

**تقنيات الحجاج ودوره الفني في رسالة الرد
على ابن النغريلة لابن حزم الأندلسي**

إعداد

**د / محمد رمضان عبد الوهاب
أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية
كلية الآداب - جامعة المنيا**

Email: mohmed.abdelwhab@mu.edu.eg

DOI: 10.21608/aakj.2024.336044.1921

تاريخ الاستلام : ٢٠٢٤/١١/١٢ م

تاريخ القبول : ٢٠٢٤/١٢/٢٢ م

ملخص:

يحاول هذا البحث دراسة (تقنيات الحجاج ودوره الفني في رسالة الرد على ابن النغيلة لابن حزم الأندلسي)؛ فيتخذ من مضمون الرسالة متناً له، ويسعى للكشف عن القضايا الفكرية، والعقلية التي حملها خطاب الرسالة من خلال أقوال ابن النغيلة اليهودي، وردود ابن حزم عليها، مع عرض تفصيلي لتلك القضايا، وإظهار الأدلة والبراهين المختلفة التي اعتمد عليها ابن حزم في ردوده، ثم العمد إلى الأدوات اللغوية، وتقنياتها، بما تحمله من دلالات وأساليب، وروابط وعوامل حجاجية، وكذلك الأدوات البلاغية المتمثلة في بيانها، فضلاً عن تقنيات الاستشهاد المتمثلة في التناص. والتي سخرها ابن حزم في محاولة فكرية لدحض رؤى ابن النغيلة وأفكاره، ومنزهاً القرآن الكريم عن افتراءات الرجل، التي تتمثل في التعارض، والتناقض، ومخالفة الواقع.

يدور البحث حول ثلاثة مباحث، يسبقها تمهيد عن التعريف بابن حزم، وابن النغيلة، والحجاج؛ مفاهيمه ومضمونه، تمثل أولها في: قضايا الحجاج الفكري في الرسالة بين القول والردود عليه، بما يثبت الرؤية الصحيحة التي تدحض افتراءات ابن النغيلة، ومزاعمه، وثانيها: تقنيات الحجاج اللغوي، بما يتضمنه من أساليب، ومحسنات بديعية، وأدوات، اعتمد عليها ابن حزم كوسيلة في عملية التواصل اللغوي، ومن ثم التأثير، وإقامة الدليل، وثالثها: تقنيات الحجاج البلاغي والتناص، بما تتضمنه البلاغة من فنون البيان التي تساهم في الإقناع، ودور التناص في تأكيد الرؤية ودعمها، ودحض الرؤية الضدية للآخر.

ومن أهم نتائج البحث: سعى ابن حزم إلى إحداث أقوال ابن النغيلة، وزعمه في الآيات؛ ويرجعها جميعاً لعدم فهمه، وأخذه بالظاهر من القول، دون الرجوع للتفسير، أو الرغبة في التوضيح، ويبرهن على عكسية معتقده، وظنه، وزعمه الباطل، من خلال تقديم البراهين المتعددة، والتي ترجع في مضمونها إلى العوامل اللغوية، والصيغ البلاغية.

الكلمات المفتاحية: تقنيات، الحجاج، رسالة، ابن حزم، ابن النغيلة.

Abstract:

This research attempts to study "The Techniques of Argumentation and Their Artistic Role in Responding to Ibn Naghrila's Letter by Ibn Hazm al-Andalusi". It takes the content of the letter as its text, seeking to uncover the intellectual and mental issues carried by the discourse of the letter through the statements of Ibn Naghrila the Jew and Ibn Hazm's responses to them. It presents a detailed presentation of these issues, demonstrates the various evidence and arguments Ibn Hazm relied on in his responses, and then delves into the linguistic tools and techniques, their implications, methods, dialectical factors, as well as the rhetorical tools represented in their presentation, in addition to the citation techniques represented in intertextuality. Ibn Hazm employed these in an intellectual attempt to refute the views of Ibn Naghrila and his ideas, exonerating the Quran from the man's fabrications, which manifest in contradiction, inconsistency, and deviation from reality.

The research revolves around three main topics preceded by an introduction defining Ibn Hazm, Ibn Naghrila, and argumentation; their concepts and contents. The first topic discusses the intellectual issues of argumentation in the letter between statements and responses, confirming the correct view that refutes Ibn Naghrila's allegations and claims. The second topic examines the linguistic techniques of argumentation, including methods, rhetorical devices, and tools that Ibn Hazm used as a means of linguistic communication, influencing, and establishing evidence. The third topic explores the rhetorical and intertextual argumentation techniques, encompassing the arts of rhetoric that contribute to persuasion, and the role of intertextuality in affirming and supporting the view while refuting the opposing view of the other.

Among the most important research findings: Ibn Hazm sought to refute the statements of Ibn Naghrila and his claims in the verses, attributing them all to his lack of understanding and his superficial acceptance of statements without referring to interpretation or clarification. Ibn Hazm demonstrates the opposite of his belief, his assumption, and his false claim by presenting multiple evidences, which are based on linguistic factors, rhetorical forms, interpretation, and lack of knowledge of the truth and value of things.

Keywords: Techniques, Argumentation, Letter, Ibn Hazm, Ibn Naghrila.

مقدمة:

يُعدُّ فن الرسائل من الفنون النثرية التي حفل بها الأدب العربي في مختلف عصوره الأدبية، وإن لم يُقدر له الرواج في العصر الجاهلي؛ نظرًا لعدم انتشار الكتابة، واقتصارها - الكتابة - على أهل البادية، وما يتميزون به من ترحال وعدم استقرار، والاعتماد الكلي على الرواية، والشفاهية شعرًا ونثرًا " أما الكتابة الفنية فلم يعرفها ذلك العصر، ولم تصل إلينا منه أية شواهد كتابية فنية إلا في فترة زمنية متأخرة في العصر العباسي وما بعده"^(١). ومع ظهور الإسلام، وانتشاره، ومراسلة النبي -صلى الله عليه وسلم- لرؤساء القبائل، والممالك المجاورة للعرب، كُتِب لهذا الفن البزوغ، ومن ثم ظهر الكاتب الذي يُجيد الترسُّل، بجوار الشاعر المُجيد، حتى تطور هذا الفن مع عبد الحميد الكاتب في نهاية العصر الأموي، وابن المقفع، وبديع الزمان، وغيرهم في العصر العباسي^(٢). ففي العصر الأموي ظهرت الرسائل بأنواعها السياسية التي تصدر عن دواوين الخلفاء، والاجتماعية التي يتناولها الناس في أمورهم الشخصية، والدينية التي أخذت شكل الموعظة، ومنها ما يأخذ شكل الحوار والجدل^(٣). وانتقل فن الرسائل إلى الأندلس مُحملاً في بداياته بالأصول التقليدية للمشاركة، فكانت الرسائل ذات أغراض أدبية محددة، أملت طبيعة العصر، وارتبطت بالحرب والصراع، واتسمت بالطول فإن " ما يميز النثر الأندلسي كثرة الرسائل الأدبية فيه، وكانت تسعف الكتاب في ذلك ملكات أدبية خصبة، وهي تلاحظ بوضوح في كثير من رسائلهم الشخصية إذ نرى الكاتب يتحول برسائله في المودة والإخاء، أو في العتاب، أو في الرثاء إلى الاتساع والامتداد بها صفحات تلو صفحات. وكان من آثار كثرة الحروب عندهم مع نصارى الشمال كثرة الرسائل الطويلة التي تتخذ الجهاد والاستتفار للحرب وتصوير معاركها العنيفة موضوعات لها"^(٤). وكان الكتاب لا يلتزمون بالتوشية والسجع؛ إذ " تأخر استخدامه في الكتابة الديوانية بالأندلس"^(٥)، إلى أن حظيت الكتابة النثرية بالشعراء الذين جمعوا بين مزية الإبداع الشعري، والجودة الكتابية؛ فأضفوا على الرسائل الذوق الأدبي، ورونق الصنعة والجمال، وارتقوا بالأساليب التعبيرية المختلفة، وتطرقوا لجميع الموضوعات

الأدبية التي لا ترتبط بالحرب وحدها. ومن أشهرهم ابن شهيد وابن برد الأصغر، وابن زيدون وابن حزم، فضلاً عن التتقيق والصنعة الفنية في رسائل المتأخرين. ومن ثم ظهر اللجوء إلى التوشية والأسجاع التي كانت مفقودة لجدية الرسائل في العصور الأولى، وما تحدثه من موسيقى وتأثير في المتلقي؛ إذ "لم يقتصر التجديد في النثر الأندلسي على اعتماد السجع والاهتمام به، بل يلاحظ هذا التجديد حتى في أسماء الكتب الأندلسية، وفصولها من ذلك مثلاً كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه"^(٦). وتعرف الرسالة بـ "قطعة من النثر الفني تطول أو تقصر تبعاً لمشيئة الكاتب وغرضه وأسلوبه، وقد يتخللها الشعر إذا رأى لذلك سبباً... وتكون كتابتها بعبارة بليغة، وأسلوب حسن رشيق، وألفاظ منتقاة، ومعان طريفة"^(٧). وتتنوع ما بين الرسائل الديوانية وهي "الصادرة عن ديوان الخليفة، والأمير يوجهها إلى ولاته وعماله وقادة جيوشه، بل إلى أعدائه أحياناً منذراً متوعداً"^(٨). واعتمدت هذه الرسائل على "المعاني الدينية فكان الكاتب يضمنها الآيات التي تتحدث عن تكاليف الجهاد، باعتباره فريضه شرعها الله لحماية دينه وإعلاء شأنه"^(٩). ويمتاز "الإنشاء فيها ببسط الكلام، وهو يتناول التهنئات بالنصر، وتقليد الوظائف ومكاتبات العمال والملوك والأمراء، وما إلى ذلك، ويختلف أسلوبها بحسب أغراضها"^(١٠). والرسائل الإخوانية التي تعبر عن "عواطف الأفراد ومشاعرهم، من رغبة ورهبة ومن مديح وهجاء ومن عتاب واعتذار واستعطاف، ومن تهنئة واستمناح ورثاء أوتعزية"^(١١). وتتناول أغراضاً عامة من مكاتبات إخوانية، أو مناظرات أدبية، أو وصف مشاهدات شخصية"^(١٢). وكانت للرسالة في الأندلس مسميات كثيرة منها الكتابة، وكان لصاحبها المكانة العليا في المجتمع الأندلسي "وأما الكتابة فهي على ضربين أعلاهما: كاتب الرسالة، وله حظ في القلوب والعيون عند أهل الأندلس، وأشرف أسمائه الكاتب"^(١٣). ومضمونها كتاب؛ إشارة إلى النص المكتوب والمرسل إلى الغير، وأطلقت أيضاً على الكتاب المؤلف مثل رسالة طوق الحمامة لابن حزم، وأطلق عليها لفظ الصحيفة، كما جاء في رسالة ابن برد الأكبر التي كتبها عن المستعين إلى جماعة العبيد"^(١٤).

أهمية البحث:

- ١- إبراز الشخصية الأدبية لابن حزم الأندلسي؛ بعد مرحلة مهمة في تاريخ الأدب الأندلسي، والفكر الإسلامي.
- ٢- محاولة الكشف عن الاتجاه العقلي والفكري لابن حزم، وتوظيف منهجه العقدي من خلال رسالته، فضلاً عن إظهار الاتجاه الفكري المضاد للآخر المتمثل في ابن النغيلة، وثقافته اليهودية.
- ٣- محاولة الكشف عن مضمون رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغيلة اليهودي، ومعرفة الخطاب الفكري والعقلي فيها، الذي يجسد الثنائية الدينية الضدية بين الذات الإسلامية، والآخر اليهودي.
- ٤- معرفة الآليات الخطابية الحجاجية التي لجأ إليها ابن حزم في تقديم خطاب ردوده، وتوظيفها في الإقناع، وإقامة الحجة على ابن النغيلة.
- ٥- تنزيه القرآن الكريم عن افتراءات اليهود، وإظهار الموطن الحقيقي لهذه الافتراءات، من التعارض والتناقض، ومخالفة الواقع متمثلاً في توراتهم، وبما يوحي بتحريفها.
- ٦- عدم وجود دراسة سابقة عنيت بتقنيات الحجاج في رسالة ابن حزم، ورده على ابن النغيلة اليهودي، وجاءت جميعها متمثلة في الدراسات التاريخية، التي تتوقف معها، والرسالة بشخصيتهم التاريخية السياسية، وكمرحلة تاريخية في العصر الأندلسي، وكانت مناظرتهم حدثاً تاريخياً، وصراعاً فكرياً عبّر عن العداء، والخصومة الفكرية بين المسلمين واليهود.

أهداف البحث:

يحاول هذا البحث دراسة (تقنيات الحجاج ودوره الفني في رسالة الرد على ابن النغيلة لابن حزم الأندلسي)؛ فيتخذ من مضمون الرسالة متناً له، ويسعى للكشف عن القضايا الفكرية، والعقلية التي حملها خطاب الرسالة من خلال أقوال ابن النغيلة

اليهودي، وردود ابن حزم عليها، مع عرض تفصيلي لتلك القضايا، وإظهار الأدلة والبراهين المختلفة التي اعتمد عليها ابن حزم في ردوده، ثم العمد إلى الأدوات اللغوية وتقنياتها بما تحمله من دلالات وأساليب، وروابط وعوامل حجاجية، وكذلك الأدوات البلاغية المتمثلة في بيانها، فضلاً عن تقنيات الاستشهاد المتمثلة في التناص. والتي سخرها ابن حزم في تقديم حججه؛ في محاولة فكرية لدحض رؤى ابن النغيلة وأفكاره، وإقناع المتلقي بما قدمه، وحمله مضمون رسالته، منزهاً القرآن الكريم عن افتراءات الرجل، التي تتمثل في التعارض والتناقض ومخالفة الواقع.

منهج البحث:

يعتمد البحث على المنهج الحجاجي بما يتضمنه من تحليل، وكشف عن الرؤى في الخطاب الفكري في رسالة رد ابن حزم، والقضايا المطروحة، والتي فيها وحولها الحجاج؛ بالأدلة والبراهين التي تقنع وتؤثر، وتغير الفكر، وبما تحمله من دلالات لغوية تداولية، ومقاربات بلاغية، مثلت آليات خطابية، وأدوات تشكيل حجاجية، ووسائل يُعتمد عليها في تقديم تلك الحجج والأدلة، ومن ثم ساهمت في الإقناع والتأثير، فالحجاج "فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، وهو أيضاً جدلي لأن هدفه إقناعي قائم على بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البيانات البرهانية الضيقة كأن تبني الانتقالات فيه، لا على صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها أيما اجتماع، وأن يطوي في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات والكثير من النتائج"^(١٥). ويربط الحجاج بين التداولية بدرسها اللغوي، وفنون البلاغة بوسائلها الإقناعية "حيث كان أوستن... أول من بعث نظرية الأعمال اللغوية (التداولية)، وقد كانت الفلسفة تهتم باللغة منذ القدم، وكان البلاغيون القدامى تداوليين، إذ كانوا يفكرون في الصلات القائمة بين اللغة والمنطق (وخاصة المنطق الحجاجي) من جهة، وأثار الخطاب في السامع من جهة أخرى"^(١٦).

الدراسات السابقة:

كثرت الدراسات حول ابن حزم، وابن النغريلة بعدّهما مرحلة مهمة من تاريخ الأدب الأندلسي، ويمثلان مزيجًا بين التاريخ؛ لكونهم من رجال السياسة، والحكم والإدارة، ويعبرون عن فترة زمنية تاريخية في الأندلس، ما بين الدولة العامرية، ودولة بني زيري في غرناطة، وبين الجانب الأدبي بما يحملانه من أدب وعلوم، ومعارف. ومثلت المناظرة بينهما عاملاً مشتركاً بين الدرس التاريخي، والأدبي والعلوم الشرعية. ويمكن التوقف مع هذه الدراسات على النحو الآتي:

١- عماد جميل عبد الرحمن عبيد: جهود ابن حزم في جدل اليهود^(١٧). جاءت الدراسة تفسيرية، منهجها الوصف لجهود ابن حزم في الرد على افتراءات اليهود، مع دراسة تحليلية ونقدية له، وشملت موقف ابن حزم من اليهود بشكل عام، وابن النغريلة بشكل خاص؛ حيث عرض لمنهجه في جدالهم في نقد سند التوراة وممتنها، وموقفه من عقائدهم؛ حيث الإله والأنبياء، والملائكة، والبعث عندهم، ثم اختتم في الفصل الأخير بعرض المناظرة بين ابن حزم وابن النغريلة من حيث التفسير؛ إذ عرض قول ابن النغريلة، ثم تبعه بالتفسير الصحيح للآيات، فمثلت بذلك شروحاً وتوضيحاً، ثم إثبات التناقض في التوراة، دون دراسة الآليات التي اعتمد عليها ابن حزم في تقديم ردوده، وعُدّت بذلك دراسة طويلة لموقف ابن حزم مع اليهود.

٢- بوسطة حسين: ابن حزم الأندلسي وجهوده في جدال اليهود (ابن النغريلة اليهودي نموذجاً)^(١٨) جاءت الدراسة تاريخية، وعرض فيها لمنهج ابن حزم في جدال اليهود بشكل عام، من حيث نقد التوراة شكلاً، والتوراة العبرانية، والسامرية، ونقد التوراة مضموناً، من حيث الألوهية والأنبياء، والبشارات، وتناقض النصوص فيها، والأخطاء العلمية، ثم عرض في الفصل الرابع فيها للمناظرة، ودواعيها، والردود بتلخيص كما وردت في المصادر، مع تعليق موجز، تمثل في شرحها، دون التطرق لجمالياتها، ولا حاجتها في ثمانين صفحات فقط.

٣- عبد الرحيم خير الله عمر الشريف: دراسة نقدية لرد ابن حزم على ابن النغيلة اليهودي^(١٩)، تمثلت الدراسة في التفسير الموضوعي لرسالة ابن حزم، ورده على ابن النغيلة؛ من حيث ذكر شبهة ابن النغيلة، ثم عرض رد ابن حزم عليها، ثم نقده لرده ضعفاً وقوة. والتزمت المنهج التاريخي، ثم الاستقرائي في تتبع ردود ابن حزم على شبهات ابن النغيلة، ثم المنهج التحليلي النقدي؛ لمناقشة مدى القوة العلمية لتلك الردود؛ لذا اهتمت الدراسة بنقد ردود ابن حزم من حيث قوتها وضعفها، وما ينقصه، وما كان يجب عليه أن يفعله، ويقدمه من توضيحات وأسانيد؛ الأمر الذي يجعلها تتعد جملة وتفصيلاً عن موضوع البحث المُقدم من حيث المضمون والتحليل والبنية والمنهج.

٤- سنوسي خيرة وآخرون: الجدل الديني والفكري بين المسلمين وأهل الكتاب في عهد ملوك الطوائف (مناظرة ابن حزم لابن النغيلة اليهودي)^(٢٠)، التزمت الدراسة المنهج التاريخي؛ حيث عرض الباحثون لعصر ملوك الطوائف بدويلاتهم المختلفة، ثم سمات عصرهم، وعوامل وأسباب الصراع بينهم، ونتائج ذلك الصراع سياسياً واجتماعياً وأدبياً، ثم تطرق إلى غرناطة في عهد بني زيري، في حكم باديس بن حبوس، وما يرتبط به من وزراء وأمراء، وأسباب اختياره لابن النغيلة وزيراً، ومنها إلى موضوع المناظرة بين ابن حزم وبينه، وعرض تاريخي موجز لشبهات ابن النغيلة، ورد ابن حزم عليها، في صفحات لا تتجاوز العشر، لذا التزمت العرض التاريخي والقبولي لتاريخية الرسالة، وبعدها عن الدراسة الأدبية، والنقدية بما تتضمنه من آليات، وتقنيش عن المضمون.

٥- فوزي بن عناد العتيبي: رسالة ابن حزم الأندلسي في الرد على ابن النغيلة اليهودي (دراسة تحليلية تاريخية)^(٢١). جاءت الدراسة تاريخية كسابقتها؛ تحدث فيها الباحث عن توطئة تاريخية للوضع السياسي في القرن الخامس الهجري، ثم مكانة ابن حزم، وابن النغيلة في المجتمع الأندلسي، ومنها إلى الدراسة التحليلية لرسالة

ابن حزم، من حيث ردوده على ثمانى قضايا، تطرق لها ابن النغيلة، ثم الحديث عن تناقض اليهود، فيما يسمى بالطوام، ويتحدث عن أسلوب ابن حزم في رسالته من حيث القسوة في عباراته في السب، والتهكم من طريقة تفكير ابن النغيلة، وهذا لم يكن دأبه مع خصومه مثل الكندي وغيره. ولم يرد ذكر القضايا إلا الأولى فقط، مع تعقيب بسيط لرد ابن حزم، دون تفصيل، أو شرح، أو توضيح؛ لاهتمامه بالناحية التاريخية على مستوى الفترة الزمنية، وشخصياتها.

٦- يوسف برجو: اليهود في غرناطة على عهد بني زيري (القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد)^(٢٢). عرض فيها تاريخياً لشخصية ابن النغيلة بدوره السياسي، وشخصيته التاريخية في دولة بني زيري، وأسباب استوزاره، ومؤامراته ودسائسه؛ فمثلت الدراسة ترجمة له، إضافة للدرس التاريخي.

٧- محمد علي البار: لمحات من سيطرة اليهود ومكايدهم؛ من يعقوب بن كلس وابن النغيلة إلى مونىكا لونيكي. عرض فيها لتاريخية مكاييد اليهود بعد سيطرتهم، وما أظهره من تجبر، وسطوة مع أنبيائهم، ثم مواقفهم مع النبي، ومكايدهم في الحضارة الإسلامية، ثم عرض تفصيلي لشخصياتهم، وتطرق من خلال الحديث عن ابن النغيلة، وابن حزم تحت مسمى اليهود في الأندلس، يعرض من خلاله سيطرة اسماعيل بن النغيلة على مقاليد الحكم، ثم يوسف ابنه من بعده، ثم عرض لرسالة ابن حزم بصورة موجزة في ثلاث صفحات، دون التطرق لموضوعها، ولا عرض لشبهاتها، وهدف فقط من ذكرها؛ إظهار باطلهم في التوراة، بما يفيد أنها حُرُفت، وأشار إلى تحذير ابن حزم من التهاون معهم. فهي دراسة تاريخية بحتة، لم تتطرق للدرس التداولي ولا الموضوعي. وعليه؛ فمعظم الدراسات جاءت تاريخية؛ تناولت ابن حزم وابن النغيلة بشخصيتهم التاريخية، ومواقفهم السياسية، ورؤيتهم الدينية، ومن خلالها رصدت الحياة السياسية، والفكرية، والعلمية في عهد بني زيري في غرناطة؛ ومن ثم فلا توجد دراسة غُيّت بتقنيات الحجاج، ودوره الفني في رسالة الرد على ابن النغيلة لابن حزم الأندلسي.

خطة البحث:

يدور البحث حول ثلاثة مباحث، يسبقها تمهيد عن التعريف بابن حزم وابن النغريلة، والحجاج؛ مفاهيمه ومضمونه، تمثل أولها في: قضايا الحجاج الفكري في الرسالة بين القول والردود عليه، بما يثبت الرؤية الصحيحة التي تدحض افتراءات ابن النغريلة، ومزاعمه، وثانيها: تقنيات الحجاج اللغوي، بما يتضمنه من أساليب، ومحسنات بديعية، وأدوات، وسلالم حجاجية؛ اعتمد عليها ابن حزم كوسيلة في عملية التواصل اللغوي، ومن ثم التأثير، وإقامة الدليل، وثالثها: تقنيات الحجاج البلاغي والتناص، بما تتضمنه البلاغة من فنون البيان التي تساهم في الإقناع، ودور التناص في تأكيد الرؤية ودعمها، ودحض الرؤية الضدية للآخر. وذلك على النحو الآتي:

تمهيد: التعريف بابن حزم وابن النغريلة والحجاج

(أ) **التعريف بابن حزم:** هو الإمام الأوحد، ذو الفنون والمعارف، والفقيه الحافظ المتكلم، الأديب، الوزير الظاهري، صاحب التصانيف، أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي الأصل، ثم الأندلسي القرطبي اليزيدي، مولى الأمير يزيد بن أبي سفيان بن حرب الأموي. يكنى أبا محمد، وُلد في ليلة الفطر، عام أربع وثمانين وثلاثمائة بقرطبة. وذكر ياقوت الحموي أن ابن حزم نفسه أرسل إلى صاعد بن أحمد الجياني في كتاب أخبار الحكماء، وكتب إليه بخط يده بهذا الموعد. ومات بعد الخمسين وأربعمائة. أمّا ما يخص بداياته، فقد نشأ في تنعم ورفاهية، ورُزق ذكاءً مفرطاً، وذهناً سيالاً، وكتباً نفيسة كثيرة، سكن هو وأبؤه مدينة قرطبة، حاضرة الخلافة الإسلامية، ونالوا فيها جاهاً عريضاً؛ كان أبوه أحد العلماء من وزراء المنصور بن أبي عامر، وابنه المظفر بعده، والمدير لدولتهم، وكان هو وزيراً لعبد الرحمن المستظهر بالله بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر، ثم لهشام المعتمد بالله بن محمد. وما يخص شخصيته وعلمه؛ فقد نبذ السياسة، وبعد عنها، ولزم منزله

مكبًا على العلم، وأقبل على قراءة العلوم، وتدوين الآثار والسنن، فعنى بعلم المنطق وألف فيه كتابًا (كتاب التقريب لحدود المنطق) وأوغل بعد ذلك في الاستكثار من علوم الشريعة؛ حتى نال منها ما لم ينله أحد قط بالأندلس قبله، وصنف فيه مصنفات كثيرة، معظمها في أصول الفقه، وفروعه على مذهبه الذي ينتحله، وطريقه الذي يسلكه أهل الظاهر، وما نفاه من القياس والتعليل. وقد أبدع في الأخبار والشعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة، فأثرت فيه تأثيرًا كبيرًا. وكان حافظًا لعلوم الحديث والفقه، مستنبطًا للأحكام من الكتاب والسنة، متقنًا في علوم جمة، عاملاً بعلمه، زاهدًا في الدنيا بعد الرياسة التي كانت له. وتدبير الممالك، متواضعًا ذا فضائل جمة، وتوالت في كل ما تحقق به من العلوم، وجمع من الكتب في علم الحديث، والمصنفات، والمستندات شئًا كثيرًا، وألف في الحديث كتابًا كبيرًا سماه الإيصال إلى فهم الخصال الجامعة لجمل شرائع الإسلام، في الواجب والحلال، وسائر الأحكام على ما أوجبه القرآن والسنة والإجماع، أورد فيه أقوال الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من أئمة المسلمين في مسائل الفقه، والحجة لكل طائفة وعليها، والأحاديث الواردة في ذلك من الصحيح والسقم، بالأسانيد وبيان ذلك كله، وتحقيق القول فيه، وله كتاب الأحكام في غاية التقصي وإيراد الحجج، وكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، وكتاب في الإجماع ومسائله، على أبواب الفقه، وكتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك، مما يحتمل التأويل. وقد أخبر ابنه أن مؤلفاته في الفقه والحديث، والأحوال، والنحل والملل، وغير ذلك من التاريخ، والنسب، وكتب الأدب، والرد على المعارض نحو أربعمئة مجلد، تشتمل على ما يقرب من ثمانين ألف ورقة، وهذا شيء لم يسبقه أحد في دولة الإسلام إلا الإمام الطبري كما ذكر. أمّا ما يخص أدبه وصفاته؛ فقد كان على دراية بعلوم كثيرة، ويجيد النقل، وكان له الباع الطويل في الأدب والشعر، وصناعة الخطابة، حتى قال الحميدي في جزوته: ما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه، وشعره كثير. وله نصيب وافر من علم النحو واللغة،

ويورد ابن بسام في ذخيرته جملة من أدبياته بين المنظوم والمنثور. وتمثلت صفاته في قول الحميدي: ما رأيت مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ، وكرم النفس والتدين، وكما وصفه ابن سعيد وابن بسام وغيرهم بقولهم: كان كالبحر لا تكف غواربه، ولا يروى شارب، وكالبدر لا تجدد دلائله. وفيه دين وخير، ومقاصده جميلة، ومصنفاته مفيدة. وأمّا ما يخص جداله، وعلاقته باليهود ومذهبه؛ فقد كان يجادل عن علمه هذا كل من خالفه، على استرسال في طباعه، واستناد إلى العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده (ليبينه للناس ولا يكتمنه) فلم يك يلفظ بما عنده بتعريض، ولا يرفه بتدريج، بل يصك به معارضة صك الجدل، وينشفه أحر من الخردل، فبادر الملوك بإقصائه عن قربهم، ويسرونه عن بلادهم. وله مع اليهود وغيرهم من أولي المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة، وأخبار مكتوبة، وله مصنفات في ذلك معروفة؛ من أشهرها في علم الجدل كتابه المسمى كتاب "الفصل بين أهل الآراء والنحل". وأمّا ما يخص مذهبه؛ فقد تفقه أولاً للشافعي، ثم أداه اجتهاده إلى القول بنفي القياس كله جليه وخفيه، والأخذ بظاهر النص، وعموم الكتاب والحديث، والقول بالبراءة الأصلية، واستصحاب الحال، وصنف في ذلك كتباً كثيرة، وناظر عليه، وبسط لسانه وقلمه^(٢٣).

(ب) التعريف بابن النغيلة: قبل الشروع في التعريف بابن النغيلة، يجب الإشارة إلى اختلاف المؤرخين، والنقاد في تحديد لمن أرسلت الرسالة من قبل ابن حزم؛ بين إسماعيل الأب، وابنه يوسف؛ فقد أورد ابن بسام في ذخيرته، وتبعه ابن سعيد في مغربه، والذهبي في سير أعلامه، بأن المقصود إسماعيل؛ وأكد فوزي بن عناد في دراسته بأن المقصود هو إسماعيل كذلك؛ لمعرفة ابن حزم لإسماعيل الأب، وكانت بينهما مساجلات دُونت في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل، وذكر بعض المؤرخين اسم إسماعيل صراحة في مساجلته لابن حزم، مثل ابن بسام، وذكر الذهبي بأن من ضمن مؤلفات ابن حزم رسالة بعنوان: الرد على إسماعيل اليهودي الذي ألف في تناقض آيات، فضلاً عن ثقافة إسماعيل، وسجاله الفكري حتى مع

اليهود أنفسهم^(٢٤). وخالفهم إحسان عباس في مقدمة تحقيقه لرسائل ابن حزم؛ بأن المقصود هو ابنه يوسف؛ وقدم الكثير من الأدلة؛ تمثلت في شهادة ابن حزم لإسماعيل بالعلم والقوة على الجدل، وسبق معرفة لابن حزم بإسماعيل، ونصه في مقدمة رسالته يوحى بأنه لم يجتمع به؛ بما يوحى بأن المقصود يوسف، مع عدم نفيه لآراء النقاد السابقين^(٢٥). وعليه فابن حزم لم يصرح بأيهما، واكتفى بنعته برجل من يهود، قليل العلم والتحصيل، يعمل في ظل ملك ضعيف، وكثرت نفوذه وأمواله، وهي صفات وُجدت في يوسف بن النغريّة، وابن باديس كما وصفتها المصادر^(٢٦) بقوله: " فإن بعض من تغلى قلبه للعداوة للإسلام وأهله، وذوبت كبده ببغضه الرسول صلى الله عليه وسلم من متدهرة الزنادقة المستترين بأذل الملل وأرذل النحل من اليهود التي استمرت لعنة الله على المرتسمين بها، واستقر غضبه عز وجل على المنتمين إليها، أطلق الأشر لسانه، وأرعى البطر عنانه، واستشمت لكثرة الأموال لديه نفسه المهينة، وأطغى توافر الذهب والفضة عنده همته الحقيرة، فألف كتاباً قصد فيه، بزعمه، إلى إبانة تناقض كلام الله عز وجل في القرآن اغتراراً بالله تعالى أولاً، ثم بملك ضعفة ثانياً، واستخفافاً بأهل الدين بدءاً، ثم بأهل الرياسة.." ^(٢٧).

تعقيب: مما سبق يُرجح أن يكون يوسف هو الذي يُقصد، ووُجّهت له الرسالة؛ حيث الإطراء في وصف إسماعيل يقول بداية أنه هو صاحبها، لكن مع تقدم المدح؛ لا يعتقد أن يكون هو؛ حيث نعته بمعرفة علوم العربية، والكتابة بها، وهو أمر ذمه ابن حزم في رسالته، وأوضح أنه يجهلها، فضلاً عن عدم درايته بكثير من العلوم والأمر التي لا تتناسب مع وصف إسماعيل في المصادر، من حيث معرفته بالكثير من المعارف، وكتابته بالعربية، ومعرفة قواعدها، فضلاً عن جداله والانتصار على كل من يتصدر المشهد معه، حتى مع اليهود أنفسهم، وهو أمر أيضاً نفاه ابن حزم؛ حيث عدم معرفته بفنون الجدل، وعدم وجود الملكة، والمخزون الفكري، والثقافي الذي يؤهله للجدال. ويمكن التوقف مع التعريف بإسماعيل وابنه يوسف على النحو الآتي:

١ - إسماعيل بن النغيلة: هو إسماعيل بن يوسف بن نغيلة صاموئيل، ولد في مدينة قرطبة عام ٣٨٣هـ، وتلقى تعليمه بها، واستطاع بذكائه، وكثرة علومه أن يصل لديوان الكتابة؛ فأصبح كاتباً لأحد وزراء حبوس بن ماكس، أمير دولة بني زيري، ثم رُقي؛ فعمل جابياً لأموال الدولة، ومنها للوزارة، وكانت له الكلمة العليا في غرناطة، ودولة بني زيري؛ إذ كان مديراً لدولتهم، لا يقطع الأمير أمراً دونه، مستكتماً بسرّه، مصمماً في عزمه إن هو لم يوافق عليه، استطال على المسلمين تقريب باديس له، وما قربهم من أتباعه من اليهود، فاكتسبوا الجاه في أيامه، واستطالوا على المسلمين. أمّا ما يخص صفاته وعلومه؛ فقد كان من أكمل الرجال علماً، وحلماً وفهماً، وذكاءً، ودهاءً ومكرًا، وملكاً لنفسه، وبسطاً من خلقه، ومعرفة بزمانه، مكرراً لعدوه، كتب بالقلمين، واعتنى بالعلمين، وشغف باللسان العربي، ونظر فيه، وقرأ كتبه، وطالع أصوله، فانطلقت يده ولسانه، وصار يكتب عنه عن صاحبه بالعربي، فيما احتاج إليه من فصول التحميد لله تعالى، والصلاة على رسوله، والتزكية لدين الإسلام، وذكر فضائله، ولا يقصر فيما ينشئه من أوسط كتاب الإسلام، ويفوق في الجدل كل متسول منه على غاية، قليل الكلام مع ذكائه، ماقثاً للسباب، دائم التفكير، جمّاعة للكتب. كان مهتماً بالناحية العلمية حتى مع أبنائه؛ إذ جمع لولده يوسف المعلمين والأدباء، من كل ناحية يعلمونه ويدارسونه، وأعلقه بصناعة الكتابة، ورشحه لأول حركته، لكتابة ابن مخدومه بلكين، برتبة المترشح لمكانه من بعده، تمهيداً لقواعد خدمته، فلما هلك إسماعيل في هذا الوقت؛ أدناه باديس إليه، وأظهر الاغتياب به، والاستعاضة بخدمته عن أبيه. وكان شاعراً مرموقاً في أهل ملته، وله ديوان شعر، ويقال أنه نظم ما يزيد عن ألف وسبعمائة قصيدة ومقطعة. توفي سنة ٤٥٩هـ، وحزن عليه اليهود، وجللوا نعشه، ونكسوا لها أعناقهم طائعين، وتعاقدوه جازعين، وبكوه معلنين^(٢٨).

٢ - يوسف بن إسماعيل بن النغيلة: هو يوسف بن إسماعيل بن النغيلة اليهودي، خلف أبيه على الوزارة في دولة بني زيري في غرناطة، لم يعرف ذل الذمة، ولا

قذر اليهودية، وكان جميل الوجه، حاد الذهن، كان صغيراً لمّا قُتل أبوه بغرناطة، وصلب في نهر سنجل، فهرب إلى إفريقية، ثم عاد إليها مرة أخرى وزيراً، وأخذ في الاجتهاد في الأحوال، وجمع المال، واستعمل اليهود على الأعمال، فزادت منزلته عند أميره، وسيطر على مقاليد الحكم في دولته، وكانت له عليه عيون في قصره من نساءٍ وفتيان، يشملهم بالإحسان، فلا يكاد باديس يتنفس، إلا وهو يعلم بذلك^(٢٩). تدخل يوسف بن النغريلة في شؤون البلاد، وتولى زمام الحكم فيها، من خلال استوزار باديس له، وتفضيله على غيره من أبناء غرناطة، والمسلمين؛ لما توافرت فيه من صفات استحسناها الأمير لخدمته، تمثلت في الكياسة، وإحسانه لفن مداراة الناس، وقدرته على جمع الجباية من أهله، وذويه؛ لكثرة أبناء اليهود في غرناطة، فضلاً عن كونه يهودياً ذمياً؛ لا تطمح نفسه إلى السلطة والولاية، إضافة إلى أنه ليس من الأندلسيين الأصليين؛ فيخشى أن يتفق مع أحد ملوك الطوائف عليه. وتعاظم أمره؛ فكثرت حيله السياسية التي سعى بها للانفراد بالحكم، والنيل من باديس، ولهيه بالسُكر، ومساعدة عدوه ابن صمادح في دخول غرناطة بشكل مؤقت، ففطن له باديس، وتم القضاء عليه، ومن معه من اليهود. وتتمثل أسباب مصرعه وهلاكه؛ في توسع شأن اليهود، وتسلطهم على المسلمين في حكومته، وحكومة أبيه من قبله، ونفور المسلمين من دفع الجبايات لهم، وخصوصاً أن باديس لم يأذن لهم رسمياً بمطالبة المسلمين، لكنهم كانوا يحتالون لذلك، فضلاً عن تدبيره المكيدة للتخلص من باديس، ورغبته الملحة في الاستيلاء على غرناطة، بالاتفاق مع ابن صمادح، وعدم تدريعه عن نقد الأديان، والتطاول على القرآن الكريم بالسخرية، والنقد^(٣٠). وكان مجاهراً بذلك حيث كان "يُمتدح بالطعن على الملل، ألف كتاباً في الرد على الفقيه أبي محمد بن حزم... وجاهر بالكلام، في الطعن على ملة الإسلام، فما دفع عن ذلك بتأنيب، ولا استطيع تغييره عليه إلا بالقلوب"^(٣١).

(ج) الحجاج: مفهومه ومضمونه.

لن يتطرق التمهيد للتأطير النظري عن الحجاج، ونشأته عند الغرب، والفكر الأوروبي، والعربي، وغيره؛ حتى يتجنب التكرار والإطالة، بل يقدم الباحث بعض مفاهيمه، ومضامينه، وأنواعه؛ بما يفيد البحث على النحو الآتي:

١ - الحجاج لغة: تذكر المعاجم أن "حاجبت فلاناً أي غلبته بالحجة، وبذلك الظفر يكون عن الخصوم، والجمع حجج، والمصدر حجاج، والحجة الدليل والبرهان"^(٣٢). و"يقال حاجبته أحاجه حجاجاً ومحاجة حتى حجبت أي غلبته بالحجج التي أدليت بها، والحجة البرهان، وقيل الحجة ما دُفِعَ به الخصم، وقال الأزهري الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة... ورجل محجاج أي جدل، والتحاج التخاصم، وجمع الحجة حجج وحجاج"^(٣٣). ويرتبط بالانتصار، والغلبة إذ "الحجة وجه الظفر عند الخصومة، والفعل حاجبته فحجبت، واحتجبت عليه بكذا"^(٣٤). وعرفه الجرجاني بأن الحجة ما دل به على صحة الدعوى، وقيل الحجة والدليل واحد^(٣٥). وينتج دائماً عن الاختلاف الفكري؛ إذ "التحاجج التخاصم.. وحاجه حجاجاً: نازعه الحجة، وحجه حجة: غلبه في حجته"^(٣٦). فمن الواضح الجلي أن الحجاج يرتبط لغوياً بالدليل، وإقامة البرهان بين متخاصمين، ومختلفي رؤى، في قضايا معينة، ويهدف إثبات وجهة النظر، أو تدعيم قضية، وفيه الغلبة، والانتصار بهذه البراهين والأدلة.

٢ - الحجاج اصطلاحاً: يتوقف الباحث مع الحجاج اصطلاحاً في الفكر الغربي والعربي، في ذكر تعريفه، ومضمونه، وآلياته دون تتبع لنشأته وحركته. **فالحجاج في الفكر الغربي** يتمثل في دراسة الخطاب، بما يحمله من إقناع وتدعيم، وتسليم لوجهة النظر، وما تحمله من رؤى، وفي الوقت ذاته إضعاف لرؤية الآخر، ودحضها، من خلال سلسلة من الأدلة المقنعة، التي تؤكد كل تلك الغايات؛ وتكون هذه الأدلة، وحججها بمثابة الفصيل بين الإثبات والدحض؛ فعند بيرلمان وتيتكاه

موضوع الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن يزيد في درجة ذلك التسليم^(٣٧). وفي معجم تحليل الخطاب هو " نشاط لغوي واجتماعي، غايته دعم أو إضعاف مقبولية وجهة نظر تتنازع فيها لدى مستمع أو قارئ، وذلك بعرض كوكبة من القضايا، قصد التبرير أو دحض وجهة النظر أمام قاضٍ عقلائي"^(٣٨). وفي موسوعة لالاند هو " عبارة عن سلسلة من الحجج تنتهي بشكل كلي إلى تأكيد النتيجة نفسها، ويوصف بأنه طريقة تنظيمية في عرض الحجج، وبنائها، وتوجيهها نحو قصد معين، يكون عادة للإقناع والتأثير، فتكون الحجة في هذا السياق بمثابة الدليل على الصحة أو الدحض"^(٣٩). أما عند العربي؛ فتمثل في كل منطوق باللغة، وموجه للآخر، محمل برؤية فكرية، وله غاية؛ تهدف للتأثير في الآخرين، عبر تقديم مبررات إقناعية، في وجهة نظر معينة، سواء بالتأييد، أو بالاعتراض، فهو عملية اتصالية يستخدم فيها المنطق للتأثير في الآخرين، وطريقة تحليل واستدلال، يقصد تقديم مبررات مقبولة للتأثير في الاعتقاد والسلوك^(٤٠). وله وجهته إذ يُعدُّ كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه، دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها^(٤١). ويقوم على " جمع الحجج لإثبات رأي أو إبطاله"^(٤٢). والحجاج "عبارة عن تصور معين لقراءة الواقع اعتمادًا على بعض المعطيات الخاصة بكل من المحاجج والمقام الذي ينبج هذا الخطاب"^(٤٣). ويحدد عبد الله صولة أنواعه في الحجج شبه المنطقية، والحجج المؤسسة على بنية الواقع، والاتصال المؤسس لبنية الواقع^(٤٤). ويضيف طه عبد الرحمن لها الحجاج التجريدي، والتوجيهي والتقويمي^(٤٥). وتتمثل غايته في دراسة تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالسامع إلى الاقتناع بما يُطرح عليه من أفكار، أو تزيد من شدة اقتناعه، بشكل يجعله قادرًا على إنجاز هذه الأفكار، أو الإمساك عنها^(٤٦).

المبحث الأول: قضايا الحجاج الفكري في رسالة الرد لابن حزم

كثرت دواعي الحجاج في الحضارة العربية، وتتنوع أشكاله في مختلف العصور؛ فـ " الحجاج في الفكر العربي الإسلامي القديم انحصر في لونين خطابيين: خطاب الجدل والمناظرة فيما بين زعماء الملل والنحل، وفيما بين النحاة والمناطق، وفيما بين الفلاسفة والمتكلمين، والخطابة التعليمية متمثلة في الدروس التي كان يلقيها العلماء في مختلف العلوم آنذاك" (٤٧). ويمثل الجدل " القدرة على الحجاج، والقرآن الكريم لا يلجأ إلى الجدل إلا في حالات الضرورة، وهي حالات رد الخصم، وإلزامه الحجة وإظهارها، وفي الوقت نفسه يطلب البرهان، ويقصد التبيين والبيان، لتبرير موقفهم بالدليل" (٤٨). فيسعى هذا المبحث لدراسة القضايا الحجاجية المنطقية والعقلية التي حملها خطاب رسالة ابن حزم، فيعرض فيه الباحث للقضية من وجهة نظر ابن النغيلة حاملة لفكره، ورؤيته، وعقيدته، ثم رد ابن حزم عليها، مع تبيان تقنيات الحجاج العقلية، وآلياته الفكرية، ومنهجية الرد على مزاعمه، ومن ثم يحمل المبحث الرؤية المتمثلة في المضمون، والقضايا، إضافة لدحضها بالأدلة والبراهين العقلية، مع الشرح والتوضيح والتفسير. وجاءت ردود ابن حزم متمثلة في النص الحجاجي " هذا الصنف من النصوص يختلف عما سواه من جهة هدفه الذي يمكن اعتباره دون ريب برهانياً فإذا كان قصده معلناً واستدلّاه واضحاً وأفكاره مترابطة فلأنه يحرص كل الحرص على الإقناع: إقناع المتلقي بوجهة نظره أو طريقته في تناول الأشياء بل قد يحاول حمله على الإذعان دون إقناع حقيقي" (٤٩). وتتحصّر سماته في (القصد المعلن - التناغم - الاستدلال - البرهنة) (٥٠). ويتأسس على الصراع، ويُولد من رحم الاختلاف حول قضية ما، ويأتي الكلام تجسيمياً لهذا الصراع، وذلك الاختلاف، فتدخله بالضرورة تعددية بيئة بين الوضع المتحدث عنه، والمنطلق المتحدث فيه بين منطلق الآنأ ومنطلق الآخر... فهو فكر الآخر وكلامه اللذان يتعارضان مع اعتقاد الآنأ والذات، ويظل فكره مجانباً للحقيقة (٥١).

كثرت القضايا الفكرية في أقوال ابن النغيلة، بما تضمنته رسالة الرد من ابن حزم، وتمثلت في ثمانية فصول، قدمها ابن حزم في رسالته، بذكر قول ابن النغيلة بنصه، وعرض لحجته وزعمه، ثم يُعقَّب عليها بالردود المقنعة، مع تقديم الأدلة والبراهين المختلفة حول القول نفسه، ثم يردف ما تحمله عقيدته من افتراءات تليق بشكه، ويجعلها موطناً للتناقض، ووعاءً لأفكاره الواهية. تمثلت هذه القضايا في بعض آيات القرآن الكريم، وما حواه من موضوعات، ادَّعى ابن النغيلة فيها التناقض، من خلال ذكر الموقف بصور مختلفة، في مواضع متباعدة في القرآن في مختلف السور، بما يعكس أخذه بظاهر القول دون المضمون، وحيثياته، وهي ما تسمى بالمشكل القرآني. الذي يُعرف بأنه " ما يوهم التعارض بين آياته"^(٥٢). وهو: "موهم الاختلاف والتناقض"^(٥٣). و"التعارض في القرآن أن تتقابل آيتان بحيث يمنع مدلول إحداها مدلول الأخرى، مثل أن تكون إحداها مثبتة لشيء والأخرى نافية"^(٥٤). ومن ثم تمثل المشكل القرآني في التعارض والتناقض الشكلي في ظاهر الآيات، من حيث ألفاظها، دون التعمق في معانيها، وعدم فهم مضمونها، دون دراية أو فهم. وأردف ابن حزم رده على ذلك الإشكال، بما يحمله من جهل، وعدم دراية بقضايا المضمون القرآني، وبمتعلقات اللغة وقواعدها، فضلاً عن الأحداث والشخصيات. أظهرت هذه القضايا عداً الآخر اليهودي للقرآن ونبيه، وحملت رغبة دنية في إثبات الاختلاف في آياته، وقضاياه، مما يجعل المتلقي يصدقه، وفي الوقت ذاته أظهرت قوة ابن حزم العقلية والعلمية في إثبات وهن دلائله، وأرجعها جميعها إلى جهله، مما يجعل المتلقي ذاته يتيقن بكذبه وافتراءه. هذه القضايا الحجاجية مثلت مناظرة دينية عقلية خفية بين ابن حزم وابن النغيلة بعيداً عن ذواتهم السياسية. ويمكن الوقوف مع هذه القضايا الفكرية من خلال تقسيمها لمطالب؛ حملت قضية التناقض الفكري بين الآيات المختلفة، وقضية التناقض الفكري في الآية الواحدة، وقضية النفور من النبي، والشك في إيمانه في القرآن، والردود على تلك المزاعم على النحو الآتي:

المطلب الأول: قضية القول بالتناقض الفكري بين الآيات المختلفة والرد عليها

أبدى ابن النغيلة اليهودي خصومته للإسلام؛ متمثلة في الشك في القرآن، وإيمان النبي صلى الله عليه وسلم، وجعل من ذلك دافعاً لإظهار بعض الهنات فيهما، رغبةً منه في تضليل المتلقي، وإقناعه بما يحمله من رؤى وأفكار؛ فنوع في هذه الآراء، وعقب عليها بما يزعمه. وتمثلت في إظهار التناقض بين الآيات القرآنية في مختلف السور، ويتولى ابن حزم مهام الرد عليه، والدفاع عن القرآن ونبيه، من خلال التفسير والشرح، والتوضيح، فضلاً عن دحض المعتقد؛ فهي قضايا فكرية، تمثلت في خطاب الرسالة، بين فكرين، حملت الرؤية الضدية، والثنائية المختلفة بين الذات المسلمة، والآخر الديني اليهودي. وعليه فسيذكر الباحث رأي ابن النغيلة، ثم يُعقب عليه بحجاج ابن حزم في دحض تلك الآراء.

يذكر ابن النغيلة التناقض والاختلاف بين الآيتين المتعلقتين برفع السماء، وخلق الأرض في سورة النازعات، التي يقول فيها الرجل: بأن رفع السماء جاء أولاً، ثم أعقبه خلق الأرض، ثم يقول في أن سورة البقرة حملت الضد لذلك؛ حيث خلق الأرض جاء سابقاً لرفع السماء، وما فيها، وما تحمله، معقباً بقوله: " هذه الآية ضد ما في الأولى، وذلك أن هذه التسوية للسماء كانت بعد خلق ما في الأرض"^(٥٥). جاء التناقض من وجهة نظر ابن النغيلة في ترتيب الخلق، وأسبقية النشأة بين الأرض والسماء؛ إذ تسبق السماء في سورة النازعات، وعلى نقيضها تسبق الأرض في سورة البقرة. وجاء رد ابن حزم وحججه في الآتي:

– لجأ ابن حزم في حججه إلى وسائل متنوعة في هذه القضية؛ تمثلت في أن الآيات بداية تستغنى عن طلب التأويل، فالإكتفاء بالظاهر وفق منهجه الظاهري هو التمسك بالظاهر للوصول إلى الغاية والمقصد، بما يفيد التمسك بالبناء والتشكيل اللغوي وإقصاء التأويل حيث " تمسكوا بألفاظ النصوص وأجروها على ظواهرها حيث لا يحصل القطع بأن المراد خلافها"^(٥٦). بما يعكس جهل ابن النغيلة، وعدم درايته

بالمضمون، فضلاً عن عدم تفرقه بين الكل والجزء في الآيات، ومضمونها. فيبيدي ابن حزم جهل ابن النغريلة؛ بأخذه بظاهر اللفظ، دون التعمق في مضمونها، الأمر الذي يستوجب التفرقة بين الحديث عن الكل، واللجوء إلى البعض أو الجزء؛ والتمييز بين الخلق والتقدير؛ ففي قوله تعالى: ﴿أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا * وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا * وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا * أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا * وَالْجِبَالُ أَرْسَاهَا﴾^(٥٧). فجاء بناء السماء، ورفع سمكها، وإحكام دورها، وهيئتها في الطبقة التي تظهر لنا - حاملة تعاقب الليل والنهار، وظاهرهما من غيوم، وسحب وأقمار، ونجوم وكواكب وغيرها - سابقاً لإخراج ماء الأرض والمرعى، وإرساء الجبال، بما يوحي بخلق الأرض، وما بداخلها قبل السموات، وليس جميعها؛ إذ جاءت السماء الدنيا سابقة لماء الأرض، ومرعاها بقوله: " 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"^(٥٨). أمّا آية البقرة في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٥٩) فقد جاءت حاملة التفصيل لما جهله ابن النغريلة؛ إذ أخبرت أن بناء السموات السبع جملة، والتفريق بينها بما تحمله من كواكب، ومجرات لا نعلمها، ولا نراها، جاء بعد خلق الأرض، وما فيها بقوله: " وذكر تعالى في الآية الأخرى أن تسويته تعالى السموات سبعاً وتفريقه بين تلك الطرائق السبع التي هي مدار الكواكب المتحيرة والقمر والشمس كان بعد خلقه كل ما في الأرض"^(٦٠). فأوضح ابن حزم أن ابن النغريلة لم يُفرق بين كلية خلق السموات، وبناءها، وبين جزئية تقسيمها لسبع، وكذلك بين خلق الأرض، وما فيها. ومن ثم تمثل المُشكِـل عند ابن النغريلة في أخذه ظاهر القول، دون التعمق في فهم المضمون، والربط بين الآيات؛ فتسوية السماء في سورة النازعات جاء قبل بسط الأرض، وبسط الأرض جاء قبل تقسيم السموات لطباق بكل ما تحمله.

فمما سبق يظهر ابن حزم حجابه الفكري من خلال التوضيح، وإزالة اللبس عند ابن النغريلة؛ ففي الآية الأولى لم يتحدث سبحانه عن أسبقية خلق السماء للأرض، بل ما تحويه الأرض المتمثل في (التقدير)، لا (الترتيب) الذي يعني الخلق، والبناء نفسه، وأوضح القرطبي في تفسيره أن "خلق معناه: اخترع، وأوجد بعد العدم"^(٦١). وقال: "سفيان بن عيينة وابن كيسان ... قصد إليها أي: بخلقه واختراعه ثم استوى إلى السماء"^(٦٢)؛ إذ رفع السماء وإحكام السماء الدنيا، وما فيها من ليل ونهار، (ثم) التي تفيد الترتيب والتراخي، أخرج ما في الأرض من ماء، ومرعى، وإرساء الجبال، وليس خلقتها وبناءها. فبناء جزئية السماء الأولى يسبق جزئية دحو الأرض، وما فيها في سورة النازعات، وبناء كلية الأرض، يسبق بناء السموات وما فيها في سورة البقرة، فالآيتان لا تتناقض بينهما، بل يصدق بعضهما بعضاً؛ الأمر الذي يدحض حجة الرجل فكرياً، وينزه القرآن عن التناقض بين آياته. لذا جاءت آية البقرة موضحة، شارحة، مفصلة لكيفية الخلق، والترتيب بعد إجمالها في سورة النازعات. فيظهر في الآية أنه "سبحانه خلق الأرض قبل السماء وكذلك (حم السجدة) ... وقال مجاهد وغيره من المفسرين إنه تعالى أبيض الماء الذي كان عرشه عليه، فجعله أرضاً، وثار منه دخان، فارتفع، فجعله سماءً، فصار خلق الأرض قبل خلق السماء، ثم قصد أمره إلى السماء، فسواهن سبع سموات، ثم دحا الأرض بعد ذلك، وكانت إذ خلقها غير مدحوة"^(٦٣). ويظهر حجاج ابن حزم جلياً في توضيح، وتقديم حجة التعبير بالكل في الآية الأولى، في بناء السماء، وما فيها كان قبل بسط الأرض، والتعبير بالجزء في الآية الثانية؛ إذ إن دحو الأرض جاء قبل تقسيم الكل (السماء) إلى أجزاء وطبقات؛ بما يدل على جهل ابن النغريلة، وعدم فهمه لظواهر الكون، وآليات الخلق. أو بناء جزء (السماء الأولى) يسبق جزء (ما في الأرض)، وبناء (كل الأرض) يسبق (جميع السموات).

يعبر النص القرآني في سورة النازعات عن بناء السماء مقتصرًا على السماء الدنيا، التي يراها من في الأرض، وما تحمله من إنارة لظلامها، فبذلك يجعل الأرض

مؤهلة للعيش فيها، ويدعم فكرة الخليقة، التي جاءت بعد ذلك لتعمير الأرض، فبعد استقرار بنية الأرض، وخلقتها بدأ سبحانه في تقسيم السموات من الثانية للسابعة، وما تحمله كل سماء، فعبر النص القرآني بالمرئي وهو السماء الدنيا، لما سيدركه العقل ويصدق. ثم عقب بالمخفي عن الرؤية، المتناسب مع التدبر الذي فقده ابن النغرييلة في زعمه. ومن ثم عمد ابن حزم إلى ضرورة التفرقة بين الكل وما يحويه، والجزء وما يعبر عنه. مستعيناً في ذلك بمقدمات الحجاج المتمثلة في إظهار الحقائق، ودحض الافتراءات، وتصديق الواقع. فقول ابن حزم: "بظاهر هاتين الآيتين يُكتفى عن مطلب تأويل أو تكلف مخرج"^(٦٤). إيماءً بجهل ابن النغرييلة، وإظهار عصبية الدينية التي تحجب رؤيته العقلية عن إدراك النص، ومضمونه. كذلك قوله: " فلم يفرق هذا الجاهل المائق بين قوله تعالى: إنه سوى السماء ورفع سمكها وبين قوله تعالى: إنه سواهن سبع سموات. فهل بعد هذا العمى عمى، وبعد هذا الجهل جهل "^(٦٥).

– يستحضر ابن حزم في نهاية حجاجه في هذا القول بمقدمات الحجاج المتمثلة في تقديم الوقائع، من خلال ما حملته التوراة من رؤى في الله عز وجل، جعل منها حجة في دحض عقيدته، وإظهار العوار فيها، فضلاً عن عدم التسليم بما يقول، إضافة للإشارة إلى جعل التوراة حقلاً خصباً للدرس في التناقض والافتراءات. ويقدم للمتلقي فكرة غياب عقولهم، وطعنهم حتى في الذات الإلهية؛ فلا غصاصة فيما يقول ويأتي به من افتراءات ومزاعم. يقول ابن حزم: "ولكن ليذكر هذا الجاهل على ما يفتتحون به كذبهم المفترى وبهتانهم المختلق الذي يسمونه "التوراة" إذ يفترضون أن الله تعالى خلق إنساناً مثله، ولم يكن انفرد عنه تعالى إلا بشيئين: علم الشر والخير، ودوام الخلود والحياة، وأن آدم صلوات الله وسلامه عليه أكل من الشجرة التي فيها علم الخير والشر، فلما خالفه عظم ذلك عليه؛ قال: هذا آدم أكل من الشجرة التي بها يكون علم الخير والشر فساوانا في ذلك"^(٦٦).

كما قدم ابن النغيلة رؤية التناقض بين الآيات في قول ابن حزم: " وكان مما اعترض به أيضًا أن ذكر قوله عز وجل ﴿قُلْ أُنَبِّئُكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ إلى منتهى قوله في الآية نفسها ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ﴾... قال: فذكر في هذه الآية خلق الأرض في يومين وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام، فهذه ستة أيام^(٦٧). متعارضًا مع " قوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ إلى منتهى قوله تعالى ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾... ثم ذكر قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾...^(٦٨). يظهر ابن النغيلة من خلال رؤيته؛ وجود التناقض بين الآيات في سورة فصلت، في خلق الأرض في يومين، وما فيها في أربعة أيام، ليكون المجموع ستة، ثم خلق السموات السبع في يومين، ثم يعتمد إلى سورة (ق)، وما تحمله من خلق السموات والأرض، وما بينهما في ستة أيام.

– يستحضر ابن حزم في بداية حجابه جهل ابن النغيلة؛ إذ إن الآيات تكفي بظاهرها؛ الأمر الذي يغنيها عن التأويل، فضلاً عن عدم تفرقه بين الجزء والكل كما تم التوضيح في القول السابق. ويذكر ابن كثير في تفسيره أسباب نزولها: " قالت اليهود -عليهم لعائن الله- خلق الله السموات والأرض في ستة أيام، ثم استراح في اليوم السابع، وهو يوم السبت، وهم يسمونه يوم الراحة، فأنزل الله تكذيبهم فيما قالوه وتأولوه"^(٦٩).

– يلجأ ابن حزم إلى التفرقة بين التقدير والخلق، فالتقدير يعني الترتيب، والإحكام للأشياء بعد وجودها، كمرتبة تالية للخلق، الذي يعني إيجاد الأشياء من العدم بقوله: "التقدير هو غير الخلق، لأن الخلق هو الاختراع والإبداع وإخراج الشيء من ليس إلى شيء أو معنى من لا شيء إلى أن يكون شيئاً موجوداً. وأما التقدير فهو الترتيب وإحكام الأشياء الموجودات بعد إيجادها، وهذه معان لا يعلمها إلا من أعز الله تعالى نفسه من ذوي الهمم الرفيعة"^(٧٠). ويفسر ابن كثير هذه الآية بقوله: "

ففي هذا دلالة على أنه تعالى ابتدأ بخلق الأرض أولاً، ثم خلق السموات سبعا، وهذا شأن البناء أن يبدأ بعمارة أسافله ثم أعاليه بعد ذلك^(٧١). وقيل "إن (ثم) ههنا لعطف الخبر على الخبر، لا لعطف الفعل على الفعل"^(٧٢). ويفسر ابن حزم هذه المفارقة؛ لإقناع الرجل والمتلقي معاً بعدم وجود التعارض المزعوم؛ فخلق السموات والأرض وجوباً كان في ستة أيام كما حملت سورة "ق"، ثم لجأ سبحانه للتفسير من خلال التقدير لهذه المخلوقات في الأيام الستة؛ إذ جاء خلق الأرض في يومين، وما فيها تقديرًا في أربعة. ثم بناء السماء، وما فيها جاء في الأيام الستة خاصة في آخر يومين؛ لأن السموات جملة من خلق الكون، المتمثل في دحو الأرض وخلقتها، فكيف تكون سماء دون أرض؟! فالسموات السبع بما فيهن تمثلت في جملة التقدير، وترتيب الخلق بعد بناء الأرض، ومن ثم عُدت تابعة وتالية في التقدير، وتدخل ضمن خلقه الأرض بقوله: "فسر لنا تعالى تلك الأيام الستة، فمنها يومان خلق فيهما الأرض ومنها أربعة أيام قدر في الأرض أقواتها، وأنه تعالى قضى السموات سبعا في يومين، وقد صحّ بما تلوّنّا قبل أن تسويته تعالى السموات سبعا كان بعد خلقه لما في الأرض جميعاً، فاليومان اللذان خلق [الله] تعالى فيهما السموات سبعا هما اليومان الآخران من الأربعة الأيام التي قدر فيها أقوات الأرض"^(٧٣).

— عمد ابن حزم إلى الإيضاح من خلال التفسير والشرح المفصل؛ كوسيلة إقناعية للمتلقي؛ ففي الإيضاح إزالة غيوم الجهل، وإدراك الأمور بالفهم. ويدعم حاجته الفكري من خلال الثنائية الضدية بين ذاته وابن النغريلة؛ متمثلة في الذات التي تعي وتعرف، وتوضح، المترفعة عن الدناءة والخسة، لما تفضل الله به عليه من نعم، لأصحاب الهم الرفيعة، وبين الآخر الذي تتمثل فيه كل نقيصة، من جهل وخسة، وسرقة وخيانة؛ الأمر الذي يبعده عن فهم هذه المعاني التي حفل بها القرآن؛ إذ لا يرقى لمثلها. فهذه المفاضلة مثلت حاجاً؛ يبصر المتلقي بحقيقة

الرجل، وما جاء به، فلا يُصدق خائن، ولا يُؤخذ العلم من جاهل، مطموس القلب بقوله: " وهذه معان لا يعلمها إلا من أعز الله تعالى نفسه من ذوي الهمم الرفيعة، المترفعة عن مهانة الإساءة ودناءة المعاييش، القاصدة إلى طلب المعاني الفاضلة والحقائق المؤدية إلى معرفة الله تعالى، ومعرفة رسوله صلى الله عليه وسلم، والدخول في ظل الإسلام والملة الحنيفية... وأما من لم يقطع دهره إلا بالسرقه ولا أفنى عمره إلا بالخيانة والغش فبعيد عن إدراك هذه المعاني وفهمها"^(٧٤). كما عمد إلى الثنائية الضدية بين القرآن الكريم، وما قدمه في خلق السموات والأرض خلقة وتقديرًا، وبين التوراة معتقد الرجل، وما حملته من أكاذيب حول الموضوع نفسه كانت أخرى بالدرس، ووجود التناقض الذي لا يُصدق؛ إذ زعمت أن الله استراح في اليوم السابع بعد خلقه للسموات والأرض في ستة أيام، بما يوحي بوهن عقيدتهم، فالراحة لا تأتي إلا بعد تعب، وضعف لصاحبها، وهي أمور تنزه الله سبحانه عنها ومثيلها. فكيف لقدرة فعلت في خلق السموات وارتفاعها، والأرض واتساعها، وما فيهما من عجيب وغريب أن تتعب فتستريح. ومثّل ذلك حجاجًا في ضرب المعتقد الذي يدينه الرجل، ليشاركه المتلقي حكمه على ما جاء به من افتراءات وأقاويل، لا يصدقها العقل، فضلًا عن عدم استغرابها مع استنكارها؛ لأن توراته حافلة بمثل ذلك وأكثر بقوله: " فيما يقرأونه في هذيانهم المخترع وزورهم المفتعل الذي يسمونه "التوراة" إذ يقولون: إن الله تعالى خلق الخلق في ستة أيام، واستراح في اليوم السابع؟ وهل تكون الراحة إلا لتعب ونصب قد خارت قواه وضعفت طبيعته"^(٧٥). كما أن استحضار ابن حزم للتوراة مثل استدعاءً للمشارك الذي يتعلق بابن النغريلة، ومناظرته من خلاله، وتبصرته بما يحمله من ضعف ووهن. فبعد دحض الدّين؛ يمثل ضعف حجة ابن النغريلة، وما جاء به، فالمعتقد كالبيت، إذ هدم أصبح الرجل عاريًا فكريًا. وجاء برهان التضليل في التوراة ليقنع القارئ بوجود عدمية تباعه وتصديق قوله، فدين الرجل يطعن في الذات الإلهية، فكيف التسليم بعد ذلك بما يأتي به ويقول. ولعل في الثنائيات الضدية التي قدمها ابن حزم في حجاجه

متمثلة بين ذاته وابن النغرييلة، وبين العلم والمعرفة، والجهل والعمى، والصالح والفساد، وثنائية الجنة التي وعدها الله للمسلمين، وعلى نقيضها النار للكافرين؛ برهاناً يوحى بضرورة الاتباع للإسلام، وما جاء به، ودحض الآخر ورؤيته؛ لأنها جاءت من مضل، وبنيت على غواية، كما في ثنائية العقاب هذه وسيلة إقناعية توحى للمتلقى بضرورة التفضيل والاختيار.

كما افترى ابن النغرييلة بوجود التناقض في الآيات في موضع آخر يقول ابن حزم: " ثم ذكر الخسيس الجاهل قول الله تعالى ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ﴾ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿ (المرسلات: ٣٥) ثم قال في آية أخرى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تَجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ (النحل: ١١١) قال: وهذا تناقض عظيم" (٧٦). يتولى ابن حزم الرد على ابن النغرييلة بما جاء به من زعم وجود التناقض بين القولين، منزهاً القرآن عن وجود ذلك، بل جعل من الآيات التكملة، وهي أمور تغيب عن ابن النغرييلة وقومه. فقدم ابن حزم حاجه في هذه الآية من خلال عدة براهين على النحو الآتي:

– رأى ابن حزم أن ابن النغرييلة ما زال متواصلاً في الخلط بين التعبير بالكل والجزء، ومعاملتهم معاملة واحدة، على الرغم من الفرق الشاسع بينهما؛ إذ إن الجدل الذي جاء في سورة النحل، حل أولاً في يوم الحساب، ووقته، والعرض على الله سبحانه وتعالى؛ لرؤية كل إنسان عمله وما قدم. ويأتي عدم قبول العذر، وعدم السماح بالحديث، والنطق في مرتبة تالية، متعاقبة بعد السماع، وقبل إصدار الحكم بدخولهم النار. فالجدال يأتي من باب التقدير، الذي يعني الترتيب الذي هو جزء من الكل، وهو نفس اليوم، فترتيب يوم الحساب يبدأ بالسماع، ثم يحكم بالحكم بعدم قبول العذر، ومن ثم لا يؤذن بالكلام.

– استند ابن حزم في حاجه بضرورة قراءة الآية وفق سياقها السابق عليها، فالآيات التي تسبقها توحى بعدم المناقشة، والتحاور والسؤال في قوله تعالى: ﴿انْطَلِقُوا إِلَى مَا كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ انْطَلِقُوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ

اللَّهَبِ * إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ * كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ * وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ * هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ * وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾^(٧٧). فالآيات تحمل العتاب من الله، وتذكير بما قدموا؛ وعليه أصدر سبحانه الحكم من ناحية، فضلاً عن وجود المتكلم سبحانه، والمستمع دون قول الكافرين؛ لذا لم يسمح لهم بالقول أو قبول عذر. فالآيات قرينة السياق الذي قبلها، وهي أمور لا يدركها الجاهل بقوله: " هكذا نص الآيات متتابعات، لا فصل بينها"^(٧٨). ويفسر ابن كثير بقوله: " أي لا يقدرّون على الكلام، ولا يؤذن لهم فيه ليعتذروا، بل قد قامت عليهم الحجة، ووقع القول عليهم بما ظلموا فهم لا ينطقون"^(٧٩).

— يبرهن ابن حزم أن الآية الثانية تأتي في المرتبة الأولى قولاً، وفعلًا يوم الحساب؛ إذ إن هذا اليوم يوم فيه الترتيب، يبدأ بالحساب، والحساب يسمح بالجدال، والمناقشة والحوار، والمطالب، ومن ثم ارتبطت الآية بوقتيّة المحاسبة، والعرض، أما الآية الأولى التي تحمل عدم الإذن وقبول العذر، جاءت في المرتبة التالية بعد السماع والجدال، ومن ثم إصدار الحكم بدخولهم النار؛ إذ لا يجدي جدالهم، فوقت الحساب يسمح بالدفاع عن النفس، والنكران والإقرار، لكن بعد صدور الحكم فلا قيمة له بقوله: " فصَحَّ أن اليوم الذي لا ينطقون فيه بعذر إنما هو يوم إدخالهم النار، وهو أول اليوم التالي ليوم القيامة الذي هو يوم الحساب، وهو أيضًا يوم جدال كل نفس عن نفسها؛ وهذا بيانٌ لا إشكال فيه أصلاً"^(٨٠). فيوم عدم قبول العذر هو اليوم التالي لحسابهم؛ أي أول اليوم التابع ليوم القيامة. فأى محكمة تبدأ بالمناقشة، والعرض والحديث، والدفاع عن النفس، حتى إصدار الحكم، فلا يقبل العذر، ولا يسمح بالحديث.

— لجأ ابن حزم في رسالة رده إلى التنويع في تقديم برهانه على ما جاء به ابن النغريلة، وأخذ على عاتقه مهمة إظهار جهله، من خلال مقدمات الحجاج المتمثلة في الحقائق، المرتبطة بالتفسير، والتناص بالقرآن الكريم؛ حيث عدم النطق ارتبط

بالذات الإلهية، واقتصر على من عصى أوامره سبحانه؛ ومن ثم فلا يؤذن لهم بالحديث، أو بتقديم الأعذار، بقوله: "وإن النطق المنفي عنهم في الآية الأولى والمعذرة التي لم يؤذن لهم فيها إنما ذلك فيما عصوا فيه خالفهم تعالى، كما قال عز وجل في آية أخرى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (يس: ٦٥) فلا عذر لكافر ولا لعاص أصلاً ولا كلام لهم. وأما الجدل الذي ذكر الله تعالى حينئذ [لكل نفس] عن نفسها فإنما هو في طلب الناس مظالمهم بعضهم من بعض" ^(٨١). أما الجدل المذكور فقد ارتبط بالناس بعضهم بعضاً، وفيما بينهم من مظالم وحقوق، وهي مرتبة دنيا، وبها التوافق، فيسمح لهم بالحديث والجدال، فالله سبحانه لا يضيع الحقوق.

— كما نوع ابن حزم في حجاجه ما بين التفسير والشروح، واستدعاء تناص قرآني، وآخر نبوي في قوله: "فإن الله تعالى لا يضيع شيئاً من ذلك، على ما صحّ عن النبي صلى الله عليه وسلم من أن يوم القيامة يُقَصُّ الشاةُ الجماء من الشاة القرناء. وبيانُ هذا الذي قلنا إن المعذرة إنما هي إلى الله تعالى، ولا عذر يوم القيامة لمن كفر بالله تعالى أو بنبيٍّ من أنبيائه، وخالف الإسلام. وهذا هو الذي يكون يوم القيامة ولا يعذر عليه أحد" ^(٨٢). كما اعتمد على مخزونه اللغوي؛ ليثبت جهل الرجل، وتنزيه الله عز وجل عن افتراءاته المتمثلة في الجدل، فالجدال يكون بين ذوات بينهم التناسب، وهو المقبول والمشروع مع الناس وبينهم ^(٨٣). ومن ثم يثبت ابن حزم أن الجدل كان قبل إصدار الحكم بدخولهم النار من ناحية، وبين الناس بعضهم البعض من ناحية أخيرة، فالآيات تلتزم ترتيب اليوم، بما فيه من محاسبة وعقاب؛ ومن ثم ارتفع التناقض الذي جاء به ابن النغريّة.

— يختم ابن النغريّة حجاجه من خلال استدعاء التوراة، وتبيان افتراءاتها كحجة ودليل على بطلان زعم الرجل وما جاء به، ورغبة منه في تبصرة المتلقي؛ ليشركه هذه الرؤى، والحكم بعدم التصديق على هذه الأقوال، فالتوراة عقيدة الرجل ترى

التضارب في قضية الجنة والنار (وهما نتيجة تعقب المحاسبة) كما يقر ابن النغيلة في ادعائه - إذ إنهم لا يؤمنون بوجود الحساب وما يعقبه من حكم أصلاً - بقوله: "ولا ثواب لمحسن بعد الموت ولا عقاب لمسيء في الدنيا أصلاً ولا في الكتب التي ينسبونها إلى أنبيائهم من هذا قليل ولا كثير"^(٨٤). على الرغم من أن أنبياءهم يعترفون بوجودها، فكيف له أن يؤمن بعدم وجود الحساب والثواب والعقاب في أماكن لمعتقده، ويعترف بها في آخر، ثم يجادل في القرآن الذي يقر بوجودهما؟! فهذا هو التناقض عينه وموطنه. ثم يردف ابن حزم بعض ما ينسبونه لأنبيائهم مما لا يصدقه عقل؛ حيث مصاحبة سليمان لله عز وجل في خلقه للسموات والأرض وغيرها^(٨٥). ويثبت ابن حزم من خلال حجاجه هذا أن دين الرجل أرض خصبة لدرس التناقض بين القول والفعل، والمكان المناسب لإشغال نفسه بما يحمله، ويؤمن به، بما يليق بعقله، وما يحمله من جهل وحماقة.

يوصل ابن النغيلة قوله في إظهار التناقض في الآيات القرآنية، بقول ابن حزم: "ثم ذكر هذا الزنديق الجاهل قول الله تعالى ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ﴾ (الرحمن: ٣٩) قال: ثم قال في آية أخرى ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ (الأعراف: ٦) قال: وهذا تناقض"^(٨٦). يسخر ابن حزم برهانه وحجاجه الفكري للرد على ابن النغيلة، وتبيان جهله بأمور الدين، وعدم درايته بفهم النص القرآني، فيرى أن الرجل يواصل قاصداً بفصل الآيات عن قرائن سياقها، فالآيات التالية في سورة الرحمن، تفسر وتوضح هذا اللبس؛ حيث إن المنع هذا وقت إيرادهم النار، وبعد إصدار الحكم بمعاقبتهم، فمن يصل لهذا المكان، لا يحتاج إلى المسألة مرة أخرى؛ لأنها تمت بالفعل كمرحلة سابقة، وكذلك يفهم ضمناً بعدم احتياجية السؤال عن أسباب وصولهم له، وكل ذلك في مرحلة سبقها حساب، وعتاب، يوم البعث، المتمثل في آية الأعراف، وهو حساب للجميع، لم يستثن منه أحد، حتى الأنبياء أنفسهم، فما البال بمن دونهم، بقوله: "فصح بهذا النص أن هذا إنما هو في حين إيرادهم جهنم

التي هي إن شاء الله دارُ هذا الخسيس... وأما قوله تعالى: (فلنسالن الذين أرسل إليهم ولنسالن المرسلين)، فإنما ذلك في أول وقوفهم يوم البعث وحين المسألة والحساب. فارتفع التناقض الذي لا مدخل له في شيء من القرآن ولا في كلام النبي^(ص). ويُردف ابن حزم في نهاية حجاجه في هذه القضية بسوق الأدلة على بطلان العقيدة اليهودية من خلال التبصير بافتراءات حملتها التوراة، ويؤمن بها ابن النغريلة، تمثلت في التجرؤ على الله سبحانه، وهو سلطة مشتركة منزهة في جميع الأديان، فيزعمون بأن الله يعد ولا يصدق، وسيره سبحانه معهم سرًا، وجميعها صفات الخلاق، تنزه الله سبحانه عن مثيلها. ومن ثم حملت معتقده العوار الفكري، وخواءه، والكفر الديني، الذي يبطل زعمه، فتمثل حجاج ابن حزم في الضرب في المعتقد، وإظهار عيوب، ونواقص الضد؛ ليرسل للمتلقي وهن فكره ومعتقده، وما جاء به. ويقصد ابن حزم أن ابن النغريلة كان أولى به أن ينشغل بمثل هذه التفاهات، وبما يلحقونه بأنبيائهم، فالحجاج بالتوراة كثنائية ضدية؛ يقنع المتلقي، والرجل نفسه بما حملته من أكاذيب، وحتمية الانشغال بها، فضلًا عن كونه غير مؤهل لخوض غمار التدبر في القرآن وفهم معانيه.

فيلاحظ أن ابن حزم نوع في حجاجه، مسخرًا أدواته من بين القرآن الكريم لفظًا، ومضمونًا، وتفسيرًا وتحليلًا، واستشهادًا، وكذلك السياق الدلالي المكاني للآيات السابقة والتالية، بما تحمله من تكملة وتوضيح، فضلًا عن بعض التفاسير القرآنية الصريحة، والمضمرة التي تبين الشروح والغموض، وكذلك مفردات اللغة وسياقها، والاستعانة بالحديث الشريف الذي يصدق رؤيته، وبعض آراء المنهج الظاهري، ويختتم من خلال الثنائية الضدية المضمرة إظهار التناقض في التوراة، معتقد اليهود، وما حملته من خوض في الذات الإلهية والأنبياء، وبعض الأمور التي ينأى العقل عن التفكير فيها، لا تصديقها، وجعل منها مادة خصبة للدرس في التناقض والاختلاف، وتنزيه القرآن وآياته عن نظيرها.

المطلب الثاني: القول بالتناقض الفكري في الآية الواحدة والرد عليه

قدّم ابن النغيلة بعض الافتراءات التي تتعلق بالمشكل القرآني، المتعلقة بوجود التناقض في الآية الواحدة، أو أن الآية تحمل الفكرة وضدها في الوقت ذاته، متمثلاً في قول ابن حزم: " ثم ذكر هذا الزنديق الجاهل قول الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا﴾ (ق: ٩) وقال: كيف يكون مباركاً وهو يهدم البناء. ويهلك كثيراً من الحيوان؟^(٨٨). يرى ابن النغيلة وجود التناقض والاختلاف في قضية المطر، وكيف أنه يقوم بالتخريب، وإظهار الفساد في البناء والحيوانات؛ الأمر الذي ينفي عنه المباركة، وحمله للخير؛ ويظهر تعارض الآية مع الواقع المعروف؛ ليرد عليه ابن حزم بالأدلة والبراهين التي تدحض رؤيته من ناحية، وتبين قيمة المطر في المخلوقات من ناحية أخيرة، على النحو الآتي:

— سخر ابن حزم علومه ومعارفه، واستغل عقله في الرد الفكري على ابن النغيلة في قضية ماء السماء، وأهميته، وما يقوم به في الأرض؛ وذلك من خلال توضيح قيمته، وفوائده، وأسباب خلقته، وتسخير؛ فيجعل من الحجة على القرآن، حجة له، مدحاً هذا الافتراء الذي زعمه الرجل، على المستوى العلمي والعقلي، والوجودي؛ فبعد أن كانت الأمطار سبباً في هلاك المخلوقات، وهدم العمران، ووقف الحياة على الأرض من جهة نظر ابن النغيلة، أظهرها سبباً في استمرارية الحياة، وأنها تحمل الخير والفضل، وأنها هبة من الله لخليقته، ثم عمد إلى تبين التناقض ذاته في معتقد الرجل، الذي يظهر قيمة المطر، وأنها منة لهم كشعب الله المختار، والمفضل على أهل مصر كما جاء في التوراة.

— بدأ ابن حزم حجاجه بالاستنكار لعقلية الرجل، بما يضعف موقفه وقيمه للمتلقي؛ وخاصة في إظهار جهله، وعدم إدراكه لحقيقة الأشياء، والتفكير فيها بهذه السطحية، الذي يؤهله للعقاب في الدنيا قبل الآخرة بقوله: " من لم يكن مقدار فهمه وعقله إلا هذا المقدار، لقد عجل الله له العقوبة في الدنيا والحمد لله رب

العالمين^(٨٩). فالحجاج الفكري بإظهار ضعف فهمه، إضافة لكفره، ومعاقبته السريعة، وسائل حجاجية فكرية، طوّعها ابن حزم؛ لإقناع المتلقي بجهل الرجل، وأن ما سيقوله من باب الافتراءات التي لا حقيقة لها.

— أظهر ابن حزم في حجاجه أهمية ماء السماء في الأرض فكل شيء خلقه الله سبحانه بقدر، ولغاية متناصاً مع قوله تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(٩٠). ثم يكثر من ذكر فوائد، وأهمية المطر على الخليفة؛ إذ لولا شرب الماء لم تعمر الأرض، ولم يبق على وجهها إنسان ولا حيوان متناصاً مع قوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٩١). ويلاحظ أن ابن حزم بدأ حجاجه الفكري بشرب الماء؛ وهو مرحلة أخيرة لنزول المطر، وتخزين الأرض له، وتفجر ينابيع به؛ لما يتناسب مع سطحية عقل ابن النغرييلة، وبساطة تفكيره، فضلاً عن أن شرب الماء به حقيقة المشاركة؛ فهي لا تقتصر على جنس دون غيره، وهو ذاته يشارك فيه، إذ يشرب ويرتوي، ومن خلاله يعيش. فكيف لا يكون مباركاً، وهو سبب حياته. وتحمل الرؤية رغبة تبصير المتلقي بأسمى نتائج الماء المتمثلة في التعمير والحياة، لا التخريب وغيره بقوله: "أما درى هذا الجاهل أنه لولا شرب الماء لم يكن في الأرض حيوان أصلاً لا إنسان ولا ما سواه"^(٩٢).

— يقوم ابن حزم بعد ذلك بإقامة الحجة على ابن النغرييلة من خلال التوضيح العلمي لما يترتب عليه نزول المطر؛ وهي حقائق لا ينكرها عقل، ولا يجهلها بشر؛ فجميع عناصر المياه في الأرض يرجع أصل وجودها لماء السماء بقوله: "وأن عناصر جميع المياه الظاهرة على وجه الأرض والمختزنة في أعماقها إنما هي من مواد القطر النازل من السماء"^(٩٣). ويفصل ابن حزم بعد إجمال بقوله: "أما رأى هذا الأنوك أن الأمطار إذا كثرت غزرت العيون وفهقت الأنهار وطفحت البرك وامتألت الآبار وسالت السيول وتفجرت في الأرض ينابيع"^(٩٤). فجميع الظواهر الطبيعية من آبار وعيون، وسيول، وينابيع، وأنهار يرجع فضل مائها إلى المطر،

ثم يعتمد إلى حجة الضد؛ لإظهار قيمة الشيء؛ فالشيء يُعرف بنقيضه، حيث غياب مطر السماء، وأثر ذلك على الطبيعة، وما يترتب عليه من مخلوقات، تتأثر بسبل العيش وانقطاعه، وتتحول الأرض إلى صحراء جرداء بقوله: " حتى إذا قَلَّتْ الأمطار وضعفت العيون ونقصت الأنهار وجفَّت البرك والآبار وانقطعت السيول وغارت الينابيع، خشنت الصدور وفسد الهواء"^(٩٥). فازديان الأرض، بما تحمله من بساتين، وأشجار يتوقف على ماء السماء، ومن ثم عمت الفائدة له في المخلوقات جميعها إنسان وحيوان ونبات، بقوله: "أما رأى أنه لا نماء لشيء من النبات كَلَّه، منزرعه وصحراوية. وجميع الشجر بساتينها وشعرائها إلا بالماء النازل من السماء"^(٩٦). ثم يظهر قيمة المطر وفوائده للبشر من الناحية الطبية والعلاجية؛ حيث الروائح الطبية، وإزالة كل مكروه، وترطيب الأجسام، وبه يعمر العالم لما فيه من طيب^(٩٧). فابن النغيلة لا يفكر سوى في السلبات التي قد تحدث بندرة من حيث الهدم، وموت الحيوانات المرتبطة بالموقف الواحد لا التعميم، وتناسى جل هذه الفوائد؛ ليظهر جهله، فضلاً عن كرهه للإسلام بما حمله من قيم ومعارف. ولعل في لفظة "مباركاً" ما يوحي بذلك؛ إذ ذكر ابن كثير في تفسيره أن مباركاً تعني نافعاً^(٩٨). فيظهر جلياً استغلال ابن حزم للحجة الفكرية، وقلبها على ابن النغيلة، من خلال معارفه، فبقيمة المطر، تتجلى فوائده، ومآثر غيابه.

- ينهي ابن حزم حجاجه الفكري في هذه القضية من خلال إظهار التناقض في معتقد ابن النغيلة؛ من حيث اعترافهم بقيمة المطر، وجعله هبة، وميزة لهم عن أهل مصر، وهو ما يمثل بهت حجة ابن النغيلة؛ إذ يُحاججه بما يؤمن به، ومن ثم عليه الاعتراف إما بجهله، وإما بكفره بمعتقدده، وهو عميد اليهود في غرناطة، وكبيرهم وعالمهم! فترى التوراة أن ماء السماء امتنان من الله لأرضهم المقدسة، وتفضيل عن أهل مصر الذين يُسقون من ماء النيل بقول ابن حزم: "أما قرأ في هذيانهم الذي يسمونه "توراة" امتنان الله تعالى في صفة الأرض المقدسة بأنها لا

تُسقى من النيل. كما تسقى أرض مصر لكن من ماء السماء؟ أتراه إنما منّ عليهم بضد البركة لا بالبركة؟^(٩٩). فعقيدة الرجل تحمل القيمة للمطر، وفيه الأفضلية، والتمييز العنصري والعنصري بين اليهود والمصريين، وبها التكريم، ووفق رؤية ابن النغريلة تعارض ذلك بعدها امتناناً عليهم بالهلاك، ونزع البركة. إضافة إلى الكيل بمكيالين؛ كيف يكون ماء السماء مباركاً لقوم، وهلاكاً لغيرهم. فكل ذلك حجّاج يثبت تغافل ابن النغريلة، وهوى أفكاره، ويدلل على جهله، وافترائه، وكذبه في وجود التناقض في الآية.

الخلاصة: لعل الحجّاج بثبوت الفكرة في المعتقد، وبطلانها عند ابن النغريلة ما يوحي بأمرين: إما التصديق بما جاء فيها من مباركة لماء السماء، ومن ثم بطل زعمه الذي قدمه في القرآن أنفًا، وإما النكران لما حملته التوراة، وفيه كفره بدينه، ومن ثم عدم مشروعية الأخذ بأقواله، وهو يُعدّ عميدهم وعالمهم. كما حملت الثنائية الضدية التي عمد إليها ابن حزم في إظهار قوة حجّاجه فكريًا، والتنوع في وسائل الإقناع بما يحمل جهل الرجل، وحمله ما تؤمن به ديانتته وكتابه؛ حيث التضاد بين شعبهم المختار، وأرضهم المقدسة، وبين أهل مصر، وأرضهم الخارجين منها، وبين ماء السماء وقيمتته في توراتهم، وبين ماء نيل مصر، وتقضيل المطر عليه، لنزوع البركة منه كما يرون. فماء السماء واحد في كل زمان ومكان، وله القيمة التي تشمل الجميع دون تفرقة، فكيف له بالمباركة لهم، والهلاك لغيرهم من المصريين والمسلمين! ومن ثم ارتفع التناقض، وقصوره على عقلية ابن النغريلة، وبغضه للقرآن بدافع عقيدته.

وكان مما اعترض عليه ابن النغريلة أيضًا بوجود التناقض والتعارض في الآية الواحدة، واختلاف مضمونها مع الواقع المعيش، ذاكرًا ابن حزم ذلك بقوله من خلال التعارض بين العسل ووصفه بالشفاء، ويؤذي بعض أصحاب مرض الحمى، والصفراء المحترقة: "ثم ذكر هذا المائق الجاهل قوله تعالى في وصف العسل: إن فيه شفاء للناس، فقال: وكيف هذا وهو يؤذي المحمومين وأصحاب الصفراء المحترقة؟"^(١٠٠).

- يعمد ابن حزم إلى إظهار قيمة العسل، وعدم وجود التناقض بين فوائده، وبعض الأمراض، ومن ثم عدم مخالفة مضمون الآية للواقع المعيش على المستوى الطبي، فيكثر من وسائل حجاجه من خلال قواعد العربية، التي جاءت في الآية في قوله تعالى: (فيه) ومن ثم التصريح بالجزء وقصديته، لا التعبير بالكل فقال سبحانه: (فيه شفاء للناس) أي بعضه، ولم يذكر سبحانه بأنه لكل الناس، أو لكل علة بقوله: "لو كان مع هذا الجاهل الأنوك أقل معرفة بطبائع الإنسان أو فهم مخارج اللغة العربية لم يأت بهذا البرسام. أما اللغة فإن الله تعالى لم يقل: العسل شفاء لكل علة، وإنما قال تعالى: فيه شفاء للناس، وهذا لا ينكره إلا رقيقٌ سلبٌ العقل والحياء أو موسوس" (١٠١)، ثم يذكر ابن حزم حجاجه من خلال طبائع الإنسان، وربطها بالناحية الطبية، والفوائد العلمية للعسل؛ بما يوضح قيمته في القرآن الكريم، وفضله على الإنسان؛ فيحتاج بعض المرضى للعسل شفاءً؛ مثل البردى، وشعورهم من خلاله بالدفء والسخونة، وتقطيع البلغم، وذوبانه، وتقوية أعضاء الجسم بقوله "لأن منافع العسل وشفاءه في إسخان المبرودين وتقطيع البلغم وتقوية الأعضاء" (١٠٢).

- يوضح ابن حزم قيمة العسل الطبية في الدواء؛ إذ أصبح عنصراً مشاركاً في جميع الأدوية التي تساعد في شفاء المرض بقوله: "حتى صار لا يطبخ أكثر الأشربة إلا به ولا يعجن جميع اللعوقات إلا به" (١٠٣). فإن وجدت بعض الاستثناءات التي لا تحتاج العسل شفاءً، فهذا لا ينفي قيمته في الكل، فالجميع يشمل الجزء، ويغطي عليه، وقد يتناساه البعض، ويتلاشى على المستوى الإدراكي لسيطرة الكل. فعدم ذكر الكل في العسل، لا يقلل من أهميته، فلا يعقل أن تذكر الأمراض التي يعالجها العسل جميعها، في مقابل ذكر بعض ما لا يشملها العسل كدواء عبر عنها سبحانه من خلال المفردة (فيه)، فذكر الكل يغني عن الجزء، ويهمشه، لغلبته وسيطرته.

– يعتمد ابن حزم إلى ذكر عمداء الطب في الحضارة الإسلامية، وما وضحوه من قيمة العسل؛ إذ يدخل في جميع الأدوية، التي تخلو جميعها من السكر بأضراره، في مقابل العسل بقوله: "وما وصف جالينوس وبقرط، وهما عميداً أهل الطب طبخ شيء من الأشربة إلا به جملة، وما ذكرنا قط أن يطبخ شراب بسكر"^(١٠٤). فعلى المستوى الطبي، وبرؤية العلماء، يثبت ابن حزم في حاجه أن حجة الرجل بشمولية الآلية لجميع الأمراض دون استثناء -وكونها تتناقضاً مخالفاً للواقع- صحيحة وفق العلم، وفنونه، إذ إن العسل يدخل في جميع الأدوية التي تشفي جميع الأمراض. ولعل في ذكر الرجلين ما يوحي للمتلقي بالتصديق.

– يختم ابن حزم حاجه من خلال الاستشهاد بنصوص التوراة، والقياس عليها، بما يضعف موقف ابن النغريلة، ويثبت جهله؛ حيث تذكر التوراة بأن نبياً من أنبيائهم شفى مريضاً من خلال التين المدقوق^(١٠٥)، فإذا كان التين يشفي من المرض، فكيف له أن ينكر على العسل ذلك وهو أسمى وأفيد. كما أن العسل في توراتهم له قيمته، وفضله، إذ كان منة وتفضيلاً لأرضهم بقوله: "بلغ الغاية في مدح أرض القدس التي وعدهم بها قال: إلا أنها أرض تنبع عسلاً ولبناً"^(١٠٦). بما يحمل التكريم والتميز. بل يبتعد العسل في توراتهم عن قيمته الطبية في الشفاء بما يوضح جهل الرجل، وتعارضه مع ذاته، ومعتقده، واقتراءه على القرآن الكريم وآياته بقوله: "ووعدهم فيها بأكل عسل الصخور، أفترى إذ ليس في العسل شفاء أصلاً، إنما وعدهم تعالى بما فيه الداء والبلاء لا بما فيه الشفاء"^(١٠٧). فالتعارض يتمثل في عقيدته التي تعاملت مع العسل بشيء ونقيضه؛ حيث المنة والتكريم لأرضهم التي تنبع عسلاً ولبناً، وبين كونه عقاباً وداً وبلاءً لهم.

مما سبق يظهر: تنويع ابن حزم في حاجه الفكري، مبيناً افتراء ابن النغريلة، وعدم فهمه للسياق؛ من خلال توضيح بعض قواعد اللغة العربية التي عبرت بالجزء، وعدم التصريح بالكلية وإن تضمنته، فضلاً عن الاستناد إلى أهل العلم، والاحتجاج

بأقوالهم، ورؤيتهم الطبية، التي توضح قيمة العسل، ودخوله في شفاء جميع الأمراض، حيث إضافته لجميع الأدوية، بديلاً صحياً للسكر، بما يحمله من أضرار أقرتها الدراسات الحديثة، وخطورته على الإنسان مريضاً ومعافى، فضلاً عن الاحتجاج بتوراتهم، وما فيها من تناقض؛ بشفاء بعض الأمراض بالتين، وحملها لقيمة العسل، وفضله في مواضع، وعدّه بلاءً وعقاباً في مواضع أخرى. فلا يصدق من لا يفرق بين الجزء والكل، ويؤمن بشيء وينكره على الآخرين.

المطلب الثالث: قضية القول بالنفور من النبي، والشك في إيمانه في القرآن، والرد على ذلك.

تحدث هذا المطلب في الآيات التي خصصها ابن النغيلة في النبي صلى الله عليه وسلم سواء بالنفور منه، أو الشك في إيمانه كما يزعم. يقول ابن حزم: " فكان أول ما اعترض به هذا الزنديق المستسر باليهودية، على القرآن بزعمه أن ذكر [قول] الله عز وجل: ﴿ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ ﴾ (النساء: ٧٨) قال هذا المائق الجاهل: فأنكر في هذه الآية تقسيم القائلين بأن ما أصابهم من حسنة فمن الله وما أصابهم من سيئة فمن عند محمد، وأخبر أن كل ذلك من عند الله؛ قال: ثم قال في آخر هذه الآية: ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ﴾ (النساء: ٧٩) قال هذا الزنديق الجاهل: فعاد مصوباً لقولهم ومضاداً لما قدّم في أول الآية^(١٠٨). يرى ابن النغيلة وجود التعارض في نسبة السوء إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ ففي سورة النساء إقرار، واعتراف من القرآن بأن الناس يلحقون به السوء والمصائب، فما أصابهم من حسن فمن الله، وغير ذلك من عند محمد، ثم يرى أن القرآن عاد مصوباً للرؤية الأولى؛ بأن الحسن من الله، والسوء من النفس. فشملت الآية الأولى -كما يرى ابن النغيلة- تخصيص السوء للنبي، والثانية عمت وشملت جميع الناس. وجاء رد ابن حزم عليه وحجابه في النقاط الآتية:

— يرى ابن حزم بداية أن هذا القول يصدر عن جهل، ووقاحة، وضعف فكر؛ فالآية لا تحتاج إلى تأويل؛ لاكتفائها بظاهرها وفق منهجه، بما يوحي بوهن حجة الرجل بقوله: " لو كان لهذا الجاهل الوقاح أقل بسطة أو أدنى حظ من التمييز لم يعترض بهذا الاعتراض الساقط الضعيف، والآية المذكورة مكتفية بظاهرها عن تكلف تأويل، مستغنية ببادي ألفاظها عن تطلب وجه لتأليفها، ولكن جهله أعمى بصيرته وطمس إدراكه" (١٠٩).

— يعتمد ابن حزم إلى حجاج التوضيح والتفسير، رابطاً إياه بأسباب النزول، ودوره الحجاجي حيث " هذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزل، بحيث لو فقد ذكر السبب لم يُعرف من المنزل معناه على الخصوص، دون تطرق الاحتمالات وتوجه الإشكالات" (١١٠)؛ حيث إن الكفار كانوا يقولون؛ بدافع كرههم للنبي بأن الحسنات من الله، والمصائب والسيئات من عند محمد، نفوراً منه وبدعوته؛ فأكذبهم الله تعالى في قولهم، بقول ابن حزم: " وبيان ذلك أن الكفار كانوا يقولون: إن الحسنات الواصلة إليهم هي من عند الله عز وجل وإن السيئات المصيبة لهم في دنياهم هي من عند محمد صلى الله عليه وسلم، فأكذبهم الله تعالى في ذلك" (١١١). ونفس الرؤية حملها ابن كثير في تفسيره بقوله: وهكذا قال هؤلاء المنافقون الذين دخلوا الإسلام ظاهراً وهم كارهون له في نفس الأمر، ولهذا إذا أصابهم شر إنما يسندونه إلى اتباعهم للنبي... يقولون فتركنا ديننا واتباعنا محمداً أصابنا هذا البلاء، فأنزل الله تعالى (قل كل من عند الله) أي الجميع بقضاء الله وقدره، وهو نفذ في البر والفاجر، والمؤمن والكافر... فيحمل قول الله تعالى الإنكار لقولهم الصادر عن شك وريب، وقلة فهم وعلم، وكثرة جهل وظلم (فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً) (١١٢).

— يستند ابن حزم في حجاجه الفكري إلى التفسير العقلي، والمنطقي؛ فيبين أن مراد الله في الآية الأولى أن جميع الأمور، وتيسيرها من الله عز وجل، فلا جدال في ذلك، فهو المدبر الأول للأشياء، فالحسنات السارة هبة منه سبحانه، والسيئة، وما يعقبها

من حزن، ومصائب من قبل النفس التي اقترفت، وقصرت في حقوق الله بقوله: "وبين وجه ورود حسنات الدنيا وسيئاتها على كل من فيها بأن الحسنات السارة هي من عند الله تعالى بفضلته على الناس، وأن كل سيئة يصيب الله تعالى بها إنساناً في دنياه فمن قبل نفس المصاب بها بما يجني على نفسه من تقصيره فيما يلزمه من أداء حق الله تعالى الذي لا يقوم به أحد"^(١١٣). ثم يعمد إلى الحجة الوجودية العقلية المرتبطة بقضية التيسير والتخيير، في معنى الحسنات والسيئات، فالحسنات فضل مجرد، لا يستحقها مخلوق، إلا بعد التفضل من الله عليه، ومن ثم أصبحت هبة يفضل بها الله على المؤمنين، والسيئات عقاب وتأديب للمقصرين^(١١٤). فثنائية الثواب والعقاب حملت التخصيص؛ للفرقة بين مراد الله، وسوء ظن ابن النغيلة في فهمه، فكل نفس مسؤولة عن عملها طيباً أكان أم سيئاً.

— فالآية الأولى حملت ذكر قول المشركين، وترديدهم له، لكرههم للنبي، وليس إقراراً من الله عز وجل، بل سبحانه ينقل خبرهم بهدف تكذيب ذلك، فليس لحامل القول أن يؤمن بمضمونه، بما يعكس جهل ابن النغيلة، وضعف فهمه، وجاءت الآية الثانية موضحة لهذا الزعم، ومكذبة له؛ فالحسنات من الله لمن يُطيع، والسيئات من النفس التي قصرت في حقوق الله بقول ابن حزم: "فإنما أنكر الله تعالى على الكفار في الآية المتلوة أنفاً قولهم للنبي عليه السلام: إن ما أصابهم من سيئة فهي منك يا محمد، وأخبر عز وجل أنها من عند أنفسهم، وأن كل ذلك من عند الله تعالى، فلم يفرّق المجنون بين ما أوجبه الله تعالى من أن كل من أصابته سيئة فمن نفسه، وبين ما ذكر الله تعالى من قول الكفار لمحمد صلى الله عليه وسلم: إن ما أصابهم من سيئة فمنك يا محمد. فأى ظلم يكون أعظم من ظلم من جهل أن يفرق بين معنيي هذين اللفظين؟"^(١١٥).

— يلجأ ابن حزم بعد توضيح الآية فهماً وشرحاً بنية ومضموناً إلى الجدل والبراهين العقلية، وارتباطها بالذات البشرية التي يشارك فيها الجميع إذا ما ارتبطت بطاعة الله

الواجبة، فالخطاب ينزه النبي عن التقصير، الذي لا تصاحبه المعصية إن وجد، فالنبي سبحانه معصوم من الخطأ، وكذلك تأدية شكر الله سبحانه المنزلة التي لم يرق لها الملائكة ولا الأنبياء فكيف من دونهما. قاصداً الشكر الذي يليق بجلاله. فمنزلة الجنة تستوجب هذا الشكر المثالي غير الموجود ولعل في قول النبي (أن يتغمدني الله برحمته) ما يفيد ذلك، الأمر الذي يستوجب الرحمة هبة من الله وتفضلاً لعباده ومن ثم؛ على الرغم من عدم وجود التقصير المتعمد من النبي فإن خطاب الآية حمل التخصيص (من نفسك) بما يفيد العموم، قاصداً الكل، ففي التخصيص عموم للإدراك وليس التحديد المقصود، فكل إنسان مسؤول عن عمله^(١١٦).

فيلاحظ: في الآية إنكار من الله عز وجل، وليس الإقرار، وشتان ما بين هذا وذلك، فيرى ابن حزم أن هذا الجاهل لم يفرق بين ما نقله الله عن الكافرين، وبين ما أقره الله عز وجل؛ بأن كل حسنة منه سبحانه، وأن كل سيئة من النفس، دون تخصيص، وهو جهل يتبع عدم التفريق بين المعنيين، واللفظتين.

– يعتمد ابن حزم بعد ذلك للحجاج من خلال الموازنة بالفكرة ذاتها الموجودة في عقيدة الرجل وأجداده؛ إذ كانوا يتطيرون بموسى عليه السلام بقوله: " وإنما كان الكفار يتطيرون بمحمد صلى الله عليه وسلم عندما يَرِدُ عليهم من نكبة تعرض لهم بكفرهم وخلافهم له عليه السلام، كما تطيّر إخوانهم قبلهم بموسى صلى الله عليه وسلم إذ قال تعالى حاكياً عنهم قولهم: ﴿ فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّهُمْ طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ (الأعراف: ١٣١)"^(١١٧). بما يحمل أن الرؤية مرتبطة بكل نبي مع قومه، وخاصة قومه الذين ربطوا ذلك بموسى بما يدحض موقفه، ويضعف قوله وزعمه. الذي صدر عن سُكرٍ، بما يحمل الوصف من غياب عقل، يوجي بضرورة عدم تصديقه، والنظر في أقواله، فضلاً عن إفساده للأخلاق، فسلب الرجل من المحامد، وتكريس المثالب وسيلة حجاج فكري، يهملش الرجل، ويسلبه ما يؤهله بالتدبر والعقل^(١١٨).

- يختتم ابن حزم حجاجه العقلي في هذه القضية من خلال الإقرار بأن ما قدمه من حجاج وبرهان، ما هو إلا شرح للآيات دون زيادة، أو نقصان، الأمر الذي يقوي حجته فكرياً، لارتباطه بموثوق التفاسير، ويدحض رؤية ابن النغيلة؛ لأنها صدرت عن هوى. في صورة ضدية بينهما تحمل الاعتدال، والتفكر، والتدبر من ناحيته، والشطط والمغالاة، وضعف الفهم، من ناحية ابن النغيلة.

- يردف ابن حزم حجاجه في هذه القضية من خلال إظهار التناقض الفعلي في معتقد الرجل المتمثل في التوراة، وما حملته من افتراءات أولى بالدرس، وتتماثل مع رؤية ابن النغيلة وما قدمه؛ فيظهر التناقض بين ما تقره التوراة في مواضع، وتتفيه في مواضع أخرى؛ حيث إلحاق السيئات للنفس، وغيرها الذي يصل إلى الآباء والأحفاد، كما في زعمهم بأن الله عاقب قاين بن آدم في ولده السابع، وهو لا ذنب له، ويعاقب الولد بذنب والده، في الدرجات التالية حتى الرابعة، ثم يأتي بالنقيض في أن الله لا يعاقب بذنب أحدًا مكان غيره، وهي رؤية تحمل الفكرة وضدها بقوله: " إذ يقولون فيه في السفر الرابع عن موسى صلى الله عليه وسلم أنه قال مخاطباً الله عز وجل: يا ربّ كما حلفت قائلاً: الربُّ وديع ذو حن عظيم يعفو عن الذنب والسيئة وليس ينسى شيئاً من المآثم، الذي يعاقبُ بذنب الوالد الولد في الدرجة الثانية والرابعة». ويقرأون فيه أيضاً في أول السفر الأول: إن قاين ابن آدم عاقبه الله في السابع من ولده» ثم يقرأون في الكتاب المذكور نفسه في السفر الخامس منه: " إن الله تبارك وتعالى قال لموسى: لا تقتل الآباء لأجل الأبناء، ولا الأبناء لأجل الآباء، ألا كل واحدٍ يُقتل بذنبه"^(١١٩). بل إن توراتهم لا تعترف بوجود الثواب والعقاب أصلاً بقوله: "هذا مع إقرارهم بأنه ليس في التوراة ذكرُ عذابٍ ولا جزاءٍ بعد الموت أصلاً، وإنما فيها الجزاء بالثواب والعقاب في الدنيا فقط، فهذا هو التناقض المجرد الذي لا خفاء به"^(١٢٠).

تعقيب: فاجوء ابن حزم لذكر التعارض في التوراة حجاج فكري وعقلي؛ من خلال تبصرة القارئ وابن النغريلة بموضع التناقض الأصلي، بين القول، ونقيضه الذي لا يقبل التأويل، ولا يحتاج إلى تفسير، أو توضيح، ثم الإقرار بعدم وجود الثواب والعقاب؛ فكيف لهم بوجود العقاب بعد الموت للأبء والأبناء بجرم بعضهما، أي الكفر بالعتيدة، فضلاً عن عدم جدوى ما يؤمنون به.

يواصل بن النغريلة كذبه المفترى على النبي صلى الله عليه وسلم في قضية أخرى تمثلت في إيمانه، والشك فيه من خلال الخطاب القرآني. يقول ابن حزم: " ثم ذكر هذا الزنديق الجاهل قول الله تعالى مخاطباً النبيه عليه السلام: ﴿ فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَسَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ﴾ (يونس: ٩٤) قال هذا المجنون: فهذا محمد كان في شك مما ادّعه" (١٢١). فيرى ابن حزم أن هذا جنون، لا يأتي به مفكر، وتمثل حجاجه الفكري في هذه القضية في النقاط الآتية:

— اعتمد ابن حزم في حجاجه في هذه القضية التي تعلقت بشك الرجل في إيمان النبي على قواعد العربية، والتناص بالنظير، الذي يقوي الحجة ويدعمها، فضلاً عن الاستشهاد بنصوص من التوراة هي أهل للتعارض، والشك وغيرها، مما ينقص من قدر ابن النغريلة وديانته.

— يرى ابن حزم بداية أن ابن النغريلة كان حرياً به ألا يتكلم في لغة لا يحسن قواعدها، ولا مفرداتها، بما يعكس جهله، وخوضه غمار ما لا يفقه بقوله: " كان يلزم هذا الخسيس أن لا يتكلم في لغة لا يحسنها، ولكن أبى الله تعالى إلا أن يكشف سوءته ويبيد عورته" (١٢٢). ثم يعمد ابن حزم إلى التوضيح، والتفسير اللغوي للآية؛ من خلال التفرقة بين (إن) الشرطية التي تحتاج إلى جواب، والمزعومة من ابن النغريلة في باطله، وبين (إن) التي تغيد الجحد والنكران، المتمثلة في لفظة (ما) وهي إحدى قواعد العربية المألوفة، والتي يجهلها الرجل، بما ينزه النبي صل الله عليه وسلم عن مزاعمه. يقول ابن حزم: " وليعلم أن [إن] في هذه الآية ليست التي بمعنى الشرط...

وإنما معنى "إن" ها هنا الجحد فهي هنا بمعنى "ما" وهذا المعنى هو أحد موضوعاتها في اللغة العربية^(١٢٣).

– يعتمد ابن حزم إلى إثبات جهل الرجل؛ من خلال الحجاج العقلي، بما ينتقص من قدره، ويوضح بساطة تفكيره، ويسعى للتسليم المطلق الذي لا يقبل الظن، أو الشك من المجنون قبل العاقل، إذ لا يعقل أن يدعو الرجل لدين، ويقا تل عليه، ويصارع الجميع من أجله، وله الغلبة والانتصار التي تستوجب الاتباع، ثم يشك فيه، ويقول لأعدائه إنه في شك مما يقا تلهم عليه! بقوله: " لأن من المحال العظيم الذي لا يتمثل في فهم من له مسكة أن يكونَ إنسان يدعو إلى دين يقاتل عليه وينازع فيه أهل الأرض ويدينُ به أهل البلاد العظيمة ثم يقول لهم: إني في شك مما أقاتلكم عليه أيها المخالفون، ولستُ على يقين مما أدعوكم إليه وأحققه لكم أيها التابعون، إلى مثل هذا السخف الذي لا يتصور إلا في مثل دماغ هذا المجنون الجاهل"^(١٢٤). فشك الرجل يحمل أقل من بساطة التفكير، ويخلو تمامًا من التدبر. فصاحب القضية هو من يقوم بالدفاع عنها، لا التهرب منها، وخاصة بعد استقرارها. ويضيف ابن كثير في تفسيره: " قال قتادة بن دعامة: بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا أشك ولا أسأل... وهذا فيه تثبيت للأمة، وإعلام لهم أن صفة نبيهم صلى الله عليه وسلم موجودة في الكتب المتقدمة التي بأيدي أهل الكتاب... ثم مع هذا العلم يعرفونه من كتبهم كما يعرفون أبناءهم، يلبسون ذلك ويحرفونه ويبدلونه، ولا يؤمنون به على قيام الحجة عليهم"^(١٢٥).

– يلجأ ابن حزم إلى التناص، والاستشهاد اللغوي من القرآن الكريم؛ لقيام الحروف والكلمات محل بعضها بعضًا في تأدية المعنى، ولا غضاضة في ذلك، وهو ما تحفل به آيات القرآن الكريم؛ خاصة مجيء (إن) بمعنى (ما) النافية؛ فيسوق الكثير من الأدلة والبراهين التي تدعم موقفه، وتدحض رؤية ابن النغيلة، وتثبت جهله بقوله: " كما قال تعالى أمرًا نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقول: ﴿إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ

وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾ (الأعراف: ١٨٨) بمعنى: ما أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون، كما ذكر الله عز وجل عن الأنبياء أنهم قالوا: ﴿إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ (إبراهيم: ١١) وكما قال تعالى مخبراً عن النسوة إذ رأين يوسف عليه السلام فقلن: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (يوسف: ٣١) بمعنى: ما هذا إلا ملك كريم، وكما قال تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء: ١٧) أي ما كنا فاعلين^(١٢٦). فبعد أن كانت (إن) بمعنى الشرط، الذي يلزمه جواب الشرط، ويقرب ابن النغريلة من ظنه، استطاع ابن حزم من خلال الحجاج بمفردات اللغة، وقواعدها وفهمها الصحيح، أن يثبت جهله، ويخيب ظنه، ويبعد بينه وبين مبتغاه، وجعلها حجة عليه لا له.

— يعتمد ابن حزم في حجابه إلى التفسير والتوضيح للآية؛ بما يثبت بطل رؤية ابن النغريلة؛ إذ إن النفي في الآية لا يقتصر على النبي صلى الله عليه وسلم، بل يشمل الجميع، من خلال طلب الله سبحانه لنبيه أن يسأل أعداءه، وأهل الكتاب الذين يقرون بنبوته، ورسالته، ويوقنون بصحتها بقوله: " فعلى هذا المعنى خاطب نبيه عليه السلام: فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك، قال تعالى فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك، لقد جاءك الحق من ربك بمعنى ولا أعدائك الذين يقاتلونك من الذين أوتوا الكتاب من قبلك ما هم أيضاً في شك مما أنزلنا إليك بل هم يوقنون بصحة قولك وأنت نبي حق، رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا شك عندهم في أن الذي جاءك الحق^(١٢٧). ومن ثم بعدت الآية عن زعم ابن النغريلة بالشك في إيمان النبي صلى الله عليه وسلم الذي لا يصدقه عقل، ولا يؤمن به عدو.

تعقيب: حملت الآيات التي ذكرها ابن حزم في التوضيح دليلاً قاطعاً في تقوية حجته، وضعف رؤية ابن النغريلة، وتوضيح بأن القرآن الكريم دائماً ما ينوع في أساليبه بما يوحي بتعدد السياق، وتوحد المضمون؛ لطالما حلت المفردات اللغوية محل بعضها في تأدية المعنى.

- يختتم ابن حزم حجاجه من خلال الاستشهاد بنصوص من التوراة حملت ضعف الفكر، ووهن الرؤية، بما يثبت خواء عقيدته، وجعلها موطئاً لدرس الخرافات، التي تتناسب مع عقليته، ببساطتها وجهلها، تمثلت جميعها في التجرؤ على الله، وتعظيم أنبيائهم في مقابله سبحانه؛ إذ يزعمون أن موسى أغضب ربه، ولم يذعن لأوامره، وراجعته في قضية إرساله إلى فرعون، الأمر الذي نجد نقيضه، معظمًا لله سبحانه ونبيه، بالموافقة والإذعان لأوامره في القرآن الكريم. بل يزعمون أن يعقوب صارع ربه دون معرفته وانتصر عليه، وهي أمور لا يعقلها جاهل، ولا يصدقها عقل بقوله: "ولو أن هذا الجاهل الأنوك تدبر ما في باطلهم المبتدع وهجرهم الموضوع الذي يسمونه «توراة» إذ يقول: إن موسى عليه السلام راجع ربه إذ أراد إرساله وقال: من أنا حتى أمضي إلى فرعون، أرسل من تريد ترسل. وأغضب ربه تعالى بذلك، وأن يعقوب عليه السلام صارع ربه ليلة بتمامها وهو لا يعرف من هو" (١٢٨). فمثل هذا القول وغيره يضع ابن النغيلة في موقف الخزي، ويجعل من معتقده الضعف. فمن كان كتابه يؤمن بمثل هذه الأمور؛ فلا غرابة بما جاء به ابن النغيلة من كذب، وافتراء، وتطاول وجهل. وإشارة في الوقت نفسه من ابن حزم لابن النغيلة أن يتفكر بما حملته توراته من عوار فكري، يتناسب مع رؤيته، بما تحمله من زور وضلال، وأن يترفع عن الحق في القرآن وأصحابه من خلال الثنائية الضدية بقوله: "فلو أن هذا الجاهل تفكر في مثل هذا وشبهه لعلم أن الحق بأيدي غيرهم وأنهم في باطل وغرور، وعلى ضلال وزور" (١٢٩).

تعقيب: فمن الواضح الجلي أن ابن حزم قدّم حجاجه من خلال الترتيب المتمثل في السب بما يسلبه المحامد، ويكرس له السلبيات التي تساعده في حجاجه وتقديم رؤيته، ثم الحجاج اللغوي؛ من خلال التوضيح اللغوي للمفردة إن التي تبتعد بها عن الشرطية المزعومة، وتمثلها في النكران والنفي، ثم التأكيد المنطقي والعقلي في كيفية حمل الرجل لقضية ومبدأ ثم يتخلّى عنها، بما لا يمكن حدوثه في الواقع، ثم

التناص القرآني بما يحمل الدليل، والمثيل لمثل ذلك في الاستخدام اللغوي في القرآن الكريم؛ حيث إن (ما) يعوض عنها كثيرًا بـ (إن)، ثم شرح الآية مفسرة بما تحمل معها الإقرار من الأعداء أنفسهم بصدق نبوته، وتنزه النبي عن الشك في إيمانه، ثم التناص مرة أخرى للتأكيد والتدعيم بما يوضح التفسير، ثم يختم بإظهار الخرافات في التوراة معتقد الرجل وديانته.

المبحث الثاني: تقنيات الحجاج اللغوي في رسالة ابن حزم

يسعى هذا المبحث إلى الكشف عن الوسائل اللغوية التي استعان بها ابن حزم في تقديم خطابه الحجاجي، في الرد على أقوال ابن النغرييلة، بعدها وسيلة إقناعية داخل بنية الخطاب، ومضمونه. وتتعدد تقنيات الحجاج اللغوي في رسالة ابن حزم؛ متمثلة في الأساليب، وما تتضمنه من تكرار، وتأکید، وخبرية، وإنشائية، والمحسنات البديعية من طباق، وجناس، وسجع، وسلالم حجاجية، وأدوات حجاجية من روابط وعوامل. فالحجاج وسيلته الأساسية لغوية إذ إنه " تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، وهو يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، وبعبارة أخرى، يتمثل في الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي يستنتج منها"^(١٣٠). ولغة دورها الحجاجي المهم في الخطاب " كون أن اللغة لها وظيفة حجاجية بمعنى أن التسلسلات الخطابية محددة، لا بواسطة الوقائع ... المعبر عنها داخل الأقوال فقط، ولكنها محددة أيضًا، وأساسًا بواسطة بنية هذه الأقوال نفسها، وبواسطة المواد اللغوية التي تم توظيفها وتشغيلها"^(١٣١). فتأسيسه يكون " على بنية الأقوال اللغوية، وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب"^(١٣٢). وتؤدي اللغة فيه مقصدها، وغايتها التأثيرية حيث؛ " هو الآلية الأبرز التي يستعمل المرسل اللغة فيها وتتجسد عبرها استراتيجية الإقناع"^(١٣٣). ويمكن الوقوف مع هذه التقنيات، وإظهار دورها الفني في الإقناع، وحمل الرؤية والتعبير عن مقصدها في رسالة رد ابن حزم على النحو الآتي:

المطلب الأول: حجاجية الأساليب في رسالة ابن حزم

كثرت حجاجية الأساليب في رسالة ابن حزم، وتمثلت في التكرار بأنواعه، وأسلوب التوكيد، والأسلوب الخبري والإنشائي، ولكل منهم دوره الفني والوظيفي في الإقناع، ودحض رؤية الآخر على النحو الآتي:

(أ) **الحجاج بالتكرار:** يعنى التكرار " إعادة ذكر لفظ أو عبارة أو جملة أو فقرة" ^(١٣٤). وهو الإتيان بعناصر مماثلة في مواضع مختلفة من العمل الفني ^(١٣٥). وللتكرار قيمته الحجاجية إذ " من طرائق عرض الخطاب عرضًا حجاجيًا اعتماد التكرار لإبراز شدة حضور الفكرة المقصود إيصالها والتأثير بها" ^(١٣٦). فيمثل التكرار وسيلة حجاجية للتأكيد، ومن ثم الإقناع بما تحمله الرؤية، وتعبّر عنه، وقد استطاع ابن حزم أن يكثر من أسلوب التكرار، وينوع فيه؛ لدحض رؤية الآخر، وإظهار باطلها. وتمثل التكرار في رسالة رد ابن حزم في التكرار التعبيري بكثرة، يليه التكرار اللفظي، ثم التكرار الإيقاعي بصورة قليلة، وذلك على النحو الآتي:

(١) **التكرار التعبيري:** كان للتكرار التعبيري في رسالة ابن حزم مقاصده الحجاجية، ودوره الفني في إثبات صحة رؤية ابن حزم، ورد مزاعم ابن النغريلة. ومثلت لفظة **الجاهل** - بما يرتبط بها من أوصاف كرسى لابن النغريلة صفات الذم والخط منه- القدر الأكبر من هذا التكرار متمثلة في تكرار تعابير **الزنديق الجاهل/ الجاهل المائق/ الخسيس الجاهل/ الزنديق الجاهل/ الجاهل الأنوك وغيرها** بما يحمل ارتباط الجهل بصفة أخرى حسب سياق الرؤية المقدمة من ابن حزم والتي تساعده في حجاجه؛ إذ الجهل وما يتبعه من أقوال وتصرفات لا يعتد بها. ويمكن تتبع هذا التكرار التعبيري على النحو الآتي:

يقول ابن حزم في رده على ابن النغريلة: " قال هذا الزنديق الجاهل: فعاد مصوبًا لقولهم ومضادًا لما قدّم في أول الآية" ^(١٣٧). وقوله: " ثم ذكر هذا الزنديق

الجاهل قول الله تعالى ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ﴾^(١٣٨). وقوله: " ثم ذكر هذا الزنديق الجاهل قول الله تعالى مخاطبًا النبيه عليه السلام"^(١٣٩). وقوله: " ثم ذكر هذا الزنديق الجاهل قول الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا﴾ (ق: ٩) وقال: كيف يكون مباركًا وهو يهدم البناء. ويهلك كثيرًا من الحيوان"^(١٤٠). فمن الواضح الجلي في تكرار ابن حزم للوصف التعبيري لابن النغريلة في عرضه لأقواله، بما يحمل معه الرؤية بعدم الأخذ بقوله؛ لأنه يصدر عن جهل، وغياب وعي ومعرفة، وعدم إطلاع، فضلًا عن الزندقة، وما تحمله من خروج عن الدين، وعدم الاعتراف به أصلًا كفرًا وعلوًا، وإشارة لأموهم التي دائمًا ما تبحث عن التفاهات المتخيلة في عقولهم، ولا صحة لها بالواقع المعيش. ففي الاستشهاد الأول، يوضح ابن حزم - من خلال السياق الدلالي للجملة - المقصد الحجاجي في رؤية ابن النغريلة المتناقضة في قوله، وزعمه بوجود التناقض، والنفور من النبي في القرآن، إذ قدم رأيًا، ثم عاد إليه مصوبًا لقوله، ومضادًا لما قدم، بما يوحي بعدم اتزانه فكريًا، وإثارة المتلقي للتنبه لعيوبه. فكيف له أن يأخذ العلم من كافر جاهل!. أما في الاستشهاد الثاني فقد اختلف التكرار عن سابقه؛ إذ ابتدأ بعرض قول ابن النغريلة مسبوقًا بالوصف؛ بما يشير بعدم أهمية قوله؛ لأنه مسبوق بوصف يثير النفور لدى المتلقي، ويوحي بجهل تبعيته، وما سيعقبه من أقوال لا يذعن لها، ولا يعطى لها الأهمية. بقوله: ثم ذكر هذا الزنديق الجاهل قول الله تعالى... فالانطباع السيء هو الذي يدوم، وخاصة في الحكي والقص؛ وعليه يأتي الحكم. وكذلك الأمر في الاستشهاد الثالث بما يحمل المقصد الحجاجي ذاته في إقرار كفر الرجل، وما يتصف به من زندقة، تؤمن بأزلية العالم، وإلحاد بيّن، وأقواله التي تخرج عن المتعارف، والمألوف والمشروع، وجهله بأمور يخوضها، وغياب الفهم والإدراك، فجعل منها صفات لازمت ابن النغريلة، إذ ما يخوض في مسائل لا يعرفها، ولغة لا يجيدها. وكذلك الأمر ذاته في الاستشهاد الأخير الذي يعرض جهله بقيمة المطر، وما يعقبه من خيرات.

من الأساليب التي تكررت في رسالة ابن حزم قوله: (الجاهل المائق) وقوله: (المائق الجاهل)، منوعاً بين التعبيرين من حيث الأسبقية في الترتيب، بما يكرس للرجل صفات الجهل، وعدم المعرفة، وقلة الاطلاع، وعدم التققه في ما يعرضه من أقوال ورؤى، إضافة إلى المائق بما تعنيه اللفظة من صفات سرعة البكاء، لكثرة أخطائه، وقلة الثبات، بما لا يتناسب مع الفحولة الذكورية، فضلاً عن الغباء الذي لا يؤهله لخوض غمار المناظرات، وأمور الفلسفة، والحجاج الديني وغيره. فجميعها صفات توحى بضعف الشخصية. وتمثلت في قول ابن حزم: " فلو تفكر هذا الجاهل المائق وعظيم التناقض لشغله عظيم مصابه عن أن يظنّ بقول الله تعالى الذي هو الحق الواضح الواحد غير المختلف"^(١٤١). فارتبط الوصف بحجاج ابن حزم حول خرافات التوراة، وما حوته من افتراءات هي أولى بالدرس، وأن ينشغل بها عن أمور القرآن، المنزه عن عقليته بما تحمل من هوى. وكذلك قوله: " فلم يفرق هذا الجاهل المائق بين قوله تعالى: إنه سوى السماء ورفع سمكها وبين قوله تعالى: إنه سواهن سبع سموات. فهل بعد هذا العمى عمى، وبعد هذا الجهل جهل؟"^(١٤٢). فخصص ابن حزم في حجاجه الحط من قدر ابن النغيلة؛ من خلال الوصف بالجاهل المائق، المسبوق بالإشارة (هذا) بما يفيد التخصيص؛ لما وصل إليه من سوء الفهم، وغياب العقل؛ في عدم تفرقه بين الجزء في تسوية السماء ورفع سمكها، وبين الكلية في خلقهن جميعاً. وببذل ابن حزم في تعبيراته فنجده يبدأ بلفظة المائق مسبوقه للجاهل في رسالته، ولكل منها مقاصدها الحجاجية؛ التي تجسد الحط من قدر الرجل، وتكريس المثالب، التي تدحض رؤيته، وتبطل زعمه لأنها صدرت عن غباء، ويصحبها الجهل والحمافة. من مثل قوله: " لو فهم هذا المائق الجاهل أدنى فهم لم يجعل هذا تعارضاً"^(١٤٣). بما يحمله الوصف من وضاعة، وحمافة تعيي صاحبها؛ فيشطط في أقواله، ويصدر أحكاماً من قبيل الهوى، ولعل في قول ابن حزم لو فهم ما يوحي بحقارته، فهو يفتر لأقل ما يمكن استخدامه في الحجاج، والتخاصم، وهو الفهم المبني على العلم، والإدراك؛ لذا صدر حكمه بوجود التعارض المنزه عنه القرآن وآياته. وما تركه من انطباع بعدم التصديق

من قبل المتلقي، ومن يطلع على أباطيل ابن النغرييلة. وكذلك قوله: " قال هذا المائق الجاهل: فأنكر في هذه الآية تقسيم القائلين بأن ما أصابهم من حسنة فمن الله وما أصابهم من سيئة فمن عند محمد، وأخبر أن كل ذلك من عند الله" (١٤٤). فيسبق الوصف ذكر ابن حزم لقول الرجل الذي يوحى بخلطه بين تقرير الله عز وجل المنزه للنبي، وبين نقل الله أقاويل السابقين للنفور من النبي كعادة الأقوام مع أنبيائهم. وكذلك قوله عن تجاهله التعارض في توراته، وما فيها من مواطن عدة، مؤهلة للدرس، تتناسب مع عقليته، التي لا تتذكر حتى نصوص معتقده بقوله: " ولكن لو تذكر هذا المائق الجاهل ما يقرأونه في كفرهم المبدل وإفكهم المحرّف بأخرق تحريف وأنتن معانٍ... " (١٤٥). وقوله متجاهلاً قيمة العسل على المستوى الطبي: " ثم ذكر هذا المائق الجاهل قوله تعالى في وصف العسل: إن فيه شفاء للناس، فقال: وكيف هذا وهو يؤذي المحمومين وأصحاب الصفراء المحترقة؟ " (١٤٦).

ومن الأساليب التي تكررت قوله: (الخصيس الجاهل) وما يحمله الوصف من الذم والسب؛ والخروج به من دائرة المناظرات، والدرس المقارن، وبما توحى به من الحط من القدر، والدناءة، والوضاعة التي يعقبها ويلازمها الجهل بما يتناسب مع الطرح الفكري، والحجاج العقلي الذي تطرق إليه ابن النغرييلة دون وعي منه، ولا دراية، وما حملته توراتهم من تجرؤ على الذات الإلهية، التي وجب عليه، كمدعي للفكر أن يتصدى لمثل ذلك، ويتبرأ من أقاويلهم التي تنم عن وضاعتهم، من مثل قوله: " فلو أن هذا الخصيس الجاهل تبرأ إلى الله تعالى من المظاهرة لهذا الوضع وهذا الاعتقاد الساقط لكان أحظى له " (١٤٧). فحمل الخطاب الثنائية الضدية التي تجعل من المتلقي أن يختار بين حق منزه عن التناقض، يُعظّم الله بوصفه سبحانه حقيقة مشتركة في جميع الأديان، مع اختلاف الرؤية، وبين باطل، يخوض في الذات الإلهية، ويحفل بالتعارض والتناقض والخرافات. وتكرر الأسلوب نفسه في بداية المسألة الرابعة مسبوقة لقول ابن النغرييلة؛ بما توحى بعدم جدوى ما سيعقبها؛ لأنه صدر عن خصيس جاهل، وهي

صفات تنفر المتلقي والقارئ، فحمل الوصف الحط من القدر على المستوى الشخصي لابن النغريلة، إضافة إلى القدر العلمي والمعرفي، الذي يغيب عن الرجل، وقومه بادعائه التناقض في آيات المنع والنطق، وبما يوحي بعدم فهمه لوقتتهما، كما قدمنا في المبحث الأول^(١٤٨).

من التعبيرات التي تكررت في رسالة رد ابن حزم وصفه لابن النغريلة "بالجاهل الأنوك" في تمنيه بداية أن يعرف طبائع الإنسان، وفهم مخارج العربية، ودلالة ألفاظها، وهي أمور تتقصه، وتعبر عن عجزه، وقصر همته العلمية، فضلاً عن ما تحمله دلالة الوصف من إعياء كلامه، وأقواله، الأمر الذي يترك الانطباع السيء، مع عدم الاهتمام لقوله، فضلاً عن إظهار عدم فهمه، ومعرفة مقصده بقوله: "لو كان مع هذا الجاهل الأنوك أقل معرفة بطبائع الإنسان أو فهم مخارج اللغة العربية لم يأت بهذا البرسام. أما اللغة فإن الله تعالى لم يقل: العسل شفاء لكل علة، وإنما قال تعالى: فيه شفاء للناس، وهذا لا ينكره إلا رقيق سليب العقل والحياء أو موسوس"^(١٤٩). كما حمل السياق ما يفيد بغياب عقل ابن النغريلة من خلال لفظة البرسام، وما فيها من دلالة المرض، الذي يغير من عقل صاحبه، ومن ثم جاء قوله عبثاً، خالطاً بين الجزء والكل في قضية العسل وشفائه. وتكرر التعبير ذاته في قوله: "ولو أن هذا الجاهل الأنوك تدبر ما في باطلهم المبتدع وهجرهم الموضوع الذي يسمونه «توراة» إذ يقول: إن موسى عليه السلام راجع ربه إذ أراد إرساله وقال: من أنا حتى أمضي إلى فرعون، أرسل من تريد ترسل"^(١٥٠)، فحمل الخطاب- من خلال تكرار التعبير- التمني، المصاحب بالذم بضرورة أن ينشغل ابن النغريلة بتفاهات توراته، قاصداً بأن ما يزعمه، هو نتيجة لمعتقده، وما فيه من خرافات لا تليق، ولا يصدقها عقل، فلا غضاضة فيما قدمه ابن النغريلة من أقوال، عبرت عن هواه، ونقص عقله.

كما تكرر تعبير ابن حزم بما يفيد وضوح الآيات، واكتفائها بظاهرها دون تأويل أو تفسير؛ الأمر الذي يجهله ابن النغريلة، ويذهب به معرضاً لعدم فهمه، ورغبة منه في إظهار التناقض في الآيات، وجعلها ابن حزم مقدمة، تسبق كل توضيح، أو تفسير

لرؤيته، وثبت بطلان رؤية ابن النغريّة أولاً، قبل الشروع في أدلة الرد عليه، وكأنها تأتي سؤالاً لإجابة تفصيلية للاحق لها، وفي الوقت ذاته تحط من قدر ابن النغريّة العلمي والعقلي؛ إذ لم يفرق بين الظاهر والباطن في فهم الأشياء، واقتربت بزمه، في قول ابن حزم: "والآية المذكورة مكثفة بظاهرها عن تكلف تأويل، مستغنية ببادي ألفاظها عن تطلّب وجهٍ لتأليفها، ولكنّ جهله أعمى بصيرته وطمس إدراكه"^(١٠١). وقوله: "والقول في هذه الآيات كالقول في التي مضى فيها الكلام ولا فرق، وهي أنها تكتفي بظاهرها عن تكلف تأويل لها"^(١٠٢). وتكررت في المسألة الرابعة مرتين^(١٠٣). كذلك كما تكرر الأسلوب التعبيري (الذي يسمونه التوراة) خمس مرات، بما تحمله دلالة التكرار من مقاصد حجاجية تمثلت؛ في الشك والذم، وإظهار الخلل والوهن، والضعف في التوراة، وبما يوحيه التعبير من دلالة عدم الاعتراف بمضمونه، ومن ثم تهमيشه، وإعراض ابن حزم والمسلمين عنه، وما يحمله في قوله: (الذي يسمونه) وهو معتقد الرجل، وكتابه المقدس، وتعكس رغبة ابن حزم في الحجّاج من خلال ذم المعتقد، والخط من قدره ومنزلته، وإظهار تفاهاته، التي نتج عنها عقل الرجل، وما حمله من مغالاة، ورؤى وهمية لا حقيقة لها^(١٠٤).

(٢) التكرار اللفظي: وهو "أن يأتي المتكلم بلفظ ثم يعيده بعينه سواء أكان اللفظ متفق المعنى أو مختلفاً، أو يأتي بمعنى ويعيده، وهذا مع شرط اتفاق المعنى الأول والثاني. فإن كان متحد الألفاظ والمعاني، فالفائدة في إثباته تأكيد ذلك الأمر وتقريره في النفس"^(١٠٥). اعتمد ابن حزم كثيراً على التكرار اللفظي، وله مقاصده الحجاجية في تقديم رؤيته، وإن ارتبط جله كسابقه بالخط من قدر ابن النغريّة، وزمه، وعبر عن محاولة إبعاده عن قضايا الفكر والجدال، والمناظرات العلمية والدينية وتمثلت في تكرار ألفاظ (الجهل/ الخسيس/ المجنون/ الزنديق/ السخف). فنجد تكرار لفظة الجهل معبرة عن عدم إدراك ابن النغريّة للأمور التي يطرحها، وعدم تفرقه بين الظاهر والباطن، وبين الجزء والكل، وبين نقل الخبر وإقراره، بل

يجهل التناقض والتعارض في توراته، وهي أخرى بأن ينشغل بها، لأنها تتناسب مع رؤيته، وعقله، وتقافته، وأراد بها ابن حزم تهميشه على المستوى العقلي، والعلمي، والخط من قدره. يقول ابن حزم: " فلم يفرق هذا الجاهل المائق بين قوله تعالى: إنه سوى السماء ورفع سمكها وبين قوله تعالى: إنه سواهن سبع سموات. فهل بعد هذا العمى عمى، وبعد هذا الجهل جهل؟" (١٥٦). فجهله متبوع بعمى قلبه، الذي جعله لا يفرق بين تسوية السماء، وبين خلقه لسبعتها. وقوله: "وأنه لا يظن في شيء من هذا كله اختلافاً إلا عديم العقل سلب التمييز مطموس عين القلب ظليم الجهل، لأنه تعالى إنما ذكر خلق الجميع من السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، فسّر لنا تعالى تلك الأيام الستة" (١٥٧). ويختتم ابن حزم رسالته بوصف ابن النغيلة بالجهل مرتين؛ الأولى بما قدمه الرجل من أقوال، والثانية حملت الدعاء بأن يصرف مثل هذه الصفة عنه؛ لما يعقبها من هوى بقوله: " وهذا مبلغه من الجهل والسخف، ونستعيز بالله من الجهل والضلالة. والحمد لله رب العالمين" (١٥٨). فحملت اللفظة رغبة ابن حزم حاجياً في تبصرة المتلقي ومشاركته له بجهل الرجل، وما أصدره من أقوال. كما تكررت لفظة الخصيس عشر مرات؛ ارتبطت بوصف ابن النغيلة في تسعة، واليهودية معتقده في واحدة بقوله: " ولو أن هذا الزنديق المائق كان له أقلّ تحصيل، لما أقدم على المظاهرة بهذا الدين الخصيس طرفة عين" (١٥٩). وحملت جميعها تحقير ابن النغيلة؛ ولها مقاصدها الحجاجية؛ إذ برجل يوصف بالحقارة والدناءة، والخسة والوضاعة، والتفاهة في عقله، وما ينتجه؛ فهو غير مؤهل لخوض غمار التدبر، وأقل من أن يناظر ويحاج في القرآن. فالخصيس دائماً ما يبحث عن نواقصه، ويهتم بالتفاهات، ويثبت للمتلقي جهله، وكذب ما قدمه من مثل قوله: " وليت شعري أين كان هذا الخصيس المائق إذ اعترض بهذا الاعتراض على هذه الأنوار الساطعة ... عن التفكير فيما يقرأونه في هذيانهم المخترع ... الذي يسمونه التوراة" (١٦٠). وغيرها من المواطن التي حفلت بها رسالة ابن حزم في حاجه (١٦١).

كما تكررت لفظة الأُنوك مرتين لتعبر عن عجز ابن النغريلة عن التفكير والتدبر، ووصفه بالحماقة في تعرضه للقرآن، وارتبطت بالاستفهام من قبل ابن حزم، المصحوب بتحقير الرجل، واستكباره. فلازمت اقتصار معلوماته، وجهله لأكثرها بقوله: "وكيف ينكر هذا الأُنوك أن يكونَ العسل شفاء محضًا، وهي أغلب أموره" ^(١٦٢). وقوله: "أما رأى هذا الأُنوك أن الأمطار إذا كثرت غزرت العيون وفهقت الأنهار وطفحت البرك" ^(١٦٣). كذلك تكررت ألفاظ المجنون مفردة ثلاث مرات ^(١٦٤)، بما توحى من غياب العقل، وجعلها حجة في تفاهة ما قدم من أقوال، لا يعتد بها، وكذلك تكرار لفظة الزنديق مفردة في مرتين بما تحمله من ذم الرجل بالكفر، المتناسب مع معتقده ^(١٦٥).

(٣) **التكرار الإيقاعي:** تمثل بقلة في رسالة رد ابن حزم؛ لجدية موضوعها، الذي ينأى عن الزخرفة اللفظية، لتمثله في رؤية الآخر الديني في القرآن الكريم، والخوض في آياته. فتمثل التكرار الإيقاعي في قول ابن حزم: " إذ اعترض بهذا الاعتراض كان إلا سكران سكر الخمر، وسُكَّرَ عُجْبُ الصغير إذا كبر، والخسيس إذا أشر، والذليل الجائع إذا عَزَّ وشبع، والسفلي إذا أمر وشط، والكلب إذا دُلِّل ونشط" ^(١٦٦). فقد استند ابن حزم إلى الإيقاع اللفظي من خلال التكرار؛ لجذب المتلقي نحو أوصاف ابن النغريلة، التي كانت سببًا في مغالاة فكره. ويردف بعدها قوله: " وكيف بخلق سوء متكرر في الخساسة والهجنة والردالة والندالة واللعة والمهانة" ^(١٦٧). وكذلك قوله: " وأنهم في باطل وغرور، وعلى ضلال وزور" ^(١٦٨). كذلك وصفه لكشف سوء عقله، وعلمه، وإبداء عورة فكره وما يحمله من باطل القول من خلال قوله: " ولكن أبى الله تعالى إلا أن يكشف سوءته ويبيدي عورته" ^(١٦٩).

تعقيب: تمثل التكرار التعبيري في رسالة ابن حزم في السب والخط من القدر لابن النغريلة، ويخصصها ابن حزم قبل الشروع في ذكر أقوال الرجل، وقبيل رده عليه، بما يرسل للمتلقي الحالة الشعورية السيئة تجاه أقوال ابن النغريلة، ورؤيته، وكأنه يريد أن يشاركه هذ النفور وفي دحض هذه المزاعم، فالسب في بداية القص يترك الانطباع

السيء عما سيعقبه، ويردّف عدم الاهتمام لأقواله، وتصرفاته، وهي أمور أرادها ابن حزم في حجاجه. ولعل في تسميتها أقوالاً لا رؤى وأحكاماً ما يفيد تهميشها، وعدم جدواها؛ فالقول يحمل الصدق والكذب، ويحتاج إلى دلائل تقنع، وحجج قوية تؤثر، وهي أمور غابت عن ابن النغيلة؛ لجهله، وتصدر غالباً عن هوى، عكس الأحكام التي تصدر عن دراسة ومعرفة، ودلائل، ووسائل إقناعية، وكذلك الرؤى التي تصدر عن أصحاب العلم والمعرفة، وأرباب العقول، وجميعها صفات منبوذة تحول بين الرجل، وقضايا الفكر ووسائله.

(ب) حجاجية أسلوب التوكيد: استعان ابن حزم في رده على ابن النغيلة، ودحض أقواله بالحجاج الدلالي؛ المتمثل في أسلوب التوكيد، بأنواعه المتعددة؛ لإثبات حقيقة رؤيته، وبطلان مزاعم الرجل. ويمكن التوقف مع حجاجية أسلوب التوكيد على النحو الآتي:

(١) حجاجية (أنّ): وظّف ابن حزم حرف التوكيد (أنّ) في ردوده الفكرية على ابن النغيلة؛ ليثبت جهله بالموضوعات التي تطرق إليها؛ فنجدّه يُحاجج بها في إثبات حقيقة التفرقة بين قول الله عز وجل المنزه للنبي، وبين إخبار القرآن بأقوال المشركين في الرسول، وربطهم بينه ومصائبهم، فكل شيء من عند الله بالقدر المطلق، لكن السيئات مرتبطة بأفعالهم بقوله: "إنّ ما أصابهم من سيئة فهي منك يا محمد، وأخبر عز وجل أنها من عند أنفسهم، وأنّ كل ذلك من عند الله تعالى" (١٧٠). فحمل التوكيد الإيضاح بحقيقة الأعمال بين التخيير والتسيير، وجميعها من عند الله عز وجل، المتصرف في شؤون الحكم، وتدابيره. كما أكد الأمر ذاته في حجاجه من خلال (أنّ) وما تحمله من دلالة إثبات الحقيقة فيما بعدها؛ بأن الحسنات السارة من عند الله بفضله على الناس، وأنّ كل سيئة من قبل النفس لتقصيرها (١٧١). كما اعتمد على التوكيد بأنّ في حجاجه؛ في إثبات التناقض بين ما جاء به ابن النغيلة مفترياً على القرآن، وآياته في الفصل الأول من أقواله،

وبين التوراة وتناقضها؛ فتارة تعاقب الآخرين بذنوب بعضهم، وتارة تفصل؛ فكل إنسان مسؤول عن سيئاته، وختم بعدم وجود الثواب والعقاب من الأساس سوى في الدنيا، وعدم الاعتراف بعد الموت، فكيف تتم المحاسبة التي افترضتها أولاً؟! فتضاربت الأقاويل في شتى مواطن التوراة بقوله: " هذا مع إقرارهم بأنّه ليس في التوراة ذكر عذابٍ ولا جزاءٍ بعد الموت أصلاً، وإنما فيها الجزاء بالثواب والعقاب في الدنيا فقط، فهذا هو التناقض المجرد الذي لا خفاء به" (١٧٢).

كما اعتمد على التوكيد بأنّ في بداية ردوده؛ بما يثبت جهل ابن النغرييلة، والتأكيد على تنزه الآيات عن التعارض والتناقض، بما تحمله من الدلالة الظاهرة للمعنى والمقصد، التي لا تحتاج إلى التأويل بقوله: " والقول في هذا كالقول في التي قبلها ولا فرق وهو: أنّ بظاهر هاتين الآيتين يُكتفى عن تطلب تأويل أو تكلف مخرج" (١٧٣). كذلك اعتمد بكثرة على حاجية التوكيد بأنّ في المسألة الثانية؛ لكثرة القول في هذه القضية، وما استدعاه التوضيح للأمور التي جهلها ابن النغرييلة في رؤيته؛ مؤكداً حقيقة الخلق والأسبقية بين السماء والأرض؛ فأكد حقيقة إحكام بنية السماء، ورفع سمكها، والدور الذي يظهر فيه الليل والنهار، ثم التأكيد على خروج ماء الأرض ومرعاها بقوله: " أنّ تسويته تعالى السموات سبعاً وتفريقه بين تلك الطرائق السبع التي هي مدار الكواكب المتحيرة والقمر والشمس كان بعد خلقه كلّ ما في الأرض" (١٧٤). كما اعتمد على إظهار اتفاق الآيتين، وتصديق بعضهما بعضاً؛ بما يحمل دحض رؤية ابن النغرييلة بوجود التعارض من خلال التأكيد بأنّ في قوله: " وإنما أخبر تعالى أنّ تسوية السماء جملة واختراعها كان قبل دحو الأرض، وأنّ دحو الأرض كان قبل أن تقسم السماء على طراق الكواكب السبع، فلاح أنّ الآيتين متفقتان يُصدّق بعضهما بعضاً" (١٧٥).

كما اعتمد على الحجّاج من خلال التوكيد بأنّ في إثبات حقيقة تنزه القرآن عن الاختلاف والتعارض بين آياته؛ لتفسيره سبحانه وتوزيعه لمخلوقات السموات والأرض

على الستة أيام، بقوله: " أنها تكتفي بظاهاها عن تكلف تأويل لها، وأنه لا يَظُنُّ في شيء من هذا كله اختلافاً إلا عديم العقل... لأنه تعالى إنما ذكر خلق الجميع من السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، فسّر لنا تعالى تلك الأيام الستة، فمنها يومان خلق فيهما الأرض ومنها أربعة أيام قدر في الأرض أقواتها"^(١٧٦). كما أثبت اللبس الذي وقع فيه ابن النغيلة بجهله في فهم الآيات، مبيّناً حقيقة الخلق، وترتيبه بين السموات والأرض، وخلقها للسموات في يومين، من جملة الأيام الستة من خلال التأكيد بأن، فارتفع التناقض المزعوم بقوله: " وأنه تعالى قضى السموات سبعا في يومين"^(١٧٧). كما استند إلى إليها في توضيحه الاختلاف -من خلال أقوال المفسرين- بين المنع، قرين مواقف بعينها يوم القيامة، وخاصة بعد المحاسبة وإصدار الحكم، والنطق للناس، وجدالهم بين بعضهم بعضا، في حقوقهم البشرية في الدنيا، والذي عدّه ابن النغيلة تعارضا، تحمله الآيات، بجهله لعدم التفرة بقوله: " إنَّ المنع من النطق المذكور في الآية إنما هو في بعض مواقف يوم القيامة، وأنَّ الجدل المذكور في الآية الأخرى هو موقف آخر مما يتلو ذلك اليوم نفسه"^(١٧٨). معقباً على أقوالهم بقوله مؤكداً بأن: " فصَحَّ أنَّ اليوم الذي لا ينطقون فيه بعذر إنما هو يوم إدخالهم النار"^(١٧٩). كما استعان بجاجية التوكيد بأن في الرد على شبهات ابن النغيلة في القول الخامس؛ بوجود التعارض بين السؤال، وعدميته يوم القيامة بقوله في المنع، إذ تمت المحاسبة وصدر الحكم، فلا نقاش يتبعه: " فصَحَّ بهذا النصِّ أن هذا إنما هو في حين إيرادهم جهنم التي هي إن شاء الله دارُ هذا الخسيس"^(١٨٠). كما لجأ إليه في إثبات جهل الرجل بقواعد العربية، موضحاً التفرة بين إن الشرطية، وإن التي تفيد النفي، والنكران بقوله: " وليعلم أنَّ [إن] في هذه الآية ليست التي بمعنى الشرط"^(١٨١). والأمر ذاته في إثبات أهمية ماء السماء في استمرار الحياة، فهو مصدرها، فضلاً عما يحمله من خيارات في الأرض حقولها، وأنهارها وسيولها، وتربتها يجهلها ابن النغيلة، ولم يدركها؛ بقوله: " أما درى هذا الجاهل أنه لولا شُرْبُ الماء لم يكن في الأرض حيوان أصلاً لا إنسان ولا ما سواه، وأنَّ عناصر جميع المياه الظاهرة على وجه الأرض والمختزنة في أعماقها إنما

هي من مواد القَطَرِ النازل من السماء... أما رأى... أن الأمطار إذا كثرت غزرت العيون وفهقت الأنهار وطفحت البرك وامتلأت الآبار... أما رأى أنّه لا نماء لشيء من النبات كلّ، منزرعه وصحراويّة. وجميع الشجر بساتينها وشعرائها إلا بالماء النازل من السماء" (١٨٢).

(٢) **حجاجة التوكيد بـ (إنّ):** اعتمد ابن حزم في ردوده على ابن النغرييلة على التوكيد بـ (إنّ)؛ لإثبات بعض الحقائق الفكرية، والعقلية المتعلقة بالقضايا التي طُرحت، فيؤكد على حقيقة نقل الله عز وجل لخبر المشركين في نفورهم، وتطيرهم بالنبي صلى الله عليه وسلم من خلال التوكيد بـ (إنّ)، ومنزهًا الآيات عن التعارض، وإلحاق السيء بالنبي في قوله: "وبيان ذلك أن الكفار كانوا يقولون: إنّ الحسنات الواصلة إليهم هي من عند الله عز وجل وإن السيئات المصيبة لهم في دنياهم هي من عند محمد صلى الله عليه وسلم، فأكذبهم الله تعالى في ذلك" (١٨٣). فحمل التوكيد التوضيح لما تردد، وعلى أساسه جاء النص القرآني حاملاً لقولهم، ويلجأ إلى الأمر ذاته موضحاً، ومستعجباً من فهم ابن النغرييلة للنص بهذه الرؤية بقوله: "فإنما أنكر الله تعالى على الكفار في الآية المتلوة أنّاً قولهم للنبي عليه السلام: إنّ ما أصابهم من سيئة فهي منك يا محمد، وأخبر عز وجل أنها من عند أنفسهم... وبين ما ذكر الله تعالى من قول الكفار لمحمد صلى الله عليه وسلم: إنّ ما أصابهم من سيئة فم منك يا محمد" (١٨٤). ويظهر التوكيد بـ (إنّ) في رده على القول الثاني، مثبتاً جهل ابن النغرييلة في عدم تفرقه بين القول بتسوية السماء، ورفع سمكها، وبين تسويتها سبغاً بقوله: "فلم يفرق هذا الجاهل المائق بين قوله تعالى: إنه سوى السماء ورفع سمكها وبين قوله تعالى: إنّهُ سَوَاهُنَّ سبع سموات" (١٨٥). كما اعتمد عليها في إظهار خرافات التوراة، وإثبات التناقض فيها، وتجروؤهم على الله والرسول؛ ليشاركة المتلقي حقيقة أمره، ورؤيته في قوله: "حتى لقد انسخف جماعة من نوكاهم إلى أن قالوا: إنّ الخالق لأدم كان إنساناً من نوع الإنس الذي نحن منه" (١٨٦). وكذلك

قولهم بمراجعة موسى لربه عند إرساله لفرعون^(١٨٧)، إضافة لزعهم أن الله استراح من خلق السماء في اليوم السابع بقوله: "إذ يقولون: إن الله تعالى خلق الخلق في ستة أيام، واستراح في اليوم السابع"^(١٨٨)؛ مثبتاً ومؤكداً على خرافاتهم التي تتبع عن جهل وضلالة، وهي أولى بالدرس وإظهار التناقض.

كما يؤكد من خلال اعتماده على التفاسير حقيقة المنع يوم القيامة، وتمثلها في بعض المواقف، وليس اليوم كله، الذي يتخلله النطق، والدفاع، والمناقشة بقوله: "قد قال بعض العلماء المتقدمين: إنَّ المنع من النطق المذكور في الآية إنما هو في بعض مواقف يوم القيامة"^(١٨٩). ويثبت من خلال التوكيد بـ (إنَّ) ترفع الآيات عن التناقض المزعوم، من خلال التوضيح والتأكيد بقوله: "إنَّ هاتين الآيتين يَبْتَنَانِ لا اختلاف بينهما أصلاً، وإنَّ النطق المنفي عنهم في الآية الأولى والمعذرة التي لم يؤذن لهم فيها إنما ذلك فيما عصوا فيه خالقهم تعالى"^(١٩٠). ويعتمد عليه في تأكيد، وضرورية فهم المضمون من خلال السياق المتبع، وعدم التجزئة، بما يدعم فكرته، ورؤيته بأن الكف عن السؤال جاء في مرتبة تالية، وقبل دخولهم النار أي بعد الحساب^(١٩١).

(٣) حاجية التوكيد بـ (قد): اعتمد ابن حزم في حجاجه ورده على ابن النغيلة بالتوكيد بـ (قد)، بما حملته من تقارير؛ تثبت رؤيته، وتدعم فكره، فدعم رؤيته في خرافات التوراة من خلالها مضافة للفعل الماضي بقوله: "حتى لقد انسخف جماعة من نوكاهم إلى أن قالوا: إن الخالق لآدم كان إنساناً من نوع الإنس الذي نحن منه"^(١٩٢)؛ فحمل التوكيد التقرير، والتأكيد على ما قبلها، المتمثل في رؤية ابن حزم لأكاذيبهم، وارتباطها بما بعدها من دلائل هذه الخرافات، وإثبات إيمانهم الضعيف، وتجروهم على الذات الإلهية، وتعظيم أنبيائهم في مقابلها. كما اعتمد عليها حاملة للتقرير بحقيقة ما قدم من رؤى؛ تفيد عدم وجود التناقض، وارتباطها الوثيق بما يتبعها من تفسير وتوضيح، ورؤى؛ تمثلت في بناء السموات جميعاً بعد خلق ما في الأرض، ومن ثم جاءت في مرتبة ثانية في قوله: "وقد صحَّ بما تَلَوْنَا قبلُ أن

تسويته تعالى السموات سبعا كان بعد خلقه لما في الأرض جميعا، فاليومان اللذان خلق [الله] تعالى فيهما السموات سبعا هما اليومان الآخران من الأربعة الأيام التي قدر فيها أقوات الأرض^(١٩٣). كما اعتمد عليها في توضيحه للتفسير العلمي، والفرق بين المنع والنطق يوم القيامة، لدحض رؤية ابن النغريّة بوجود التعارض في الآيات التي تحدثت عنهما بقوله: " قد قال بعض العلماء المتقدمين: إن المنع من النطق المذكور في الآية إنما هو في بعض مواقف يوم القيامة، وأن الجدل المذكور في الآية الأخرى هو موقف آخر مما يتلو ذلك اليوم نفسه، وهذا قول صحيح"^(١٩٤)، فقد عبر ابن حزم من خلال التوكيد بـ (قد) عن رؤيته التوضيحية، من خلال التناسل بأقوال المتقدمين من المفسرين حول توضيح المعنى، والمضمون في الآيات، بما يفيد تقوية المؤكد، وتمكينه في ذهن المتلقي، والمطلع على أقوال ابن النغريّة. كما حملت (قد) بعض التقارير التي تفيد جهل ابن النغريّة، وعاقبته بأن فضحه الله^(١٩٥). وفي حديثه عن تقرير وجود الخرافات في التوراة من خلال التوكيد من خلالها في قوله: " وقد وجدنا في اختلاطهم الذي يسمونه "توراة"..."^(١٩٦). بما يفيد بحثه، وتدبره في مقابل جهل الرجل. وكذلك في شرحه لمضمون الآية التي تنزه النبي عن الشك في القرآن؛ بما يثبت عدم فهمه لمضمون الآيات، وسياقها بقوله: " قال تعالى فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك، لقد جاءك الحق من ربك بمعنى ولا أعدائك الذين يقاتلونك من الذين أوتوا الكتاب من قبلك ما هم أيضا في شك مما أنزلنا إليك بل هم موقنون بصحة قولك وأنتك نبيّ حقا"^(١٩٧). فهي تفيد التقرير الذي لا شك فيه، بأن حتى أعداء النبي، وأهل الكتاب يقرون بنبوته، وصحيح رسالته؛ فجمعت بين إفادته للتقرير والتعظيم، وإزالة غموض الشك عند الرجل وغيره، من أصحاب الفهم الضعيف، وتحويلها من حجة على القرآن، لحجة له، وعلى عدوه، فضلا عن ارتباطها بما قبلها، والتأكيد عليه؛ من خلال اعتراف السابقين بيقين نبوته.

(ج) **الحجاج بالأساليب الإنشائية في رسالة ابن حزم:** تنوعت الأساليب الإنشائية التي استعان بها ابن حزم، وجعل منها وسائل حجاجية في الرد على ابن النغيلة، ودحض رؤيته في القرآن وآياته ورسوله، متمثلة في:

(١) **حجاجية الاستفهام:** كثرت الأساليب الإنشائية الاستفهامية في رسالة ابن حزم في رده على اليهودي، ولجميعها مقاصدها الحجاجية؛ فالبنية التساؤلية دائماً ما تكون وسيلة لسوق الأدلة، ودحض الرؤية، وإشراك المتلقي في الرأي، أو طلبه، فضلاً عن التبصرة والإيضاح والتفسير. فالاستفهام يستثير قضية تقوم ذاكرة المتلقي بإبراز المعرفة المشتركة مع المتكلم، ثم يترجم إلى فعل سلوكي والمتمثل في تقديم جواب^(١٩٨). واللجوء إلى الاستفهام قد يهدف إلى حمل من وجه له السؤال على الموافقة^(١٩٩). ففيه حمل المخاطب على الاعتراف والإقرار بأمر كان قد استقر عنده^(٢٠٠). زاجت جميع استفهامات ابن حزم في رسالته بين الاستفهام التقريري، الذي يثبت ويقر أفكاراً، ورؤى معينة تثبت عنده وهذا النوع من السؤال عملية استنتاجية وليست استفسارية؛ يوقن بالإجابة ولا يريد لها، بل يسعى فقط لمشاركة المتلقي له، ويثبت لديه الحقيقة، والرؤية^(٢٠١) وهو " استفهام إنكار، والإنكار نفي، وقد دخل على النفي، ونفي النفي إثبات"^(٢٠٢). والاستفهام التقريري هو الذي يسعى إلى إثبات الأمر وتحقيقه، أو انتزاع إقرار المخاطب واعترافه^(٢٠٣). والاستفهام الاستنكاري هو الذي لا يقر المخاطب في شيء، وإنما ينكر عليه، وتستهن منه ما حدث في الماضي، أو يمكن ما سيحدث في المستقبل^(٢٠٤). واستفهام السخرية بما يحمل من تحقير وتصغير للمُحاجج.

يبدأ ابن حزم حجاجه من خلال الاستفهام، الذي يفيد التعجب من فهم ابن النغيلة في تقصير النبي، وذم القرآن له، في قوله: " كيف يكون النبي صلى الله عليه وسلم المخاطب بهذا الخطاب مُقَصِّرًا في أداء واجب ربه تعالى؟ فليعلم أن التقصير ليس يكون معصيةً في كل وقت، وإنما يكون النبي عليه السلام منزهاً عن تعمد

المعصية صغیرها وكبیرها"^(٢٠٥). فيلاحظ أن الاستفهام جاء في رد ابن حزم معقبًا على رؤية ابن النغريّة، ويحمل اتجاهين؛ أولهما بهت حجة الرجل في فهمه الضعيف للنص من خلال ظاهره، وآخرهما جعل من البنية الاستفهامية مفتاحًا لجوابه بذكر رؤيته، وتوضيحها وتفسيرها؛ فالنبي منزّه عن كل افتراءات الرجل. ويتساءل من خلال تقديم حجاجه جهل ابن النغريّة، الذي لم يفرق بين ألفاظ القرآن، ومعانيه بقوله: " فأی ظلم يكون أعظم من ظلم من جهل أن يفرق بين معنيي هذين اللفظين؟ "^(٢٠٦). راعبًا في إشراك الجميع له في حكمه بجهل الرجل؛ ومن ثمّ عدم الأخذ بأقواله، وإعطائها الاهتمام. كذلك يقدم انتقاص ابن النغريّة، ويدلل على جهله ببنية تساؤلية، لا تحتاج إلى إجابة أو رد؛ لأنها تفهم ضمّنًا بما يفيد، ويدل على غياب عقله، وعدم تدبره؛ إذ لم يفرق بين التعبير بالجزء في تسوية السماء، ورفع سمكها، وبين خلق السموات جميعًا بقوله: " فلم يفرق هذا الجاهل المائق بين قوله تعالى: إنه سوى السماء ورفع سمكها وبين قوله تعالى: إنه سواهنّ سبع سموات. فهل بعد هذا العمى عمى، وبعد هذا الجهل جهل؟ "^(٢٠٧).

يُشرك ابن حزم المتلقي في حكمه على خرافات التوراة، وجهل عالمهم؛ من خلال زعمهم باستراحة الله من خلق الأرض والسموات في اليوم السابع، وموضّحًا في الرؤية ذاتها تنزه الله عن مثل تلك الصفات التي تحمل الضعف، ولا تتناسب سوى مع الخلائق بقوله: " إذ يقولون: إن الله تعالى خلق الخلق في ستة أيام، واستراح في اليوم السابع؟ وهل تكون الراحة إلا لتعب ونصب قد خارت قواه وضعفت طبيعته؟ "^(٢٠٨). فطرح الأسئلة الكثيرة؛ يهدف إلى الوصول لإجابة من قبل المتلقي، بما يفيد مشاركته، وتبصيره بجهل ابن النغريّة، فلا عجب بما جاء، وفي الوقت ذاته لا يُصدق؛ فحمل السؤال أيضًا الاستنكار الذي يدحض رؤية ابن النغريّة وزعمه، ويوضح سذاجة تفكيرهم، وخواء عقيدتهم؛ فمن خلق السموات بما فيها، والأرض بما تحمل في ستة أيام فقط، هل يطلب الراحة التي يتنزه الله سبحانه عنها، وتتناسب خلقه؛ لما يتعقبه من تعب

ومشقة. ويعمد من خلال الاستفهام إلى المقارنة والموازنة بين الإسلام وقرآنه، وبين اليهودية وتوراتها في توضيح الإيمان، وبما يفيد العقل، وتعظيم الله لكونه سبحانه حقيقة مشتركة في جميع الأديان، والكتب السماوية، وبين الافتراءات التي تتبع من جهل، وتمثلها في التوراة والديانة اليهودية بقوله سائلاً، ومعقّباً بالإجابة التي تقيد ما يؤمنون به: "وليت شعري أين كان هذا الخسيس المائق إذ اعترض بهذا الاعتراض على هذه الأنوار الساطعة والحقائق الظاهرة عن التفكير فيما يقرأونه في هذيانهم المخترع ... الذي يسمونه "التوراة" إذ يقولون: إن الله تعالى خلق الخلق في ستة أيام، واستراح في اليوم السابع؟"^(٢٠٩). ويوظف ابن حزم الاستفهام بمقصد حاجي؛ يهدف إلى الاستتكار الممزوج بالتوضيح، والتدليل على جهل ابن النغيلة؛ لإيمانه ببعض الحقائق العلمية في استخدام العسل في الشفاء، وجهله بمعظمها؛ فضلاً عن عدم تفرقه بين الجزء، الذي عبر به القرآن في قوله (فيه) وبين الكل، وإن كان العسل يدخل في جميع الأدوية، عوضاً، وبديلاً عن السكر بقوله: "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؟ فإذا كان في التين شفاء من بعض العلل فكيف ينكر هذا الخسيس أن يكون في العسل أشفية كثيرة؟"^(٢١٠). فالرد يحمل الأسئلة المتنوعة، ولكل منها مقصده؛ فكيف له أن ينكر شفاء العسل، وبالفعل يدخل في ذلك كما قدمنا، وكيف ينكر شفاءه، وهم يؤمنون بالشيء وضده؛ حيث شفاء نبي منهم لأحدهم بالتين، والعسل أولى وأفيد. فجميع الأسئلة أظهرت جهل الرجل، وكذبه، وتحامله العنصري على القرآن. فحمل الاستفهام -بجانب إظهار جهل، وعدم دراية ابن النغيلة بقيمة العسل- التوضيح العلمي من قبل ابن حزم له، وبيان حقيقة دوره في الطب والأدوية. كما يعمد إلى الأمر ذاته في توظيف الاستفهام؛ بهدف إظهار جهل ابن النغيلة بالحقائق الكونية؛ بطرح الكثير من الأسئلة، التي يعقبها التفسير والتوضيح لأهميتها، كتبصرة له، ورغبة في إشراك المتلقي حكمه بأن الرجل يتحدث في أمور لا يعي أهميتها، ومضمونها، وهي من المسلمات التي

يعرفها الجميع، لا الذي يدعي الفكر والتعلم؛ وهي ليست من القضايا الفكرية التي يُجادل فيها بقوله: "وليت شعري أما درى 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 وامتلات الآبار ... وتفجرت في الأرض ينابيع؟ حتى إذا قلت الأمطار وضعفت العيون ... وانقطعت السيول وغارت الينابيع، وخشت الصدور وفسد الهواء؟ أما رأى أنه لا نماء لشيء من النبات كلّ، منزرعه وصراوية. وجميع الشجر بساكناتها وشعرائها إلا بالماء النازل من السماء؟"^(٢١١). ويعقب بالاستفهام بما يفيد حجابه بين حمل الرجل للرؤية، وإيمانه بغيرها؛ إذ تعطي توراته القيمة الإلهية لماء السماء، وتفضيله على ماء النيل بقوله: "أما قرأ في هذينهم الذي يسمونه "توراة" امتنان الله تعالى في صفة الأرض المقدسة بأنها لا تُسقى من النيل. كما تسقى أرض مصر لكن من ماء السماء؟ أترأه إنما منّ عليهم بضد البركة لا بالبركة؟ إن هذا لعجب. أما علم أن الأمطار ترطب الأجسام وتذهب بقملها وأن بالماء الذي عنصره ماء السماء تُزال الأوضار وتطيب الروائح ولولاه ما عمر العالم!"^(٢١٢).

مما سبق يُلاحظ: أن ابن حزم جعل من السؤال ما يفيد الاستكثار، والتعجب وتبصرة المتلقي وإظهار عيوب ابن النغريلة، وتقصير فكره، إضافة لجعله تمهيداً للتفسير، والتوضيح العلمي والفكري في القضايا التي تطرق إليها.

(٢) حجاجية الأمر: يعنى الأمر طلب حصول الفعل على وجه الاستعلاء حقيقياً كان ذلك الاستعلاء أو ادعائياً^(٢١٣). يوجه ابن حزم خطاب الاستعلاء، متمثلاً في الأمر، قاصداً به الحجاج بما يحمل النصح، الذي يفيد التعليل، والتوضيح لابن النغريلة بما حمله من جهل، والمتلقي بشكل عام بهدف إشراكه بقوله: " فليعلم أن التقصير ليس يكون معصيةً في كل وقت، وإنما يكون النبي عليه السلام منزهاً عن تعدد المعصية صغیرها وكبیرها"^(٢١٤). ويوظف الأمر في التوضيح، والتفسير

في إسناده لله عز وجل، موضحاً معنى الآية، من خلال أمر الله للنبي بسؤال أهل الكتاب، وإجاباتهم الضمنية بيقين نبوته؛ بما ينفي مزاعم ابن النغيلة بشك النبي، أو رغبته في معرفة اليقين بقوله: " قال تعالى فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك، لقد جاءك الحق من ربك بمعنى ولا أعدائك الذين يقاتلونك من الذين أوتوا الكتاب من قبلك ما هم أيضاً في شك مما أنزلنا إليك بل هم موقنون بصحة قولك وأنت نبِّي حقاً"^(٢١٥). ويقدم حجاجه من خلال أسلوب الأمر الذي يُفيد التوقف عن المشاركة، وأنه وصل إلى نهاية رده، وأنه استوفى رؤيته، وأصدر حكمه بخسة ابن النغيلة وجهله، وهو كبير اليهود وعالمهم الفذ كما يزعمون، وإشارة منه بخوائهم الفكري؛ لتتصيبهم له كبيراً، وهو على قدر لا يحسد عليه من الجهل، والوضاعة؛ إذ لا يعطيه أكثر من حجمه، الذي لا يرقى له بالجدال في القرآن. بقوله: " فحسبكم أيها الناس بمقدار هذا الخسيس وجهله وهو عميد اليهود وعالمهم وكبيرهم، وهذا مبلغه من الجهل والسخف"^(٢١٦).

(٣) **حجاجية التمني:** هو طلب الحصول على شيء مرغوب، يتعذر تحقيقه، وقد يكون مستحيلاً. حمل خطاب التمني المقصد الحجاجي في رغبة ابن حزم في تفكر ابن النغيلة، وتدبره قبل الخوض في فهم النص القرآني، وإصدار الحكم عليه، ورغبته في الانشغال بمعتقدده، وما حمله من تناقض بين القول وضده، والخرافات التي لحقت بأنبيائهم، وتجروهم على الله، خاصة في تعامل الأنبياء مع جلالته. وهدفت جميعها للحط من قدر ابن النغيلة؛ وإظهار جهله، وتبصرة القارئ، والمتلقي بحقيقة أمره، وعوار معتقده، وحمل أيضاً إيمان ابن حزم باستحالة تحقيق أمنيته، في فهم الرجل وتدبره، وتعذرها في أن ينشغل بديانته وكتابه؛ لرغبته العدائية مع الإسلام. فتمنى ابن حزم أن يتبرأ إلى الله باعتقاده الساقط نحو وجود التناقض في الآيات في القول الثاني بقوله: " لو كان لهذا الجاهل الوقاح أقل بسطة أو أدنى حظ من التمييز لم يعترض بهذا الاعتراض الساقط الضعيف"^(٢١٧). بما يحمله الخطاب من حجاج تمثل في إثبات جهل ابن النغيلة، وظنه السيء،

وأن زعمه لا أساس لصحته في الواقع، وإشارة لانتصار ابن حزم عليه بأدلته وبراهينه المتعددة فما قدمه يقين، ومصحوب بوسائل الإقناع، لا يتساوى بشك ابن النغرييلة، الذي صدر عن حماقة، وعدم وعي. وكذلك قوله متمنياً مع إيمانه بتعذر تحقيقه بأن ينشغل بتقاهات التوراة التي تتناسب مع عقله ومطلبه في التناقض والاعتراض: " فلو أن هذا الجاهل الشقيّ اشتغل بمثل هذا وشبهه من كذبهم وافترائهم لكان أولى به من تكلف ما لا يحسن ولا يدرى"^(٢١٨). كما حمل التمني الاستهجان في استحالة فهم الرجل، وتدبره بما يثبت الحط من قدره على المستوى العقلي، والفكري المؤهل للحجاج والجدال في قوله: " لو فهم هذا المائق الجاهل أدنى فهم لم يجعل هذا تعارضاً"^(٢١٩). وكذلك الأمر الذي يوحى بتهميشه، وتكريس المثالب له بجهله، وتعذر تفكيره، ومن ثم استمرار باطله، ومعاداته للحق بقوله: " فلو أن هذا الجاهل تفكر في مثل هذا وشبهه لعلم أن الحق بأيدي غيرهم وأنهم في باطل وغرور"^(٢٢٠).

(٤) **حجاجية التعجب:** جاءت جميع صيغ التعجب التي اعتمد عليها ابن حزم في حجاجه في الرد على ابن النغرييلة من باب السماع لا القياس، وحملت الرؤية بتعجبه من تفكير الرجل، وظنه بوجود التعارض، فضلاً عن جهله بالأمور التي يتطرق إليها من مثل قوله: " وليت شعري أين كان هذا الخسيس المائق إذ اعترض بهذا الاعتراض"^(٢٢١). فيبيدي ابن حزم اندهاشه من تفكير الرجل، وزعمه بوجود التناقض بين الآيتين. ويتعجب ابن حزم من زعم ابن النغرييلة في تفكيره السطحي بأن النبي على شك من دينه الذي يقاتل عليه، وينتصر به ومن أجله بقوله: " لأن من المحال العظيم الذي لا يتمثل في فهم من له مسكة أن يكون إنسان يدعو إلى دين يقاتل عليه وينازع فيه أهل الأرض ويدين به أهل البلاد العظيمة ثم يقول لهم: إني في شك مما أقاتلكم عليه أيها المخالفون"^(٢٢٢). ويأتي التعجب حاملاً اللفظة بقوله: " أترأه إنما منّ عليهم بضد البركة لا بالبركة؟ إن هذا لعجب"^(٢٢٣). بما يبيدي استهجانه واندهاشه من رؤيتهم في التوراة، التي تقدس ماء السماء وتفضله، وبين

زعم ابن النغيلة بعدم أهميته، وحصره في الهدم والهلاك فقط. وتعجبه من عدم إيمانهم بوجود الجزاء بما يحمله من ثواب وعقاب بعد الموت أصلاً^(٢٢٤). فضلاً عن استخدام ابن حزم كثيراً في ثانيا ردوده وختمها بالدعاء على ابن النغيلة، وقومه في جميع المسائل بما يحمل الحط من القدر، وتعجيل العقوبة؛ ليبصر المتلقي بمن له النصرة دنیا وآخرة.

(٥) حجاجية المدح والذم: تمثل المدح في تعظيم القرآن، وآياته عن وجود التناقض

بقوله: " فلاح أن الآيتين متفقتان يُصَدِّقُ بعضهما بعضاً "^(٢٢٥)، وتنزيه النبي، ومدحه في إزالة الشك الملحق به من قبل ابن النغيلة بقوله: " وإنما يكون النبي عليه السلام منزهاً عن تعمد المعصية صغیرها وكبیرها "^(٢٢٦). وترجيح كفة المسلمين؛ لوجود الحق في أيديهم، ويذم الغير المتمثل في طائفة ابن النغيلة وقومه بقوله: " لعلم أن الحق بأيدي غيرهم وأنهم في باطل وغرور "^(٢٢٧). وتمثل الذم في الحط من قدر ابن النغيلة، وسلبه مؤهلات التدبر والتفكر، التي من خلالها أصدر حكمه في قوله: " وأنه لا يَظُنُّ في شيء من هذا كله اختلافاً إلا عديم العقل سلبُ التمييز مطموسُ عين القلب ظليمُ الجهل "^(٢٢٨). وقوله: " وهذا لا ينكره إلا رقيقُ العقل والحياء أو موسوس "^(٢٢٩). كذلك ذمه التوراة في ختام حاجه في كل مسألة من مثل قوله: " ولكن لو تذكر هذا المائق الجاهل ما يقرأونه في كفرهم المبدل وإفكهم المحرّف بأخرق تحريف وأنتن معانٍ "^(٢٣٠).

(د) الأساليب الخبرية: تمثلت في الجملة الأسمية والفعلية، والتنويع بينهما في تقديم

حجابه، ولكل منها دلالتها في إظهار الحقائق، وتوصيل المعنى الذي يريده، وهي كثيرة في ردوده. فمنها قوله موضعاً للرجل الفرق بين الحسنات والسيئات عند الله: " الحسنات فضل من الله تعالى مجرد لم يستحقه أحدٌ على الله تعالى إلا حتى يفصل به عز وجل من أحسن إليه من عباده "^(٢٣١). وقوله: " السيئات تأديب من الله تعالى أوجبه على المصاب بها تقصيره عما يلزمه من واجبات ربه تعالى "^(٢٣٢).

ومن أمثلة الجملة الفعلية التي اعتمد عليها في توضيح رؤيته، ودحض مزاعم ابن النغريلة قوله موضحاً: "بنى السماء ورفع سمكها وأحكم الدور الذي به يظهر الليل والنهار، وأنه بعد ذلك أخرج ماء الأرض ومرعاها وأرسى الجبال فيها"^(٢٣٣). وقوله: "أخبر تعالى أن تسوية السماء جملة واختراعها كان قبل دحو الأرض، وأن دحوه الأرض كان قبل أن تقسم السماء على طراق الكواكب السبع"^(٢٣٤).

المطلب الثاني: الحجّاج بالمحسنات البديعية في رسالة ابن حزم

وظّف ابن حزم بعض المحسنات البديعية في حجّاجه، وساعدت في تقديم رؤيته وتوضيحها، وتمثّلت في الطباق والمقابلة والجناس والسجع.

(أ) **المقابلة والطباق:** استعان ابن حزم بالطباق والمقابلة في ردوده على أقوال ابن النغريلة؛ إذ بالضد تعرف الأشياء وتميز. فوظفهما بمقاصد حجاجية تقنع المتلقي بالفرق الشاسع بين مضمون الآيات، وما جاء فيها، وبين فهم ابن النغريلة الخاطئ والمتعمد. فيوضح من خلال المقابلة التفرقة بين الحسنات والسيئات؛ لخلط الرجل بينهما في تعامل الله مع خلقه؛ فالحسنات فضل وهبة لا يستحقها إلا من يتفضل عليه الله ويصطفيه، والسيئات عقاب يعقب التقصير، ويكون السبب فيها الإنسان ذاته بقوله: "الحسنات فضل من الله تعالى مجرد لم يستحقه أحدٌ على الله تعالى إلا حتى يفضّل به عز وجل من أحسن إليه من عباده، والوجه الثاني وهو السيئات تأديب من الله تعالى أوجبه على المصاب بها تقصيره عما يلزمه من واجبات ربه تعالى"^(٢٣٥). كذلك استخدم ابن حزم المقابلة في إظهار التعارض والتناقض الحقيقي في التوراة، منزهاً من خلاله القرآن وآياته بقوله: "الذي يعاقبُ بذنب الوالد الولد في الدرجة الثانية والرابعة... وإنما التناقض المحض ما نسبوا إلى موسى عليه السلام من أنه قدّر بربه أنه يغفر الذنب لفاعله، ويعاقبُ بذلك الذنب من كان من ولد المذنب في الدرجة الرابعة، ثم يقول في مكان آخر: أن لا تقتل الأبناء لأجل الآباء ولا الآباء لأجل الأبناء، هذا مع إقرارهم بأنه ليس في التوراة ذكرُ

عذابٍ ولا جزاءٍ بعد الموت أصلاً، وإنما فيها الجزاءُ بالثواب والعقاب في الدنيا فقط، فهذا هو التناقض المجرد الذي لا خفاء به^(٢٣٦). فيظهر ابن حزم من خلال المقابلة التعارض، والاختلاف بين القول ونقيضه في التوراة؛ بهدف إظهار الموطن الحقيقي لمثل هذه التفاهات؛ فتؤمن التوراة بمعاقبة الله للأبناء بذنوب آبائهم، وفي موطن آخر تنفي ذلك؛ إذ لا ذنب لهم، وفي موطن آخر لا تؤمن بالحساب والثواب والعقاب في الآخرة، وتمثله في الدنيا فقط.

كما اعتمد على الطباق في تقديم أدلته وبراهينه على عدم وجود التعارض في الآيات؛ من خلال التوضيح في أولية الخلق بين السماوات والأرض بقوله: " أنه عز وجل بنى السماء ورفع سمكها وأحكم الدور الذي به يظهر الليل والنهار، وأنه بعد ذلك أخرج ماء الأرض ومرعاها وأرسى الجبال فيها. وذكر تعالى في الآية الأخرى أن تسويته تعالى السماوات سبعاً وتفرقه بين تلك الطرائق السبع التي هي مدار الكواكب المتحيرة والقمر والشمس كان بعد خلقه كل ما في الأرض"^(٢٣٧). فوضح الطباق الاختلاف بينهما خلقاً، وبنية، وظهوراً، وما تحويه وفي الوقت ذاته، وأثبت من خلاله الزعم الخاطئ الناتج من قصر فهم ابن النغيلة لقول الله عز وجل، منزلها الآيات عن التعارض، بل يصدق بعضهما بعضاً.

كما وضّح من خلال المقابلة والطباق الفرق بين الثواب لمن أطاع، والعقاب لمن أساء وقصر، فيما حملته التوراة من الخلط بينهما، وعدم وجودهما في الأساس بقوله " ليس في حماقاتهم المبدلة التي يسمونها "التوراة" ذكر أجر ولا ثواب لمحسن بعد الموت ولا عقاب لمسيء في الدنيا أصلاً ولا في الكتب التي ينسبونها إلى أنبيائهم من هذا قليل ولا كثير"^(٢٣٨). فهدف الطباق إلى التوضيح، وإرشاد ابن النغيلة للفهم الصحيح الذي يجهله. كما اعتمد على الطباق السلبي في إظهار دهشته مستنكراً في ذكرهم للشيء ونقيضه في وقت واحد؛ لما حملته التوراة من تقديس لماء السماء، وبه فضلت أرضهم عن ماء النيل وأرض مصر، ثم ينتقد ابن النغيلة المطر، ويجعل منه

الهلاك والهدم فقط؛ فيتساءل ابن حزم متهكماً أمن عليهم بالبركة أم بضدها؟! (٢٣٩). وكذلك قوله التوضيحي بين الخلق والتقدير؛ فالخلق إخراج الشيء من لا شيء الذي يجهله ابن النغريلة: "لأن التقدير هو غير الخلق، لأن الخلق هو الاختراع والإبداع وإخراج الشيء من ليس" (٢٤٠). كذلك اعتمد على الطباق بين الخير والشر في إظهار خرافاتهم في قوله: "إذ يفترض أن الله تعالى خلق إنساناً مثله، ولم يكن انفرد عنه تعالى إلا بشيئين: علم الشر والخير، ودوام الخلود والحياة" (٢٤١). كذلك المقابلة بين الإسلام، ومن يدينون به أصحاب الهمم والفضائل، واليهودية من يتسمون بالخسة والسرقة، والخيانة والغش متمثلة في ابن النغريلة؛ وجعل من هذه الصفات العامل الأساسي في فهم الآيات وتدبرها، وعدّها مؤهلاً للحجاج الفكري والعقلي، ويسعى من خلالها لتبصرة المتلقي بمن له الغلبة، والأفضلية فكرياً، ثم على مستوى الفوز والنجاة بقوله: "وهذه معان لا يعلمها إلا من أعز الله تعالى نفسه من ذوي الهمم الرفيعة، المترفعة عن مهانة الإساءة ودناءة المعاش، القاصدة إلى طلب المعاني الفاضلة والحقائق المؤدية إلى معرفة الله تعالى، ومعرفة رسوله صلى الله عليه وسلم، والدخول في ظل الإسلام والملة الحنيفية المصحبة من الله تعالى السعد في الدنيا والنصرة والعزة، المتكفل لها في الآخرة بالفوز بالجنة والقبول والرضوان والريحان، والحمد لله رب العالمين الذي جعلنا من أهلها... وأما من لم يقطع دهره إلا بالسرقة ولا أفنى عمره إلا بالخيانة والغش فبعيد عن إدراك هذه المعاني وفهمها" (٢٤٢).

(ب) **الجناس والسجع**: وظّف ابن حزم الجناس والسجع بصورة قليلة للغاية في حجاجه؛ لجدية موضوع الرسالة، وتعلقها بالحجاج الفكري؛ فأخذت الرسالة المنحى العقلي، والعلمي والتعريفي؛ فبعدت عن الزخرفة القولية الكثيرة، التي دأب عليها أدب الرسائل العربية. فتمثل الجناس في توضيحه بعض المعاني والرؤى؛ مثل قوله في معنى الخلق والإبداع بقوله: "لأن الخلق هو الاختراع والإبداع وإخراج الشيء من ليس إلى أيس" (٢٤٣). فحمل الجناس الناقص دلالة التوضيح؛ والتعريف،

وإزالة اللبس في فهم ابن النغيلة، فضلاً عن الإقرار بوجود الاختلاف بين الخلق، والترتيب في خلق السماء والأرض، الذي على أساسه يرتفع التناقض عن الآيات. كذلك الجناس في (الموجودات - إيجادها) في قوله معرفاً التقدير: " وأما التقدير فهو الترتيب وإحكام الأشياء الموجودات بعد إيجادها" (٢٤٤). وكذلك الجناس التام بين لفظتي الرفيعة بما تحمله من رفعة وتقدم وعلو وهمة، والمترفعة بما تحمله من تنزه وابتعاد في قوله: وهذه معان لا يعلمها إلا من أعز الله تعالى نفسه من ذوي الهمم الرفيعة، المترفعة عن مهانة الإساءة" (٢٤٥). وجاء السجع لإحداث موسيقى تهدف إلى جذب انتباه المتلقي، وإشراكه في رأيه، وحكمه؛ فيقول مفسراً للبناء والخلق: " لأن الخلق هو الاختراع والإبداع" (٢٤٦). كما اعتمد علي في إظهار حكمه بخرافات التوراة، وتجروها على الله بقوله: " ففي هذا الفصل من السخف غير قليل، وبيان لا يحتمل تأويلًا" (٢٤٧). وكذلك قوله معتمداً على السجع بصورة متتابعة في ألفاظ (سبيل - الوكيل - تحصيل / الشيطان - البهتان - الأديان - الخذلان)، يهدف من خلاله تكريس الصفات المنبوذة لابن النغيلة: " فلو فكر هذا الوقاح الزنديق في مثل هذا وشبهه لزرجه عن التعرض لما لا سبيل له إليه وحسبنا الله تعالى ونعم الوكيل. ولو أن هذا الزنديق المائق كان له أقلّ تحصيل، لما أقدم على المظاهرة بهذا الدين الخسيس طرفة عين، ولكنه لم يقره الشيطان من كل ما استبان له من هذا البهتان إلا انسلاخه من جميع الأديان، وبالله تعالى نعوذ من الخذلان" (٢٤٨). كذلك قوله: " ولكن أبى الله تعالى إلا أن يكشف سوءته ويبيدي عورته" (٢٤٩). كذلك قوله ذاماً لليهودية، والرجل من خلال السجع الحامل لمثل هذه الصفات: " وأنهم في باطل وغرور، وعلى ضلال وزور" (٢٥٠). فضلاً عن كثرة استخدامه في توضيح قيمة المطر، وما يترتب عليه من كثرة ماء الأنهار والآبار وغيرها بقوله: " أن الأمطار إذا كثرت غزرت العيون وفهقت الأنهار وطفحت البرك وامتلأت الآبار" (٢٥١). وكذلك قوله من خلال الاستفهام: (أما درى... أما رأى) (٢٥٢).

المطلب الثالث: السلاّم الحجّاجية في رسالة ابن حزم

يقصد بالسلاّم الحجّاجية تدرج الحجج، وترتيبها في الخطاب من القوي إلى الأَقوى. ومنعًا للتكرار والحشو؛ فلن تسوق الدراسة الأدلة الفكرية والعقلية في حجّاج ابن حزم بالتفصيل، والشرح الذي تطرقت إليه في المبحث الأول؛ وإنما تتبع تدرجها وترتيبها من خلال توظيف ابن حزم لها من القوي إلى الأَقوى؛ كوسيلة إقناعية للمتلقي. فكل قول كان في السلم دليلاً على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلاً أقوى عليه^(٢٥٣). وهو "علاقة ترتيبية للحجج"^(٢٥٤). ويمكن التوقف معها من خلال عرضها في كل فصل وقول على النحو الآتي:

في القضية الأولى: يذكر ابن النغريّة نفور الله من النبي؛ وإلحاق السيئات والمصائب به. والنتيجة تمثلت في رد ابن حزم في تنزه النبي عن النفور، وتعظيم الله لنبيه، وإقرار نبوته في العالمين حتى من قبل أعدائه. وقدم ابن حزم حججه من خلال تدرجها وترتيبها على النحو الآتي:

سب ابن النغريّة بغياب التمييز والعقل لحجته تلك؛ يعلل ابن حزم سبب ذلك أن الآيات تكتفي بظاهرها، دون الحاجة إلى تأويل؛ بما يعكس جهله الذي أعمى بصيرته؛ يوضح ابن حزم التفسير العلمي لفهم الآيات من خلال ربطها بأسباب النزول، ثم تكذيب الله لهم، ثم بيان الفهم الصحيح من الله للمشركين، تعريف الحسنات والسيئات لإزالة اللبس، لمن تكون الحسنات والسيئات عند الله، حجاج في كيفية الشكر، الرجوع إلى التفرقة بين نقل الله للخبر وقوله، صفات الرجل التي ساعدت في إصداره لمثل هذه الرؤى، إظهار التناقض في التوراة معتقد الرجل^(٢٥٥).

التعقيب: درج ابن حزم حجاجه الفكري من الحجة القوية إلى الأَقوى منها؛ فبدأ بغياب التمييز عن الرجل؛ الذي أودى به إلى التطرق لمثل هذه الأمور التي يزعم بوجود النفور من الرسول - صلى الله عليه وسلم - وإقرار الله بذلك، ثم يوضح أن الآيات لا تحتاج إلى التأويل؛ لأن ظاهرها يحمل مضمونها ودلالاتها، ثم يدل على جهله الذي

أعمى بصيرته؛ فغابت رؤيته البصرية، والفكرية، ثم يدلل ابن حزم على الفهم الخاطئ؛ من خلال ذكر أسباب النزول المتمثلة في ادعاء المشركين بأن الحسنات من الله، والسيئات من النبي ثم يعقبها تكذيب الله لهم، فالحسنات السارة من الله، والسيئات من النفس المقصورة، ثم يردف ابن حزم برؤية تكميلية في تعريف الحسنات والسيئات؛ فالحسنات هبة من الله يتفضل بها عن من يصطفيه من عباده، والسيئات عقاب لمن قصر وأذنب، ثم كيفية الشكر التي لا يرقى لها حتى الملائكة، والأنبياء أنفسهم، ثم الرجوع مرة أخرى بتوضيح الفرق بين نقل الله سبحانه الخبر، الذي كان يتردد على السنة الكفار؛ بأن السيئات والمصائب سببها محمد، والحسنات من عند الله، وبين إقرار الله عز وجل بتكذيبهم، فكل من عند الله، والسيئات مصدرها النفس؛ بما جنته واقترفته. ثم يدلل بأن هذا دأب الأقوام مع أنبيائهم؛ من خلال حاجية المثل والنظير المتمثل في نبي ابن النغيلة، ومعتقده، وقومه، وأجداده أنفسهم الذين كانوا يتطهرون بموسى؛ الأمر الذي ينفي التعارض. ثم يختم بالحجة الأقوى المتمثلة في إظهار خرافات اليهود التي لا تؤمن بالثواب والعقاب أصلاً، وعلى الرغم من ذلك يوجد التعارض في أقوالها بين معاقبة الأبناء بذنوب الآباء، وعدم أخذهم بذنوب بعضهم في مواطن أخرى.

القضية الثانية: يذكر ابن النغيلة بوجود التعارض في الآيات بين أولية الخلق بين السماء والأرض. وتمثلت النتيجة في أن الآيات متفقة، ومكملة لبعضها بعضاً. قدم ابن حزم حاجه من خلال ترتيب أدلته وبراهينه على النحو الآتي: ظاهر الآيتين لا يحتاج إلى التأويل؛ استناداً للقول السابق، شرح الآيات متصلة لإزالة اللبس عند ابن النغيلة، التفرقة بين تسوية السماء، وتسوية الجميع، عمى الرجل وجهه وراء هذا الخط، إخبار الله عز وجل بالأسبقية والترتيب، الاحتجاج بافتراءات التوراة^(٢٥٦).

التعقيب: أراد ابن حزم في حاجه إثبات جهل ابن النغيلة، وبطل زعمه، فيلجأ إلى إقناع المتلقي بجملة من الحجج، ويديرها ابن حزم في تتالٍ من القوي إلى الأقوى، بما يحمله الخطاب من مقاصد حاجية كثيرة، فيبدأ بالإقناع بأن الآيات لا

تحتاج إلى التّأويل، كالقضية السابقة عليها؛ لأنّ الظاهر يفى بالمقصد، وبما يوضح بأن الآيات تتعد عن المشكل القرآني أسلوباً ومضموناً. ثم ينتقل إلى شرح الآيات لتبصرة المتلقي بما يريد؛ إذ بنى سبحانه سماء الدنيا ورفع سمكها، وأحكم الدور الذي يظهر فيه الليل والنهار، ثم بعد ذلك أخرج ما تحمله الأرض من ماء ومرعى، وأرسى جبالها، ثم يلجأ إلى التفرقة بين رفع السماء الواحدة، وبين خلقه جميعهن، الأمر الذي لم يفتن له ابن النغريّة، ويرجع لجهله، ثم إخبار الله عز وجل بأن تسوية السماء جملة كان قبل دحو الأرض، وأن دحو الأرض كان قبل تقسيم السماء إلى سبع، فالآيات تصدق بعضها بعضاً، ولا يوجد التعارض المزعوم. ثم يختم بالحجة الأقوى وهي الاستشهاد من التوراة بنصوص تحمل الكذب، وأوجه الاختلاف، والتعارض بما لا يليق بالعقل أن يفكر فيه.

القضية الثالثة: يزعم ابن النغريّة وجود التعارض بين الآيات في سورة فصلت، وسورة ق، في مدة الخلق بين السماء والأرض. وتمثلت النتيجة في عدم وجود التعارض في الآيات؛ للفرق بين الخلق والترتيب. قدّم ابن حزم حجابه في ترتيب تمثّل في: حجة المثل بأنّ هذه القضية تشبه سابقتها، ثم القول باكتفاء الآيات بظاهرها، وعدم حاجتها إلى التّأويل لفهم مرادها، غياب عقل ابن النغريّة بشكه وظنه في مثل ذلك التعارض، ذكر السبب والتوضيح، تفسير الآيات، وتوزيع الخلق على أيام، توضيح الفرق بين الخلق والترتيب، دناءة فهم الرجل في فهمه، ومقصده، الدعاء، ثم افتراءات التوراة^(٢٥٧).

التعقيب: درّج ابن حزم حجابه في هذه القضية بما يثبت جهل ابن النغريّة، وينزه الآيات عن وجود التعارض والاختلاف؛ فيبدأ بالتسليم بأن القضية تشبه سابقتها، ولا فرق، فضلاً عن أن الآيات لا تحتاج إلى التّأويل لفهم المقصد من ظاهر ألفاظها، بما يدل على غياب عقل الرجل، ومن ثم جهله لفهم مثل هذه الأمور، ثم يرتفع بحجته لإزالة الفهم الخاطيء عند الرجل؛ من خلال تفسير الآيات، وتوضيح مفهوماها؛ حيث

خلق الله السموات والأرض جميعاً في ستة أيام مجملة، ثم يفسر سبحانه هذه الأيام الستة، وما جاء فيها من خلق، فيومان خلق فيهما الأرض، وأربعة قدر فيها أقواتها، وجعل السموات سبعا في يومين، ثم الاستشهاد بالرد السابق في القضية الثانية، في أسبقية الخلق بين السموات والأرض، ثم توضيح زمنية خلق السموات، وتمثلها في آخر يومين في الأربعة. ثم يصعد ليوضح الفرق بين الخلق، الذي تمثل في الإبداع، وبين التقدير الذي يشمل ترتيب الأشياء بعد إيجادها. ثم يوضح دناءة الرجل في فهمه ومقصده، ثم اللجوء للدعاء بما يحمل معه الثنائية الضدية بين الذات والآخر، ذات مسلمة ظاهرة، تسعى لكل ما هو نبيل، وآخر عاث خيانة وسرقة وغشا، بما يبصر المتلقي بالفريق المنتصر، ومن يتبع. ثم يختم بذكر تقاهات التوراة بما تذكره من خرافات لا تليق بالله سبحانه، وجعل منها حجاجاً على ابن النغيلة فهي موطن الخلافات، ودرس التعارض. فرتب ابن حزم حججه من القوي إلى الأقوى في دحض رؤية ابن النغيلة، وإثبات جهله، وبطلان زعمه، وإشراك المتلقي في حكمه.

القضية الرابعة: يذكر ابن النغيلة بوجود التناقض في الآيات بين الحديث، والمنع يوم القيامة. وتمثلت النتيجة في عدم وجود التعارض في الآيات. وجاءت الحجج مجملة في ترتيب تمثل في: ذكر قول المفسرين والعلماء في الآيات، ثم التصديق على أقوالهم، ثم اللجوء للتناص؛ لفهم النص من خلال السياق ودلالته، ثم حجة عدم الفصل بين الآيات، ثم التفرقة بين يوم الحساب، وزمنية دخول النار بين القول والمنع، والتوضيح من خلال وجه آخر يعتمد على اكتفاء الآيات بالظاهر، ووجود الاتفاق، والتوضيح اللغوي، والتناص بالحديث الشريف، ذكر ادعاءات التوراة.

التعقيب: قدّم ابن حزم حججه منظماً ومرتباً من خلال جملة من الحجج التي تثبت الاتفاق في الآيات؛ فيبدأ بحجة التناص مع المفسرين، وذكر أقوالهم في شرح الآيات؛ بأن المنع يكون في بعض مواقف يوم القيامة، والجدال يكون في موقف آخر من أيامها، ثم ينتقل إلى حجة التصديق على قولهم بما يحمله من علم ودراية، من

خلال السياق الدلالي للآيات متتابعة، فيستشهد بالنص السابق للآية، بما يحمل المعاتبة والحساب من قبل الله لهم قبل إصدار حكم منع حديثهم، ثم يلجأ إلى التفرقة بين يوم الحساب بما يحمله من معاتبة، ومحاسبة، ومجادلة كل نفس عن نفسها، وهو اليوم السابق ليوم دخولهم النار، وعدم السماح لهم بالنطق. ثم يلجأ إلى تدعيم موقفه برأي آخر؛ إذ إن الآيات لا تحتاج إلى تأويل لفهم مضمونها من ألفاظها، بما يوحي باتفاق الآيات، وتصديقها لبعضها، فالمنع يكون في حقوق الله، والجدال يكون بين الناس، وبعضهم بعضاً في مظالمهم وحقوقهم، مدعماً موقفه بحديث النبي بين الشاة الجماء والقرناء. ثم يختم بافتراءات التوراة، وعدم إيمانهم بالثواب والعقاب بعد الموت، بما يجعل من ابن النغرييلة متحدثاً في موقف، وقضية لا يؤمن بأحداثها، وجعل منها موطناً للدرس في التعارض والخرافات. ومن ثم عرض ابن حزم حججه في سلسلة متتابعة، نوع فيها بين التناص ورؤيته، وبين التفسير والتوضيح، والاستشهاد؛ ليثبت جهل الرجل، وبطلان زعمه، وينزه الآيات عن وجود التناقض.

القضية الخامسة: يقر ابن النغرييلة بوجود التعارض بين الآيات في سورة الرحمن والأعراف بين السؤال وعدمه. تمثلت النتيجة في عدم وجود التعارض في الآيات لكل وقتيته وزمانه. وجاءت الحجج في ترتيب وتصاعد على النحو الآتي: فهم الرجل السبب في زعمه، توضيح عدم وجود التعارض من خلال اتصال السياق، التصديق عليه، توضيح بوقتيية عدم السؤال، ومنع الكلام، الدعاء على ابن النغرييلة، ومقصده، وصف الرجل، وتكريس مثالبه، وربطه بمضمون الآية، تحديد زمنية السؤال، الحجاج بالتوراة وخرافاتهما^(٢٥٨).

التعقيب: قدّم ابن حزم حججه من خلال التصاعد في تقديم الأدلة والبراهين؛ فيفتتح حججه بالسبب بسبب زعم ابن النغرييلة بقول التعارض؛ فهو يفتقر لأدني مراحل الفهم، الذي يحول بينه وبين تدبر الآيات، ثم يعمد إلى تقوية أدلته من خلال إثبات عدم وجود التعارض المزعوم من خلال اتصال السياق الدلالي للآية الأولى، وما بعدها

في سورة الرحمن، فيحمل نصها تدعيم رؤيته، ودحض رؤية الرجل، ثم يصدق عليها بتوضيح، وشرح بأن المنع عن الحديث لحظة دخولهم النار، أي كنتيجة أخيرة سبقها حساب، ومعاتبة ودفاع عن النفس، وجدال، ثم يقوي حجته بالدعاء على ابن النغيلة لما جاء به من افتراءات القرآن بريء منها، وأمثالها، وعكست كرهه للإسلام، ثم يكرس مثالبه، ويربطها بآيات المنع التي تؤهله لدخول النار، ووقتها لا يسأل عن ذنبه. ثم يقوي حاجه بتوضيح وقتية الحديث؛ الذي يكون أول البعث والحساب، ومن ثم يرتفع التناقض المزعوم، ويختتم حاجه كعادته بذكر افتراءات التوراة، وما جاءت به من تجرؤ على الله، وتعظيم أنبيائهم. فيلاحظ اعتماد ابن حزم على الترتيب والتسلسل المنطقي لحججه؛ لإقناع المتلقي من ناحية، وإظهار الرد القوي على أقوال ابن النغيلة، وما جاء به من ناحية أخيرة.

القضية السادسة: يقر ابن النغيلة بشك النبي في دينه. تمثلت النتيجة في عدم وجود الشك، وتنزيه النبي عن مثل هذه الأمور. وجاءت حجج ابن حزم مدرجة من خلال السبب بما يساعده في حاجه، ثم التوضيح اللغوي لـ (إن) واستعمالاتها، ثم التوضيح المنطقي والعقلي للمضمون، التدليل بالتناص القرآني، ثم شرح الآيات وتفسيرها بما يحمل إقرار النبوة، ثم التدعيم مرة أخرى تصديقاً على الرؤية، الاستشهاد بالتوراة^(٢٥٩).

التعقيب: اعتمد ابن حزم في حاجه على الترتيب المنطقي في تقديم حاجه الذي يقنع المتلقي، ويبهت مزاعم ابن النغيلة؛ فيبدأ بسبه الذي يُمهد لبطلان رؤيته، بما يحمله من حط القدر، والمكانة لجهله بأمور العربية. ثم يعتمد إلى توضيح ذلك من خلال الشرح اللغوي للفظ (إن) في الآية التي بمعنى الجحود والنكران والنفي، لا الشرطية التي ظنها الرجل، وجعل منها حجة على تعارض القرآن؛ لما تحتاجه من جواب الشرط، الذي فيه شك النبي وتكفيره، ثم يلجأ إلى الإقناع من خلال المنطق، والعقل والتفكير؛ فكيف لرجل يقاتل من أجل دين، وله الغلبة؛ ثم يقول لأعدائه إنه في

شك مما يحاربهم عليه، فهو أمر بدهي، ولا يُعقل، وهي حجة عقلية فرقت بين القول المتمثل في زعم ابن النغريلة، والفعل المتمثل في معاداة النبي للمشركين. ثم يعمد إلى التناص القرآني بما يفيد حلول (إن) محل (ما) كثيراً في الآيات والسياق، وهو ليس بدعاً في اللغة العربية، بما يقوي موقفه. ثم يفسر ابن حزم الآية؛ لإزالة اللبس عند الرجل بما تحمله من إقرار بيقين نبوة النبي، حتى من قبل الأعداء وأهل الكتاب أنفسهم، ثم تدعيم الشرح بتناص قرآني آخر يقوي موقفه وحجابه؛ فهو تدليل تعقب التوضيح للإثبات، وحصر التفسير بين تناصين يقوي حجابه ورؤيته. ثم يختم بذكر افتراءات التوراة من خلال الثنائية الضدية المضمرة بين حق يتبع، وباطل يترك.

القضية السابعة: يذكر ابن النغريلة اعتراضه على كون العسل شفاء؛ وإيذائه للمحمومين وأصحاب الصفراء؛ بما يوحي بوجود التعارض بين قول الله والواقع. تمثلت النتيجة في عدم وجود التعارض المزعوم. وجاءت الحجج في تدرج تمثل في: سب الرجل، ثم إثبات عدم معرفته بطبائع الإنسان، عدم معرفته بمخارج العربية، التوضيح اللغوي بين التعبير بالجزء والكل، نكرانه يدل على سلاية عقله، التوضيح العلمي لقيمة العسل وأهميته، الاستشهاد برواد الطب، التوراة وموقفها من العسل^(٢٦٠).

التعقيب: وظف ابن حزم حجابه في هذه القضية من خلال ترتيب حجابه وتصاعده؛ فبدأ بالسب، بما يفيد الانتقاص والخط من القدر، وإخراجه من دائرة الاهتمام، التي تلازم المتناظرين والمفكرين، ثم يوضح سبب ذلك في جهله بطبائع الإنسان بشكل عام، فضلاً عن عدم درايته بمخارج العربية، ثم توضيح الفرق بين تعبير الله بالجزء في قوله سبحانه (فيه)، والكل الذي يزعمه ابن النغريلة، بما يبطل هذا الزعم، ثم يلجأ إلى سبه بسلاية عقله؛ لإتيانه بمثل هذه الأمور، ثم يوضح قيمة العسل في الشفاء؛ من تقطيع اللبلغم، وتقوية الأعضاء وغيرها، وأنه يدخل في جميع الأدوية كما أقر علماء الطب جالينوس وبقرط، ثم يختم بما حملته التوراة من رؤية في العسل؛ حيث شفاء أحدهم بالتين، فكيف لهم ينكرون العسل، ثم يوضح أن العسل في توراتهم

تخلو من كل ذلك إذ عُدَّت عقابًا. بما يجعل من الرجل يحمل الرؤية وضدها، فكيف ينكر العسل بشفائه، وهم لا يرون فيه شفاء أصلاً. فقدم ابن حزم حججه مدرجاً، ومنوعاً فيه بين الحجاج اللغوي والحجاج العلمي؛ بما يفيد بعدم وجود التعارض بين العسل وشفاء جميع الأمراض.

القضية الثامنة: ذكر ابن النغيلة التعارض في قول الله بمباركة ماء السماء، وإعماله في الهدم وموت الحيوانات. وتمثلت النتيجة في عدم وجود ذلك؛ لما يحمله ماء السماء من مباركة، وفوائد عظيمة. وتدرجت حجج ابن حزم من خلال الدعاء بتعجيل العقوبة لابن النغيلة؛ لما جاء به عقله، وحمله عليه، ثم سب الرجل، ثم توضيح أهمية الماء في الحياة، ثم مصدر الماء ذلك، نتائج مترتبة على كثرة الأمطار، نتائج ندرتها، الرجوع إلى فائدة ماء السماء في النبات؛ لتأكيدهما، الاستدلال بأهمية ماء السماء في التوراة معتقد الرجل، إثبات فائدة ماء السماء طبيياً^(٢٦١).

التعقيب: يبدأ ابن حزم حججه بالتأكيد على رغبته في تعجيل العقوبة لابن النغيلة لما جاء به، ويحمله عقله وما يتسم به من الجهل، ثم يقوي حججه بأهمية الماء المسلم بها عند الجميع، ولا ينكرها عقل، ولا صغير ولا كبير، فهو أساس الحياة، ومنبعها، ثم يتبع ذلك بحجة أقوى تمثلت في أن هذه المياه مصدرها ماء المطر، الذي يزعم ابن النغيلة فيه الهلاك والعقاب، فجميع ما تختزنه الأرض من ماء السماء، ثم يكثر نتائج كثرة الأمطار، من كثرة العيون والأنهار، والآبار والبرك والسيول، وأثر غيابها في قلة كل ذلك، ثم أثر المياه على المخلوقات النباتية من أشجار وغيرها، ويختم بتعظيم وتقديس التوراة لماء السماء عن ماء النيل، بما يوحي بأن الرجل يحمل الرؤية ونقيضها، ثم يعود لإثبات أهمية الأمطار طبيياً؛ حيث ترطيب الأجسام، وشفائها للأمراض. فجميع الحجج التي قدمها ابن حزم، وظفها من الضعيف بما يتناسب مع استفتاحه لحججه، ثم ينتقل منها إلى القوي ومنها إلى الأقوى.

المطلب الرابع: الأدوات الحجاجية في رسالة ابن حزم

تمثلت الأدوات الحجاجية في الروابط، والعوامل كما صنفها العزاوي بقوله: " ينبغي أن نميز بين صنفين من المؤشرات والأدوات الحجاجية: الروابط الحجاجية... والعوامل الحجاجية"^(٢٦٢).

(أ) **الروابط الحجاجية:** يعنى بالرابط الحجاجي " كل لفظ يمكّن من ربط قضيتين، أو جملتين، أو أكثر لتكون قضايا وجمل مركبة"^(٢٦٣). أو تربط " بين قولين، أو بين حجتين على الأصح (أو أكثر) وتسند لكل قول دورًا محددًا داخل الاستراتيجية الحجاجية العامة"^(٢٦٤). تمثلت في رسالة ابن حزم في (روابط التعليل - روابط التعارض - روابط التساوق - روابط العطف).

(١) **روابط التعليل الحجاجي:** هي روابط " يستعملها المرسل لتركيب خطابه الحجاجي، وبناء حججه فيه"^(٢٦٥). تمثلت في (لأنّ - لام التعليل - إذ).

حجاجة لأنّ: تُعدّ (لأنّ) من أهم روابط التعليل الحجاجي التي تظهر وجهة النظر، وتعطي التفسير والتبرير، محاولة لإقناع المتلقي بالخطاب. من مثل قول ابن حزم في حجاجه لابن النغرييلة: " لأنه تعالى إنما ذكر خلق الجميع من السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، فسّر لنا تعالى تلك الأيام الستة، فمنها يومان خلق فيهما الأرض ومنها أربعة أيام قدر في الأرض أوقاتها، وأنه تعالى قضى السموات سبعا في يومين"^(٢٦٦). فيعطي ابن حزم النتيجة التي مفادها سبب الرجل، وانتقاص فهمه، وتبرير بأن الآيات لا تحتاج إلى تأويل، أو توضيح؛ لطالما أن ظاهرها يؤدي مضمونها، ومفهومها. ثم يربط بالتعليل من خلال الرابط الحجاجي لأنّ؛ ليعطي السبب؛ متمثلاً في ذكر الله سبحانه خلقه لجميع السموات والأرض في ستة أيام، ثم يفسر سبحانه هذه الأيام الستة كما تم التقديم من قبل في هذه القضية. كذلك اعتماده على الرابط الحجاجي (لأنّ) في تفسيره وتوضيحه الفرق بين الخلق والتقدير؛ في أسبقية الله لمخلوقاته؛ الأمر الذي يتجاهله ابن النغرييلة، وبهذا التوضيح ترتفع الآيات عن التعارض الذي قال به الرجل، بقول ابن حزم: " لأنّ التقدير هو غير الخلق، لأن الخلق

هو الاختراع والإبداع وإخراج الشيء من ليس إلى أيس بمعنى من لا شيء إلى أن يكون شيئاً موجوداً^(٢٦٧). كذلك تعليله في ذكر افتراءات التوراة من خلال الرابط الحجاجي لأنّ، معطياً الأسباب لنتيجته المقدمة في إعلان البداء في أقوالهم بقوله: " ففي هذا الفصل من السخف غير قليل، وبيان لا يحتمل تأويلًا، لأن فيه البداء، وأنه تعالى عما يقولون علواً كبيراً^(٢٦٨). ومن ثم ربط بين النتيجة المقدمة، والسبب المؤخر من خلال رابط التعليل الحجاجي لأنّ، بما تحمله من مقاصد حجاجية؛ تكبت ابن النغريلة ومعتقدده.

كما يظهر ابن حزم من خلال الرابط الحجاجي (لأنّ) جهل ابن النغريلة على المستوى العقلي والفكري، والمنطقي، خاصة فيما يتعلق بأمور اللغة، وظنه بأن (إن) شرطية، بما تحمل معها شك النبي في دينه، الذي يقاتل من أجله، ويدعو له بقوله: " وليعلم أنّ [إن] في هذه الآية ليست التي بمعنى الشرط، لأن من المحال العظيم الذي لا يتمثل في فهم من له مسكة أن يكونَ إنسان يدعو إلى دين يقاتل عليه وينازع فيه أهل الأرض ويدينُ به أهل البلاد العظيمة ثم يقول لهم: إني في شك مما أقاتلكم عليه أيها المخالفون^(٢٦٩). فيربط ابن حزم بين جملتين من خلالها؛ رغبة في التفسير والتوضيح، وبهت حجة الرجل، واستنكار ظنه. ويقدم منافع العسل، وأهميته من خلال (لأنّ) بما تدل على جهل الرجل، وعدم درايته، ومن ثم بطلان زعمه نحو مخالفة "العسل شفاء" للواقع المعيش، وبعض الأمراض بقول ابن حزم: " قال تعالى: فيه شفاء للناس، وهذا لا ينكره إلا رقيعٌ سلبُ العقل... لأن منافع العسل وشفاءه في إسخان المبرودين وتقطيع البلغم وتقوية الأعضاء حتى صار لا يطبخ أكثر الأشربة إلا به ولا يعجن جميع اللعوقات إلا به^(٢٧٠). فقدم النتيجة المتمثلة في سلاية عقل ابن النغريلة، وقلة علمه، الأمر الذي دفعه، لتجاهل قيمة العسل في الشفاء، وأخّر السبب، معلناً من خلاله أهمية العسل، ودوره الطبي في إشفاء المبرودين، وتقطيع البلغم وغيره؛ الأمر الذي ينزه الآية عن التعارض المزعوم.

لام التعليل: تُعد لام التعليل من أهم روابط التعليل الحجاجي؛ إذ " ترتبط القيمة الحجاجية لقول ما بالنتيجة التي يمكن أن يؤدي إليها، أي بتتمته الممكنة والمحتملة، ولا يرتبط بتأتًا بالمعلومات التي يتضمنها"^(٢٧١). وظّف ابن حزم رابط التعليل الحجاجي (اللام) كرابط له مقاصده، في التفسير والتوضيح، والربط بين السبب ونتائجه، كذلك التعليل؛ لإزالة اللبس في فهم الأمور؛ فالله لا يجادل، لتناسب الصفة مع الخلاق، ويكون بينهم في مظالمهم بقوله: " فالله تعالى لا يجادل، وإنما يجادل الناس بعضهم بعضًا، فكلُّ أحدٍ حينئذٍ يجادل من ظلمه ليقصّر منه... فاستبان [معنى] الآيتين بظاهرها دون تكلف تأويل، وبطل ما ظنه هذا الجاهل "^(٢٧٢). فظهر من خلال التعليل التوافق والتصديق بين الآيات، وعدم وجود التعارض. وكذلك قوله: "ولكن لو تذكر هذا المائق الجاهل ما يقرأونه في كفرهم المبدل... ليبيدي فضائحهم، فأبقوه تخبيثًا من الله تعالى لهم ليكون حجة عليهم"^(٢٧٣). فيبيدي أسباب خذلان الله لهم من خلال لام التعليل في لفظة (ليبيدي)، وكذلك الهدف من خلال لام التعليل ليكون حجة عليهم. فتحمل التبرير، والتعليل والتوضيح.

حجاجية إذ: مثلت (إذ) رابطًا تعليليًا حجاجيًا بين السبب والنتيجة في قوله: "وليت شعري أين كان هذا الخسيس المائق إذ اعترض بهذا الاعتراض على هذه الأنوار الساطعة والحقائق الظاهرة عن التفكير فيما يقرأونه في هذيانهم المخترع... إذ يقولون: إن الله تعالى خلق الخلق في ستة أيام، واستراح في اليوم السابع"^(٢٧٤). فجاءت بين نتيجة مثلت المقصد الحجاجي، بما يوحي حمل التوراة للزور من القول والهذيان، وأنها حقلاً خصباً يُدين الرجل في حاجه، وانتقاص قدره ودينه، وسبب يوضح ذلك لقولهم إن الله استراح من التعب بعد خلق السموات والأرض في الستة أيام. كذلك قوله: " وما أرى هذا الزنديق الأنوك إذ اعترض بهذا الاعتراض كان إلا سكران سكر الخمر"^(٢٧٥). وكذلك تعليله على حكمه في بهتان التوراة في قوله: " ولكن ليذكر هذا الجاهل على ما يفتتحون به كذبهم المفترى وبهتانهم المخلوق الذي يسمونه "التوراة" إذ يفترون أن الله

تعالى خلق إنساناً مثله^(٢٧٦). فحملت "إذ" في جميعها التوضيح والتفسير، والتعليل بالمقصد، والهدف والحجة في كبت الرجل وموقفه.

(٢) روابط التعارض الحجاجي: تمثلت في (لكن - بل).

حاجية لكن: تتعلق "لكن" الحجاجية بما يعرف بالإضراب الانتقالي؛ حيث يتم الانتقال من غرض إلى آخر ليس على سبيل الترك - كما هو الحال مع الإبطالية - بل على سبيل الاستدراك^(٢٧٧). وتستعمل للحجج والإبطال^(٢٧٨). وتفيد الاستدراك والتعارض وترتبط بين جملتين أو رأيين أو موقفين غالباً ما يأتي بعدها الأقوى، وأن ما قبلها يكون مخالفاً لما بعدها، ولها مقاصدها الحجاجية في رسالة رد ابن حزم؛ فيذكر ابن حزم قوله: "ولكن لو تذكر هذا المائق الجاهل ما يقرأونه في كفرهم المبدل وإفكهم المحرف بأخرق تحريف وأنتن معان... في كتابهم الذي يسمونه: «التوراة» إذ يقولون فيه.."^(٢٧٩). يستدرك ابن حزم من خلال لكن بالمقصد الحجاجي المتمثل في عدم وجود التعارض، والتناقض بين الآيات، ويدل القاري والمتلقي على مكان وجودها الفعلي؛ المتمثل في التوراة، فما بعد (لكن) هو الحجة الأقوى، والتي يريد ابن حزم إثباتها، والتي جسدت التعارض وبينته. ويؤكد الأمر ذاته بأن الآيات متفقة يصدق بعضها بعضاً من خلال النفي المضمّر، ويستدرك بأن التعارض متمثل في كذبهم المفترى، وبهتانهم المخلوق مذكراً ابن النغيلة به بقوله: "فلاح أن الآيتين متفقتان يُصَدِّقُ بعضهما بعضاً. ولكن ليذكر هذا الجاهل على ما يفتتحون به كذبهم المفترى وبهتانهم المخلوق الذي يسمونه "التوراة" إذ يفترون أن الله تعالى خلق إنساناً مثله"^(٢٨٠). ويوظف ابن حزم "لكن" التي تفيد الاستدراك والتعارض في دحض ابن النغيلة في قوله: "أما قرأ في هذيانهم الذي يسمونه "توراة" امتنان الله تعالى في صفة الأرض المقدسة بأنها لا تُسقى من النيل. كما تسقى أرض مصر لكن من ماء السماء"^(٢٨١). فعلى الرغم من عدم إيمان الرجل بأهمية المطر، وإيمانه بأنه عقاب، ويحمل الصفات المنبوذة فإن ابن حزم بصّره مستدرَكاً من خلال (لكن) بإيمان توراته بماء السماء، منزهاً له عن ماء نيل

مصر. فوضع الرجل بين حيرتين؛ حيرة إيمانه برأيه المخالف لعقيدته، أو بطل زعمه وظنه، وتصديق توراته. ومن ثم بصر المتلقي بهذين رأيه، وعدم درايته.

حجاجة بل: وظّف ابن حزم (بل) كرابط حجّاجي يفيد التعارض الممزوج بالتوضيح في قوله: "فعلى هذا المعنى خاطب نبيه عليه السلام... قال تعالى فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك، لقد جاءك الحق من ربك بمعنى ولا أعدائك الذين يقاتلونك من الذين أوتوا الكتاب من قبلك ما هم أيضاً في شك مما أنزلنا إليك بل هم موقنون بصحة قولك وأنت نبيّ حقاً، رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا شك عندهم في أن الذي جاءك الحق"^(٢٨٢). حمل الخطاب التوضيح والتفسير الديني لنص الآية، بما يفيد دحض رؤية الرجل وموقفه، فضلاً عن جهله بالمضمون، والنص الصريح، إذ إن الكفار أنفسهم، والذين أوتوا الكتاب موقنون بنبوته، ولا يشكون في ذلك؛ فبطلت حجته، ومن ثم حملت التوضيح المكمل للمعنى؛ حيث إنهم لا يشكون في صحة نبوته، بل موقنون بصدقها، ومن ثم وضع جهل الرجل وضعف تمييزه.

(٣) **رابط التساوق الحجّاجي:** تمثل في الرابط الحجّاجي (حتى). استخدم ابن حزم "حتى" في حجّاجه لابن النغريّة، وأقواله في توضيحه وشرحه في قوله: "الحسنات فضل من الله تعالى مجرد لم يستحقه أحدٌ على الله تعالى إلا حتى يفضّل به عز وجل من أحسن إليه من عباده"^(٢٨٣). فربطت "حتى" بين النتيجة الأولى؛ التي مفادها الحسنات هبة وفضل، ومنة لم يستحقها أحد، وبين نتيجة أقوى، بحجة قوية تمثلت في تفضيل الله سبحانه لبعض عباده. ومن ثم حملت حتى دلالتها الحجّاجية في التساوق والتعليل، والتوضيح لما اختلط على ابن النغريّة بفهمه، في أن الحسنات من الله، والسيئات من النبي. فحملت النتيجة الأولى معنى السيئات وأدت غرضها الإقناعي، ثم يعقب بها مقرونة بالفعل المضارع (حتى يفضّل) لتظهر النتيجة الثانية، بما يخدم رؤيته في تفضيل النبي صلى الله عليه وسلم. وكذلك قوله: "حتى إذا قلّت الأمطار وضعفت العيون ونقصت الأنهار وجفّت البرك والآبار

وانقطعت السيول وغارت الينابيع، خشنت الصدور وفسد الهواء^(٢٨٤). فربطت حتى بين حجتين؛ الأولى المتمثلة في أهمية ماء السماء، وما يحدثه من زيادة ماء الأنهار، والينابيع والآبار، وحجة ثانية ظهرت أقوى بما تحمل معها دلالة حجته المتمثلة في أثر غياب ماء السماء، وما يسببه من تجفف الأنهار والعيون، فضلاً عن انتشار الأمراض وغيرها.

(٤) روابط العطف الحجاجي: تمثلت في (الفاء والواو). حملت (الفاء) معاني حجاجية كثيرة؛ تمثلت في التفسير والتعليل، والتوضيح لما غاب عن ابن النغيلة في فهمه بقوله: " وإنما هو مصدر جادل يجادل جدالاً، وجادل هو فعل من فاعلين لا ينكر أحدٌ هذا من أهل اللغة، فالله تعالى لا يجادل، وإنما يجادل الناس بعضهم بعضاً"^(٢٨٥). فجمعت الفاء، وربطت بين نتيجة؛ تمثلت في توضيح لفظة جادل لغةً، واقتصارها على الخلائق، ثم الربط بالفاء الممزوجة بالحجة التي تنزه الله سبحانه عن صفات البشر. فتمثل الخطاب الحجاجي في (نتيجة + الفاء + الحجة). كذلك قوله: " فإنما ذلك في أول وقوفهم يوم البعث وحين المسألة والحساب. فارتفع التناقض الذي لا مدخل له في شيء من القرآن ولا في كلام النبي صلى الله عليه وسلم"^(٢٨٦). فتمثلت الحجة في شرح وتوضيح ما يراه ابن النغيلة تعارضاً؛ حيث السؤال يتمثل في يوم البعث، وحين الحساب، ثم يربط بالفاء المقترنة بالنتيجة؛ إذ لا تعارض في الآيات كما يرى الرجل، ولا مدخل له في القرآن جملة، ولا في كلام النبي صلى الله عليه وسلم. وكذلك قوله موضعاً بطلان زعم الرجل، ومنزهاً الآيات: " فاستبان [معنى] الآيتين بظاهرها دون تكلف تأويل، وبطل ما ظنه هذا الجاهل"^(٢٨٧). كذلك الأمر ذاته في قوله: " بمعنى ما كان للرحمن ولد فأنا أول الجاحدين لا يكون له ولد. فوضح جهل هذا المعترض وضعف تمييزه"^(٢٨٨). فحمل خطاب الرد حجة؛ تمثلت في التفسير اللغوي السليم للآية، مبتعداً بها عن النفي والشك، ثم الفاء المتبوعة بالنتيجة، التي توضح جهل ابن النغيلة، وتنزه الآيات

عن ظنونه. وكذلك قوله كنتيجة لافتراءاتهم وكذبهم: " فأبقوه تخبيثاً من الله تعالى لهم ليكون حجة عليهم"^(٢٨٩). وأدت (الواو) مقاصد حجاجية كثيرة تمثلت في الجمع بين الحجج، وترتيبها، ووصلها وإكثارها؛ بهدف تنوعها للمتلقي، فضلاً عن تقوية الحجج وتنوعه. بقوله على سبيل المثال لا الحصر: " أنه عز وجل بنى السماء ورفع سمكها وأحكم الدور الذي به يظهر الليل والنهار، وأنه بعد ذلك أخرج ماء الأرض ومرعاها وأرسى الجبال فيها. وذكر تعالى في الآية الأخرى أن تسويته تعالى السموات سبعة وتفريقه بين تلك الطرائق السبع التي هي مدار الكواكب المتحيرة والقمر والشمس كان بعد خلقه كل ما في الأرض. فلم يفرق هذا الجاهل المائق بين قوله تعالى: إنه سوى السماء ورفع سمكها وبين قوله تعالى: إنه سؤاهن سبع سموات. فهل بعد هذا العمى عمى، وبعد هذا الجهل جهل"^(٢٩٠). فأدت الواو وظيفة العطف الحجاجي من خلال الجمع بين الأدلة والبراهين، واتصالها وترتيبها، بما يفيد كثرتها، وتنوعها، وتقوية بعضها بعضاً مما يدحض رؤية ابن النغرييلة، ويدعم رؤية ابن حزم.

(ب) **العوامل الحجاجية:** هي التي " لا تربط بين متغيرات حجاجية (أي بين حجة ونتيجة أو بين مجموعة حجج، ولكنها تقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجية التي تكون لقول ما. وتضم مقولة العوامل أدوات من قبيل: ربما، تقريباً، كاد، قليلاً، كثيراً، ما... وجل أدوات القصر"^(٢٩١). تمثلت في رسالة ابن حزم في النفي والقصر والشرط.

(١) **حجاجية النفي:** يُعدُّ النفي من أهم العوامل الحجاجية التي اعتمد عليها ابن حزم في حججه لابن النغرييلة؛ بما يحمله من إنكار حدوث الشيء، ومدعماً لرؤيته بقوله: " وبيانُ هذا الذي قلنا إن المعذرة إنما هي إلى الله تعالى، ولا عذر يوم القيامة لمن كفر بالله تعالى أو بنبي من أنبيائه، وخالف الإسلام"^(٢٩٢). فيحمل النفي دلالة التوضيح، وإزالة اللبس في فهم ابن النغرييلة، منكرًا حدوث قبول العذر يوم القيامة؛ لطالما خالف الله، وكفر بأنبيائه. فالنفي ب (لا) يفيد نفي الوقوع؛ لأنها

تدخل على الجملة، فتحول معناها من الإثبات إلى النفي^(٢٩٣). وكذلك قوله مدعماً الرؤية ذاته، مع التوضيح اللغوي للجدال، ومن يقوم به، ومن يتناسب معه بما لا ينكره أهل اللغة: " وهذا هو الذي يكون يوم القيامة ولا يعذر عليه أحد. وإنما هو مصدر جادل يجادل جدالاً، وجادل هو فعل من فاعلين لا ينكر أحدٌ هذا من أهل اللغة"^(٢٩٤).

(٢) **حجاجة القصر:** تمثل في النفي مع الاستثناء - القصر بإنما - التقديم والتأخير - التعريف.

النفي مع الاستثناء: استند ابن حزم في ردوده، وتقديم حجاجه على أسلوب القصر من خلال النفي مع الاستثناء، بما يفيد التخصيص في قوله: " الحسنات فضل من الله تعالى مجرد لم يستحقه أحدٌ على الله تعالى إلا حتى يفضّل به عز وجل من أحسن إليه من عباده"^(٢٩٥). فذكر من خلال القصر؛ أن الحسنات فضل مجرد، لا يستحقه أحدٌ إلا من يتفضل الله عليه من عباده ويرضى، فخصص الحسنات كفضل للمؤمنين، وجعلها ابن حزم حجة توضيح؛ إذ إن الفضل كله من الله، السيئات عقاب لمن خالف وقصر. كما اعتمد على التخصيص بتكريس العيوب والمثالب، وتجريد ابن النغيلة من الصفات التي تؤهل للجدال، والتفكر بقوله: " ما أرى هذا الزنديق الأنوك إذ اعترض بهذا الاعتراض كان إلا سكران سكر الخمر، وسُكّر عجب الصغير إذا كبر"^(٢٩٦). وكذلك الأمر ذاته بما يلصقه به من الجنون المفيد في حجاجه؛ إذ لا يؤخذ ممن غاب عقله، ويكون حديثه هراء؛ بسبب ما زعمه بوجود التعارض بين الآيات بقوله: " وأنه لا يظنُّ في شيء من هذا كله اختلافاً إلا عديم العقل سلبُ التمييز مطموسٌ عين القلب ظليمُ الجهل"^(٢٩٧). ويكرس من خلال الصورة الضدية الحاملة للنفي مع الاستثناء؛ حقيقة أن التدبر في معاني القرآن، ودرسه تحتاج لأصحاب الهمم الرفيعة، التي لا يرتقي إليها ابن النغيلة، وقومه بقوله: " وهذه معان لا يعلمها إلا من أعز الله تعالى نفسه من ذوي الهمم الرفيعة، المترفعة عن مهانة الإساءة ودناءة

المعاش، القاصدة إلى طلب المعاني الفاضلة والحقائق المؤدية إلى معرفة الله تعالى^(٢٩٨). فقصر ابن حزم المعاني السامية، وخصصها لأصحاب الهمم في الإسلام دون غيرهم من الديانات الأخرى، بما يحمل الأسلوب من الحط من القدر، والإهانة لابن النغريلة واليهود. ويصفه بعدم الدراية بطبائع الإنسان، ومخارج العربية؛ حيث إنكار ابن النغريلة أن قول الله في العسل يفيد الجزئية، وجعل من ذلك الإنكار الخروج من دائرة العقلاء الذين يتدبرون، فضلاً عن التجرؤ على الله بقوله: " وإنما قال تعالى: فيه شفاء للناس، وهذا لا ينكره إلا رقيقٌ سلبُ العقل والحياء أو موسوس^(٢٩٩). ويوضح أهمية العسل من خلال النفي بقوله: " لأن منافع العسل وشفاءه في إسخان المبرودين وتقطيع البلغم وتقوية الأعضاء حتى صار لا يطبخ أكثر الأشرية إلا به ولا يعجن جميع اللعوقات إلا به^(٣٠٠).

تعقيب: ارتبط أسلوب القصر من خلال النفي مع الاستثناء بزم ابن النغريلة وتجريده من كل مؤهلات الجدل والمحاورة والتفكر، بما يجعل من أقواله لا قيمة لها في الحجاج الفكري؛ فهي تصدر عن جاهل، ومغيب العقل.

القصر بـ (إنما): يأتي المقصور عليه بعدها، وتقيد الإثبات للشيء، والنفي عن غيره دفعة واحدة وهي التي " يطلق عليها أداة حصر وقصر، والمقصور عليه هو المتأخر دائماً، الذي لا يليها مباشرة سواء أدخلت على الجملة الأسمية، أم على الفعلية^(٣٠١). استعان ابن حزم في حجاجه بالقصر من خلال إنما، وجعله وسيلة حجاجية لها مقاصدها في الإقناع؛ فيقصر تنزيه النبي عن المعصية، وتعمدها صغیرها وكبيرها بقوله: " وإنما يكون النبي عليه السلام منزهاً عن تعمد المعصية صغیرها وكبيرها^(٣٠٢). فجاءت إنما لتدحض حجة ابن النغريلة في إسناد المصائب والسيئات للنبي، وقصرت التنزيه عليه دون غيره. ويدعم موقفه من خلال القصر بـ "إنما" في إثبات نكران الله سبحانه لقول الكفار بإسناد السيئات للنبي، ويثبت من خلالها أنها من عند أنفسهم؛ بما اقترفوه من معاصٍ، وينفي زعم ابن النغريلة بقوله: " فإنما أنكر الله

تعالى على الكفار في الآية المتلوة آنفاً قولهم للنبي عليه السلام: إن ما أصابهم من سيئة فهي منك يا محمد، وأخبر عز وجل أنها من عند أنفسهم^(٣٠٣). ويفتح حجابه من خلالها؛ بما يثبت أن هذا دأب الكفار مع أنبيائهم، بربط العلاقة بين الشؤم والأنبياء بالكفر، ومعاداة الأنبياء بقوله: "وإنما كان الكفار يتطيرون بمحمد صلى الله عليه وسلم عندما يرد عليهم من نكبة تعرض لهم بكفرهم وخلافهم له عليه السلام، كما تطير إخوانهم قبلهم بموسى"^(٣٠٤). ويقصر ابن حزم التناقض الفعلي الذي يريده ابن النغيلة، ويبحث عنه في توراته، بما تحمله من افتراءات، وتناقضات بين القول وضده في الوقت ذاته، وبما يشير إلى تنزه القرآن عن مثل ذلك في قوله: "وهذا قد بيناه كما مر آنفاً أنه لا مجاز للتناقض فيه أصلاً، وإنما التناقض المحض ما نسبوا إلى موسى عليه السلام من أنه قدر بربه أنه يغفر الذنب لفاعله"^(٣٠٥). ويوظف ابن حزم القصر بـ إنما في توضيح الأمر ذاته، وإثبات تعارضهم مع عقيدتهم وإيمانهم بها؛ إذ يتحدث ابن النغيلة عن الثواب والعقاب والحساب وهم لا يؤمنون بهما إلا في الدنيا بقوله: "هذا مع إقرارهم بأنه ليس في التوراة ذكر عذاب ولا جزاء بعد الموت أصلاً، وإنما فيها الجزاء بالثواب والعقاب في الدنيا فقط، فهذا هو التناقض المجرد الذي لا خفاء به"^(٣٠٦). ويوضح ابن حزم من خلال (إنما) الفهم الخاطئ لابن النغيلة في قوله: "وإنما أخبر تعالى أن تسوية السماء جملة واختراعها كان قبل دحو الأرض، وأن دحو الأرض كان قبل أن تقسم السماء"^(٣٠٧). فيثبت من خلالها أن تسوية السماء جميعاً قبل تقسيمها، كان قبل بسط الأرض. بما يحمل معه عدم وجود التناقض المزعوم، وكذلك قوله موضعاً من خلال إنما "لأنه تعالى إنما ذكر خلق الجميع من السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، فسر لنا تعالى تلك الأيام الستة"^(٣٠٨). فعلى ابن حزم السبب في فهم ابن النغيلة، لعدم إدراكه الفرق بين الخلق والترتيب. فثبت يقيناً بطلان زعم الرجل. وجاءت حاملة التوضيح والتخصيص في أن المنع يكون في بعض مواقف يوم القيامة، لا كله، بما ينفي قول ابن النغيلة بوجود التعارض بقوله: "إن المنع من النطق المذكور في الآية إنما هو في بعض مواقف يوم القيامة"^(٣٠٩). كما أفادت التخصيص في أن وقتية

المنع، لحظية دخولهم النار بقوله: " فصَحَّ أن اليوم الذي لا ينطقون فيه بعذر إنما هو يوم إدخالهم النار"^(٣١٠). ويربط بين عدم الإذن بالكلام، والمعصية من خلال القصر بإنما في قوله: " وإن النطق المنفي عنهم في الآية الأولى والمعذرة التي لم يؤذن لهم فيها إنما ذلك فيما عصوا فيه خالقهم تعالى"^(٣١١). وتأتي "إنما" بما يفيد التقييد والحصر؛ حيث الجدل يكون بين الناس بعضهم بعضاً، وليس مع الله في قوله: " وأما الجدل الذي ذكر الله تعالى حينئذ [لكلٍ نفس] عن نفسها فإنما هو في طلب الناس مظلالمهم بعضهم من بعض"^(٣١٢). ويقصر الجدل على الناس دون الله سبحانه بما يليق مع طبيعتهم بقوله: " فالله تعالى لا يجادل، وإنما يجادل الناس بعضهم بعضاً"^(٣١٣). ويوضح بواسطة (إنما) عمل (إن) لغوياً للنفي والنكران، لا الشرطية المزعومة من ابن النغريلة بقوله: " وإنما معنى "إن" ها هنا الجحد فهي هنا بمعنى ما"^(٣١٤). كما أثبت من خلالها قصر الحياة بمصادرها على ماء السماء، بما يدحض رؤية ابن النغريلة بأنه هلاك وعقاب بقوله: " وأن عناصر جميع المياه الظاهرة على وجه الأرض والمختزنة في أعماقها إنما هي من مواد القطر النازل من السماء"^(٣١٥).

تعقيب: استعان ابن حزم في ردوده بالقصر من خلال (إنما) لما لها من مقاصد حجاجية؛ تتمثل في إثبات الشيء ونفيه؛ الأمر الذي دعم موقفه، وغالباً ما تجلت في إثبات التناقض في فكر ابن النغريلة، وما حوته عقيدته، وإثبات تنزه القرآن، واستخدمت جميعها في التوضيح، والتفسير والإثبات. فجميع ما قدمه ابن حزم لا ينكره المتلقي، وإنما أراد به التنبيه، والإشارة والتذكير، وغايته تمكين الكلام، وتقريره للمتلقي، فحملت الإثبات لرؤية ابن حزم، ونفي رؤية ابن النغريلة في الوقت نفسه.

حجاجية التقديم والتأخير والتعريف: ارتبط التقديم والتأخير في ذم ابن

النغريلة، والتوراة، وورد بقلة من مثل قوله: " ليس في التوراة ذكر عذاب ولا جزاء بعد الموت أصلاً"^(٣١٦). فقدم التوراة خبر ليس أولاً، وأخر (الذكر) اسمها؛ بما يفيد تخصيصها، ورغبته في ذمها، بما يوحى بسرعته في إظهار ما بها من تحريف. وارتبط

التعريف بالتخصيص من خلال التعريف في ذم ابن النغيلة وصفاته المنبوذة المتمثلة في الجهل، والكفر والخسة، والوضاعة والجنون، وكأنه يشير إلى اقتصار هذه الصفات عليه دون غيره، فهي مخصوصة له، ومحصورة فيه، بمقصد حجاجي تجلى في إخراجهم من دائرة الجدل، والمناظرات، وأن كل ما جاء به افتراءات، وظن لا علاقة له بالحقيقة ودروبها من مثل: (المائق الجاهل/ الذليل الجائع/ الجاهل المائق/ الخسيس الجاهل/ المائق الجاهل/ الزنديق الجاهل/ الوقاح المجنون/ الأنوق الجاهل/ المجنون الجاهل...).

(٣) حاجية الشرط: تمثل الشرط في العامل اللغوي (لو) بما يفيد الامتناع الممزوج بالتمني والرغبة، وما يحمله معه جواب الشرط من إثبات، وتوضيح يدعم رؤية ابن حزم في ردوده، وفي الوقت ذاته يثبت امتناع وقوع رغبته وتمنيه. من مثل قوله: " فلو تفكر هذا الجاهل المائق وعظيم التناقض لشغله عظيم مصابه عن أن يظنّ بقول الله تعالى الذي هو الحق الواضح الواحد غير المختلف" (٣١٧). تمثل الشرط في حرف الامتناع (لو) حاملاً رغبة ابن حزم الممزوجة بالنصيحة التي تدحض زعم ابن النغيلة في جواب الشرط؛ حيث ما يعقب التفكير في أن ينشغل بتقاهات توراته، وما تحمله من تعارض حقيقي، ينزه من خلاله الآيات القرآنية. وكذلك الأمر ذاته في قوله: " فلو أن هذا الجاهل الشقيّ اشتغل بمثل هذا وشبهه من كذبهم وافتراءهم لكان أولى به من تكلف ما لا يحسن ولا يدري" (٣١٨). وقوله: " لو فهم هذا المائق الجاهل أدنى فهم لم يجعل هذا تعارضاً" (٣١٩). فيحصر ابن حزم سبب ظنه بوجود التعارض في عدم فهمه، وجهله؛ ويربط بين الشرط وجوابه؛ لإثبات عدم وجود التعارض. وكذلك قوله ناصحاً في تبرئته إلى الله بما يفيد ضلالتهم، وفوزه ونجاته الذي يعقب التبرئة وبما يفيد امتناعه في جواب الشرط: "فلو أن هذا الخسيس الجاهل تبرأ إلى الله تعالى من المظاهرة لهذا الوضع وهذا الاعتقاد الساقط لكان أحظى له" (٣٢٠).

المبحث الثالث: تقنيات الحجاج البلاغي والتناص في رسالة ابن حزم

المطلب الأول: تقنيات الحجاج البلاغي:

تُعَدُّ البلاغة من أهم الفنون التي تساعد في الإقناع؛ لما تحملها من تأثير، وتقريب، ودلالة؛ وتغيير رؤى، لذا أصبحت عاملاً مهماً، ووسيلة من وسائل الحجاج. فوظيفة " البلاغة الرئيسية هي الإقناع" ^(٣٢١). وقد ربط الجاحظ قديماً بين الحجاج والبيان في تعريفه للبيان بأنه " اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته" ^(٣٢٢). ويجعل منها القرطاجني قوام الإقناع والتأثير بقوله: " إن التخيل هو قوام المعاني الشعرية، والإقناع هو قوام المعاني الخطابية" ^(٣٢٣). ويرى طه عبد الرحمن أن للحجة وجهين يختص بهما دون الدليل وهما إفادة الرجوع أو القصد وإفادة الغلبة ^(٣٢٤). وربطت التداولية بين الحجاج وفنون البلاغة "حيث كان أوستن... أول من بعث نظرية الأعمال اللغوية (التداولية)، وقد كانت الفلسفة تهتم باللغة منذ القدم، وكان البلاغيون القدامى تداوليين، إذ كانوا يفكرون في الصلات القائمة بين اللغة والمنطق (وخاصة المنطق الحجاجي) من جهة، وآثار الخطاب في السامع من جهة أخرى" ^(٣٢٥). وقد اعتبر بيرلمان أن البلاغة مطابقة لنظرية الحجاج، فقد حصر الأولى في الأخيرة ^(٣٢٦). وتعمل البلاغة بمقاصد حجاجية تمثلت في " تحريك وجدان المتلقي والفعل فيه، فإذا انضافت تلك الجمالية إلى حجج متنوعة، وعلاقات حجاجية تربط بدقة أجزاء الكلام، وتصل بين أقسامه أمكن للمتكلم تحقيق غايته في الخطاب؛ أي قيادة المتلقي إلى فكرة ما، أو رأي معين، ومن ثم توجيه سلوكه الوجهة التي تريدها له، أي إن الحجاج لا غنى له عن الجمال، فالجمال يرفد العملية الإقناعية ويبسر على المتكلم ما يرومه من نفاذ إلى عوالم المتلقي الفكرية والشعورية والفعل فيها" ^(٣٢٧). فالبلاغة "ليست محصورة في الجانب الجمالي، بقدر ما هي معنية أيضاً بالجانب الحجاجي... فكل خطاب بلاغي يستهدف بلاغتين: إحداهما: جمالية تخيلية إقناعية، والثانية: بلاغة إقناعية تداولية حجاجية، أو هما معاً" ^(٣٢٨). بل إن كثيرين

يطلقون على الحجاج اسم البلاغة الجديدة، بالنظر إلى العلاقة الوطيدة التي تربط بين هذين الحقلين المعرفيين^(٣٢٩). فالجانب الحجاجي التداولي من البلاغة القديمة، يظهر من خلال تلحيم أطراف الخطاب الأساسية، المخاطب، والمخاطب، وإبراز البعد التأثيري والإقناعي للغة، والذي لا يظهر في البنية الصورية لنسقها الداخلي فقط، وإنما في القيم الخطابية المشحونة بواسطة الاستعارة، الإطناب، الإيجاز، وغيرها من الأشكال البلاغية التي تمارس فاعليتها، ووظيفتها الإقناعية التي تدفع إلى القيام بالفعل^(٣٣٠). ويمكن التوقف مع تقنيات الحجاج البلاغي في رسالة ابن حزم من خلال فنون البيان على النحو الآتي:

(أ) **حجاجية التشبيه**: يمثل التشبيه "قيمة حجاجية كبيرة، حيث يميل الإنسان بفطرته إلى التأكد من أن السامع استوعب الفكرة تمامًا كما هي في نفسه... لذا فإنه يركن إلى التشبيه بوصفه وسيلة حجاجية تمكنه من توصيل المعنى إلى قلب السامع، وبذلك نجد أن التشبيه الحجاجي لا يؤتى به ليكون زينة زخرفية تحسينية، بل ليزيد المعنى وضوحًا فيقنع به المتلقي"^(٣٣١). يساعد التشبيه في تقوية الحجة، ودعم الموقف وتأكيد، ودحض رؤية الآخر، وقد استعان به ابن حزم في حجاجه لتقوية موقفه، وللتدليل، والتوضيح من مثل قوله: "وإنما كان الكفار يتطهرون بمحمد صلى الله عليه وسلم عندما يردُّ عليهم من نكبة تعرض لهم بكفرهم وخلافهم له عليه السلام، كما تطيّر إخوانهم قبلهم بموسى صلى الله عليه وسلم"^(٣٣٢). استحضر ابن حزم التشبيه التمثيلي بأداته (كما)؛ لعقد مشابهة بين حالتين، وصورتين - تدعم رؤيته، وتزيل التعارض المزعوم - بين تطير الكفار بالنبي صلى الله عليه وسلم، ونفورهم منه، وربط المصائب به، وبين تطير إخوانهم، في الكفر والنفور، والتعامل من اليهود، الذين كانوا ينفرون من موسى عليه السلام؛ بما يحمل معه أن الرؤية واحدة، والتعامل واحد بين الكفار، وأنبيائهم من حيث التطير والنفور، فالاثنتان يشتركان في الكفر، ونفس الموقف من حيث وجه الشبه. ولعل

في إتيان ابن حزم بموسى عليه السلام، لعقد المشابهة، والاستشهاد بالموقف اليهودي؛ لحجاج ابن النغرييلة بثقافته وديانته، ونبيه، وإشارة بأن هذا دأبهم وعاداتهم، وتلميح بأن يرجع لديانته لمعرفة ما يجهله، ومن ثم دحض رؤية النفور بالنبي وحده، بل بجميع الأنبياء، بما يقنع المتلقي برؤيته. فلم يكتف ابن حزم بشرح الآية وتفسيرها، بل حاجبه في ثقافته، وبمنطق ديانته؛ فنيهم المفضل في توراتهم، تطيروا به، وكأنه يسترجع له خبث صنائعهم. كما اعتمد على جملة من التشبيهات في ذم ابن النغرييلة؛ لما جاء به، وظنه في وجود التعارض في القرآن بقوله: " وما أرى هذا الزنديق الأنوك إذ اعترض بهذا الاعتراض كان إلا سكران سكر الخمر، وسُكَّرَ عَجِب الصغير إذا كبر، والخسيس إذا أشر، والذليل الجائع إذا عَزَّ وشبع، والسفلي إذا أمر وشط، والكلب إذا ذُلِّل ونشط"^(٣٣٣). وظف ابن حزم التشبيه؛ لدحض رؤية ابن النغرييلة، ومصدقًا على جهله، وسوء ظنه في وجود التناقض الذي لا يصدر إلا من سكران خبيث، ذليل جائع وضع. ومن ثم عقد المشابهة بين الرجل، وغياب عقله من خلال السكر، وما يوحي به من غياب عقل، وما يحدثه من تصرفات لا تليق بالرجال، وفقد إنسانيته، والصغير الذي يتوق للكبر، والذليل الجائع إذا شبع، ووضع المكانة إذا ما تملك وأمر، والكلب بما يحمله من وضاعة، وتحقير، وبعد عن التطهر، فلا يستطيع أن يخفي صفاته، وطبعه الذي جُبِل عليه، بما يكرس له المثالب، التي تفقده العقل، والتدبر والمروءة، والعزة، وجميعها أمور لا تؤهله للجدال الفكري، والمناقشة والتدبر والتعقل. كما وظف التشبيه التمثيلي المتكرر في بدايات ردوده في قوله: " والقول في هذا كالقول في التي قبلها ولا فرق وهو: أن بظاهر هاتين الآيتين يُكتفى عن تطلب تأويل أو تكلف مخرج"^(٣٣٤). يعقد ابن حزم المشابهة بين القول في رده، والقول السابق، وإظهار وجه الشبه؛ المماثل بمقاصده الحجاجية، وبما يصدق رؤيته، وينزه الآيات عن وجود التعارض المفترى من قبل ابن النغرييلة؛ فالآيات متفقة، وتصدق بعضها بعضها، وتظهر معانيها من ظاهرها، الذي لا يحتاج إلى تأويل، ويتوقف الأمر فقط

على جهل ابن النغيلة، وعدم تدبره؛ ولعل في قوله: لا فرق بين ما يوحي بالتماثل الكلي، والتناظر، والتشابه، فالمشبه القول الثاني، والمشبه به القول الأول، ووجه الشبه الاتفاق والمماثلة، وعدم وجود التناقض، واكتفاء الآيات بظاهرها، وجعل الرجل في الموقفين، والرباط اللفظي للمشابهة الكاف. والقول ذاته يتكرر في المسألة الثالثة بقوله: " والقول في هذه الآيات كالقول في التي مضى فيها الكلام ولا فرق، وهي أنها تكتفي بظاهرها عن تكلف تأويل لها"^(٣٣٥). وقوله منزهاً الآيات عن التناقض: " وهذا قد بيناه كما مرَّ آنفاً أنه لا مجاز للتناقض فيه أصلاً، وإنما التناقض المحض ما نسبوا إلى موسى عليه السلام"^(٣٣٦).

كما استعان بالتشبيه التمثيلي في توضيح رؤيته لابن النغيلة؛ بعدم وجود التناقض في الآيات من خلال التفسير والتوضيح؛ فجنده يستعيد بالاستشهاد ببعض الآيات المماثلة، والشبيهة التي تدعم موقفه، وتزيل اللبس في فهمه بقوله: " كما قال عز وجل في آية أخرى..."^(٣٣٧). وقوله في توضيح استعمال (إن) في اللغة العربية، والاستشهاد بما يشابهها من أقوال الله عز وجل، بما يوحي بوجودها، وينفي زعمه بأنها شرطية: " وإنما معنى "إن" ها هنا الجحد فهي هنا بمعنى "ما" وهذا المعنى هو أحد موضوعاتها في اللغة العربية، كما قال تعالى آمراً نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقول"^(٣٣٨). ويعتمد على التشبيه التمثيلي في توضيح الرؤية وتدعيم الموقف، وإزالة اللبس عند الرجل، فشكر الله لا يستوفيه أحد، إلا بمنه وفضله، كما أخبر بذلك الرسول صلى الله عليه وسلم. يقول ابن حزم: " وأما تأدية شكر الله تعالى وجميع حقوقه على عباده فهذا ما لا يستوفيه مَلَكٌ ولا نبيٌّ فكيف من دونهما، كما أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إن أحدكم لا يدخل الجنة بعمله، فقليل له: ولا أنت يا رسول الله؟ فقال: « ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته، أو كما قال عليه السلام"^(٣٣٩). كما استعان به في قوله: " أما قرأ في هذيانهم الذي يسمونه "توراة" امتنان الله تعالى في صفة الأرض المقدسة بأنها لا تُسقى من النيل. كما تسقى أرض مصر لكن من ماء

السماء" (٣٤٠). وظف ابن حزم التشبيه في جداله لابن النغرييلة، فعقد مشابهة من خلال معتقد الرجل، وما يزعمونه، من تقديس لماء السماء، وتفضيله، الأمر الذي ينفيه ابن النغرييلة في تعارضه على القرآن؛ حيث تفضيل أرضهم المقدسة التي تروى بماء السماء، لا ماء نيل مصر. فالتشبيه وضع الرجل في أمرين؛ إما التصديق بما تؤمن به التوراة من تقديس للمطر، بما يدحض موقفه ورؤيته في أن المطر عقاب، ومن ثم بطلان زعمه، وإما مخالفته بما يوحى بكفره بمعتقده فضلاً عن تبيان قيمة المطر في جميع الأديان، الأمر الذي يجهله الرجل، ويجادل فيه.

كما استعان في حجاجه بألفاظ التشبيه (مثل وشبه) التي تكررت أربع مرات في قضايا مختلفة (٣٤١) في تقديم رؤيته، وردوده على ابن النغرييلة من مثل قوله: "فلو أن هذا الجاهل الشقيّ اشتغل بمثل هذا وشبهه من كذبهم وافترائهم لكان أولى به من تكلف ما لا يحسن ولا يدرى" (٣٤٢). فيشير ابن حزم، ويثبت للمتلقي من خلال التشبيه إلى أن الموطن الفعلي للتعارض، والتناقض هو التوراة، وهي أولى بأن ينشغل بها؛ ففيها مبتغاه ووجهته. فعقد المشابهة بين أقوال الرجل وزعمه، وبين ما تحمله التوراة من أقوال تناقضية مماثلة وشبيهة، ويرفع في الوقت ذاته هذا ومثله عن القرآن وآياته. وقوله في الأمر ذاته "فلو فكر هذا الوقاح الزنديق في مثل هذا وشبهه لزجره عن التعرض لما لا سبيل له إليه" (٣٤٣). كما استعان بالتشبيه بمقاصده الحجاجية في عقد المشابهة بين السخف الذي تحمله التوراة، وبين السخف الذي يحمله عقل ابن النغرييلة ويشغل تفكيره بقوله: "إلى مثل هذا السخف الذي لا يتصور إلا في مثل دماغ هذا المجنون الجاهل" (٣٤٤). مما يبرهن على إثبات الافتراءات في اليهودية، وعقل الرجل، والمماثلة بينهما فهي معتقده، ومصدر ثقافته، فالمشبه الافتراءات والخرافات، والمشبه به عقله ابن النغرييلة، ووجه الشبه السخف، والأداة تمثل في الاسم مثل. بما يحمل جهله، فضلاً عن تقاهة ديانته، بهدف الوصول لنتيجة واحدة تتمثل في عدم التسليم بأقواله؛ لما تحمله من باطل وتكذيب.

(ب) **حجاجية الاستعارة:** تؤكد " النظرية الانفعالية للاستعارة قدرة الاستعارات على إثارة المشاعر والتأثير على العواطف بشكل واضح، ومن ثم فإن وظيفة الاستعارات ليست نقل معلومات إلى المستمع كما يحدث في بقية الجمل غير الاستعارية، إنما تذهب إلى ما وراء اللغة الحرفية في قوتها وفعاليتها، لتؤثر على المشاعر والعواطف"^(٣٤٥). " ليست كل استعارة حجاجية وإنما الصورة التي تعد حجاجية هي التي تحمل آثاراً انفعالية قابلة أن تحرك في المتقبل مشاعر معينة وبالتالي تحمله على تبني قناعة ما وإظهار استعداد للسير في الطريق التي رسمها الأديب"^(٣٤٦). فالاستعارة الحجاجية تدخل ضمن الوسائل اللغوية التي يستغلها المتكلم بقصد توجيه خطاب وبقصد تحقيق أهدافه الحجاجية، والاستعارة الحجاجية هي النوع الأكثر انتشاراً لارتباطها بمقاصد المتكلمين وبسياقاتهم التخاطبية والتواصلية^(٣٤٧). فـ " القول الاستعاري يقدمه المتكلم على أنه دليل أقوى لصالح النتيجة المتوخاة"^(٣٤٨). مثلت الاستعارة دوراً حجاجياً في رسالة رد ابن حزم؛ لاعتمادها على الإقناع والتأثير، ومحاولة التوضيح والتفسير، والتحليل والرد على شبهات ابن النغيلة، ومن ثم ابتعدت عن الزخرفة اللفظية التي اشتهرت بها، واعتمد عليها ابن حزم كثيراً في كل ردوده من مثل قوله: " والآية المذكورة مكثفية بظاهرها عن تكلف تأويل، مستغنية ببادي ألفاظها عن تطلب وجه لتأليفها، ولكن جهله أعمى بصيرته وطمس إدراكه"^(٣٤٩). وظف ابن حزم الاستعارة، فجعل من الآية تعظيماً لها، والتي هي موطن الشك، والظن عند ابن النغيلة، رجلاً يكتفي بظاهره، الذي لا يحتاج إلى الغير في التأويل والتفسير، والمستغني بألفاظه؛ لبلاغته وفصاحته، وظهور معانيه، في مشابهة هدفت إلى القوة، والظهور والاكتفاء، والوضوح، والحق الذي لا يقبل باطلاً. فضلاً عن جهل الرجل الذي جعل منه القوة في إعماء بصيرته، وبصره، وكان سبباً في مزاعمه، وتتجلى الاستعارة أيضاً في قوله: " طمس إدراكه".

كما قدم المعاني التي لا يدركها ابن النغريلة، ويفتقر إلى مثلها من خلال تجسيد الآلية الخطابية في الاستعارات بقوله: "وهذه معان لا يعلمها إلا من أعز الله تعالى نفسه من ذوي الهمم الرفيعة، المترفعة عن مهانة الإساءة ودناءة المعاش، القاصدة إلى طلب المعاني الفاضلة والحقائق المؤدية إلى معرفة الله تعالى، ومعرفة رسوله صلى الله عليه وسلم، والدخول في ظل الإسلام والملة الحنيفية"^(٣٥٠). دلت الاستعارات على جهل ابن النغريلة ونقصه، وفي صورة ضدية؛ وضحت شخصية المسلم، بما يحمله من مثل هذه المعاني. ولعل في قوله: (الدخول في ظل الإسلام) ما يوحي بأنه بيت، ومأمّن، وحمى لا يعرفه الرجل، ويفتقر لمثله. وكذلك قوله: "وها هنا وجه آخر وهو اتباع ظاهر الآيتين دون تكلف تأويل إلا أن يأتي بالتأويل نص آخر أو إجماع من جميع الأمة"^(٣٥١). فقدم الآيات وظاهرها من خلال الاستعارة، بشخص يتبع، وإمام ظاهر الوضوح بقوته، لا يوجد ما يريبه، وكذلك قوته في اكتفائه بذاته من البيان، والفصاحة ووضوح المعاني، والريادة فضلاً عن جهل ابن النغريلة في شكه. وتوجد الاستعارة في إقامة حجة ونتيجتها في قوله: "فارتفع التناقض الذي لا مدخل له في شيء من القرآن ولا في كلام النبي صلى الله عليه وسلم"^(٣٥٢). فدلّت نتيجته الحجاجية - التي سبقت بالكثير من الأدلة والبراهين والوسائل الإقناعية - على تجسم المعنويات في صورة حجاجية أدت مقصدها في بهت قول ابن النغريلة، وبطلان زعمه في التعارض، الذي يترفع القرآن عن مثله وشبيهه. وقوله في صورة تشخيصية للجهل، وتمييز الرجل، ومعقباً لنتيجة حاجه: "فوضح جهل هذا المعترض وضعف تمييزه"^(٣٥٣).

قدم الأديان في صورة الزّي الذي ينسلخ منه الرجل، ويجعل منه العراء الفكري بقوله: "ولكنه لم يقره الشيطان من كل ما استبان له من هذا البهتان إلا انسلاخه من جميع الأديان"^(٣٥٤). كما اعتمد عليها في التفسير والشرح للآيات بما جهله ابن النغريلة؛

حيث أسند التشخيص للحق، في صورة استعارية وكأنه رجل جاء ناصراً، وموقفاً ومصدقاً من الله عز وجل بنبوته، التي لا يختلف عليها حتى أعدائه من الكفار، وأهل الكتاب، في صورة ضدية لما حمله ابن النغيلة، وظنه بشك النبي، وإقرار القرآن بذلك. بقوله: " لقد جاءك الحق من ربك بمعنى ولا أعدائك الذين يقاتلونك من الذين أوتوا الكتاب من قبلك ما هم أيضاً في شك مما أنزلنا إليك بل هم موقنون بصحة قولك وأنتك نبيّ حقاً، رسول الله صلى الله عليه وسلم" (٣٥٥). فحملت الاستعارة التسليم، والحق وقوته، وإظهاره، ونزاهة النبي، والاعتراف بنبوته من الجميع. كذلك قوله: " فلو أن هذا الجاهل تفكر في مثل هذا وشبهه لعلم أن الحق بأيدي غيرهم وأنهم في باطل وغرور، وعلى ضلال وزور" (٣٥٦). فأظهرت الاستعارة التجسيمية للمتلقي اليقين وموطنه، والحق ومصدره، المتمثل في أيدي المؤمنين، وابن النغيلة وقومه في باطل وغرور. ووظف الاستعارة في التعبير عن فائدة المطر التي يجهلها الرجل بما تحمله من ترطيب الأجسام، في صورة تشبيهية مع الإنسان الذي يستطيع، ولديه القدرة والقوة والسيطرة، ويفيد في قوله: " أما علم أن الأمطار ترطبُ الأجسام وتذهبُ بقملها" (٣٥٧).

(ج) حجاجية الكناية: تُعرف الكناية حجاجياً بأنها " طريق جميل من طرق التعبير الفني يلجأ إليها الأدباء، للإفصاح عما يدور بخلدهم من المعاني... وهي وسيلة قوية من وسائل التأثير والإقناع" (٣٥٨). وتتفق مع ما قدمته الفنون البلاغية من إفادة المبالغة، والتوكيد والبيان بربط المعنوي بالحسي، وإخراجه إلى الوجود (٣٥٩). مثلت الكناية دوراً مهماً في الحجاج البلاغي في الرد على ابن النغيلة من قبل ابن حزم، وتمثلت في الكناية عن صفة، وموصوف. فعبر عن صفة الوضوح في وضوح الآيات، وعدم احتياجها للتأويل؛ بما ينفي عنها التعارض والتناقض في قوله: " والآية المذكورة مكثية بظاهرها عن تكلف تأويل، مستغنية ببادي ألفاظها عن تطلب وجهٍ لتأليفها" (٣٦٠). وكذلك قوله في الوضوح بما يحمل رؤيته في ردوده بعدم

وجود التناقض: " وهو أيضًا يوم جدال كل نفس عن نفسها؛ وهذا بيانٌ لا إشكال فيه أصلًا"^(٣٦١). كما كنى عن موصوف تمثل في التوراة، وما فيها الافتراءات والخرافات؛ إشارة منه للمتلقي بالموطن الحقيقي للتعارض والتناقض، المنزه عنه القرآن بقوله: " ولكن لو تذكر هذا المائق الجاهل ما يقرأونه في كفرهم المبدل وإفكهم المحرّف بأخرق تحريف وأنتن معانٍ"^(٣٦٢). ويكني عن موصوف تمثل في الإسلام ومن يتبعه، في صورة ضدية لمقابل تمثل في الباطل والزور لليهودية وابن النغريّة في قوله: " وهذه معان لا يعلمها إلا من أعز الله تعالى نفسه من ذوي الهمم الرفيعة، المترفعة عن مهانة الإساءة ودناءة المعاييش"^(٣٦٣). ويكني عن موصوف تمثل في ابن النغريّة بما حمله من غياب العقل، وفقدان التمييز بقوله: " عديمُ العقل سلبُ التمييز مطموسُ عين القلب ظليُمُ الجهل"^(٣٦٤). كما كنى عن القرآن بالتنزيه، وعلو مكانته، التي لا يرتقي إليها الرجل، وأمثاله من أصحاب ديانته، بما تحمل الحط من قدرهم بقوله: " 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"^(٣٦٥). وكنى عن صفة تمثلت في كفر ابن النغريّة وزندقته؛ بما يوحي بذمه، وانتقاص قدره في قوله: " ولكنه لم يقره الشيطان من كل ما استبان له من هذا البهتان إلا انسلاخه من جميع الأديان"^(٣٦٦). ويكني عن صفة الجهل، والصاقه بابن النغريّة؛ لخوضه الجدل في أمور لا يدركها بقوله: " من لم يكن مقدار فهمه وعقله إلا هذا المقدار، لقد عجل الله له العقوبة في الدنيا"^(٣٦٧). فجميعها تمثلت في وضوح القرآن وآياته، وذم التوراة وابن النغريّة.

المطلب الثاني: تقنيات الحجاج بالتناص في رسالة ابن حزم

مثَّل التناص مقصدًا حجاجيًا له دوره الفني في رسالة رد ابن حزم على ابن النغريلة؛ بما تضمنه من تدعيم الموقف، والاستشهاد على الرؤى، وجاءت دليلًا قويًا بجانب الأدلة الفكرية والعقلية واللغوية. وتمثل التناص في الآتي:

(أ) **حجاجة التناص بالقرآن الكريم:** يُعدُّ القرآن الكريم من أهم وسائل الاستشهاد، وأعلىها وأكبرها في الثقافة العربية الإسلامية؛ لأنه العقيدة والكتاب المقدس لدى المسلمين؛ لذلك جُعِل سلطة غير شخصية^(٣٦٨). تمثل الحجاج القرآن الكريم في التصريح، والاقتباس والتضمن، والتلميح، ولكل منها الدور المهم في الحجاج، خاصة التوضيح والتفسير، والتدليل، وإقامة الحجة؛ ومن ثم الإقناع والتأثير. يقول ابن حزم متناصًا بالقرآن الكريم في ردوده على ابن النغريلة: "كما تطيّر إخوانهم قبلهم بموسى صلى الله عليه وسلم إذ قال تعالى حاكيا عنهم قولهم: ﴿فَإِذَا جَاءَهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائَرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (الأعراف: ١٣١)"^(٣٦٩). يقدم ابن حزم حجابه من خلال التناص، والاستشهاد بالقرآن الكريم، الذي يفيد التوضيح؛ حيث استدعاء الموروث الديني والتاريخي في المثل، والنظير للقضية المطروحة، وتعامل الأقوام مع أنبيائهم، من حيث النفور والتطير، مستشهدًا بأن هذا دأب وعادة، وليست بجديد على النبي صلى الله عليه وسلم؛ إذ تطير من قبل اليهود بموسى؛ بما يفيد حجته ويقويها، ويدعمها، ويدحض رؤية ابن النغريلة في نفور القرآن من النبي، وإلصاق السوء به، ويستدعي المثل من ثقافته وديانته، وقومه. كما وظف ابن حزم النص القرآني لتكملة السياق الذي يساعده في توضيح موقفه، وإثبات جهل ابن النغريلة، وإظهار تحامله على القرآن بقوله: "فلو تفكر هذا الجاهل المائق وعظيم التناقض لشغله عظيم مصابه عن أن يظنَّ بقول الله تعالى الذي هو الحق الواضح الواحد غير المختلف: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ﴿ وهذا قد بيّناه كما مرَّ آنفًا أنه لا مجاز للتناقض فيه أصلًا^(٣٧٠). فيوضح الاستشهاد من خلال تكملة ابن حزم لسياق الآية، التي شك ابن النغريلة بوجود التناقض فيها، أن جميع الأمور بيد الله مقدره؛ فالحسنات هبة ومنة لمن يطيع، والسيئات عقاب لمن قصر، لا من عند النبي كما ظن وزعم ابن النغريلة، ورافعًا من خلاله التناقض المزعوم عن الآيات، فضلًا عن التفرقة بين نقل الله للخبر عن الكفار، وقوله سبحانه من خلال التناص بالنص المستشهد به بما ينزه النبي ويوضح الرؤية. كما وظف النص القرآني للتوضيح في حاجه، وتبيان صدق قوله، والتصديق عليه بقوله: " قد قال بعض العلماء المتقدمين: إن المنع من النطق المذكور في الآية إنما هو في بعض مواقف يوم القيامة، وأن الجدل المذكور في الآية الأخرى هو موقف آخر مما يتلو ذلك اليوم نفسه، وهذا قول صحيح يبينه قول الله تعالى قبل الآية المذكورة، إذ يقول عز وجل: ﴿انْطَلِقُوا إِلَى مَا كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ *انْطَلِقُوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ* لَا ظِلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ الْهَبِّ *إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرِّ كَالْقَاصِرِ* *كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ* *وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ* *هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ* *وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ (المرسلات: ٢٩ - ٣٦)"^(٣٧١). مثل الحجّاج بالقرآن التوضيح، وتدعيم الرؤية والقول؛ إذ حملت الآيات العتاب والمحاسبة التي تسبق القرار، ونتيجته المتمثلة في المنع وعدم القول والجدال؛ فتتابع الآيات، وعدم تجزئتها كما فعل ابن النغريلة؛ يوضح المعنى والرؤية والموقف؛ ومن ثم بطلان زعمه بوجود التناقض، وتنزه الآيات عن التعارض والإشكال. كما استعان بالاستشهاد بالقرآن الكريم محاجًا في إظهار تلك الرؤية وتدعيمها في قوله: "وإن النطق المنفي عنهم في الآية الأولى والمعدرة التي لم يؤذن لهم فيها إنما ذلك فيما عصوا فيه خالفهم تعالى، كما قال عز وجل في آية أخرى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (يس: ٦٥) فلا عذر لكافر ولا لعاص أصلًا ولا كلام لهم^(٣٧٢)؛ إذ لا عذر للعصاة، وحبس ألسنتهم؛ لتشهد جوارحهم بخطيئاتهم، ومن

ثم دعمت الآيات بعضها بعضاً، وساعدت في إظهار رؤية ابن حزم الصحيحة، مقابل رؤية ابن النغيلة المزعومة الباطلة، فالآيات تكتسب قوتها من مصدرها المنزل وحاملها. كما حملت الآيات التي استشدها بها ابن حزم المقاصد الحجاجية القوية في إثبات صحة ردوده من خلال سياقها ودلالاتها؛ حيث تتابع الآيات واتصالها يحمل الفكرة، ويزيل اللبس، ويتصل المعنى والمراد بقوله: " لو فهم هذا المائق الجاهل أدنى فهم لم يجعل هذا تعارضاً، أما قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ﴾ فإن [ما] بعد هذه الآية متصلاً بها قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ * يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ * يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آتٍ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ ... فصَحَّ بهذا النص أن هذا إنما هو في حين إيرادهم جهنم التي هي إن شاء الله دارُ هذا الخسيس ذي الظهارة اليهودية^(٣٧٣). ومن ثم حمل النص القرآني دلالة التوضيح في أن عدم المسألة، وقبول العذر في حين إيرادهم للنار؛ أي كمرحلة أخيرة سُبقت بالحساب والسؤال؛ ومن ثم عدم وجود التعارض.

كما استعان ابن حزم بالنص القرآني في حجاجه؛ لتوضيح الرؤية؛ حيث إثبات أن الألفاظ والحروف تقوم محل بعضها بعضاً، مؤدية نفس المعنى، وهي كثيرة الورد في القرآن وآياته، مستشهداً بالعديد من الآيات التي حلت فيها (إن) محل (ما)؛ بما يثبت جهل ابن النغيلة، وبعد إن عن الشرطية المزعومة، وإثبات نفيها ونكرانها، فضلاً على إثبات وإظهار وجود الشبيه والنظير والمثيل في استخدامات القرآن، وإنها ليست بدعة قولية، فبيّنت معها زعم ابن النغيلة، وظنه من مثل قوله: " وإنما معنى "إن" ها هنا الجحد فهي هنا بمعنى "ما" وهذا المعنى هو أحد موضوعاتها في اللغة العربية، كما قال تعالى آمراً نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقول: ﴿إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ ... بمعنى: ما أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون، كما ذكر الله عز وجل عن

الأنبياء أنهم قالوا: ﴿إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ (إبراهيم: ١١) وكما قال تعالى مخبراً عن النسوة إذ رأين يوسف عليه السلام قتلن: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (يوسف: ٣١) بمعنى: ما هذا إلا ملك كريم، وكما قال تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُوَ لَا تَخَذُنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء: ١٧) أي ما كنا فاعلين^(٣٧٤). كما وظف ابن حزم التضمين من النص القرآني؛ بما يخدم حاجه من مثل قوله داعياً على ابن النغرييلة لكذبه: "ويؤجل له الخلود بين أطباق النيران المعدة له ولأمثاله ولأشباهه"^(٣٧٥). تحمل الدعوة المسبوقة بإثبات كذب ابن النغرييلة وجهله، وبهتان زعمه تناصاً قرأناً مع قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنِ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ﴾^(٣٧٦). وكذلك قوله في توضيحه لوقتية منع القول: "ولا ريب في أنه إذا أخذ بناصيته وقدميه ليهوي بها في النار، نار جهنم، فإنه لا يسأل عن ذنبه يومئذ"^(٣٧٧). متضمناً قوله تعالى: ﴿يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾^(٣٧٨). وكذلك في توضيحه لابن النغرييلة بقيمة الماء بشكل عام، وماء السماء على وجه الخصوص الذي يظن فيه الهلاك، والعقاب والهدم، وتذكيره بقيمته التي هي سر الحياة، بقوله: "أما درى هذا الجاهل أنه لولا شرب الماء لم يكن في الأرض حيوان أصلاً لا إنسان ولا ما سواه"^(٣٧٩). متضمناً قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٣٨٠).

(ب) التناص بالحديث الشريف: وظّف ابن حزم الحديث الشريف من خلال التصريح، والتضمين والتلميح بما يفيد حاجه؛ فيثبت من خلال الاستشهاد به نزاهة القرآن عن التعارض، والنفور من النبي صلى الله عليه وسلم، والربط بينه وبين المصائب بقوله: "وأما تأدية شكر الله تعالى وجميع حقوقه على عباده فهذا ما لا يستوفيه ملك ولا نبي فكيف من دونهما، كما أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إن أحذكم لا يدخل الجنة بعمله، فقيل له: ولا أنت يا رسول الله؟ فقال: « ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته"^(٣٨١). فحمل الحديث التصديق على رؤيته التي تنزه النبي عن

المعصية المتعمدة، فضلاً عن حقيقة الشكر، وعدم استيفاء البشر، والملائكة لها، فالجميع في حاجة لرحمة الله، حتى النبي صلى الله عليه وسلم. وكذلك قوله مصدقاً من خلال الحديث النبوي الشريف على رؤيته في أن الجدل بين البشر أنفسهم، يترفع عنه الله سبحانه، وأن المنع يكون لمن عصى، وهذه رؤية العدل من الله بين عباده؛ لرد المظالم بينهم، ويدعم الحديث الشريف الرؤية القرآنية ذاته بالقصاص بين الشاة الجماء والقرناء بقوله: "وأما الجدل الذي ذكر الله تعالى حينئذ [لكل نفس] عن نفسها فإنما هو في طلب الناس مظالمهم بعضهم من بعض، فإن الله تعالى لا يضيّع شيئاً من ذلك، على ما صحَّ عن النبي صلى الله عليه وسلم من أن يوم القيامة يُقَصُّ الشاةُ الجماء من الشاةِ القرناء" (٣٨٢). ويوظف التضمين من الحديث الشريف في إظهار قيمة ماء السماء في شفاء العلة والنصب، وفيه الرحمة التي هي نقيض الهلاك المزعوم؛ الأمر الذي يجهله ابن النغيلة، وينأى في الوقت ذاته بالمطر عن رؤيته المتمثلة في الهلاك والعقاب والتدمير؛ حيث يجمع ابن حزم بين الرؤية العلمية والطبية لماء المطر في قوله: "أما علم أن الأمطار ترطب الأجسام وتذهب بقملها وأن بالماء الذي عنصره ماء السماء تُزال الأوضار وتطيب الروائح" (٣٨٣). لما جاء في كتاب صلاة الاستسقاء، باب الدعاء في الاستسقاء، عن أنس رضي الله عنه بقوله: أصابنا ونحن مع رسول الله مطر. قال: فحسر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثوبه، حتى أصابه من المطر. فقلنا: يا رسول الله! لم صنعت هذا؟ قال: "لأنه حديث عهد بربه تعالى" (٣٨٤). بما يحمله الحديث بأنه من عند الله، وهبة ومنحة، فضلاً عن كونه رحمة، فلو فيه الهلاك لابتعد عنه النبي وأصحابه.

(ج) **التناص بالفقه والتفسير:** استعان ابن حزم في حاجه بالتناص بالفقه وأموره، والتفسير ورؤيته، ولكن بصورة قليلة للغاية؛ لعدم الحاجة إلى التوضيح والشرح، فالآيات مكثفة بظاهرها، وفق منهجه الظاهري، ويتوقف الأمر فقط على جهل ابن

النغريلة، وقصر تدبره ومعرفته ودرايته. فيستشهد ببعضها من مثل قوله في البدء فقهيًا: " هذا نصُّ هذا الفصل عندهم. وهذه صفة لا يوصف بها- إلا إنسان ضعيفُ النفس، وفيه البدء، وأنه تعالى لم يتمَّ ما أراد أن يفعل، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا "(٣٨٥). يذكر ابن حزم أن تورا ابن النغريلة احتوت على البدء الفقهي بمعانيه الباطلة في كثير من المواطن؛ إذ ينسبون إلى الله تعالى الأفعال، التي يترفع عنها سبحانه من مثل قولهم: " لو تدبر ما في كذبهم المفترى الذي يسمونه "التورا" في السفر الثاني منه أن الله تعالى قال لموسى بن عمران: إني أرى هذه الأمة قاسية الرقاب دعني لأعقب غضبي عليهم لأهلكهم وأقدمك علي أمة عظيمة. ثم ذكروا أن موسى عليه السلام دعا ربه تعالى وقال في دعائه: تدكّر إبراهيم وإسرائيل وإسحق عبيدك الذين حلفت لهم بذلك وقلت لهم سأكثر ذريتهم حتى تكونوا كنجوم السماء وأورثهم جميع الأرض التي وعدتهم بها ويملكونها أبدًا، فحنَّ السيد ولم يتم ما أراد إنزاله بأمرته من المكروه "(٣٨٦). فتعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا. وقوله أيضًا: " ففي هذا الفصل من السخف غير قليل، وبيان لا يحتمل تأويلًا، لأن فيه البدء، وأنه تعالى عما يقولون علوًا كبيرًا، قال إنه لا يمضي معهم لكن يبعث معهم ملكًا يبصرهم بأمر الله تعالى، فلم يزل به موسى حتى رجع عن ما قال عز وجل وقال: سأمضي معكم، ولم يقنع موسى بمسير الملك معهم إلا بمسير الباري عز وجل معهم. وفي هذا تحقيق النقلة على الباري في الأماكن، وليست هذه صفة الله تعالى وإنما هي من صفات المخلوقين؛ وفيه التكليم فما لفم وتحقيق التجسيم والتناقض على الباري تعالى في كلامه وفعله، دون تأويل. ولا مخرج لهم من هذا "(٣٨٧).

وظف ابن حزم بعض التلميحات التفسيرية في حجاجه في قوله موضحًا، ومستشهدًا بما يفيد رؤيته التفسيرية: " قد قال بعض العلماء المتقدمين: إن المنع من النطق المذكور في الآية إنما هو في بعض مواقف يوم القيامة، وأن الجدل المذكور

في الآية الأخرى هو موقف آخر مما يتلو ذلك اليوم نفسه، وهذا قول صحيح^(٣٨٨). بما يثبت صحة قوله، ويدعمه، فردوده لم تأت من هوى نفسه، بل بعلم متبع، وقراءة وتطلع. في صورة ضدية لابن النغيلة الذي يتبع هواه. كما اعتمد على التفاسير السابقة عليه، المتبعة لظاهر اللفظ في تقديم شرحه، وتوضيحه، وعدم احتياجها للتأويل؛ لطالما لم يظهر تأويل جديد من العلماء في قوله: "وها هنا وجه آخر وهو اتباع ظاهر الآيتين دون تكلف تأويل إلا أن يأتي بالتأويل نص آخر أو إجماع من جميع الأمة كلها"^(٣٨٩).

(د) الاستشهاد بالشعر واللغة: استعان ابن حزم بالنص الشعري للمتنبى في ذمه لابن النغيلة على فهمه، وتكريس العيوب له، بما تحمله من لؤم وخسة في قوله: " وكيف بخلق سوء متكرر في الخساسة والهجنة والردالة والذالة واللعنة والمهانة؟ والله در القائل:

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا^(٣٩٠)

فتكريس النقائص حجة للمتلقي بعدم الإذعان لقوله، وتجريده مما يؤهله للجدال، ومحاورة العلماء، كما حمل النص الشعري الاستراحة، وتنوع الإلقاء والإيقاع، والحجة التي تجذب الأسماع وتقويها.

(هـ) التناص بالشخصيات الدينية والعلمية والتوراة: استعان ابن حزم كثيرًا ببعض الشخصيات الدينية، تمثلت في الأنبياء (موسى ويعقوب وسليمان)، وموقف اليهود منهم، وظنهم فيهم في توراتهم؛ ليقدم من خلالهم حجاجًا يفيد بتوضيح الافتراءات والتكذيب، والخرافات نحوهم، وجعلها حقلًا خصبًا للدرس في التناقض، والتعارض المزعوم من ابن النغيلة، وبما تحمله من ذم للتوراة في مجملها. فاستحضر سيدنا موسى كثيرًا، وأقام الحجة على الرجل من خلاله، بتعظيمه في مقابل التجرؤ على الله سبحانه من مثل قوله: " وإنما التناقض المحض ما نسبوا إلى موسى

عليه السلام من أنه قدّر بربه أنه يغفر الذنب لفاعله...^(٣٩١). ومراجعة موسى لربه^(٣٩٢). كما استعان بالحجاج من خلال ذكر بعض العلماء في الطب بما يفيد حجته، ويقويها ويؤكدّها، ويصدق عليها، وتثبت جهل ابن النغرييلة في قيمة العسل طبياً، ودخوله في جميع الأدوية من مثل قوله: " حتى صار لا يطبخ أكثر الأشربة إلا به ولا يعجن جميع اللعوقات إلا به، وما وصف جالينوس وبقرط، وهما عميدا أهل الطب طبخ شيء من الأشربة إلا به جملةً، وما ذكرا قط أن يطبخ شراب بسكر"^(٣٩٣). فاستدعاء العلماء في مجالهم حجة قوية؛ تزيل اللبس، وتبرهن على صدق القول المصحوب بالدليل والبرهان. أمّا التناص بالتوراة؛ فقد استحضر ابن حزم التوراة في حجاجه؛ لإقامة الحجة على ابن النغرييلة في عقيدته ومنها، وعمد إلى الاستشهاد ببعض نصوصها التي تحمل الافتراءات والتكذيب والخرافات والشبهات والتعارض، أو تحمل نقيض الرؤية التي يقدمها الرجل من مثل العسل وفوائده، والمطر وقيمته في توراتهم، ورغبته في جعلها الموطن الفعلي للدرس في التناقض وصوره، وجعل منها الصورة الضدية لنتزه القرآن الكريم، وترفعه عن ظن ابن النغرييلة وشكه، وإقناع المتلقي بحقيقة اليهود، وما تحمله صدورهم، وخبث نواياهم، وأن هذا دأبهم منذ القدم^(٣٩٤).

الخاتمة

توصلت الدراسة لجملة من النتائج يمكن ذكرها على النحو الآتي:

١- ينتمي حجاج ابن حزم إلى الحجاج بالحقائق العلمية، ودحض الافتراءات، مما يحمل الشك، ثم اللجوء إلى مقدمات الوقائع المتمثلة في القرآن ذاته، ثم الميل إلى افتراءات التوراة، وما حملته من كذب، وظنون لا تليق بالذات الإلهية، ولا يُصدقها عاقل. فضلاً عن استناده إلى سلطة الوقائع المشتركة؛ فالذات الإلهية مشتركة في العبودية في جميع الأديان، وتنزهها مع اختلاف المعتقد، مما يقدم للمتلقي الرؤية الصحيحة للآخر، وكذب زعمه. فجاء برهان التضليل الذي حملته التوراة في جميع الأقوال حجة داحضة لأفكار ابن النغيلة؛ فبعد أن أظهر عدم وجود التناقض في القرآن، عمد إلى التوراة لإظهار الخلل في معتقد الرجل، محاولاً إثبات كفره، وضرورة عدم الأخذ بقوله.

٢- سعى ابن حزم -من خلال وسائل رده- إلى دحض أقوال ابن النغيلة وزعمه في الآيات؛ ويرجعها جميعاً لعدم فهمه، وإدراكه، وأخذه بالظاهر من القول دون الرجوع للتفسير، أو الرغبة في التوضيح، ويبرهن على عكسية معتقده، وظنه، وزعمه الباطل، من خلال تقديم البراهين المتعددة، والتي ترجع في مضمونها إلى العوامل اللغوية، والصيغ البلاغية، فضلاً عن التفسير، والتأويل، وعدم معرفته بحقيقة الأشياء وقيمتها مثل العسل وماء المطر.

٣- أثبت ابن حزم في حججه جهل ابن النغيلة، وبطل مزاعمه، فلجأ إلى إقناع المتلقي بجملة من الحجج، ودرجها في تصاعد، وتتالي من القوي إلى الأقوى، بما يحمله الخطاب من مقاصد حجاجية متعددة، فيبدأ بالإقناع بأن الآيات -محض الجدل من قبل ابن النغيلة- جميعها لا تحتاج إلى التأويل، وفق منهجه الظاهري، لوضوح معناها، ما تحمله من مضامين، ثم ينوع في تقديم براهينه بالتقاسير، وأسباب النزول، والتوضيح بما اختلط على ابن النغيلة في فهمه، خاصة قضية

الخلط بين الكل والجزء في خلق السموات والأرض، والشفاء بالعسل، والفرق بين الخلق والترتيب في بداية السموات والأرض وخلقهما، والفرق بين زمنية النطق، والمنع يوم القيامة، والفرق بين نقل الله سبحانه للخبر في موقف المشركين، وأهل الكتاب من النبي، وبين إقرار الله بيقين نبوته وتكذيبهم، وتوضيح أهمية الأشياء، والاستشهاد من الواقع المعيش، وآراء أهل المجال. فضلاً عن التناص، ودوره في الإقناع، وإقامة الحجة. وينتهي حجاجه بإظهار عورات التوراة- معتقد الرجل، والضد للقرآن في مناظرتهم- وما فيها من خرافات تليق بعقل الرجل، وما يشغله من تعارض وتناقض.

٤- مثلت الثنائيات الضدية التي قدمها ابن حزم في حجاجه؛ بين ذاته وابن النغريلة، وبين العلم والمعرفة، والجهل والعمى، والصالح والفساد، والقرآن ونزاهته وتقديسه للذات الإلهية والأنبياء جميعاً، وبين التوراة تحريفها وحملها خرافات لا تليق بالله سبحانه ولا بالأنبياء، وثنائية الجنة التي وعدها الله للمسلمين، وعلى نقيضها النار للكافرين؛ برهاناً يوحي بضرورة الاتباع للإسلام، وما جاء به، ودحض الآخر، ورؤيته؛ لأنها جاءت من مضل، وبنيت على غواية، ولعل في ثنائية العقاب هذه وسيلة إقناعية توحى للمتلقي بضرورة التفضيل والاختيار.

٥- قامت الرسالة على أسلوب السرد؛ من خلال جملة القول بين زعم ابن النغريلة، ورد ابن حزم عليه، وتجلي ذلك في لغة الحكي التي اعتمد عليها ابن حزم، إضافة إلى مفردات القول، فضلاً عن بنية الاستفهام، التي توحى بالحوار، الذي يتولى مهام سرد ابن حزم نفسه؛ ومن ثم اتخذت الرسالة بنية الأسلوب القصصي والحوار، من خلال تضمن الحوار، وجملة القول، فضلاً عن بعض مواطن الوصف.

٦- مثل التكرار وخاصة التعبيري في رسالة ابن حزم في السب والخط من قدر ابن النغريلة، ويخصصها ابن حزم قبل الشروع في ذكر أقوال الرجل، وقيل رده عليه، بما يرسل للمتلقي الحالة الشعورية السيئة تجاه أقوال ابن النغريلة، ورؤيته، وكأنه يريد أن يشاركه هذا النفور وفي دحض هذه المزاعم، فالسب في بداية القص يترك

الانطباع السيء عما سيعقبه، ويردف عدم الاهتمام لأقواله، وتصرفاته، وهي أمور أرادها ابن حزم في حجاجه. ولعل في تسميتها أقوالاً لا رؤى وأحكاماً ما يفيد تهميشها، وعدم جدواها؛ فالقول يحمل الصدق والكذب، ويحتاج إلى دلائل تقنع، وحجج قوية تؤثر، وهي أمور غابت عن ابن النغريلة؛ لجهله، وتصدر غالباً عن هوى، عكس الأحكام التي تصدر عن دراسة ومعرفة، ودلائل، ووسائل إقناعية، وكذلك الرؤى التي تصدر عن أصحاب العلم والمعرفة، وأرباب العقول، وجميعها صفات منبوذة تحول بين الرجل، وقضايا الفكر ووسائله.

٧- زاجت جميع استفهامات ابن حزم في رسالة رده بين الاستفهام التقريري، الذي يثبت ويقر أفكاراً، ورؤى معينة تثبت عنده وما فيه من استنتاج وعدم رغبة في الاستفسار؛ لما فيه من يقين بالإجابة ولا يريد لها، بل يسعى فقط لمشاركة المتلقي له، ويثبت لديه الحقيقة، والرؤية. والاستفهام الاستنكاري وما يحمله من سخرية وحط من القدر.

٨- وظَّف ابن حزم الجناس والسجع بصورة قليلة للغاية في حجاجه؛ لجدية موضوع الرسالة، وتعلقها بالحجاج الفكري؛ فأخذت الرسالة المنحى العقلي والعلمي والتعريفي؛ فبعدت عن الزخرفة القولية الكثيرة، كدأب أدب الرسائل العربية.

٩- ارتبط أسلوب القصر من خلال النفي مع الاستثناء بزم ابن النغريلة، وتجريده من كل مؤهلات الجدل والمحاورة، والتفكير، بما يجعل من أقواله لا قيمة لها في الحجاج الفكري؛ فهي تصدر عن جهل، ومغيب العقل.

١٠- استعان ابن حزم في ردوده بالقصر من خلال (إنما) لما لها من مقاصد حجاجية؛ تتمثل في إثبات الشيء ونفيه؛ الأمر الذي دعم موقفه، وغالباً ما تمثلت في إثبات التناقض في فكر ابن النغريلة، وما حوته عقيدته، وإثبات تنزه القرآن، واستخدمت جميعها في التوضيح، والتفسير والإثبات. فجميع ما قدمه ابن حزم لا ينكره المتلقي، وإنما أراد به التنبيه، والإشارة والتذكير، وغايته تمكين الكلام، وتقديره للمتلقي، فحملت الإثبات لرؤية ابن حزم، ونفي رؤية ابن النغريلة في الوقت نفسه.

١١- ساعد التشبيه في تقوية الحجة، ودعم الموقف وتأكيدّه، ودحض رؤية الآخر، وقد استعان به ابن حزم في حجاجه لتقوية موقفه، وللتدليل، والتوضيح؛ فاستدعاء المثل حجة قوية تدعم الموقف، وتعبر عن الرؤية، وتمثل في التشبيه التمثيلي الذي يكون بين حالة وحالة مماثلة، مع توظيف بعض الألفاظ الدالة على المماثلة والمشابهة. ومثلت الاستعارة دورًا حجاجيًا في رسالة رد ابن حزم؛ لاعتمادها على الإقناع والتأثير، ومحاولة التوضيح والتفسير، والتحليل، والرد على شبهات ابن النغريلة، ومن ثم ابتعدت عن الزخرفة اللفظية التي اشتهرت بها، واعتمد عليها ابن حزم كثيرًا في كل ردوده منوعًا بين التجسيمية والتشخيصية والتجسيدية. وعبرت حجاجية الكناية عن إثبات وضوح القرآن وآياته، وذم التوراة، وابن النغريلة.

١٢- تمثل توظيف ابن حزم للتناص بالقرآن الكريم في الاقتباس الكلي، فيما يخص التوضيح والتفسير والتدعيم، وإثبات الرؤية، واستدعاء السياق السابق، واللاحق للآيات موطن القضية، بما يوضح رؤيتها، ومضمونها، وتنزيهاها عن التناقض والتعارض المزعوم، وكذلك التضمن ببعض الآيات في الدعاء على الرجل، وإظهار قيمة الأشياء، مثل الماء ودوره في الحياة. ونوع في استشاداته بين التناص الديني من قرآن وحديث وفقه وتفسير، والأدبي من شعر ولغة، والتناص بالشخصيات الدينية والتوراة.

١٣- استحضر ابن حزم التوراة في حجاجه؛ لإقامة الحجة على ابن النغريلة في عقيدته ومنها، وعمد إلى الاستشهاد ببعض نصوصها التي تحمل الافتراءات، والتكذيب والخرافات، والشبهات والتعارض، وتحمل نقيض الرؤية التي يقدمها الرجل من مثل العسل وفوائده، والمطر وقيمه في توراتهم، والإقرار بعدم وجود الثواب والعقاب، ورغبته في جعلها الموطن الفعلي للدرس في التناقض وصوره، وجعل منها الصورة الضدية لتتزه القرآن الكريم، وترفعه عن ظن ابن النغريلة وشكه، وإقناع المتلقي بحقيقة اليهود وما تحمله صدورهم، وخبت نواياهم، وأن هذا دأبهم منذ القدم.

الهوامش

- (١) علي جميل مهنا: الأدب في ظل الخلافة العباسية، ط١، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٨١، ص٢٢٣.
- (٢) ينظر: عمر عروة، النثر الفني القديم "أبرز فنونه وأعلامه"، الجزائر، دار القصة، ٢٠٠٠، ص٣٣ وما بعدها.
- (٣) ينظر: شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، ط١٠، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠، ص١٠٢.
- (٤) شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات، الأندلس، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٩، ص٤٤٧.
- (٥) نفسه: ص٣٩٣.
- (٦) باقر سماكة: التجديد في الأدب الأندلسي، بغداد، مطبعة الإيمان، ١٩٧١، ص٩٧، ٩٨.
- (٧) عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ط٢، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٦، ص٤٤٨.
- (٨) عبد العزيز عتيق: في النقد الأدبي، ط٢، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٢، ص٢٢٣.
- (٩) فوزي عيسى: الترسل في القرن الثالث الهجري، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩١، ص١٨.
- (١٠) أنيس المقدسي: تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، ج١، بيروت، منشورات الدائرة العربية في جامعة بيروت الأمريكية، وقفية ثيودور، ١٩٣٥، ص٢٣٠.
- (١١) شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الأول)، ط٨، القاهرة، دار المعارف، ص٤٩١.
- (١٢) ينظر: أنيس المقدسي، المرجع السابق، ص٢٣٥.
- (١٣) المقرئ: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج١، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٨٨، ص٢١٧.
- (١٤) فايز عبد النبي فلاح القيسي: أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ط١، عمان_الأردن، دار البشير، ١٩٨٩، ص٨٠: ٨٢.
- (١٥) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط٢، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠، ص٦٥.
- (١٦) فيليب بلانشيه: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ط١، ترجمة: صابر الحباشة، سوريا، دار الحوار، ٢٠٠٧، ص٢٠.
- (١٧) رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، ٢٠٠٧.
- (١٨) رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الدكتور الطاهر مولاي_سعيدة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم تاريخ وحضارة المغرب الإسلامي، ٢٠١٤_٢٠١٥.
- (١٩) بحث منشور في مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، الأردن، المجلد ٩، العدد ٤، يوليو ٢٠١٦، ص١٥٧١: ١٦٢٠.

- (٢٠) رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة ابن خلدون، كلية العلوم الاجتماعية، قسم تاريخ حضارات الغرب الإسلامي، الجزائر، ٢٠١٨-٢٠١٩.
- (٢١) بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم التربوية والاجتماعية، العدد ٤، ج ١، ديسمبر ٢٠٢٠، ص ٦٥١:٦١١.
- (٢٢) رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة ابن خلدون، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم تاريخ وحضارة المغرب الإسلامي، الجزائر، ٢٠٢١-٢٠٢٢.
- (٢٣) ينظر في ترجمته: الحميدي: جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، ط ٣، ج ٢، تحقيق: إبراهيم الإيباري، القاهرة، دار الكتاب المصري، ١٩٨٩، ص ٤:٤٨٩، ص ١٧٥:١٧١. الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج ١، تحقيق: إحسان عبد المنان، بيروت، بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤، ص ٢٧٣:٢٧٢٥. ياقوت الحموي: معجم الأديباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ط ١، ج ٤، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣، ص ١٦٥٩:١٦٥٠. ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج ١، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٩٧، ص ١٦٧:١٧٥. ابن سعيد المغربي: المغرب في حلى المغرب، ط ٢، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٤، ص ٣٥٧:٣٥٤.
- (٢٤) ينظر: فوزي بن عناد العتيبي: مرجع سابق، ص ٦٢٨، ٦٢٩.
- (٢٥) ينظر: ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج ٣، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧، ص ١٨، ١٩.
- (٢٦) ينظر: ابن بسام، الذخيرة، مصدر سابق، ص ٤٣٩، ٤٤٠.
- (٢٧) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٢.
- (٢٨) ينظر في ترجمته: لسان الدين بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، ط ٢، ج ١، تحقيق: محمد عبد الله عنان، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٣، ص ٤٣٧:٤٣٩. ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ج. س. كولان، ليفي بروفنسال، ج ٣، بيروت، دار الثقافة، ١٩٨٠، ص ٢٦٤. لسان الدين بن الخطيب: أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام أو تاريخ إسبانيا الإسلامية، تحقيق: ليفي بروفنسال، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤، ص ٢٣٠.
- (٢٩) ينظر في ترجمته: ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج ٣، ط ٣، تحقيق: ج. س. كولان، ليفي بروفنسال، بيروت، دار الثقافة، ١٩٨٣، ص ٢٦٥:٢٦٤. وينظر: لسان الدين بن الخطيب: الإحاطة، المصدر السابق، ص ٢٦٧:٢٦٢. وينظر: لسان الدين بن الخطيب: أعمال الأعلام، ص ٢٣٠. وينظر: ابن سعيد المغربي: المصدر السابق، ص ١١٥. وينظر: عبد الله بن بلكين بن باديس بن حبوس، كتاب التبيين عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة، ط ١، تحقيق: علي عمر، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٦، ص ٤٨.
- (٣٠) ينظر: ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ١٥، ١٤.
- (٣١) ابن بسام: المصدر السابق، ص ٧٦٦.
- (٣٢) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، طبعة مصطفى باقي حلبي، مادة حجج.

- (٣٣) ابن منظور: لسان العرب، ط٥، بيروت، دار صادر، ٢٠٠٥، مادة حجج.
- (٣٤) الفراهيدي: معجم العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، ج٣، مادة حجج.
- (٣٥) الجرجاني: التعريفات، ط١، تحقيق: إبراهيم الإبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، ص١١٢.
- (٣٦) أبو بكر الرازي: مختار الصحاح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط٤، الجزائر، دار الهدى، ١٩٩٠، مادة حجج، ص٨٨، ٨٧.
- (٣٧) عبد الله صولة: الحجاج (أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج)، الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتكاك ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، تأليف فريق البحث في البلاغة والحجاج، تونس، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإسلامية، ص٢٩٩.
- (٣٨) باترك شارودو، دومينيك منغو: معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري، حمادي صمود، تونس، دار سيناترا، ٢٠٠٨، ص٧٠.
- (٣٩) ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، ط٢، بيروت، منشورات عويدات، ٢٠٠١، ص٢٢٣.
- (٤٠) ينظر: جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، القاهرة، دار غريب، ٢٠٠٠، ص١٠٥، ١٠٠.
- (٤١) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط١، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨، ص٢٢٦.
- (٤٢) نفسه.
- (٤٣) محمد سالم محمد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان، مجلة عالم الفكر، العدد ٣، ٢٠٠٠، ص٦١.
- (٤٤) ينظر: عبد الله صولة، الحجاج (أطره ومنطلقاته وتقنياته)، مرجع سابق، ص٣٤٢:٣٢٤.
- (٤٥) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص٢٢٦: ٢٢٩.
- (٤٦) ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ط١، دار الجنوب للنشر والتوزيع، ٢٠١١، ص١٥.
- (٤٧) جميل عبد المجيد: البلاغة والاتصال، القاهرة، دار غريب، ٢٠٠٠، ص١٢٦.
- (٤٨) عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ج١، ط١، تونس، جامعة مؤتة، كلية الآداب، ٢٠٠١، ص١٥، ١٦.
- (٤٩) سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي (بنيته وأساليبه)، ط٢، إربد_الأردن، عالم الكتب الحديث، ٢٠١١، ص٢٥.
- (٥٠) ينظر: نفسه، ص٢٦، ٢٧.
- (٥١) ينظر: نفسه، ص٢٩.
- (٥٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، ج٢، دار المعرفة، ص٤٥.
- (٥٣) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج٣، دار التراث، ص٧٩.

- (٥٤) محمد بن صالح العثيمين: شرح أصول في التفسير، ط١، تعليق: أيمن بن عارف الدمشقي، صبحي محمد رمضان، مكتبة السنة، ٢٠٠٤، ص ١٤٤.
- (٥٥) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، المصدر السابق، ص ٤٦.
- (٥٦) ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر): إعلام الموقعين لحمد رب العالمين، ج ٣، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣، ص ٩٤.
- (٥٧) سورة النازعات: آيات (٢٧ - ٣٢).
- (٥٨) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٦.
- (٥٩) سورة البقرة: آية ٢٩.
- (٦٠) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٦.
- (٦١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، محمد رضوان عرقسوسي، ط١، ج ١، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦، ص ٣٧٦.
- (٦٢) نفسه: ص ٣٨٢.
- (٦٣) نفسه: ص ٣٨٣.
- (٦٤) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٦.
- (٦٥) نفسه.
- (٦٦) نفسه: ص ٤٧.
- (٦٧) نفسه.
- (٦٨) نفسه.
- (٦٩) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ط١، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٠، ص ١٧٦١.
- (٧٠) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٨.
- (٧١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ص ١٠٨.
- (٧٢) نفسه.
- (٧٣) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٨.
- (٧٤) نفسه.
- (٧٥) نفسه.
- (٧٦) نفسه: ص ٤٩.
- (٧٧) سورة المرسلات: آيات (٢٩ - ٣٦).
- (٧٨) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٩.
- (٧٩) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ص ١٩٥١.
- (٨٠) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٩.
- (٨١) نفسه: ص ٤٩، ٥٠.
- (٨٢) نفسه: ص ٥٠.

- (٨٣) ينظر: نفسه.
- (٨٤) نفسه.
- (٨٥) ينظر: نفسه.
- (٨٦) نفسه.
- (٨٧) نفسه: ص ٥١.
- (٨٨) نفسه: ص ٥٦.
- (٨٩) نفسه.
- (٩٠) سورة القمر: آية ٩٤.
- (٩١) سورة الأنبياء: آية ٣٠.
- (٩٢) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٥٦.
- (٩٣) نفسه.
- (٩٤) نفسه.
- (٩٥) نفسه.
- (٩٦) نفسه.
- (٩٧) ينظر: نفسه.
- (٩٨) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ص ١٧٥٥.
- (٩٩) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٥٦.
- (١٠٠) نفسه: ص ٥٥.
- (١٠١) نفسه.
- (١٠٢) نفسه.
- (١٠٣) نفسه.
- (١٠٤) نفسه.
- (١٠٥) ينظر: نفسه.
- (١٠٦) نفسه.
- (١٠٧) نفسه: ص ٥٥، ٥٦.
- (١٠٨) نفسه: ص ٤٣.
- (١٠٩) نفسه.
- (١١٠) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تعليق: محمد عبد الله دراز، ط ٢، ج ٣، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦، ص ٢٩٧.
- (١١١) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٣.
- (١١٢) ينظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ط ١، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٠، ص ٥٠٩.

- (١١٣) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٤، ٤٣.
- (١١٤) ينظر: نفسه، ص ٤٤.
- (١١٥) نفسه.
- (١١٦) ينظر: نفسه.
- (١١٧) نفسه.
- (١١٨) ينظر: نفسه، ص ٤٥.
- (١١٩) نفسه.
- (١٢٠) نفسه: ص ٤٦.
- (١٢١) نفسه: ص ٥٣.
- (١٢٢) نفسه.
- (١٢٣) نفسه: ص ٥٤، ٥٣.
- (١٢٤) نفسه: ص ٥٣.
- (١٢٥) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ص ٩٤٥.
- (١٢٦) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٥٤.
- (١٢٧) نفسه.
- (١٢٨) نفسه.
- (١٢٩) نفسه: ص ٥٥.
- (١٣٠) أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ط ١، الدار البيضاء، العمدية في الطبع، ٢٠٠٦، ص ١٦.
- (١٣١) نفسه: ص ١٦، ١٧.
- (١٣٢) نفسه: ص ١٧.
- (١٣٣) عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، ط ١، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ص ٤٦٥.
- (١٣٤) صبحي إبراهيم الفقي: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق (دراسة تطبيقية على السور المكية)، ج ٢، ط ١، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠٠، ص ٢٠.
- (١٣٥) ينظر: مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط ٢، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٤، ص ١١٧.
- (١٣٦) فيليب بروتون: الحجاج في التواصل، ترجمة: محمد مشبال، عبد الواحد التهامي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣، ص ١٠٨.
- (١٣٧) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٣.
- (١٣٨) نفسه: ص ٥٠.
- (١٣٩) نفسه: ص ٥٣.
- (١٤٠) نفسه: ص ٥٦.

- (١٤١) نفسه: ص ٤٥.
- (١٤٢) نفسه: ص ٤٦.
- (١٤٣) نفسه: ص ٥٠.
- (١٤٤) نفسه: ص ٤٣.
- (١٤٥) نفسه: ص ٤٥.
- (١٤٦) نفسه: ص ٥٥.
- (١٤٧) نفسه: ص ٤٧.
- (١٤٨) ينظر: نفسه، ص ٤٩.
- (١٤٩) نفسه: ص ٥٥.
- (١٥٠) نفسه: ص ٥٤.
- (١٥١) نفسه: ص ٤٣.
- (١٥٢) نفسه: ص ٤٧، ٤٨.
- (١٥٣) ينظر: نفسه، ص ٤٩، ٥٠.
- (١٥٤) ينظر: ص ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥١.
- (١٥٥) أحمد مطلوب: معجم النقد الأدبي، ط ١، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩، ص ٣٧٠.
- (١٥٦) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٦.
- (١٥٧) نفسه: ص ٤٨.
- (١٥٨) نفسه: ص ٥٦.
- (١٥٩) نفسه: ص ٥٣.
- (١٦٠) نفسه: ص ٤٨.
- (١٦١) ينظر: نفسه، ص ٤٥، ٤٧، ٤٩، ٥١، ٥٣، ٥٥، ٥٦.
- (١٦٢) نفسه: ص ٥٥.
- (١٦٣) نفسه: ص ٥٦.
- (١٦٤) ينظر: نفسه، ص ٤٤، ص ٥٠، ص ٥٣.
- (١٦٥) ينظر: نفسه، ص ٤٣، ٥٣.
- (١٦٦) نفسه: ص ٤٥.
- (١٦٧) نفسه.
- (١٦٨) نفسه: ص ٥٥.
- (١٦٩) نفسه: ص ٥٣.
- (١٧٠) نفسه: ص ٤٤.
- (١٧١) نفسه: ص ٤٣.

- (١٧٢) نفسه: ص ٤٦.
- (١٧٣) نفسه. وينظر: نفسه، ص ٤٨.
- (١٧٤) نفسه: ص ٤٦.
- (١٧٥) نفسه.
- (١٧٦) نفسه: ص ٤٨.
- (١٧٧) نفسه.
- (١٧٨) نفسه: ص ٤٩.
- (١٧٩) نفسه.
- (١٨٠) نفسه: ص ٥١.
- (١٨١) نفسه: ص ٥٣.
- (١٨٢) نفسه: ص ٥٦.
- (١٨٣) نفسه: ص ٤٣.
- (١٨٤) نفسه: ص ٤٤.
- (١٨٥) نفسه: ص ٤٦.
- (١٨٦) نفسه: ص ٤٧.
- (١٨٧) ينظر: نفسه، ص ٥٤.
- (١٨٨) نفسه: ص ٤٨.
- (١٨٩) نفسه: ص ٤٩.
- (١٩٠) نفسه.
- (١٩١) ينظر: نفسه، ص ٥٠، ٥١.
- (١٩٢) نفسه: ص ٤٧.
- (١٩٣) نفسه: ص ٤٨.
- (١٩٤) نفسه: ص ٤٩.
- (١٩٥) ينظر: نفسه، ص ٥٠.
- (١٩٦) نفسه: ص ٥٢.
- (١٩٧) نفسه: ص ٥٤.
- (١٩٨) ينظر: شكري المبخوت، دائرة الأعمال اللغوية، ط ١، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٠، ص ١٩٧.
- (١٩٩) ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ط ١، تونس، مسكيلياني للنشر والتوزيع، ٢٠٠١، ص ٣٧.
- (٢٠٠) ينظر: أحمد قاسم، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني)، ط ١، بيروت، المؤسسة الحديثة للكتاب، ٢٠٠٣، ص ٢٩٨.

- (٢٠١) ينظر: أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج ١، ط ١، بيروت، الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٦، ص ١٩٠.
- (٢٠٢) نفسه.
- (٢٠٣) ينظر: فضل حسن عباس، البلاغة وفنونها وأفنانها علم المعاني، ط ٤، إربد، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٩٩٧، ص ١٩٤.
- (٢٠٤) ينظر: نفسه.
- (٢٠٥) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٤.
- (٢٠٦) نفسه.
- (٢٠٧) نفسه: ص ٤٦.
- (٢٠٨) نفسه: ص ٤٨.
- (٢٠٩) نفسه.
- (٢١٠) نفسه: ص ٥٥.
- (٢١١) نفسه: ص ٥٦.
- (٢١٢) نفسه.
- (٢١٣) ينظر: حامد عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٢، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ص ٨٩.
- (٢١٤) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٤.
- (٢١٥) نفسه: ص ٥٤.
- (٢١٦) نفسه: ص ٥٦.
- (٢١٧) نفسه: ص ٤٧.
- (٢١٨) نفسه: ص ٥٠.
- (٢١٩) نفسه.
- (٢٢٠) نفسه: ص ٥٥.
- (٢٢١) نفسه: ص ٤٨.
- (٢٢٢) نفسه: ص ٥٣.
- (٢٢٣) نفسه: ص ٥٦.
- (٢٢٤) ينظر: ص ٤٦.
- (٢٢٥) نفسه: ص ٤٧.
- (٢٢٦) نفسه: ص ٤٤.
- (٢٢٧) نفسه: ص ٥٥.
- (٢٢٨) نفسه: ص ٤٨.
- (٢٢٩) نفسه: ص ٥٥.

- (٢٣٠) نفسه: ص ٤٥.
- (٢٣١) نفسه.
- (٢٣٢) نفسه.
- (٢٣٣) نفسه: ص ٤٦.
- (٢٣٤) نفسه.
- (٢٣٥) نفسه: ص ٤٤.
- (٢٣٦) نفسه: ص ٤٦، ٤٥.
- (٢٣٧) نفسه: ص ٤٦.
- (٢٣٨) نفسه: ص ٥٠.
- (٢٣٩) ينظر: نفسه، ص ٥٦.
- (٢٤٠) نفسه: ص ٤٨.
- (٢٤١) نفسه: ص ٤٧.
- (٢٤٢) نفسه: ص ٤٨.
- (٢٤٣) نفسه.
- (٢٤٤) نفسه.
- (٢٤٥) نفسه.
- (٢٤٦) نفسه.
- (٢٤٧) نفسه: ص ٥٢.
- (٢٤٨) نفسه: ص ٥٣.
- (٢٤٩) نفسه.
- (٢٥٠) نفسه: ص ٥٥.
- (٢٥١) نفسه: ص ٥٦.
- (٢٥٢) نفسه.
- (٢٥٣) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مرجع سابق، ص ٢٧٧. وينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص ٢١.
- (٢٥٤) أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص ٢٠.
- (٢٥٥) ينظر: ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٣، ٤٦.
- (٢٥٦) ينظر: نفسه، ص ٤٦، ٤٧.
- (٢٥٧) ينظر: نفسه، ص ٤٩: ٤٦.
- (٢٥٨) ينظر: نفسه، ص ٥٣: ٥٠.
- (٢٥٩) ينظر: نفسه، ص ٥٥: ٥٣.

- (٢٦٠) ينظر: نفسه، ص ٥٦: ٥٥.
- (٢٦١) ينظر: نفسه، ص ٥٦.
- (٢٦٢) أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص ٢٧.
- (٢٦٣) آن روبرولجك موشلار: التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ط ١، ترجمة: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٣، ص ٢٦٥.
- (٢٦٤) أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص ٢٧.
- (٢٦٥) عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، مرجع سابق، ص ٤٧٨.
- (٢٦٦) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٨.
- (٢٦٧) نفسه.
- (٢٦٨) نفسه: ص ٥٢.
- (٢٦٩) نفسه: ص ٥٣.
- (٢٧٠) نفسه: ص ٥٥.
- (٢٧١) أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص ٢٦.
- (٢٧٢) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٥٠.
- (٢٧٣) نفسه: ص ٤٥.
- (٢٧٤) نفسه: ص ٤٨.
- (٢٧٥) نفسه: ص ٤٤، ٤٥.
- (٢٧٦) نفسه: ص ٤٧.
- (٢٧٧) ينظر: سعيدة علي زيغ، تحليل الخطاب الحوارية في نظرية النحو الوظيفي، ط ١، عمان، دار مجدلاوي، ٢٠١٥، ص ١٨٦.
- (٢٧٨) ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص ٥٧.
- (٢٧٩) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٥.
- (٢٨٠) نفسه: ص ٤٧.
- (٢٨١) نفسه: ص ٥٦.
- (٢٨٢) نفسه: ص ٥٤.
- (٢٨٣) نفسه: ص ٤٤.
- (٢٨٤) نفسه: ص ٥٦.
- (٢٨٥) نفسه: ص ٥٠.
- (٢٨٦) نفسه: ص ٥١.
- (٢٨٧) نفسه: ص ٥٠.
- (٢٨٨) نفسه: ص ٥٤.

- (٢٨٩) نفسه: ص ٤٥.
- (٢٩٠) نفسه: ص ٤٦.
- (٢٩١) أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص ٢٧.
- (٢٩٢) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٥٠.
- (٢٩٣) ينظر: محمد حسن الشريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧، ص ٨٨٧.
- (٢٩٤) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٥٠.
- (٢٩٥) نفسه: ص ٤٤.
- (٢٩٦) نفسه: ص ٤٤، ٤٥.
- (٢٩٧) نفسه: ص ٤٨.
- (٢٩٨) نفسه.
- (٢٩٩) نفسه: ص ٥٥.
- (٣٠٠) نفسه.
- (٣٠١) علي توفيق الحمد، يوسف جميل الزعبي، المعجم الوافي في أدوات النحو العربي، ط ٢، إربد، دار الأمل، ١٩٩٣، ص ٩٣.
- (٣٠٢) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٤.
- (٣٠٣) نفسه.
- (٣٠٤) نفسه.
- (٣٠٥) نفسه: ص ٤٦.
- (٣٠٦) نفسه.
- (٣٠٧) نفسه.
- (٣٠٨) نفسه: ص ٤٨.
- (٣٠٩) نفسه: ص ٤٩.
- (٣١٠) نفسه.
- (٣١١) نفسه.
- (٣١٢) نفسه: ص ٥٠.
- (٣١٣) نفسه.
- (٣١٤) نفسه: ص ٥٤، ٥٣.
- (٣١٥) نفسه: ص ٥٦.
- (٣١٦) نفسه: ص ٤٦.
- (٣١٧) نفسه: ص ٤٥.

- (٣١٨) نفسه: ص ٥٠.
- (٣١٩) نفسه.
- (٣٢٠) نفسه: ص ٤٧.
- (٣٢١) أحمد درويش: النص البلاغي في التراث العربي والأدبي، القاهرة، دار غريب، ١٩٩٨، ص ١٠.
- (٣٢٢) الجاحظ: البيان والتبيين، ج ١، تحقيق: درويش جويدي، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠١، ص ٥٦.
- (٣٢٣) حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، تونس، الطبعة الرسمية، ١٩٦٦، ص ٣٦١.
- (٣٢٤) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ١٣٧.
- (٣٢٥) فيليب بلانشيه: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ط ١، ترجمة: صابر الحباشة، سوريا، دار الحوار، ٢٠٠٧، ص ٢٠.
- (٣٢٦) محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ط ١، دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٨، ص ١٠٨.
- (٣٢٧) سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ص ١٢٠.
- (٣٢٨) محمد أفيال: نحو آفاق جديدة للبلاغة العربية (محمد ميشال أنموذجًا)، بحث منشور ضمن فصول، مجلة النقد الأدبي، المجلد ٤، العدد ١٠٤، القاهرة، تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٨، ص ٦٦٢.
- (٣٢٩) ينظر: صابر الحباشة، التداولية والحجاج (مداخل ونصوص)، ط ١، دمشق، صفحات للدراسات والنشر، ٢٠٠٨، ص ٥٠.
- (٣٣٠) ينظر: عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة (مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي)، ط ١، لبنان، الدار العربية للعلوم_ناشرون، ٢٠٠٩، ص ١٧.
- (٣٣١) أيمن أبو مصطفى: الحجاج ووسائله البلاغية في النثر العربي القديم، كليات الفارابي، الرياض، مكتبة النابغة، ص ١٣٧، ١٣٨.
- (٣٣٢) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٤.
- (٣٣٣) نفسه: ص ٤٤، ٤٥.
- (٣٣٤) نفسه: ص ٤٦.
- (٣٣٥) نفسه: ص ٤٧.
- (٣٣٦) نفسه: ص ٤٦.
- (٣٣٧) نفسه: ص ٤٩.
- (٣٣٨) نفسه: ص ٥٤، ٥٣.
- (٣٣٩) نفسه: ص ٤٤.
- (٣٤٠) نفسه: ص ٥٦.

- (٣٤١) ينظر: ص ٤٨، ٥٠، ٥٣، ٥٥.
- (٣٤٢) نفسه: ص ٥٠.
- (٣٤٣) نفسه: ص ٥٣.
- (٣٤٤) نفسه.
- (٣٤٥) أيمن أبو مصطفى: الحجاج ووسائله البلاغية في النثر العربي القديم، مرجع سابق، ص ١٥١.
- (٣٤٦) نفسه: ص ١٥٦.
- (٣٤٧) أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص ١٠٨.
- (٣٤٨) نفسه: ص ١٠٦.
- (٣٤٩) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٣.
- (٣٥٠) نفسه: ص ٤٨.
- (٣٥١) نفسه: ص ٤٩.
- (٣٥٢) نفسه: ص ٥١.
- (٣٥٣) نفسه: ص ٥٤.
- (٣٥٤) نفسه: ص ٥١.
- (٣٥٥) نفسه: ص ٥٤.
- (٣٥٦) نفسه: ص ٥٥.
- (٣٥٧) نفسه: ص ٥٦.
- (٣٥٨) رابح بوحوش: اللسانيات وتطبيقاتها على الخطاب الشعري، الجزائر، دار العلوم، ٢٠٠٦، ص ١٨٤.
- (٣٥٩) ينظر: أيمن أبو مصطفى، الحجاج ووسائله البلاغية في النثر العربي القديم، مرجع سابق، ص ١٩٠.
- (٣٦٠) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٣.
- (٣٦١) نفسه: ص ٤٩.
- (٣٦٢) نفسه: ص ٤٥.
- (٣٦٣) نفسه: ص ٤٨.
- (٣٦٤) نفسه.
- (٣٦٥) نفسه.
- (٣٦٦) نفسه: ص ٥٣.
- (٣٦٧) نفسه: ص ٥٦.
- (٣٦٨) ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ط ١، الرباط، دار الأمان، ٢٠١٣، ص ٢٣٣.
- (٣٦٩) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٤.

- (٣٧٠) نفسه: ص ٤٦، ٤٥.
- (٣٧١) نفسه: ص ٤٩.
- (٣٧٢) نفسه.
- (٣٧٣) نفسه: ص ٥١، ٥٠.
- (٣٧٤) نفسه: ص ٥٤، ٥٣.
- (٣٧٥) نفسه: ص ٤٧.
- (٣٧٦) سورة التوبة: آية (٦٣).
- (٣٧٧) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٥١.
- (٣٧٨) سورة الرحمن: آية (٤١).
- (٣٧٩) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٥٦.
- (٣٨٠) سورة الأنبياء: آية (٣٠).
- (٣٨١) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٤. ورد الحديث في صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله قال: لن يدخل أحدًا عمله الجنة، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بفضل ورحمة، فسدوا وقاربوا...". البخاري: صحيح البخاري، المجلد الأول، باكستان، مطبعة البشرى، ٢٠١٦، رقم الحديث (٥٦٧٥). ص ٢٥٦٠.
- (٣٨٢) نفسه: ص ٥٠. ورد الحديث في صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، بما روي عن أبي هريرة عن النبي قوله: "لتؤذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يُقاد للشاة الجلحاء، من الشاة القرناء". الإمام مسلم: صحيح مسلم، ج ١، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الكتب العلمية، رقم الحديث (٢٥٨٢). ص ١٩٩٧.
- (٣٨٣) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٥٦.
- (٣٨٤) مسلم: صحيح مسلم، مصدر سابق، رقم الحديث (٨٩٨)، ص ٦١٥.
- (٣٨٥) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٥١.
- (٣٨٦) نفسه.
- (٣٨٧) نفسه: ص ٥٢.
- (٣٨٨) نفسه: ص ٤٩.
- (٣٨٩) نفسه.
- (٣٩٠) نفسه: ص ٤٥. والأبيات للمتنبى في قصيدته: "لكل امرئ من دهره ما تعودا". ينظر: المتنبى، ديوانه، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٣، ص ٣٧٢.
- (٣٩١) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٤٦.
- (٣٩٢) ينظر: نفسه، ص ٥٤.
- (٣٩٣) نفسه: ص ٥٥.
- (٣٩٤) ينظر: نفسه، ص ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٥٤، ٥٦.

المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم
- ٢- آن روبولوجاك موشلار: التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ط١، ترجمة: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٣.
- ٣- أحمد درويش: النص البلاغي في التراث العربي والأدبي، القاهرة، دار غريب، ١٩٩٨.
- ٤- أحمد قاسم، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني)، ط١، بيروت، المؤسسة الحديثة للكتاب، ٢٠٠٣.
- ٥- أحمد مطلوب:
- أ- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج١، ط١، بيروت، الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٦.
- ب- معجم النقد الأدبي، ط١، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩.
- ٦- أنيس المقدسي: تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، ج١، بيروت، منشورات الدائرة العربية في جامعة بيروت الأمريكية، وقفية ثيودور، ١٩٣٥.
- ٧- أيمن أبو مصطفى: الحجاج ووسائله البلاغية في النثر العربي القديم، كليات الفارابي، الرياض، مكتبة النابغة.
- ٨- باترك شارودو، دومينيك منغو: معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري، حمادي صمود، تونس، دار سيناترا، ٢٠٠٨.
- ٩- باقر سماكة: التجديد في الأدب الأندلسي، بغداد، مطبعة الإيمان، ١٩٧١.
- ١٠- البخاري: صحيح البخاري، المجلد الأول، باكستان، مطبعة البشرى، ٢٠١٦، رقم الحديث (٥٦٧٥).
- ١١- ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج١، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٩٧.
- ١٢- أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ط١، الدار البيضاء، العمدة في الطبع، ٢٠٠٦.
- ١٣- بوسطة حسين: ابن حزم الأندلسي وجهوده في جدال اليهود (ابن النغرييلة اليهودي نموذجاً)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الدكتور الطاهر مولاي سعيدي، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم تاريخ وحضارة المغرب الإسلامي، ٢٠١٤-٢٠١٥.
- ١٤- الجاحظ: البيان والتبيين، ج١، تحقيق: درويش جويدي، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠١.
- ١٥- الجرجاني: التعريفات، ط١، تحقيقك إبراهيم الإبياري، بيروت، دار الكتاب العربي.
- ١٦- جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، القاهرة، دار غريب، ٢٠٠٠.
- ١٧- حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، تونس، الطبعة الرسمية، ١٩٦٦.
- ١٨- حامد عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج٢، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث.
- ١٩- ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج٣، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧.
- ٢٠- الحميدي: جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، ط٣، ج٢، تحقيق: إبراهيم الإبياري، القاهرة، دار الكتاب المصري، ١٩٨٩.
- ٢١- الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج١، تحقيق: إحسان عبد المنان، بيروت، بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤.

- ٢٢- رابع بوحوش: اللسانيات وتطبيقاتها على الخطاب الشعري، الجزائر، دار العلوم، ٢٠٠٦.
- ٢٣- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، ج٢، دار المعرفة.
- ٢٤- سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي (بنيته وأساليبه)، ط٢، إربد_الأردن، عالم الكتب الحديث، ٢٠١١.
- ٢٥- أبوبكر الرازي: مختار الصحاح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط٤، الجزائر، دار الهدى، ١٩٩٠، مادة حجج.
- ٢٦- ابن سعيد المغربي: المغرب في حلى المغرب، ط٢، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٤.
- ٢٧- سعيدة علي زيغند، تحليل الخطاب الحوار في نظرية النحو الوظيفي، ط١، عمان، دار مجدلوي، ٢٠١٥.
- ٢٨- سنوسي خيرة وآخرون: الجدل الديني والفكري بين المسلمين وأهل الكتاب في عهد ملوك الطوائف (مناظرة ابن حزم لابن النغريلة اليهودي)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة ابن خلدون، كلية العلوم الاجتماعية، قسم تاريخ حضارات الغرب الإسلامي، الجزائر، ٢٠١٨.
- ٢٩- السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج٣، دار التراث.
- ٣٠- الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تعليق: محمد عبد الله دراز، ط٢، ج٣، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦.
- ٣١- شكري المبخوت، دائرة الأعمال اللغوية، ط١، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٠.
- ٣٢- شوقي ضيف:
- أ- تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الأول)، ط٨، القاهرة، دار المعارف.
- ب- عصر الدول والإمارات، الأندلس، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٩.
- ج- الفن ومذاهبه في النثر العربي، ط١٠، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠.
- ٣٣- صابر الحباشة، التداولية والحجاج (مداخل ونصوص)، ط١، دمشق، صفحات للدراسات والنشر، ٢٠٠٨.
- ٣٤- صبحي إبراهيم الفقي: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق (دراسة تطبيقية على السور المكية)، ج٢، ط١، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠٠.
- ٣٥- طه عبد الرحمن:
- أ- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط١، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.
- ب- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط٢، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.
- ٣٦- عبد الله بن بلكين بن باديس بن حبوس: كتاب التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة، ط١، تحقيق: علي عمر، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٦.
- ٣٧- عبد الله صولة:
- أ- الحجاج (أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج)، الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتكاه ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، تأليف فريق البحث في البلاغة والحجاج، تونس، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإسلامية.
- ب- البحث في البلاغة والحجاج، تونس، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإسلامية.
- ج- الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ج١، ط١، تونس، جامعة مئوبة، كلية الآداب، ٢٠٠١.
- د- في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ط١، دار الجنوب للنشر والتوزيع، ٢٠١١.

- ٣٨- عبد الرحيم خير الله عمر الشريف: دراسة نقدية لرد ابن حزم على ابن النغريلة اليهودي، بحث منشور في مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، الأردن، المجلد ٩، العدد ٤، يوليو ٢٠١٦، ص ١٥٧١: ١٦٢٠.
- ٣٩- عبد العزيز عتيق:
أ- الأدب العربي في الأندلس، ط٢، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٦.
ب- في النقد الأدبي، ط٢، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٢.
- ٤٠- عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ط١، الرباط، دار الأمان، ٢٠١٣.
- ٤١- عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، ط١، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٤.
- ٤٢- ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج٣، ط٣، تحقيق: ج. س كولاس، إ. ليفي لروفنسال، بيروت، دار الثقافة، ١٩٨٣.
- ٤٣- علي توفيق الحمد، يوسف جميل الزعبي، المعجم الوافي في أدوات النحو العربي، ط٢، إربد، دار الأمل، ١٩٩٣.
- ٤٤- علي جميل مهنا: الأدب في ظل الخلافة العباسية، ط١، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٨١.
- ٤٥- عماد جميل عبد الرحمن عبيد: جهود ابن حزم في جدل اليهود، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، ٢٠٠٧.
- ٤٦- عمارة ناصر: الفلسفة والبلاغة (مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي)، ط١، لبنان، الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٩.
- ٤٧- عمر عروة، النثر الفني القديم "أبرز فنونه وأعلامه"، الجزائر، دار القصة، ٢٠٠٠.
- ٤٨- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، طبعة مصطفى باقي حلبي، مادة حجج.
- ٤٩- فايز عبد النبي فلاح القيسي: أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ط١، عمان_الأردن، دار البشير، ١٩٨٩.
- ٥٠- الفراهيدي: معجم العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، ج١٠، مادة حجج.
- ٥١- فضل حسن عباس، البلاغة وفنونها وأفنانها علم المعاني، ط٤، إربد، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٩٩٧.
- ٥٢- فوزي بن عناد العتيبي: رسالة ابن حزم الأندلسي في الرد على ابن النغريلة اليهودي (دراسة تحليلية تاريخية)، بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم التربوية والاجتماعية، العدد ٤، ج١، ديسمبر ٢٠٢٠.
- ٥٣- فوزي عيسى: الترسل في القرن الثالث الهجري، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩١.
- ٥٤- فيليب بروطون: الحجاج في التواصل، ترجمة: محمد مشبال، عبد الواحد التهامي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣.
- ٥٥- فيليب بلانشيه: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ط١، ترجمة: صابر الحباشة، سوريا، دار الحوار، ٢٠٠٧.
- ٥٦- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، محمد رضوان عرقسوسي، ط١، ج١، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦.

- ٥٧- ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر): إعلام الموقعين لحمد رب العالمين، ج ٣، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣.
- ٥٨- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ط ١، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٠.
- ٥٩- لسان الدين بن الخطيب:
أ- الإحاطة في أخبار غرناطة، ط ٢، ج ١، تحقيق: محمد عبد الله عنان، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٣.
ب- أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام أو تاريخ إسبانيا الإسلامية، تحقيق: ليفي بروفسال، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤.
- ٦٠- لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، ط ٢، بيروت، منشورات عويدات، ٢٠٠١.
- ٦١- المتنبي. ديوانه، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٣.
- ٦٢- مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط ٢، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٤.
- ٦٣- مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط ٢، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٤.
- ٦٤- محمد بن صالح العثيمين: شرح أصول في التفسير، ط ١، تعليق: أيمن بن عارف الدمشقي، صبحي محمد رمضان، مكتبة السنة، ٢٠٠٤.
- ٦٥- محمد حسن الشريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧.
- ٦٦- محمد سالم محمد الأمين:
أ- الحجاج في البلاغة المعاصرة، ط ١، دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٨.
ب- مفهوم الحجاج عند بيرلمان، مجلة عالم الفكر، العدد ٣، ٢٠٠٠.
- ٦٧- مسلم: صحيح مسلم، ج ١، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الكتب العلمية، رقم الحديث (٢٥٨٢).
- ٦٨- المقرئ: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج ١، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٨٨.
- ٦٩- ابن منظور: لسان العرب، ط ٥، بيروت، دار صادر، ٢٠٠٥.
- ٧٠- ياقوت الحموي: معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ط ١، ج ٤، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.
- ٧١- يوسف برجو: اليهود في غرناطة على عهد بني زيري (القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد)، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة ابن خلدون، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم تاريخ وحضارة المغرب الإسلامي، الجزائر.