العنوان:	ابن حزم ومنهج الجدل والمناظرة
المصدر:	جذور
الناشر:	النادي الأدبي الثقافي بجدة
المؤلف الرئيسي:	مراد، بركات محمد
المجلد/العدد:	مج 8, ج 16
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2004
الشهر:	محرم / مارس
الصفحات:	329 - 412
رقم MD:	156749
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	AraBase
مواضيع:	الادب العربي، اللغة العربية، مناهج البحث العلمي، ابن حزم ، علي بن أحمد بن سعيد ، ت 456 هـ ، التراجم، مؤلفات ابن حزم، الفكر الاسلامي، العلماء المسلمون، الاندلس
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/156749

© 2024 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو المنظومة.

للإستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب إسلوب الإستشهاد المطلوب:

إسلوب APA
مراد، بركات محمد. (2004). ابن حزم ومنهج الجدل والمناظرة.جذور، مج 8, ج 16، 329 - 412. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/156749

إسلوب MLA
مراد، بركات محمد. "ابن حزم ومنهج الجدل والمناظرة."جذورمج 8, ج 16 (2004): 329 - 412. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/156749

© 2024 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو المنظومة.

ابن حزم ومنهج الجدل والمناظرة

بركات محمد مراد

المقدمة:

على الرغم من اشتهار ابن حزم بالكتابة فى كثير من المجالات الفكرية والأدبية والدينية إلا أنه يعتبر علماً من أعلام الفكر الفلسفى، حيث صنف مؤلفات تعد رائدة فى مجال مقارنة الأديان مثل كتابه «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» و«التقريب لحد المنطق» الذي يعد مؤلفاً منطقياً بالأساس و«الأخلاق والسير في مداواة النفوس» الذي يعد كتاباً فى علم الأخلاق، إلا أن ابن حزم امتاز فى كثير من كتاباته بمنهج الجدل والمناظرة ويمكن بناء عليه اعتباره صاحب منهج فلسفى أصيل يحمل كثيراً من الدلالات والمعاني المنطقية والمنهجية، وقد تمكن بفضل صياغته واستعماله من كشف كثير من الحقائق الخاصة بمختلف الموضوعات الدينية والفلسفية، التى أخضعها لهذا المنهج العقلي الصارم.

وقد تجلى هذا في كتابه الضخم «**الفصل**» كما تجلى واضحا فى مؤلفات جدلية أخرى مثل «**الإحكام فى أصول الأحكام**» أو رسالته فى «**إبطال القياس والرأى**» و«**الرد على ابن النغريلة**» اليهودي.

ومن المعروف أن العرب والمسلمين قد أولوا **قضية المنهج** أهمية بالغة، فقد عرفوا أن مشكلة العلم فى صميمه إنما هي مشكلة المنهج؛ فإن تقدم البحث العلمي رهين بالمنهج يدور معه وجوداً وعدماً، فما

تقدم العلم إلا لأن منهجا اتبع، وكذلك ما تأخر العلم إلا لغياب هذا المنهج.

وقد عرف العرب كثيراً من المناهج، بل هم كانوا سباقين إلى اكتشافها، فقد عرفوا **منهج البحث العلمي** على يد جابر بن حيان والرازي وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم، كما عرفوا **المنهج الرياضي الاستنباطي** على يد البيروني والبتاني وابن الشاطر، فضلاً عن معرفتهم **بالمنهج التاريخي، والمنهج الفلسفي، والمنهج النقدي، والمنهج الجدلى.**

وبادئ ذي بدء لابد من أن نبدأ بتحديد المعنى الاشتقاقى والاصطلاحي لمفهوم بحثنا حتى لا نقع فى اللبس والخلط، وحتى تتوفر لدينا القدرة على معرفة مختلف المجالات التى ينطبق عليها هذا المفهوم (**الجدل والمناظرة**) خاصة وأنه قد تقاسمته عدة علوم فى وقت واحد، واستخدم فى أكثر من اتجاه، واستعمل بأكثر من معنى.

أما الكلمة الأولى «**منهج**» فلا اختلاف عليها، فهى **مصدر بمعنى طريق وسلوك**، وهى مشتقة من الفعل نهج بمعنى طرق أو سلك أو اتبع، فهى **الطريق أو الأسلوب الذي يسلكه الباحث فى تقصيه لنوع معين من المعارف والحقائق.**

أما «الجدل» فيطلق فى الأصل اللغوي على معنيين حسيين: أحدهما: الشد، والفتل، والإحكام. جاء فى مفردات الراغب[1]: «جدلت الحبل» أي أحكمت فتله و«جدلت البناء أي أحكمته». وثانيهما: الإلقاء، والإسقاط على الجدالة، التى هى الأرض الصلبة، جاء فى «أساس البلاغة»[2]: «جدله أي القاه على الجدالة».

وإذا اعتبرنا تسمية المنازعة الكلامية أو الفقهية جدلاً استناداً على المعنى الأصلى الأول، فذلك لأن كل واحد من المتجادلين إنما يعمل

على شد رأيه وإحكامه بما يقدمه من أدلة تأييدية، وبما يكشف عنه من وهن في رأى خصمه، وقد بين الراغب ما يُراد بالجدل على اعتبار كونه متولداً عن المعنى الأول فقال: «فكأن المجادلين يفتل كل واحد الآخر عن رأيه».

وإذا عتبرنا التسمية متأتية عن المعنى الثاني، فذلك لأن كل واحد من المتجادلين إنما يجتهد في استجماع قواه العقلية بإزاء المؤيدات وإظهار الشواهد لبيان وجاهة ما التزم به من مذهب، وما اعتنقه من مبدأ قصد تبكيت خصمه ومباهتته. ولبيان العلاقة بين ما يحويه الجدل من مضمون وصلته بالمعنى اللغوي الثاني، قال الراغب: «وقيل: «الأصل في الجدال: الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة وهي الأرض الصلبة». وقال الشوكاني: «وقيل مأخوذة من الجدالة وهي الأرض لأن كل واحد من الخصمين يريد أن يلقى صاحبه عليها»[3].

وسواء أكان الجدل مستمد من الفتل والشد أم من الصراع والإسقاط، فالمهم أنه **يطلق على المشادة الفقهية والكلامية أو الفلسفية التي تهدف إلى تحقيق الغلبة لما اعتنق من مذهب، ولما اتخذ من رأى، فهو يقوم على «إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما» كما يقول الإمام الجويني في كتابه «الكافية في الجدل»** حيث أن من أسسه أنه يتم على «**التدافع والتنافي**» فهو الوسيلة الناجحة اكثر من غيرها في تصحيح المذهب[4]، بل هو في بعض الأحيان الوسيلة الوحيدة المجدية في إزالة اللبس «من حيث لم يجد بدا منه في تحقيق ما هو الحق وتمحيص ما هو الشبهة والباطل»[5].

ولا يمكن أن نوافق على تعريف صاحب «مفتاح السعادة»[6]، ولا الجرجاني[7] بأنه «علم يقتدر به على حفظ أي وضع يُراد ولو باطل ولهدم أي وضع يُراد ولو حقاً»، من حيث أن هذا يخالف مقصود هذا

العلم الأساسى ويخالف كل التعريفات التى يقدمها كثير من أصحاب هذا العلم، فهم يريدون به فى الأساس **معرفة الحقيقة أو الذود عنها واقتناع الخصم بعد إلزامه بالحجة.**

أما مصطلح « **المناظرة** » **فهو مشتق من النظر والفكر**، والمناظرة لا تقع إلا بين اثنين، من حيث أنها مفاعلة تقتضي وجود طرفين فى النظر، وهى فى نظر كثيرمن أصحاب المذاهب مرادف للمجادلة، فنجد الجويني يقول: «لا فرق بين المناظرة والجدال والمجادلة»[8]، من ناحية الاصطلاح أى فى عرف العلماء بالأصول والفروع، وإن فرق بين الجدل والمناظرة على طريق اللغة ، لأن الجدل فى اللغة كلمة مشتقة من غيرما اشتق منه «النظر» الذي يعنى «فكر القلب وتأمله فى حال المنظور، ليعرف حكمه جمعاً أو فرقاً أو تقسيماً[9].

وهو أيضا **يرادف «التأمل، والتفكر، والتدبير، والاعتبار، والاستدلال»[10] فالمناظرة نوع من النظر له أسسه التى ينفرد بها عن النظر عامة، وهذه الأسس على الرغم من تنوعها واختلافها بين المدارس الفكرية المختلفة، إلا أنها تجمعها مبادئ وأصول عامة نجدها لدى مختلف الاتجاهات «لاشتراك العقلاء فى طرق الضرورات والبدائه»**[11].

وسيتضح لنا أن «**الجدل والمناظرة**» فى الفكر الإسلامي لا تعنى ما تعنيه كلمة Dialectique فى الفرنسية أو Dialectic فى الإنجليزية، والتى أصلها فى اليونانية Dailektike من حيث أن المعرفة المترتب على هذه الأخيرة «ظنية» فى الفكر اليوناني[12].

فالمعرفة المترتبة على الجدل فى الفكر الإسلامي معرفة يقينية تمثل الحق المؤكد خاصة، وأنها مبنية على أسس ودعائم يقينية، كما هو واضح فى الأسس العامة والخاصة للجدل عند ابن حزم كإمام من أئمة

المذهب الظاهري، أو الجويني كإمام من أئمة أهل السنة والجماعة، والذي يجعل الجدل يشمل ما يسمى «**بمنطق البرهان**».

وبهذا يخالف الجدل مدلوله عند كل من أفلاطون وأرسطو، حيث يجعله الأول طريقا يرتفع به الفكر من الإحساس إلى الظن، ومن الظن إلى العلم الاستدلالي، ومن العلم إلى العقل المحض، وطريقاً هابطاً من أعلى المبادئ إلى أدناها متوسلاً بالقسمة الثنائية، ويجعله الثاني مبنياً على الآراء الراجحة أو المحتملة فهو عند أرسطو وسطاً بين الأقاويل البرهانية والأقاويل الخطابية[13].

كما أن الجدل في الفكر الإسلامي أوسع مدى بالنسبة لصلاحية التطبيق على مختلف الموضوعات، لأنه لا يتقيد بنسق منطقي محدد (القياس الأرسطي)، على الرغم من أنه كثيراً ما يستعين بهذا النسق الأخير، ولكنه يستعين أيضا بأساليب البحث على اختلافها، رغم التزامه أسلوب المدافعة والتنافي.

وهذا يجعله أسلوبا قابلا للتكيف بمقتضيات طبيعة الموضوعات التي يطبق عليها، وسنجد له كثيراً من التطبيقات في الفكر الإسلامي، فهو قد استخدم بشكل جيد في الأصول والفروع، وقد استفاد منه علماء الكلام وأصحاب المدارس العقائدية المختلفة، كما استفاد منه الفقهاء والباحثون في أصول الفقه على اختلاف اتجاهاتهم وتباين مدارسهم[14].

وسنجد أن هذا المنهج الإسلامي الخالص، يتفوق على منطق البرهان، ذلك المنهج التحليلي الذي صيغ بصفة مسبقة لتنصب فيه الموضوعات، فتفقد كثيراً من حقيقتها وصفاتها المميزة، من حيث أن **الجدل الإسلامي سيستفيد من «الاستقراء» و«الاستدلال»** على حد سواء، ويجعلهما بعض أساليبه التي يتوسل بها إلى إدراك الحقيقة وإقناع الآخرين بها كما **سيتأثر خُطى كل أنواع الاستدلال المستخدمة**

فى القرآن الكريم، ويستخلصها ثم يعيد استخدامها فى ترقية كثير من العلوم التى يستنبطها العلماء المسلمون أو يتوصلوا إليها مثل:

الاستدلال بالتعريف أو بالتعميم والتخصيص أو المقابلة أو بالسبر والتقسيم أو قياس الخلف أو التمثيل، أو غيرها من أساليب الاستدلال العامة والخاصة، ولذلك حقق كثيراً من الإنجاز والرقى فى علوم الفقه وأصوله وفى استنباط المبادئ والأحكام فى الشريعة الإسلامية، كما ساعد على بناء المنهج النقدي المستخدم فى دحض ونقد الآراء والمعتقدات والمذاهب المناوئة فى علم الكلام والعقائد.

فهو أسلوب نظر حي، يتآزر فيه أكثر من عقل واحد، للكشف عن الحقيقة، أو إلزام الآخرين بها. ومن البدهىّ أن يقال إن الجدل موجود فى كل كتاب من كتب الفقه وأصوله، أو كتب الكلام، ولقد يتخذ شكلاً عملياً فى دراسات، يجد المؤلف نفسه مدفوعاً إلى أن يفكر تبعاً لوجهة نظر مناوئة، وقد يتخذ شكلاً نظرياً يخضع لاعتبارات تمهيدية، يختصر فيها نوع الجدل، من حيث قوانينه وقواعده، وفائدته، وأدلته العقلية أو النقلية التقليدية[15]، إلا أنه فى نهاية الأمر **إبداع خالص له دلالته على مدى التقدم الفكري والثقافى الذي حققه المسلمون فى مجال المناهج، والطرق المستخدمة فى إدراك الحقائق والمفاهيم والمبادئ**، خاصة تلك العلوم الشرعية - الفقه وأصوله - والأخرى العقلية - الكلام والفلسفة - وهى مناهج وطرق احتوت على الأساليب المنطقية اليونانية القديمة، وزادت عليها بفضل ذلك التفحص والاستبصار العقليين، اللذين داومهما كثير من المفكرين والمجتهدين المسلمين خاصة فى تلك القرون الأولى من الإسلام.

1 - حياة ابن حزم ونشأته العلمية:

ابن حزم علم من أعلام الفكر العربي والإسلامي، وهو من أشهر

علماء الأندلس، وأكثرهم ذكراً فى مجالس الرؤساء وعلى ألسنة العلماء، وأوسعهم أفقاً، وأكثرهم أصالة وعبقرية، ويعتبر ابن حزم من هذه الناحية أصدق ممثل للثقافة الأندلسية[16].

عاش ابن حزم فى عصر نهضت فيه الثقافة، وعلت راية العلم، ووجد العلماء الأجلاء الذين جمعوا بين الثقافات المتعددة، وألفوا الكتب القيمة، أمثال أبى عمر بن عبدالبر، وأبى الوليد الباجي، وغيرهما ممن اشتهروا بسعة الأفق وكثرة المعارف، كما أن حركة الترجمة التى نشطت فى عهد المأمون أتت أكلها فى الأندلس، وحين نقرأ كتاب ابن حزم فى المنطق[17] نجد أثر ذلك واضحاً، كما أن مناقشته للفرق المتعددة فى كتابه «الفصل» تنبئ عن علم بما ترجم فى عصره وما قبله من كتب اليونان[18].

وابن حزم شخصية علمية متعددة النشاطات، فهو شاعر ولغوي ومفكر ومن علماء التوحيد ومؤرخ وناقد للمذاهب الدينية والمدارس الفلسفية واللاهوتية فضلا عن أنه باحث فى الأخلاقيات والتشريع والسياسة وله نظرات فاحصة وتحليلات نفسية عميقة فيما يتصل بالنفس البشرية والعواطف الإنسانية.

حياته: هو **الإمام الجليل** أبو محمد ابن أحمد ابن سعيد ابن حزم ابن غالب الفارسي الظاهري، من أهل قرطبة تجول بالأندلس، وروى عن القاضي يونس ابن عبد الله، وأبي بكر محمد ابن أحمد القاضي، وأبي محمد ابن نوشي القاضي، وأبي عمر ابن الجسور وغيرهم.

وابن حزم هو أحد الذين وقفوا أنفسهم على نشر العلم وتحصيله مع الجهر بالحق، وإفادة الناس، لم يبال بما اعترضه من الموانع فى هذا السبيل، مما يدل على أن غايته من حياته إنما كانت خالصة لنفع العباد والأخذ بالعلم، والجهاد للنفس على الوجه الأكمل والعمل الأتم، وكان

له، كما يقول أبو عبدالله الحميدي، نفس واسع فى الآداب والشعر، ومن شعره - وقد أحرق المعتضد كتبه بإشبيلية - قوله:

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي تضمنه القرطاس بل هو فى صدري

يسير معى حيث استقلت ركائبى وينزل إن انزل ويدفن فى قبري

وقد ولد ابن حزم آخر يوم من رمضان عام 384هـ، وتوفى عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شعبان عام 456هـ. وقد ساعد ابن حزم على بزوغ ملكاته الأدبية واللغوية وتميزه فى ميدان الجدل والمناظرة كثرة انعقاد مجالس الأدباء فى بلاط خلفاء بنى أمية بالأندلس وازدهار الحركة الأدبية والعلمية منذ القرن الرابع الهجري، وإغداق الأمراء الجوائز والمكافآت على الأدباء والعلماء والمفكرين.

ولعل الفضل فى تلك الروح العلمية التى أظلت بلاد الأندلس ترجع بعبدالله إلى عبد الرحمن الناصر الذي تولى نحو خمسين سنة[19]، وكان محبا للعلم مكرما لأهله، ولقد تحدثت كتب التاريخ عن «الحكم الثاني» واهتمامه بالعلم والمعرفة، وكان هو نفسه عالماً موسوعياً يقضى ساعات طويلة فى مكتبته يقرأ وقلمه فى يده يعلق على ما يقرأ وقلما تجد كتاباً فى خزائنه، من أي فن كان، إلا وله فيه نظر.

وكانت **مكتبة الحاكم** الثاني تضم 400000 مجلد وتشغل مكانا فسيحا فى قصر الخلافة، ويحكى ابن حزم فى كتابه «**جمهرة أنساب العرب**» نقلاً عن تليد الفتى - وكان على **خزانة العلوم** - أن عدد الفهارس التى فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة، وفى كل فهرسة، خمسون ورقة، ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين لا غير[20].

وقد اتخذ الحكم وراقين له بأقطار البلاد ينتخبون له غرائب التواليف، ووجه رجالاً إلى الآفاق بحثاً عن الكتب، وكان يدفع فيها

أثماناً غالية فحملت إليه من كل جهة حتى غاصت بها بيوته وضاقت عنها خزائنه، وجمع ما لا يجمعه أحد قبله[21].

في هذا الجو العلمي المزدهر بالثقافة والمهموم بمختلف العلوم والفنون نشأ ابن حزم وترعرع، ولم تمض سنوات طويلة من التحصيل والدرس، حتى أخذ يضيف مصنفات أدبية وفلسفية ودينية كثيرة إلى المؤلفات العربية والإسلامية، حتى وجدنا عبدالواحد المراكشي في كتابه «**المعجب في أخبار المغرب**» يذكر أن ابن حزم كان أكثر أهل الإسلام تصنيفاً، وأنه صنف في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل، وغير ذلك من التاريخ وكتب الأدب، والرد على المخالفين، له نحو من أربعمائة مجلد، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة، وهذا شيء ما علمناه لأحد ممن كان في مدة الإسلام قبله، إلا أبي جعفر محمد ابن جرير الطبري.

عالم غير تقليدي: وعلى الرغم من كثرة إنتاج ابن حزم وغزارة تأليفه إلا أنه لم يكن مؤلفاً تقليدياً، بل كان من المجددين، بل ويعتبر من أصحاب الاتجاهات غير التقليدية، فهو حاد الذكاء، موسوعي الثقافة، صلب العزيمة بلا حدود، عنيف المواجهة دون مثال، لعب دوراً هاماً في تطوير الفكر الأندلسي، وزعزعة المسلمات الأساسية للثقافة السائدة، والرسمية في الوقت ذاته.

لقد احتضن الأندلس في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، لونين من الثقافة، يسيران في خطين متوازيين دون أن يلتقيا: المحافظون وهم الكثرة الغالبة، والمتحررون. وكان المحافظون وأعني بهم علماء المذهب المالكي السائد في الأندلس، قد وقفوا بنشاطهم عند حد التشريع العملي، لا يتجاوزونه إلى مشاكل الثقافة المتصلة بالعقيدة نفسها، واتهموا كل من يتكلم في المنطق بالزيغ، وكل تفكير عقلي في مسائل الدين بالزندقة.

وكان الاتجاه الثاني: يتحرك بين قلة مثقفة، ولكنها لا تطمح، ولا ترى لها مصلحة، فى مواجهة المحافظين أو الدخول معهم فى خصام، وارتضت لنفسها أن تقف منهم ساخرة ومتجاهلة، لقد كان ابن حزم علماً فرداً، واتجاها متميزاً، ولم يكن مالكياً ولا أشعرياً، ولا زاهداً، يبذل جهدا فائق النظير، لكي يقيم جسراً بين العقيدة والمنطق، أو بين الشريعة والحكمة.

وقد نضجت شخصية ابن حزم، واستكمل عدته، ومكنت له الأحداث من صقل مواهبه، وزادته اعتداداً بنفسه، فمضى فى طريقه، يتمرد على التقاليد القائمة، ويثور على الجمود الديني، ويهاجم المذاهب المختلفة، فقهية وكلامية، مهاجمة عنيفة متصلة، كلما أتيحت له الفرصة بالمناظرة فى المجالس، وبتأليف الكتب والرسائل، واتسم جدله بقوة الحجة، ونصاعة البيان، وقوة الدليل، ولكنه قد ملك لسانا ذربا، ملما باللغة المواتية[22]، حتى قال عنه ابن العريف الأندلسي: «**لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان**».

لقد كان ابن حزم مجادلاً لا يكل، جاد الكلمة، عنيف المناظرة واحتفظ بجانب كبير من إبداعه بحرارة الحوار وحدته، وكان فى حيويته هذه، فى القرن الخامس الهجري، الحادي عشرالميلادي مدرسية Scolastique حية ومتوهجة، تفوق «مدرسية» المسيحيين فى أوربا، وقد أفرغوا الحوار من محتواه، ودفعوا به جملاً باردة، لا روح فيها، مماحكة خواء، ورغم أنها بداية من عصرها الثاني، مع الدم الجديد الذي تدفق إليها من الفلسفة الإسلامية عبر الأندلس، ومع توماس الأكويني، شهدت فترة ازدهار وحياة، إلا أنها كانت تهم العلماء وحدهم، وقليلاً ما تتجاوز آثارها قاعة البحث، أما فى قرطبة فى القرن الخامس، فكانت تهم الجمهور كله، ويتابع صداها شغوفاً، لقد تميزت «مدرسية» قرطبة، بشدة الإيقاع وأصالة المحتوى، وحرية المنهج، والدفء والتجدد والبساطة، ومشاركة عامة الناس على نحو ما[23].

2 - مؤلفات ابن حزم:

يعتبر ابن حزم بحق من الأقطاب الذين يمكن أن نطلق عليهم «مصححوا المفاهيم» ومن النوابغ الذين كانت لهم ثقافة شمولية جعلت منهم دائرة معارف للعلوم والفنون المختلفة، فاستطاعوا أن يسخروا مؤهلاتهم الفكرية للعمل النبيل الذي رسموه لأنفسهم، وهو الدفاع عن العقيدة ومحاربة الفئة الضالة والمضلة، مستخدماً فى كل ذلك عقلية جدلية صارمة، تعتمد المنطق وتستند إلى البرهان. ويعد ابن حزم من أكثر علماء الأندلس تأليفاً وتصنيفاً، وقد تميز بثقافته الواسعة وعلمه الغزير كما وصفه «ابن بسام» بـ «البحر لا تكف غواربه، ولا يروي شاربه»[24].

وقد صنف ابن حزم المصنفات فى كل فرع من فروع الثقافة، وتميز بأنه صاحب طريقة متقنة ومنهج منطقي مضبوط، وقد كتب فى الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب والأدب والمنطق والفلسفة وكثير من الرسائل فى مختلف صنوف الفنون والآداب.

وأهم مؤلفاته المشهورة:

- المحلى
- الفصل فى الملل والأهواء والنحل.
- شرح حديث الموطأ.
- التلخيص والتخليص فى المسائل النظرية وفروعها التى لا نص عليها فى الكتاب والسنة.
- منتهى الإجماع.
- الإمامة والخلافة فى سير الخلفاء ومراتبهم.

- كشف الالتباس فيما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس.
- مداواة النفوس، وهو المعروف بكتاب الأخلاق والسير.
- كتاب طوق الحمامة.

ومن أهم كتبه فى الفلسفة وعلم الكلام:

رسالة التقريب لحد المنطق، ورسالة مراتب العلوم وكيفية طلبها، ورسالة فى الرد على ابن النغريلة اليهودي، وكتاب نقض العلم الإلهي لزكريا الرازي، وكتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل، وكتاب تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، ورسالة فى إعجاز القرآن ورسالة فى الوعيد، ورسالة فى الرد على الكندي الفيلسوف، ورسالة فى ألم الموت وإبطاله، وله كثيرا من الكتب والرسائل الفلسفية والكلامية المفقودة.

وقد ألف فى الفقه وعلوم الشريعة: الأحكام فى أصول الشريعة. والمحلى بالآثار فى شرح المجلى للاختصار، والنبذة الكافية فى أصول الفقه الظاهري، وإبطال القياس والرأى والاستحسان، والناسخ والمنسوخ، وفى الغناء الملهى، والبيان على حقيقة الإيمان ومراتب الإجماع فى العبادات والمعاملات والاعتقادات، والجامع فى صحيح الحديث، والأصول والفروع. وأسماء الصحابة، وأمهات الخلفاء، والإمامة والمفاضلة، والإمامة والسياسة، وكثيراً من المؤلفات فى اللغة والآداب.

وللدلالة على مدى أهمية مصنفات ابن حزم، واتجاهه اتجاهاً تحررياً أننا نجده مثلاً يؤلف كتابه «طوق الحمامة فى الألف والإلآف» فى وقت مبكر من عمره حيث كتبه فى «شاطبة» حوالى عام 418هـ[25]، ويذهب الدكتور زكي مبارك فى دراسته عن هذا الكتاب إلى أن ابن حزم بهذا الكتاب قد أحدث رجة عنيفة جدا بأوربا حين

تناولته المجلات الأدبية بالنقد والتحليل، وأنه قد سبق بهذا الكتاب أوربا سبقاً علمياً، والتى ظلت حتى القرن العاشر لم تعرف إلا القليل عن دراسة الحب[26].

أما كتاب «الفصل» فهو ينهج فيه منهج التقرير والنقد، وذلك حين يقرر هذه العقائد التى يستعرضها فى مؤلفه، ثم يكر عليها بعد ذلك بنقد شديد إما لها وإما عليها. فالطابع الغالب عليه هو النقض والتفنيد والدحض وإظهار التهافت والبطلان فيما يراه باطلا من هذه العقائد. وهذا الكتاب يؤكد بالفعل على الطابع الجدلي عند ابن حزم.

وهذا فرق نجده واضحا بين مؤلف ابن حزم ومؤلف الشهرستاني «الملل والنحل» الذي نراه على قدر اجتهاده يقرر فيه «عقائد الملل والنحل المختلفة» كما وجدها فى كتبهم من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن يبين صحيحه من فاسده، ويعين حقه من باطله»[27].

ولا ريب أن منهج الدحض والتفنيد للآراء الباطلة بعد عرضها وتقريرها أفضل من الطريقة التى سلكها الشهرستاني واكتفى فيها بالتوضيح والتقرير فحسب، لأن دراسة الشبهة دون بيان لمخاطرها قد تترك أثرا فى نفس القارئ، فتعلق بذهنه دون أن يدري جوابا عليها، خصوصا للمبتدئين الذين لا يميزون بين صحيح الآراء وباطلها، بجانب أن معرفة الآراء وعرضها سهل ميسور، أما الرد على الباطل منها فيحتاج إلى قدرة خاصة فى الجدل، فليس كل من يؤرخ لعقيدة يمكنه أن يضع يده على مواطن القوة والضعف فيها كما فعل العلامة ابن حزم فى كتابه الفصل[28].

وإذا علمنا أن ابن حزم (456هـ) كان سابقا للشهرستاني (548هـ) نستطيع أن نقول: إن كتاب الفصل لابن حزم بما اشتمل عليه من نقد علمي للتوراة والإنجيل يعتبر أول دراسة نقدية لنصوص الكتاب المقدس يستبق بأمد طويلة تلك الدراسة التى ظهرت بوادرها

فى أوربا فى القرن السابع عشر وازدهرت فى القرن التاسع عشر[29] مما جعل «لابوليه» يصرح بقوله: «إن المسائل الاعتقادية التى عالجها فيما بعد أحبار المسيحية - ممن ذكر أسماءهم - سبق أن بحثها ابن حزم وناقشها فى كتابه الفصل»[30].

ومن هنا يقول الدكتور محمود علي حماية: «ولقد لاحظت أثناء مطالعتى للدراسة التى قدمها موريس بوكاي عن الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة أن كثيراً من هذه التناقضات التى أثبت العلم الحديث وجودها فى كتب اليهود والنصارى قد سبق بها ابن حزم وذكرها فى كتابه «الفصل» منذ القرن الرابع الهجري، مما يدل على قيمة هذا الكتاب ومكانة صاحبه، ومن هنا عرف علماء الغرب لهذا الكتاب قدره»[31].

ولا ريب أن ابن حزم يرجع إليه فضل الأسبقية فى طريقة التبويب والاستنباط وانتظام التفكير، وسعة الاطلاع، وشمول النظرة، ولعل هذا ما يفسر لنا ظاهرة تكرار عبارة «وهذا المعنى لم يسبق إليه» فى كثير من الكتب التى ترجمت لابن حزم ولطريقة عرضه فى كتابه «الفصل»[32].

ومن هنا لا يكون غريبا أن نجد «بروكلمان» يقول عنه: «إنه مؤلف ديني تاريخي عظيم، وهو كتاب لم يسبق إلى مثله فى الأدب العالمي»[33] ويقول المستشرق «جب»: «إن ابن حزم كرم فى الغرب باعتباره مؤسساً لعلم مقارنة الأديان»[34].

3 - المجادل العنيد:

وبعد أن ألف ابن حزم كثيراً من الكتب، وكثير منها اعتمد بشكل أساسي على الحجاج والمجادلة، خاصة المعارك الكلامية، ومارس العديد من المناظرات مع علماء عصره وفقهائه، ينتقل بسرعة

بين دول الطوائف المختلفة، يحاور العلماء ويجادل الفقهاء، ويناظر أهل الكتاب، وفي عنف دائماً كما هي عادته. صنع ذلك في قرطبة والمرية وطلبيرة وميورقة، التي جاءها بعد عام 430هـ/1039م، وجد الحماية والتقدير في شخص عاملها الوزير الكاتب أبي العباس أحمد ابن رشيق، وكان مولى لبني شهيد، وتأدب في قرطبة. ووجد أيضاً مزاحمة شديدة في شخص قرطبي آخر مثله، أصغر منه سناً، هو أبو الوليد الباجي، من كبار فقهاء المالكية، وكان قد رحل إلى المشرق، ولبث في رحلته هذه ثلاثة عشر عاماً، لقي فيها كبار العلماء في الفقه والحديث والكلام، وكان إلى هذا، كابن حزم، أديباً يقول الشعر، ويحسن تدبيج الكلام.

ولما عاد الباجي من رحلته وجد ابن حزم مجادلاً، وصاحب مذهب متميز[35] تسد شهرته الأفق، وخصومه من الفقهاء وغيرهم ضائقون به أشد الضيق، وعاجزون عن ملاقاته أبلغ العجز، ففرحوا بمقدم أبي الوليد الباجي إلى ميورقة، وأثاروه على ابن حزم، زغم ما بين الرجلين من إعجاب متبادل، وانعقدت بينهما كثيراً من المناظرات في الفقه، وفي علم الكلام، وكان أبو الوليد مقدم الأشاعرة في الأندلس، وابن حزم خصماً لدودا لهم.

وليس ثمة شك في أن ابن حزم وجد في مناظرته للباجي لوناً جديداً من العلماء لم يعهده من قبل[36] وسوف يعترف في رسالته «فضائل أهل الأندلس»: «لو لم يكن لأصحاب المذهب المالكي، بعد عبد الوهاب، إلا مثل أبي الوليد لكفاهم». وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى إنصاف ابن حزم وإقراره بفضل العلماء ومكانتهم، فلم يغمط الرجل حقه.

وفي الحقيقة يعتبر ابن حزم من كبار رجال الجدل المشهورين بمناقشاتهم الجدلية[37] ومساجلاتهم الكلامية مع أهل الفرق الأخرى

من أشاعرة ومعتزلة وغيرهم، ومع أهل العقائد الأخرى من يهود ومسيحيين وملحدين ومشركين ومانويين، دليل ذلك ما خلفه لنا ابن حزم من مؤلفات مشهورة فى هذا الميدان مثل كتابه «الفصل» الذي يعتبر من أعظم ما ألف من الكتب الجدلية فى الأندلس، ويدل على قدرة ابن حزم الهائلة على الجدل، وكذلك كتاب «التقريب لحد المنطق».

وفى هذا يقول أبو مروان ابن حيان مؤرخ الأندلس المشهور: «ولهذا الشيخ أبي محمد مع اليهود لعنهم الله، ومع غيرهم من أولى المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام، مجالس محفوظة، وأخبار مكتوبة. وله مصنفات فى ذلك معروفة من أشهرها فى علم الجدل كتابه المسمى الفصل بين أهل الآراء والنحل، وكتاب الصادع الرادع على من كفر من أهل التأويل من فرق المسلمين، وكتاب الرد على من قال بالتقليد.. الخ»[38].

وقد أخذ على ابن حزم العنف فى جداله مع الآخرين، حتى قرن لسانه بسيف الحجاج - كما مر بنا - وفى هذا يقول ابن حيان[39]: «فلم يك يلطف صدعه بما عنده بتعريض ولا يزنه بتدرج، بل يصك به معارضه صك الجندل، وينشق متلقيه انشقاق الخردل، فينفر عنه القلوب، ويوقع بها الندوب، حتى استهدف إلى فقهاء وقته، فتمالأوا على بغضه».

ونحن نرى أن بغض المعارضين له، لم يكن فقط راجعاً إلى شدته فى الجدل، وصرامته فى المناقشة بقدر براعته فى إفحام الخصوم وعمقه فى تناول المسائل، فقد كان خبيراً بمناهج الجدل المتعددة، دارساً لأصوله، عارفا بطرقه وأساليبه، ونعتقد أن هذه القدرة الفائقة فى هذا الفن كانت محل اعتراف من العلماء على اختلاف مشاربهم، مما كان يؤجج ضده نار الحسد من قبل نظرائه، وكان فقهاء المالكية الذين عاصروه إذا تغلب عليهم فى الجدل اعتصموا بادعاء أنه رجل جدلي،

وأن فوزه ليس للحق، وإنما فوزه بتمويه أو لقوة جدله... ثم حملوا على الجدل متبعين في ذلك رأي إمام الهجرة الإمام مالك[40].

وكتاب الفصل الذي بين أيدينا يشهد بأنه رجل جدل عنيف، ومعاصروه من العلماء كانوا يعرفون فيه هذا، حتى قبل أن يعانقهم ويغاضبهم، فإنه في كتاب «طوق الحمامة» يذكر مناقشته لبعض علماء «القيروان» أيام وجوده «بالمرية» فيذكر قولهم له: «إنه جدلي، فلقد قال له أبو عبدالله محمد ابن كليب - وكان طويل اللسان في كل فن - «أنت رجل جدلي، ولا جدل في الحب يلتفت إليه»[41].

وتبدو شخصية ابن حزم كأستاذ جدل ومؤسس لاتجاه نقدي واضح، كما يرى ذلك المؤرخ الإسباني «سانتثث البرنس» - في قمة توهجها. ويعتبر الدكتور «فليب حتى» كتاب الفصل من أفيد وأنفس كتب ابن حزم إلى الآن، ويؤهل مؤلفه لاحتلال الأولوية بين العلماء الذين عنوا بدرس الأديان على سبيل النقد والمعارضة، وفي هذا الكتاب يلفت ابن حزم الأنظار إلى بعض مشاكل في قصص التوراة، لم ينتبه إليها فكر أحد من العلماء[42].

وقد تضمنت الدراسة القيمة التي صدّر بها العلامة «آسين بلاسيوس» ترجمته لكتاب الفصل الحقائق التالية[43]:

1 - كان ابن حزم أول من درس العهدين القديم والحديث دراسة نقدية وأثبت وقوع التبديل والتحريف والتناقض فيهما.

2 - كما كان أول من درس تاريخ الأديان - على العموم - دراسة نقدية، ورتبها ترتيباً منطقيا يدل على انتظام تفكيره وسعة اطلاعه.

3 - وأنه درس الديانة المسيحية بتوسع ودقة، وأبان عن سعة اطلاع في ذلك مثبتا التناقض الصريح بين النصوص العربية للعهد القديم عند اليهود والنصوص المسيحية له.

4 - وأنه ناقش العقيدة المسيحية الإنجيلية بجميع الحجج والتناقضات التى أوردها فيما بعد نقاد القرن الثامن عشر.

5 - وأنه كان يناقش أصول المسيحية مناقشة منطقية تعتمد على الحجج العقلية والتاريخية.

6 - وأنه قد ملأ بعمله فراغا كبيرا فى تاريخ الدراسات الإنجيلية يبلغ القرون.

7 - وأنه بعزوه لبولس التحريف الذي وقع فى آراء عيسى الحقيقية كان أول محرك للمدرسة البروتستانتية النقدية الحديثة الحرة.

وبعد، فإنه يمكن القول بأسبقية ابن حزم - على ما يذكر د. صلاح الدين بسيوني[44] - وفضله فى تاريخ الأفكار الدينية، وامتيازه عن غيره من السابقين بطريقته العلمية المنطقية، وهى الطريقة التى سيتميز بها من بعد ذلك مؤرخو الأديان فى القرن العشرين. ومن هنا كانت إشادة المستشرق «جب» بمنزلة ابن حزم وتفرده فى هذا الميدان عندما قال: «إن ابن حزم كرم فى الغرب باعتباره مؤسسا لعلم مقارنة الأديان»[45].

وفى الحقيقة تعتبر قواعد جدال ابن حزم لأهل الملل الأخرى ومبادئ نقده العلمي النزيه لكتب اليهود والنصارى المقدسة تعتبر الآن من قواعد ومبادئ علوم النقد الكتابي التي لم تعرف في أوروبا إلا فى بداية القرن التاسع عشر. ونظراً لاشتمال كتاب «الفصل»، وهو تاريخ مقارنة للأديان، على كثير من مناظرات ابن حزم لليهود والنصارى، فقد قام المستشرق القس «ميجيل آسين بلاسيوس» Miguel Asin Palacios بترجمته للإسبانية، وصدّر الترجمة بمجلد ضخم عن ابن حزم، ومقدمة ضافية عن تاريخ الأديان المقارنة فى الإسلام والمسيحية، وقد نشرته الأكاديمية التاريخية بمدريد فى خمسة مجلدات عام 1927م، 1928م بعنوان «ابن حزم القرطبي وتاريخه النقدي للأديان»[46].

4 - عوامل براعته فى الجدل:

إن قوة الجدل التى عرف بها ابن حزم، وكانت واضحة فى كتاب الفصل وفى غيره، وهو يدافع عن عقيدته ضد اليهود والنصارى وغيرهم، مردها إلى العوامل الآتية:

أولاً: مواهبه الشخصية: وصفاته الفطرية التى جعلته يجيد فن الجدل، خاصة تلك الحافظة القوية المستوعبة التى جعلته يستولى على أبواب العلم استيلاء، ويحيط بشوارده، ويعرف غرائبه ونوادره، بصورة تبهر الألباب، وتبعث على الإعجاب والتقدير، فقد وصل فى حفظه للأحاديث النبوية إلى مرتبة الحفاظ، وعلم من آثار الصحابة والتابعين ما جعله موضع الثناء من المؤرخين له والمعاصرين على السواء، إضافة إلى بدهية حاضرة «تجيء فيها إرسال المعاني في وقت الحاجة إليها، وتنثال عليه انثيالاً، فتسعفه فى الجدال، وتنصره فى النزال الذي كان يختار خصومه، ميدانه، فما يبلغون شأوه ولا يصلون إلى غايته»[47].

ثانياً: اطلاعه على كتب الفلسفة اليونانية وعلوم المنطق التى تنظم الفكر، وتوضح أصول الجدل وآدابه، ولا شك أن الموهبة الفطرية تصقل وتقوى بالثقافة والعلم، ولقد كان ابن حزم فى العصر الذي عاش فيه نسيجاً وحده فى حب «المنطق» وعلوم اليونان، التي ترجمت إلى اللغة العربية، واستطاع أن يحصل منها قسطاً وافراً رغبة منه فى خدمة دينه والدفاع عن عقيدته ضد الفلاسفة والملحدين، وهذا ما جعله يقرب هذا العلم بتبسيط مسائله، وشرح غوامضه في كتاب سماه «**التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**»[48].

ولذلك يرى الدكتور محمود على حماية[49] **أن اهتمام ابن حزم بهذه العلوم - الفلسفة اليونانية والمنطق - كانت سبباً فى حملة شنها**

فقهاء عصره والعلماء عليه، ورأوا في ذلك شُروداً عن الصواب، وبُعداً عن الحق.

ولكن ابن حزم كان يعرف كيف يجادل عن الحق الذي يؤمن به، ولذلك يقول: «ونسأل هؤلاء عن حد المنطق هذا الذي يذمونه، هل عرفوه أم لم يعرفوه؟ فإن كانوا عرفوه فليبينوا لنا ما وجدوه فيه من المنكرات، وإن كانوا لم يعرفوه، فكيف يستحلون أن يذموا ما لم يعرفوا؟ **فهذه الدراسات التى عنى بها ابن حزم كان لها أثر كبير فى تقوية حجته، وبلاغة منطقه فى المناظرة والجدال.**

ثالثاً: كثرة جدله، وتعدد مناظراته مع الطوائف المختلفة - خصوصاً علماء أهل الكتاب - حيث أكسبه ذلك دُربة ومراناً، ونمى فيه ملكة الجدل، ولا شك أن كثرة النقاش، وطول المران جعله على وعي وبصيرة بمواطن الضعف والقوة، خبيراً بأساليب الغلبة والإقناع. ولذلك يقول الباحث محمود على حماية: «ونعتقد أن ابن حزم كان ينتفع من جدله مع الآخرين، ويصقل ملكته مع الأيام، وأنه كان يحاول أن يكون فى كل مرة أفضل من سابقتها فلا يقع فى أخطاء كانت سبباً فى هزيمته من قبل، ولا يقدم على أساليب في المناظرة رأى بالتجربة عدم جدواها حتى وصل إلى هذا المستوى من المهارة التي سجلها له التاريخ.. والذي يدرس كتاب «الفصل» يظهر له بوضوح أن هذه الدراسة كانت ثمرة لمحاورات طويلة، ومناظرات متعددة، بينه وبين غيره من أصحاب المذاهب والأديان.

وهذا صحيح إلى حد كبير، فالحجج القوية الراسخة التي يأتي بها في كتابه السابق لا تتأتى إلا لرجل كان يقرأ التوراة والإنجيل قراءة واعية فاحصة يحلل كل كلمة فيهما، ويوازن بين كل نص وآخر، ولا شك أن كثرة ممارسته لهذا الصنف من الجدل ساعده على الوصول

لغايته، والمهارة في المناظرة، إلى حد شهد له به الأعداء قبل الأصدقاء على السواء.

ولعل من العوامل التي دفعت ابن حزم إلى التمكن من الجدال تلك الجفوة التي كانت بينه وبين فقهاء عصره فقد تفننوا في الكيد له، وإثارة العوام عليه، وتأليب الحكام ضده، مما أدى إلى نفيه وتشريده، وبعد الناس عنه فلم يستمع إليه إلا صغار طلاب العلم، ولم ينتفع من علمه في حياته إلا أولئك الذين صفت أذهانهم، وتحررت عقولهم من التبعية للمغرضين من أدعياء العلم الذين أعلنوا على الأيام ثورة أملاها الحقد والهوى والتعصب الذميم الذي تضيع معه المروءة والحلم.

ولا شك أن الصراع الذي قام بين ابن حزم وبين الوصوليين.. كان يشحذ روح الجدل والدفاع في نفس ابن حزم، ليرد كيدهم، ويبطل حججهم. وقد أنجز ابن حزم هذا العمل العملاق، وهو يواجه أعتى العواصف والأعاصير، هدفاً لكل ألوان الحقد والكراهية والتآمر، اضطهده صغار ملوك الطوائف، وكلهم صغار، واتهمه رجال الدين بالمروق، فلم تلن له عريكة، ولا وهن منه عزم، وبقي وحده ومعه قلة مؤمنة صابرة من أصحابه وتلاميذه، يواجهون المحنة في صلابة، جباههم عالية، وقاماتهم مرتفعة يحركون الأفكار الجامدة، وينيرون العقول المظلمة، ويهزون مسلمات كثيرة متخلفة، ولذلك يقول د. الطاهر مكي[50] إن «الجانب الأكبر من مؤلفاته الفقهية والعقائدية، ولد كلاما يقال، جدلاً عنيفاً مع خصومه، وإدانة صريحة لهم، وكانوا يتمتعون برعاية الدولة وحمايتها».

وقد أشار ابن حزم نفسه إلى سوء علماء عصره وإساءتهم إليه حين يقول في كتابه «فضائل أهل الأندلس» وكأنما عنى نفسه بقوله: «أزهد الناس في عالم أهله، وقرأت في الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال: «لا يفقد النبي حرمته إلا في بلده».. ولاسيما أندلسنا، فإنها

خصت من حسد أهلها للعالم منهم، الماهر منهم، واستقلالهم كثير ما يأتى به، واستهجانهم حسناته، وتتبعهم سقطاته وعثراته، وأكثر ذلك مدة حياته ، بأضعاف ما فى سائر البلاد. إن أجاد قالوا: سارق مغير، وإن توسط قالوا: غث مكرر، وضعيف ساقط، وإن باكر الحيازة لقصب السبق قالوا: متى كان هذا؟ ومتى تعلم؟ وفى أي زمان قرأ!».

وعلى الرغم من أن كتابه «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» هو كتاب نقدي فى تاريخ الأديان والفرق والمذاهب، غنى بمادته وأفكاره، إلا أن ابن حزم حاول فيه أن يوفق بين العقل والعقيدة، فسبق ابن رشد فى ذلك بقرن من الزمان، وهو يعرض لشتى مذاهب الفكر البشري فى موضوع الدين، من الإلحاد المطلق الذي لا يؤمن أصحابه بشئ، إلى إيمان العوام الذين يصدقون كل شيء، ويرى أن خير العقيدة ما أخذ طريقا وسطا بين العقل والنقل، مما يطابق تمام المطابقة المذهب الظاهري، الذي كان هو نفسه عليه.

وفى الحقيقة كان مذهبه الظاهري وسيلة في الدفاع عن الإسلام من أن يكون مطية لمجتمع منحل، ولقد أعانه على أداء هذه الرسالة الهامة اتساع أفقه، نتيجة ثقافته الواسعة التى كانت تستقى من ينابيع متعددة، منها مطالعاته العميقة المتنوعة، فى مختلف العلوم الإسلامية فضلاً عن علوم الأوائل.. ورحلاته ومهاجره وتجاربه ومحاوراته مع عشرات من العلماء ومناظرته لكثير من الأصوليين والفقهاء.

هذا التنوع فى المشارب، جعله يتمتع بشخصية علمية قوية، ونهج علمي دقيق، يقوى على الجدال ويتقبل الحقيقة. وكانت أبرز معطياته «**نظرية المعرفة الإسلامية**» التى سبق بها الفكر الغربي بسبعة قرون[51] وهو الذي سبق علماء المسلمين إلى إقرار المفهوم القرآني فى قيام المعرفة على أساس العقل والقلب معا يقول: «المعرفة تكون

بشهادة الحواس، بأول العقل ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس» ويتصل بنظريته فى المعرفة مفهومه للعقل، فهو يكرمه، ولكن لا يسلم له تسليما مطلقاً، على النحو الذي يقول به غير المسلمين، يقول: «**من أبطل العقل فقد أبطل التوحيد..! إذ لولا العقل لم نعرف الله عز وجل**».

5 - ابن حزم والباجي المتناظران:

ليست مصادفة - فيما يبدو - أن يلح المؤرخون وكتاب السير على رواية هذه المجالس والمناظرات التى جرت بين ابن حزم والباجي، على أنها من سمات روح جديدة ولكنها أساسية فى الأندلس فى عصر ملوك الطوائف.

ولقد لاحظ بعض الباحثين أن كل مفكر مسلم يفكر فى مناظرات وإن أفكاره تتجدد دائما بالنسبة إلى أفكار الآخرين. ولكي نقتنع بهذا فما علينا إلا أن ننظر إلى النمو المذهل لهذا الأدب الذي تكلفوا عناء تسجيله والذي يتناول الخلافيات الشرعية، سواء بين أهل السنة وغير أهل السنة، أو بين أتباع المدارس المختلفة أو بين تلاميذ الإمام الواحد، هذا فيما يتصل بالفقه وأصوله، أما فيما يتعلق بعلم الكلام، أو علم أصول الدين، والذي يعالج مشكلات العقيدة، فإنه قد حقق نموا لا يقل أهمية، نتج عنه سيل من المؤلفات، والتى كان هدفها تفنيد مقولات الطوائف الإسلامية (النحل)، والأديان الأخرى غير الإسلامية (الملل).

وقد لاحظ مثلا «هنرى لاووست» فى دراسة له عن ابن تيمية.. أن فقه هذا الفقيه الحنبلي يخضع غالباً لحاجيات مناظراته[52] لكثرة ما كان يجريه من الحوار والمناظر مع خصومه، وجاء «روبير برانشفيق» Robert Brunschving فى دراسة له تعالج بعض المناظرات حول

مذهب الإمام مالك، فأبرز بدقة وعمق ما يدين به المذهب المالكي البغدادي للمناقشات التي جرت بينه وبين خصومه[53].

كل هذا يدل على مدى التأثير المباشر للمناظرات والجدل الذي وقع بين مختلف الفرق والمذاهب، وفي تطور هذه الفرق ونمو تفريعاتها المذهبية، وفى وصول كثير منها إلى مرحلة النضج والاكتمال. وتعتبر هذه المجالس الجدلية أو المناظرات تمثل لحظة هامة جداً فى تاريخ تطور الفكر الشرعي الإسلامي، خاصة وأن كثيراً من هذه المجالس كانت حول أصول الفقه، والتي تمثل - إن صح التعبير - البنية التحتية للتشريع الإسلامي، وعلى الأخص دعامتاه اللتان أثارتا أكبر قدر من الجدل: الإجماع والقياس. بالنسبة إلى الأندلس الإسلامية دون ريب، وكذلك على الأرجح بالنسبة إلى بقية العالم الإسلامي فى ذلك العصر على الأقل.

ولم يصل إلينا شيء من هذه المجالس الجدلية التى عقدها الباجي وابن حزم في عام 439هـ/1047م بشكل مباشر، والتي جاءت بإيحاء من ابن رشيق، وبمحضر منه، فى قصره بميورقة، والتي كان فيها ابن حزم دائماً هو المنتصر والمتفوق بالغلبة والإفحام على فقهاء من المالكية لم يألفوا الجدل ولم يبرعوا في أساليبه الاستدلالية ومناوراته المنطقية.

وابن حزم حين بدأ عمله التعليمي الظاهري، ومناقشاته ومحاوراته الصارمة فى جزيرة الأندلس، كانت هي السبب المباشر فى حدوث تلك المغامرات المزعجة، وأحياناً الأليمة، لذلك العدد الكبير، الذين ناقشوه، ربما في أصول الفقه، بمحضر من ابن رشيق، وآخر هؤلاء محمد بن سعيد من علماء ميورقة، الذي رأى أنه من الأوفق الاستعانة بالباجي الذي كان في تلك السنة 439هـ يعيش على أحد شواطئ الأندلس بعد عودته من رحلته العلمية فى الشرق، وأما عن المصير

الذي آلت إليه تلك المناظرات، فإن جميع المؤلفين الذين تكلموا عنها لاحظوا بالإجماع أنها كانت طويلة وكثيرة حتى أن تفصيلاتها قد أثبتت كتابة.

ونجد أن «آسين بلاسيوس» اكتشف بناء على ما قدره القاضي عياض، أن الباجي كتب مؤلفه «فرق الفقهاء» الذي لم يصل إلينا، ليذكر هذه المناظرات ولاحظ كذلك أن ابن حزم تكلم عنها في «الفصل» في ثلاثة مواضع حين فند فضائح للمرجئة، وحين فند حماقات للأشاعرة. ويستنبط الدكتور «عبدالمجيد تركي»[54] من ذلك أن المناقشات كانت تدور على مستويين متكاملين، ولكنهما متميزان بصورة واضحة، أولهما: مستوى أصول الدين. وثانيهم: مستوى أصول الفقه، مع التعرض لمناقشات الفروع بداهة، تلك التي قد تتصل بها والتي كان ينبغي ذكرها حالات التطبيق.

ويمكن استرجاع جزء من هذه المناظرات، باعتماد في ذلك من كتب ابن حزم على «**الأحكام**» وعلى «**مراتب الإجماع**» و«**المحلى**»، وكلها كتب منشورة، وأما الباجي فيجب الاعتماد من كتبه على «الإشارات» أو الإشارة، وعلى «الرسالة في الحدود» وهما منشوران فعلاً، ثم على «المنهاج» الذي نشره محققا الدكتور عبد المجيد التركي وأخيراً على «**إحكام الفصول**». وهذا الكتاب الأخير قد ألفه الباجي عقب مجالس المناظرات هذه، وكانت سنه آنذاك ستاً وثلاثين سنة، في حين تكون سن ابن حزم وقتها ستاً وخمسين وقد حرر «**المنهاج**» بعد ذلك بقليل[55].

ومن يتصفح هذه الأعمال يلمس براعة الباجي وتفوقه العقلي - على الرغم من حنكة ابن حزم وخبرته الكبيرة - فالمنطق الجدلي له كان أكثر دقة في طريقة تصور الموضوع بجميع أبعاده، وفي سلسلة المشكلات، وفي سوق البرهان إلى غايته. وبهذا يعطينا انطباعاً بأنه

منطق أكثر تطوراً ونضجاً، كأنما كان يصقل، ويمتحن خلال هذه المجالس المنتظمة التى جرت خلالها مناظرات لم ينهض بها تلميذ وافد من المشرق الإسلامي، بل أستاذ، كما تعلم أن يكون بعد عودته إلى الأندلس.

وكان **ابن حزم من ناحية أخرى أستاذاً في الجدل والمناظرة**، وقد نجح في تحقيق مكاسب هائلة، كتلك التي تمت له على حساب أبي الوليد بن البارية، الذي كان يعد من فقهاء ميورقة، بل لقد كان من أشهر وأرفع رجال طبقته[56] فخلال مناظرة يؤرخها «ابن الآبار» بعد عام 430هـ وهو تاريخ وصول الفقيه الظاهري إلى جزيرة ميورقة، يسعى والى الجزيرة، ليتيح له أن ينشر آراءه، وقع الفقيه المالكي فى زلة[57]، فقد أرهقه خصمه الخطير إلى حد كبير، حتى أن الوالى الذي كان يشهد محاوراته فى قصره أودعه السجن وطلب منه بعد أيام أن يرجع عنها أمام شهود، ثم أطلق سراحه، وسمح له أن يغادر الأندلس، فى رحلة طويلة للحج، ومات خلال هذه الرحلة[58].

وجاء بعده «**أبو عبد الله بن عوف**» وهو فقيه مالكي، وقاض، فصادف إخفاقاً بعد هذه السنة 430هـ وهى السنة التى أشتهرت ببداية عهد تعليم ابن حزم الظاهري في الجزيرة[59] ثم جاء فقيه مالكي ثالث هو «محمد ابن سعيد» الذي كان أحكم نظراً حين طلب معونة «الباجي» الذي كان يعيش حينئذ على أحد شواطئ الأندلس. وهكذا بدأت مجالس المناظرات التى كانت أيضاً بمشهد من ابن رشيق هذا، وكثير من الفقهاء والمؤرخين، قد أثبتوها، وكانوا جميعاً من المعاصرين لابن حزم والباجي[60].

ويعلل لنا ابن العربي وكذلك عياض انتصارات ابن حزم المتوالية، بأنه اتفق - كما يذكر ابن العربي - لابن حزم أن «يكون بين

أقوام لا نظر لهم إلا المسائل، فإذا طالبهم بالدليل كاعوا، فتضاحك مع أصحابه منهم»[61].

ويؤكد القاضي عياض من جانبه، الصدارة التى كانت للفقيه الظاهري الكبير قبل عودة الباجي من المشرق ويقول: «وقد لاحظ الباجي منذ عودته إلى موطنه شهرة ابن حزم الواسعة، وهو تلميذ داود (270هـ) ولاحظ كذلك طبيعة نظرياته المرفوضة» ويستطرد صاحب «المدراك» فى قوله: «لقد لاحظ أيضا أن الآراء المطولة للفقيه الظاهري قد غزت القلوب، وأنه كان يعرف كيف يستخدم مختلف طرق الجدل، وليس يستطيع فقهاء الأندلس فى عصره أن يزعموا في مناقشاتهم القدرة عليها، إذ كانوا قليلا ما يحفلون بالنظر العقلي، وكانوا ضعاف القدرة على تحصيله».

ويلاحظ عياض أن الباجي وجد عند وروده بالأندلس لابن حزم صيتاً عالياً، ولكلامه طلاوة، وقد أخذت قلوب الناس، وله تصرف في فنون تقصر عنها ألسنة فقهاء الأندلس في ذلك الوقت، لقلة استعمالهم النظر، وعدم تحققهم به فلم يكن يقوم أحد بمناظرته، فعلاً بذلك شأنه، وسلموا الكلام له. ويسجل عياض بعد ذلك أن ابن حزم كان قد صار شيخ ميورقة ورأس أهلها. ويبدو أن الباجي - وهو قد تتلمذ على علماء الشرق وأصولييه - قد كان متعمقاً فى فنون الجدل مكتسباً لمهاراته، فلن يصادف ابن حزم فى الأندلس نظيراً له، فى قوة حجته وسعة اطلاعه.

ومن هنا وجد فيه خصما عنيداً جلداً فى الجدل والمناظرة، فإننا نجد «ابن العربي» يرى أن الله قد أصلح ما أحدثه المبتدعة، بما فيهم الظاهرية، من شر، بفضل ما قدم صالحوا المالكية من خير! ويعنى بالمالكية الباجي، ويجب أن نسلم على نفس النسق بمزاعم ابن الآبار[62] الذي يتحدث عن: «الإفحام» وأخيرا مزاعم ابن سعيد

(685هـ) الذي يؤكد أن الباجي «قد ناظر ابن حزم ففل غربه، وكان سبباً لإحراق كتبه».

والواقع أن هذه الشهادة بانتصار الباجي، وعلى الرغم من أن الذين رددوها خصوم ابن حزم من المالكية، وحدهم، فى عصر المرابطين، فإن المؤرخين وكتاب السير فى العصر اللاحق ينقلونها، وهى أخيراً لم يطعن فيها أنصار الفقيه الظاهري.

وابن حيان - على ما يقول الدكتور عبد المجيد تركي[63] - الذي ذكره ابن بسام هو الذي يقدم أسباباً ترجع إلى مزاج ابن حزم، وهو لا يقصد بذلك أن يبرر الفشل في هذه الظروف، ولكنه كان يحاول تصوير الشدائد التى تحملها صاحبه (ابن حزم) طيلة حياته، **ويبدو أن ابن حزم كان حاد المزاج، على الرغم من براعته وتفوقه فى الجدل والمناظرة، خاصة فى أخريات حياته بسبب المشاكل الكثيرة التي واجهها من خصومه، ولعدم قدرته على المداهنة والمجاراة للآخرين وصراحته الشديدة، التي كان يواجه بها أنداده، مما جعل الآخرين يرمونه بعدم القدرة على اكتساب آداب السلوك فى العلم، وهي أصعب من تمثل العلم فى ذاته وعبارة ابن بسام «جهله بسياسة العلم التى هي أعوص من إيعابه»**[64].

وقد لخص ابن حيان «المؤرخ» مشكلة ابن حزم خير تلخيص حين قال: «فلم يك يلطف صدغه بما عنده بتعريض، ولا يزفه بتدريج، بل يصك به معارضه صك الجندل، وينشق متلقيه انشقاق الخردل، فينفر عنه القلوب ويوقع بها الندوب حتى استهدف إلى فقهاء وقته، فتمالأوا علي بغضه، وردوا قوله وأجمعوا على تضليله وشنعوا عليه، وحذروا سلاطينهم من فتنته.. وطفق الحكام يقصونه من قربهم ويسيرونه عن بلادهم»[65] ويبدو أنه كان يظهر بغضاً للأسرة الأموية - كما يقول ابن

حيان - وللقول بمشروعية خلافتها وحدها[66] مما سبب له كثيراً من المشاكل السياسية.

ويروي «المقري» في نفح الطيب قصة مناظرة[67] بين ابن حزم والباجي ذات دلالة يقول: «لما ناظر ابن حزم الباجي، قال له الباجي: «أنا أعظم منك همة في طلب العلم، لأنك طلبته وأنت معان عليه، تسهر بمشكاة الذهب، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت السوق، فقال ابن حزم: هذا الكلام عليك لا لك، لأنك إنما طلبت العلم وأنت في تلك الحال رجاء تبديلها بمثل حالي، وأنا طلبته في حين ما تعلمه وما ذكرته، فلم أرج إلا علو القدر العلمي، في الدنيا والآخرة، فأفحمه».

وعلى الرغم من هذا يذكر عياض موضوعية ابن حزم ونزاهته في الحكم على العلماء، فقد كان يقول عن الباجي رغم المسافة الكبيرة التي كانت تفصل بينهما أنه بعد عبد الوهاب (422هـ)[68] لم يعرف المذهب المالكي عالماً يضارع أبا الوليد[69].

ومؤلف المدارك يرى في الباجي «فقيهاً نظاراً محققاً» من كبار رواة السنة، يعرف الحديث بدقة كبيرة كما يعرف الرواة، وهو متخصص في علم الكلام، وفي الأصول، وهو يصفه بأنه مؤلف لمجموعة من الكتب الرفيعة القدر والتي تمس كل هذه الفنون المختلفة، ولكن أبلغها هو ما يعالج الفقه، من حيث كمال على «طريق النظار من البغداديين وحذاق القرويين»، ومن حيث مناهجه في التفسير الحرفي والمجازي «القيام بالمعنى والتأويل»[70].

والحق أن الباجي - كما يثبت ذلك الباحث في مناظراته[71] - كان يسيطر وحده تقريباً على الحياة الفكرية في بلده، فلقد برز بين مواطنيه الذين ظلوا أوفياء لهذا التراث من الفقه والتأليف في الإجراءات، كمتخصص في الحديث والأصول مع عالمين من رجال الفكر الفقهي هما ابن حزم وابن عبدالبر.

ورغم كل ذلك فقد اختص ابن حزم بميزات كثيرة في مجال الجدل والمناظرة، ليس أقلها النزاهة والموضوعية فى إصدار الأحكام، وتحري الدقة فى الأقوال، والسعي فى طلب الحقيقة، يوضح هذه الأمانة الفلسفية والعلمية، التي اشتهر بها، مناظراته في أحد الأيام لأحد أصحابه في مسألة من المسائل، وقد تمكن ابن حزم فيها من إفحام صديقه، «لبكوء كان في لسانه» ولكن بعد عودة ابن حزم إلى منزله، خطرت له فكرة، فراح يقلب فى بعض مراجعه، وسرعان ما اهتدى إلى برهان صحيح يبين بطلان قوله، وصحة قول خصمه، ومن هنا فقد تملكت ابن حزم الرغبة فى العودة إلى خصمه وإعلامه بأنه المحق، والاعتراف أمامه بأنه كان مبطلاً! وكان مع ابن حزم فى منزله فى هذه الأثناء أحد الأصدقاء «فعجم عليه (أي على صديقه) من ذلك أمر مبهت. وقال لابن حزم: وتسمح نفسك بهذا؟؟! ويرد ابن حزم قائلاً: نعم، ولو أمكننى ذلك فى وقتى هذا، ما أخرته إلى غد»[72].

ومن هنا لا يكون غريباً أن نجده يتحرى الصدق، ويبحث عن الحقيقة ، ويدافع عنها مهما كلفه ذلك، يقول عن نفسه فى كتابه: «الأخلاق والسير فى مداواة النفوس» وإنى لا أبالي فيما اعتقده حقا عن مخالفة من خالفته، ولو أنهم جميع من على ظهر الأرض، وإنى لا أبالي موافقة أهل بلادي فى كثير من زيهم الذي قد تعودوه لغير معنى، فهذه الخصلة عندي من أكبر فضائلى التى لا مثيل لها».

لقد دافع ابن حزم عن الإسلام الحق بعنف، عقيدة وسلوكاً ومنهجاً فى الحياة، ودعا إلى سلامة الباطن وخلوص النية، واستقامة العمل، وناضل عما يؤمن به، دون هوادة، وفى كل مكان، وأثار علي أعدائه حربا شعواء متصلة، فكان متمردا وثائرا فى شيبته الأدبية، وفى شيخوخته العلمية، وحتى آخر رمق من حياته، وقليلون سبقوه فى أفكاره، وأقل أولئك الذين ساروا بعده على طريقه، مما أدى إلى أن

انتهى به المطاف وحيداً، بعد أن حملوا عليه حملة شعواء، فتخلى عن أهله وقليلاً من تلاميذه الأوفياء إلى قريته مغلوبا على أمره، منكسراً وأشد مرارة وتشاؤما من مواطنه «دون كيشوته» الإسباني بطل رواية سرفانيتس الشهيرة، الذي عاش على الأرض نفسها، بعده بخمسة قرون، وهو قد ذكر شيئاً قريباً من هذا في كتابه «الأخلاق والسير» حين قال: «أشبه ما رأيت بالدنيا خيال الظل، وهي تماثيل مركبة على مطحنة خشب تدار بسرعة فتغيب طائفة وتبدو أخرى».

6 - أنواع الاستدلال:

وقبل الخوض في تفاصيل منهج الجدل وأسسه العامة والخاصة عند ابن حزم لابد من استعراض **أنواع الاستدلال القرآني التي اعتمد عليها ابن حزم ونظرائه من العلماء والأصوليين المسلمين، ويمكننا أن نجدها تتخلل أبحاثهم الفقهية والكلامية والفلسفية في نفس الوقت، وهي تشكل الأساس الفكري والخلفية المنهجية التي يصدر عنها كل الأئمة العظام الذين اشتغلوا بالجدل والمناظرة من أمثال الإمام الجويني وتلميذه الإمام الغزالي، وكذلك ابن حزم، فقد كان القرآن الكريم وأنواع الاستدلال التي تتخلله بمثابة الثوابت المنهجية التي صدر عنها هؤلاء المفكرين الأجلاء.** ومن الملاحظ أن هذه الأنواع المختلفة من الاستدلال نجدها في مؤلفات ابن حزم، خاصة في كتبه المتصلة بالمجادلات الكلامية والفكرية بين مختلف الفرق والطوائف والنحل، كما هو واضح في كتابه «الفصل».

أما أنواع الاستدلالات التي اعتمد عليها المتكلمون والأصوليون، وذكرها القرآن الكريم فهي:

1 - **الاستدلال بالتعريف:** هو أن يؤخذ من ماهية موضوع القول دليل الدعوى[73]. وذلك بأن يتخذ المجادل من حقيقة الأصنام مثلاً

دليلاً يثبت على أنها لا تصلح أن تكون معبوداً، وأن يتخذ من بيان صفات الله تعالى دليلاً على أن يكون الله وحده المستحق للعبادة. وهذا النوع من الاستدلال موجود بكثرة فى القرآن الكريم، نذكر على سبيل المثال:

ما استخدمه إبراهيم عليه السلام لإثبات أن الأصنام لا تستحق العبادة، فها هو يقول لأبيه: **﴿يا أبت لم تعبد ما لا يسمع، ولا يبصر، ولا يغنى عنك شيئاً﴾**[74] ويقول لأبيه وقومه: **﴿ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون﴾**[75] **﴿أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم﴾**[76] **﴿هل يسمعونكم إذ تدعون * أو ينفعونكم، أو يضرون﴾**[77].. وحين أنهال عليها ضرباً باليمين وتركها جذذاً إلا كبيراً لهم سألوا: **﴿أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم﴾** يقول: **﴿بل فعله كبيرهم هذا، فاسألوهم، إن كانوا ينطقون﴾**[78].

إن الآيات السابقة، وما احتوت عليه من استفهامات إنكارية، وتعجبات توبيخية كان القصد منها، أن يبين عليه السلام، أن ما لا يسمع شيئاً من المسموعات، ولا يبصر شيئاً من المبصرات، ولا يجلب نفعاً ولا يدفع ضرراً، لا يستحق العبادة، إذ العبادة هى غاية منتهى التعظيم، فلا يستحقها إلا الخالق الرازق الوهاب النافع المضر، وقد أخرج كلامه عندما قال: **﴿فاسألوهم إن كانوا ينطقون﴾** فخرج التعريض لهم بما يوقعهم فى الاعتراف بأن الجمادات التى عبدوها ليست آلهة»[79].

قال القرطبى فى تفسيره، بين أن من لا يتكلم ولا يعمل لا يستحق أن يعبد، وكان قولهم من المعاريض ليقولوا: إنهم لا ينطقون، ولا ينفعون، ولا يضرون، فيقول لهم: فلم تعبدونهم؟ فتقوم عليهم الحجة منهم[80] وقد بين الشيخ المراغي وقع الحجة وتأثيرها على من قامت بقوله: «وقد كانت مقالة إبراهيم عليه السلام قوية الحجة شديدة

الوقع فى نفوسهم، وكأنما ألقمهم حجراً، وذلك ما أشار إليه بقوله: **﴿فرجعوا إلى أنفسهم﴾**[81] بالملامة إذ علموا أن ما لا يقدر على دفع المضرة عن نفس، ولا عن إلحاق الضر لمن ألحق به الأذى يستحيل أن يقدر على دفع المضرة عن غيره ، أو جلب منفعة له، وإذا فكيف يستحق أن يكون معبوداً »[82].

وقد عد كلام إبراهيم من باب فرض الباطل مع الخصم حتى تلزمه الحجة، ويعترف بالحق، فإن ذلك أقطع لشبهته وأرفع لمكابرته[83] وإذا نظرنا فى استدلال إبراهيم عليه السلام أمكن تقريره كما يلي:

أ - أن الأصنام أو التماثيل إنما هى جمادات ميتة، لا تتكلم ولا تعلم، ولا تستطيع أن تجلب منافع ولا أن تدفع ضرراً.

ب - وكل ما كان حاله كذلك، لا يستحق تقديراً، ولا تعظيماً، ولا يصح فى العقل أن يتصف بالألوهية بحكم كونه لا يملك حولا ولا طولاً.

ج - الأصنام إذاً ليست حقيقة بأن وصفت بالألوهية، وليست جديرة بشيء.

فإبراهيم عليه السلام قد اتخذ من ماهية الأصنام ومن التعريف بحقيقتها دليلاً، أو أدلة على عدم استحقاقها لشيء. ويتبع هذا الدليل كل الأدلة الواردة فى القرآن الكريم للاستدلال على وجود الله، وبيان صفاته العلية، ومن خلال أثره وتأثيره فى خلقه.

2 - الاستدلال بالتعميم ثم بالتخصيص:

وصورته أن يذكر المجادل ما يريد إثباته من مضمون فى شكل قضية عامة يبرهن عليها أولا بصورة إجمالية، أو بدليل إجمالي، ثم

يتعرض - ثانياً - إلى بيان جزئياتها، ليبرهن عليها بصورة تفصيلية إشارة إلى أن كل جزئي منها يؤدي إلى إثباتها، وإشعاراً بأن مجموعها يصلح أن يكون دليلاً كلياً عليها: وإذا تأملنا جدال موسى عليه السلام، مع فرعون أدركنا أنه قد سلك جدالا يتلائم وما تزود به من توجيه مستمد من قوله تعالى: **﴿فقولا له قولاً ليناً﴾**[84].

ومعلوم أن من مستلزمات ليونة القول وآدابه دعوة المدعو إلى قبول المراد بطريق الإبانة الهادئة وهى الإبانة التى تخاطب العقول، وتعتمد على الملكات الذهنية، وما تهتدي إليه من تصورات. وأول ما افتتح به موسى: **﴿إنى رسول من رب العالمين﴾**[85].

ومحتوى هذا العرض: إفراد ربوبيته على ما سواه: ولما ظهرت أول مواجهة من فرعون متمثلة فى قوله: **﴿وما رب العالمين﴾**[86] رد موسى بما يتناسب وعموم القضية التى طرحها، قال: **﴿ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾**[87] وتحليل الجواب: أن رب العالمين: هو الذي أعطى كل شيء الخلق الذي يليق بتواجده وسط الوجود، وما فى الوجود من كائنات حية وجامدة. قال الشوكانى «أعطى كل شيء صورته وشكله الذي يطابق المنفعة المنوطة به المطابقة كاليد للبطش والرجل للمشى، واللسان للنطق، والعين للنظر، والأذن للسمع»[88].

ومن الاستدلال بالمقابلة ما نجده فى صورة الرعد فى قوله تعالى: **﴿قال من رب السموات والأرض. قل الله، قل أفاتخذتم من دونه أولياء، لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً، قل هل يستوي الأعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور، أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم، قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾**[89].

إن الآية المذكورة تقيم أربع مقابلات:

الأولى: هي بين الله الذي هو رب السموات والأرض وبين

جمادات لا تملك لأنفسها نفعاً ولا ضراً. واستعملت للاستدلال على عدم وجود أي مسوغ مقبول لما يحصل من تقرب وتوسل الإنسان بالأصنام فضلا عن تقديسها أو عبادتها. قال الفخر الرازي: «ولما كانت عاجزة عن تحصيل المنفعة لأنفسها، ودفع المضرة عن أنفسها، فبأن تكون عاجزة عن تحصيل المنفعة لغيرها، ودفع المضرة عن غيرها كان ذلك أولى، فإذا لم تكن قادرة على ذلك كانت عبادتها محض العبث والسفه».

الثانية: هي بين الأعمى، ويشمل من لا يدرك الحقائق والبصير الذي يدركها[90]، وهي استدلال تدعيمي على حصيلة الأولى، إذ إنه من المسلم به بداهة أن لا تساوي بين الأعمى والبصير، فكيف يصح إذن القيام بما يشعر أو يثبت التساوي بين رب السموات والأرض، وما لا يحرك ساكنا مما اتخذ من دونه. قال الرازي مبينا العلاقة بين هذه المقابلة وما قبلها: «ولما ذكر هذه الحجة الظاهرة بين أن الجاهل بمثل هذه الحجة يكون كالأعمى، والعالم بها كالبصير»[91].

والثالثة: هي بين الظلمات والنور، وهي استدلال على ما ترمي إليه الأولى، فإذا كانت الظلمة، وما يترتب عليها من ضياع وضلال لا يمكن أن تكون مكافئة أو مساوية للنور، وما يتولد عنه من إنارة، وإشعاع وإيضاح واهتداء، فكيف يتسنى أن يسوى بين جمادات جاثمة لا تحرك ساكناً، وبين من كان من إبداعه السموات والأرض. قال الرازي: «والظلمة لا تساوي النور كذلك كل أحد يعلم بالضرورة أن الجاهل بهذه الحجة لا يساوي العالم بها»[92].

الرابعة: هي بين من يخلق، ومن لا يخلق. ومأتاها دعوى الاشتراك في الخلق والتكوين بالزعم لا بالأحقية، فهل لهذه المعبودات مخلوقات تشبه خلق الله حتى يتسنى القول: بأنها تشارك الله في الخالقية وبالتالي تشاركه في الألوهية. وإذا كان هؤلاء المشركون

يعلمون بالضرورة، لأنها لم يصدر عنها فعل ألبتة وما ظهر لها خلق ولا أثر.. ولما كان الأمر كذلك كان حكمهم أو سلوكهم إزاءها، أو كل ما يفيد بكونها شركاء لله فى الألوهية محض السفه والجهل.

وروعة هذه المقابلات تتمثل فى كونها: اعتمدت على مسلمات بدهية تعاونت وتعاضدت لإثبات: أن كل المسوغات الناتجة عن قصور النظر والتقدير مرفوضة، فإذا كانت المساواة بين الأعمى والبصير وبين الظلمات والنور لا يمكن أن يقرها عاقل، فكيف بما فيه مظنة التساوى بين رب السموات والأرض وبين من لا يجلب لنفسه نفعاً، ولا يرفع عنها ضراً؟

3 - الاستدلال بالعلة والمعلول:

إن من بين الطرق البرهانية المشهورة ما يعرف باستدلال «العلة والمعلول» ومأتاه، ما يوجد بين أجزاء الحقائق من وشائج قربى، إذ إن الإنسان بحكم تتبعه لحركة الحياة، وما يطرأ عليها من تفاعلات ذاتية، وما يحدث من تأثيرات وتأثرات موضوعية، وأن هناك علاقات بين مكونات كل تأليف وتركيب، وارتباط بين الظواهر الكونية والطبيعية ارتباطاً سببياً، يُعبر عنه بمبدأ العلية، هذا المبدأ الذي يستخدمه الفكر الإنساني للاستدلال على كثير من الحقائق والمبادئ.

وعلى الرغم من أن الفاعلية الحقيقية فى الوجود والكون - عند الإنسان المؤمن - لا تكون إلا لله تعالى.. يذكر الغزالي في «التهافت» «لا تنافى بين أن تكون الأسباب الكونية جعلية.. وبين أن يكون فيها تأثير أودعه الله فيها يسلبه عنها عندما يشاء» **وجملة القول إن الله هو المؤثر الحقيقي ولا مؤثر سواه، غير أن تأثيره هذا يجعله ضمن وسائط وحسب مهيئات ومقدمات، وما يترتب عليها من**

نتائج، وما كان الكون دالا دلالة باهرة على وجوده - والقرآن الكريم ملئ بهذا - إلا لما فى هذا الوجود من تناسق، وما هذا التناسق إلا ترتيب بعض الأمور على بعضها ترتيبا سببياً، ولذلك نجد القرآن مراعاة لعقولنا ومجاراة لمفاهيمنا، قد علل الأشياء وجعل بعضها مترتبا على بعض.

قال ابن القيم «ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة، فتارة يذكر التعليل الصريحة، وتارة يذكر المفعول لأجله الذي هو المقصود بالفعل، وتارة يذكر «من أجل» الصريحة فى التعليل.. وتارة يذكر أداة لعل المتضمنة للتعليل المجرد.. وتارة ينبه على السبب بذكره صريحاً[93].

ومن الأمثلة على الاستدلال من القرآن قضية القتال، وجدنا أن أول آية نزلت هى قوله تعالى: **﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير﴾**[94] وأيضاً فى قوله تعالى: **﴿الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله. ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله﴾**[95].

إن الآية المذكورة أبانت أن المبررات في القتال: هو الظلم والإخراج من الديار بغير حق. ثم أشارت إلى أن السكوت يؤدي إلى الفساد المتمثل في تهديم الصوامع والبيع والقضاء على الدين. ثم جاءت الآيات: **﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾**، **﴿واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل﴾**، **﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾**[96].

وهذه الآية أوجدت القتال لعلة المبرر الذي ذكرته الآية التى بالحج: وهو الاعتداء المتمثل فى الظلم والإخراج من الديار بغر الحق.

ولعلة الفتنة فى الدين، التى هي أشد من القتل والتى لا يمكن دفعها إلا به، فإذا انعدم الظلم وارتفعت الفتنة انعدم القتال. ومن هنا قالوا: إن المعلول يدور مع علته وجوداً وعدماً. فكان هذا من قبيل الاستدلال بالنتائج وهى الغايات الواقعة على الوجوب[97].

4 - الاستدلال بالأمثال:

إن المثل حسب تحليل الزراكشي[98] يستعمل لإخراج ما لا يعلم ببديهة العقل، إلى ما يعلم بالبديهة، وما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة، وما لا قوة له من الصفة إلى ما له قوة. وحسب الراغب[99]: «عبارة عن قول فى شيء يشبه قولا فى شيء آخر، بينهما مشابهة ليبين أحدهما الآخر، ويصوره» ومن هنا ندرك: أن المثل يُستخدم كدليل.

قال الرازي: «إنه يؤثر فى النفس قبل تأثير الدليل»[100] وقال أبو زهرة: «تضرب الأمثال لتقريب الحقائق العليا، ولتشبيه الغائب غير المحسوس بما يقربه من القريب المحسوس، ولتوضيح المعاني الكلية بالمشاهدة الجزئية وللاستدلال بحال الحاضر على الغائب»[101].

ونظراً لفاعلية ما تضطلع به الأمثال من دور، أشار القرآن إلى العقل ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون﴾[102]، ولأنها لا يفهم مغزاها، ولا يدرك كنهها وتأثيرها لكثير من الفوائد إلا الراسخون فى العلم المتدبرون فى عواقب الأمور يقول تعالى: **﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾**[103] مثل استخدام المثل، كدليل على بطلان الوثنية. قال تعالى: **﴿ضرب مثل فاستمعوا له، إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً، ولو اجتمعوا له، وإن**

يسلبهم الذباب شيئاً، لا يستنقذوه منه، ضعف الطالب والمطلوب * ما قدروا الله حق قدره، إن الله لقوى عزيز﴾[104].

إن هذه الآية سيقت كدليل، قال الرازي: «أعلم أنه سبحانه لما بين من قبل، أنهم يعبدون من دون الله ما لا حجة لهم فيه ولا علم، ذكر فى هذه الآية ما يدل على إبطال قولهم»[105] إن هذا المثل ضرب لإظهار حجتين، **الأولى**: بما أن الأصنام، وإن اجتمعت ليس في إمكانها خلق ذبابة على ما هي عليه من الضعف، فهل من اللائق اتخاذها معبوداً؟!

بل وحسب الرازي أن الجملة «ولو اجتمعوا له منصوبة على الحالية، فيصبح المعنى كما يلى» وبما أن الأصنام يستحيل عليها خلق ذباباً حال اجتماعها، فكيف بها حال انفرادها، وكل من كانت تلك حاله، فهو غير مؤهل لأن يكون معبوداً.

الثانية: وبما أنها أيضا إن يسلب الذباب منها شيئاً، لا تقوى على انتزاعه منه[106]، وكل من كان كذلك فكيف يليق جعله معبوداً؟ إن هذه الحجة: جاءت على طريقة التسليم الجدلي، أي على فرض أن الألوهية لا تحتاج إلى صفة الخلق والإيجاد، فعلى الأقل، أن تكون في وضع يمكن من استرجاع ما سلب منها. لذا قال الرازي: «اترك أمر الخلق والإيجاد وتكلم فيما هو أسهل منه»[107].

ولا يخفى ما فى هذا، من إفحام وتبكيت، وعلى كل فإن هذا المثل «سيق مساق الاستدلال، وكان بحق دليلاً فى منتهى القوة حيث أثبت بطريقة حسية بطلان الوثنية، وأقام الحجة على إظهار الوحدانية، وهناك كثير من الأمثلة المضروب فى القرآن استدلالا بالأمثال مثل: **﴿واضرب لهم مثلا رجلين، جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب﴾**[108] أو **﴿كالذي مر على قرية، وهي خاوية على عروشها قال: أنىّ يحيي هذه الله بعد موتها﴾**[109].

5 - الاستدلال بالتمثيل:

وهو أن يقيس المستدل الأمر الذي يدعيه على أمر معروف. ويبين الجهة الجامعة بينهما. والآيات الكريمة التى تنهج هذا المنهج كثيرة مثل قوله تعالى فى سورة يس حاكياً اعتراض المشركين والرد عليهم: ﴿وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه، قال من يحيي العظام وهي رميم؟ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم، الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً، فإذا أنتم منه توقدون، أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم، بلى وهو الخلاّق العليم﴾[110].

وهكذا فى القرآن الكريم شيء كثير في هذا الباب بلغ من سمو البيان أقصاه، وبلغ من قمته أعلاها، وأخص ما يتجه إليه سنة التدرج من المحسوس إلى المعقول. ومن المشاهد إلى الغائب في بيان يأخذ الألباب، ويقطع كل مجادل مرتاب.

إن جدل القرآن الكريم يتجه أحياناً كثيرة إلى إرشاد المجادل والأخذ بيده إلى الحق، وتوجيه نظره إلى حقائق الأشياء، وما فى الكون من عبر كما ترى فى قوله تعالى كلماته: ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج * والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج * تبصرة وذكرى لكل عبد منيب﴾.

وأحياناً يتبدى بإلزام المجادل وإفحامه، ثم يأخذ بيده إلى الحقيقة إذ يبينها له واضحة كاملة، كما ترى في قوله تعالى: «رداً على ما زعمه المشركون من أن الرسول يجب أن يكون ملكاً: ﴿**وقالوا لولا أنزل عليه ملك، ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر ثم لا ينظرون * ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون**﴾[111].

6) قياس الخلف:

هو إثبات الأمر ببطلان نقيضه، كإثبات الصدق ببطلان الكذب أو إثبات الوجود ببطلان العدم، وقد سمى هذا القياس، بقياس الخلف، إما لكونه يستلزم الرجوع من النتيجة إلى الخلف، لأخذ المطلوب من المقدمة المتروكة وهى مقدمة الخصم الكاذبة، وذلك بالبرهنة بكذبها على صدق نقيضها، وإما لكونه مضافاً إلى الخلف: وهو الكذب المناقض للصدق[112]. ويسمى هذا الشكل من الاستدلال عند المتكلمين بدليل التمانع وهو فيما يلى قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾[113] وقد بين السيوطي فى شأن هذه الآية بأنها استدلال على أن صانع العالم واحد بدلالة التمانع[114].

وتقرير هذا الشكل الاستدلالي هو أنه لو كان فى السموات والأرض آلهة لتنازعت الإرادات ما بين السلب والإيجاب، ولنتج عن هذا التنازع فسادهما، لتخالف الإرادات، ولكنها لما كانتا صالحتين غير فاسدتين، بطل ما يؤدي إلى الفساد وهو التعدد، فثبتت الوحدانية، وامتنعت الوثنية لامتناع الفساد.

كذلك من الاستدلالات التمانع أو قياس الخلف قوله تعالى: ﴿وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض﴾[115] فالآية أكدت بطريقة برهانية باهرة استحالة تعدد الآلهة، إذ إنها بينت وفق التسليم الجدلي أنه لو تعددت الآلهة عن طريق افتراض الولد أو الند لاقتضى هذا أن يكون لكل إله مجاله المحدد المعين من المخلوقات، لأن اتصافها جميعاً بالألوهية يستلزم - حتماً - مماثلتها في القدرة على الخلق والإيجاد و«إذا اقتسمت الآلهة مجالات المخلوقات بينها، فإن بعضها سيعلو، ويطغى على البعض الآخر»[116].

وهذه الوضعية تؤدي حتماً إلى التخاصم والتقاتل وبالتالي إلى انتصارات، وانهزامات، تنتهي في آخرالمطاف إلى تغلب واحد فظهوره

على الكل، وتفرده بالسلطان واستحقاقه بالعبودية. قال ابن القيم في هذا المقام: «فلابد من أحد أمور ثلاثة: إما أن يذهب كل إله بخلقه وسلطانه، وإما أن يعلو بعضهم على بعض، وإما أن يكونوا محلهم تحت قهر إله واحد يتصرف فيهم، ولا يتصرفون فيه، ويمتنع عن حكمهم، ولا يمتنعون عن حكمه، فيكون وحده هو الإله الحق، وانتظام أمر العالم العلوي والسفلي، وارتباط بعضه ببعض، وجريانه على نظام محكم، لا يتخلف ولا يفسد من أول دليل على أن مدبره واحد»[117].

7 - منهج ابن حزم في الجدل:

كان ابن حزم خبيراً إذن بمناهج الجدل المتعددة، ودارساً لأصوله، وعارفاً بطرقه وأساليبه - كما مر بنا - بشهادة معاصريه وخصومه على حد سواء، وساعده على ذلك تلك الحافظة القوية المستوعبة التى جعلته يستولى على أبواب العلم استيلاء، ويحيط بشوارده ويعرف غرائبه ونوادره، ويعلم من آثار الصحابة والتابعين ما جعله يحفظ أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرتفع إلى مرتبة الحفاظ، فى تلك الآثار والأخبار الكثيرة ما يستغنى به عن القياس والقول بالرأى.

كذلك ساعده اطلاعه الواسع على كتب الفلسفة والمنطق التى تنظم الفكر وتصقل الفهم، وقد تمكن من توظيف علوم الفلسفة والمنطق فى صياغة أساليبه الجدلية ووسائله الاستدلالية، وقد أراد أن يقرب علم المنطق الذي كان يراه مهما حين يستخدم فى الدفاع عن العقائد، فألف كتابه الهام «التقريب لحد المنطق»[118] ويقول عن أهمية المنطق وحاجة المسلم إليه: «وكذلك هذا العلم ، فإن من جهله خفى عليه بناء كلام الله - عز وجل - مع كلام نبيه صلى الله عليه وسلم، وجاز عليه الشغب جوازا لا يفرق بينه وبين الحق، ولم يعرف دينه إلا تقليداً»[119].

وسيتضح لنا مدى توظيف ابن حزم لهذا العلم وتسخيره في

خدمة أصول الدين وأصول الفقه، بل وسيعتبره **منهج هام وضروري للرد على مبطلي الحقائق المعتمدين على اشتراك الألفاظ وغموض معانيها، وغايته إحقاق الحق وإبطال الباطل. ورغم هذا يحذرنا من هذا النوع من الجدل الرامي إلى نصر الباطل وإبطال الحق والمشهور به أسافل القوم وأراذلهم، الذين يعتبرون سبباً من أسباب شيوع الجدليات الفاسدة في مجالس الجدل والمناظرة، والذين لا هم لهم إلا إفحام الخصوم، والغلبة على الإعداء.**

ويرد ابن حزم على هؤلاء الذين يهاجمون الجدال موضحا لهم أن الله سبحانه وتعالى قد أثنى على الجدال بالحق وأمر به، كما أمر تعالى بالجدال على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم في دعوته إلى جهاد المشركين بالألسن، وقد حاجج المهاجرون والأنصار وسائر الصحابة رضوان الله عليهم، وفي ذلك يقول ابن حزم: «واحتجوا في إبطال الجدال والمناظرة بآيات ذكروها» وهي قوله تعالى: ﴿**لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير**﴾، ﴿**والذين يحاجون في الله من بعد ما استجيب لهم حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد**﴾.

ومن رأى ابن حزم أن هذه الآية توضح وجه الجدال المذموم، وهو قوله تعالى فيمن يحاج بعد ظهور الحق. وهذه صفة المعاند للحق الرافض قبو الحجة بعد ظهورها. ومنها قوله تعالى: ﴿**وقالوا آلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلاً؟ بل هم قوم خصمون**﴾. ويرى ابن حزم أن الله تعالى ذم في هذه الآية من خاصم وجادل في الباطل وعارض الآلهة التي كانوا يعبدون من حجارة لا تعقل، بعيسى النبي المؤيد بالمعجزات من إحياء الموتى وغير ذلك.. إلخ.

ويقول ابن حزم إن الله تعالى قد أمر بالجدال على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فقد قال رسول الله: «جاهدوا المشركين بأموالكم

وأنفسكم وألسنتكم» يروى ابن حزم في هذا الحديث الأمر بالمناظرة وإيجابها كإيجاب الجهاد والفقه فى سبيل الله، إذ بهذا الجدال المحمود سبيل إلى بيان الحق والباطل. وهذا على النقيض تماماً من الجدال المذموم الذي يهدف به صاحبه إلى إبطال الجدال بالجدال وهدم الاحتجاج بالاحتجاج، وتكلف فساد المناظرة بالمناظرة، وهؤلاء - فيما يرى ابن حزم - ملحدون وأهل باطل حقاً لذمهم طلب الحق وإنكارهم هدم الباطل[120].

8 - مفهوم ابن حزم للجدل والمناظرة:

فإذا عرجنا على مفهوم ابن حزم للجدل، وجدناه مثل الإمام الجويني، لا يفرق بين الجدل والمناظرة، وأنه يستعمل أحدهما مكان الآخر بخلاف بعض العلماء الذين يرون أن المناظرة تطلق على تبادل وجهات النظر لطلب الحق والوصول إليه، وأما الجدال فيقصد به المغالبة والسبق والإفحام والإلزام، لا مجرد طلب الحق والاستدلال به[121].

وقد حدد ابن حزم مفهوم الجدل بقوله: «إخبار كل واحد من المحققين بحجته أو بما يقدر انه حجته، وقد يكون كلاهما، وقد يكون أحدهما محقا والآخر مبطلاً، إما فى لفظه، وإما في مراده، أو في كليهما، ولا سبيل أن يكونا معاً محقين فى ألفاظهما أو معانيهما»[122].

وواضح من هذا التعريف أن ابن حزم لا يشترط فى الجدال أن تسوده الخصومة والمنازع حتى يسمى جدالا بل الجدال - عند ابن حزم - أعم من ذلك، ويمكن أن يطلق على تبادل وجهات النظر، وإيراد الأدلة والحجج دون منازعة، رغبة فى طلب الحق والوصول إليه.

وفى هذا يختلف ابن حزم عن الجوينى صاحب كتاب «الكافية

فى الجدل» والذي يجعل «التدافع والتنافى» هو جوهر تعريف الجدل، فالجدل فى أساسه منازعة. ولذلك يقول ابن سينا: «المجادلة منازعة فإنه إذا لم تكن منازعة لم يحسن أن يقال جدل»[123].

ولكن يتفق ابن حزم مع الجويني الأشعري، فى جعل المناظرة مرادفة للجدل، وكذلك يتفق معه فى جعل الهدف من هذا الجدل التقرب إلى الله سبحانه وطلب مرضاته، وليس قصده الظفر بالخصم والسرور بالغلبة والقهر، فإن هذا من دأب الأنعام الفحولة: كالكباش والديكة، كما يقول الإمام الجويني[124].

ويقسم ابن حزم الجدل إلى قسمين أحدهما ممدوح والآخر مذموم، فالمذموم وجهان: أحدهما من جادل بغير علم، والثاني من جادل ناصراً للباطل بشغب وتمويه بعد ظهور الحق إليه، وهؤلاء المذمومون هم الذين قال الله تعالى فيهم: **﴿ألم تر إلى الذين يجادلون فى آيات الله أنى يصرفون﴾**[125] وقوله تعالى: **﴿ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد﴾**[126] فبين تعالى كما ترى أن الجدال المحرم هو الجدال الذي يجادل به لينصر الباطل، ويبطل الحق بغير علم[127].

أما الجدال المحمود: فهو الذي يجادل صاحبه لإظهار الحق، ويكون عالما بأوجه الاستدلال وطرق الإثبات مادام يطلب الحق ولا يبغى سواه، وقد أوجب ابن حزم هذا النوع من الجدل، لأنه من قبيل إقامة حجة الله تعالى، ومن قبيل تبليغ رسالات الرسل، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[128].

ويسوق ابن حزم كثيراً من الأدلة تبين وجوب الجدل المحمود، وأنه لون من الجهاد فى سبيل الله تعالى، تشبه تلك الأدلة التى يسوقها أيضاً الإمام الجويني فى كتابه الكافية. يقول ابن حزم: «وبالجملة فلا أضعف عمن يرون إبطال الجدال بالجدال، ويريدون هدم جميع الاحتجاج

بالاحتجاج، ويتكلف فساد المناظرة بالمناظرة، لأنه مقر على نفسه أنه يأتى بالباطل، لأن حجته هى بعض الحجج ، التى يريد إبطال جملتها، وهذه الطريقة لا يركبها إلا جاهل ضعيف، أو معاند سخيف، والجدال الذي ندعو إليه هو طلب الحق ونصره، وإزهاق الباطل وتبيينه، فمن ذم طلب الحق وأنكر هدم الباطل فقد ألحد »[129].

9 - الأسس العقلية للجدل:

وقد اهتم ابن حزم بتوضيح منهجه الجدلي، وتحديد الأصول العقلية التي يرتكز عليها والذي يطالع كتاب «الفصل» وكتابه «التقريب لحد المنطق» يمكنه أن يتخلص تلك الأسس التى يقوم عليها منهجه الجدلي:

1 - **الحس**: يعتمد ابن حزم الحس مصدراً لاكتساب كثير من العلوم والمعارف، وهو فى هذا يتفق مع الجويني أيضاً، لأن الحواس الخمسة في نظره موصلة إلى النفس، مؤدية إليها، فهي بالنسبة للنفس كالأبواب والنوافذ، ولكنها لا تعمل دون النفس[130]، والحواس لا يداخلها الخطأ فى الأحكام إلا إذا دخلت عليها آفة أو مرض، كالآفة الداخلة على من به هيجان الصفراء، فيجد العسل مراً، ومن فى عينه ابتداء نزول الماء، فيرى خيالات لا حقيقة لها، وكسائر الآفات الداخلة على الحواس[131] «وقد يكون مرد الخطأ أيضاً لاتصال النفس بالجسد وإدراك النفس من قبل الحواس فيه للجسد حركة، والجسد كدرثقيل»[132].

وعلى الرغم من اعتباره الحواس فى حال صحتها مصدراً للمعلومات والمعارف على العالم الخارجي إلا أنه لا يعوّل عليها، وإنما يعوّل على العقل الذي يشاركها فيما تدركه وتنفرد دونها بأشياء كثيرة[133].

2 - **العقل**: يعطي له ابن حزم أهمية كبيرة خاصة في المسائل التي لا يجد فيها نصاً، وفي الأمور التي ليست موضعا للتشريع كذلك نجده يستخدمه ببراعة كبيرة في نقده للتوراة والإنجيل، ولكثير من الملل والنحل الأخرى.

والعقل في نظره هو الموصل إلى معرفة الله، ومن كذب عقله فقد كذب شهادة الذي لولاه لم يعرف به، وحصل في حالة الجنون، ولم يحصل على الحقيقة[134].

وقد ناقش ابن حزم من يقول بالنقل وحده دون غيره قائلاً: «أخبرنا أالخبر كله حق؟ أم كله باطل، أم منه حق وباطل؟ فإن قال قالوا هو باطل، كان قد أبطل ما ذكر أنه لا يعلم شيء إلا به، وفي هذا إبطال قوله، وإبطال جميع العالم، وإن قال حق كله عورض بأخبار مبطلة لمذهبه، فلزمه ترك مذهبه لذلك أو اعتقاد الشيء وضده في وقت واحد، وذلك ما لا سبيل إليه، وكل مذهب أدى إلى محال وإلى باطل فهو باطل ضرورة، فلم يبق إلا أن من الخبر حقاً وباطلاً، فإذا كان باطلا بطل أن يعلم صحة الخبر نفسه، إذ لا فرق بين صورة الحق منه وصورة الباطل، فلابد من دليل يفرق بينهم، وليس ذلك إلا لحجة العقل المفرقة بين الحق والباطل»[135].

وحد العقل عند ابن حزم هو استعمال الطاعات والفضائل واجتناب المعاصي والرزائل، فالعاقل من ينجي نفسه من النار، ويوليها وجهة الحق، وهي نظرة تستمد أصولها من القرآن الكريم، ولذلك يربط ابن حزم بين هذه النظرة إلى العقل وبين قوله تعالى: ﴿**وقالوا: لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير، فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير**﴾[136].

ومن هنا ينكر ابن حزم ما يسمى عند أهل المعاصي من تدبير محكم وتدبير المعايش الدنيوية عقلاً، بل يسميه «دهاء» أو «حزماً»،

أما العقل فهو أسمى من ذلك لأنه «الخضوع الحق ، بعد إدراكه مع سياسة الدنيا، لتكون مزرعة الآخرة»[137].

والوظيفة التى خلق لها العقل ، فيما يتعلق بالشرع، هى استنباط الأحكام، حيث لا يوجب شيئا ولا يقبحه أو يحسنه كما قالت المعتزلة[138]، وإنما تتمثل وظيفته فى «الفهم عن الله، والإقرار بأن الله تعالى يفعل ما يشاء، ولو شاء أن يحرم ما أحل أو يحل ما حرم لكان ذلك له تعالى، ولو فعله لكان فرضا علينا الانقياد لكل ذلك». ولذلك ينعى ابن حزم على الذين حملوا العقل فوق طاقته، مثل المعتزلة، وزعموا قدرته على التحليل والتحريم، وهذا الصنف من الناس بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة وهما طرفان فيه كمن أخرج منه ما فيه ولا فرق، ولا نعلم فرقة أبعد من طريق العقل من هاتين الفرقتين معا[139].

ويترتب على ذلك - فى نظره - أن الشرع وحده، لا العقل، هو الذي يوجب أن يكون الخنزير حراماً أو حلالاً، أو أن تكون صلاة الظهر أربعاً وصلاة المغرب ثلاثاً، أو أن يمسح على الرأس فى الوضوء دون العنق، أو أن يتزوج أربعا ولا يتزوج خمساً.. فهذا ما لا مجال للعقل فيه لا فى إيجابه ولا فى المنع منه[140].

3 - **البدهيات**: كذلك البدهيات في نظر ابن حزم والتي يسميها «علم النفس» أو الإدراك السادس، ليست موضع خلاف بين العقلاء، لأنها من مسلمات، ولا يشك فى صحتها إلا من دخلت عقله آفة أو فسد تمييزه، فالذى يجادل فى معرفة أن الكل أكثر من الجزء، وأن من لم يولد من قبلك، فليس أكبر منك، وأن نصف العدد مساو لجميعه إلى أمثال ذلك، وهى مقاييس عقلية - في نظر ابن حزم - يلتزم بها ولا يحاول الخروج عليها، ويجذب خصمه فى

الجدال إليها، والالتزام بها، ويجعل تلك المقاييس أساس التشنيع على الخصم وتهييجه قوله بالكتاب إن عز الخطاب معه[141].

فهذه البدهيات لا يختلف فيها ذو عقل ولا يصح شيء إلا بالرد إليها، فما شهدت له هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط، ولذلك يرى ابن حزم أن خطأ الفكر واختلاف العلماء ليس مرده إلى تلك البدهيات الواضحة، وإنما ينشأ الخطأ لسببين:

1 - أن المقدمات قد تطول وتكثر حتى يصعب ردها إلى هذه البدهيات، ومثال ذلك الحساب، فإنه كلما كثرت أعداده أدى إلى الوقوع فى الخطأ واختلاف النتائج، وكلما قلت الأعداد كانت أبعد عن الخطأ.

2 - كذلك يؤدي فساد الفكر وخبال العقل، الذي ينشأ من تعصب الرأى أو اتباع لهوى أو آفة تلحق بالعقل فتوقعه فى الخطأ، فيضل عن هذه البدهيات، أى أن الخطأ يتطرق إلى الفكر إما من عملية الاستدلال التى قد تطول وتقصر، أو من آفة تدخل على العقل نفسه من الهوى والتعصب والمرض[142] ومن ثم فمن الواجب على طالب الحقيقة ألا يخوض فى أمور تفوق قدراته الذهنية، لا يضل أو ينحرف، كما أن عليه أن يتجرد من الهوى حتى تأتي نتائج فكره صحيحه.

4 - **الخبر المتواتر**: يرى ابن حزم أن الضرورة والطبيعة الإنسانية توجب العلم بالخبر المتواتر وإلا ذهب العلم بكثير من أنواع المعارف والعلوم المقررة التى يصدقها الناس، فالعلم بالبلدان والعلماء والملوك، كل هذا طريقه التواتر، ولذلك «الضرورة والطبيعة توجبان قبوله، وإن به عرفنا ما لم نشاهد من البلاد. ومن كان

قبلنا من العلماء والملوك والوقائع والتواليف، ومن أنكر ذلك كان بمنزلة من أنكر ما يدرك بالحواس الأول، ولا فرق، ولزمه ألا يصدق بأنه كان قبله زمان، ولا أن أباه وامه كانا قبله ولا أنه مولود من امرأة»[143].

أي أن الخبر المتواتر من الأمور البدهية والأشياء الضرورية التى لا يختلف فيها العقلاء، وهى لذلك من الأسس العقلية الواضحة، إذ أن كثيراً من المعلومات مبناها على الأخبار المتواترة مثل معرفة الإنسان لأبيه وأمه والبلاد التي بعدت عنه وغير ذلك من المعلومات التى لا تتناهى.

أما العدد الذي يثبت به التواتر عند ابن حزم، فهو غير ثابت أو محدود، وقد يثبت التواتر بخبر الواحد ولكنه لا يطرد، والمهم هو أن يمنع التواطؤ على الكذب، وهذا يتوفر بالخبر الذي يرويه اثنان لم يلتقيا، وإلا فيمكن أن يقع التواطؤ من عدد من الرواة إذا تلاقوا واتفقوا على خبر معين تحت تأثير رغبة أو رهبة[144].

وهكذا يبنى ابن حزم منهجه الجدلي على هذه الأسس العقلية السابقة، فهو يجعل من الحس والمعطيات الحسية ركائز لكثير من الحقائق الواقعية القائمة على المشاهدة الصحيحة، ويتخذ من العقل معياراً وأساساً ثابتاً فى فهم تلك المعطيات الحسية وتنسيقها وتنظيمها، وكذلك يجعل من البدهيات أساساً ترد إليه كثير من المعارف والعلوم، فهى مقدمات صحيحة لا يماري فيها أحد من العقلاء، كذلك يجعل من الخبر المتواتر الصحيح مصدراً لكثير من المعارف والعلوم، ويرى ابن حزم أن الوصول إلى الحقائق واكتشافها فى ضوء هذا لا يتم إلا بعد طول معاناة وإدامة الفكر وكثرة النظر والمباحثة.

وقد يكون الفكر والتأمل من واحد، كما قد يكون عن تذكر

ومدارسة بين طرفين، والواحد يديم نظره ويعمل فكره وعقله، فيصل إلى كثير من الحقائق الصحيحة، خاصة إذا أحسن استخدام حواسه الموصلة إلى النفس معارفها بتوسط العقل بينهما، أما إذا كان ذلك بين طرفين أو متناظرين فذلك يتم إما بطريق السؤال وجوابه كما بين العالم والمتعلم، وإما بطريق المناظرة المحمودة إذا كان ذلك بين متباحثين، ومنهج السؤال بين المتناظرين بهدف الوصول إلى الحق أو اكتشافه أو إلزام الخصم به له مراتب أربعة، ولكل مرتبة منها جواب خاص، ولا يجوز الانتقال من واحدة إلى أخرى إلا بهذا التسلسل المنهجي:

1 - **فأولها السؤال بـ «هل»**، وهل يسأل بها الطالب عن الوجود والعدم، والحق والباطل، فتقول هل هذا الشيء موجود أو لا؟ وهل هذا الرأي حق أو باطل؟، وهل حدث هذا الفعل أو لا؟.

2 - **وهي السؤال «بما»** ولا يصح السؤال بما إلا بعد السؤال بهل أو بعد أن يكون السائل عالماً ومتحققاً من الإجابة عنها. فالسؤال «بما» تال للسؤال «بهل» فيقال ما هو بمعنى ما حقيقته وما جوهره وكنهه أو ما حده؟

3 - **وهي السؤال بـ «لم»** فيقال لم كان هذا الشيء؟ وما دليلك على صحة قوله؟

وفي هذه المرحلة الرابعة والأخيرة يقع الاعتراض بين المتناظرين، ويحتاج الأمر إلى طلب الأدلة وتوضيحها[145]، وإذا كان السؤال بما وكيف وبلم، فإن المسئول يخبر في الجواب بما أمكنه مما لا يخرج به عن مقتضى السؤال. غير أنه إذا كان السؤال بما فيلزم في الجواب أن يكون بذكر حد الشيء المسئول عنه أو رسمه، فإذا قيل ما الإنسان، فيقال في جوابه: حيوان ناطق، أو حيوان ضاحك. وإذا كان السؤال بكيف، فتكون الإجابة بذكر الأحوال العامة له ولغيره، أو الأحوال الخاصة

والشائعة فى نوعه أو يختص به. وإذا كان السؤال بلم فتكون الإجابة ببيان العلة الموجبة لوجود الشيء سواء كانت علة فاعلة أو علة غائية، وينبغي أن تكون العلة لازمة لمسمياتها بلا تجوز وأن توضع حروف النفى وتذكر الأوصاف اللازمة والعارضة كل في موضعها الصحيح فى الإجابة حتى تكون الإجابة نصاف السؤال المطلوب بيانه[146].

ومن يتصفح مؤلفات ابن حزم الجدلية يجده يسرد أدلة الخصم واحداً بعد الآخر، ثم يتولى مناقشتها بموضوعية، ومظهراً بشكل عقلي ما تنطوي عليه من بطلان وبعد عن الدقة. وبعد ذلك ينتقل إلى مرتبة ثانية من مراتب الجدل، وهى إبطال أقوال الخصوم، سالكاً مسلك الإلزام والإفحام بعد سلوكه مسلك الحجة والبرهان[147].

وفى كل هذا يحرص ابن حزم على أن تكون دعامة الجدل عنده هى البرهان المعتمد على الحواس والعقل وغير المغفل للبداهة والمسلمات الفطرية. ويرى ابن حزم أن المسامحة فى طلب الحقائق لا تجوز البتة، وإنما هو حق أو باطل، لا يجوز أن يكون الشيء حقاً باطلاً، ولا باطل حقاً، ولا باطلا لا حقاً[148].

معنى هذا أن فى أقوال الناس حقاً وباطلاً، ومن هنا كان تشدد ابن حزم فى رفض التسليم بأن جميع أقوال الناس صحيحة، وتشدده أيضاً فى رفض التسليم بأن جميع أقوال الناس كاذبة، ونحن نعرف بالضرورة أن بين الحق والباطل فرقاً موجوداً وذلك الفرق هو البرهان (المفرق بين الحق والباطل) فمن عرف البرهان، عرف الحق من الباطل[149].

10 - آداب الجدل العامة والخاصة:

ويبين لنا ابن حزم طريقته فى الجدل والمناظرة بقوله: «إن طريقتنا فى ذلك أن نخير الخصم بين أن يكون سائلا أو مسئولا، فأيهما تخير أجبناه، فإن رد الخيار إلينا اخترنا أن يكون هو السائل.. حسماً

للأعذار.. وتوفية لمطالبهم.. وليكون ذلك أقوى فى قطع معالقهم «كذلك يوضح أن من سأل فأجابه خصمه، فسكت عن المعارضة يكون بذلك قد انقطعت مناظرته.

ثم يضع لنا الشروط **أو الآداب العامة** والخاصة التى ينبغي أن يلتزم بها كلا الطرفين المتناظرين. فهناك آداب عامة ينبغي للمناظر أن يتحلى بها: **فمن حق أحد الطرفين على الآخر أن لا يقطع أحدهما كلام صاحبه حتى ينهيه.. ولا يطيل أحدهما الكلام فيما لا فائدة منه فى موضوع المناظرة، وإذا أخطأ أحدهما وطلب الإقالة، فله ذلك على صاحبه، فمن الإنصاف ترك الخطأ إذا تبين له أنه خطأ، ومن حقه على مناظره أن يجيبه على ذلك وإن منعه الآخر كان ظالما للحق ولنفسه، فالرجوع إلى الحق فضيلة، وكذلك إن رأى أحدهما حجة فاسدة وأراد تركها وأخذ غيرها كان له ذلك.**

أما **الشروط الخاصة**: التى ينبغي على كلا المتناظرين الالتزام بها وهى تمثل جوهر المجادلة، ويعتبر الإخلال بها إخلالا بالمناظرة وهي:

1 - **أن يكون هدف المجادلة والغرض منها هو طلب الحق ومحاولة إدراكه**، بحيث يتخلى كل من المتناظرين عن التعصب وعن أن يكون هدفه مجرد الغلبة والإفحام، ولذلك يقول ابن حزم: «ولا تقنع بغفلة خصمك فى كل ما يمكن أن يصح قوله، فإن وجدت حقا ببرهان فارجع إليه ولا تتردد ولا ترض لنفسك ببقاء ساعة آبياً من قبول الحق، وإن وجدت تمويها فبينه ولا تغتر بذهاب خصمك عنه، فلعل غيره من أهل مقالته يتعظ لما غاب عنه»[150].

كما يؤكد ابن حزم على ضرورة تنزه المتناظر عن الأغراض الذاتية وألا يبالي بالخصوم وافتراءاتهم يقول: «ولا تقنع إلا بحقيقة الظفر، ولا تبال إن قيل عنك إنك مبطل، فلك فيمن نُسب إليه ذلك من المحققين أكرم أسوة من الأنبياء عليهم السلام، ومن

دونهم، نعم حتى إن كثيراً منهم قتل دفعاً لحقه ونسباً للباطل إليه». ثم يتابع «ولا تستوحش مع الحق، فمن كان معه الحق، فالخالق تعالى معه، ولا تبال بكثرة خصومك ولا بقوم أزمانهم، ولا بتعظيم الناس إياهم، ولا بعدتهم، فالحق أكثر منهم وأقدم وأعظم عند كل أحد وأولى بالتعظيم»[151].

2 - **يجب على المناظر أن يثبت ما أثبته البرهان، وأن ينفى ما نفاه البرهان**، وأن يوقف فيما لم يثبته ولم ينفيه البرهان، حتى يظهر له الحق فيه، فإذا أقام الخصم البرهان الصحيح، فقد أمن جانب خصمه من معارضته ببرهان، لأن البرهان لا يعارض البرهان، وكذلك إن كان ما يعتقده حقاً فى نفسه، لكن قصر فى إقامة البرهان على صحته، فإن ذلك لا يضر الحق، وإن يضر بمكانة المناظر، لأن كل ما هو حق لا يضره جدل الناس به، كما لا يجعله باطلاً المعاند له، ولذلك يجب ألا تكون الدعوى التى يجادل عنها خالية من دليل وبرهان يؤزرها، فإن فى هذا تأييداً للحق وتثبيتا له، ولو أعطى كل امرئ بدعواه المُعراة لما ثبت حق، ولا بطل باطل، ولا استقر ملك أحد على حال، ولا انتصف من ظالم ولا صحت ديانة أحد أبداً، لأنه لا يعجز أحد عن أن يقول ألهمت أن دم فلان حلال، وأن ماله مباح لى أخذه، وأن زوجه مباح له وطؤها، وهذا لا ينفك منه، وقد يقع فى النفس وساوس كثيرة لا يجوز أن تكون حقاً، وأشياء متضادة يكذب بعضها بعضاً، فلابد من حاكم يميز الحق منها من الباطل، وليس ذلك إلا العقل الذي لا تتعارض دلائله»[152].

3 - **عدم معارضته الخطأ بالخطأ**: مثل أن يقول السائل للمسئول أنت تقول كذا، أو لم تقل كذا فيقول المجيب وأنت تقول أيضا كذا أو لأنك أنت تقول كذا، فيأتيه بمثل ما أنكر هو عليه وأشنع، فهذا

كله خطأ فاحش واقتداء بالخطأ، ويمثل لذلك ابن حزم بكثير من معارضات المتكلمين والفرق المختلفة، فإنهم يعارضون أقوال خصومهم الباطلة بأقوال أخرى باطلة لا بحثاً عن حق ولكن دحضاً لخصمه ومحاولة إفحامه، وهذا خطأ فاحش وعار عظيم يجب اجتنابه.

4 - **النزاهة والإنصاف**: يجب على المتناظرين التحلي بهما، فلا يهتم المناظر بإيهام نفسه أو إيهام الآخرين بغلبته وانتصاره، بينما هو في حقيقة الأمر مغلوب، لأن ذلك سخف ووضاعة وسقوط همة، ومن كانت هذه صفته فهو مغرور بنى نفسه بما لا يتحصل عليه، ومن سوء ما يعرض للمناظر في هذا السبيل أن يلوح له البرهان فيعرض عنه إلى ما ألفه واعتاده من قول من يحسن الظن بهم.

5 - **الابتعاد عن آفة التقليد والتعصب** فيجعل مجيء القول على لسان فلان دليل صدقه ذلك أن التقليد آفة مذمومة من الله ومن الناس، وقد ذمها القرآن في غير آية، ومن المعروف أن ابن حزم يحرم التقليد في الأصول والفروع، ويطالب العامة والعلماء بالاجتهاد، كما مر بنا من قبل.

6 - **من أذن لخصمه في أن يكون السائل فواجب عليه في حكم المناظرة أن يجيب**، فإن لم يفعل فقد ظلم أو جهل إلا أن يكون هناك أمير مُخوف يمنع من البوح بالجواب، لذلك يجب أن تكون المناظرة مع الأمن إلا من بذل نفسه لله تعالى، وعرف ما يطلب وما يُبذل من ذلك، فله الفوز إن أراد نصر الإسلام أو الحق فيما اختلف فيه المسلمون[153].

7 - **لا يضير المناظر تكثير الأدلة، فإن ذلك قوة**، وليس يعده عجزاً إلا جاهل منقطع وينبغي أن تقبل خصمك إن أخطأ، وكل ما تطالبه به فالتزم مثله سواء بسواء.. وإياك من إدخال ما ليس من

المناظرة فى المناظر فهذا من فعل أهل الجنون أو من يريد أن يطيل الكلام حتى ينسى أخره أوله، لينسى غلطه وسقطه، وتأمل مقدماته، ومقدماتك، وعكسك وعكسه، ونتائجه ونتائجك، فلا ترض لنفسك من خصمك إلا بالحق الواضح[154].

8 - **أن لا ينطق بين المتناظرين ثالث بكلمة إلا أن يرى حيفا ظاهراً فيشهد به، وألا يقطع عليه كلام صاحبه حتى يتمه، وأن لا يطول الكلام منهما بما لا فائدة فيه، وأن يفضيا إلى الاختصار الذي لا يقصر عن البيان الموعب.**

9 - **إعلان التسليم بالقضايا والأمور التى تعتبر من المسلمات الأولى**، أما الجدال فى البدهيات والإصرار على إنكار المسلمات، فليس شأن طالبي الحقيقة[155].

10 - **تجنب مناظرة المعاند والجاهل وطالب الغلبة لذاتها**: ذلك أن المعاند لا يرضي من مناظره بدليل ولا برهان، وإنما هو دائب على المضادة والمغالطة والصياح وكثرة الشغب، فلا ينبغي أن يعنى نفسه، ولو أمكنه صرفه بالموعظة الحسنة لكان أحسن، لأن أذاه أكثر من نفعه.

11) **عدم الثناء بذكر محاسن النفس**: فمدح الإنسان لنفسه مدعاة لقدح الغير فيه، وترك المدح للغير أولى لأنه منه أحسن، ولا يجوز للمناظر أن يحقر خصمه فى عين غيره حتى يعرف ما عنده أولاً، لأنه ربما يفاجئ الحضور بما لا يتوقع ولا يحتسبه مناظره، وملاك الأمر أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له، أو قدحهم فيه، ولكنه يجعل همه طلب الحق لنفسه دائماً.

ولابد لطالب الحق أن يسمع حجة كل قائل، فإذا ظهر البرهان لزمه الانقياد له والرجوع إليه، وإلا فهو فاسق. وإذا كان المتناظرين

مختلفي الملة، فإن الحق يبين في الملل والديانات بالعقل والبرهان الذي يعتمد على المعرفة الأولية حسية كانت أو ضرورية، فلابد لمن أراد الوقوف على الحقائق، من طلب العلم المؤدي إلى معرفة البرهان الصحيح ليصح له ما يقوله. وإذا كان المتناظرين مختلفي النحلة من مثقفي الملة كالفرق المختلفة، فإن معرفة الحق في ذلك يسيرة بالرجوع إلى القرآن، الذي اتفقت عليه جميع الفرق أو الإجماع المتيقن، ولابد لمن طلب الحقائق في ذلك من الوقوف على ما أوجبه القرآن وصح به الإجماع.

11 - أمور ينبغي قطع المناظرة لأجلها:

1 - أن يقصد أحد المتناظرين إلى إبطال الحق البين بنفسه أو التشكيك فيه.

2 - أن يستعمل في مناظرته أسلوب البهت والرقاعة ولا يبالي بتناقض أقواله ولا بفاسد مذهبه.

3 - الانتقال من قول إلى قول ومن سؤال إلى سؤال على سبيل التخليط لا على سبيل الترك والإبانة.

4 - أن يستعمل كلاماً مستغلقا، يظن العاقل أنه مملوء حكمة بينما هو مملوء هذرا وتهويماً على السامع.

5 - أن يحرج خصمه بأن يلجئه إلى تكرار الكلام بلا زيادة فائدة.

6 - الإيهام بالتضاحك والصياح والمماحكة والتطيب، وربما التكفير واللعن والفسق والقذف[156].

ثم يقسم ابن حزم المتناظرين إلى ثلاثة أقسام:

1 - قسم لا يعبأ بكلامه ولا فيما صرفه فيه، في الإنكار للحقائق أو

التصديق بها على المكابرة والعناد دون تحقيق أو استيضاح أو إبانة، فإذا سألت صاحب هذا القول إلى أي رأى يميل وبأى قول يأخذ أو يتصرف؟ لا يعرف. ويقول ابن حزم عن هذا الصنف: «وهذا هو الأغلب فى زماننا، وتجد هذا الصنف من أكرم الناس جوداً وعطاء بالكلام الذي يبين به فساد قوله وباطل عقده بينما هو تجسيد للبخل بما لا يفيد الناس وينفع الحق».

2 - **قسم آخر يريد أن ينصر ما يعتقد لكن بغير برهان**، ولا يبالي بما نصره حق هو أو باطل أو محال. ولو فتشت معتقده وبرهانه، على صحته لم تجده على شيء إلا إلفاً أو تقليداً أو شهوة واتباع هوى دون تحر للحق ولا مجانبة للباطل، وهؤلاء كثيرون لكنهم دون الصنف الأول.

3 - **وصنف ثالث لا يقصدون إلا نصرة الحق وقمع الباطل وهؤلاء قليلون جداً يقول عنهم: «ولا أعلم فى الموجودات شيئا أقل منهم».**

ومن أبرز معالم الجدل عند ابن حزم، والتى يصورها أحد الباحثين[157] أنه يصور أدلة خصومه واعتراضاتهم أكمل ما يكون التصوير، ويعرضها واحدا إثر الآخر.. ثم يأخذ فى نقض أقوالهم ومفندا ما فيها من قصور أو فساد كما فعل مع القائلين بقدم العالم، ثم يعقب بما يراه صحيحاً فى المسألة ولا يترك رأياً عارياً عن الدليل أو غير مؤيد بالنص.

وقد ترى ابن حزم يذكر الرأي ومن قاله ، والأدلة العقلية والنقلية التى استندوا إليها، ثم يأخذ فى الرد عليها وتفنيدها دليلاً دليلاً.. وقد يجد ابن حزم دليلاً يروق له من الأدلة التى يذكرها خصومه، فلايلبث أن يؤيده من بين الآراء التى يرفضها مبينا وجه الحق فيها، والرأي الصواب فى تفسيرها، واستيفاء للمسألة من جميع وجوهها،

ويضع صاحبنا ما يمكن تصوره من الاعتراضات ويقوم بتفنيدها واحدا إثر واحد، وهكذا لا ينتقل إلى مسألة أخرى يغلب عليه ظنه أن الحق قد لاح، وأن مزاعم خصومه قد بطلت ولم يبق إلا الشغب والمكابرة.

12 - أساليب الاستدلال عند ابن حزم وتطبيقاتها:

أما أهم أساليب الاستدلال عند ابن حزم فهي:

أ - **الاستفام التقريري: وهو الاستفهام عن المقدمات البينة البرهانية التي لا يمكن لأحد أن يجحدها. وهي تدل على المطلوب لتقرير المناظر بها وتسليمه بحقيقتها، وهذا النوع من أحسن جدل القرآن بأوائل البرهان، فإن الجدل إنما يشترط فيه أن يسلم الخصم بالمقومات أو تكون بينة معروفة، فإذا كانت كذلك كانت برهانية.**

ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم: **﴿أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم، بلى وهو الخلاق العليم﴾**[158] وقوله تعالى: **﴿ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين﴾**[159].

وقد استخدم ابن حزم هذا الأسلوب الاستدلالي في حجاجه مع المذاهب المختلفة، مثل نقده لليهود القائلين بإنكار النسخ: «ما تقولون فيمن كان قبلكم من الأمم المقبول دخولها فيكم إذا غزوكم، أليس دماؤهم لكم حلالاً وقتلهم حقاً وفرضاً وطاعة؟ فلابد من بلى، فنقول لهم: فإن دخلوا في شريعتكم أليس قد حُرمت دماؤهم وصار عندكم قتلهم حراماً وباطلاً ومعصية بعد أن كان فرضاً وحقاً وطاعة؟ فلابد من بلى، ثم إن عدوا في السبت وعملوا أليس قد عاد قتلهم فرضاً بعد أن كان حراماً؟ فلابد من بلى، فهذا إقرار ظاهر منهم ببطلان قولهم، وإثبات منهم لما أنكروه من أن الحق يعود باطلاً، والأمر يعود نهياً، وان الطاعة تعود معصية وهكذا القول في جميع شرائعهم[160].

ب - **مجاراة الخصم وموافقته على مقدمة فاسدة، ليريه فساد إنتاجها، وأنها تؤدي إلى محال**، وإلى فساد أصيل: يقول ابن حزم: «وكثيراً ما نلزم نحن في الشرائع أهل القياس المتحكمين أشياء من مقدماتهم تعود بهم إلى التناقض أو إلى ما يلتزمونه فيلوح فساد مقالتهم»[161].

وقد ذكر ابن حزم في كتاب «الفصل»: «أن أزمار كسفند موبذان ناظر ماني بحضرة الملك بهرام ابن بهرام في مسألة قطع النسل، وتعجيل فراغ العالم، فقال له الموبذ: أنت الذي تقول بتحريم النكاح ليستعجل فناء العالم ورجوع كل شكل إلى شكله، وأن ذلك حق واجب، فقال له ماني واجب أن يعان النور، على خلاصه بقطع النسل مما هو فيه من الامتزاج، فقال له أزمار فمن الحق والواجب أن يعجل لك هذا الخلاص الذي تدعو إليه وتعان على إبطال هذا الامتزاج المذموم، فانقطع ماني، فأمر بهرام بقتل ماني فقتل هو وجماعة من أصحابه»[162].

ج - **مطالبة الخصم بتصحيح دعواه، وإثبات كذبه في مدعاه**، وذلك كدعوى اليهود أن النار لن تمسهم إلا أياماً معدودة كما قال تعالى ﴿**وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة، قل اتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده، أم تقولون على الله ما لا تعلمون**﴾[163].

ومن المعلوم أن هذه الدعوى أمر غيبي لا يعرف إلا بوحي من الله، فكأن القرآن الكريم يقول لهم، دعواكم هذه مبنية على أحد فرضين: إما أن يكون عندكم عهد من الله وبرهان على ما تقولون فيلزمكم الإدلاء به. والله لا يخلف عهده، وإما أن يكون قولكم هذا افتراء على الله بغير علم فتكون دعواكم خالية من الدليل[164].

د - **القول بالموجب: وحقيقته رد كلام الخصم من فحوى كلامه، كما ذكر السيوطي في إتقانه**[165] وكتاب «**الفصل**» لابن حزم شامل لكثير من الآراء والعقائد التي كان يبطلها ابن حزم معتمداً على أقوال الخصم نفسه، فهو يلتمس من قول - الخصم - سنداً على هدم قوله، من ذلك قوله: «إن إبراهيم تزوج أخته - كما نصت التوراة - وقد وقفت على هذا الكلام بعض من شاهدناه منهم، وهو إسماعيل ابن وسف الكاتب المعروف بابن النغرالي، فقال إن نص اللفظة في التوراة «أخت» وهي لفظة تقع في العبرانية على الأخت وعلى القريبة، فقلت يمنع من صرف هذه اللفظة إلى القريبة هنا قوله لكن ليست من أمي وإنما هي بنت أبي فوجب أنه أراد الأخت بنت الأب، وأقل ما في هذا الباب إثبات النسخ الذي تفرون منه، فخلط ولم يأت بشيء»[166].

هـ - **مناقضة الخصم ببيان أنه خال من الحجة، وأن البرهان قام على نقيض مدعاه**: ولقد كان ابن حزم لا يقيم وزنا لرأي خلا من الدليل وتعرى من البرهان، ويرى أن البرهان الصحيح هو الفيصل بين الحق والباطل، ولذلك كثيراً ما كان يرد أقوال الخصوم إذا خلت من أدلة تؤيدها، وحجج تبرهن عليها، ولذلك يورد قوله تعالى: ﴿**قالوا اتخذ الله ولداً، سبحانه هو الغني، له ما في السموات وما في الأرض، إن عندكم من سلطان بهذا، أتقولون على الله ما لا تعلمون * قل إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون**﴾[167].

ويقول عن هذه الآية، ففي هذه الآية بيان أنه لا يقبل قول أحد إلا بحجة، والسلطان ها هنا بلا اختلاف من أهل العلم واللغة هو الحجة، وإن لم يأت على قوله بحجة فهو مبطل بنص حكم الله - عز وجل - وأنه مفتر على الله وكاذب عليه عز وجل، بنص الآية

لا تأويل ولا تبديل، وأنه لا يفلح إذا قال قولة لا يقيم على صحتها حجة قاطعة[168].

و - السبر والتقسيم: وهذا النوع من القياس كان ابن حزم يستخدمه كثيرا فى كتبه خاصة «الفصل» وهو طريق من الجدل يتخذه المناظر لإبطال دعوى من يناظره، ويكون ذلك بحصر الأوصاف للموضوع الذي يجادل فيه، ثم يبين أنه ليس فى أحد هذه الأوصاف خاصة تسوغ قبول الدعوى فيه، فتبطل دعوى الخصم عن طريق هذا الحصر المنطقي للموضوع.

ومن أمثلته فى كتاب «الفصل» قوله للسوفسطائيين الذين ينكرون الحقائق: «قولكم إنه لا حقيقة للأشياء حق هو أم باطل، فإن قالوا هو حق، أثبتوا حقيقة ما، وإن قالوا ليس هو حقا أقروا ببطلان قولهم وكفوا خصمهم أمرهم، ويقال: للشكاك منهم وبالله تعالى التوفيق - أشككم موجود صحيح منكم أم غير صحيح ولا موجود، فإن قالوا هو موجود صحيح، فما أثبتوا - أيضاً - حقيقة ما وإن قالوا هو غير موجود نفوا الشك وأبطلوه، وفى إبطال الشك إثبات الحقائق أو القطع على إبطالها[169].

وقد نرى ابن حزم يذكر الرأى ومن قاله، والأدلة العقلية والنقلية التى استندوا إليها، ثم يأخذ فى الرد عليها وتفنيدها دليلاً دليلاً.. ويفرق ابن حزم فى جدله بين المسلمين الذين يدينون بالقرآن وبين غيرهم وهو يناقش حجية العقل «ثم نقول له - أي الذي ينكر الاحتجاج بالعقل - إن كنت مسلماً فالقرآن يوجب صحة حجج العقول على ما سنورده فى آخر هذا الباب - إن شاء الله تعالى - فإن كلامنا فى هذا الديوان إنما هو مع أهل ملتنا. وإن كان المكلم به لنا غير مسلم فقد أجبناه عن هذا السؤال فى كتابنا الموسوم بالفصل وكتابنا الموسوم

بالتقريب، وتقصينا هذا الشك، وبينا خطأه.. وليس كتابنا هذا مكان الكلام مع هؤلاء»[170].

ويقول أيضاً «وإنما كلامنا هذا مع أهل ملتنا المقربين بالقرآن وأما سائر الملل فليس بكلمهم في هذا لأنها نتيجة مقدمات سوالف ولا يجوز الكلام في النتيجة إلا بعد إثبات المقدمات فإن ثبتت المقدمات ثبتت النتيجة، والبرهان لا يعارضه البرهان، فكل ما ثبت ببرهان عورض بشيء فإنما هو شغب بلا شك، وإن لم تصح المقدمات فالنتيجة باطلة دون تكلف دليل»[171].

ويمكننا تبين كل هذه الطرق والأساليب الاستدلالية التي يستخدمها ابن حزم في كثير من كتبه ومؤلفاته، ونصادفه في ذلك الجدل الشديد الذي قام بينه وبين الباجي الفقيه المعاصر له، خاصة في استنباط أصول الشريعة، خاصة فيما يتصل بالإجماع والقياس، تلك المناظرات التي يكشف فيها بشكل عميق ابن حزم عن مذهبه الظاهري سواء في الفقه وأصوله أو العقائد. وكذلك يكشف نظيره ابن الباجي من أهل السنة والجماعة عن مذهبهم والذي دافع عنه بقوة. وقد كانت هذه المناظرات أنموذج رفيع المستوى بين المجتهدين من علماء الإسلام، وساعدت على ارتقاء وتقدم التشريع الإسلامي، في مختلف تجلياته، وعند مختلف الاتجاهات الأصولية السائدة.

كما يمكننا تبين هذه الطرق والأساليب الاستدلالية عند ابن حزم في مناقشاته ومجادلاته مع أهل الديانات الأخرى كاليهودية والمسيحية، وقد استطاع من خلال مناقشته العلمية لكتب اليهود المقدسة خصوصا التوراة إثبات عدد كبير من المتناقضات والأمور غير المعقولة التي دخلت عليها مما جعلها مخالفة لما كانت عليه في عهد نزولها. هذه الأخطاء ذات الطابع التاريخي أو قل المقاطع الباطلة في نصوص التوراة التي أثبتها ابن حزم وأبان عنها منذ عدة قرون هي

بعينها نفس الأخطاء والتناقضات التى اكتشفها فى عصرنا الحديث عدة مفسرين يهود ومسيحيين[172].

وقد اصطنع ابن حزم فى جداله مع المسيحيين المنهج الظاهري، وبنى حججه على أساس الدراسة النقدية لنصوص الكتاب المقدس مع عدم تجاوز ظاهر معناها بأي حال من الأحوال. وإلى مثل هذا يذهب الكاتب المغربي فتحي البخاري[173] فى بحث له عن ابن حزم نشر فى مجلة «دعوة الحق المغربية» حيث يقول: «يلاحظ آسين بلاسيوس عن حق أن ابن حزم استعمل مذهبه الظاهري كذلك فى تفسير الإنجيل كما فعل فى الإسلام. فكان يستنكر تأويل رجال الكنيسة ويخشى أن يكونوا خاطئين فى تأويلاتهم، فكانت نتيجة ذلك القول الرجوع إلى النصوص وترك التأويلات، وهذا ما جاءت به حركة الإصلاح المسيحي البروتستانتية».

وفى هذا نرى بوضوح - كما يذكر الدكتور صلاح رسلان - أن ابن حزم كان يناقش المسيحية بالطريقة العقلية التى اتبعها الفولتيريون فى عصرنا الحالي، ولن نكون مبالغين إذا قلنا: إن ابن حزم كان أول محرك للمدرسة الحديثة الحرة التى ينتمي إليها هارناك، وهانش، وهولتسمان، وهم ثلاثة من النقاد الألمانيين من أهل القرن 19 وكانوا من البروتستانتيين الأحرار، إذ يتميز هؤلاء النقاد البروتستانتيين بالتفريق بين الديانة المسيحية الأصلية، وإنجيل بولس الذي يتهمه - كما يتهمونه هم أيضاً - بأنه أول مشوه لإنجيل عيسى[174].

وقد لاحظ ابن حزم وجود تناقض ظاهر منسوب إلى المسيح عليه السلام وحاشاه أن يكون فيه شيء من ذلك، كما وردت فى الأناجيل الأربعة المحرفة، وقد عمل جاهدا على مقابلة هذه الأقوال ليظهر لنا مثل هذا التناقض، هذا التناقض والتحريف والتحوير الذي أثبت ابن حزم وجوده فى الأناجيل المسيحية هو نفسه ما عاناه «الأب

روجي R.P.Roguet في كتابه مقدمة إلى الإنجيل Intation a L Evangile[175].

ويبدو أن أمثال هذه الدراسات الناقدة والفاحصة من ابن حزم للتراث الديني الخاص باليهودية والمسيحية كانت ذات تأثير سلبي على الاهتمام به من قبل علماء الغرب، فعلى الرغم من أن ابن حزم يعتبر آخر من عرفته أوربا من عمالقة الفكر الإسلامي، رغم أصالة منهجه، وخصوبة فكره، وعالمية أفقه، وسعة معارفه، وتنوع أبحاثه، إلا أن لدده في الخصومة، وعنفه في الحوار، واعتزازه بنفسه، ونقده لكل المذاهب والفرق والديانات، حاشا الإسلام، جعل هؤلاء جميعاً يردون له الصاع صاعين عندما واتتهم الفرصة، فلم يترجم من أبحاثه ومؤلفاته طوال العصر الوسيط شيئا - على ما يذكر الدكتور الطاهر مكي[176] الذي أرخ له وحقق كثيرا من أعماله ورسائله، ومر به المترجمون، وجلهم من اليهود، وبقيتهم من النصارى والمسلمين المحافظين، وكأنه ما أبدع شيئاً، ولا قال مفيداً.

ولم يبدأ الاهتمام به في العصر الحديث إلا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين حين أزاح «ريشهارت دوزي» النقاب عن مؤلفيه «الفصل في الملل والأهوا - والنحل» و«طوق الحمامة» ثم توالت دراسات المستشرقين له فدرسه «جولد تسيهر» بوصفه فقيها في الدراسة التي خص بها المذهب الظاهري، ونشرها في ليبزج عام 1884م حيث وضعه بين أشد المدافعين عن «هذا المذهب» ثم قام المستشرق الإسباني «آسين بلاسيوس» (1871-1945م) بترجمة كتابه «الأخلاق والسير ومداواة النفوس» عام 1927م مقدما له بمقدمة طويلة، ثم ترجمت المنظمة العالمية للتربية والثقافة والعلوم (اليونسكو) بعض أعماله إلى اللغات الأوربية، ثم توالى اهتمام العلماء الغربيين بمؤلفاته والترجمة له بوصف مؤلفاته روائع من التراث العالمي الإنساني.

الهوامش

1) الراغب الأصبهاني: المفردات فى غريب القرآن، كتاب الجيم ص 123 مصر.

2) الزمخشري: أساس البلاغة ص 85 بيروت عام 1965م.

3) الشوكاني: الفتح القدير ج 1 ص 511 دار المعرفة بيروت.

4) الجويني: الكافية فى الجدل، تحقيق وتعليق ودراسة د. فوقية حسين محمود، مطبعة الحلبى مصر عام 1979م.

5) السابق ص 24.

6) ابن القيم: مفتاح السعادة ج 2 ص 599.

7) الجرجاني: التعريفات ص 66، الحلبي مصر.

8) الجويني: الكافية ص 19.

9) السابق ص 17.

10) السابق ص 17.

11) السابق ص 20.

12) المعرفة الجدلية ظنية فى فلسفة أرسطو، انظر د. أميرة مطر: تاريخ الفلسفة عند اليونان.

13) جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج 1 ص 392 بيروت عام 1982م.

14) السابق ج 1 ص 393.

15) انظر مثلاً ابن حزم: الإحكام فى أصول الأحكام ج 1 ص 9-27 القاهرة عام 1347هـ.

16) انظر ترجمة ابن حزم فى :

- ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد ج 1 ص7-13 النهضة المصرية عام 1948م.
- ابن كثير: البداية والنهاية فى التاريخ، مطبعة السعادة، مصر ج 12 ص -92 91.
- ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، دار الكتب المصرية ج 5 ص 75 مصر 1935م.
- المقرى: نفح الطيب، تحقيق أحمد فريد الرفاعي ج 6 ص 202-203 طبعة الحلبى.

- ياقوت الرومي: معجم الأدباء ج 12 ص 235-257 دار المأمون مصر.
- آنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي. ترجمة د. حسين مؤنس ص -239 213 مصر عام 1955م.

17) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية.

18) الشيخ محمد أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره وآراؤه وفقهه دار الفكر العربي.

19) تبتدىء من عام 300هـ إلى 350هـ انظر جذوة المقتبس.

20) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب ص 100 تحقيق عبدالسلام هارون دار المعارف عام 1962م.

21) د. إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، ص 66 دار الثقافة، بيروت ط 1.

22) د. الطاهر مكي: مقدمة تحقيقه لكتاب الأخلاق والسير ص 30، 31 دار المعارف عام 1981م.

23) د.الطاهر أحمد مكي: دراسات عن ابن حزم ص 92 دار المعارف ط 3 مصر عام 1981م.

24) ابن بسام: الذخيرة ص 140.

25) كان المستشرق «دوزي» أول الباحثين الذين اهتموا بدراسة هذا الكتاب بعد أن عثر في لندن على مخطوطته وفي عرض فقرات هذا الكتاب في مؤلفه «تاريخ أسبانيا الإسلامية»، وتلا ذلك نشر «بتروف» لهذا المؤلف عام 1914م بجامعة بطرسبرج، ثم درسها بعد ذلك جولدزيهر وبروكلمان، وهارسيه، ثم نشرها أيكل في باريس عام 1931م ونشرت 1933 بموسكو ثم ترجمت إلى الإيطالية والفرنسية والإسبانية والإنجليزية أخيراً على يد «أربري».

26) د. زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع عشر الهجري، ص 200 وما بعدها بيروت عام 1975م.

27) الشهرستاني : الملل والنحل ج 1ص 23 بتصرف.

28) د. محمود علي حماية: ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان ص 148، 149.

29) عبدالعزيز عبدالحق: مقدمة تحقيق الرد الجميل للغزالي، مجمع البحوث الإسلامي عام 1393هـ.

30) السابق.

31) دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة لموريس بوكاي، نشر دار المعارف بمصر. وانظر د. محمود على حماية ص 149.

32) راجع على سبيل المثال: الحميدي: جذوة المقتبس ص 309، والضبي: بغية الملتمس، وأيضاً ابن خلكان: وفيات الأعيان 326/3.

33) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية ص 313 ط 7 دار العلم للملايين، بيروت.

34) نقلاً عن د. محمود على حماية ص 149.

35) كان ابن حزم فى الفقه على المذهب الظاهري الذي نشأ على يد «داود بن على بن خلف» الذي كان يعيش فى بغداد فى القرن الثالث الهجري، ودرس المذهب الشافعي، لكنه لم يلبث أن خرج عليه، وقال إن المصادر الشرعية هى النصوص فقط (القرآن والسنة) وأبطل القياس ولم يأخذ به، وأظهر القول بالظاهر كما يقول ابن الخطيب البغدادي (ج 8 ص 374) والذي دفع ابن حزم لاعتناق هذا المذهب اختلاف العلماء وتعدد آرائهم، فقد رأى ابن حزم أن هذا الاختلاف مرده لمصادر التشريع المتعددة التى أقحمت على الأصلين القرآن والسنة، وسميت بالقياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة، أو غير ذلك من الاصطلاحات التى رفضها ابن حزم وألف الرسائل فى إبطالها وعدم حجيتها (كتاب إبطال القياس والاستحسان وكتاب البند وغيرهما) وكان لحجية القياس عند المذاهب الأخرى نصيب الأسد فى هجوم ابن حزم، ووجد ابن حزم فى المذهب الظاهري بغيته، والذي يأخذ بالأحكام من النص الظاهري وحده بما لا يتيح فرصة لمثل الخلاف والتفاوت فى الأحكام على الموضوع الواحد. (انظر د. محمود على حماية السابق ص 160، 161.

والجديد عند ابن حزم أن ظاهريته قد امتدت من ميدان الفتيا والتشريع وأصول الفقه لتشمل الإلهيات عنده، فهو ظاهري فى العقائد والمذاهب الكلامية كما هو ظاهري فى الفقه والتشريع، ويؤكد هذا قول «ديلاسي أوليري» فى كتابه (الفكر العربي ومكانه فى التاريخ، ترجمة د. تمام حسان ص 240 مصر): «إن النقطة الجديدة أن ابن حزم طبق قواعد التشريع وطرقه على الإلهيات نفسها. وقد استطاع أن يقيم هذا المذهب فى جميع المسائل الكلامية، وان يطبق مبادئه عليها تطبيقاً بارعاً دقيقاً، وأن يحتج برأيه فى هذه المسائل احتجاجاً قوياً».

36) د.الطاهر أحمد مكي: الأخلاق والسير فى مداواة النفوس، التحقيق ص 33.

37) السابق.

38) ياقوت الحموي: معجم الأدباء ج 12 ص 256 وانظر صلاح الدين بسيوني رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ص 119 مكتبة نهضة الشرق عام 1985م.

39) ابن بسام: الذخيرة ص 141.

40) الشيخ محمد أبو زهرة: ابن حزم ص 186.

41) أبو زهرة: ابن حزم ص 73-74.

42) محمد إبراهيم الكناني: ص 76 هل أثر ابن حزم فى الفكر المسيحي مقالة بمجلة البيئة المغربية العدد 2 ص 71، 72عام 1962م.

43) فيليب حتى: العرب تاريخ موجز ص 172.

44) صلاح الدين البسيوني: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ص123، 124 دار المعارف 1985م.

45) The Legacy Islam p.187 - 180

46) محمد إبراهيم الكناني: هل أثر ابن حزم فى الفكر المسيحي ص 71، 72.

47) محمد أبو زهرة: ابن حزم ص 67.

48) قام بتحقيقه د.إحسان عباس طبع بيروت 5.

49) د. محمود على حماية: ابن حزم ومنهجه فى دراسة الأديان ص 200، 201.

50) د. الطاهر أحمد مكي: الأخلاق والسير لابن حزم ص 25.

51) أحمد لطيف: ابن حزم وكتابه الأخلاق والسير، مجلة الأمة العدد 27، قطر يناير عام 1983م.

52) هنرى لاوست Essai 263 وقد كانت لابن تيمية كثير من المجادلات والمناظرات مع فقهاء وأهل المذاهب الفقهية والأصولية، ومع أهل البدع والملاحة وأصحاب الديانات الأخرى.

53) Dans Malik . de rite du autonr Medie vales polemiques (Robert) Brunuschiving Madrid 1950 378 - 413, fase .XV,Vol ..Al-Andalus.

54) عبد المجيد تركي: مناظرات فى أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ترجمة د.عبد الصبور شاهين ص 20، 21 بيروت عام 1986م.

55) السابق ص 22.

56) وهى الطبقة العاشرة من المالكية، وكان المغرب وكذلك الأندلس يغلب عليه المذهب المالكي انظر القاضي عياض: المدارك ج 4 ص 826.

57) ابن الآبار: التكملة ج 1 ص 718.

58) القاضي عياض: المدارك ج 4 ص 826.

59) ابن الآبار: التكملة ج 2 ص 223.

60) السابق ج 1 ص 126.

61) أبى بكر ابن العربي: العواصم ج 2 ص 67.

62) ابن الآبار : التكملة ج 1 ص 126.

63) مناظرات فى أصول الشريعة ص 66، 67.

64) ابن بسام: الديباج ج 1 ص 141.

65) ابن بسام: الذخيرة ج 1 ص 141.

66) ابن بسام: الديباج ج 1 ص 142.

67) المقري: نفح الطيب ج 2 ص 282.

68) فقيه كبير من الطبقة الثامنة المالكية، وترك بغداد فى نهاية حياته، وقصد القاهرة: انظر القاضي عياض: المدارك ج 4 ص 491، 492.

69) القاضي عياض: المدارك ج 4 ص 803.

70) السابق ج 4 ص 803.

71) د. عبد المجيد تركي: مناظرات ص 66، 67.

72) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق د.إحسان عباس ص 194 بيروت مكتبة الحياة عام 1959م.

73) د. محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى ص 316 دار الفكر العربي، بيروت.

74) سورة مريم آية 42.

75) سورة الأنبياء آية 52.

76) سورة الأنبياء آية 66.

77) سورة الشعراء آية 72، 73.

78) سورة الأنبياء آية 63.

79) الشوكاني: الفتح القدير ج 3 ص 414 دار المعرفة بيروت.

80) القرطبي: التفسير 434 دار الكتاب العربي مصر عام 1387هـ.

81) سورة الأنبياء آية 64.

82) المراغي: التفسير ج 17 ص 49 ط 4 مصر عام 1972م.

83) الشوكاني: الفتح القدير ج 3 ص 414.

84) سورة طه آية 44.

85) سورة الأعراف آية 104.

86) سورة الشعراء آية 23.

87) سورة طه آية 50.

88) الشوكاني: فتح القدير ج 3 ص 368.

89) سورة الرعد آية 16.

90) محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى ص 323.

91) الرازي: التفسير ج 19 ص 31.

92) السابق نفس الصفحة.

93) ابن القيم: مفتاح السعادة ج 3 ص 31.

94) سورة الحج آية 39.

95) سورة الحج آية 40.

96) سورة البقرة آية 190-193.

97) محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى ص 321.

98) الزراكشي: البرهان ج 1 ص 486.

99) الرغب الأصبهاني: المفردات ص 70.

100) الرازي: التفسير ج 25 ص 69.

101) محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى ص 325.

102) سورة الحشر آية 2.

103) سورة العنكبوت آية 43.

104) سورة الحج آية 73، 74.

105) الرازي: التفسير ج 23 ص 67.

106) وهذه الآية لها وجه من الإعجاز العلمي الآن فقد ثبت علمياً أن الذباب إذا انتزع وأخذ أي شيء يستحيل فعليا استرداده، لأنه بمجرد امتصاصه بخرطومه الصغير يفرز عليه إنزيمات خاصة تحوله كيميائياً إلى مواد أخرى تغاير تلك المواد الأولى، فلو سلمنا جدلا بالقدرة على الإمساك بهذا الذباب بسرعة - وهذا شيء ممكن - فإنه لا يمكن استرداد المادة التى أخذها كما هي، ومن هنا نجد التعبير القرآني الدقيق عن هذه الحالة بقوله «لا يستنقذونه منه».

107) الرازي: التفسير ج 23 ص 23، 67.

108) سورة الكهف آية 32-33.

109) سورة البقرة.

110) سورة يس آية 79.

111) سورة الأنعام آية 8، 9.

112) محمد أبو زهرة: تاريخ الجدل ص 64.

113) سورة أل عمران آية 59.

114) السيوطي: الإتقان فى علوم القرآن ج 2 ص 136.

115) سورة المؤمنون آية 91.

116) د. محمد البهي: تفسير سورة المؤمنون ص 48.

117) ابن القيم: التفسير القيم ص 371.

118) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه تحقيق د.إحسان عباس ص 194 بيروت مكتبة الحياة عام 1959م.

119) السابق. ص 3-14.

120) انظر ابن حزم: الأحكام فى أصول الأحكام تصحيح أحمد محمد شاكر ج 1 ص26، 27 مطبعة السعادة مصر عام 1345.

121) انظر الشيخ محمد أبو زهر: ابن حزم ص 183.

122) ابن حزم: الأحكام ج 1 ص 41.

123) ابن سينا: الشفاء، كتاب الجدل ج 1 ص 23.

124) الجوينى: الكافي فى الجدل 529 من المتن، تقديم وتحقيق د.فوقية حسين محمود مصر عام 1979م.

125) ابن حزم: التقريب لحد المنطق ص 193، 194، سورة غافر آية 69.

126) سورة الحج آية 3.

127) ابن حزم: الأحكام ج 1 ص 183.

128) السابق ج 1 ص 24، وأبو زهرة: ابن حزم ص 183.

129) ابن حزم: الأحكام ج 1 ص 26.

130) ابن حزم: التقريب لحد المنطق ص 166.

131) ابن حزم: الفصل ج 1 ص 6.

132) ابن حزم: التقريب ص 176.

133) ابن حزم: السابق ص 177.

134) السابق ص 178.

135) ابن حزم: الأحكام ج 1 ص 18.

136) سورة الملك آية 10، 11.

137) ابن حزم: مداواة النفوس ص 67، 68، الفصل ج 5 ص 199.

138) ابن حزم: الأحكام ج 1 ص 28.

139) السابق ج 1 ص 28.

140) السابق ج 1ص 28 وما بعدها.

141) أبو زهرة: ابن حزم ص 148.

142) السابق ص 152.

143) ابن حزم: الأحكام ج 1 ص 56، 97.

144) السابق ج 1ص 97 وما بعدها وأبو زهرة: ابن حزم ص 306.

145) ابن حزم: رسالة التلخيص.

146) ابن حزم: رسالة التلخيص وانظرد. محمد السيد الجليند: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ص 121، 123.

147) محمد أبو زهرة: ابن حزم ص 182، 183.

148) ابن حزم: التقريب ص 171.

149) ابن حزم: الفصل ج 5 ص 135 وانظر د. زكريا إبراهيم: ابن حزم الأندلسي ص 138، 139.

150) ابن حزم التقريب لحد المنطق ص 193.

151) السابق ص 194.

152) ابن حزم: الأحكام ج 1 ص 17.

153) ابن حزم: التقريب ص 187.

154) السابق ص 192. وانظر د. محمود على حماية: ابن حزم ص 210.

155) ابن حزم: الفصل ج 1 ص 6.

156) ابن حزم: التقريب ص 197 وما بعدها.

157) د. محمود على حماية: ابن حزم ص 227.

158) سورة يس آية 81.

159) سورة البلد آي 8، 9.

160) ابن حزم: الفصل ج 1 ص 100.

161) ابن حزم: التقريب ص 161.

162) ابن حزم: الفصل ج 1 ص 36.

163) سورة البقرة آية 80.

164) انظر د. محمود على حماية: ابن حزم ص 212، 213.

165) السيوطي: الإتقان فى علوم القرآن ج 4 ص 64.

166) ابن حزم: الفصل ج 1 ص 135.

167) سورة يونس آية 68، 69.

168) ابن حزم: الأحكام ج 1 ص 20.

169) ابن حزم : الفصل ج 1ص 8، 9.

170) ابن حزم: الأحكام ج 1 ص 17.

171) ابن حزم: الفصل ج 2 ص 131 وانظر د. محمود على حماية: ابن حزم ص -222 221.

172) د.صلاح الدين بسيوني: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ص 126، 127.

173) انظر لابن حزم: الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى تحقيق إحسان عباس ص 65 مكتبة دار العروبة القاهرة عام 1960م، وراجع فتحي البخاري: مجلة دعوة الحق المغربية ص 24-29الرباط عدد مايو ويونيو عام 1963م.

174) راجع لابن حزم: الفصل ج 1 ص 22 وانظر محمد إبراهيم الكتاني: هل أثر ابن حزم على الفكر المسيحي ص 76.

175) موريس بوكاي: دراسة الكتب المقدسة ص 65، 13، 131، 151، 284.

176) انظر تحقيقه لكتاب ابن حزم «الأخلاق والسير» ص 64، 65 دار المعارف عام 1981م ودراسات ابن حزم وكتابه "طوق الحمامة" دار المعارف، ط 3 القاهرة عام 1981م.

مصادر ومراجع البحث

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس.
- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء. مصر عام 1882م.
- ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القاهرة عام 1361هـ.
- ابن حزم الأندلسي: الأخلاق والسير، بيروت عام 1961.
: الأحكام في أصول الدين، القاهرة عام 1345هـ.
: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، بيروت عام 1959م.
: الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت عام 1395هـ.
: المحلي في الفقه الظاهري، القاهرة عام 1347هـ.
: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان، دمشق عام 1960م.
: الرد على ابن النغريلة اليهودي، تحقيق د. إحسان عباس، الخرطوم 1380هـ.
- ابن الحنبلي (ناصح الدين بن نجم): استخراج الجدل من القرآن الكريم، تحقيق د. محمد الجيب الهيلة.
- ابن خلكان: وفيات الأعيان، بيروت عام 1972م.
- ابن رشد: تلخيص كتاب الجدل. مصر عام 1979م.
: وفصل المقال. مصر تحقيق محمد عمارة دار المعارف عام 1974.
- ابن عبدالبر: العقد الفريد، مصر عام 1359هـ.
- ابن عاشور (محمد الطاهر): التحرير والتنوير. الجزء الأول والثاني، مصر، الجلي عام 1965م.
: مقاصد الشريعة. تونس عام 1985.
- ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، بيروت عام 1971م.
- ابن العماد: شذرات الذهب، بيروت.
- ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأنصار، مصر بدون تاريخ.

- ابن قتيبة: المعارف، القاهرة عام 1353هـ.

: المعاني الكبير، حيدر أباد الدكن عام 1368هـ.

- ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت عام 1973م.

: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، القاهرة عام 1904م.

- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، الجلي، مصر.

- ابن هشام: سيرة النبي، القاهرة عام 1937م.

- الآلوسي (شهاب الدين السيد): روح المعاني، التراث العربي، بيروت.

1 - أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تونس سنة 1302هـ ومصر سنة 1969م.

2 - أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي: الوصول إلى مسائل الأصول، مخطوط بالمكتبة الأهلية.

3 - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف سنة 1963م.

4 - أبو محمد بن العربي: العواصم من القواصم. قسطينة/ الجزائر جـ 1 سنة 1927، جـ 3 سنة 1928.

- أبو الحسن الأشعري: لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة. تحقيق وتقديم، د. فوقية حسين محمود.. سلسلة تراثنا، القاهرة عام 1977م.

: الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق، د. فوقية حسين محمود، القاهرة عام 1977م.

: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مصر عام 1950م.

- أبو الريحان ا لبيروني: الآثار الباقية، بغداد.

: تحقيق ما للهند من مقولة. حيدر آباد التركي سنة 1958م.

- أبو العلا عفيفي: نظريات الإسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد سنة 1934م.

- أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، القاهرة سنة 1312هـ.

- أبو عبدالله ياقوت الحموي: معجم البلدان، القاهرة سنة 1906م.

- أبو الفضل عياض: الشفا في التعريف بحقوق المصطفى، القاهرة بدون تاريخ.

- أبو الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي: شذرات الذهب جـ 3 القاهرة عام 1350م.

- أبو القاسم خلف بن بشكوال: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، جـ 1، جـ 2، القاهرة سنة 1955.

- أبو القاسم صاعد: طبقات الأمم، بيروت عام 1902م.

- أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد، بيروت عام 1970م.

- أبو النصر عبدالوهاب السبكي: طبقات الشافعية، القاهرة عام 1324هـ.

- أبو الوفاء علي بن عقيل: كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، طبعة ج مقدس، دمشق سنة 1967م.

- د. إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، بيروت سنة 1960م.

- أحمد أمين: ضحى الإسلام، مصر.

- أحمد بن حنبل: المسند طبعة أحمد محمد شاكر، القاهرة سنة 1950م.

- أميرة حلمي مطر: تاريخ الفلسفة اليونانية، مصر.

- د. التفتازاني (أبو الوفا): الإنسان والكون في الإسلام، مصر سنة 1975م.

- الجاحظ (عمرو بن بحر): حجج النبوة ضمن رسائل الجاحظ سنة 1933م.

: كتاب الدلائل والاعتبار. حلب سنة 1928م.

: الرد على النصارى، القاهرة نشرة يوشع فنكل سنة 1382هـ.

: رسائل الجاحظ، طبعة هارون، القاهرة سنة 1962م.

- الجرجاني: التعريفات، طبعة صبيح، مصر، سنة 1928م.

- د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي جـ 1 بيروت سنة 1971م، جـ 2، بيروت سنة 1973م.

: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، القاهرة سنة 1950م.

- الجويني (أبو المعالي): البرهان في أصول الفقه، مخطوط برقم 714 (أصول فقه بدار الكتب المصرية).

: شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل، بيروت سنة 1968م.

: الكافية في الجدل، تقديم وتحقيق وتعليق د. فوقية حسين محمود مصر سنة 1979م.

: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق

وتعليق د. فوقية حسين محمود، سلسلة تراثنا سنة 1965م، القاهرة.

- حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، استنبول عام 1943م.

- الخطابي: بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.

- الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد. مصر، مطبعة السعادة سنة 1349هـ.

- خير الدين الزركلي: الأعلام، القاهرة سنة 1959م.

- الخياط (أبو الحسين) الانتصار والرد على ابن الراوندي، بيروت سنة 1957م.

- الخوارزمي: مفاتيح العلوم، مصر سنة 1968م.

- دائرة المعارف الإسلامية: إعداد وتحرير إبراهيم خورشيد - أحمد الشنتاوي مصر، طبعة دار الشعب.

- دروزة (محمد عزة): التفسير الحديث، الحلبي سنة 1962م.

- الرازي (محمد فخر الدين): التفسير الكبير، الطبعة الثانية مصر سنة 1938م.

: رسائل فلسفية، بيروت عام 1393هـ.

- الراغب الأصبهاني (الحسن بن محمد): المفردات في غريب القرآن، مصر.

- الرماني: النكتب في إعجاز القرآن، ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.

- الزركشي (بدر الدين محمد بن عبدالله): البرهان في علوم القرآن، الحلبي، الطبعة الثانية، مصر سنة 1957م.

- الزمخشري: الكشاف، مصر سنة 1966م.

- أساس البلاغة، بيروت سنة 1965م.

- سليمان الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول - مخطوط الأسكوريال رقم 1156 ومخطوط القرويين رقم 1392.

: الإرشادات، الطبعة الثالثة، تونس سنة 1351هـ.

: المنهاج في ترتيب الحجاج، مخطوط في المكتبة الأحمدية بتونس رقم 5207 نشر بباريس سنة 1978 بتحقيق د. عبدالمجيد تركي.

- السمعاني: الأنساب، حيدر أباد سنة 1964م.

- شهاب الدين أحمد المقري: نفح الطيب. طبعة محمد محيي الدين عبدالحميد جـ 2 القاهرة سنة 1949م.

- الشهرستاني: الملل والنحل، تخريج د. محمد بن فتح الله بدران، القاهرة سنة 1366هـ.

- الشوكاني (محمد بن علي): فتح القدير، دار المعرفة، بيروت.

: إرشاد الفحول، طبعة الحلبي، سنة 1356هـ.

- الصفدي: الوافي بالوفيات، تحقيق هلموت ريتر. الطبعة الثانية مصر سنة 1381هـ.

- الطبري (علي بن ربن): الدين والدولة في إثبات نبوة محمد، القاهرة سنة 1923م.

: جامع البيان (تفسير الطبري)، القاهرة سنة 1957م.

: الرد على النصارى، بيروت سنة 1959م

- د. طه جابر فياض العلواني: أدب الاختلاف في الإسلام، كتاب الأمة رقم 9، قطر 1406هـ.

- عبدالجبار أحمد الهمذاني: تثبيت دلائل النبوة، بيروت سنة 1966م.

: شرح الأصول الخمسة، القاهرة سنة 1965م.

: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق د. علي سامي النشار، مصر سنة 1972م.

: المغني في أبواب التوحيد والعدل. القاهرة جـ 5 عام 1965، جـ 15 عام 1965م.

- د. عبدالحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، الطبعة الثالثة، مصر سنة 1968م.

- د. عبدالرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مصر.

- عبدالرحمن بن خلدون: المقدمة، القاهرة بدون تاريخ، بيروت الطبعة الثالثة سنة 1967م.

- د. عبدالستار الراوي: العقل والحرية في فكر القاضي عبدالجبار، بيروت سنة 1980م.

- عبدالقادر البغدادي: الفرق بين الفرق، بيروت سنة 1973م.

- د. عبدالمجيد النجار: مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة. مقال بمجلة العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبدالقادر العدد 2 سنة 1987م.

- عبدالوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، الكويت الطبعة الثالثة عام 1955م.

: علم أصول الفقه، الكويت، الطبعة العاشرة عام 1972م.

- د. العراقي (محمد عاطف): ثورة العقل في الفلسفة العربية، مصر، الطبعة الثالثة سنة 1976م.

- علي (حسب الله): أصول التشريع الإسلامي، الطبعة الثالثة، مصر سنة 1964م.

- د، علي سامي النشار: عقائد السلف، نشر د. علي سامي النشار، الإسكندرية.

: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف ، مصر سنة 1965م.

- د. علي عبدالواحد وافي: الأسفار المقدسة السابقة على الإسلام، مصر سنة 1972.

- د. عمار طالبي: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، الجزائر بدون تاريخ.

- الغزالي (أبو حامد): المستصفي من علم الأصول، القاهرة سنة 1937م.

: الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل. باريس سنة 1939 ومجمع البحوث الإسلامية تحقيق عبدالعزيز عبدالحق، القاهرة سنة 1393هـ.

: فضائح الباطنية، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، القاهرة سنة 1964م.

- فخر الدين الرازي: أصول الدين، المكتبات الأزهرية، مصر.

- د. فوقية حسين محمود: الجويني إمام الحرمين: سلسلة أعلام العرب، العدد 40 مصر سنة 1970، الطبعة الثانية.

- فنسنك (أ.ج): المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي: لندن جـ 1 سنة 1936، جـ 3 سنة 1957، جـ 4 سنة 1962، جـ 7 سنة 1969م.

- د. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه. القاهرة، سنة 1978م.

- القرطبي: التفسير، طبعة دار الكتاب العربي، مصر سنة 1387هـ.

- محمد بن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، القاهرة جـ 1 سنة 1955، جـ 2 سنة 1956م.

- محمد بن إبراهيم الوزير الصفاني: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، مصر.

- محمد بن علي عثمان حربي: أبو المعالي الجويني وأثره في علم الكلام، بيروت سنة 1986م.

- محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى، دار الفكر العربي - بيروت.

: ابن حنبل حياته وعصره - آراؤه وفلقهه، مصر سنة 1981م.

: تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، مصر سنة 1980م.

- محمد التومي: الجدل في القران، الجزائر سنة 1979م.

- محمد حسن فضل الله: الحوار في القرآن، قسنطينة - الجزائر سنة 1396هـ.

- محمد صالح محمد: أصالة علم الكلام، مصر سنة 1987م.

- د. محمد السيد انجلينيد: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، القاهرة سنة 1986م.

- محمد فؤاد عبدالباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الشعب، مصر سنة 1378هـ.

- د. محمود علي حماية: ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، دار المعارف، مصر سنة 1983م.

- د. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثانية سنة 1967 .l

- المراغي (أحمد مصطفى): تفسير المراغي، الطبعة الرابعة سنة 1972م.

- المسعودي (علي بن الحسين: مروج الذهب، مصر، الطبعة الرابعة سنة 1964م.

- د. مهدي فضل الله: الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، بيروت سنة 1986م.

- النيسابوري (علي بن أحمد: أسباب النزول، مصر، الحلبي، الطبعة الثانية سنة 1968م.

- نادر (ألبير نصري): فلسفة المعتزلة، جـ 1 مصر سنة 1950م جـ 2 بغداد سنة 1951م.

- د. يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة، القاهرة سنة 1985م.

المراجع الأجنبية

- Browne, EDearD,G: Alliterary History of Fersia, London 1909.

- Brunsclving (Robert): Polemiques medivales autour du rite Malik. Dans Al-Analus vol. XV. Fasc. 2 pp 378-413 Mardrid 1950.

: Ibn Hazm, Gazali, Ibn Taimiyya. Roma 1971, pp. 185-209.

- Delacy, O'learg: Islam at the Cross Roads, London 1923.

- Encyclop AEDia Britannica, un, chicago, 1960.

- Sihata (Safij): Logique Juridique et droit musulman, Dans studia Islamica, Fasc. XXXLLL pp. 5-25- Paris 1965.

- Nasr, Sayyed Hossain; An Introduction to Islamic Consmological Doctotine. Cambridge 1964.

- Rosen Thal, M., and P. Gudin, A Dictionary of philosophy Moscow, 1967.

- W. Montogomerg watt, The early development of the Muslim atitude to the Bible, in Glasgow. univers. or. soc. Trans. 16(1955-6) pp. 50-62.

: Free will and predestination in early Islam, London 1932.

- Miir, History of Religion, New York 1919.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
المقدمة	
1 - حياة ابن حزم ونشأته العلمية	335
2 - مؤلفات ابن حزم.	340
3 - المجادل العنيد.	343
4 - عوامل براعته في الجدل.	348
5 - ابن حزم والباجي المتناظران.	352
6 - أنواع الاستدلال القرآني:	360
أ - الاستدلال بالتعريف.	360
ب - الاستدلال بالتعميم ثم بالتخصيص.	362
ج - الاستدلال بالعلة والمعلول.	365
د - الاستدلال بالأمثال.	367
هـ - الاستدلال بالتمثيل.	369
و - قياس الخلف.	370
7 - منهج ابن حزم في الجدل.	371
8 - مفهوم ابن حزم للجدل والمناظر.	373
9- الأسس العقلية للجدل.	375
10 - آداب الجدل العامة والخاصة.	381
11 - أمور تقطع المناظرة من أجلها.	386
12 - أساليب الاستدلال عند ابن حزم وتطبيقاتها.	388
المصادر والمراجع	404
الفهرس	412