم ذلك اليهودي على الإسلام من خلال نسخ كانت منتشرة بين الناس فأسرع للرد عنها من غير سابق تحضير و هذا ما جاء في رسالته في الرد على ابن النخيلة في قوله: فأظفوني القدر بنسخة رد فيها عليه رجل من المسلمين فانتسخت الرسالة التي ذكرها ذلك الراد عن هذا الرذل الجاهل و بادرت إلى بطلان ظنونه الفاسدة⁴²⁵.

أسئلة متعددة تطرح نفسها هنا و بقوة رغم حساسيتها هي:

هل ما كتبه ابن النخيلة يحمل نفس عبارات معجم الشتائم التي استعملها ابن حزم ؟

ابن حزم: الفصل .مرجع سابق .ص424135

ابن حزم الأندلسي : رسائل ابن حزم ط2 ج3 تحقيق احسان عباس المؤسسة العربية للدراسات و النشر 1987 425 ص43

هل يكفي الشتم لكي نرد على الشبهات مما يمنحنا حق التجاوز على المنهجية و العلمية؟ هل يكفي شحن و تحريض العامة لنيل الغلبة من اليهود و النصارى ؟ و بذلك نكون قد وجدنا الحل للإشكالات الحقيقية؟

هل الباحثون الذين يعيدون بعث هذا التراث اليوم و في عصرنا الحالي - مع ما يحمله من تطور عام و شامل بكل ما فيه - هم مدركون أبعاد ما يعيدون على مستوى التواصل و التسامح و التعايش السلمي و ما يحمل هذا الخطاب من حمولة سوسيوثقافية؟ و مما لا شك فيه أن أهل الذمة في الأندلس تمتعوا بوضعية جيدة بين المسلمين حتى بات جدلهم الديني الداخلي أو علم كلام دينهم ظاهرا و مسموعا للمسلمين و هذه القاعدة الثقافية لا ينكرها أحد من الباحثين عند البحث في مصادر علماء المسلمين ومن بينهم ابن حزم في معرفتهم بالقضايا الداخلية في الفكر اليهودي و المسيحي فكان من بين أهم المصادر في رصد المعلومات التي وقف عليها في دراسته المقارنة للأديان هي قيامه برحلات حيث يقول الباحث حماية: أما عن رحلات ابن حزم فقد كانت للفترة التي قضاها الرجل في المرية أهمية على حياته العلمية باعتباره إماما من أئمة الملل و النحل إذ كانت تلك المدينة تعج بتيارات فكرية متعددة و نحن نقرأ في كتاب الطوق عن الطبيب اليهودي الذي يدعى اسماعيل بن يونس و كان ابن حزم يجلس في دكانه في لمة من الأصحاب و يبدو أنه كانت بينهما مناقشات و جهت نظر ابن حزم إلى دراسة الأديان و النحل⁴²⁶

محمود علي حماية: ابن حزم...مرجع سابق. ص42665

أيضا نجد من بين المصادر مجالسته لليهود، فابن حزم من خلال هذه القولة يتبين أنه عرف يهودا و تعامل معهم و استفاد منهم كمصدر لأفكاره حيث سمحوا له بحضور نقاشاتهم المذهبية و خلافاتهم في فهم دينهم يضيف حماية:

دكان إسماعيل بن يونس كان تعرض فيه هذه المسألة أو تلك من مسائل الدين اليهودي فتثور حولها المناقشة و يحتدم الجدل فيدعوه ذلك إلى البحث و المراجعة و الدرس حتى أصبحت هذه الناحية من نواحي علمه من أشد ما يلفت النظر و يدعو إلى التعجب و حتى أصبحت مجالسه مع اليهود موضع تنويه العلماء.⁴²⁷

2-نقد منهج ابن حزم

إن إمكانات ابن حزم في الجدل و نقد الأديان واضحة و محاولتنا لقراءة تراثه اليوم محررة من أي تحفظات لتوفر المعلومات التي تستدعي النظر إلى مواقفه واستثمارها، فهذه المعلومات التي دأب على جمعها الباحثون المختصون للقيام بدراساتهم لتاريخ نقد الأديان أمدتنا بإمكانية صياغة للآراء و التي تسمح بمقاربة مختلف المسائل من زوايا مختلفة بهدف التأمل الموضوعي و التحليل المحايد لكي نحيط بجميع جوانب الإشكالية و فصل المزاجي عن الحيادي في منهج ابن حزم رغم القسوة في التقييم و في هذا الصدد يقول ابن بسام: أبو محمد بن حزم، كان يحمل علمه هذا و يجادل من خالفه فيه على استرسال في طباعه و مذل بأسراره و استناد إلى العهد... فلم يك يلفظ صدعه بما عنده بتعريض و لا يرفه بتدريج بل يصك به معارضه صك الجندل و ينشقه متلقيه

محمود علي حماية: ابن حزم المرجع نفسه ص427 427

إنشاق الخردل فينفر عنه القلوب و يوقع بها الندوب حتى استهدف إلى فقهاء وقته فتمالأوا على بغضه ...و شنعوا عليه و حذروا سلاطينهم من فتنته و نهوا عوامهم عن الدنو إليه و الأخذ عنه فطفق الملوك يقصونه عن قريتهم و يسرونه عن بلادهم إلى أن انتهوا به إلى منقطع أثره بتربة بلده من بادية لبلة⁴²⁸، و يضيف مسترسلا :

حتى كمل من مصنفاته في فنون العلم وقر بعير لم يعد أكثرها عتبة بابه لتزهد الفقهاء طلاب العلم فيها حتى أحرق بعضها باشبيلية ومزقت علانية...و أكثر معايبه زعموا- عند المنصف له جهله بسياسة العلم التي هي أعرض من إيعابه و تخلفه عن ذلك أعلى قوة سبحة في غماره و على ذلك كله فلم يكن بالسليم من اضطراب رأيه و مغيب شاهد علمه عنه عند لقائه⁴²⁹

إن تقديرنا لتراثنا الإسلامي و تثميننا للمنهج و للجهد و المعرفة الموجودة فيه خصوصا في مجال نقد الأديان كبير ولا تطاله شبهة مؤامرة أو أي تطاول عليه و يبقى الهدف الوحيد وراء هذه المحاولة للنقد هي محاولة قراءته وفق معطيات تاريخية و سياسية و اجتماعية و ثقافية جديدة و وفق مناهج موضوعية متطورة و حيادية مع فرضية التسليم بقبول مشارط علمية حقيقية تقوم بالتشريح العلمي لتراثنا و بروية إسلامية عقلانية تأخذ بعين الاعتبار الحذر و عدم المساس بمقدسات الآخر.

أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني: الذخيرة ج1...مرجع سابق ص168 و 169. 428.

المرجع السابق ص168 و 169. 429.

3- نحو منهج عقلاني في نقد الأديان

لقد استفادت الدراسات حول نقد الأديان اليوم من التطور العام للعلوم و بدأت تتحو نحو تأصيل علمي لها بعيدا عن المزاجية الشخصية و الاختيارات الفردية التي قد تؤثر على منهج هذه الدراسات و التي تسببت في إفراز العديد من العداوات. فقد ظهر اليوم اتجاه يحاول البحث عن قاعدة جامعة للأديان وذلك بالتركيز على الأبعاد الإنسانية للأديان خصوصا في تحد لإلحاد الظاهر و الخفي المطلق و النسبي. لذلك كان من اللازم إعادة وضع منهج استقرائي جديد لمقارنة الأديان , و بخصوص هذا الصدد يقول مرسيا إلياد مؤرخ و فيلسوف الأديان:

وعندما يكون مؤرخ الأديان قد أعاد بناء تاريخ شكل ديني أو أوضح سياقه السوسبيولوجي، الاقتصادي أو السياسي، فإنه لا يكون قد أنهى عمله، أحب ذلك أم كره؛ إذ يجب عليه -زيادة على ذلك- أن يفهم دلالة ذلك الشكل الديني أي أن يعرف ويوضح الأوضاع والمواقف التي أدت أو جعلت ظهور أو انتصار هذا الشكل الديني، في لحظة خاصة من التاريخ، أمرا ممكنا ولن يؤدي علم الأديان مهمته الثقافية الحققة، إلا بالقدر الذي به سينجز تلك المهمة، وذلك بأن يجعل دلالة الوثائق الدينية قابلة لأن يتعقلها فكر الإنسان الحديث.⁴³⁰

نزعة إنسانية جديدة. تعريب: عبد السلام حيمر : ميرسيا إلياد430

مجلة:فكر و نقد :مجلة ثقافية فكرية رئيس التحرير : محمد عابد الجابري العدد 34" . الموقع الرسمي للمرحوم محمد عابد الجابري http://www.aljabriabed.net/n34_13haymar.htm

و بهذا يمكن أن نقول إذا أردنا أن نقوم بدراسة موضوعية للأديان علينا أن نبحث داخل المنظومات الدينية المختلفة لرصد تداعيات الفكر الديني في صيرورته السياسية و التاريخية و الاجتماعية,,, بالشكل العقلاني و المنطقي و الحيادي.

فالدراسات الدينية بهذا المنطق تصبح دراسات بشرية لمختلف الظواهر البشرية ذات الأسس و المنطلقات التاريخية المشتركة و الخاصة بين البشر بهدف الارتقاء بالبشرية في شقها التواصلي و أيضا مع ما يضمن احترام الآخر المختلف.

يضيف مرسيا الياد: لأن مؤرخ الأديان -إلى جانب ذلك- وهو يحاول فهم الأوضاع الوجودية التي عبرت عنها الوثائق التي يدرسها سيلج حتما إلى معرفة أكثر عمقا بالإنسان.⁴³¹

يتبادر هنا إلى أفقنا الفكري سؤال جوهرى :هل يمكننا أن نقول على ضوء ما جاء في توضيح مرسيا الياد هل تحقق هذا المنطق ولو جزئيا في العينة المختارة التي تمت دراستها؟

وما طرحنا هذا التساؤل إلا لغيرتنا العلمية على تراثنا الفكري الإسلامي و لهدف تفعيل رسالة الإسلام في التواصل و معرفة الآخر و البحث عن المشترك الإنساني و ليس من باب المحاكمة الفكرية و ذلك لأن قراءتنا لتراثنا بشكل موضوعي يسمح لنا بتحقيق الهدف من الإشكالية المركزية لهذه الدراسة ألا وهو معرفة الآخر

نزعة إنسانية جديدة. تعريب: عبد السلام حيمر مجلة:فكر و نقد :مجلة ثقافية فكرية رئيس : ميرسيا إلياد431
التحرير : محمد عابد الجابري العدد 34" . الموقع الرسمي للمرحوم محمد عابد الجابري

للتعايش معه فالقرآن الكريم أمرنا بالتعارف و المعرفة لا تكون بأفكار مسبقة و خاطئة و بلغة متعالية بل بالمنطق و العقلانية و الحيادية .

إن الهدف الكلي لمؤرخ الأديان هو أن يفهم و أن يوضح للغير سلوك للإنسان

المتدين و عالمه العقلي⁴³² .

المبحث الثالث: الأديان من النقد إلى الحوار الأندلس نموذجاً

1- الإسهام الأندلسي في الثقافة العربية الإسلامية

لقد أسهمت العديد من المصادر و الروافد المعرفية و العلمية في تنوع الثقافة العربية الإسلامية قديماً ،خاصة عند تلاقح بين علوم الأنا و تجارب الآخر، خصوصاً بعد النهضة التي عرفتها حركة الترجمة عن اليونان و الفرس و الهنود، و بما أسهمت به هذه الحركة من تجديد و تحديث التجارب الحضارية و احتضان الثقافات الأخرى في جسد الثقافة العربية الإسلامية و الاستفادة من تجارب الثقافات.

لقد نهل الغرب الإسلامي من التراث المشرقي الإسلامي من جهة و من الفكر الغربي من جهة ثانية و أعاد صياغة هذه المنظومة من المعارف و الترجمات لينتج تراثاً خاصاً به تميز عن غيره بالتحديث و الإبداع و النهضوية و بذلك قد مر هذا التراث من مرحلة الاقتباس إلى الخصوصية ومنها إلى الكونية، ليسهم في إثراء الثقافة الإسلامية و الإنسانية عامة بفضل التراكم المعرفي و تجاوز مرحلة الإتياع و التقليد إلى مرحلة الإنتاج و التميز.

ميرسيا اليباد: المقدس و المدينس ،ترجمة عبد الهادي عباس ،دار دمشق سوريا، 1988 . ص 432121

و التميز لم يكن فقط في الإنتاج المعرفي و الفكري في الأندلس بل لكونه اتخذ نمطا مختلفا لما كان سائدا في المشرق من تنازع بين المذاهب والتيارات والفرق الكلامية. أيضا قد أسهمت الرحلة و بشكل واضح في إغناء الأندلس و تزويدها بالمعارف و العلوم المختلفة من المشرق، فقد أشارا لمستشرق دي بور إلى ذلك قائلا: "وكان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام، ومنذ القرن العاشر الميلادي أعني الرابع الهجري، شرع الناس يرتحلون من المشرق إلى المغرب طلبا للعلم"⁴³³.

إن الوضع في الأندلس كان مختلفا عن باقي دول المشرق ، فالفتح الإسلامي فيها قام بمسح الطاولة بالكامل حتى و إن كان عديد من السكان الأصليين قد حافظوا على معتقداتهم الدينية كالمسيحية أو اليهودية، فإنهم لم يضيفوا للثقافة العربية الإسلامية الشيء الكثير لسبب بسيط هو أن ثقافة الفاتح كانت أكثر غنى و ازدهارا، و هذا ما يشير إليه صاعد الأندلسي بقوله: " وأما الأندلس فكان فيها أيضا بعد تغلب بني أمية عليها جماعة عنيت بطلب الفلسفة، ونالت أجزاء كثيرة منها، وكانت الأندلس قبل ذلك في الزمن القديم خالية من العلم لم يشتهر عندنا في أهلها أحد بالاعتناء به، إلا أنه يوجد فيها طلسمات قديمة في مواضع مختلفة وقع الإجماع على أنها من عمل ملوك رومية، إذ كانت الأندلس منتظمة لمملكتهم، ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة، إلى أن افتتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنين وتسعين من الهجرة، وتمادت على ذلك أيضا لا يعنى أهلها

دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريبة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 433 بيروت، د.ت، ص: 298.

من العلوم إلا بعلم الشريعة وعلم اللغة، إلى أن توطد الملك فيها لبني أمية وبعد عهد أهلها بالفتنة فتحرك ذوو الفهم والهمم منهم بطلب العلم وتنبهوا لإثارة الحقائق⁴³⁴.

إن الدور الفعال الذي لعبته الرحلات الأندلسية للمشرق ساهمت بشكل كبير في نبوغ أهل العلم من الأندلس حتى تفوق بعضهم في مختلف العلوم حتى على المشاركة أنفسهم، حتى وصلوا إلى اكتفاء ذاتي و منافستهم للمشاركة،

و هذا راجع بالضرورة إلى أن العقل الحجاجي في الغرب الإسلامي عقل منفتح وليس منغلقا، وفي ذلك قال ابن حزم في رسالته "رسالة في فضل الأندلس ورجالها" التي لا تند عن مسالك وتخريجات الإبانة عن منافسة أهل المغرب لزملائهم المشاركة، والاعتزاز أو الاعتراف بأنفسهم وعبقريتهم، والإبانة عن النبوغ المغربي⁴³⁵.

و بذلك تكون المثاقفة والتبادل الحضاري بين الأندلس و المشرق قد ساعد في نبوغ الفكر و غزارة الإبداع دون إغفال العوامل الداخلية المتمثلة في الفتح الأندلسي وما قدمه من استقرار على جميع الأصعدة فبلغ الاعتناء الأندلسيين بالمؤلفات العلمية والفلسفية مبلغا عظيما خاصة بعد تأسيس الدولة الأموية هناك و انتعاش الرحلات إلى المشرق و ازدهار حركة الترجمة الشيء الذي أسهم في تخصيب العلوم العربية بالآلة المنطقية الأرسطية، وكذا بالمخيل الأدبي الفارسي و الاجتهاد العربي الإسلامي، يقول سالم يفوت وقد انتقل الفكر اليوناني إلى الثقافة الإسلامية عبر مسار جغرافي متنوع وخلال فترة

صاعد الأندلسي، طبقات الأمم تحقيق حياة العبد بوعلوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 434 فبراير 1995، ص: 162-162

محمد آيت حمو، فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي دراسات ومراجعات نقدية للكلام، منشورات الاختلاف، 435 الطبعة الأولى، 2011، ص: 290.

تاريخية طويلة، تجسد ذلك في عملية الترجمة التي هي رحلة في فضاء الثقافة المغايرة
قصد تملكها، والتمكك يتطلب إدخال الآخر في الذات في سبيل اختصار المسافة بينهما⁴³⁶.
و في هذا الباب لا يمكننا إغفال مراكز الحكمة العلمية المشرقية التي نقلت
التجارب المعرفية للأمم السابقة إلى التراث العربي الإسلامي كحاضرة الإسكندرية و
العاصمة بغداد فأكمل الصرح العلمي الأندلسي بتشييد المكتبة المروانية بقرطبة
فاعتبرت هذه الخزانة بحق مكان جذب واستقطاب ونقل الكتب الفلسفية من المشرق عموماً
وبغداد خصوصاً، و ملتقى العلماء والباحثين لما تزخر به من كتب تجاوز ما كان موجوداً
آن ذاك بالخزانة البغدادية. فقد قامت هذه المكتبة بدور بليغ في توفير المتن العلمي
والفلسفي، الذي سيظهر فيه فلاسفة وعلماء أفاضل كابن رشد و ابن باجة وابن حزم وابن
طفيل وغيرهم، و بذلك أسهم الفكر الأندلسي من جانبه في الثقافة الإسلامية بل و التأثير
فيها أيضاً عن طريق الرقي الفكري الذي شهدته و اكتسبه من الحضارات الأخرى و
بالتعاضد الذي عرفته والحضور القوي للحوار الذي أصبح ركيزة الفكر العربي المعاصر
بل مركز التوازن و الثقل في الفكر العربي المعاصر.

2- التسامح الديني في الأندلس

فالتسامح الديني الذي عرفته الأندلس ما هو إلا نموذج عن تسامح الإسلام عكس
ما نراه و نشهده اليوم من الحملات تغطيلية عن حقيقة الإسلام تريد تشويهه إما بسبب

سالم يفوت، حركة الترجمة في عصر النهضة الأول: بيت الحكمة، ضمن مؤسسات العلم والتعليم في الحضارة 436
الإسلامية، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب بالرباط، ط1، 2008، ص: 65.

الجهل به ، أو عن قصدية فتربط بينه وبين التطرف والإرهاب، وبذلك نصبح بحكم إسلامنا موضوعون في قفص الاتهام، و نرى أنفسنا دائما في موقف الدفاع عن النفس.

مع أن حقائق التاريخية للحضارة الإنسانية تظهر أن الإسلام كان أكثر الأديان تعايشا و أكثر سماحة في التعامل مع عقائد الآخرين وتقبلا للاختلاف معهم.

المبحث الرابع: الحوار في الفكر الإسلامي المعاصر

إن مقتضى تعريفنا للذات كأنا متفردة و متعددة يمنح الحق للأخر بالتفرد و التعدد، و بذلك فالأخر ليس واحدا، و بالتالي فالنظرة إليه تمتاز أيضا بالتنوع سواء كان تنوعا دينيا، أو سياسيا، أو ثقافيا أو فنيا....وهنا يكمن التناقض والمفارقات نظرا لدرجة التلاقي أو التباعد معه .

1- الأبعاد التاريخية للحوار بين الأديان

فمعظم الأبحاث التي اهتمت بدراسة التنوع البشري ووجهات النظر التي ناقشت الاختلاف الإنساني تقر بأن التاريخ و باعتباره مرتكزا معرفيا أساسيا ترى في التاريخ منهجا لفهم و استيعاب العلاقة السائدة الآن بين المسلمين والآخر، بداية مع الحروب الصليبية، و هزيمة العرب في الأندلس، إلى حملة نابليون على مصر وبلاد الشام و سيطرة فرنسا وبريطانيا على عدد كبير من الولايات العربية العثمانية و قيام المشروع الصهيوني على أرض فلسطين وصولا إلى الاحتلال الأمريكي للعراق.

و مع ذلك فالباعث التاريخي لا يعدو السبب الوحيد لدراسة و فهم علاقة الإسلام بالآخر، و إلا سنكون قد حصرنا الظاهرة في بعدها التاريخي فقط .

لذلك توجب البحث عن دائرة التفاعل بينهما و نقط الالتقاء عن طريق رصد المشكلات ذات الطابع الإيجابي أو السلبي لانشاء الحوار.

فلقد شاع استخدام هذه كلمة في مختلف مجريات حياتنا اليومية و في مختلف التجليات سواء كانت ثقافية أو سياسية أو إعلامية أو اجتماعية أو تربوية لان الحديث يدور في مساحة أوسع تضم حوار الأديان و حوار الحضارات ،وحوار التيارات الثقافية المختلفة، وحوار الشمال والجنوب،

و الحوار العربي الأوروبي، والحوار الإسلامي المسيحي و حوار جنوب جنوب... وهذا ما يفسر هذا الكم الهائل من المؤتمرات و الندوات و اللقاءات التي تقام بشكل مستمر في عالمنا و تصب كلها في مجرى الحوار بين الأديان والثقافات والحضارات.

لكن المناخ العام لهذا الحوار يغلب عليه التقلب و تعكر الأجواء بسبب إعلام الأزمات الذي ما فتئ يثير مظاهر التعصب ، و يصدر مواقف من دوائر رسمية تسهم في شحن العامة و يظهر ذلك جليا في تلك الأحداث المتعلقة بأزمة الاحتلال الأمريكي للعراق والصراع العربي الإسرائيلي.

فقد ركزت بعض القراءات و وسائل الإعلام على الجانب السلبي للحوار بين الأديان، وفق ما تتجهه المصالح السياسية التي تحاول أن تظهر الدين على أنه مصدر للنزاع والشقاق عوضا أن يكون مبعثا للسلم .

في حين تقوم نظرية الأديان على العمل معا من أجل الصالح العام للإنسانية،

وما دام الباعث الديني لإقامة الحوار بين الأديان و الثقافات ينص على حيوية
وضرورة إحلال السلام من أجل المستقبل ، فكان من اللازم أن نستحضر هنا مقولة
هانس كنج الفلسفية الشهيرة حيث قال " :لا سلام بين الشعوب دون سلام بين الأديان؛ ولا
سلام بين الأديان دون حوار بينها " .

و بذلك يكون الهدف من الحوار ضرورة حياتية تستوجبها مقتضيات الحياة
بصفته مشترك بين جميع الأديان و ليس فقط حلا للخلافات العقائدية بل منطلق لتفاعل
الأفراد على اختلاف مرجعياتهم وخلفياتهم و آراءهم و وجهات نظرهم في الموضوعات
التي تشغلهم جميعا .

فالحاجة إلى مثل هذا الحوار يشكل تحديا للإنسانية، باعتباره مطلبا روحيا
وأخلاقيا معا يتطلب التعارف المتبادل للخروج من دوامة مسببات التوتر كالاستعمار و
الاستعلاء العنصري و الاستغلال الطبقي و التعصب الديني و الصراع العقدي و الإرهاب
الرسمي و غير الرسمي و أزمة القيم كإقصاء الغير وعدم الإيمان بحقه في الاختلاف و
فكرة الصراع.

فالتحديات التي تواجه المجتمع الإسلامي المعاصر الآن هو توطيد الترابط الجدلي
المتبادل بين كل من الخطاب والحوار والنقد في المنظومة الفكرية للخطاب الإسلامي
المعاصر، و من هذا المنطلق تستوقفنا تساؤلات متعددة حول منهجية و ماهية خطابنا
الإسلامي المعاصر وبنيته العقلانية، و قوة تأثيره في الفكر المعاصر؟ هل نتحدث عن

منهجية واحدة للخطاب أم منهجيات متعددة ؟ هل من استراتيجيات لجعل الفكر الإسلامي فاعلا في الخطاب العالمي ؟

2- الخطاب الإسلامي المعاصر بين الحفاظ على الهوية وضرورة التجديد

يتميز الحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر بكونه أولا خطابا صادرا عن النخب المثقفة في العالم الإسلامي و ثانيا كونه يسعى إلى التوظيف المعاصر للحوار . لكن الإشكال المطروح الآن هو أن الآخر لا يرى في الخطاب الإسلامي حواراً عقلياً فكرياً مفتوحاً بل حواراً انفعالياً بلغة الحكم المسبق على الخلفية و المرجعية المذهبية والسياسية التي ينبثق منها هذا الفكر .

في حين أن الحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر يهدف إلى تعميق الوحدة الفكرية والثقافية بغية تأكيد الهوية القومية، و تعزيز البعد التاريخي والحضاري، استشرافا لمستقبل يعزز وجود الذات الإسلامية في ظل هيمنة العولمة.

و في ظل هذا هل نحن فعلا نحاور الآخر بمنهجنا الإسلامي المعتمد في حوارنا مع الأديان - سواء كان نظريا أم تطبيقيا - على أساس التعارف الحضاري بين مختلف الثقافات أم حسب ما تمليه تغيرات الظرفية السياسية و الضغوطات العالمية ؟

هل فعلا الحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر يقبل بقاعدة الاختلاف المرتكزة على مبدأ لا إكراه في الدين. أم أنه يحتكم إلى انفرادية الطرح عند التطبيق العملي؟

إن الإشكالية التي يواجهها العديد من المتخصصين في مجال مقارنة الأديان تكمن في صعوبة تنفيذ مشاريع علمية تأهيلية -لتقوية البناء المعرفي لهذا الجيل لكي يستوعب

المنهج الديني و الفكري والثقافي للآخر قبل محاورته بلغة علمية رصينة يستطيع فهمها بعيدا عن كل السجلات السياسية -و ذلك لوجود ثلاث مسببات هي:

أولا عدم فائدة دراسة هذا التخصص في بلدان إسلامية لا

توجد فيها أقليات دينية بكثرة .

ثانيا عدم تصنيف علوم الأديان المقارنة في إطار العلوم

الشرعية التي يتوجب دراستها .

ثالثا شبهة الدارسين لهذا المحور بإمكانية انتمائهم إلى

منظمات أجنبية .

إن قلة المؤسسات ومراكز البحث التي تهدف الحوار بين الأديان والثقافات ينبؤ

بقلة عدد المختصين و الباحثين في قضايا وإشكالات معاصرة تواجهها مجتمعاتنا العربية

و الإسلامية كمحاولات التنصير ، و الغزو الفكري لذا فنحن في أمس الحاجة إلى مراجعة

إستراتيجيتنا و جديتها وفاعليتها البناءة بغرض تأهيل أطر متخصصة وفق مناهج علمية

تقوم بالبحث في مجالات الحوار والتطلع إلى مراميه الأنية والمستقبلية و خلق التوازن

بين المصالح المتبادلة بين مجتمعاتنا الإسلامية و الغربية و ذلك بتجديد و تجدد ماهية

الخطاب الإسلامي المعاصر، فالتجديد يكون على مستوى الذات، أما التجديد فيكون على

مستوى الإبداع والتفاعل.

حتى و إن وصلنا إلى هذه الفاعلية يظل هناك إشكال يحول دون الوصول إلى

هذه المرامي ألا و هو هل نقوم نحن بتأصيل منهج الحوار على أساس الأمر القرآني

”قل يا أهل الكتاب تعالوا ”ونبادر نحن بالدعوة إلى إقامة الحوار بين الأديان والحضارات و عقد مؤتمرات للحوار دونما قلق لكوننا نقف على أسس متينة و مرجعية عقدية موحدة؟

الأمر سيكون معاكسا تماما إذا تركنا الآخر هو الذي يقوم بزمام المبادرة للحوار لأننا سنسقط في فخ التخوف من الوقوع في شبهة التآمر،و بذلك سنفقد حقنا بتحديد شروط مواضيع الحوار.

مسألة التخوف هذه تجعل من نتائج الحوار محسومة لصالح الآخر مع توفر حيز كبير لمساحة الصراع و بذلك سيتغيب كل أفق ايجابي للحوار.

لا نريد أن نستبق الإرهاصات وان تكون لدينا نظرة استنقاصية لذواتنا أو تشاؤمية للمستقبل أو حكم قيمة سلبي لهذه العملية التواصلية لكن يتوجب علينا أن نعرض هنا كل التوقعات لهذه المسألة حتى لا نكون في نفس الوقت خصما و حكما دون سابق معرفة بالمناخ العام لقدرات الذات التي تتن تحت وطأة الاستعلاء و الاعتزاز من جهة- لماضيها المشرق- و وطأة الانكسار و الانهزام من جهة أخرى-لحاضرها المنهزم-و نحن هنا لا نقوم بجلد للذات بل بنقد منطقي يسمح لنا باستيعابها و استيعاب قدراتها على تجاوز الوضع الراهن مع ما يحمل من حمولة سياسية و اقتصادية و ثقافية رثة

فنحن اليوم في أمس الحاجة إلى الحوار بين الأديان والثقافات لكي نعيد بناء الثقة المفقودة بين الذات و الآخر .

فالآخر هو بدوره ليس واحدا بل يتميز أيضا بالتنوع والتناقض والصراع مثله في ذلك مثل المجتمعات العربية و الإسلامية بدورها ليست واحدة، بل تتميز أيضا بالتنوع الثقافي والديني والاجتماعي وبالتالي، تتوجب مراجعتنا لمعارفنا عن الآخر وإعادة تقييمه وبناء صور جديدة عنه تخرج عن نطاق النمطية في إطار عقلائي، دون عاطفة أو انفعال.

3- اسهام الخطاب الاسلامي في الحوار المعاصر

إن المرتكزات التي يقوم عليها حوار الأديان لدينا نحن كمسلمين هو إظهار الحق و هذا ما يمدنا بالثقة و قدرتنا على المحاوره و المناظرة بل و نرحب بالحوار واستطاعتنا أن نجريه بدون خوف .

لكن الاختلاف يكمن في نوع المبادرة , فإذا كان الآخر الذي يبادرنا بالدعوة يكون فانه يملي شروطه للحوار و يستدرجنا كمسلمين لإدخال مفاهيمه العقديّة في عقيدتنا فهذا ما توضحه بعض الوثائق التي أصدرها مجمع الفاتيكان الثاني في الفترة من 1962-1965 والتي تقول بأن المطلوب هو حوار لتفهم المسلمين ماذا تعني المسيحية؟

أمر كهذا لا يثير مخاوفنا بل لا نستغربه لأنه أمر يخص الآخر و لا يلزمنا في شئ و لأننا أيضا نحن من فرط في مبادرة الدعوة التي أمرنا بها الله عز وجل للحوار مع الآخر وفق شروط الأمر الإلهي الذي حدد عناصر موضوع الحوار بالاتفاق على لتبيان حقيقة ما يعنيه الدين الإسلامي لا لشئ آخر.

فالإسلام لم ينتقد الديانات بل انتقد ممارسات أهل تلك الديانات ، و قام بالتدليل لوجهة نظره بآليات ومناهج جدلية و مناظراتية تأتت لمنهج عقلي يمعن النظر والتفكير لذلك نجد أن ابن حزم الظاهري عندما قام برده عل ابن النغريلة بنى انتقاداته على أساس التفكير والمنطق السليم وهو ما أشاد به الغرب نفسه حتى و إن كانت ذاتيته الانفعالية حاضرة و لو جزئيا ، ولا يستطيع أحد أن ينكر فضله في التأسيس لعلم مقارنة الأديان حتى و إن كان هذا العلم في بداياته يفتقر إلى الكثير من المنهجيات المنطقية شأنه في ذلك شأن باقي العلوم تبدأ بسيطة ثم تتطور بفعل التجربة الإنسانية .

إنّ الثقافة هي التي تبعد التدين والإيمان عن كل تعصب أو ترسيخ للصورة النمطية عن الذات والآخر، لذلك فحضور ثقافة الحوار تحرر الذات كما الآخر من كل أشكال الضغوطات المتأتية من الأنماط اللاتقافية عبر وسائل الإعلام العنصرية.

الخاصة

نتائج وخلاصات

1- نتائج الفعل المناظراتي بين ابن حزم و ابن النغريلة

على هذا الأساس انصرف البحث إلى استخلاص مظاهر التفاعل بين الأدوات البلاغية والغايات الإيديولوجية في الملفوظ الحجاجي عند ابن حزم عن طريق تحليلها تحليلاً بلاغياً يزوج بين البعد الجمالي والغرض التداولي. وقد تحصلت من ذلك على جملة من النتائج أبرزها:

1- «إن ابن حزم لم يكن مجرد أديب وناقد وإنما كان، قبل هذا وبعده، متكلماً. إنه صاحب مقالة ورئيس نحلة. ولذلك لم يعتن بالجانب الأدبي والجمالي في الخطاب قدر عنايته بفعالية الخطاب ونجاعته؛ أي الجوانب الحجاجية والاستدلالية في الخطاب البليغ. ومن هنا كانت البلاغة، عند ابن حزم، منظوراً إليها من زاوية وظيفتها العملية والإنجازية؛ أي القدرة على التأثير في المتلقي لتعديل موقفه أو سلوكه.

2- «إن المناظرة عند ابن حزم لا تنتزل في فراغ، ولكنها منتزلة ضمن واقع فكري وثقافي مخصوص. ولأجل ذلك فإنه يغدو من السائع بل

من المطلوب دراسة الملفوظ الحجاجي في ضوء العلاقة التفاعلية التي تجمعها بالسياقات الفكرية والعقدية التي ارتبطت به أو انبثقت عنه.

3- «إن إدماج أنواع الملفوظ الحجاجي في المناظرة التي

صاغها ابن حزم في سياقات فكرية وأنساق ثقافية أوسع يظهر حاجتها إلى القراءة والتأويل في ضوء النسق الفكري والعقدي الذي صدرت عنه، فقد ثبت لدينا من فحص أنواع الملفوظ الحجاجي عند ابن حزم أنها تترجم مقولات العقيدة السنية الظاهرية التي حكمت إنجازها ووجهت صياغتها.

4- «إن العودة إلى التراث الأدبي ضرورية من أجل إعادة

الاعتبار إلى مختلف أشكال الخطاب وأجناس الكتابة التي ظلت على هامش الدرس النقدي والبلاغي، ولن يتحقق ذلك إلا بتجاوز النظرة النقدية الضيقة التي لا تحفل سوى بالأجناس التي تلتقي، في تكوينها الأسلوبي، بالمقومات التي رسخها جنس الشعر بينما تقصى أنواع خطابية أخرى لاعتمادها سمات أسلوبية مغايرة.

5- «لقد تفتتت قراءة ابن حزم لآراء ابن النغريلة عن أفق بلاغي

يحتكم إلى معيار ديني يقوم على المطابقة بين الآراء والسلوك. ولذلك عمد ابن حزم إلى تقييم الموضوعات النقدية التي اعترض بها ابن النغريلة على ما جاء في القرآن باعتبارها ظواهر سلوكية وليس خطابات تخيلية. وقد أفضى تباين الخلفية الفكرية والعقدية التي صدر عنها كل من ابن حزم وابن النغريلة

إلى تعارضات بلاغية تجسدت بالأساس في ميل الخطاب الحجاجي عند ابن حزم إلى تغليب الوظيفة التداولية العملية في حين انحازنقد ابن النخيلة إلى الوظيفة النقدية.

6- «إن تلقي المناظرة-الرسالة لابن حزم في سياق بلاغة أنواعه المخصصة يشكل بعدا من أبعاد هذه البلاغة المتمثل في تعدد الأشكال والأنواع والصيغ والأصناف في هذا الأدب. مما يعني أن أحد وجوه بلاغة الخطاب الحجاجي عند ابن حزم تجلّى في تعدد أنواعه وأشكاله. وهذه النتيجة تقود المحلل البلاغي إلى دراسة هذا النوع باعتباره مقامات نوعية مخصصة.

7- «إن بروز المعيار البلاغي الوظيفي في تلقي المناظرة - الرسالة لابن حزم لا يعني غياب البعد الإمتاعى عنها، فبالرغم من أن انتماء هذا النوع إلى الأدب الكلاسي يجعل منه نوعا وظيفيا، فإن المقصد الإمتاعى لم يغيب تماما عن ذهن ابن حزم خاصة في طريقة رده الذي لم يقتصر على وظيفة الإبلاغ بل جعل من المقصد الإمتاعى غاية يتطلع إليها. مما يعني أن الخطاب الحجاجي عند ابن حزم اتسع للوظيفتين الحجاجية والأدبية. وهو من هذه الناحية يستجيب لمعايير القراءة الأدبية التأويلية كما يستجيب لمتطلبات التلقي التداولي الوظيفي.

8- «إن المناظرة البعيدة أداة حجاجية لاذ بها ابن حزم من أجل

الدفاع عن جملة من الأفكار المذهبية والآراء العقدية التي تمثل وجهة نظر أهل الاسلام. ولذلك هيمنت عليها الوظيفة الإقناعية. لقد تمكن ابن حزم، باجتنابه المناظرة القائمة على المواجهة واللجوء بدلا من ذلك إلى التأليف، من تحويل الخصم من سامع يمكنه المفاوضة ومقارعة الحجة بالحجة إلى قارئ لا يملك إلا أن يتقبل الخطاب الحجاجي الموجه إليه كتابة. وما من شك أن اختيار هذا الوضع التواصلي في مناظرة الخصوم يمثل استراتيجية بلاغية مكنت ابن حزم من تحقيق كثير من المقاصد الحجاجية والغايات الإقناعية التي عينها لمناظرته، حيث كفته التبعات الناجمة عن المواجهة كما أتاحت له أن يحكم تأليف خطابه وترتيب حججه وتجويد عبارته.

9- «لقد انبثق الملفوظ الحجاجي عند ابن حزم من صميم السياق

الثقافي والعقدي الذي نشأت فيه المناظرة مما جعلها خطابا دائرا في فلك التواصل البلاغي الوظيفي، فهي لا تخفي خدمتها لخطاب إيديولوجي صريح حيناً ومضمر أحياناً، حيث اضطلعت جملة من الأخبار بالصياغة السردية لكثير من الآراء العقدية والمبادئ الخلقية التي يدافع عنها المؤلف. ولذلك هيمنت عليها الوظيفة العملية الإنجازية. إذ تحولت في أغلب الأخبار إلى حجة أو قول إنجازي أمر يحرض على الفعل ويحث على اتخاذ موقف. إنها أداة في خدمة رؤية ووسيلة لتحقيق غاية. وهو ما جعل من الخطاب

الحجاجي عند ابن حزم امتدادا للنسق الفكري والعقدي الذي صدر عنه المؤلف.

10- لقد تميزت بلاغة المناظرة عند ابن حزم بالجمع بين البعد التداولي الوظيفي والقصد الجمالي الإمتاعي. وهو إجراء اقتضته حاجة المؤلف إلى التواصل مع قارئ عام يطلب المتعة النفسية والوجدانية التي تكفلها بلاغة الشعر. ولذلك بث ابن حزم كثيرا من الأشعار في ثنايا مناظرته متوخيا من ذلك تجاوز المعاني المباشرة والدلالات الصريحة التي يوفرها النص المناظراتي إلى الإمتاع النفسي الذي يتحقق عن طريق التخيل الشعري.

11- تمثل رسالة الرد على ابن النغريلة لابن حزم نصابا للمؤلف من خلاله إلى بناء الكفاية الإقناعية لدى متلقيه. فقد شكلت الخطابة عند زعماء الفرق الإسلامية الوسيلة المثلى في الدعوة إلى المذهب والرد على دعاوى الخصوم. وهو ما استدعى الاعتناء بشروط الإرسال الجيد؛ أي قوانين إنتاج الخطاب الإقناعي. وقد أسهم ابن حزم، المجادل على طريقة أهل السنة، في تحقيق هذه الغاية باختيار جملة من الملفوظات البليغة قدمها للمتلقى من أجل مساعدته على اكتساب مهارة التواصل الإقناعي و بناء فكر تواصلية جديد وتاصيل مبدا التعايش الديني و الحوار الحضاري الذي كان ابن حزم من اهم مؤسسيه و سببا في نشوء علم مقارنة الاديان.

12- كانت هذه أبرز النتائج التي كشف عنها البحث في بلاغة

الملفوظ الحجاجي في رسالة الرد على ابن النغريلة لابن حزم في ضوء

الخلفية الفكرية والعقدية التي صدر عنها صاحب هذه البلاغة.

فحوار الحضارات، أو حوار الشمال والجنوب، أو الحوار العربي الأوربي، أو

الحوار الإسلامي المسيحي، أو حوار الشرق والغرب أو حتى حوار فرق الدين الواحد،

كلها مصطلحات وعناوين لموضوع واحد هو الحوار بين الأديان والحضارات المختلفة،

التي تعتمد ثقافات متفاوتة في نظرتها إلى الكون والوجود، وهو موضوع جدير بالاهتمام

والدراسة والمتابعة عسى أن ينتقل الأمر فيه من مرحلة الفهم والافتتاح إلى مرحلة التعاون

على العمل المشترك بين جميع المعنيين باقتلاع جذور الأحقاد بين الشعوب.

إن الحوار الحضاري بين الأمم والشعوب المتعددة لا يمكن أن يتحقق إلا مع

أطراف تجمعها الرغبة المشتركة في تحقيق أهداف معلومة متفق عليها، فإذا افتقر

الحوار إلى هذه الرغبة فسيكون ضرباً من العبث أو إملاءً للرأي وفرضاً له من طرف

على طرف آخر مما يجعله فاقداً للشرعية العلمية، مفرغاً من دلالاته الفكرية، مكرساً معنى

الهيمنة والغطرسة وفرض الأمر الواقع.

في هذا الصدد هناك أسئلة تستوجب طرحها هنا

-هل أسهمت المناظرة بين ابن حزم و ابن النغريلة في حوار التعايش بين

الأديان؟

-إذا كانت نبرة التعالي و الاختلاف تستحوذ على المتحاورين فهل بإمكان الفعل

المنظراتي تخطي حاجز السلطوية؟

-كيف يمكننا الاستفادة من الحوار بين الأديان وصولاً إلى التنمية؟

إذا كان بإمكاننا إنشاء المنوال المنظراتي على " الفعل التواصلي " وأشرطه النازمة لماهيته وما يداخله من ضغوطات فإنها تقلص من التعاون والمشاركة وتضيّق حيز المعرفة المشتركة بين المتخاطبين وتحد من إستراتيجيات التّأويل .

وبالتالي فالمنوال المنظراتي لا يأتي إلا بعد أن تستكمل الأبنية التخاطبية وجودها، فتتولى صياغته ورسم ملامحه و فيزيائه و دلالاته السلطوية حيث يهدف استخدام الدلالات المنظراتية الوصول إلى الاتفاق على الحقيقة والتفاهم والاستدلال، فتجتهد الأطراف المشاركة في فعل الاستدلال من أجل انسجام فهمهم مع ملفوظاتهم مراعاة لمبدأ التعاون الذي يستدعي الانسجام في المقاصد والفهم بين المتحاورين. و بما أن أفعال التواصل هي أفعال اجتماعية بما هي أفعال متبادلة، أي أنها أفعال متبادلة فيما بينها فإن على المشاركين فيها أن ينسقوا تخصيصهم للمعنى للذهوض بأهدافهم المشتركة.

فهل تتحقق هذه المبادئ في المناظرة بين ابن حزم و بن النغريلة في محاولة

التعايش بين الأديان ؟

إن المتأمل في عملية المناظرة اللاهوتية يقف على قلة فاعلية التأثير الحجاجي نتيجة الاختلال في الكفاءة اللغوية/السلطوية. إذ يعطلّ القمع السلطوي درجة الكفاءة ويلجم المصادر عن الكلام فتختلّ " الكفاءة المنظراتية " مقابل تضاعف "الكفاءة السلطوية"

والتي ترمي في بعض السياقات إلى المغالطات .

يقول ابن حزم في هذا الصدد: "إذا كان المتناظران معا غالطين، أو مغالطين، أو كان أحدهما جاهلا وكان الثاني غالطا أو مغالطا فتلك مناظرة يكثر فيها الشغب ويعظم النصب ويكثر الصخب ويشتد الغضب ويوشك أن تشتد مضرّتها. وأما المنفعة فلا منفعة." 437 .

وأشار ابن حزم إلى ضرورة احترام ماهية المناظرة بقوله: "إياك وإدخال ما ليس من المناظرة في المناظرة...ومن يريد أن يطيل الكلام حتى ينسى آخره أوله، ليبنى غلظه وسقطه." 438

ويتحول التّواصل ضمن أطر التناظر، إلى ضرب من ضروب المواجهة بين الأنا و"الآخر(ين)" فتحلّ هذه الثنائية في قلب العالم وخلق استراتيجيات للتأثير و إثبات الذات، أي ممارسة السلّطة الرّمزيّة في المجموعة. فيصبح التناظر صراعا للربغات بوصفها فعلا لغويا فاللغة "لا توصل معلومات بل توصل رغبات (أن يكون المتكلم موضوع اعتراف) وعنف (وهو ضروري للوصول إلى اعتراف الآخرين)" 439 .

وبذلك يتشكل تفاوت سلطوي أو اختلال بين الكفاءة اللسانية أو ما يمكن أن نصطلح عليه بالكفاءة السلطوية حيث تتجلى عن طريق استبداد طرف بالخطاب دون

437 - ابن حزم التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأسئلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، منشورات

دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 186

- ن ، م ، 192 438

(ترجمة *The Violence of Language*) عنف اللغة (Jean – Jacques Le Cercle) - جان جاك لوسركل (439)

محمد بدوي ، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005 ص 444

الطرف الآخر أو ما يمكن أن نصلح عليه أيضا بالاستبداد الخطابي حيث ينشأ عنه تكثيف التهم وتأكيد فعل الإدانة و العنف و ذلك لتفاوت الدليل الخطابي وهذه الهيمنة تؤدي إلى تعطيل منطق المناظرة فينزع الحوار منزع السجال والمحااجة.

و من خلال استقراءنا و دراستنا لمناظرة ابن حزم لابن النغريلة يتضح لنا جليا إننا كنا أمام سجال لغوي و محااجة يحاول فيها كل طرف الإطاحة بمذهب و عقيدة الآخر و إنزاله منزلة التحقير و الاستخفاف من خلال مجموعة من المؤشرات اللغوية المدينة و العنيفة في الرد.

وذلك راجع إلى تشبع و تثبت كل من ابن حزم و ابن النغريلة بأرائهما العقدية دون محاولتهما تخطي حاجز الذات و التعالي العقدي و ذلك حصيلة التعامل مع الذات بعقلية المماهة والاصطفاء والصفاء والثبات، مقابل التعامل مع الآخر بمنطق الضد والإقصاء أو النفي والاستئصال و هذا راجع كما سلفت الإشارة له إلى تأثير زمان و مكان و خصوصيات المرحلة التي عاش فيها كل من المتناظرين معا لكون لا أحد يخرج من زمانه أو عصره فهذا شأن الحركات الأصولية فهي ليست خارج الزمن والتاريخ بل بالعكس لا يمكن فهمها إلا داخل هذا النسق.

و بالتالي لا يمكننا أن نصدر أحكام قيمة على مناظرة ابن حزم و ابن النغريلة من حيث مدى مساهمتها في التعايش والتنمية كونها تعيش في قلب العالم ووسط المشهد التي نشأت فيه، لذلك لا يمكننا القول بأنها مارست حداثتها أو معاصرتها بصورة مقلوبة، سيئة أو عقيمة أو مدمرة .

فنحن الآن حين نتحدث عن الحوار فإننا لا نقصد بحال من الأحوال الحوار الذي يقوم على وحدة الأديان والتوفيق بينها وصهرها في دين عالمي جديد قائم على الجمع بين المتناقضات، الكفر والإيمان، التوحيد والوثنية وإذا كان لكل واحد من هذه الوجوه إشكاليته، كما تجسد ذلك في تعارضات الأنا والآخر، أو الأصالة والمعاصرة، أو الثبات والتحول، أو المحافظة والتجديد، فإن هذه الثنائيات قد استهلكت ولم تعد أداة فاعلة في الفهم والتشخيص والمعالجة، بقدر ما استخدمت على سبيل التبسيط والاختزال أو الحجب والخداع.

فالأساس في دورة حياة المجتمعات هو التحول و التغيير و عدم الثبات فلا مجتمع يثبت على حاله، فهو في حراك دائم، وإن غير مرئي. ومن لا يحسن أن يتغير في مواجهة المتغيرات، يتراجع وتهمشه الأحداث.

كذلك بالنسبة إلى ثنائية الأصالة والحداثة، لا أحد ينسلخ عن تراثه أو خصوصيته، وإنما المشكلة هي أن نقرأ التراث قراءة خصبة وبناءة، أو أن نمارس خصوصيتنا بصورة حية، منتجة، خلاقة، عالمية بعيدا عن التعصب و الكراهية لكي لا تصبح نظريات المناظرة مجرد حبر على ورق.

و ذلك لا يتأتى إلا بنقد الذات كفاعلية ايجابية وبناءة تحمل صاحب المذهب أو المعتقد على إخضاع تراثه وتقاليده ومعارفه إلى التأمل وإعادة النظر، وعلى نحو يفضي إلى الاعتراف بالآخر، عبر الإقرار بأن لكل واحد حدوده، في ما يتعلق بالقيم العامة ، أو في ما يخص ادعاءات المصادقية والمشروعية.

و من بين أوجه هذا التحول بالنسبة للدين، الفصل الوظيفي بين المؤمن والمواطن،

و عدم احتكار المؤسسات الدينية لمشروعية التأويل و محاولاتها التأطير الشامل للحياة، و ذلك لكسر السياجات العقائدية و الانفتاح ، لتجاوز ثنائية الإيمان والإلحاد، أو الإيمان وعدم الإيمان، إذ لا احد يعرى من إيمانه، ولكن كل واحد يؤمن بتمثله وصوره ورموزه لكي يجحد ما عند سواه، كما تشهد بذلك الصراعات الدينية سواء بين الديانات المختلفة بين مسلم ومسيحي أو بين مسلم و يهودي أو بين يهودي و مسيحي أو داخل الديانة الواحدة، بين كاثوليكي وبروتستانتى، أو بين سنيّ وشيعي.

إن ممارسة النقد الذاتي، والزحزحة عن التمرکز على الذات، هي محاولة لإعادة بناء الذات، سواء تعلق الأمر بالعقل والإيمان، أو بالحدائثة والدين، أو بالأنماط الثقافية الأخرى الواقعة خارج الماورائية ، هو في حد ذاته اعترافه بأمراض الأديان و حاجتها إلى النقد الفلسفي التنويري .

وهكذا نحن إزاء اعتراف مركب

-الأول هو نقد الذات للاعتراف بالآخر على نحو متبادل.

-الثاني نقد الذات للاعتراف بحدود الإنسان عامة.

-الثالث نقد الذات من اجل العمل على تشكيل الوسائط التي تزداد معها إمكانات

العيش المشترك.

و بالتالي فكّ الوصاية على القيم العامة والتخلّي عن الادعاء بامتلاك مفاتيح

الحقيقة و الهداية والسعادة .

فهذا النقد المركب يكسر يقينيات العقائد وطوباويات الانسنة، ويتخطى الثنائيات القديمة والحديثة: التي تقوم على الأحادية والجدال أو النفي، في مقابل إحقاق التوسط والتعلم والتحول والتسوية .

فالهدف من المناظرة بين الأديان و الحوار مع الآخر، ليس معرفة من المخطئ ومن المصيب، أو من الضال ومن المهتدي؛ أو التحاور وفقاً لمبدأ التسامح للتنازل عما نعتقده صواباً عندنا، أو خطأ عنده، بل الأساس في مبدأ المناظرة هو كسر الحواجز وتخطي الخطوط الحمر، على نحو يتيح لكل واحد أن يتحول عما هو عليه، لكي يسهم في تحويل الآخر .

إن التشابك والتداخل في القوى والتكتلات التي يتركب منها المجتمع العالمي؛ و امتلاك الإنسان لقدرات هائلة على الفعل والتدمير و التي تحتاج الى المراقبة والضبط؛ وانهيار اليقينيات الخلقية التي كانت تلعب دور الموجه لمساعي البشر ومشاريعهم جعلت الحاجة ملحة للبحث عن أسس جديدة لبناء الحياة المشتركة بين الهويات الثقافية المختلفة .

فأزمة المجتمعات المعاصرة تطاول العقل كما تطاول الدين .
فالدين يعاني من أمراض هي في غاية الخطورة، أبرزها انتشار الإرهاب الذي يتغذى من التعصب الديني .

فإذا كان العقل يشكل بالنسبة إلى الدين أداة صالحة ودائمة لضبطه وتصحيحه بل و تطهيره بوصفة عاملا أساسيا في مراقبة العمل الديني فهو بدوره ليس بمنأى عن الأزمة فله أيضا أمراضه التي لا تقل خطورة عن أمراض الدين، تتجسد في استخدام القبلة النووية، وفي امتلاك أسلحة الدمار الشامل، وفي تحويل الإنسان إلى نتاج، وبالتالي فآزمة تكمن في امتلاك الإنسان القدرة على إنتاج نفسه أو تدمير نفسه .

الأمر الذي يستدعي منا الوقوف على حدود طرفين الدين و العقل للعمل على عملية التطهير وإعادة التكوين.

فالأزمة تجسد أزمة الإنسان عامة مما يستوجب على الإنسان الاعتراف بحدوده، متجاوزا حقوقه لكي يؤدي واجباته فالمهمة الآن الموكولة إلى الأطراف المتحاورة دينيا في أن يعمل كل واحد على نفسه وحدوده، لكي يخطو نحو الآخر، على سبيل الإنصات والتعلم والإفادة بصورة متبادلة.

وكننتاج للاعتراف بالحدود:

-كسر هذه الحدود، كسياجات عازلة.

-الإقرار بالحاجة إلى الآخر لفتح خطوط التواصل معه.

-تعزيز و خلق كل ما تحتاج إليه الشراكة بين قوى المجتمع، من المساحات

للحوار والمجالات التعاون و أطر وأدوات للقيام بهذه المهمة.

-على كل من المتناظرين استخدام المرجعية نفسها، في مواضع كثيرة لأن الفكرة أو العقيدة أو الطائفة هي في النهاية مردودها من القدرة والكفاءة أو الجدارة، مواقع وسلطات أو خيرات وثروات أو صلات وتحالفات .

لكن قد لا نتفق تمام الاتفاق مع المتناظرين في تأويلاتهما للقضايا التي كانت مثار المناقشة، وهي قضايا لا يمكن القطع فيها، كما هو شأن معظم القضايا العقدية و الفكرية والمركبات المفهومية، التي تتأى عن الحسم والقطع، لكي تكشف عن بنيتها المركبة والإشكالية أو عن طابعها الملتبس والمفارق.

ولا عجب فهذا شأن مفهوم مثل الاختلاف العقائدي إنه ليس مجرد مفهوم محض واضح ومتميز، أو قول منطقي مُحكم، وإنما له مكوناته وتاريخه، بقدر ما له إمكاناته واحتمالاته.

ولذا لا تخلو شروحات كل من ابن حزم و ابن النخيلة من التباساتها أو ازدواجيتها، خاصة وأنها لا تتطرق إلى مواقف عملية إجرائية تحتاج إلى البتّ والحسم .

ان الدور الفعال و المؤثر للمناظرة ، في التقريب بين الحضارات بعضها من بعض، يبقى الحل الأمثل لتحقيق هدف التقارب و إنهاء أسباب الجفاء والتباعد، وعلى رأسها العامل الديني الذي يلعب دورًا حاسمًا في تقرير مصير أية علاقة بين حضارتين، خاصة عندما يكون الإسلام طرفًا في هذه العلاقة وشعور الإنسان الشرقي بالدونية جراء التمييز الذي يتعرض له.

لقد ركزت في هذه الدراسة على المقترحات العملية للخروج من نفق سوء الفهم الذي يسود المناظرات اللاهوتية ما دام كل نقاش في العامل الديني يؤدي إلى نتيجة واحدة، وهي تعصب كل طرف لدينه وعقيدته، في حين يمكننا في هذه الحالة التركيز على القواسم المشتركة في شتى مناحي بدلاً من أن تبقى محاور النقاش منحصرة في محاولات عقيدة من كل طرف لتلميع صورته أمام الطرف الآخر، فلا يجوز وضع الإسلام في حالة الدفاع الدائم عن النفس، وهذا ما تركز عليه فكرة حوار الأديان وغيرها من المؤسسات الفكرية التي نشأت بعد احتدام الصراع في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام 2001، مثلما لا يجوز للغرب التعامل مع حضارتنا على أنها دين وحسب، أو على أساس ديني.

إن المناظرة تواجه أزمة حقيقية، تتمثل من حيث المبدأ بتعدد الأزمات ومواقع الخلاف، وبتوسع الهوة و على حافة الصدام في أحيان كثيرة، وتبدو الصورة سوداوية أحياناً، وكأن حواراتنا المتعددة لا تتعدى كونها مجاملات، حين تخرج علينا الحكومات والدول الغنية بأفكار تقرب بيننا وبينهم أو تعمل على ذلك، ومن هذه الأفكار حوار الحضارات، هذا الحوار الذي لا يبدو أنه يمس المشكل الحقيقي الذي يعيق التفاهم والتعاون بين الحضارات، وكل ما يؤديه من دور هو إشغال أحد الأطراف على الأقل، الذي هو نحن في هذه الحالة، بأمل الحصول على العدالة في أن يكون محاوراً للدول العظمى، وقريباً من مفكريها في مؤتمر أو ندوة تعقد مرة كل سنة، فيأخذ الفرصة ليقول في حوارها كل ما يعتقده معبراً عن معاناته، ولكنه لا يتوقع نتيجة منه، فالحوار هنا لا

يثمر قرارات ولا ينتهي إلى تفاهم حول نقطة خلافية معينة، بل يظل سطحيًا يطال المجاملات فقط ولا ينفذ إلى جوهر القضية بين الحضارات على اختلافها.

إن أي حوار لن يجدي نفعًا ما لم يتطرق إلى جوهر خلافاتنا أصلًا، وأساسها غياب العدالة وبروز ظاهرة الكراهية، و يبدو واضحًا أن أي حوار أو علاقات إنسانية بين الحضارتين مصيره الفشل، وسوف يستمر هذا الفشل ما لم تتغير الأسس التي يقوم عليها الحوار ويتحول من حوار مجاملات ونقاشات تدور حول القضايا الساخنة ولا تمس جوهرها إلى حوار تفصيلي، يعود بالقضايا إلى جذورها، ويسمي الأشياء بمسمياتها؛ أي أن قاعدة الحوار يجب أن تتغير، فالنقاشات يجب ألا تبدأ من حيث انتهت إليه القضية وتعقدت، بل من حيث بدأت، فمن الظلم إثارة الجدل حول الإشكالات التي نجمت عن هذه القضية وتجاهل صميم القضية نفسها، فليس صحيحًا أن إرهاب بعض التنظيمات هو ما يعيق الحل، بل الصحيح أن التملص من الحل أدى إلى ولادة التنظيمات الإرهابية، هذه هي قاعدة الحوار التي يجب أن تنطلق منها حواراتنا إذا كنا نسعى إلى المساهمة في التفاهم والتعاون، وليس إلى مجرد الجلوس معًا لمناقشة ما يفيد في تقريب وجهات نظرنا على حساب القضايا الكبيرة التي تباعد بيننا، وتجعلنا في الداخل أعداء يتبادلون المجاملات، بيد أن كل طرف يتربص بالطرف الآخر.

إن هذه الكذبة الكبرى لم تفلح في بناء مؤسسة واحدة تحمي العلاقات أو تبررها، لكنها أنجبت مئات التنظيمات والجماعات والأحزاب التي تسعى إلى تدمير أي شكل من العلاقات، وتخطط لنفسها في أي وقت تسنح فيه الفرصة بذلك، ولقد نجحت هذه التنظيمات

عدة مرات، بينما فشلت جميع المؤسسات المشتركة، والتي صرفت عليها الأموال في تحسين جودة العلاقات وفي تحقيق إنجاز على هذا الصعيد، فالعلاقات بين الأطراف المتناظرة علاقات غير متكافئة، وتظهر فيها التبعية وعدم النديّة، ولذلك لا تقبل بها الشعوب، ومن هنا تظل علاقات هشّة يسهل كسرها، وعقيمة لا تسهم في تغيير المواقف على الإطلاق.

يجب أن تأخذ حواراتنا بالحسبان أن العالم لا يتكون من طرفين ، لأن في هذه القسمة مصلحة لطرف يريد أن يجعل من الأول خصمًا للثاني أو أنه يريد أن يوحد الأطراف، إذا جاز القول، في طرف واحد دون الاعتراف بوجوده المستقل.

بل من المفترض ألاً نخوض حواراتنا في صميم الأديان على اختلافها، فيما يسمى حوار الأديان، لأننا ندخل في هذه الحالة في متاهة القنوات التي لا يمكن تغييرها، وسننتهي إلى فشل ذريع، إن الأساس في قضايا الدين هو وقف كل أشكال العنصرية على أساس الدين، لأن هذا الشكل من التعصب يعد الأخطر، ويقود إلى تناقضات سياسية حادة تصل إلى حد الصراع الحقيقي، ليس على سيادة العقيدة وحسب، وإنما على الوجود كذلك، فالمتطرفون التكفيريون من المسلمين يؤمنون بواجب وقدسيتها الجهاد ضد المسيحيين واليهود، والمتطرفون اليهود يحملون الموقف نفسه من المسلمين، ولا يختلف المتطرفون المسيحيون في نظرهم إلى المسلمين عن اليهود المتعصبين.

إن ما يمكننا فعله الآن هو نزع فتيل الكراهية الدينية بأي ثمن، فهي لا تهدد العلاقات بين حضاراتنا فحسب، بل يدفع بنا إلى صدام حتمي يشمل الجغرافيا والسياسة

والثقافة، إننا أمام حاجة ملحة إلى حوار عقلاء من جميع الأطراف لمنع التطرف الديني في القيادات السياسية أولاً قبل الانتقال إلى القاعدة الشعبية.

لائحة المصادر والمراجع

*-المصادر

ابن حزم الأندلسي : رسائل ابن حزم ط2 ج3 تحقيق احسان عباس المؤسسة

العربية للدراسات و النشر 1987

ابن حزم الاندلسي التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأسئلة

الفقهية، تحقيق إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، ، ط1 , بيروت 1900

م

ابن حزم جمهرة انساب العرب تحقيق عبد السلام هارون, دار المعارف, ط1-

القاهرة, 1977م

ابي محمد علي بن احمد بن سعيد ابن حزم الاندلسي مجموع رسائل الحافظ ابن

حزم -تحقيق ناصر النجار الدمياطي ,مكتبة اولاد الشيخ للتراث -- ط.1

الجزيرة, 2013م

*-المراجع

إبراهيم صحراوي ،تحليل الخطاب الأدبي، دراسة تطبيقية، دار الآفاق ، الجزائر ،

ط1 1999 م

إبراهيم نويري المناظرة صفحة مضيئة من حوار العقل المسلم /. مجلة الجامعة

الاسمرية العدد 20 , 2014م مدينة زليتن ليبيا

ابن القوطية, تاريخ افتتاح الأندلس, تحقيق إبراهيم الإبياري ط. 2 سنة 1410 -

1989

✚ ابن خلدون ، عبد الرَّحْمَن ، المقدِّمة ، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني

للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان، ط 2 م 1961

✚ ابن نباتة المصري مناظرات في الأدب / جمع و شرح ألفاظها عزت العطار .: ت

: 768هـ - 1354هـ ، 1934م ؛

✚ ابن وهب ، أبو الحسن إسحاق. البرهان في وجوه البيان ، تقديم و تحقيق : جفني

محمد شرف ، مطبعة الرسالة ، عابدين ، مصر د ط ، د ت ط

✚ أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين ج1، تحقيق محمد محيي الدين عبد

الحميد ،مكتبة النهضة المصرية، 1950

✚ أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني ابن بسام -الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة

ج1، القسم 1 المجلد 1. دار الكتب العلمية بيروت، 1990.

✚ أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول ،تحقيق عبد المجيد التركي،

دار الغرب الاسلامي الطبعة الثانية 1995م

✚ أبو حامد الغزالي إحياء علماء الدين ج1 دار الشعب ،القاهرة ،

✚ أبو زهرة محمد، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، القاهرة، 1934- 1354 هـ

✚ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، البيان و التبیین ، دار و مكتبة الهلال ،

بيروت ، لبنان، ط 2 1992م.

أبى الفضل المالكي المسعودي المنتخب الجليل من تخجيل من صرف الانجيل ؛

مناظرة بين المؤلف وأحد علماء النصرانية /تحقيق الصفاوي البديري مراجعة

دمصطفى الذهبي مطبعة دار الحديث القاهرة ط 1 سنة 1997

أحمد طاهر مكي, دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة, دار المعارف ,ط.

3 , 1407 هـ - 1987

أحمد على المليجي السؤال العجيب في الرد على أهل الصليب / 1322هـ ،

1904م

أرسلان شكيب ,خلاصة تاريخ الأندلس, المجلد 1 , سنة 1403 - 1983

أمنة بلعلی ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة ،

منشورات الإختلاف 2002م . الجزائر ، ط 1

أوكان ، عمر اللغة و الخطاب ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، د ط ، 2001 م

جار الله محمود بن عمر، الزمخشري الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون

الأقاويل في وجوه التأويل ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، د ط ، د ت ط

جمال الدين ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، لبنان ، د ط ،

1992م. ابن منظور) (مادة حجج

جمل حمداوي , من الحجاج إلى البلاغة, إفريقيا الشرق, 2014

حازم القرطاجني ، منهاج البلغاء و سراج الأدباء ، تقديم و تحقيق : محمد الحبيب

بن خوجة ، تونس ، د ط ، 1966 م.

حسان محمد حسان ابن حزم الاندلسي عصره و منهجه و فكره التربو اد.ط1,دار

الفكر العربي -القاهرة,1964م

حسين الصديق المناظرة في الأدب العربي - الاسلامي سلسلة أدبيات: مكتبة

ناشرون بيروت لبنان2000

د.محمد سالم محمد الأمين الطلبة,الحجاج في البلاغة المعاصرة,دار الكتاب الجديدة

المتحدة,2008

الدكتور حافظ إسماعيلي علوي، التداوليات علم استعمال اللغة ، مقال للدكتور

حسان الباهي تحت عنوان (المغالطات في الخطاب اليومي ، مقارنة تداولية)

عالم الكتب الحديثة ، ط 2011

رشيد الراضي، الحجاج و المغالطة، من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار،

دار الكتاب الجديد المتحدة،2 ط 2010،

رشيد الراضي ، المظاهر اللغوية للحجاج,المركز الثقافي العربي,ط 1, 2014

سالم يفوت ابن حزم و الفكر الفلسفي بالمغرب و الاندلس,ط1,-المركز الثقافي

العربي -الدار البيضاء,1986م

سالم يفوت,ابن حزم و الفكر الفلسفي بالمغرب و الأندلس,دار الثقافة للنشر و

التوزيع,ط1, 2009

✚ سالم يفوت، حركة الترجمة في عصر النهضة الأول: بيت الحكمة، ضمن

مؤسسات العلم والتعليم في الحضارة الإسلامية، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات

كلية الآداب بالرباط، ط1، 2008

✚ السد، نور الدين الأسلوبية و تحليل الخطاب ، ج 2 ، دار هومة للطباعة والنشر

و التوزيع ، الجزائر ، د ط، 1997 م

✚ سلوى ناظم : الترجمة السبعينية للعهد القديم بين الواقع و الأسطورة ، منشورات

نون 2008

✚ السيد الشريف الجرجاني الرشيدية على الرسالة الشريفة في آداب البحث و

المناظرة / شرح عبدالرشيد الجونغوري . 1350هـ ، 1931م

✚ صاعد الأندلسي، طبقات الأمم تحقيق حياة العبد بوعلوان، دار الطليعة للطباعة

والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، فبراير 1995،

✚ صلاح فضل ، بلاغة الخطاب ، وعلم النص ، عالم المعرفة ، الكويت ، ع 164

، أغسطس - آب 1992م

✚ عبد الحليم عويس ابن حزم الاندلسي و جهوده في البحث التاريخي و

الحضاري اد. ط1، دار الاعتصام-القاهرة، 1979م

✚ عبد الرحمن ، طه اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي ،

الدار البيضاء ، بيروت ، ، ط 1998 م

✚ عبد الرَّحْمَن ، طه في أصول الحوار و تجديد علم الكلام ، المركز الثقافي العربي

، الدّار البيضاء ، بيروت ، 2000م ، ط2

✚ عبد الله زكريا الأنصاري حوار المفكرين : ، 1978م.

✚ عبد المجيد ، جميل. البلاغة و الاتصال ، دار غريب للطباعة و النشر و التّوزيع ،

مصر ، د ط 2000 م.

✚ عبد المجيد نعني تاريخ الدولة الأموية في الأندلس / التاريخ السياسي، دار

النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ، 1986 - 1406هـ

✚ عبد الوهاب المسيري : موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية ج1 القاهرة دار

الشروق 1999

✚ عبد الوهاب عبد السلام طويلة،توراة اليهود و الإمام ابن حزم الأندلسي،دار

القلم،دمشق،2004

✚ عبدالرحمن حسن حنبكة الميداني ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال و المناظرة

تحقيق: حسين مؤنس، دار القلم - دمشق ، 1414 - 1993

✚ عبدالمتعال عطيه ابو الخير نموذج المحاضرة في أدب البحث و المناظرة

✚ علي بن عبدالعزيز العميريني اثر الجدل في أصول الفقه : الحد و الموضوع -

المبادي و المقدمات / . مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية : مجلة علمية

محكمة .- ع8 (رجب 1413 ، يناير 1993)

علي جريشة أدب الحوار و المناظرة, دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة مصر،

ط 1 1410 هـ ، 1989 م

فخرالدين الرازي ابو عبدالله محمد بن عمر مناظرة في الرد على النصارى / ؛

تقديم و تحقيق عبدالمجيد النجار . 1407 هـ ، 1986 م

محمد العمري ، البلاغة العربية ، أصولها وامتداداتها ، إفريقيا الشرق ، الدار

البيضاء المغرب ، د ط ، 1999 م.

محمد العمري ، في بلاغة الخطاب الإقناعي ، مدخل نظري و تطبيقي لدراسة

الخطابة ، العربيّة، إفريقيا الشرق، المغرب ، لبنان، ط2، 2002 م.

محمد الامين الشنقيطي آداب البحث و المناظرة. مطبعة ابن تيمية القاهرة، مصر

القسم الاول و الثانى سنة 1388 هـ

محمد آيت حمو، فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي دراسات و مراجعات نقدية

للكلام، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2011،

محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي، تنقيح المناظرة

في تصحيح المخابرة تحقيق ودراسة: د. عبد السلام بن سالم بن رجاء السحيمي،

الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ط: السنة السابعة والعشرون، العددان (104)،

(103) 1417/1416 هـ/1997/1996 م

محمد بن عبدالرحمن الديسي الحسني الجزائري مقامة في المفخرة و المناظرة بين

العلم و الجهل/ ؛ اعداد و نشر محمد بدرالدين ابو صالح الحاروني. ط3

1397 هـ ، 1977 م ؛

محمد بنشريفة أكاديمية المملكة المغربية / السفر : 12 س : 86، حول التسامح

الديني وابن ميمون والموحدين /

محمد خطّابي ، لسانيات النّص ، مدخل إلى انسجام الخطاب ، المركز الثقافي

العربي ، الدّار البيضاء ، 1991م ، بيروت ، ط1

محمد رحمت الله بن خليل الرحمن الكيرانوي العثماني الهندي الحنفي ، المناظرة

التقريرية بين الشيخ رحمت الله الهندي والقسيس بفندر تحقيق د. محمد عبد الحليم

مصطفى أبو السعد ، مطبعة الجبلأوي - القاهرة ، ط-الأولى، 1405هـ

محمدطه الحاجري ابن حزم صورة الاندلسية دار النهضة العربية للطباعة والنشر

والتوزيع بيروت/1982.

محمود علي حماية: ابن حزم و منهجه في دراسة الأديان دار المعارف،

القاهرةمصر. 1983

محمود يعقوبي ، أصول الخطاب الفلسفي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر

، 1999 م

مسعود صحراوي،التداولية عند العلماء العرب،دار الطباعة بيروت،ط 1،يليو

2005

مصطفى صادق الرّافعي ، رائد الرّمزيّة العربيّة المطلّة على السّوريالية ،دار

الأندلس 1985م ، بيروت ، لبنان ، ط1

✚ ميجان الرويلي ، و سعد البازعي ، ، دليل الناقد الأدبي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، 2 ط 2000 م.

✚ نجم الدين سليمان بن عبد الكريم الطوفي الحنبلي، عَمَّ الجَدَل في عِلْم الجَدَل في عِلْم الجَدَل، تحقيق فولفهارت هاينريشس، فيسبادن 1987م

✚ يحيى بن محمد حسن بن أحمد زمزمي الحوار آدابه وضوابطه في ضوء في الكتاب و السنة دار التربية والتراث - رمادي للنشر. رقم الطبعة 1. 1994 - 1414هـ

المراجع المترجمة:

✚ آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، 1 / 366 آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة، محمد الهادي أبوا ريده، الدار التونسية للنشر، تونس المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، سنة 1986، ج1

✚ أرسطو طاليس ، كتاب الخطابة ، ترجمة : إبراهيم سلامة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، مصر ط 2 ، 1953 م

✚ أرمينكو ، فرانسواز المقاربة التداولية ، ترجمة : سعيد علوش ، مركز الإنماء القومي ، د م ط ، د ط ، 1986 م

✚ بارث ، رولان . ، قراءة جديدة للبلاغة القديمة ، ترجمة : عمر أوكان ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، 1 ط 1994 م

✚ بروطون فيليب, الحجاج في التواصل ترجمة:محمد مشبال و عبد الواحد التهامي

العلمي,المركز القومي للترجمة,2013

✚ جان جاك لوسركل (Jean – Jacques Le Cercle) عنف اللغة (The

Violence of Langage) ترجمة محمد بدوي ، ط1، المركز الثقافي العربي،

بيروت، 2005

✚ حاييم الزعفراني :يهود الأندلس و المغرب ج1 ترجمة أحمد شحلان مطبعة

النجاح الجديدة، الدار البيضاء المغرب،2000

✚ دايك ، فان علم النصّ ، مدخل متداخل الإختصاصات ، ترجمة وتعليق : سعيد

حسن بحيري ، 2001م . ، دار القاهرة ، مصر ، ط1

✚ دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار

النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ط 3, 1954

✚ عبد القادر قنيني النصّ و السياق ، ترجمة ل استقصاء البحث في الخطاب

الدّلالي و التّداولي ، ، إفريقيا الشّرق ، المغرب ، لبنان ، د ط ، 2000 م.

✚ كريستيفا ، جوليا علم النصّ ، ترجمة : فريد الزّاهي ، مراجعة : عبد الجليل

ناظم ، دار توبقال للنشر ، . ، المغرب ، ط2، 1997

✚ ميرسيا إلياد : نزعة إنسانية جديدة. تعريب: عبد السلام حيمر مجلة :فكر و نقد

:مجلة ثقافية فكرية رئيس التحرير : محمد عابد الجابري العدد 34"

✚ ميرسيا الياد: المقدس و المدنس ،ترجمة عبد الهادي عباس ،دار دمشق

سوريا،1988

المراجع الأجنبية:

✚ Adam , Jean Michel Les textes : types et prototypes (récit , description argumentation explication et dialogue) , Nathan , Paris , 1992 .

✚ Benveniste Emile, Problèmes de linguistique générale ,1 ,2 édition Gallimard , Paris , 1966

✚ Christian Cannuye , Jean-Georges Heintz , Jean-Marie Husser Le comparatisme en histoire des religions sous le Collectif d'Auteur, Edition Broché – 18 novembre 1997

✚ Dictionnaire de théologie fondamentale sous la dir. de René Latourelle et Rino Fisichella ; éd. française dir. par René Latourelle Paris : Éd. du Cerf, 1992(Impr. au Canada Montréal : Éd. Bellarmin)

✚ Ducrot.o, les mots du discours, minuit 1989

✚ François boespflug et françoise Dumand ,le Comparatisme en histoire des religions,les editions des cerf , paris 1979 , p 8

✚ Hansch weizer le grand Atlas des religions editions du cerfs paris 1997 pp 30-35

Longman , Dictionary of contemporary english , longman , 1989

Petit Robert , Dictionnaire de la langue français 1er redaction
Paris , 1990 .

vocabulaire technique et critique de la philosophie,p,u,f paris
1968 p 65-67

- الدوريات:

أعراب ، حبيب الحجاج و الاستدلال الحجاجي عناصر استقصاء نظري مجلة

عالم الفكر ، الكويت، ع 1 ، يوليو ، سبتمبر ، 2001.

أكاديمية المملكة المغربية/ السفر : 12 س 86 -

بوحوش ، رابح الخطاب و الخطاب الأدبي و ثورته اللغوية على ضوء

اللسانيات وعلم النص ، مجلة اللغة و الأدب ، الجزائر ، ع 12 ، ديسمبر ،

1997م.

بوقربة ، الشيخ ، المفاهيم الشعرية في النقد العربي الحديث ، مجلة علامات في

النقد ، الجزء 40 المجلد 10 ، النادي الأدبي الثقافي بجدة ، المملكة العربية

السعودية ، ، جوان 2001 م.

سعيد كفايتي: دور ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم مقارنة الأديان : مجلة

التسامح:فصلية فكرية إسلامية تصدر عن وزارة الأوقاف بسلطنة عمان :العدد

الثاني و العشرين ,ربيع 1429هـ/2008م

✚ سويرتي ، محمد اللّغة ودلالاتها : تقريب تداولي للمصطلح البلاغي ، مجلة عالم

الفكر ، الكويت ، ع 3 ، يناير – مارس ، 2000 م.

✚ مجلة :فكر و نقد :مجلة ثقافية فكرية رئيس التحرير : محمد عابد الجابري

العدد 34 " . الموقع الرسمي للمرحوم محمد عابد الجابري

http://www.aljabriabed.net/n34_13haymar.htm

✚ ولد محمدّ الأمين ، محمدّ سالم مفهوم الحجاج عند بيرلمان ، وتطوّره في

البلاغة المعاصرة ، عالم الفكر ، الكويت، ع 2 ، يناير ، مارس ، 2000 م—

الدّوريات الاجنبية:

- Escarpit Robert ,L'écrit et la Communication , (coll , que sais : je ? N°1564) Paris , 1978
- Paul Poupard les religions collections que sais –je editions P U F paris p 6 -1979.(

الفهرس:

4مقدمة
23الفصل الأول : الملفوظ والنص والخطاب والحجاج – دراسة مفاهيمية-
24المبحث الأول: الملفوظ والنص والخطاب وإشكالية المصطلح.
24 I -الملفوظ
241-الملفوظ لغة
252-الملفوظ في الدراسات اللغوية الحديثة
26 II – نّص
261-لنّص لغة
262– لنّص في الدراسات اللغوية الحديثة
28III-الخطاب
281-الخطاب لغة
282 –الخطاب في الدراسات اللغوية الحديثة
31 IV – العلاقة بين النص والخطاب
34المبحث الثاني: الحجاج
35 I -مفهوم الحجاج
38II-ماهية الحجاج قديما
381-الحجاج في الفكر الغربي القديم
40أ -الحجاج عند أفلاطون
41ب – الحجاج عند أرسطو
452 –الحجاج في الفكر العربي القديم

45 أ -الحجاج في القرآن الكريم
47 ب-الحجاج في البلاغة العربية القديمة
54 III-ماهية الحجاج حديثا
54 1-الحجاج في الفكر الغربي الحديث
54 أ – الحجاج عند " بيرلمان Perelman "
59 ب -الحجاج عند " رولان بارث R.Barthes ":"
62 ج -الحجاج عند " جان ميشال آدم:Jean Michel Adem..."
63 د -الحجاج عند " ألان بواسينو : Alain Boissinot "
64 2-الحجاج في الفكر العربي الحديث
65 أ-الحجاج عند " طه عبد الرّحمن "
67 ب -الحجاج عند " محمّد العمري "
69 المبحث الثالث: أنواع الخطاب الحجاجي
70 I:الخطاب الحجاجي البلاغي
73 II:الخطاب الحجاجي الفلسفي
77 III:الخطاب الحجاجي لتداولي
86 IV:الخطاب-البلاغة-الحجاج:العلاقة و التأثير
91	الفصل الثاني: الملفوظ الحجاجي في أدب المناظرة, من خلال رسالة الرد على ابن النعريّة لابن حزم
93 المبحث الأول: تعريف المناظرة
94 I- تحديد معنى المناظرة
95 II- الخصائص المناظرانية للخطاب الحجاجي الفلسفي
98 أ -المناظرة المحاورّة القريبة
98 ب – لتّناص المحاورّة البعيدة
99 المبحث الثاني: الفعل التناظري بين المنطق و التداول
101 1 - وظائف المتناظرين

101 1-1 -وظيفة المعارض
102 1-2- الاعتراض على لفظ الدعوى
106 1-3- الغلط والتغليب بالعبارة الفصيحة
110 2-الاعتراض على صحة الدعوى
110 3-الاعتراض على مضمون الدعوى
111 1-3 منع الدعوى غير المدللة
111 2-3- منع مقدمة الدليل/ المنع المدلل التفصيلي
111 3-3- منع عموم الدليل
112 3-4-منع الدعوى المدللة ذاتها
112 3-5- المعارضة في الدعوى
113 3-6- المعارضة في الدليل أو المعارضة في العلة
113 3-7: المعارضة باعتبار تصريحها
115 4-وظيفة المدعي
117 المبحث الثالث: المناظرة بالأندلس
117 1-عوامل شيوع المناظرة بالأندلس
118 أولاً: العامل الداخلي
118 أ-العامل السياسي
119 ب-العامل الثقافي
121 ثانياً:العامل الخارجي
121 1-الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم
122 2-الرسائل الحزمية
122 3-الفصل في الملل والأهواء والنحل
123	المبحث الرابع: الفعل التناظري لابن حزم في رسالته الرد على ابن النغيلة
123 1-التعريف بالمتناظرين
123 1. التعريف بابن حزم
124 2. التعريف بيوسف بن إسماعيل بن النغيلة

126	II- ابن حزم و المنطق
130	III- وظيفة الاستدلال العقلي عند ابن حزم
131	IV - الدليل والنص : مفهوم الدليل وحجيته في الفكر الحزمي
132	V - نقد التوراة عموماً
133	1 - توراة اليهود التي درسها ابن حزم
133	2- أسباب إقامة المناظرات
134	3- زمان و مكان المناظرات
136	4-أسس إقامة الدليل عند ابن حزم
136	1-4 الاعتراض على عموم الدعوى
137	2-4- الاعتراض على سند الدعوى
139	VI- مناظرة ابن حزم لابن النغيلة من خلال رسالة الرد على ابن النغيلة
139	1- أسباب قيام المناظرة
139	2 - زمان و مكان المناظرة
140	3- عرض الأسانيد
141	3-1: التناقض في ترتيب خلق الكون خاصة السموات والأرض من حيث الأسبقية
142	3-2: الاختلاف في تحديد زمن خلق السماوات والأرض
143	3-3: التناقض في مسألة دفاع الإنسان عند نفسه يوم القيامة
143	3-4: التناقض في السؤال عن الذنوب يوم القيامة
144	3-5: تشكك النبي محمد نفسه في صحة القرآن
144	3-6: مسألة شفاء العسل للأمراض
144	3-7: الاعتراض على بركة الماء النازل من السماء
145	4. الرد الحزمي على ابن النغيلة
146	أ- الرد بالاعتراض على سند الدعوى
146	1- لا تناقض بين الآيات فيما يصيب الإنسان من الحسنات أو السيئات

- 146 -2 لا تناقض بين الآيات الخاصة بترتيب خلق السموات والأرض.....
- 147 -3 ناقض بين الآيات في تجديد الزمن الذي تَمَّ فيه خلق السموات والأرض.....
- 147 -4 لا اختلاف بين الآيات حول إتاحة الفرصة للإنسان للدفاع عن نفسه أو عدم إتاحتها يوم القيامة.....
- 148 -5 السؤال يوم القيامة عن الذنوب.....
- 148 -6 تشكك النبي محمد نفسه في صحة القرآن.....
- 149 -7 مسألة شفاء العسل للأمراض.....
- 149 -8 الاعتراض على بركة الماء المنزل من السماء.....
- 150 ب- المشروع الحزمي المضاد للمصاحب للرد.....
- 150 1-الاعتراض بالقلب شكلاً و مضموناً.....
- 150 2- التشكيك في يهودية ابن النخريلة.....
- 150 3- التناقض في الأقوال في مسألة عقاب الفرد بذنب جناه غيره.....
- 151 4- خوف الله من أن يكون مخلوقه آدم شابهاً شركاً له.....
- 152 5- التعدي اليهودي على مقام الألوهية في مسألة الخلق.....

- 1526- تصوير توراتهم لله كالإنسان
- 1537- ورود مراجعة سيدنا موسى لربه ومصارعة سيدنا يعقوب له
في "التوراة".....
- 1538- العسل مدحت به الأرض المقدسة في "التوراة".....
- 1549- امتنان الله في صفة الأرض المقدسة بأنها لا تسقى من النيل.....
- 15410- إظهار قبائح اليهود التي نسبوها إلى الله في كتبهم.....
- 155أ - الكذب.....
- 155ب- خوف الله من لعنة أبناء يعقوب.....
- 155ج- نسبة الزنا إلى الأنبياء.....
- 156د- الرد في معجزة سيدنا موسى.....
- 156ه - توهان بني إسرائيل مرده الفرعون في المفاز.....
- 156و - التشكيك في قدرة الله و معرفته بعباده.....
- 157ز - تناقض الأقوال في رؤية سيدنا موسى لربه.....
- 157ح - خروج سيدنا موسى و واقعة العجل.....
- 158ط- تشكك سيدنا موسى في إطعام ربه لبني إسرائيل اللحم.....
- 158ي - المماثلة بين سمع الله وعباده في القوة والضعف.....
- 159ك- طلب الله البركة من أحد أبحارهم.....
- 162المبحث الخامس-الملفوظ الحجاجي لابن حزم من خلال رسالة الرد على ابن
الغريرة.....
- 162أ- الحجاج البلاغي اللغوي.....
- 162- أسلوب الاستغاثة.....
- 163- أسلوب الطباق.....
- 164- أسلوب الذم.....

165 أسلوب السجع.	-
165 أسلوب القصر.	-
167 أسلوب الاعتراض.	-
169 أسلوب التشبيه.	-
169 أسلوب الشرط.	-
174 أسلوب الهجاء.	-
175 أسلوب التمني.	-
177 أسلوب التعجب.	-
178 أسلوب النهي.	-
180 أسلوب القسم.	-
180 حجاج بلاغية منطقية	- II
180 أسلوب التفسير.	-
184 البرهان المباشر.	-
185 أسلوب الاستدراك.	-
187 أسلوب العرض.	-
190 أسلوب الجرد و الإحصاء.	-
192 أسلوب الاستنباط.	-
195 أسلوب السؤال الاستنكاري.	-
201 أسلوب التأكيد.	-
205 أسلوب المشابهة.	-
206 أسلوب التعارض.	-
211 أسلوب المماثلة.	-
213 أسلوب المثال.	-
214 أسلوب مبدأ البديل.	-

216- أسلوب مبدأ الاستطراد.
218- أسلوب الاستنتاج.
219-أسلوب الحجاج بالسلطة المعرفية
223III- النتائج
2241- الحجاج البلاغي اللغوي.
2262- الحجاج البلاغي المنطقي.
2293- نسبة الأنواع الحجاجية المستعملة.
2304- نسبة المؤشرات اللغوية المستعملة.
231IV- استنتاجات.
233الفصل الثالث: الأديان من المقارنة إلى التعايش
235المبحث الأول: نشأة علم مقارنة الأديان.
2351- ظهور علم تاريخ الأديان.
2372- التصورات الحديثة لتاريخ الأديان.
2383- الفلسفة و مقارنة الأديان.
241المبحث الثاني: "الجدل الديني" عند المسلمين بين الموضوعية والذاتية
2481 - ابن حزم الأندلسي بين الذاتية و الموضوعية في النقد.
2522 -نقد منهج ابن حزم.
2543- نحو منهج عقلاني في نقد الأديان.
256المبحث الثالث: الأديان من النقد إلى الحوار الأندلس نموذجاً.
2561-الإسهام الأندلسي في الثقافة العربية الإسلامية.
2602-التسامح الديني في الأندلس.
260المبحث الرابع: الحوار في الفكر الإسلامي المعاصر.
2611-الأبعاد التاريخية للحوار بين الأديان.
2632-الخطاب الإسلامي المعاصر بين الحفاظ على الهوية وضرورة التجديد ..
2673- إسهام الخطاب الإسلامي في الحوار المعاصر.
269الخاتمة.

279لائحة المصادر والمراجع
296الفهرس