الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
كلية اللغة والأدب العربي والفنون
قسم اللغة والأدب العربي

آليات الحجاج في "عيون المناظرات" لأبي علي السكوني

-دراسة تداولية-

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه (ل.م.د) في الدراسات اللغوية

تخصص: لسانيات تطبيقية

إعداد الطالبة:
بسمة زحاف

إشراف الأستاذة:
د.ابتسام بن خرَّاف

لجنة المناقشة

الإسم واللقب	الرتبة	المؤسسة	الصفة
السعيد هادف	أستاذ التعليم العالي	باتنة1	رئيسًا
ابتسام بن خراف	أستاذة محاضرة أ	باتنة1	مشرفًا و مقررًا
الجودي مرداسي	أستاذ التعليم العالي	باتنة1	عضوًا مناقشًا
نعيمة سعدية	أستاذ التعليم العالي	بسكرة	عضوًا مناقشًا
محمد بوادي	أستاذ التعليم العالي	سطيف2	عضوًا مناقشًا
خليفة عوشاش	أستاذ محاضر أ	المسيلة	عضوًا مناقشًا

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

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَحَآجَّهُۥ قَوۡمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَآجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدۡ هَدَىٰنِۚ ﴾

الأنعام: 80

قائمة الرموز المعتَمدَة في البحث:

الرمز	مدلوله
مق	مقدمة
ح	حجّة
ن	نتيجة
ض	ضامن
را	رابط
س	سند
ع	اِعتراض

مقدمة

أصبح "الحجاج" مبحثًا متداولاً في مقاربة مختلف الخطابات العلمية والإنسانية بِاختلاف ضروبها، وبشكلٍ لافتٍ كنتيجةٍ لحضوره الكلي أو النسبي فيها؛ ويعود هذا الحضور في الخطابات على تبايُنها إلى اِرتباط مفهوم "الحجاج" بالبعد الإقناعي الذي اِتَّسع خلال خمسينات وستينات القرن الماضي، غير بعيد عن فترة الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي الاشتراكي والغربي الرأسمالي. اِنفتح "الحجاج" على أنساق أخرى مثل: الصورة والإشهار التجاري والإعلام... وتعالت موجاته خاصةً مع إفرازات النظام العالمي الجديد بكل ما تحمله من تطور رهيب لوسائل الإعلام، واِنتعاش لمفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان... ولسنا نغالي إذا أيَّدنا الزعم القائل: "أنَّ عالمنا اليوم سوقٌ كبيرةٌ بضاعتها الدعاوى والحجج بشتى ألوانها وأصنافها". هذه المعطيات الحضارية والتغيرات الإنسانية المستجدة غذَّت الحاجة إلى الحجاج؛ بوصفه أداةً لمناقشة الأفكار مهما اِختلفت طبيعتها ودرجة موثوقيتها؛ ولأنَّه آليةٌ مهمة في دفع الأطراف المختلفة للمشاركة والاِنخراط في عمليات التواصل؛ التي تستهدف بالدرجة الأولى اِحتواء أسباب الاِحتقان السياسي والاِجتماعي، وتوسيع دائرة الحريات، والحدّ من أشكال العنف والتطرف والإرهاب... وفي المقابل تدعيم السلام والأمن بواسطة الحوار العقلاني القائم على المنطق السليم المنفتح على القيّم الإنسانية الوجدانية الخيّرة وتغليب سلطة الحجّة الصحيحة والجدل البنَّاء المثمر، كما ينبغي أن يُوظَّف الحوار، لا كما وُظِّفَ ويُوظَّف خدمةً لأجندات ومطامع سياسية واِقتصادية بعيدة عن القيّم النبيلة وعن صالح المستضعفين من الشعوب.

هذا وقد شَكَّلَ "الحجاج" آليةً مركزيةً في الفكر العربي الإسلامي جرَّاءَ الاِتّصال بالخطاب القرآني الذي صحَّحَ المسار الفكري للعقل العربي ونَقَلَه من النزعة المغلقة المتحجرة والساذجة في تفسير القضايا إلى إقرار مفاهيم التساؤل والتفكر والتحاور... وتوجيهها توجيهًا مثمرًا بما يفيد الإنسان والمجتمع والأمة؛ الأمر الذي جعل الممارسات والفعاليات الحجاجية تكثر وتتنوعُ صورُها بين النظر والجدل والمناظرة وغيرها... لتناقش عديد المسائل والقضايا ذات الموضوعات المختلفة سواءً أكانت أدبيةً أم فقهيةً أم فلسفيةً أم عقديةً... و التي لم تقتصر على عصرٍ دون آخر، بل اِمتدت زمنيًا من ظهور الإسلام إلى أيامنا هذه، وشملت كلَّ أصقاع الحواضر الإسلامية مشرقًا ومغربًا. وليس أدلَّ على ذلك من كثرة المؤلفات التي اِصطبغت بالطابع الجدلي الحجاجي ككتب الأصول

والمناظرات؛ وهناك نماذج لمناظرات اِحتفظ لنا بها التاريخ تظهر بجلاء عبقرية العقل المسلم وقدرته الفائقة على إقناع الخصم بصحة ما يعتقده المسلمون ويؤمنون به. وتأسيسًا على هذا جاءت فكرة موضوع الأطروحة الموسومة:

آليات الحجاج في عيون المناظرات لأبي علي السكوني

– دراسة تداولية–

وهذا الكتاب الذي نحاول مقاربته تداوليًا من المُؤلَّفات التي أفرد لفن المناظرة العقدية، جمع فيه "السكوني" مائة وستين(160) مناظرةً جعلها بمثابة "رياضة للمتعلمين في علم التوحيد"، فهي مناظرات في علم الكلام الإسلامي وفق المعتقد الأشعري. نتلمس من خلالها البحث في إشكالية فكرية جدلية جوهرية هي:

- ماهي آليات الحجاج المتَّبعة من "السكوني" لإثبات صحة العقيدة الأشعرية اِستنادًا إلى النموذج الحجاجي الأصولي؟

وتندرج ضمنها هذه الأسئلة الفرعية:

–ما هو طابع المناظرات العقدية؟

–ماهي خصائص الحجاج الإقناعي عند علماء الكلام عمومًا وعند "السكوني" بشكلٍ خاص؟

–كيف ينتظم الفعل الحجاجي عند المتكلمين؟

وإجمالاً، فالدراسة تستهدف الكشف عن آليات الحجاج المنطقية واللغوية والبلاغية التي اِعتمدها "السكوني" في الاستدلال لمذهب الأشاعرة. وهي محاولةٌ تسوّغُها الأسباب الآتية:

- الرغبة في التعمق أكثر في موضوع الحجاج والتعرف على مفاهيمه وآلياته من جهة وطرائق توظيفها في المناظرات من جهة أخرى.

- مسايرة التيار المتنامي وسط الباحثين الذي يزاوج بين المناهج الحداثية الغربية والخطابات العربية التراثية؛ كمقاربة الحجاج –بوصفه أهم مفاهيم المنهج التداولي– على الخطاب الأصولي الأشعري.

- فهم أسباب اِختلاف الأمّة الإسلامية إلى فرقٍ وطوائفَ عديدة، لإدراك أبعاده وجذوره التاريخية في محاولةٍ للتمكين للفكر الوسطي المعتدل الذي يحتفي بقيَّم الحوار وترسيخ ثقافة

الإختلاف، والإنفتاح على الآخر وإستيعابه دون مصادرة للفهم أو إحتكارٍ للمعرفة... كما هو شأنُ كلّ دول العالَم المتحضِّرة.

وحتى تسهل عملية مقاربة المناظرات الواردة بين دفتي كتاب "السكوني" إرتأينا المراوحة بين المنهج الوصفي والمنهج التداولي حسب ما تمليه مضامين الخطاب في كل مرة؛ إذ أُعتُمِدَ المنهج الوصفي عند وصف الظواهر الحجاجية الكامنة في المناظرات العقدية، وتحليل المقتطفات والشواهد وفق آليات النظرية الحجاجية، وفُعِّلَتْ آلياتُ المنهج التداولي؛ لأنَّه أنجع أداة تظهر أوجه توظيف الحجاج في الخطاب، وتضيء جوانب من مقام التخاطب داخل المناظرات العقدية؛ الأمر الذي يسمح بإقتناص المعنى الحجاجي الذي تكتنزه المدوّنة وإستكناهِ مقاصد المتكلّمين وأثرها في مخاطبيهم، ورصد الأفعال الحجاجية داخل نسيج النصّ بما يبرز الوظيفة الحجاجية للمناظرة العقدية.

ويأتي إعتماد المنهجيْن المذكوريْن آنفًا إبتغاءَ تحقيق أهداف يرومها البحث وهي:

– تسليط الضوء على كتاب "السكوني" عيون المناظرات، ومن ورائه ميراث السادة الأشاعرة الذي يُشكِّلُ مذهبهم المرجعية العقدية لأكبر أقطار العالم الإسلامي؛ مصر و حتى بلادُنا الجزائر و كثيرٌ من الدول الإسلامية.

– الكشف عن آليات الحجاج المنطقي واللغوي والبلاغي؛ لكونها دعامة بارزة في الدراسات الحجاجية الحديثة.

– تبيُّن الظروف المقامية و الخصائص الفنية التي تساهم في تشكُّل الخطاب الحجاجي في المناظرة العقدية.

– تجلية الكيفيات التي يتم وفقها توجيه اللغة الطبيعية في المناظرات لتصبح لغة حجاجية بامتياز غايتها التأثير والتحويل والإقناع، لا الإخبار ونقل المعلومات فحسب.

– تلمُّس ملامح النموذج العربي للحجاج –إن وُجد– و معرفة خصائصه.

أمَّا موضوع البحث فقد تمَّ تقسيمه إلى أربعة فصولٍ؛ الفصل الأوّل عنوانُه "الإطار المعرفي و السياقي لكتاب عيون المناظرات" وهو تأسيس مرجعي للموضوع؛ يتجلى من خلال تقديم خلاصة لعلم الكلام الإسلامي مفهمةً وتأريخًا، مع بيان صلته بالمناظرة العقدية، و لتحقيق مقاربة تداولية ناجعة؛ تمَّ الانطلاق من "خارج لغة النصّ" وتحديدًا صاحب الخطاب "أبي علي عمر السكوني" (ت717هـ) لتلقُّف بعض الدلالات والإحالات الثقافية والحفر في خلفياتها الدينية والتاريخية والسياسية والسوسيولوجية على نحو يُسلم إلى فهم آليات الحجاج الأصولي والوعي بسياقاته النصّية والثقافية والحضارية. وبعدها مباشرةً تمَّ عقْدُ ثلاثة فصول ترصد مجموع الآليات المنطقية فاللغوية فالبلاغية؛ ولإضفاء شيءٍ من الإتساق والإنسجام على الأطروحة قُدِّمت "الآليات المنطقية" في الفصل الثاني لِمَا سبقَها من تفصيلٍ في بنية المناظرة العقدية، ولِمَا سيكون خلاله –أي في الفصل الثاني– من إثبات البناء الحواري للمناظرة العقدية، ثمَّ رصد نمطها الإستدلالي بالتمييز بين الاستدلال المباشر وغير المباشر؛ سواءً أكان هذا الأخير من القياس أو الإستقراء أو التمثيل، وكان للحجاج المغالط مبحثٌ مستقلٌ حوى عدَّة آلياتٍ بدءًا بالإستدراج فالمحاصرة، فمجاراة الخصم. وخُتِمَ الفصل ببيان تراتبية حجج المناظرة العقدية في مبحثٍ عُنِيَ بالسلالم الحجاجية وتمظهراتها في المدوّنة.

أمَّا الفصل الثالث الموسوم "آليات الحجاج اللغوية في عيون المناظرات"؛ فإختص بتسجيل ملامح لغة الخطاب بين الأطراف المتناظرة وتقفي آليات المُحَاجَّة اللغوية في المناظرات العقدية؛ من خلال تسليط الضوء على القيمة الحجاجية لنصوص هذه المناظرات لأنَّها بالأساس أفعالٌ كلامية يُغيِّرُ بها المتكلّمون مواقف بعضهم البعض بشكلٍ تفاعلي لتصبح لبعضها وظيفةً حجاجيةً، على غرار تلك المؤشرات اللغوية المسمّاة "الروابط والعوامل الحجاجية" التي سيتمّ تحديد قوتها الحجاجية.

فيما يقاربُ الفصل الرابع –وهو الأخير– الحجاج بلاغيًا من خلال البحث في مركزية السؤال في المناظرة العقدية وحجاجيته، فضلاً عن تتبعه في أطوارها جميعا؛ بدءًا بالسؤال في طور الافتتاح ثمَّ السؤال في طور المدافعة والمواجهة، فالسؤال في طور الإختتام. وأميطَ اللثام عن الحجاج بالتصوير البياني بتقفي أثر التشبيه والاستعارة والكناية –تباعًا– في المدوّنة، كما أُفرِدَ للحجاج

بالبديع مَبْحَثٌ رصَدَ حجاجية الطباق والمقابلة والسجع و ألحِقَ بها الإيجاز و الإطناب –تجوزًا– وإن كان من مباحث علم المعاني. ليعقبه تتبعٌ لحجاجية التدليل؛ بوصفه آلية للاِستدلال البلاغي عند المتكلِّمين من خلال الاِستشهاد بالآيات القرآنية والاِستشهاد بالحديث النبوي الشريف والاِستشهاد بالشعر.

كما صُدِّر البحث بمقدمة و دُبِّجَ بخاتمة جامعةٍ لأهم النتائج المُتوصَّل إليها.

وفي سبيل تحقيق ذلك اِعتمد البحث على دراسات سابقة؛ ذلك أنَّ موضوع الحجاج لا يخلو من عشرات الكتب والدراسات التي أفردها أصحابها لمعالجة قضاياه النظرية تارة وتطبيق آلياته الإجرائية على نصوص مختارة تارة أخرى؛ وأهمها "**اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**" و"**في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**" لطه عبد الرحمن، "**الحجاج في القرآن**" لعبد الله صولة و"**اللغة والحجاج**" لأبي بكر العزاوي.

هذا وقد اِستفادت الأطروحة من رسالة ماجستير للباحث "عبد القادر شطيبة" الموسومة "**الحجاج في كتاب عيون المناظرات لأبي علي السكوني**" تخصص: أدب قديم، إشراف: أحمد قيطون، جامعة قاصدي مرباح، العام الجامعي 2016/2015. وتقع رسالته في ثلاثةِ فصولٍ؛ اِستهلك الباحث فصلين –الأول والثاني– منها في مفهمة الحجاج عربيًا وغربيًا، قديمًا وحديثًا، ثمَّ يَمَّمَ قِبَلَ المناظرةِ فاِستحضر الجوانب التنظيرية لها، وتتبَّعَ سيرورتها التاريخية في الأندلس. ولَمَّا بلغَ الجانب التطبيقي اِكتفى بمقاربةٍ حجاجيةٍ لمناظرة واحدةٍ –مناظرة إبليس للملائكة– من أصل مائة وستين مناظرة؛ من خلال تحديد أنواع حججها فَصَدَّرَهَا بحجة "النموذج" فقدَّمَ "الملائكة" كمخلوق نموذجي في تعامله المباشر مع الخالق –سبحانه– أولاً والمخلوقات آخرًا، وجَعل "إبليسًا" أصلاً للغواية والضلال، وعلى دعامة هذا التصنيف بيَّنَ "شطيبة"–تأسيسًا على تأويل السكوني– الحجّة البراغماتية من وراء ذلك؛ والمتمثِّلَة في تقبيح معصية "إبليس" في أفئدة بني آدم تنفيرًا لهم منه ومِنْ محاكاة أعماله وفي المقابل تزيين صورة عبادة وتسليم الملائكة، وقد بنى "السكوني" على هذه الثنائية (التسليم/ الاِعتراض) الأصول التي تقوم عليها الفرق الإسلامية كلّها، واِستثمر "شطيبة" هذا التشعب العقدي بين الملل والنحل لإبراز حجاجية "التمثيل" و"الشاهد".

وقد تمَّ اِستبعادُ هذه المناظرة وخمسةَ عشر مناظرةً أخرى كلُّها من مناظرات الأنبياء –عليهم الصلاة والسلام– لأقوامهم وهذا الاستبعاد له ما يُبرِّرُه؛ إذ أنَّ مضامينها جميعًا قُتِلَت بحْثًا لأنَّ أغلبها عناوين رسائل ماجستير أو أطروحات دكتوراه على غرار؛ الحجاج في خطابات النبي إبراهيم –عليه السلام– للباحثة: سعدية لكحل، مذكرة ماجستير، تخصص: الأدب العربي، إشراف: آمنة بلعلى جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر. و"البنية الحجاجية في قصة سيدنا موسى –عليه السلام– لـ "محمد عرابي"، رسالة ماجستير، إشراف: عبد الخالق رشيد، جامعة السانية وهران، الجزائر، 2008 2009. و"الحجاج في النصّ القرآني سورة الأنبياء أنموذجًا"، لـ "إيمان درنوني"، مذكرة ماجستير تخصص: الأدب العربي، إشراف: الجودي مرداسي، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2012 2013م...

أمَّا عن مصادر البحث؛ فبعد القرآن الكريم والمدوّنة –كتاب "عيون المناظرات" لأبي علي عمر السكوني– اِستندت الأطروحة على عدد معتبر من المصادر، ولم يتم التوجّه إلى اِستثمار معطيات المراجع الأولى أو الثانية إلا في حالات فقْد المصادر، أو اِستحالة تحصيلها؛ ولعلَّ هذا ما يُحسَبُ للبحث مزيَّة. ومن أمثلة تلك المصادر؛ ما أُصِّلَ به لعلم الكلام كـ "الملل والنحل" لأبي الفتح الشهرستاني، "مقالات الإسلاميين واِختلاف المصلين" و"مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري من إملاء الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك" لأبي الحسن الأشعري، "شرح العقائد النسفية" و"تهذيب المنطق والكلام" لسعد الدين التفتازاني، "المقدمة" لعبد الرحمن بن خلدون "الإعلام بمناقب الإسلام" لأبي الحسن العامري، "إحصاء العلوم" لأبي نصر الفارابي، "المنقذ من الضلال" و"معيار العلم في فن المنطق" و "الاِقتصاد في الاعتقاد" لأبي حامد الغزَّالي، "المواقف في علم الكلام" لعضد الدين الإيجي، "البرهان في علوم القرآن" للزركشي، "المنهاج في ترتيب الحجاج" لأبي الوليد الباجي "أسرار البلاغة في علم البيان" و"الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة" للجرجاني "مفاتيح العلوم" للخوارزمي، "الصحائف الإلهية" لشمس الدين السمرقندي، "التبصير في التعليم وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين" لأبي المظفر الإسفراييني، "الفرق بين الفرق" للبغدادي وغيرها كثير من المصادر التي وُظِّفَت بنسبٍ متفاوتة... كما تمَّ الاِستعانة بعدد من المراجع الأولى كالمناظرة في

الأدب العربي الإسلامي عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة (صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي) لحسين الصديق...

هذه المصادر وغيرها هي التي أسهمت مجتمعةً في تذليل صعوبة المدوّنة؛ بوصفها خطابًا أصوليًا له لغته الخاصة ومرتكزاته الإبستمولوجية المتفردة التي تتعالى على مقدرة كلّ باحث متخصص فضلاً عن الباحث غير متخصص؛ فقد شكَّلت –حقيقةً– صعوبةً في تلمسّ آليات الحجاج في هذه المدوّنة، بالإضافة إلى تعدُّد مقولات النظرية الحجاجية التنظيرية واِختلاف الرؤى والتوجهات في مقارباتها الإجرائية، غير أنَّ الاِنطلاق من فهم "علم الكلام الإسلامي" وتوسُّلِه آداةً مفتاحية للولوج إلى نصّ المدوّنة أفضى –بزعمي– إلى جعل المدوّنة تفرض الآليات الحجاجية أثناء التحليل، فأغنتها عن التعسف في القراءة (فرض الآليات على المدوّنة) وأجزأتها عن مغبة التمحّل والتأويل الفاسد.

وليس ذاك إلا فضلٌ من الله تعالى، وتطبيقٌ لتوجيهات السيّدة الفاضلة المشرفة د. ابتسام بن خرّاف التي أُزْجِلَ لها الشكر والعرفان أَنْ تفضَّلَت بالإشراف على هذه الأطروحة؛ إذ كان لها سبق إغناء طيَّاتها وسدّ ثغراتها، فصرَفت فيها رهافة حسِّها الرقيق، وحصافة فكرها العميق، فجزاها الله خير الجزاء.

هذا، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، والحمد لله ربّ العالمين.

الفصل الأوّل

السياق المعرفي لكتاب "عيون المناظرات"

تمهيد:

وعياً منَّا بالأهمية المعرفية والمردودية التحليلية المُغدقة للمقاربة التداولية، نحاول فيمايلي دراسة مدونتنا طبقاً لمقولاتها.

يقول "طه عبد الرحمن":« وحدُّ الحجاج أنَّه فعالية تداولية جدلية فهو تداولي؛ لأنَّ طابعه الفكري مقامي واِجتماعي، إذ يأخذ بعين الاِعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية؛ ويهدف إلى الاِشتراك جماعيًا في إنشاء معرفة عملية إنشاءً موجَّهًا بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي؛ لأنَّ هدفه إقناعي قائم بلوغه على اِلتزام صور اِستدلالية أوسع وأغنى من البنيات الهرمية الضيقة... وأن يُفهِم المتكلم المخاطَب معاني غير تلك التي نطق بها؛ تعويلاً على قدرة المخاطب على اِستحضاره »[1] فالحجاج بهذا التوصيف ممارسة تفاعلية ضمن سياقات مختلفة يضبط فيها المتكلم بناء اِستدلالاته وفق صور مخصوصة خدمةً لإستراتيجيات تخاطبية تأخذ في الحسبان ظروف المقام ومقتضياته، فتؤدي مجتمعة إلى إقناع المُخَاطَب بنقيض رأيه.

وعليه؛ فأوَّل ما نبدأ به هو التعرف على صاحب المدوَّنة، ومن ثمَّة تلمُّس السياقات المختلفة التي أُنتِجَت فيها.

[1]ـ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص 65.

مدخل: التعريف بأبي علي السكوني:

1. اِسمه ونسبُه:

مُؤلِّفُ كتاب "عيون المناظرات" غير معروف كثيرًا، وعلى سعة علمه ودقة تصنيفاته إلاَّ أنَّ كُتَّاب التراجم والطبقات بالكاد يذكرون النزر اليسير من المعلومات عنه، بل إنَّهم يتلقفونها عن بعضهم فيكرِّرونها من غير ما استفاضة ولا حتى زيادة[1].

اِسمه الكامل: أبو علي عمر بن محمد بن محمد بن أحمد بن خليل بن إسماعيل بن عبد الملك بن خلف بن محمد بن عبد الله السكوني[2]. وتضيف المصادر –غالبا– إلى اِسمه الإشبيلي[3] التونسي[4].

2. موطنه:

لا يُعلَمُ لمُؤَلِّف "عيون المناظرات" تاريخ مولد واضح؛ لذلك رجَّح المحقق التونسي "سعد غراب" أنَّه وُلِدَ في أواسط القرن السابع أو حتى قبل ذلك، لأنَّه تلقى بعض العلم عن "اِبن السماط" بالمهدية (ت674هـ/1275م) ولا يمكن أن يكون إذاك سنُّه –أي السكوني– أقل من العشرين سنةً. واِعتماداً على روايات و تدقيقات أخرى رجَّح "سعد غراب" أنَّه من أهل إشبيلية نزل بتونس في منتصف القرن السابع مع والده "أبي الحسين محمد السكوني"؛ ذلك أنَّ آخر المعلومات عن هذه العائلة نجدها في ترجمة جدِّ مُؤلِفنا "أبي الخطاب محمد السكوني" الذي فرَّ من إشبيلية غداة سقوطها(سنة646هـ/1248م) وبعدها قرر اِبنه "أبو الحسين محمد السكوني"

---

[1]– مصادر ترجمته: ينظر،أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات دار الكاتب طرابلس، ط2، 2000، ج1، ص301. وينظر، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين "تراجم مصنفي الكتب العربية"، مؤسسة الرسالة ط1، 1994، ج4، ص380. وينظر، إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين "أسماء المؤلفين والمصنفين"، وكالة المعارف الجليلة، اسطنبول، 1951، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان ، ج1، ص788.

[2]– ينظر، سعد غراب، لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام أبي علي عمر السكوني، حوليات الجامعة التونسية، العدد12، 1975 ص113.

[3]– ينظر، إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ج1، ص788.

[4]– ينظر، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج4، ص380.

الهجرة إلى "تونس". ويُؤكد "سعد غراب" نسبية معلومات تلك الهجرة، والتي لا تعدو أن تكون محض تخمينات واِستنتاجات؛ مردُّها أنَّ "اِفريقية" ستدخل في فترة اِضطراب طويلة[1].

ويُصنَّفُ الرجل في عداد المقرئين و فقهاء المالكية، وهو أشعري العقيدة، ألَّف عدَّة كتب في علم الكلام الأشعري[2]. وعن ظروف نشأته، يردف المحقق مواصلاً أنَّه ترعرع في أسرة علم وأدبٍ؛ فوالده الشيخ المتكلِّمٌ "أبو الحسين محمد السكوني" لقَّنَه جُلَّ العلوم التي أحكمها، يبدو أنَّ الاِبن كان كثير الملازمة لأبيه، شديد التأثر به؛ و يتجلى ذلك في وحدة أسلوبهما في الكتابة والتأليف خاصةً وأنَّهما صنَّفا في علم واحد وهو علم الكلام والعقيدة؛ ومن صريح الدلائل على هذا الزعم إتمامه بعض كتب والده؛ ونقصد في هذا الموضع كتاب "التمييز لِمَا أودعه الزمخشري من الاعتزالات في تفسير الكتاب العزيز" الذي صرَّح بأنَّه كان قد بدأه والده –رحمه الله– ثمَّ أكمله عنه[3] وهذا لا يُقلِّل من شأنه العلمي، بل يؤكّد دور عائلته في رسم مساره تكوينه الثقافي؛ بوصفها عائلة علم وثقافة بالدرجة الأولى.

3. مؤلفاته:

لأبي علي السكوني مؤلفات قيِّمة تشي بغزارة علمه، ومتانة منهجه، كلَّ مصنَّفٍ مميَّزٌ عن غيره في منهجه وأسلوبه. و لعلَّ الناظم بينها أنَّها كلَّها في علم "أصول الدين". و فيمايلي عناوينها[4]:

- ❖ التمييز لِمَا أودعه الزمخشري من الاِعتزالات في تفسير الكتاب العزيز.
- ❖ لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام.
- ❖ الأربعون مسألة في أصول الدين على طريقة أهل السنة.
- ❖ عيون المناظرات.
- ❖ قواعد المناظرة.
- ❖ المعتمد في المعتقد.

---

[1]– ينظر، سعد غراب، لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام أبي علي عمر السكوني، ص112–113.

[2]– ينظر، الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، لبنان، ط15، 2002، ج5، ص 63.

[3]– ينظر، السكوني، لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام، ص114.

[4]– ينظر، السكوني، المختار من كتاب لحن العامة والخاصة في المعتقدات، شركة دار المشاريع، ط1، 2005، ص3.

هذا ما أفصحت عنه مقالات المترجمين لأبي علي السكوني فيما يتعلق بمجمل مصنفاته. أمَّا عن زمن وفاته فقالوا توفي –رحمه الله تعالى– عام (ت717هـ / 1317م). وعليه فإنَّ "عيون المناظرات" مُؤَلَّفٌ في "علم الكلام" لصاحبه قدمٌ راسخة في علوم الدين، وباعٌ طويلةٌ في الذبِّ عن أصول الاعتقاد الإسلامي الحنيف على منهج السادة الأشاعرة.

لذلك وحتى تنتظم سيرورة دراستنا لهذه المناظرات التي جمع قطوفها في كتابه، وجب أن نحيط علماً بسياقاتها –المناظرات– العامة منها والخاصة؛ لئلا نسقط في مغبَّة التأويل الفاسد أو التمحل لمتن هذه المناظرات فنصرفها عن وجهها الصحيح أو نحمِّلها فوق ما تحتمل من الدلالات خاصة والحذر في هذه المواضع أولى وأحرى؛ لأنَّها تناقش قضايا عقدية من صميم الإسلام وجوهر الإيمان. و فيما يلي بيان الإطار المعرفي و السياقي للكتاب.

أولاً: مدخل إلى "علم الكلام":

حَفَلَ الفكر الإسلامي العربي بعدّة علوم إسلامية عربية أراد بها المسلم المجتهد الاستعلام عن حكم أمر من الأمور الدينية بالنظر إلى علاماته وأدلته؛ من هذه العلوم الإسلامية العربية "علم الكلام " الذي صرَّح "أبو علي عمر السكوني" أنَّ المناظرات التي جمع قطوفها في كتابه الموسوم "عيون المناظرات" تندرج في إطاره؛ في علاقة تواشج وطيدة، سيتم بيانها في حينها بإرادة الوقوف على مضَّان المنهج الحجاجي الأصولي عامة والمنهج في التداول وتجلياته في المناظرة العقدية خاصة... و حتى يتأتى لنا مقاربة هذه النصوص مقاربة تداولية سليمة ينبغي لنا وضع هذا العلم في إطاره المعرفي ضمن العلوم العربية الإسلامية.

1. تسمية "علم الكلام" و أسبابها:

تعددت الآراء حول أسباب تسمية "علم الكلام " ورغم تعدد تسمياته، إلاَّ أنَّ أكثر هذه التسميات ذيوعا وتداولاً هي "علم الكلام"، وقد أجمل "التفتازاني" (ت791هـ) في "شرح العقائد النسفية" علل هذه التسمية كمايلي [1]:

[1]– ينظر، سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: مصطفى المرزوقي، دار الهدى، الجزائر، 2000، ص9– 10.

- بالنظر إلى موضوعات هذا العلم التي تُعنوَن < بالكلام في كذا...>
- أو لأنَّ أكثر موضوعاته شهرة هو التعلق بالكلام؛ فمشكلة خلق القرآن كانت نقطة صدام كبرى في التاريخ الفكري الإسلامي، حدثت في عهد المأمون لكنَّها اِمتدت وشغلت الحياة الفكرية الإسلامية لفترات زمنية طويلة.
- أو لأنَّ هذا العلم أقوى العلوم برهانًا؛ إذ منهجه جدلي قائم على الكلام والحوار والأخذ و الردّ بين المختلفين. وهو يورث قدرة على الكلام في مسائل الخلاف ومقارعة الحجة بالحجة والاِنتصار للعقيدة أو المذهب .
- أو لأنَّ "علم الكلام" أدلته العقلية والسمعية من القوة بحيث أنَّها تؤثر في القلب بشدة؛ فسُمِّيَ بالكلام المشتق من الكَلْم الذي هو الجُرح.

تُطلق على "علم الكلام " تسميات أخرى وهي: "علم أصول الدين" وسمَّاه أبو حنيفة –رحمه الله تعالى– بالفقه الأكبر... ويُسمَّى بعلم النظر والاِستدلال تارةً، بعلم التوحيد والصفات" تارةً أخرى[1]. يبدو أنَّ هذه التسميات اِشتقت من أهم مباحث هذا العلم التي يعالجها، فسُمِّيَ بأصول الدين من حيث تناولُه أحكامَ الدين الأصلية أو الاعتقادية في مقابل علم الفقه الذي يتعلق بالأحكام الفرعية العملية؛ ولهذا سمَّاه أبو حنيفة –رحمه الله تعالى– بالفقه الأكبر. وسُمِّي بالتوحيد والصفات؛ من حيث أنَّ الأصل الأول الذي يقوم عليه الدين الإسلامي هو توحيد الله تعالى توحيد ألوهية و توحيد ربوبية وتوحيد أسماء وصفات، كما أنَّ مباحث هذا العلم بالأساس هي ذات الله تعالى صفاته وأسماؤه... ولأنَّه ينظر في المسائل الكبرى للعقيدة الإسلامية ويوظف منهج العقل إلى جانب النصِّ الشرعي لتأييدها وللاِحتجاج لمعتقد السلف الصالح على صحتها.

و ذكر "الجاحظ"(تـ 255هـ) لهذا العلم مُسَمَّى آخَر هو: "علم التشاجر"؛ فقد قال الشاعر في مدح المعتزلة:

[1]- ينظر، محمد علي التهانوي، موسوعة اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف: رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، ج1، ص29.

« وَأَوْتَادُ دِينِ اللهِ فِي كلِّ بلدة ومَوْضِعُ فُتْيَاهَا وعِلْمُ التَشَاجُر »[1]

البيت من قصيدة لصفوان الأنصاري، والمقصود بالتشاجر التنازع والإختلافات في الخصومات الكلامية على وجه التحديد؛ ولهذا لُقِّب "علم الكلام" بـ "علم التشاجر" لِمَا فيه من المنازعات والمناقشات والأخذ والردّ بين المتناظرين، والذي أداته الكلمات التي تختزل أشكالاً من الحجج والبراهين العقلية.

2. تعريف علم الكلام:

إنَّ "علم الكلام" من العلوم الملِّية أو الشرعية ويُسمِّيها "ابن خلدون" (تـ 808هـ) بالعلوم النقلية[2] مثلها مثل علم التفسير وعلم القراءات وعلم الحديث وعلم الفقه وعلم اللغة وعلم النحو وعلم الأدب... تُعنَى بدرس موضوعات الديانة الإسلامية عقيدة وعبادات ومعاملات... متوسِلة اللغة العربية المعيارية بوصفها لغة القرآن الكريم (الوحي الإلهي؛ الذي هو المشكاة التي تقتبس منها كل العلوم على الإطلاق، وهو مما لا يَعْرِض عليه الشك والغلط والسهو والنسيان) [3] يمكن النظر في الصنعة الكلامية قصد تحديدها بعدَّة اعتبارات؛ إمَّا باعتبار المقصد المستفاد منها وإمَّا باعتبار موضوعها، وإمَّا باعتبار منهج الاستفادة منها.

ولعلَّ أنسب تعريفات "علم الكلام" بِاعتبار **المقصد** المستفاد منه؛ قول "الفارابي" (ت339هـ) « صناعة الكلام ملكة يَقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التي صرَّح بها واضع الملة و تزييف كل ما خالف الأقاويل...» [4].

ويُعرِّفه "الإيجي"(ت765هـ) في "المواقف" بقوله:« علم يُقتدَر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج والشبه، والمراد بالعقائد ما يُقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم...» [5]. فإذا كان "الفارابي" و"الإيجي" قد جعلا غاية علم الكلام نصرة العقيدة الإسلامية عمومًا دون تمييز بين الفرق الإسلامية، فإنَّ "اِبن خلدون" في مقدمته

---

[1]- الجاحظ، البيان والتبين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، بيروت، 1969، ج1، ص25.

[2]- ينظر، ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدويش، دار البلخي، دمشق، مكتبة الهداية، دمشق، ط1، 2004، ج2، ص172.

[3]- ينظر، أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة: أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي، القاهرة،1967 ص105-106.

[4]- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، شرح: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص86.

[5]- عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص8.

يحصر تعريف لعلم الكلام في الذبِّ عن العقائد الإسلامية على مذهب السلف وأهل السنة؛ وهذا نصُّ تعريفه « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسرُّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد» [1] لهذا نجد "اِبن خلدون" يُفرِّقُ بين العلوم النقلية من حيث كونها مقصودة لذاتها أو كونها علوم وسيلة فهي آلة مُعينة لإدراك الأولى؛ ومثال ذلك علم الكلام فإنَّما هو علم مُستحدَث للمنافحة عن عقيدة (التوحيد) عقيدة أهل السنة بفهم سلف الأمة خالصة من البدع والمحدَثات قادرة على إثبات مسائلها سواءً بين أصحاب الملة الواحدة (الفرق الإسلامية) أو بين أصحاب الملل الأخرى، خدمةً لهذا المقصد الجليل نشأ "علم الكلام". وفي هذا الطرح يُوافقه الإمام الغزَّالي (ت520هـ) [2].

وبالنظر إلى **موضوعه** عُرِّفَ "علم الكلام" بكونه علمًا يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة من هنا تتضح طبيعة موضوعات هذا العلم والمتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وما يتصل بها طردًا من مسائل كخلق العالَم، الخير والشر، القضاء والقدر، الحشر والميعاد، وبعث الأنبياء... [3] وغيرها من الموضوعات التي تُناقَش في إطار المعرفة الإسلامية التي يضبط أطرها الوحي الإلهي ممثلا في النصوص الشرعية قرآنا وسنة، ويقبلها العقل السليم الرشيد بل ويصادق عليها ويثبتها مع حدود فاصلةٍ بين معالجة علم الكلام لهذه القضايا والطرح الفلسفي لها؛ فالفلسفة –كما هو معلوم– تعتمد على مقتضيات العقل البشري اِبتداءً، في حين أنَّ "علم الكلام" يستدل بالحجج العقلية للبرهنة على صحة المسألة الدينية التي هي في الأصل اِعتقاد راسخ عند المستدِل ويُرَاد من المُعانِد إقراره والتسليم بصدقيته والعمل بمقتضاه فالمبتدأ من نصوص كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم التي يُحتج لها بالعقل لتأييد معتقد ديني، من الشريعة الدينية

---

[1]– ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص205.

[2]– ينظر، أبو حامد الغزَّالي، المنقذ من الضلال، دار الأندلس، بيروت، 1967، ص18–19. وينظر، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الأمانة، بيروت، 1969، ص2.

[3]– ينظر، الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: محمد صادق المنشاوي، دار الفضيلة، مصر، ص155.

الإسلامية لا من النظر العقلي المحض الذي يهيم في عوالم الفكر المتأرجح فلا يسلم من الوقوع في مزالقَ خطيرةٍ تقتضي محدودية العقل البشري عدم السلامة منها، وفي فترات متقدمة من مراحل الكلام شاع مبحث جديد؛ هو "الإمامة" أملاه طبيعة الظرف السياسي الذي عاشته الأمة الإسلامية.

وإذا رُمنا الحديث عن **منهج** صنعة الكلام يستوقفنا تعريف "التفتازاني" (ت791هـ) بقوله: « العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية...» [1] إذ هو اِلتماس الحجج العقلية لتعضد عقائد الإيمان عند المسلمين على ما ذهب إليه السلف الصالح وتدفع –في المقابل– شُبَه أهل الزيغ والضلال لتدحضها و تثبت بطلانها في عملية دفاعية مستميتة عن العقيدة ضد الخصوم المنكرين لها. كما كان لعلم الكلام دور إيجابي في إثبات صحة العقيدة الإسلامية بواضح الأدلة والبراهين العقلية؛ ذلك أنَّ هذا العلم هو الذي يُعرِّفنا الأدلة والبراهين والحجج العلمية، التي باستخدامها نستطيع إثبات أصول الدين الإسلامي؛ وبالتالي فهو الذي يُيَسِّر سُبل التصديق الجازم والإذعان للقضايا والأحكام المنبثق عن اليقين التام؛ وعليه فإنَّ طرائق الاِستدلال وكيفية إقامة البراهين هي الموصلة إلى الإيمان والتسليم القلبي الذي لا يُخالِطه شك ولا ريبة، ما يجعل هذه الأدلة يقينية.

3. مرتبة علم الكلام و فائدته:

علم الكلام أشرف العلوم؛ كيف لا و هو العلم الذي تُعْرَفُ به أصل الشرائع والديانات و به تُرجى أشرف الغايات وهي توحيد الله تعالى؛ ولهذا يقول العلَّامة "السمرقندي" (ت690هـ) في "الصحائف": « فإنَّ العلوم وإن تنوع أقسامها، لكن أشرفها مرتبة، و أعلاها منزلة، هو العلم الإلهي، الباحث بالبراهين القاطعة، والحجج الساطعة، عن أحوال الألوهية، و أسرار الربوبية التي هي المطالب العليا والمقاصد القصوى من العلوم الحقيقية، والمعارف اليقينية؛ إذ بها يتوصل إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته، وتصور صنعه ومصنوعاته؛ وهو مع ذلك مشتمل على أبحاث شريفة ونكات لطيفة؛ بها تستعد النفس لتحقيق الحقائق، وتستبد بتدقيق

[1]– سعد الدين التفتازاني، تهذيب المنطق والكلام، مطبعة السعادة بجوار محافظ مصر، ط1، ص15.

الدقائق» [1]. والتوحيد كما قال الإمام "الجُنيد البغدادي" سيد الصوفية (ت297هـ)هو: « إفراد القديم من المُحْدَث » [2]. بمعنى أنَّ جوهر التوحيد وحقيقته إثبات وجود ذات الله تعالى قبل كل موجود أحدثه الله سبحانه من المخلوقات وتنزيه ذاته العلية عن الشبيه و المثيل والندِّ والنظير... و إجمالاً؛ يقصد بعلم التوحيد معرفة الله عما يليق به –سبحانه– ومعرفة رسوله صلى الله عليه وسلم على ما يليق به، وتنزيه الله عمَّا لا يجوز عليه، وتبرئة الأنبياء عمّا لا يليق بهم؛ لذا عُدَّ هذا العلم أجَّل العلوم وأعلاها وأوجبها وأولاها [3]. و قد خصَّ النبي صلى الله عليه وسلم نفسه بالترقي في هذا العلم؛ فقال: (أنا أعلمكم بالله و أخشاكم له) [4]. فالنبي صلى الله عليه وسلم أعظم الناس علمًا بالله تعالى، وفهمًا عنه سبحانه وتقوى له. ونصَّت الآيات القرآنية على وجوب إحكام هذا العلم؛ وحسبنا قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مُتَقَلَّبَكُمۡ وَمَثۡوَىٰكُمۡ ١٩ ﴾[5] فالحق –سبحانه– قدَّم الأمر بمعرفة التوحيد وإدراك حقيقته على الأمر بالإستغفار لتعلق التوحيد بعلم الأصول التي هي عمدة الإسلام بل هو الإسلام عينه، وإرتباط الإستغفار بعلم الفروع الذي يرمي إلى التطبيق العملي للإسلام؛ فالأول عقيدة والثاني عمل.

وروى "البخاري" في صحيحه عن أبي هريرة –رضي الله عنه– أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم سُئِل: أيُّ العمل أفضل؟ قال: "إيمان بالله و رسوله"[6]. و لهذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يعلم الصحابة –رضوان الله عليهم جميعًا– كان يعلِّمهم الإيمان وأركانه قبل القرآن ليزدادوا به إيمانًا وتصديقًا...

وأسوةً بهم اِهتم علماء السلف بتحصيله وتعليمه بالغ الإهتمام وقدَّموه على العلم بالمسائل الفرعية العملية للدين؛ لشرف علم العقائد وأهميته من حيث التحصيل وأحقيته من حيث التعظيم والتبجيل.

---

[1]– شمس الدين السمرقندي، الصحائف الإلهية، تحقيق: عبد الرحمان الشريف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص59–60.

[2] – أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تعليق : زكريا بن محمد الأنصاري، دار جوامع الكلم، القاهرة، ص4.

[3] – ينظر، جمال صقر، التبيان في الرد على ذم الكلام، دار المشاريع، لبنان، ط2، 2005، ص6.

[4]– البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، لبنان، 1993، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: " أنا أعلمكم بالله و أخشاكم له "، ص16.

[5]– سورة محمد: الآية19.

[6]– صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب من قال: إنَّ الإيمان هو العمل، ص18.

فالفقه في أصول الدين أفضل من الفقه في الأحكام؛ ولهذا سمَّاه أبو حنيفة –كما سبق البيان– الفقه الأكبر؛ لما لعلم الكلام من دور في تدعيم أصول الاعتقاد الإسلامي. ويمكن تلخيص فائدته [1] في الآتي:

- معرفة أصول الدين الإسلامي معرفة علمية على أساس الدليل والبرهان.
- حفظ قواعد الدين أي عقائده، وإرشاد المؤمنين إلى الأدلة العقلية المؤيدة لمعتقداتهم الدافعة للمعاندين.
- اِستناد عرى الإيمان على أسس متينة.
- علم الكلام هو الأساس الذي تستند عليه العلوم الدينية الأخرى؛ إذ عليه تُبنى هذه العلوم فهو أساسها، وإليه يؤول أخذها واِقتباسها، وإنَّه دون معرفة الخالق بصفات الجلال والجمال وأنَّه أرسل الرسل، وأنزل الكتب لم يتصور وجود علم التفسير وعلم الحديث ولا علم الفقه ولا أصوله.
- الترقي من حضيض التفكير إلى ذروة الإيمان.

4. صلة علم الكلام بالفقه و الفلسفة:

يكاد يُجمع معظم علماء المسلمين على تقسيم واحد للعلوم؛ يفصلون بينها بمعيار صلة العلة بالدين الإسلامي من عدمه، فإن تحقق ذلك عدُّوه شرعيًا، وإن كان خلاف ذلك أنزلوه إلى درجة العلوم غير الشرعية. فقد أورد الخوارزمي(تـ 232هـ) في مُصنفه "مفاتيح العلوم" [2] مقالتين؛ جاءت الأولى في ستة أبواب؛ ذكر فيها العلوم الشرعية وما يتصل بها من العلوم العربية مثل: الفقه و الكلام والنحو والكتابة والعروض والشعر. وجاءت المقالة الثانية في تسعة أبواب؛ جمعت علوم اليونان من الطب والهندسة وعلم العدد والمنطق والفلسفة والنجوم والكيمياء والحيل والموسيقى.

ويتبيَّن من هذا التصنيف أنَّ "الخوارزمي" يعدُّ الفقه والكلام علمَيْن شرعيَيْن؛ أمَّا الفلسفة فهو علم غير ذي صلة بالدين الإسلامي، إذ الكلام والفقه علمان مأخوذان من الكتاب والسنة بالنصّ ومجال العقل في إلحاق الجزئيات الحادثة بالأصول العامة التي وضعها الشارع الحكيم في حين أنَّ الفلسفة صناعة البشر علم طبيعي للإنسان من حيث أنَّه ذو فكر. وعلى نحو هذا اِستقر "طاش كبرى زاده" في "مفتاح السعادة" [3] وغيرهما...

---

[1] – ينظر، عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص8.

[2] – ينظر، الخوارزمي، مفاتيح العلوم، دراسة عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، لبنان، ط1، 2008، ص15–229.

[3] – ينظر، طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب العلمية، ط 1، 1985، مج 2، ص554.

فيما اِنبرى "الفارابي" للفصل بين علمي الفقه والكلام مُوضحًا الفرق بينهما في قوله:« وهذه الصناعة [الكلام]... غير الفقه؛ لأنَّ الفقيه يأخذ الآراء التي صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولاً، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقه أصولاً من غير أن يستنبط منها أخرى، فإذا اِتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعًا فهو فقيه ومتكلم، فتكون نُصرته لها بما هو متكلم واِستنباطه عنها بما هو فقيه » [1]. فإذا كان الفقه هو البحث والنظر في النصوص الدينية عقدية كانت أم شرعية قصد اِستنباط وتوليد أحكام مستحدثة لقضايا جديدة فرعية عن تلك الأصلية التي صرَّح بها النص الديني، فإنَّ الكلام هو الاستدلال والاحتجاج للعقائد بالأدلة الدينية اليقينية من غير اِستنباط. ولهذا نقل "الشهرستاني"(ت548هـ) عن بعض المتكلمين قولهم: « الأصول معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم. وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول. والطاعة فرع؛ فمن تكلَّم في المعرفة والتوحيد كان أصوليًا ومن تكلَّم في الطاعة والشريعة كان فروعيًا. فالأصول: هو موضوع علم الكلام والفروع: هو موضوع علم الفقه. وقال بعض العقلاء: كل ما هو معقول، ويُتَوصل إليه بالنظر والاِستدلال؛ فهو من الأصول وكل ما مظنون ويُتَوصل إليه بالقياس والاِجتهاد فهو من الفروع»[2]. وبمقتضى ما سبق؛ يتعيَّن تقسيم العلوم الدينية إلى علم نظري يبحث في أصول الاعتقاد هو علم الكلام وآخر عملي ينظر في مسائل العبادات والمعاملات وهو الفقه. وهذان العلمان مختلفان؛ من حيث الموضوع وكذا المنهج والغاية، فعلم الكلام يسعى إلى نصرة ما جاء به الدين والردّ على مخالفيه عن طريق الاحتجاج بالأدلة العقلية. أمَّا الفقه فيقوم على اِستنباط الأحكام والقضايا والبحث في أصول الدين.

هذا من جهة، من جهة أخرى فلعلم الكلام صلات أخرى أكثر تعقيدًا بالفلسفة، وإن كانا مختلفين من حيث الاتصال بالدين؛ فالكلام علم شرعي، والفلسفة علم حكمي. وقد أشار "اِبن

[1] – الفارابي، إحصاء العلوم، ص 87.

[2] – أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، لبنان، 2003، ص36 .

خلدون" (تـ 808هـ) إلى اِلتباس شأن علمي الفلسفة والكلام[1] والتي عزاها بالأساس إلى مخالطة المتأخرين لكتب الفلاسفة فاِختلط عليهم أمر الموضوع في العلمين، وتداخلت عندهم مسائل الكلام بمسائل الفلسفة ولاشك أنَّ هناك خلافًا بينهما يستحيل معه الخلط والاِمتزاج؛ فعلم الكلام هو من العلوم الإسلامية الأصيلة لأنَّه ولد قبل عصر الترجمة؛ أي أنَّه لم يكن متأثرًا في اِنطلاقته بالثقافة والفلسفة اليونانية، بل إنَّ التاريخ يؤكد أنَّ هذا العلم قد وقف موقفًا حذرًا إلى حد بعيد من التوجهات الفلسفية التي اِستقت منطلقاتها وأسسها من الفكر اليوناني بالخصوص، بل إنَّ الكلام في مذهب السلف كان بعيدا عن ذلك وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه، ثمَّ أدخل المتكلمون بعض طرائق الفلاسفة وأدلتهم في مسائل الكلام؛ فاِلتبس العلمان عند الوضع والتأليف. لكنَّ "اِبن خلدون" فصَّل في الفرق بينهما من حيث الموضوع والمنهج والغاية؛ حينما قال:« واعلم أنَّ المتكلمين لمَّا كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وهو بعض من هذه الكائنات وهو نوع اِستدلالهم غالبًا والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات إلا أنَّ نظره فيها مُخالف لنظر المتكلم وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنَّما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنَّه يدل على الموجد. و بالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنَّما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد» [2].

فمن ناحية **الموضوع**، فمسائل علم الكلام تتعلق بالأصول الدينية كالبحث في ذات الله وصفاته وأفعاله، وفي قضايا الشريعة من بعثة الرسل وتنصيب الأئمة والتكليف والثواب والعقاب. يتناولها اِستنادًا على النصّ الديني اليقيني مع تأييدها بالأدلة العقلية حتى يتأكد الإيمان بها لاِجتماع النقل والعقل معًا. أمَّا الفلاسفة المسلمون فإنَّ أبحاثهم تتمحور حول الوجود والمعرفة والقيم، وما تشمله هذه المباحث الرئيسية من البحث عن الله والعالم والإنسان...

[1]- ينظر، مقدمة ابن خلدون، ج2، ص213.

[2]- مقدمة ابن خلدون، ج2، ص 213-214.

فهم يدرسون مسائل دينية وغير دينية، فكما يبحثون في الإلهيات يبحثون في الماديات والطبيعيات.

ومن ناحية **المقصد** أو الغاية من البحث ويتوخى المتكلمون أن يكون بحثهم من منظور ديني عقائدي، فهم يحرصون على أن يكون بحثهم يُؤيد الدين الإسلامي ويؤكده؛ فغرضهم الدفاع عن الإسلام بعد اِعتناقه دينياً واعتقاده فكرياً. في حين لا يقصد فلاسفة الإسلام من وراء بحوثهم غرضاً دينياً؛ فيوسم بحثهم أنَّه وسيلةٌ لا غايةٌ؛ إذ هدفهم تحصيل العلوم والمعرفة وبلوغ مراتب الحكمة.

أمَّا من ناحية **المنهج:** هناك خلاف واضح بين منهج المتكلمين ومنهج الفلاسفة؛ يكمن في درجة توظيفهم للعقل في معالجة القضايا العقدية، فالمتكلِّمُ وفق منظور "طاش كبرى زاده" يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات، ثمَّ يلتمس الحجج التي تدعمه، أمَّا الفيلسوف فيبحث بعقله ويرى حقا ما توصل إليه من دليل، المتكلم يعتقدُ ثمَّ يستدل، أمَّا الفيلسوف فيستدل ثمَّ يعتقد [1].

غالى الفلاسفة في اِستخدام العقل، فحرروه من كل قيد، وأخذوا بأحكامه، ورفضوا ما سواها وجعلوا النصَّ الديني محل النظر العقلي، فإن توافق معه أخذوا به، وإن وجدوا فيهما اِختلافا تأولوا النصّ وصرفوه عن ظاهر معانيه وأحيانًا حمَّلوه فوق ما يحتمل تعسفًا. أمَّا المتكلمون فإنهم أقروا بصحة قواعد الإيمان، ثمَّ اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها، فهم يعتمدون البحث العقلي بالأسلوب المنطقي لإثبات صحة عقيدتهم ودحض حجج خصومهم من أهل الملة الإسلامية أو غيرها من الملل والنحل الأخرى. وبالنظر إلى مادة كلا الفريقين نجد فرقًا بينهما من جهة أنَّ مادة المتكلمين هي النصوص الدينية النقلية ولا يعولون على المصادر الأجنبية الأخرى إلا في المواضع التي لا تتعارض مع العقيدة بل وتكون وسيلة فقط للدفاع عنها، في حين أنَّ مادة الفلاسفة المسلمين اِستمدوها من الفلسفة اليونانية ثمَّ من الحديث النبوي

[1]– ينظر، طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج2، ص133.

ويعتمدون على النقاش العقلي الذاتي اعتمادًا كثيرًا، ومنهج بحثهم النظر في المسائل بإنتهاج البرهان.

5. مراحل نشأة علم الكلام ودواعيها

حسب ما تذكره المراجع، مرَّ علم الكلام بمرحلتين في نشوئه وتكوُّنه إلى أن اِستوى على سوقه علمًا واضحَ المعالم، معروف الأركان من حيث موضوعه ومنهجه وغايته.

ويعود هذا التدرج في نشوء علم الكلام إلى المناخ العام السائد في البيئة الإسلامية وما طرأ عليها من تحولات عميقة ... أول هاتين المرحلتين [1] حسب ما تذكره المراجع:

1.5. مرحلة الإيمان القلبي

طغى على هذه المرحلة التسليم والتصديق والتقديس خاصة في مرحلة النبي صلى الله عليه وسلم؛ إذ لم يسمح وجوده صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم من نشوب أيِّ خلاف؛ لقرب عهد الدعوة ولقدرته صلى الله عليه وسلم على حسم أيِّ تساؤل أو نزاع في الرأي يمكن أن ينشأ بين الجماعة المسلمة، سيما تلك التي يلقيها المنافقون لزرع الفتنة وإثارة البلبلة هؤلاء الذين سألوا عمَّا مُنِعُوا من الخوض فيه والسؤال عنه، وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز فيه [2]. لذلك فإنَّ وجود النبي صلى الله عليه وسلم بشخصه بكل ما يمثل من معاني روحية و ثقل معرفي لدى عموم المسلمين جنبهم الإختلاف في المسائل الكبرى للعقيدة –خاصة– بالإضافة إلى أنَّ الخوض في أمور كهذه كان غير محبوب، والجدل في مسائل العقيدة منهي عنه؛ بنصِّ الكتاب:﴿ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ ﴾ [3] وقوله سبحانه: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ

[1]– ينظر، أحمد محمود صبحي، في علم الكلام ـ الأشاعرة ـ دار النهضة العربية، لبنان، 1985، ج 2، ص19.

[2]– ينظر، الشهرستاني، الملل والنحل، ص16–17.

[3]– سورة آل عمران، الآية103.

عَظِيمٌ ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ وَٱصۡبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ٤٦ ﴾[2] وقوله جلّ جلاله: ﴿ وَإِن جَٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا تَعۡمَلُونَ ٦٨ ﴾[3] والمقصود بالجدل مذمُومُه؛ الذي يراد به التنطع والخوض فقط لما فيه التنازع والتفرقة والإختلاف وبالتالي إضعاف المسلمين.

وعلى النقيض رغَّب القرآن في النظر العقلي والتبصر الذهني [4] من أجل الوصول إلى حقائق الوجود مع الإستعانة بالنقل بما يوفره من منظومة معرفية متكاملة معينة ومقوِّمة للإختلالات التي يمكن أن تعتري سيرورة العقل في أثناء مسيرته إلى ذلك.

ولعل من أقوى عِلَل نزعة التوقف هذه؛ مستوى المسلمين العقلي نفسه الذي لم يكن على درجة من النضج الفكري والفلسفي وإثارة الإشكاليات العقدية؛ لأنَّ معرفتهم كانت مقتصرة على نقل القرآن وأقوال الرسول بدون توغل... فطبيعة المجتمع الإسلامي المنغلقة –آنذاك– مع حداثة عهده بالإسلام؛ جعلته لا يتطلع لمعرفة المزيد، خاصة وأنَّ الإسلام أجاب عن أجرأ الأسئلة الكلية المتعلقة بالله والإنسان والوجود والفناء والحياة الأخرى ... والخلاصة أنَّ المسلمين لم يكن عندهم كلام ولا فلسفة زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا خوض في مسائل العقيدة للأسباب الآتية:

- القرآن قدّم للمسلمين نموذجًا نظريًا شاملاً جاهزًا لمقاربة حقائق الله والكون والنفس و الخلود و البعث... فأغناهم بذلك إلى البحث والنظر في هذه القضايا.
- القرآن نهى عن الخوض في الدين والجدل العقيم والمراء الذي قد يهدد تماسك صف المسلمين .

---

[1]– سورة آل عمران، الآية 105.

[2]– سورة الأنفال، الآية 46.

[3]– سورة الحج، الآية 68.

[4]– الآيات القرآنية الحاثَّة على التفكر كثيرة منها؛ قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ أَوَلَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ ٥٣ ﴾ سورة فصلت:35. وقوله سبحانه: ﴿ أَوَلَمۡ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَأَجَلٖ مُّسَمًّىۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآيِٕ رَبِّهِمۡ لَكَٰفِرُونَ ٨ ﴾ سورة الروم:8

- اِنغلاق المجتمع الإسلامي واكتفائه بالإسلام.
- ضعف فعل التفلسف عند المسلمين وحداثة التفكير والنظر العقلي عندهم.
- وجود النبي صلى الله عليه وسلم بينهم و سعيِّهم جميعًا إلى تأسيس الدولة الإسلامية.

2.5. مرحلة النظر العقلي

أوَّل تنازع وقع فيه الصحابة كان في مرض النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه الإمام البخاري بإسناده عن عبد الله بن عباس –رضي الله عنه– قال: (لمَّا اشتد بالنبي صلى الله عليه وسلم مَرَضه الذي مات فيه قال: اِيتوني بِدواة وقرطاس أَكتبُ لكم كتابًا لا تضلوا بعدي. فقال عمر رضي الله عنه : إنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله " وكثُر اللغط، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع " فقال ابن عباس: "الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) [1]. وهذا مثال عن اختلاف الصحابة –رضوان الله عنهم– لكنَّ المعتبر عند المؤرخين المسلمين أنَّ أول خلاف بين المسلمين حول وفاته وإرثه ودفنه –عليه الصلاة والسلام– ثمَّ توالت التنازعات تترى الواحدة بعد الأخرى؛ بداية مع مسألة الخلافة ومن أحق بها، التي تصدى لها أبو بكر الصديق –رضي الله عنه– وما إن نجح في ذلك حتى قوبل بالإعراض عن دفع أموال الزكاة، فاِشتعلت نيران حروب الردة بكل ما غذَّته من اِختلافات عميقة في كثير موضوعات... على أنَّ المحنة الأكثر عمقًا وتأثيرًا هي ما جرى في مرحلة حكم عثمان بن عفان –رضي الله عنه– فمقتله أعقب تصعيدًا في حدَّة الخلاف زمن علي بن أبي طالب –رضي الله عنه– الذي بلغ حدود التناحر الدموي من أجل الخلافة؛ فكانت حربه مع طلحة والزبير ثمَّ مع معاوية بن أبي سفيان، وتلتها حادثة التحكيم المعروفة التي رفضها علي –رضي الله عنه– في بداية الأمر، وبعد إلحاح أنصاره قَبِلها وفكان ما كان من أمر

[1]– صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته، ص739

عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري، فانقلب أنصار "علي" عليه لقبوله التحكيم، وخرجوا عليه وهؤلاء هم المسمَّون بالخوارج.[1]

إنَّ الخلاف حول الخلافة أو "الإمامة" وما له من أبعاد سياسية فجَّر خلافات عقائدية حول الأصول الكبرى للعقيدة، فالحروب الحادثة في تلك الفترة كانت بين طرفين مسلميْن؛ فأحدهما مذنب بالضرورة بل ومرتكب لكبيرة القتل؛ ومن ثمَّ ثارت مشكلة حد الإيمان والكفر وانفتح باب الجدل واحتاج كل أحد إلى ترجيح مذهبه وقوله بحجة نقلية أو عقلية أو مركبة منهما جميعًا. ثمَّ حدث إبان حكم الدولة الأموية؛ وفي عهد هشام بن عبد الملك (106هـ) أن تبلورت مشكلة من صميم الأصول العقائدية؛ فمظالم الأمويين بلغت مداها، وكان فقهاؤهم يبررون مفاسدهم بقصاء الله وقدره، فظهر المتكلمون في القدر وحمل لواء "القدرية" معبد الجهني و غيلان الدمشقي و الجعد بن دراهم ... إذ رفض هؤلاء القول بالجبر[2] الذي تبناه الأمويون ليؤكدوا على حرية اختيار الإنسان...

ومع شيوع الفرق الكلامية، انبرى طائفة من العلماء المعتدلين والفقهاء المخلصين في علمهم وإيمانهم وعملهم، طفقوا في الاشتغال ببيان أصول العقائد بالطريقة التي أرشد إليها القرآن من النظر في الكونيات نظرًا منطبقًا على صحيح العقل، فتصدى هؤلاء الأعلام والجهابذة الكرام للمنافحة عن قويم العقائد وكان في طليعة هذه الثلة المشتغلة بهذا البيان؛ الحسن البصري الذي كان مقصد الطلاب في مجلسه بالبصرة يستهدون بعلمه ويسترشدون بفهمه ...

وفي هذه الفترة، تبدأ الحقبة الاعتزالية التي تعدُّ امتدادًا لدعوة "القدرية" الأوائل بين "الحسن البصري" و مُريدِه "واصل بن عطاء" (ت748هـ) الذي جعل مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلتين لا هو بمؤمن و لا هو بكافر ثمَّ اعتزل شيخه، واتخذ لنفسه مجلسًا وراح يُدرِّس

[1]- ينظر، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص32.

[2]- ينظر، أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، 1990، ج1، ص10.

أصولاً لم يكن قد أخذها عن أستاذه "الحسن البصري" فأصَّلَ بذلك لمذهب "الاعتزال"[1] وكانت هذه بداية واحدة من أكثر الفرق عمقًا وتأثيرًا في تاريخ الفكر الإسلامي.

لم يكتف "اِبن عطاء" بتدريس مذهبه، بل ذهب أبعد من ذلك وألَّف الكتب في شرح وبيان عقيدة المعتزلة من ذلك؛ كتاب "المنزلة بين المنزلتين" و"السبيل إلى معرفة الحق" فنقل بذلك "علم الكلام" إلى فترات التدوين وكان هذا أوائل القرن الثاني الهجري [2]... وفي أواخر القرن الثالث ظهر الإمام "محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي" واِشتغل برد أكاذيب أقوال أصحاب المذاهب العقدية الباطلة، وألّف في ذلك كُتُبًا[3] منها: كتاب "التوحيد"، كتاب "المقالات"، وكتاب "أوهام المعتزلة"...

ولاح في النصف الأخير من القرن الثالث نجم الإمام "أبي الحسن الأشعري" الذي كان في مبدأ أمره تلميذًا "لأبي علي الجُبَّائي" المعتزلي، فأخذ عنه العقائد واِستمر على ذلك سنين يقول بخلق القرآن واِستحالة رؤية الله بالأبصار، وأنَّ الشر يفعله الإنسان بإرادته فقط ... ثمَّ رجع عن ذلك كله وصنَّف المؤلفات لنقض تلك المزاعم [4]... ليكون ذلك إيذانًا بميلاد المذهب الأشعري[*] وتقعيدًا له في الآن ذاته ولإعادة الاِعتبار للنسق العقدي الإسلامي الذي اِبتعدوا عنه بكلامهم كثيرًا.

إنَّ اِنفتاح المسلمين على ثقافات أخرى ذات ديانات مختلفة، لعب دورًا في قيام "علم الكلام" ورواج الصنعة الكلامية؛ التي كانت ضرورة للدفاع عن أصول العقيدة الإسلامية في وجه عقائد الديانات الأخرى. وممّا صاحب هذا الاِنفتاح وغذَّاه نشاط حركة الترجمة، فدخلت الفلسفة اليونانية الساحة الثقافية

---

[1]- ينظر، أبو المظفر الإسفراييني، التبصير في التعليم وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب، ط1، 1985، ص 21-22.

[2]- ابن إسحاق النديم، الفهرست، تعليق: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان، لبنان، 2009، ج3، ص561.

[3]- الماتريدي، التوحيد، تحقيق: بكر أوغلي ومحمد آرويش، دار صادر، بيروت، مكتبة الإرشاد، إسطنبول، ط2، 2001، ص9-49.

[4]- ينظر، مهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1974، ص244.

* الفرق بين الأشاعرة والأشعرية أنَّ الأشعرية في مقابلة الماتُريدية وهم الذين تبعوا أبا الحسن الأشعري"، والأشاعرة في مقابلة المعتزلة شاملةً للماتُريدية والأشعرية. ينظر، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، جامع العلوم الملقب بدستور العلماء تصحيح: قطب الدين محمود الحيدر أبادي، مطبعة المعارف النظامية، حيدر أباد، الهند،1329هـ، ج1، ص117-118.

العربية، وذلك زمن "الخليفة المأمون" في حدود القرن الثالث الهجري الموافق للقرن التاسع الميلادي[1] وتأثر بها المسلمون، فأعرض عنها البعض وذمَّها البعض، ورأى البعض الآخر وجوب الرد على فلسفة اليونان بأدلة عقلية تعضد عقائد الإسلام بل شرع المتكلمون في تمَثُّلِ طرائق الفلاسفة ومناهج المناطقة في النظر والاِستدلال والاِستعانة بها للذبّ عن مذاهبهم العقدية... وإجمالاً ففي هذه المرحلة، اِنتقل المتكلمون إلى النظر في الأدلة والصياغة الفلسفية للعقيدة الدينية حيث بدأ المعتزلة في القدرة الإلهية العلم الإلهي والإرادة الإلهية...[2] ولم يكن السلف على رأي واحد في مسائل العقيدة وعلى هذا الأساس ظهرت الكثير من الفرق الكلامية على غرار المعتزلة، والأشاعرة، والقدرية، والشيعة والخوارج... ولهذا يقول "الجابري" بأنَّ « تنصيب العقل في الإسلام قد تساوق مع تنامي المناقشات الدينية والإيديولوجية واِحتدام الردود على النزعات والملل الوافدة »[3] فالعامل الديني هوما غذَّى نشوء هذا النوع من الخطاب الحجاجي بل وتصاعدت الحاجة إليه مع اِنفتاح المسلمين على ثقافات أخرى ذات ديانات مختلفة، ما أدى إلى رواج الصنعة الكلامية؛ التي كانت ضرورة للدفاع عن أصول العقيدة الإسلامية في وجه عقائد الديانات الأخرى.

يتضح من هذا المسرد التاريخي المقتضب أنَّ نشوء علم الكلام هو محصلة تظافر عوامل داخلية وأخرى خارجية، نلخصها في الآتي[4]:

- **الفضول العقلي:** وهي جملة التساؤلات التي نزع إليها المسلمون بدواعي الميول الفطرية التي يجدها كل أحد في نفسه، على أنَّ المسلمين سألوا النبي صلى الله عليه وسلم أسئلة كلية، هي في حقيقتها إشكاليات وجودية اِستعصت على الفكر الإنساني على مر العصور من ذلك سؤالهم عن الروح الذي نقله القرآن الكريم﴿ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ

[1]- ينظر، حسن ناعمة وكلود بوزورث، تراث الإسلام، ترجمة: حسن مؤنس وإحسان العمد، عالم المعرفة، الكويت، ج2، ص40.

[2]- ينظر، أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج2، ص24.

[3]- ينظر، محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت البيضاء، ط4، 1991، ص220-249.

[4]- ينظر، عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4،1983، ص204-208.

ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ [1] بل وفنَّد الحقُّ –سبحانه وتعالى– قدرة الإنسان على إدراك كُنَه الروح لمحدودية العلم البشري بالنظر إلى قصور عقل الإنسان عن الإحاطة بأسرارها ...

- **التشدد في المبادىء:** وهو شيء من التمسك الشديد بالمبادىء والإصرار على مواقف مخصوصة من العقائد المنزلة؛ ويأتي هذا ترجمة لِإختلاف خلفياتهم الإجتماعية وتباين بنياتهم النفسية، وليس أدَّل على ذلك من مواقف المعتزلة، والخوارج البدو، وموقف المرجئة أنصار بني أمية في الشام وغيرها كثير.
- **التفكير السياسي:** إنَّ نشوء بعض الآراء راجع إلى توجهاتهم السياسية وإنتصارهم لسطوة منظومة القبيلة؛ فمسألة الخلافة محل تنازع جوهري وحقيقي، فأهل السنة والخوارج يعدُّونها –الخلافة– منصبًا دنيويًا تكليفيا للمسؤول يرجى به تطبيق الأحكام وبسط النظام بين الرعية في حين أنَّها عند الشيعة منصب ديني قُصِرَ على أهل البيت.
- **إقناع غير العرب:** بدخول عدَّة أقليات في حاضرة الدولة الإسلامية، بدأ هؤلاء في طرح الأسئلة واحتاجوا إلى إجابات شافية، إمّا بدعوى الاطمئنان وزيادة الإقتناع أو لزرع البلبلة وإثارة الفتنة، فتصدى العربي المدرك لأسرار بلاغة القرآن لإقناعهم في أمور القرآن وعقائده ومن تلك الأسئلة نشأ "علم الكلام".

وإلى جانب هذه العوامل يضيف "جولدتسيهر"[2]:

---

[1]– سورة الإسراء، الآية 85.

[2]– ينظر، أجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله وعلَّق عليه: محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، ط2، مصر، ص90–93 و 234–248.

***الغنوصية:** هي الترجمة الحرفية لمصطلح Gnosticism (E) / Gnosticisme(F) وتعني المعرفة ، وتطلق على نزعة فلسفية ومذهب تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين، ويقوم على أساس مزج العلوم الإنسانية بالمعرفة الباطنية؛ فيعرف المؤمن أشياءً دينية تسمو على مستوى عامة المؤمنين أو على مستوى العقيدة الرسمية...وكان لهذا المذهب أثره في التفكير الفلسفي في المسيحية والإسلام. ينظر، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، 2007، ص449. وينظر، مجموعة باحثين متخصصين المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1983، ص139.

- **طبيعة القرآن**؛ الذي يثير إشكاليات الاعتقاد (الحرية والجبر عند الإنسان) كما يدعو إلى التفكير ويندب إلى التدبر في مسائل الوجود والحياة والخلق والمعاد...
- **المؤثرات الأجنبية للأديان:** نجم عن الإتصال الحضاري للمسلمين بغيرهم من أولي الديانات السماوية كاليهود والنصارى وأصحاب المذاهب الغنوصية* الشرقية وأرباب الفلسفة اليونانية... نجم عنه تأثر المسلمين بهذه الأفكار والمعتقدات؛ لأنَّ أصحابها وإن كانوا قد أسلموا ظاهريًا فقد تمسكوا بآرائهم باطنيًا، مما سمح برواج هذه المعتقدات بين المسلمين إمَّا عن طريق الاتصال الشخصي أو بواسطة المناقشات...

ولئن كان "علم الكلام" وليدَ تلاقح النسق الحضاري والثقافي العربي مع نظرائه من الأنساق الأخرى فهذا لا ينفي أو يتعارض مع **أصالة** النظر العقلي عند المسلمين؛ فقد سعى علماء الكلام على اِختلاف مذاهبهم إلى صياغة نسقية لأفكارهم تتجلى في تأويلهم وتعاملهم مع النصوص بطريقة جدلية تفاعلية بين العقل والنقل.

إنَّ المجهودات الفكرية التي بدأت في عمليات الدفاع المختلفة أعطت للهوية الإسلامية إزاء الآخر أبعادًا فكريةً واضحةً، ولئن كانت موضوعات هذه المجادلات ذات طابع كلامي ولاهوتي ويحكمها منطق ديني عقائدي يؤطرها براديغم قدسي ورمزي محدد، فقد سمحت بتنويعات فكرية أعطت للنظرة الإسلامية للآخر مضمونًا فكريًا [1] فقد تجاوزت هذه المناقشات الكلامية النسق العقدي الأحادي الإسلامي الصرف. وتعدَّته إلى« حوار أديان من غير مجاملات أو مداهنات» [2] عبَّرت عن اِنفتاح المجتمع العربي الإسلامي على أنساق ثقافية غير إسلامية للدفاع عن اِختياراته العقدية ومجادلة الآخر ومناقشته لإثبات تلك القناعات والإعتقادات بالبراهين العقلية اِنطلاقا من نموذج عام وإطار كلي شمولي يقارب قضايا الوجود والكون والإنسان من منطلق عقيدة التوحيد.

[1]– ينظر، نور الدين أفاية، الآخر في التصور العربي الإسلامي (في المناظرة وآلية الحكم)، مجلة الصورة، السنة الثانية، العدد الثاني، خريف 1999، ص17.

[2]– شوقي أبو خليل، الحوار دائما وحوار مع مستشرق، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط4 ،1997، ص60.

6. مناهج التلقي عند المتكلمين:

يتقاطع "علم الكلام" مع غيره من العلوم الإسلامية العربية في جهة اِستمداد الأحكام والأفكار أو في كيفية صياغتها. غير أنَّه يتميز عنها بوجه ما في كيفية تطوير أساليبه و**مناهجه** الخاصة وأدواته الملائمة لوظيفته وموضوع بحثه؛ وهذا ما يُعرَف بـ "المنهج" على أنَّ المتكلمين لمَّا تباينت طرائق نظرهم وتنوعت ضروب اِستدلالاتهم في مسائل الاعتقاد ظهرت المذاهب أو الفرق الكلامية المختلفة « فالأساس الذي يرجع إليه اِختلاف الطوائف المنتسبة إلى الإسلام في العقيدة هو اِختلاف المناهج »[1] والتي بلغ تعدادها خمسة مناهج[2] وهي:

- **المنهج النقلي:** ويتمثل في الاِعتماد على الدليل النقلي أو السمعي؛ والمقصود به « في العرف: هو الدليل اللفظي المسموع، وفي عرف الفقهاء: هو الدليل الشرعي، وهو عندهم منقسم إلى الكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس والاِستدلال... أمَّا في عرف المتكلمين فإنَّهم إذا أطلقوا الدليل السمعي فلا يريدون به غير الكتاب والسنة وإجماع الأمة »[3] الشاهد من القول أنَّ علماء الحديث ومتبعي السلف وهم ممثلو المنهج النقلي يعتمدون الأدلة المنقولة من القرآن الكريم والسنة الشريفة وإجماع المسلمين من أجل الاِحتجاج في قضايا الاعتقاد. وقد « اِتفق الفقهاء في المشرق والمغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الرب عز وجلّ من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه»[4] فالسلف الصالح يؤمن بحجية الكتاب والسنة في جميع مسائل الاعتقاد والأحكام وأنَّهما يفيدان اليقين لا الظن. ولهذا فإنَّ « الله تعالى قد أقام الحجة على عباده بكتابه الكريم ورسوله الأمين... فلو كان كلام الله ورسوله لا يفيد اليقين والعلم، والعقل معارض للنقل

---

[1]- عبد الرحمن الزنيدي، مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر، دار اشبيليا، الرياض، ط1، 1418هـ، ص22-33.

[2]- ينظر، عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1993، ص27-29.

[3]- سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ط2 2004، ج2، ص215-216.

[4]- أبو القاسم هبة الله اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تعليق: نشأت بن كمال المصري، دار البصيرة الإسكندرية، دار الآثار، صنعاء، 2001، ج3، ص354-355.

فأيُّ حجة قد قامت لله على المكلفين بالكتاب والرسول؟» [1] وعليه فإنَّ جوهر المنهج النقلي يعتد بالنص الشرعي لأنّه يقيني الثبوت والصحة، ولذلك عُدَّ حجة الله على عباده ومناط تكليفهم وأساس حسابه لهم.

- **المنهج العقلي:** وأحسن ممثل لهذا المنهج المعتزلة؛ الذين اِشتد تمسكهم بمنهجهم العقلي الذي أخذ في التولي عن الأدلة النقلية رويدًا رويدًا حتى بلغ القمة على يد "النظَّام"، فبقدر ما يقربون من الفكر الفلسفي المترجم بقدر ما يبتعدون عن الأدلة النقلية فلمَّا تعانق الفكر المعتزلي والفلسفي على يد النظَّام استوت مقالة "واصل بن عطاء" على سوقها بعد أن اِشتد عودها على يد أبي الهذيل العلاف... ونمت مقالة المعتزلة على ثلاث مراحل:

الأولى: إطراح جميع الأخبار ما لم يتقرر عدم إمكان التواطؤ.

الثانية: الأخبار ريبة والحجة في المقاييس.

الثالثة: الحجة قد تنسخ الأخبار. [2]

يُسبِّق المعتزلة الدليل العقلي على نظيره النقلي بل ويعدون النصوص الشرعية مؤيدة ومؤكدة لمدارك العقل وأحكامه. لكن ما لم يتم التثبت من صحة النص فلا يمكن أن يبنى عليه الاعتقاد، والتأكد من صحة المنقول من الأخبار لا يتأتى إلا بإعمال العقل وإخضاعها للقياس فمتى وافقت القياس ثبتت صحتها، وإن لم توافقه كانت قابلة للتغيير أو للتأويل... فالحكم القاطع عند هؤلاء للذهن؛ لذلك يقول الجاحظ: « فما الحكم إلا للذهن، وما الاِستبانة الصحيحة إلا للعقل » [3]

- **المنهج التكاملي:** تدعي الكثير من الفرق اِتِّباعها هذا المنهج وعلى رأسهم الأشاعرة والإمامية ومن سار على نهجهم واِتبع طريقتهم المُعتمِدة على المراوحة بين الأدلة الشرعية والنظر العقلي؛ لذلك نعتبر الأشعري أنَّ من جملة الطرق التي تدرك بها العلوم تنحصر في خمسة:

---

[1]- ابن قيّم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، اختصار: محمد بن الموصلي، إخراج وتعليق: الحسن العلوي دار أضواء السلف، الرياض، ط1، 2004،ج2، ص344-346.

[2]- ينظر، أحمد محمود صبحي، في علم الكلام المعتزلة. دار النهضة العربية، لبنان، 1985، ج1، ص107.

[3]- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب التربيع والتدوير، تحقيق: شارل بلاّت، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق 1955، ص14.

العقل والكتاب والسنة والإجماع والقياس [1] ويصرِّح "أبو الحسن" بضرورة المزاوجة بين النقل والعقل؛ لأنه لا تعارض بينهما في الحقيقة. كما يقرُّ الأخذ بظاهر النصّ ويجيز التأويل عند وجود ما يقتضيه...

- **المنهج الوجداني:** ويقوم هذا المنهج على التجرد وسلوك الطرق المؤيدة للتخلية وتصفية الباطن، ويسمَّى في عُرف الحكماء "الإشراق" وهو « ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس عند تجردها من المواد الجسمية» [2] لِاستكمال الإرتقاء بالعبد بغية الوصول به إلى مرحلة التماهي في العشق الإلهي وهي طريقة المتصوفة؛ التي بدت جلية في مؤلفات غير قليل من أصحاب منهج الكشف والرياضة الروحية؛ كالقشيري و الغزَّالي الذي يُعرِّف العلم الذوقي أو المعرفة الإشراقية –على اِصطلاحهم– فيقول: « نور يقذفه الله في الصدر، وهو مفتاح أكثر المعارف، وهذه المعرفة هي العلم اليقيني الذي تتكشف فيه العلوم اِنكشافًا لا يبقى معه ريب» [3]. وتعود جذور هذه الطريقة إلى الموروث السوري المصري (هرمسي وأفلاطيني وهيلليني) والفارسي العراقي (الزرادشتي والمانوي والبابلي)[4] غير أنَّ الكشف و الإلهام المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض؛ لاتعدُّ أصلا من أصول المعرفة كما عند أهل الحق؛ ويعلل "التفتازاني" ذلك بقوله: «الإلهام ليس سببًا يحصل به العلم لعامة الخَلْق ويصلح للإلزام على الغير، و إلا فلا شك أنَّه قد يحصل به العلم »[5] فالإلهام من منظور "التفتازاني" طريق الخاصة من الناس لتحصيل العلم، ولا يصلح لكل أحد.
- **المنهج العرفاني:** وهو محصلة المناهج السابقة جميعا، يراوح المتكلم بينها في سبيل بلوغ الغاية من الفعل الكلامي؛ وهي طريقة الإسماعيلية من الشيعة التي لم تنكر شأن العقل

---

[1]– بدر الدين محمد الشافعي الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1992، ط2، ج1، ص31.

[2]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، 1982، ج1، ص93.

[3]– الغزالي، المنقذ من الضلال، ص61.

[4]ـ ينظر، رفيق الحجم، خطاب العقل والبرهان في الفكر العربي ونموذج الفارابي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد65/64، مركز الإنماء القومي، 1989، ص61.

[5]ـ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص25.

فأطلقوا العنان للفكر يناقش نصوص الشرع، لكنَّهم حرصوا على التعليم الباطني والرياضة الروحية[1].

إنَّ المتتبع لمناهج النظر والإستدلال عند أرباب الكلام يخلص إلى نتيجة مفادها؛ أنَّ الفرقة الكلامية قد تعتمد أكثر من منهج تساوقًا و اِختلافَ المسائل وتنوعها؛ لذلك من الصعوبة تصنيف الفرق الكلامية منهجيا، ذلك أنَّ المتكلمين أنفسهم لم يعتمدوا منهجا واحدا طيلة مسار حياتهم، بل إنَّ المتكلم الواحد يتبنى منهجًا بعينه في مرحلة من مراحل حياته، ويقتنع بمقولاته ويحشد الحجج الكثيرة ويصنف المؤلفات الطويلة لبيان جدواه ومردوديته التحليلية، وأفضليته على سائر الطرائق الأخرى، وفي مرحلة أخرى من مراحل حياته يعود عن آرائه الأولى ليتبرأ منها وينكر صدقيتها، ويعدل عنها إلى غيرها. وليس أدلَّ على ذلك من صنيع أبي الحسن الأشعري الذي بدأ مريدا معتزليًا ثمَّ أشعريًا ثمَّ انتهى داعيًا في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" إلى اتباع منهج السلف[2].

7. جدلية الأسبقية بين النقل والعقل و إشكالية التأويل

يعود تعدد مناهج المتكلمين بالأساس إلى كيفية النظر في النصِّ الشرعي؛ فقد كانت إشكالية أسبقية النقل أو العقل وراء اِنقسام الأمة الإسلامية واِتِّساع الهوة بين فِرَقِها، فنجد بعضهم تقيَّد بالمعنى الحرفي والظاهر للنصِّ ومثل هذا التيار فريق يرى بكفاية النصِّ ومحدودية العقل البشري. و فريق أطلق العنان للتأويل وجعل للعقل سلطة على النصِّ [3] ولم يكن ليظهر الفريق الثاني في الأمة الإسلامية؛ التي سبَّق سلفها النقل واِكتفى بما تكشَّف له من معانيه الظاهرة إيمانًا منه بقصور العقل البشري وبتمام القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ ﴾ [4] لم

---

[1]ـ نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بـ "نقد المحصل"، دار الأضواء، ط2، بيروت، لبنان، 1985، ص56-57.

[2]ـ ينظر، الزركلي، الأعلام، ج 6، ص256. وينظر، ابن النديم، الفهرست، ص281.

[3]ـ ينظر، محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام رؤية عصرية، دار القلم، بيروت، ط1، 1973، ص86.

[4]ـ سورة المائدة، من الآية 3.

يكن ليظهر المتأولون لولا دخول غير العرب الإسلامَ، هؤلاء الذين وُلدوا في منابت الفلسفة اليونانية أو الثقافة الفارسية؛ فأَلِفُوا النظر العقلي أو التفكير الباطني الروحي، فما إن عرفوا نصوص الدين الإسلامي حتى طفقوا يؤولون النصَّ على نحوٍ لم يألفه المسلمون ويُعلي من قدر العقل ويصدره في تحصيل المعرفة، كما هو شأن المعتزلة. وقد رفع أنصار العقل شعار الحرية و الحوار ولقَّبوا أنفسهم بأرباب الكلام، وجعلوا من تيارهم تيار حجاج يقبل المناظرة مع غيره ورموا غيرهم بالظاهرية و التزمت. وفي كل الحالات، فإنَّ « عمل العقل داخل النصِّ كان عملاً تأويليًا بامتياز سواءً كان العقل يعلن خضوعه وتبعيته للوحي أو كان يعلن قدرته على فهمه فهمًا عقلانيًا، ففي كلتا الحالتين نحن أمام تأويل معين للوحي، يحدد من خلال العقل مساحة عمله وكيفيتها» [1] فالتأويل في حالتيه منضبطًا بالوحي، أو خاضعًا لسلطان العقل، يمنح المسلم المتكلم سعةً للتفكير والنظر؛ وبالتالي تقديم تصور شامل لحقائق الوجود والحياة... فـ « مسيرة الفكر الكلامي هي مسيرة تفاعل والجدل القائم بين العقل والوحي الذي كان يحاول فيه العقل دائمًا تحديد تأويله للوحي بشكل يمكِّنُه من الاِقتراب من صياغة خطاب نسقي عقلاني عن العالم » [2] وهو الغاية من كلّ ذلك.

ثانيًا: السياق الخاص للمناظرة

1. تعريف المناظرة

أورد "اِبن منظور" المصري:« والتناظر في الأمر ونظيرك: الذي يراوضك وتناظره وناظره من المناظرة. والنظير: المثل، وقيل: المثل في كل شيء. وفلان نظيرك أي مثلك لأنَّه إذا نظر إليهما الناظر رآهما سواء... والنظير بمعنى مثل الندُّ... ويقال: ناظرت فلانا أي صرت نظيرا له في المخاطبة. وناظرت فلانًا بفلان أي جعلته نظيرا له »[3].

---

[1]- عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي(دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي)، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2005، ص7.

[2]- عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص13.

[3]- ابن منظور، لسان العرب، مادة (نظر)، ج 5، ص217.

وجاء في تعريفات "الجرجاني": «المناظرة لغة من النظير أو من النظير بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين ؛ إظهارًا للصواب »[1].يتحدد من خلال التعريفين عدة سمات للمناظرة؛ أولها الندية بين المتناظرين، وثانيها التفاعل الخطابي بين المتناظرين في قضية معينة، وثالثها أنَّ هدف هذا التناظر إظهار الحق؛ ولهذا يربط "الكلنبوي" المناظرة بالتكافؤ في المناقشة إظهارًا للحق في قوله: « فاعلم أنَّ البحث والمناظرة مدافعة الكلام ليظهر الحق»[2] وإلى مثل هذا ينحو "الميداني" في تعريفه للمناظرة حينما حدَّها بقوله: « المحاورة بين فريقين حول موضوع لكل منها وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه مع رغبته الصادقة بظهور الحق والإعتراف به لدى ظهوره » [3] هذا التعريف جامع للسمات الثلاثة للمناظرة المذكورة آنفًا.

2. بين المناظرة و الجدل و الحجاج:

بالنظر في النسق العربي الإسلامي و ما نشأ فيه من جدل فكري، ومناظرات مذهبية وبخاصة بين الفرق الكلامية، نجد الكثير من المصطلحات المقاربة للمناظرة؛ وعلى رأسها الجدل والحجاج، الأمر الذي يحوجنا للوقوف على إستعمالات هذا المصطلحات لدى بعض العلماء المسلمين ودلالاتها المختلفة؛ إذ إستخدمه للفقيه الحافظ أبي الوليد الباجي (ت474هـ) كمرادف للجدل والحجاج، ففي كتابه "المنهاج في ترتيب الحجاج" الذي من عنوان الكتاب يتبين إستخدام المؤلف مصطلح الحجاج بمعنى الجدل؛ ذلك أنَّه ألفه في فن المناظرة، وتعرض فيه إلى مسائل علم الأصول(الكلام)، كما بيَّن آداب المناظرة وقواعدها وكيفية صياغة الحجج والدفاع عن الأصول المالكية و الإجابة عن الإعتراضات عليها ... وفي ثنايا الكتاب صرَّح بأهمية الحجاج وعدَّه علماً بل إنَّه من « أرفع العلوم قدرًا وأعظمها شأناً؛ لأنه السبيل إلى معرفة الإستدلال وتمييز الحق من المحال ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا

[1]– الجرجاني، التعريفات، ص228.

[2]– إسماعيل الكلنبوي، رسالة في آداب البحث والمناظرة، مجلة المناظرة، السنة الثالثة، العدد الخامس، يونيو 1992، ص120.

[3]– عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة (صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي) دار القلم، دمشق، ط4، 1993، ص 371.

اِتضحت محجة ولا عُلِمَ الصحيح من السقيم ولا المعوج من المستقيم » [1] فالمناظرة بهذا التوصيف هي الجدل وهي الحجاج لا فرق بينها، ومَهمَتُها جميعًا بيان الحق وإقراره ودحض الباطل وإنكاره.

أمَّا ابن خلدون (تـ 808هـ) في مقدمته الشهيرة، فقد وظَّف –في معرض حديثه عن المناظرةِ– وظَّفَ الجدلَ بمعنى الحجاج، بل إنَّه لَيُصرح في لفظ الإحتجاج وهو يعني به الحجاج فيقول:« وأمَّا الجدل وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنَّه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعا، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الإحتجاج، ومنه ما يكون صوابًا، ومنه ما يكون خطأً، فاِحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابًا وأحكامًا، يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب وحيث يسوغ له أن يكون مستدِلاً، وكيف يكون مخصوصًا منقطعًا، ومحل اِعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والإستدلال؛ ولذلك قيل فيه: إنَّه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الإستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه، كان ذلك في الفقه أو غيره » [2] يشير "ابن خلدون" إلى كون الحجاج آلية من آليات التناظر التي تنظم سيرورة بناء الاستدلال سواءً كان صحيحًا أو خاطئًا. وهذا الإستدلال لابد أن ينضبط بقواعد وآداب هي التي سمَّاها "ابن خلدون" جدلا؛ وهذا يحيل إلى البعد الأخلاقي للجدل في تقويم مسار المناظرة التي تستهدف في جوهرها الكشف عن الحقيقة. ولعلَّ الطريف هو ما حواه كتاب "الإتقان في علوم القرآن" للسيوطي؛ لمَّا نقل رأي "الجاحظ" في التسوية بين مفهومي الجدل والحجاج بل وزاد إليهما ثالثًا؛ وهو "علم الكلام": زعم الجاحظ أن المذهب الكلامي لا يوجد منه شيء في القرآن وهو مشحون به وتعريفه أنَّه احتجاج المتكلم على ما يرد إثباته بحجة تقطع المعاند له فيه على طريقة أهل الكلام والسيوطي في هذا المقال ينكر على الجاحظ قوله بخلو القرآن من الجدل، ومع أنَّ القول يستدعي النقاش في شطره الأوّل، لكن الشاهد منه أنَّ المتكلم في المناظرة العقدية يحتج على صدق دعواه على نحوٍ اِستدلالي معين

[1] – أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، مصر، ط2، 1987، ص 8.

[2] – مقدمة ابن خلدون، ص428.

يعهده أهل الكلام رجاء اِنقطاع المعترض وإذعانه. لذلك كان الكلام أو المناظرة العقدية –كما سيتمُّ البيان– مكافئًا للجدل والحجاج الذين يتضمنان الحمولات الدلالية ذاتها.

كما بيَّن علماؤنا فروقًا أخرى بين الجدل والمناظرة؛ فهذا البغدادي يميِّز بينهما تبعًا لِعِدَّةِ ممارسيها؛ إذ «لا يصح الجدل إلا من اثنين و يصح النظر من واحد» [1] فالجدل ممارسة تفاعلية تقتضي حضور الآخر و مشاركته الوجدانية والفكرية، في حين أن النظر ينكفئ فيه الناظر على ذاته ليدرس المسألة بشكل أحادي أشبه بالتأمل الفردي المعزول. و إلى ما يقارب ذلك ينحو "الزركشي" لمَّا فرَّق بينها باعتبار ما يتوسَّله الباث لإجرائهما وإن كانا –كلاهما– فعالية حجاجية؛ فيعدُّ« النظر: طلب الصواب، والجدال: نصرة القول... الفكر بالقلب والعقل و الجدال الاحتجاج باللسان » [2] فاللسان آلة النطق والكلام إنّما يحصل ليتواصل المتكلم مع غيره لذلك قلنا بأنَّ الجدل هو تفاعل الأنا مع الآخر في سياقات ثقافية واِجتماعية وحضارية... أمَّا النظر فقد يكون قلبيًا أو فكريًا بين الناظر ونفسه دون حاجة إلى وجود طرف ثانٍ.

و على النقيض من ذلك يرى "طاش كبرى زاده" بأنَّ المناظرة تكون مع الغير وذلك بالتوجه بينهما إظهارًا للصواب [3]. لكن من الأعلام المعتبرين من ساوى بين الجدل والمناظرة فـ «لا يبعد أن يُقال إنَّ علم الجدل هو علم المناظرة؛ لأنَّ المآل منهما واحد» [4] ذلك أنَّ المطمح من كليهما تبيان الحق والصدع به وهذا قد يتحقق بالممارستين، من هذا المنطلق اُعتبرا أمرًا واحدًا.

3. مركزية المناظرة في الثقافة العربية الإسلامية:

إنَّ غنى معجم المناظرة في اللغة العربية ليدل بحق على تداول المسلمين الأغلب لهذا المنهج الجدلي واِلتزامهم به أكثر من غيره في تحصيل المعرفة وتبليغها ونذكر من هذا المعجم بالإضافة إلى لفظي المناظرة والمحاورة: المخاطبة، المجادلة، المحاججة، المناقشة، المنازعة، المذاكرة، المباحثة المجالسة، المفاوضة –في معناها القديم– والمراجعة، والمطارحة، والمساجلة، المعارضة، المناقضة

---

[1]- البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق: إسماعيل الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1400هـ، ج1، ص43.

[2]– البحر المحيط في أصول الفقه، ج1، ص43.

[3]– طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج1، ص280.

[4]– صديق حسن خان، أبجد العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج2، ص208.

والمداولة، والمداخلة... [1] إنَّ المتمعن للنسق التداولي العربي يتأكد من أنَّه اِنطبع بطابع المناظرة؛ ذلك أنَّ الاشتغال الفكري اِرتبط في منشئه بعلمي الفقه والكلام، إذ كانت المحاورات محتدمة بين النحاة والمناطقة والمتكلمين والفقهاء وأصحاب الملل والنحل حول مسائل عقدية وغير عقدية؛ فقد حفلت الثقافة العربية الإسلامية بالمناظرة لكونها حسب "طه عبد الرحمن" « وسيلة من وسائل تنمية المعرفة الصحيحة وممارسة العقل السليم» [2] فلئن كانت العقيدة الإسلامية اِنبنت على أسس جدلية فإنَّ المذاهب الفكرية والفقهية والمدارس الأدبية والنحوية شاعت على خلفية التعارض والاِختلاف، فاِغتنى التراث بأخبار عن مجالس المحاورات والمناظرات التي توجه فيها فقهاء أو علماء كلام أو أدباء مثل: مناظرة الباقلاني مع المعتزلة ومناظرة الأشعري مع الجبائي في علم الكلام[3] مناظرات الهمذاني مع الخوارزمي في الأدب[4] ومناظرة الكسائي وسيبويه في النحو تحديداً المسماة المسألة الزنبورية [5]... وهذا يدلُّ على أنَّ موضوعات المناظرة كانت دينية في بدايتها ثمَّ أصبحت تناقش مسائل كلامية ثمَّ تطورت لتشمل الموضوعات الثقافية والأدبية والفلسفية... وتنوعت إن على المستوى التطبيقي –كما سلفت الإشارة– أو على المستوى التنظيري؛ فقد أفرد لها "ابن خلدون" باباً، وجعل لها حدًّا، وأوضح ملابسات نشأتها. وكان أول من ألَّف في هذا الفن "ركن الدين أبو حامد محمد العميدي الفقيه الحنفي" (ت 615هـ) [6] وفي عصره صنَّف "فخر الدين الرازي" كتابه "المناظرات"، الذي جمع فيه مناظراته لعلماء وفقهاء[7]... ثمَّ توالت المؤلفات تترى، الواحدة تلو الأخرى تجمع شتات هذه المناظرات تارةً وتسرد ظروفها أو تفصِّل في سِيَّر شخصياتها والإشادة بتمكنها من فنون النظر والاِستدلال.

---

[1]– ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 69.

[2]– المرجع نفسه، ص 21.

[3]– ينظر، السكوني، عيون المناظرات ، ص225–229.

[4]– ينظر، زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، مصر الجديدة، 1934، ج1، ص159–160.

[5]– ينظر، ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء أهل الزمان، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، مصر، ط1 1948، ج3، ص134.

[6]ـ ينظر، عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص371.

[7]ـ ينظر، شيخ المتكلمين والمنطقيين فخر الدين الرازي، المناظرات، تحقيق: عارف ثامر، مؤسسة عز الدين لطباعة والنشر، بيروت ط1، 1992، ص89.

4. علم الكلام مناظرة عقدية:

يشير "حسين الصديق" إلى أنَّ مصطلح المناظرة الذي هو شكل من أشكال الخطاب فضلاً عن كونه نوعًا أدبيًا يتخذ مكانه بين أنواع أدبية أخرى في كتب الأدب العامة، يستخدم للدلالة على نص قصير أو كبير يعرض حوارًا بين شخصين، وأحيانًا أكثر. كل من الإثنين يخالف الآخر في الموضوع المطروح للمناقشة، ويتبنى فرضية تخالف فرضية الخصم، ويحاول دعمها بالحجج والبراهين ودحض فرضية الآخر وأدلته [1] إنَّ أهم ملمح لهذا التعريف أنه عملي يركز على حجاجية المناظرة، وبنائها المتطلب لوجود طرفين فأكثر ممّا يجعل المناظرة ممارسة حوارية تفاعلية بين متخاطبين كحد أدنى، يتشاركان في صناعة المعرفة عبر مسارات حجاجية؛ لهذا نجد الدكتور "طه عبد الرحمن" يؤكد أنَّ « كل خطاب إستدلالي يقوم على المقابلة والمفاعلة الموجهة يسمَّى مناظرة » [2] إجمالاً، فالمناظرة محاورة فكرية بين طرفين متخاصمين تعالج موضوعًا محتدًا يقوم أحد الطرفين بطرح الإشكالية؛ فيسعى الخصم لإبطالها ويكون ذلك بالحجة والبرهان، وتدور المناظرة بحضور حكم عارف بعلم الكلام، وبأسس المناظرة وقواعدها وشروطها وآدابها، تنتهي المناظرة بسكوت أحد الطرفين عند إنهزامه أو إرتباكه أو بتدخل الحكم لحسمها [3] لأنَّ علم الكلام- كما تمَّ الإقرار- «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسرُّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد» [4]. بهذا يكون علم الكلام التحقق الفعلي للمناظرة بوصفه فعالية حجاجية لغوية في مسائل دينية وهذا العلم المستحدَث يهدف إلى المنافحة عن عقيدة (التوحيد) عقيدة أهل السنة بفهم سلف الأمة خالصة من البدع والمحدَثات قادرة على إثبات مسائلها سواءً بين أصحاب الملة الواحدة (الفرق الإسلامية) أوبين أصحاب

---

[1]- ينظر، حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان القاهرة، ط1، 2000، ص63.

[2]- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص81.

[3]- ينظر، مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي (من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم)، عالم الكتب الحديث، تونس، ط1 2009 ص46.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص205.

الملل الأخرى، وخدمةً لهذا المقصد الجليل نشأ "علم الكلام" الذي « هو علم الحجاج العقلي في المجال الديني، وهو مركز التأويل القادر على ردم الهوة بين مستويات الخطاب في الحقيقة والمجاز. وكان من ثمار هذا التوجه ظهور علم المناظرة و الجدل» [1]. أدت آلياتُ النظر والحوار في "علم الكلام" بالمتكلمين إلى إنشاء أسس آداب البحث والمناظرة؛ لذلك يسمِّي "طه عبد الرحمن" علم الكلام: « علمَ المناظرة العقدي » [2] وعياً منه بإنبناء هذا العلم على فعالية المناظرة ، بل إنَّها خاصية اِنطبع بها هذا العلم فـ « مبناه كلام صرف في المناظرات على العقائد» [3]. وهذا ما يُفسِّر التواشج الوثيق بين "علم الكلام" والمناظرة فتكون المناظرة بهذا العود **علم كلام**؛ إذ لا كلام إلا بين اثنين ولو كان كلام المرء مع نفسه ولا اِثنين إلا عارض ومعترض، ولا عارض إلا بدليل، ولا معترض إلا لطلب الصواب، وطلب للصواب إلا بجملة من القواعد [4] التي سبق ذكرها. ويتأكد ذلك بنظر المتكلمين في مسائل وقضايا الخلاف العقدي؛ وفي مقدمتها الذات الإلهية وصفاتها وأسماؤها والإمامة ... فالمذهب الكلامي أسلوب حجاجي يوظفه المتكلم لإقناع خصمه بالحجة والبرهان.

5. أخلاقيات التناظر وأدبياته

بما أنَّ المناظرة فن كلامي؛ يعتمد على الإقناع المدعوم بالبرهان والدليل، المبني على الاحترام والِتزام الأدب المفضييْن إلى بلوغ الحق، وعدم التباهي به عند ظهوره؛ فلا بد أن يتحقق المتناظران الإلتزام بها، يمكن إجمالها فيما يلي:

- ❖ أن يقصد المتناظران إلى إظهار الحق والإعتراف به؛ لأنَّ «أوَّل ما يجب [في المناظرة] تقديم التقرب إلى الله عز وجل ومجانبة الرياء والمباهاة والمحك واللجاج والتكسب، وأن يجري في ذلك مجرى المؤتمر لما أمره الله تعالى به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويعلم أنَّه لولا التقرب إلى الله تعالى بالجدل والمناظرة والمصير بها إلى عبادته وأداء فرائضه والطمع في ثوابه، والحذر من عقابه ما كان لها معنى إلا التكسب أو اللجاج أو السرور بالظفر على الخصم

[1]– محمد العمري، البلاغة بين التخييل والتداول، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2012، ص29.

[2]– طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 70.

[3]– أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط8، 1974، ج3، ص9.

[4]– ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص91.

والغلبة له، وهما اللذان يشارك فيهما سائر الحيوان كفحولة الإبل والكباش والديكة » [1] . فتكون المناظرة بهذا التوصيف مثمرة بل فعلاً تعبديًا؛ يدرج في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالأصل في المناظرة الاستعداد لقبول الحق بناءً على قوة الدليل المقدَم فلا يتباهى به مَن ظهر على يده، ولا يعاند فيه إذا ظهر على يد خصمه، فيحرص المناظِر على عدم مُحاورة مَنْ ليس مذهبه إلا المُضادة؛ لأنَّ المعاند لا ينفع معه الإقناع بالحجة ويكون فعل التناظر–على هذا الوجه– مِن« آكد الواجبات، والنظر من أولى المهمات، وذلك يعم أحكام التوحيد والشريعة » [2] .

- ❖ أن يكون المتناظران متقاربين معرفيًا واِجتماعيًا؛ لئلا يستعلي أحدهما على الآخر فتضعف حجة المستضعَف (المستحقَر) ويتهاون عن القيام بها.
- ❖ أن يمهل المناظِر خصمه حتى يستوفي مسألته؛ حتى لا يقطع عليه تسلسل أفكاره فيُنسِيه بعضُ الكلام بعضَه.
- ❖ أن يتجنب المناظر الإساءة إلى خصمه بالقول أو الفعل؛ من قبيل الِاستهانة، السخرية أو قلة الإصغاء والتحقير، التجريح و« أن يحذر اِستصغار الخصم والِاستهزاء به كائنًا من كان... ومتى اِستخففت به لم تتحرز ولم يجتمع ذهنك ولا تكون آمنًا أن يتفق عليك ما لا يمكنك أن تدفعه عن نفسك » [3] كما يجب عليهما «تجنب الضحك ورفع الصوت» [4] وكل ما من شأنه إظهار السفاهة والسطحية التي تعكر صفو المناظرة وتخدش هيبتها وتمسُّ بمصداقيتها.
- ❖ أن يتحرَّز المتباحثان إطالة الكلام في غير فائدة؛ لأنَّ «الزَلَلَ... مَقْرُونٌ بِالإِكْثَارِ»[5] ولا يجحف في الِاختصار فيكون مخلاً لفهم المقصود من الكلام.

---

[1]- أبو الحسن الأشعري، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري من إملاء الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص293.

[2]- أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق : حسين محمود ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، 1979، ص24.

[3]- الأشعري، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ، ص317–318.

[4]- طاش كبرى زاده، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، تحقيق: حايف النبهان، دار الظاهرية للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2012، ص27.

[5]- الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج ، ص9.

- ❖ أن يعرف المتناظران سياسة البلاغة إجمالاً. فيتجنبا غرابة الألفاظ وإجمالها، وأن يكون كلامهما ملائمًا للموضوع، وليس فيه خروج إلى فرعيات غير ذات صلة [1].
- ❖ ألاَّ يستدلا بالدليل إلا بعد أن يَخْبُره ويقف عليه ويمتحنه ويتحقق من سلامته [2].
- ❖ يجب على كل واحد من المتناظريْن أن يحافظ على مرتبته، فمرتبة المدافع (المجيب) البناء والتأسيس لصحة الدعوى، أمَّا مرتبة السائل فنقض الدعوى وهدمها ولا سبيل للقيام بذلك إلا « بمعرفة ما هو الأصل، ومعرفة كيفية البناء على ذلك الأصل، والفصل بين أصل يحتاج إليه لنفسه، وما يحتاج إليه لغيره ليلتحق كل فرع بأصله، ولا سبيل إلى ذلك بعد معرفة حقائق الأصول »[3].
- ❖ ينبغي للمتناظرين تحصيل طرائق النظر مع تحري صوابيتها دون مغالاة في مشايخ المذهب؛ ذلك أنَّ« الذي يستصلح به صناعة الكلام فهو أن يكون المنتمي إليها مع عرفانه أبواب المقاييس ومثل الاجتهاد، وتأليف المقدمات لِإستخراج النتائج مستبصرًا في اِعتقاده، متحققًا لمذهبه، مستنكفًا عن اِتِّباع أشياخه بحسن الظن، متعففًا عن التدليس عند لزوم الحجة، مُتَوَقِيًا عن التدرج إلى المغالبة والإستعلاء على الخصم بحسب الإستطالة فإنَّه متى لم يأخذ نفسه به يوشك أن يصير مثيرًا للفتنة، فيخسر به الدنيا والآخرة» [4].
- ❖ تتعلق صورة الصواب في القياس بشيئين [5]:

أحدهما: ألاَّ يُوقع المقايسة إلا بين الأشكال المتجانسة؛ فلا يقيس الشريف على الأرذل ولا يقابل الأصل على الفرع.

ثانيهما: ألاَّ يعمم خَلَّةً موصوفةً في فرقة غير مستفيضة فيها، فينسبها إلى جملة طبقاتها.

ومتى حافظ العقل في المقابلة بين الأشياء على هذين المعنيين، كان أقرب إلى الصواب.

---

[1]- ينظر، محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، القسم الثاني، ص91.

[2]- ينظر، الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص8-10.

[3]- الجويني، الكافية في الجدل، ص540.

[4]- العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ص118.

[5]- ينظر، المصدر نفسه، ص125.

ثالثًا: السياق الخطابي لكتاب "عيون المناظرات"

1. عوامل شيوع المناظرة في الأندلس

يتبيَّنُ من خلال اِستقراء الملابسات التاريخية التي عاشها المغرب الإسلامي أنَّ "أدب المناظرة" ظهر في أواخر القرن الرابع ومطلع القرن الخامس الهجري بالأندلس؛ وهي فترةٌ –أقل ما توصَفُ به–أنَّها مضطربةٌ سياسياً، ذاتُ زخمٍ فكري وثقافي أفرزه الاِختلاط الثقافي الحاصل بين التيارات الفكرية والمتمذهبة عقدياً. فاِنخرط المسلمون في جدال بعضهم البعض من جهة وفي مناظرة النصارى واليهود من جهةٍ أخرى؛ ما جعل "المناظرة" تشيع في الأندلس بكلّ أوساطه الثقافية.

ولعلَّ من الضرورة المنهجية الوقوف على عوامل ذيوع " المناظرة"؛ لأنَّه أحرى أن يهبَنا صورةً جليةً عن هذا الأدب.

اِجتمعت في الأندلس –إلى جانب السحر والطبيعة المتفردة– مجموعة من الظروف أتاحت لأدب المناظرة أن ينشأ في هذه البيئة ويتطور ليستويَ على سوقه؛ فنّاً قائماً بذاته.

ويمكن تقسيم هذه العوامل إلى قسمين:

1.1. العامل الداخلي

ويتمظهر في عامليْن:

1.1.1. العامل السياسي:

بعدما اِستتبَّ لـ "يوسف بن عبد الرحمن الفهري" أمر الأندلس عام 127هـ نشط الرجل في إخماد الثورات الداخلية الدائرة رحاها –أنذاك–بين البربر والعرب. وتزامن ذلك مع دخول "عبد الرحمن الفاتح" للأندلس مع اِلتفاف جماهيري حميمي عليه، الأمر الذي كَبُر على "الفهري" فجيَّش له جيشاً وحاربه في معركةٍ عاد منها بخفي حنين [1]. فدانت البلاد والعباد بالطاعة والولاء للفاتح الجديد "عبد الرحمن الداخل"، وطفق يشيِّدُ إمارتَه فاِتَّخذَ "قرطبة" مقراً له عام

[1]– ينظر، الأمير شكيب ارسلان، خلاصة تاريخ الأندلس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1983، ص26–27. وابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1 1989 ج2، ص50–52.

138هـ، وبدأ في إنجاز المعالم المعمارية، وتنظيم الجيش وتشجيع الحركة العلمية. وظلّ على رأس إمارته حتى توفيَ سنة 172هـ [1]. فتعاقب أبناؤه وحفدتُه على الإمارة؛ فتولّى "هشام الحكم" ونَهَجَ نهْجَ أبيه إلى أن توفَّاه الله عام 180هـ [2]. فخلَفه اِبنه "الحكم بن هشام" الذي حزَبَه أمر قهر النصارى، فغلبهم في أكثر من مرةٍ، حتى أدركه الأجلُ سنة 206هـ. وعمل اِبنه "عبد الرحمن الثاني" على إخماد ثورات المعارضين ورعاية الثقافة والعلوم حتى آخر أيامه. وعلى الطريقةِ ذاتها سار اِبنه "محمد" ثمَّ آل الحكم إلى ولدَيْه "المنذر" و"عبد الله" غير أنَّ عهدَهما شهد ثورات متعددة؛ سرَّعت بتقوُّض الدولة الأموية بالأندلس [3]. لكن بمجرد توَّلي "عبد الرحمن الثالث" لسدَّة الحكم اِرتقى بالأندلس فبعث الدولة الأموية ثانيةً فاِنتعشت الثقافة والسياسة والعمران [4]. وبوفاته تعاقب "المستنصر" و"هشام المؤيد" ثمَّ مربيه "محمد بن أبي عامر" الملقَّب بـ "المنصور" وبمقتل هذا الأخير سنة 393هـ توالى أمراءٌ ضعافٌ على الخلافة الأموية، فسنَحَ المجال لشرذمةِ المتمردين من العرب والبربر [5] بالاِستقلال ببعض المقاطعات الأندلسية. وعلى هذا ظلَّ الأمر حتى ظهور "ملوك الطوائف" سنة 422هـ فقسَّموا الأندلس إلى إمارات متعددة. و فيمايلي حصر موجز لها [6].

- **إمارة الموالي العامريين:** حكموا شرق الأندلس؛ أي المرية ومرسية وبلنسية ودانية وما جاورها من جزر. وصفها "المقري" بأنَّهم أعظم ملوك الأندلس.
- **إمارة بني عباد:** في إشبيلية وألحقوا بها قرطبة. أسَّس دولتهم "القاضي أبو القاسم محمد بن ذي الوزارتين أبي الوليد".

---

[1]- ينظر، تاريخ ابن خلدون المسمَّى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، وضع حواشيه: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكَّار، دار الفكر، لبنان، 2000، ج4، ص154-159.

[2]- المصدر نفسه، ج4، ص159-160.

[3]- ينظر، تاريخ ابن خلدون، ج4، ص160-170. وينظر، ابن القوطيّة، تاريخ افتتاح الأندلس، ج2، ص64-117.

[4]- ينظر، ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة: ذوقان قرقوط، منشورات مكتبة دار الحياة، بيروت، لبنان، ص21.

[5]- ينظر، الأمير شكيب ارسلان، خلاصة تاريخ الأندلس، ص27.

[6]- ينظر، إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي "عصر الطوائف والمرابطين"، دار الشروق، عمان، ط1، 1997، ص11- 16. وينظر، محمد زكريا عناني، تاريخ الأدب الأندلسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص20-21.

- **إمارة بني زيري:** هم في الأصل بربرٌ أقاموا إمارةً في غرناطة و مالطة. وحاولوا جاهدين بناء إمارة قوية؛ فوطدوا أواصر المودة مع الإمارات المجاورة، غير أنهم ناصبوا العداء لإمارة "المرية"؛ إذ كانت بينهم حرب مستعرة...
- **إمارة بني ذي النون:** وعاصمتها في طليطلة.
- **إمارة التجبيين:** وحاضرتهم في سرقسطة.
- **إمارة بني الأفطس:** أقاموها في بطليوس؛ التي تميزت بسعتها وِامتدادها الجغرافي. اِشتهر من رجالاتها "محمد بن الأفطس" الذي جابه ملك "قشتالة" فريناند الأول.

وليس أحسن في هذا الموضع من كلام "الحميدي" (ت488هـ) حينما ختم تطوافه التاريخي بين ممالك الأندلس، نستحضره لنسوِّغ الاِجتزاء الذي ميّز هذا المسرد التاريخي؛ إذ قال: « هناك ملوكٌ أُخر قد تقاسموا البلاد، وغلب كل سلطانٍ على جانب منها عند حدوث الفتن، لم نتعرض لذكرهم؛ إذ لم يدع واحد منهم خلافةً، ولا اِنتسب بعد إليها. وحقيقة أخبارهم أيضاً قد بَعُدت عنَّا » [1]. هذا الكلام يدلنا على الاِنقسامات الكثيرة التي عرفتها المنطقة، والتي لها اِنعكاساتها على تعدد توجهات أهل الفقه والفلسفة والكلام...

2.1.1.العامل الثقافي:

رغم الوضع السياسي المتقلِّب والمتهالِك الذي طبع حكم فترة "ملوك الطوائف" إلاَّ أنَّه لم يقف في وجه الحركة الثقافية والعلمية، بل على النقيض من ذلك؛ فالتنافس المحموم على السلطة بين أولئك الأمراء دفعهم إلى اِحتضان العلماء والشعراء و الإغداق عليهم في ظروف مادية ميسرة؛ لما للعلِم والفقيه من سلطةٍ رمزيةٍ أحياناً وفعليةٍ في كثير من الأحيان. ولئن كان القرن الحادي عشر ميلادي عصر الاِنحطاط والتشرذم السياسي، فهو أيضاً عصر التجدد الفكري منقطع النظير؛ فقد كثرت مجالس العلم والمثاقفة [2] الذي شمل كافة العلوم والآداب؛ وعلى رأسها "المناظرة"، التي كان لها قوتها في بسط نفوذ هذا

[1]– ينظر، أبو عبد الله محمد بن فتوح بن عبد الله الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ الأندلس، تحقيق: بشار معروف، محمد عوَّاد، دار الغرب الإسلامي، ط1، تونس، 2008، ص56.

[2]– ينظر، ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ص24.

الأمير وتقويض سلطة ذاك؛ ممَّا يدحض أطروحاته العقدية ويُعزِّزُ صدقية مذهب النافذ سياسياً. وهذا يدُلُّ على قناعة الأمراء بجدوى "المناظرة" كوسيلة لتوطيد حكمهم وبسط سيطرتهم.

إنَّ هذا التشجيع الذي حظي بها العلماء عامةً والمتكلّمون خاصةً، تزامن وتعددَ التيارات الفلسفية والمذاهب الفقهية والفِرَق الملّية والنِحلية (العقدية)؛ التي أفرزها وجود المسلم مع النصراني واليهودي والمتشكك... فتعاظم إلى جانب "الفقه" الإقبال على علمي "الكلام" و "الفلسفة"؛ فكان للمذاهب الفقهية مساهمتها في التناظر الأصولي؛ وفيما يلي بيان ذلك:

أ. **المذاهب الفقهية:**

- "**الأوزاعية**": وكان أوَّل مَن أدخل هذا المذهب زمنَ الفتح الأموي "صعصعة بن سلام الدمشقي الأندلسي" (ت192هـ) مفتي الأندلس وخطيب قرطبة [1].

- "**المالكية**": ظهر كنتاج لضعف " المذهب الأوزاعي" على زمن الإمام مالك –رحمه الله تعالى–وبفضل من درسوا على يده من تلامذته الأندلسيين ونقلوا كتابه "الموطأ"؛ وهم على التوالي:

"زياد بن عبد الرحمن" الملقب بـ "شبطون" [2] وهو أوَّل من أدخل مذهبه الأندلس (ت193هـ) الغازي قيس (ت199هـ) وأبو عبد الله بن سعيد بن بشير بن شراحيل (ت198هـ) ويحي بن يحي الليثي (ت243هـ). وإلى جانب هؤلاء الفقهاء ساهم غيرهم في انتشار المذهب المالكي؛ على غرار: أبو محمد عيسى بن دينار الغافقي الطليطلي (ت212هـ) وغيره ... ليغدو مدرسةً فقهيةً قائمةً بذاتها؛ لها مقولاتها وأطروحاتها

[1]– ينظر، محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصرية للنشر، القاهرة، ط1، 1996، ج1، ص241.

[2]– شبطون: هو أبو عبد الله زياد بن عبد الرحمن، قرطبي، سمع من مالك الموطأ، وله عنه في الفتاوى كتاب سماع معروف بسماع "زياد"، وروى عنه "يحي الليثي" الموطأ، فأشار عليه بالرحيل إلى مالك مادام حياً ففعل. للاستزادة، ينظر، الضبّي، بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1989، مج14 ص294. وينظر، خالد الصمدي، مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب 2006، ج1، ص35.

و« كان نشاط الدعاة وحيويتهم مما حقق المساندة الشعبية للمذهب المالكي خلال عهد دول الطوائف» [1].

- "**الشافعية**": نقله من المشرق الإسلامي إلى الأندلس "قاسم بن محمد بن سيار" خلال النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي. وانصرف إلى إذاعته بين الناس عن طريق الدرس والتأليف، ووجد رعاية من الأمير "محمد الأوَّل" وحمايةً له من علماء المالكية. وعاش المذهب الشافعي في عهد الخليفة الناصر؛ لأن ابنه الأمير "عبد الله" وكان شافعياً، أُتُهِم بتدبير مؤامرة لخلع أبيه "الناصر"؛ لأنَّه بايع ابنه "الحكم" بولاية العهد دونه. وقد فشلت المؤامرة ولقي "عبد الله" حتفه على يد أبيه، فانعكس ذلك سلباً على المذهب الشافعي. فتوقف نشاطه حتى أيام "الحكم المستنصر" الذي كان يحسن وفادة القادمين إلى الأندلس من أهل الأدب المشارقة؛ ومن بينهم فقهاء الشافعية وشيوخها. فانتعش المذهب شيئاً ما غير أنَّه عاد للانكماش مرةً أخرى في عهد "المنصور بن أبي عامر" وكان حاكماً واقعياً؛ فرأى من صالحه أن يجاري فقهاء المالكية لكسب تأييدهم، ومن بين هؤلاء "ابن حزم" قبل أن يتحول إلى المذهب الظاهري [2].
- "**الظاهرية**": دخل المذهب الظاهري الأندلسَ في الوقت الذي دخل فيه المذهب الشافعي تقريباً على يد "عبد الله بن قاسم بن هلال"(ت272هـ/885م) واجتهد -رغم أنَّه شافعي- في نشر المذهب الظاهري. ويبدو أنَّه لم يوفق كثيراً في مراميه. وتعرض "الظاهرية" لما تعرض إليه "الشافعية" من مضايقات علماء المالكية. وأوَّل شخصية ظاهرية نلتقي بها ذات مقام وتأثير "منذر بن سعيد البلوطي" وتلقى أصوله في رحلة له إلى المشرق. وظلَّ عليه حتى وفاته عام (355هـ/966م) ثمَّ ضَعُفَ صوت الظاهرية إلى أن عاد قوياً مع "ابن حزم"[3].

إجمالاً، يمكن القول أنَّ المناخ العام ساعد على الاجتهاد، وسمحت حظوة الفقهاء عند الحكَّام بالخوض في مسائل العقيدة، والترويج لمذهب فقهي بعينه.

---

[1]- ينظر، محمد بن عبود، التاريخ السياسي والاجتماعي لإشبيلية في عهد دول الطوائف، مطبعة الشويخ "ديسبريس"، تطوان، 1983 ص128.

[2]- ينظر، الطاهر أحمد مكي، دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، مكتبة وهبه، القاهرة، ط2، 1977، ص59.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ب. المذاهب الكلامية والفلسفية:

كانت المناظرة في المسائل الكلامية والفلسفية والمنطقية قليلة؛ ورغم افتقار الأندلس إلى تجاذب الخصومة في الكلام فهي على كلّ حالٍ فغير غريبة عنه وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاِعتزال؛ كخليل بن إسحاق، ويحي بن السمينة، والحاجب موسى بن حدير، وأخوه الوزير صاحب المطالب أحمد؛ وكان داعيةً إلى الاِعتزال لا يستتر بذلك [1]؛ إذ مع وصول كتب "الجاحظ" إلى الأندلس وشيوعها على نحوٍ خفي بين مجموعة من طلبة العلم، عرفت "قرطبة" عدداً من المعتزلة ولكننا في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي لا نكاد نعثر عليهم. فالذين قدموا إلى الأندلس لنشر هذا الفكر أُبعِدُوا عنها. كما فعل "الحكم الثاني" مع "أبي الطيب بن أبي بردة" عام 361هـ/971م المحسوب على كبار علماء الشافعية، فما إنْ عَلِمَ "الحكم" أنَّه من المعتزلة حتى أبعده. على أنَّ "اِبن حزم" يروي اختلاف الناس إلى وادي "بني توبة" وكلهم كانوا من المعتزلة، وربَّما اِقترنت فكرة الاِعتزال بالزهد للسبب السابق؛ أي للتضييق والاِضطهاد الذيْن تعرض لهما المعتزلة، لذلك لجأوا إلى التنسك تُقية؛ فالخلوة كانت تحظى بالقداسة والمهابة الجليلة عند الحكَّام والفقهاء والعامة. ومن أبرز هؤلاء الفيلسوف "اِبن مسرة" الذي كان يختلي بنفسه في جبل "قرطبة" على مشارف "العاصمة"؛ لذا عُرِفَ بـ "الجبلي" فقد عكف على تأمل مقولات الفكر الاِعتزالي وتجاوزها لبناء فلسفة جديدة، راح يُبشِّر بها بين عدد من طلبته ولقي شيئاً من الرواج نتيجة القبول الذي حظي به في قلوب القرطبيين... [2]

إنَّ كثرة الاِهتمام بالفلسفة والمنطق داخل الأندلس قد ولَّدَ مواقِفاً مُعادِيةً من كتب الأوائل خاصةً مع إحكام الثقافة الفقهية قبضتها على الأندلس؛ فليس غريباً أن يعترض الفقهاء على علوم الأوائل، بل الاِعتراض على كلّ جديد وكان أهل هذه الجزيرة؛ لما أَلِفوُا الفقه والنوازل المالكية ترسَّخت عندهم فكرة مناهضة الجديد للإسلام وخرقها له؛ ولهذا سينفرون من علم الكلام والمنطق... [3] بل ويُنفِّرون منهما

---

[1]- ينظر، علي بن أحمد بن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي "رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها"، تحقيق: إحسان عباس المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2 بيروت، 1987، ج2، ص186.

[2]- ينظر، شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي "عصر الدول والإمارات الأندلس"، دار المعارف، مصر، ط2، ص82-84.

[3]- ينظر، أبو الحجاج يوسف بن محمد بن طلموس، المدخل لصناعة المنطق "كتاب المقولات وكتاب العبارة"، المطبعة الأبيرقة، مدريد المسيحية، 1916، ج1، ص7-8.

فـ "الباجي" صنَّف رسالةً يوصي فيها اِبنه بعدم تعاطي الفلسفة والمنطق[1] وقد يبالغون في تقبيح الإشتغال في المنطق والفلسفة « ويرمون العالِم بها بالبدعة والزندقة» [2]. ورغم ذلك فقد نشط الفعل الكلامي و كذا الجدال على يد "اِبن حزم الأندلسي" المناظِر الجَدِل، المتكلِّم المحجاج وليس أدلَّ على ذلك من كتابه الموسوم "الإحكام في أصول الأحكام" وهو كتاب في الجدل الأصولي؛ ناظر فيه "اِبن حزم" أغلب المذاهب الفقهية والفرق الكلامية؛ فقد جادل الشافعية والحنفية وخاصة المالكية، فأرَّخ الكتاب –بحق– لمناظراته مع معاصريه كمناظرته "لليث بن حرفش" في مجلس "القاضي عبد الرحمن"، ومناظرته لبعض "المالكية" حول "كتمان العلم" ونحوها من المسائل الأصولية تارةً والفرعية تارةً أخرى...[3]. دون أن نغفل تأصيله للمذهب الظاهري في "رسائله" و كتابه "الجدل"، وكتابه في تاريخ الأديان "الفصل في الملل والأهواء والنحل"... وفي «"طبقات الشافعية" للسبكي أطراف من هذه المناظرات، ومما يذكر أنَّ "أبا العباس بن سريج القاضي" رئيس الشافعية ببغداد كان شغوفاً بمناظرة "داود الظاهري"، حتى توفي "داود" ومضى يناظر اِبنه "محمدا" في المذهب الظاهري» [4]. ولا نغفل –في هذا السياق– أثر الباجي في الأندلس الذي كان أوسع وأعمق في الجدل والمناظرة، والسعي لتركيز المذهب المالكي الذي يناوئه أهل الظاهر [5] وللباجي مجالس كثيرة تبرز تلك المواقف التي وقفها الرجل مناظراً لـ "اِبن حزم" من الأصول المالكية خاصةً الكتاب والخبر والمرسل والعمل والقياس[6].

ومما لا شك أنَّ الأندلس عرفَت تيارات يهودية مهمة، نشطت الحركة الفكرية والأدبية بالأندلس، مُتساوقةً مع الجوّ العام الذي اِتسم به أهل الأندلس من "التسامح الديني" والإنفتاح على ثقافة الآخر دون حجر عليه أو تحامل مع وعي بتعدد الحقيقة. فكانت توجد دائماً مجموعة

---

[1]– ينظر، الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: تركي عبد المجيد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1995 مجلد1، ص71.

[2]– ابن طلموس، المدخل لصناعة المنطق، ص8.

[3]– ينظر، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1982. وينظر، ابن حزم الأندلسي، الرسائل، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات ط2، 1987، ص122.

[4]– شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي" العصر العباسي الثاني" ، دار المعارف، مصر، ط2، ص536.

[5]– ينظر، أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول، مجلد1، ص88–89.

[6]– ينظر، علي بن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية، ليبيا، ط2، 1981، ج1، ص96.

من السكان اليهود عددها لابأس به تقطن مدن إسبانيا الإسلامية ومدنها المسيحية على حد سواء... كانت أحوالها مزدهرة وبخاصة في أرض الإسلام على شيء كبير من التنظيم، تتوارث حب الدرس [1] فظهر فيهم كتَّابٌ وشعراءٌ ومؤلِّفون باللغة العربية، ومن المعروف أنَّه كانت لهم ثقافتهم، ولكنَّها نبعت من موارد الثقافة الإسلامية ودونت باللغة العربية، وتأثر اليهود بالثقافة العربية، واِقتباسهم منها وتقليدهم لها يبدو أول ما يبدو في عناوين كتبهم التي ألَّفوها، بل إنَّهم اِفتتنوا بالعربية طوال العهد الإسلامي وبلاغتها وعروض شعرها، وموشَّحها أيَّما اِفتتانٍ فهجروا العبرية أسوأ هجران؛ وليس أدَّل على ذلك من رسالة الراهب القرطبي "آلبرو" الذي هاله إقبال فتية ملّته وشغفهم بالعربية وعلومها [2].

إنَّ اِهتمام هذه الجالية بالمنطق والفلسفة والكلام–تحديداً– بالدراسات التلموذية [3] سيخلق تناظراً فكرياً واسعاً بين اليهود والمسلمين الذين كان لهم سبق الحديث في المسائل العقدية.

لم تكن المناظرة الإسلامية المسيحية أقل من نظيرتها الإسلامية اليهودية؛ لتواجد المسيحيين بالأندلس شأنهم شأن اليهود، وبحكم الاِختلاف العقدي بينهم وبين المسلمين « كانت هناك مناقشات عنيفة بين المسلمين والمسيحيين في الأندلس سواءً بالعربية أو المسيحية» [4].

2.1 .العامل الخارجي:

يتمظهر هذا العامل في الاِحتكاك والتواصل الثقافي والحضاري بين الغرب الإسلامي وشرقه، ويتجلى ذلك في عدَّة صور وهي:

بعد سقوط الدولة العربية الأموية، وقيام الدولة العباسية، قام "بنو العباس" بمطاردة الأمويين؛ فاِستطاع الأمير "عبد الرحمن الداخل" الأموي الدخولَ إلى الأندلس وأعاد تأسيس الدولة الأموية في الأندلس، فعادت "قرطبة" لتتبوأ مكانتها بين عواصم العالم المتحضر –أنذاك– في مجال السياسة والثقافة والعمارة وكلّ مظاهر الحياة الحضارية، فغدت مقر الخلافة، وموطن

---

[1]– ينظر، ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ص103.

[2]– ينظر، محمد بنشريفة، الجذور التاريخية للاستعراب الإسباني، مقالة منشورة في ندوة "المغرب في الدراسات الاستشراقية"، أكاديمية المملكة المغربية، 1993، ص64–65.

[3]– ينظر، آنجل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1928، ص488–489.

4- ينظر، علي سامي النشّار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط9، القاهرة، ج1، ص93.

أهل العلم والأدب، فقد عمل الأمراء الأمويون في الأندلس على تشجيع العلوم العربية ونقلوها معهم من المشرق العربي.

اِهتمَّ خلفاء بني أمية بتأسيس المكتبات فنقلت كتب الشرق العربي الشيء الكثير من الكتب وشارك الرحالة من الأندلسيين في ذلك، وقام العلماء وطلاب العرب في نقل الكتب وأقبلوا على ترجتها في مختلف صنوف العلم والمعرفة؛ إذ أنشأ المستنصر بالله 350-366هـ/ 961 – 976م مكتبةً عظيمة؛ فقد كان عالماً منصرفاً إلى العلم والقراءة واِقتناء الكتب النادرة من بغداد ودمشق والقاهرة، وإضافتها في المكتبات وبثِّها في أيدي العلماء والمتعلمين. وأنشأ مكتبة تحوي على ما يربو على 400 ألف مصنَّف في شتى العلوم والفنون، كما أنشأ داراً لنسخ الكتب وأودعها بمدينة "الزهراء" كما ألَّف الأندلسيون في علوم القرآن والحديث والفقه، وفي القضاء واللغة وآدابها وعلومها والمنطق والفلسفة وسائر العلوم [1]...

إلى جانب ذلك، تزامن أواخر العصر الأموي وعهد ملوك الطوائف بالأندلس مع العصر العباسي بالمشرق، والذي كان باذخ الازدهار بمختلف المظاهر الثقافية من أدب وفلسفة وكلام وجدل... وعلم المناظرة كهذه الفنون قد اِزدهر بشكل متزايد ويرجع ذلك إلى الظروف الحسنة التي توافرت بكثرة في هذه الفترة. فنشطت الرحلات الأندلسية إلى المشرق، هذه الأخيرة صادفت الشغف المشرقي بالمناظرة والبحث والكلام والجدل، ممّا جعل الرحَّالة الأندلسيين سيتهافتون على هذا النوع من الفنون مثله مثل باقي المعارف الأخرى، وحافزهم في ذلك الرغبة العلمية والإعجاب بثقافة المشرق وكان ولع الأندلسيين بكلّ ماهو شرقي عجيباً»[2]. ولا أدلّ على ذلك من رحلة "أبي الوليد الباجي" إلى "بغداد" الذي يمَّم قِبَل "أبي إسحاق الشيرازي" (ت476هـ) إمام الشافعية، مقصد العلماء –أنذاك– وحضر عدَّة مجالس لمناظراته أشهر متكلمي ذاك الزمان. كما نقل كتب "الشيرازي" إلى الأندلس؛ "التبصرة" في الفقه و"اللمع" في أصول الفقه و"المعرفة" في الجدل [3]. فاِغتنى هو وغيره من الرحَّالة منهجياً بالطريقة المشرقية

1- ينظر، أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والأندلسي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ص420-421.

2- محمد رضوان الداية، تاريخ النقد الأدبي في الأندلس "دراسات أندلسية"، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 1993، ص43.

3- محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، ط2، بيروت، 1984، ص444.

الجدلية، وسيظهر ذلك جلياً في مجالس العلم والمناظرات التي سيخوض غمارها "الباجي" عند عودته إلى "الأندلس". هذا هو السياق الذي أُنتِجَ فيه الكتاب.

2. وصف المدوَّنة كتاب "عيون المناظرات":

"عيون المناظرات" يعد بحق المصنَّف الوحيد الذي أُفرِد اِختصاصًا للمناظرات العقدية. وقد حققه التونسي "سعد غراب". فجمع فيه "السكوني" كثير مناظرات؛ وهو يعكس سعة علمه وقوة منهجه في مناقشة مسائل العقيدة الإسلامية، وتجنيد الحجج لدعم مذهب الأشاعرة فيها. حشد "السكوني" مائةً وستين (160) مناظرةً؛ هي مناظرات للأشاعرة مع نظرائهم من الفرق الكلامية أو ممن سبقوهم يبيِّنُ "السكوني" مذهبهم فيها–أي المذهب الأشعري–نشراً لمقولاته وترسيخاً لعُرَاه. وقد صدَّرها بمناظرة "إبليس" اللعين للملائكة وتلتها مناظرة سيدنا نوح –عليه السلام– وهذه أكبر مناظرة وأطولها في الكتاب. وفيها مجمل قواعد مذهب الأشاعرة في العقيدة؛ وهي عشرون قاعدةً أحصاها "الشهرستاني" [1] نجملها في الآتي:

- القاعدة الأولى: في حدوث العالَم، وبيان اِستحالة حوادث لا أول لها واِستحالة حوادث لا آخر لها واِستحالة وجود أجسام لا تتناهى مكاناً.
- القاعدة الثانية: في حدوث الكائنات بأسرها بإحداث الله تعالى.
- القاعدة الثالثة: في التوحيد، وفي ذكر الوحدانية ومعنى الواحد، تمهيداً للردّ على الثنوية.
- القاعدة الرابعة: في إبطال التشبيه، وفيها الردّ على أصحاب الصور وأصحاب الجهة، والكرامية في قولهم أنَّ الله تعالى محل للحوادث.
- القاعدة الخامسة: في إبطال مذهب التعطيل وبيان وجوه التعطيل.
- القاعدة السادسة: في الأحوال بين المُثبتين والنافين، مع بيان مصدر القولين وصوابهما من وجه وخطئهما من وجهٍ آخر.
- القاعدة السابعة: في المعدوم هل هو شيء أم لا، وفي الهيولي، وفي الردّ على من أثبت الهيولي بغير صورة الوجود.
- القاعدة الثامنة: في إثبات العلم بإحكام الصفات العلى.

[1]– ينظر، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام، تحرير: ألفريد غيوم، دار الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009.

- القاعدة التاسعة: في إثبات العلم بالصفات الأزلية.
- القاعدة العاشرة: في العلم الأزلي خاصةً وأنَّه أزلي واحد متعلق بجميع المعلومات.
- القاعدة الحادية عشرة: في الإرادة؛ وهي تتشعب إلى ثلاث مسائل؛ إحداهما الأولى في كون الباري تعالى مريداً على الحقيقة، الثانية في أنَّ إرادته قديمة لا حادثة، والثالثة أنَّ الإرادة الأزلية متعلقة بجميع الكائنات.
- القاعدة الثانية عشرة: في كون الباري متكلماً بكلام أزلي.
- القاعدة الثالثة عشرة: في أنَّ كلام الباري واحدٌ.
- القاعدة الرابعة عشرة: في حقيقة الكلام الإنساني والنطق النفساني.
- القاعدة الخامسة عشرة: في العلم بكون الباري تعالى سميعاً بصيراً.
- القاعدة السادسة عشرة: في جواز رؤية الباري تعالى عقلاً ووجوبهما سمعاً.
- القاعدة السابعة عشرة: في التحسين والتقبيح وبيان أنَّه لا يجب على الله تعالى شيء من قبيل العقل ولا يجب على العباد شيءٌ قبل ورود الشرع.
- القاعدة الثامنة عشرة: في إبطال الغرض والعلة في أفعال الله تعالى، وإبطال القول بالصلاح والأصلح واللطف ومعنى التوفيق والخذلان، والشرح والختم والطبع، ومعنى النعمة والشكر ومعنى الأجل والرزق.
- القاعدة التاسعة عشرة: في إثبات النبوات، تحقيق المعجزات، ووجوب عصمة الأنبياء عليهم السلام.
- القاعدة العشرون: في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معجزاته ووجه دلالة الكتاب على صدقه، وجمل من معجزاته في السمعيات من الأسماء والأحكام، وحقيقة الإيمان والكفر والقول في التكفير والتضليل وبيان سؤال القبر والحشر والبعث والميزان والحساب والحوض والشفاعة والصراط والجنة والنار، وإثبات الإمامة وبيان كرامات الأولياء من الأمَّة وبيان جواز النسخ في الشرائع وأنَّ هذه الشريعة ناسخةٌ للشرائع كلِّها، وأنَّ محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم خاتمٌ.

1.2. عيون المناظرات" من الخبر إلى النظر:

تجدر الإشارة اِبتداءً؛ أنْ ليس كلّ ما ورد في ثنايا الكتاب يصلُحُ لئن يُدرَجَ في باب "المناظرة" فالكتاب يُراوِحُ بين المناظرة الأصيلة المكتملة الأركان، المغدقة البيان الواضحة المقاصد، المجلية لعلم العقائد– وهذا يُشكِّل النسبة الكبرى فيما أورده السكوني– ولنا في ذلك شواهد كثيرة؛ كمناظرات الأنبياء لأقوامهم. ثمَّ تجد "السكوني" يروي في كتابه بعض الأخبار التي يُمهّد بها لمناظرة كلامية؛ كما جاء في المناظرة السادسة عشرة ومائة [1]. وغيرها مما ورد في تضاعيف الكتاب –وهو نزرٌ قليلٌ–الذي لا يعدو أن يكون إلا خبراً يورده "السكوني" للاِستدلال على معنى متقرر في علم المناظرة والجدل؛ ينتقل "السكوني" من مجرد الإخبار عن حوادثَ بعينها وسرد حيثياتها إلى "النظر" الذي هو « تقليب البصر لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يُراد به التأمل والفحص، وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص... والنظر هو الفكْرُ في الشيء تُقدِّرُهُ و تَقيسُهُ»[2]. وتأسيسًا على هذا تأرجَّحَ معناه بين التفكر القلبي وإعمال الخاطر وبين التأمل وأحيانًا التبصر...وإذا تجاوزنا دلالة "النظر" الحسية، فـ "الإيجي" يُعرّفُه قائلاً: « النظر هو الفكر الذي يُطلَبُ به علمٌ أو غلبة ظنٍ»[3]. ويُفسّرُ "الفكر" بكونه: الحركات العقلية وكيفيتها »[4] التي يُراد بها تحصيل الاِعتقاد الراجح»[5] كما وضَّحَ "المكناسي" والمقصود بالحركات العقلية وكيفيتها « ترتيب أمور حاصلةٍ يُتوصَّلُ بها إلى تحصيل غير الحاصل»[6] فالنظر طريقة تفكير في المقدمات العلمية قطعية الثبوت منها والظنية الاحتمالية للوصول إلى غيرها؛ ولهذا قيل: النظر« اِكتساب المجهول بالمعلومات السابقة»[7]

---

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص250.

[2]–محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس في جواهر القاموس، تح: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، 1969، ج14، ص252.

[3]–الإيجي، المواقف، ص21.

[4]– الإيجي، المواقف، ص22.

[5]– أحمد بن محمد بن يعقوب الولالي المكناسي، أشرف المقاصد في شرح المقاصد، المطبعة الخيرية، ط1، 1325هـ، ص54–56.

[6]– قطب الدين محمد بن محمد الرازي التحتاني، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي، 1303هـ ص12.

[7]– الإيجي، المواقف، ص22.

ومثال ذلك ما جاء تحت عنوان: "المناظرة الثامنة والثلاثون ومائة"[1] و"المناظرة الرابعة والأربعون ومائة"[2] هذان مثالان للإشارة إلى أنَّ كتاب السكوني "عيون المناظرات" ليست مناظرات عقدية صرفة، بل فيها شيء من الأخبار والنوادر التي حصلت بين جهابذة المتكلِّمين، التي اِستحضرها المصنِّفُ في سياقاتها للتدليل بها على أحكام خاصة تضبط سيرورة هذا الفعل التخاطبي فيما بعد؛ ألَاّ وهو المناظرة العقدية، إذا ما اِنتقلت الذات الناظرة إلى التفاعل مع غيرها في إطار سياقي جدلي

2.2. موضوعات كتاب "عيون المناظرات":

لتسهيل عملية تصنيف موضوعات مناظرات الكتاب، نستعين بالجدول الآتي الذي يُحدد إلى جانب موضوع المناظرة رقمها في الكتاب:

رقم المناظرة	الموضوع
1-2-3-4-5-6-7-8-9-10-11-12-13-14-15-16.	مناظرات الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام - لأقوامهم.
17-21-22-34-45.	نظرٌ في بعض الآيات أو السور القرآنية أو الأحاديث النبوية الشريفة (قواعد وأصول التوحيد)
18-19-20- 23 -24-26-27-28-29-30-31-32-33-38-60.	مناظرات النبي محمد صلى الله عليه وسلم لقومه أو للصحابة أو لوفود النصارى واليهود.
25-35-36-46-47-52-53-54-61-62-63- 65-69-72-74-76-77-87-88-89-90-119-121-123-124-125-126-129-146-147-148-149-160.	مناظرات القَدَر
37-116- 118.	مناظرات الكسب و الجبر.
39-40- 42-43-44-57-68.	مناظرات الصحابة (موت النبي صلى الله عليه وسلم، موضع دفنه حروب الردّة و قتل الصحابة،

[1]- السكوني، عيون المناظرات، ص279.

[2]- المصدر نفسه، ص291.

41-48-49-50-51-58-73-84-152-158.	مناظرات الإمامة والتحكيم
55-56-59-64-71-75-101-102-103-106-108-109-113-122-128-131-136 -137-140-142-145-159.	مناظرات صفات الله تعالى وأسماؤه العليّة(التنزيه عن المكان- إثبات الإرادة- إثبات الرؤية- حقيقة الإستواء- تنزيه الله تعالى عن الولد- قدم علم الله- الهداية والضلال..)
66-67-70-135-150.	مناظرات الإيمان وحقيقة الاعتقاد
79-80.	مناظرات خلق القرآن
78-82-91-96-111-154.	مناظرات حقيقة عيسى -عليه السلام-
83.	مناظرات الكون (إثبات خلق الله للكون)
85-86.	مناظرات "مسائل في الفقه" يُراد منها الفتك بأبي حنيفة.
92-93-94-95-115-130-131-132-134.	مناظرات المتكلّمين للفلاسفة(حقيقة الروح- تجدد الأجسام- ماهية الحقيقة- إستحالة بقاء الأعراض- إثبات الأحوال ونفيها- رؤيا المنام-)
97-98-104-105-107-117.	مناظرات "حدوث العالَم أو قدَمِه"
99-110.	مناظرات "الرد على المنجمين"
112-157.	مناظرات "إثبات كروية الأرض"
120.	مناظرات "إثبات خلود العذاب"
81.	مناظرات المتكلّمين للثنوية
127-139-143-156.	مناظرات المتكلمين لليهود والنصارى (النسخ، تحريف التوراة)
141-151-155.	مناظرات "إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم"- توريث محمد صلى الله عليه وسلم
158.	مناظرات "إنكار عصمة الولي"

ولعلَّ المسرد الآتي كفيلٌ بتوضيح المسائل الكبرى في الكبرى، كما يُبيِّنُ منهج الأشاعرة فيها.

1.2.2.ماهية الشيء و حَدُّه

شكَّل مفهوم الشيء قضية مركزية عند علماء الكلام بوصف العالم يتشكل من مجموعة أشياء وكلُّ ما هو موجود شيء. فلفظ الشيء هو اللفظ الأكثر عمومية؛ لأنَّه يحوي كل الموجودات[1]. وبالعودة إلى تعريفات "الجرجاني" « فالشيء في اللغة: هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه عند سيبويه. وقيل الشيء: عبارة عن الوجود، وهو اِسم لجميع المكونات عَرَضًا كان أو جوهرًا، ويصح أن يعلم ويخبر عنه، وفي الإِصطلاح الموجود الثابت المتحقق في العالم » [2] بهذا يكون الشيء اِسم عام لكل ما هو جوهر أو محدث، قابل أن يكون محل إخبار للآخر بعد أن يصير معلومًا عند المخْبِر موجودًا وجودًا تقديريًا في ذهنه أو فعليًا في العالم الخارجي؛ لذلك فـ « الشيء عند أهل السنة: الموجود، والثبوت و التحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة. وعند المعتزلة: ما له تحقق ذهنًا أو خارجًا» [3]. واِختلف المتكلمون هل يسمَّى الباريء شيئًا أم لا؟ على مقالتين: فقال "جهم بن صفوان" وبعض "الزيدية" أنَّ الباريء سبحانه وتعالى لا يُسمَّى شيئًا؛ ذلك أنَّ الشيء هو المخلوق الذي له مثل ونظير وشبيه، وهذا الأمر مُحال في حقه تعالى. وقال المسلمون كلهم أنَّ الباريء شيء لا كالأشياء.

أمَّا "الجُبَّائي" فلفظ شيء عنده سمة لكل معلوم، ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه، فلمَّا كان الله عزَّ و جلَّ معلومًا يمكن ذكره ويصح الإخبار عنه تعالى وجب أنَّه شيءٌ [4]. فمفهوم "الشيء" عند المعتزلة قائم على المطابقة بينه و بين المعلوم؛ فكل ما شيءٍ معلوم وكل ما هو معلوم شيءٌ. في حين طابق الأشاعرة و الماتريدية بين مفهوم الشيء ومفهوم الموجود، فكل ما شيء فهو موجود، وكل موجود فهو شيء[5]. إنَّ الحديث عن هذه الإشكالية يحيلنا مباشرةً إلى التفصيل في نظرة المتكلمين إلى الذات الإلهية كلٌ حسب مذهبه وفرقته.

---

[1]- ينظر، عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص17.

[2]- الجرجاني، التعريفات، ص111.

[3]- زكريا الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان،1991، ص66.

[4]- ينظر، سميح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان،1998، ج1، ص235-237.

[5]- ينظر، عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص18.

2.2.2.الذات الإلهية

طال كلام أهل العربية [1]حول لفظة (الذات) فأنكر قومٌ إطلاقها على الله تعالى وإضافتها إليه سبحانه. أمَّا إطلاقها فلأنَّها لفظة تأنيث، والبارىء سبحانه منزه عن الأسماء والصفات المؤنثة. وأمَّا إضافتها فلأنَّها عين الشيء والشيء لا يُضاف إلى نفسه. وخلاف ذلك أجاز آخرون إطلاقها على الله تعالى لأنَّها لفظة اصطلاحية مثل العرض والجوهر ... تستعمل ارتجالاً في مُسمَّاها كما عبَّر عنه بها أرباب النظر الإلهي. و أباحوا إضافتها لأنَّنا نقول: "أخذته نفسه وأخذته عينه" وفي هذين الموضعين يضاف الشيء إلى ذاته بإقرار الجميع. وذهب أكثر المعتزلة إلى أنَّ جميع الذوات متساوية في الذاتية؛ لأنَّ المفهوم من الذات –في اِعتقادهم– هو ما يصح أن يعلم ويُخبَر عنه[2] هذا يؤكد أنَّ مفهوم الشيء والذات عندهم واحد؛ وهو كل ما يمكن الإخبار عنه... وقال قدماء المتكلمين: ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات وإنَّما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة: الوجوب، الحياة العلم التام، القدرة التامة. على أنَّ ذات الله تعالى حقيقة، حقيقة تليق به سبحانه وذوات المخلوقات حقيقة أيضًا، والحقائق مختلفة هنا وهناك. وتنماز ذات الله تعالى عن سائر الذوات بحتمية الوجود وسرمدية القدم والبقاء مع التنزه في الصفات. وعند أبي هاشم تمتاز بحالة خامسة وهي الموجبة لهذه الأربعة يُسمُّونها "الإلهية"؛ بمعنى أنَّ الإلهية هي الجامع للأحوال الأربعة السابقة الذكر. ثمَّ قال صاحب المواقف لو شاركه غيره في الذات لخالفه بالتعيين ضرورة الإثنينية وما به الإشتراك غير ما به الامتياز[3]. وبإستقراء لعديد الآيات القرآنية نجد القرآن الكريم تحدَّث عن الذات الإلهية دون تصريح بلفظ الذات [4] وفي أكثر الحالات تنتهي فواصله بصفة أو أكثر من صفات الله تعالى[5]. وهذا يؤكد وجود صلةً بينهما، فيصدر الحديث بإسم "الله" فالله عَلَمٌ على الذات الإلهية العلية.

---

[1]– ينظر، سميح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ص597.

[2]– المرجع نفسه.

[3]– ينظر، عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص269.

[4]– نذكر على سبيل المثال ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ ﴾ البقرة: 255 وقوله تعالى:﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ لَيَجۡمَعَنَّكُمۡ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ﴾ النساء: 87 وقوله سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ ﴾ النور: 35 وغيرها كثير.

[5]- نذكر للتمثيل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ١١٧ ﴾ البقرة:237 وقوله سبحانه:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ١١٥ ﴾ البقرة:115.

3.2.2.الصفات الإلهية

الصفة هي الإسم الدال على بعض أحوال الذات وذلك نحو: قصير، طويل وعاقل وأحمق وغيرها وإذا اِقترنت الصفة بالله تعالى وجب تصنيفها إلى صنفين : أولهما الصفات الذاتية: وهي تلك الصفات الإلهية التي يوصف بها الله تعالى ولا يوصف بغيرها؛ مثل: العلم والقدرة ... وثانيهما الصفات الفعلية التي يليق أن يتصف بها الله سبحانه و بضدّها كالرضا والسخط والرحمة والغضب... [1]. وتعدُّ مسألة صفات الله تعالى من مسائل علم الكلام العويصة والتي طال فيها الجدل خاصةً مع اِنقضاء الصدر الأوَّل واِنتقال المصطفى صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، وسار على طريقته الصحابة الكرام والتابعين الأبرار؛ حيث اِلتزموا بما ورد في الكتاب والسنة دون الخوض في تفاصيل ذلك... ولكن بمرور الوقت، وظهور طوائف تبَّنت كل منها مواقف مختلفة.

فذهب المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة والزيدية إلى أنَّ القديم هو ذات الله تعالى وصفاته، والقدم ليس أخص وصف للإله بل هو أخص وصف لَه هو: القدرة على الاختراع. و الحق أنَّ المتأخرين من المعتزلة خاصةً –أبو هاشم الجُبَّائي وتلميذه القاضي عبد الجبار– قد أثبتوا لله تعالى صفتين هما: العلم والقدرة [2] وقال أكثرهم: بالحياة، واِختلفوا في الإرادة والسمع والبصر و الكلام ولكنهم قالوا: عالمٌ لذاته، وقادرٌ لذاته، وحَيٌ لذاته، أي أنَّ ذاته تعالى مستلزمة لأنَّ يكون لها قدرة، وحياة، وعلم.

وقالت الأشعرية ومن تبعها بإثبات الصفات لله تعالى صفات زائدة على ذاته قائمة بها قديمة بقدمها لا هو هي ولا هي غيره[3] فالباري تعالى عالم بعلم، قادرٌ بقدرة، حي بحياة، بصير ببصر... إذ زعموا أنَّ مدلول الخالِق الخلقُ وهو غير الذات، ومدلول العالِم العلم وهو لا عين ولا غير، فهذه الصفات موجودةٌ أزليةٌ ومعانٍ قائمةٌ بذاته.

---

[1]- ينظر، التعريفات، الجرجاني، ص114.

[2]– ينظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص244.

[3]- ينظر، سميح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ص288.

رغم هذا الإنقسام والإختلاف بين الفريقين إلاَّ أنَّهما إتفقا حول حدوث صفات الفعل كالخلق والرزق والعدل والحساب والثواب... فهذه الصفات كان تعالى موجودًا قبلها؛ لذلك قسَّموا صفات الله تعالى إلى قسمين: الصفات الإلهية الأزلية و الصفات الإلهية الحادثة[1] وتشعبت المسائل وكثر الآراء فيها...

4.2.2.القدر و الجبر

نشأ الكلام في هذه المسألة مبكرًا عند المسلمين؛ ذلك أنَّ بني أمية بمجرد إستيلائهم على الحكم روَّجوا لمقولة الجبر سعيًا منهم إلى إضفاء الشرعية على حكمهم[2] فإنقسم الرأي العام إتجاه هذه الفكرة إلى مؤيدين؛ وهم الجهمية الذين زعموا أنَّ « العباد مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم وليس لهم فيها إكتساب ولا لهم عليها إستطاعة، وأنَّ حركاتهم الإختيارية بمنزلة حركة العروق النوابض في إضطرارهم إليها» [3]. فكل ما حدث ويحدث في الكون هو إرادة الله تعالى وليس للعبد إلا التسليم لما أراده سبحانه. في حين قال فريق آخر بحرية الإنسان وقدرته على إختيار أفعاله؛ لأنَّه مناط التكليف ولذلك كان حقًا أن يُجازى عليها الفاعل المريد لها إختيارًا بالثواب أو العقاب، إذ لو كان الأمر جبرًا وإكراهًا وتعسفًا لكان الحق سبحانه ظالمًا وتعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. وممن رأى هذا "معبد الجهني" و"غيلان الدمشقي" الذين أعلنا رفضهما للقول بالجبر جهارًا وناصبَا بني أمية العداءَ، فكانا محلَ السجنِ والتضييق[4]. بهذا سارع كل فريق إلى الترويج لمقولته في المسألة؛ فدافع المعتزلة عن حرية الإنسان في أفعاله وإختياراته مع إستحقاقه الجزاء أيّا كان.

ومن ثمَّ نشأت حركة القدرية في العالم الإسلامي التي تنتصر للاختيار وحرية الإنسان بل وقالوا أنَّ الناس خالقون مُحْدِثُون لأفعالهم وليس لله فيها شيء، وذكر أكثرهم أنَّ الله –سبحانه– غير قادر على مقدور غيره، وإن كان هو الذي أقدر القادرين على مقدوراتهم[5].

---

[1]– ينظر، عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص37.

[2]– ينظر، أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، ص186.

[3]– أبو منصور البغدادي، أصول الدين، ص186.

[4]– ينظر، أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، ص186.

[5]– ينظر، أبو منصور البغدادي، أصول الدين، ص187.

وقد رفضت القدرية هذه المقولة لأنَّها تقتضي صراحةً بدعوى المشاركة مع الله في صنع الأحداث والأعراض وهذا شرك جلي؛ لذلك عدَّ "الماتريدي" أنَّ الله خالق كل شيء، حتى خلق أفعال الإنسان؛ مستدلاً بقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ٩٦ ﴾[1] وهذا ما يجعل يوافق "الماتريدي" الجبرية بوجه من الأوجه[2].

وخروجًا من هذا المأزق، تبَّنى "الأشعري" الموقف التوفيقي[3] فجمع بين الرأيين المتناقضين قائلاً: أنَّ الإنسان يريد الفعل الذي يختاره، أمَّا تنفيذه فمن عند الله تعالى فالله هو الذي يخلق حرية الاِختيار في الإنسان بما في ذلك الفعل الذي تنفذ بمقتضاه هذه الحرية.

5.2.2.الكلام في خلق القرآن

إنَّ الحديث عن القرآن الكريم من أكثر المشكلات التي عرضت لمفكري الإسلام تعقيداً وقد أثارت ضجة كبيرة في صفوف الخاصة والعامة، وبها اِقترنت محنة الإمام أحمد بن حنبل –رحمه الله تعالى– وقد كان سؤال المتنازعين في هذه القضية؛ هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟ فتزعم الفرقة الأولى من القائلين بخلق القرآن المعتزلةُ واستجلبوا لصفهم الخليفة "المأمون" ووزيره "أحمد بن أبي دؤاد" واِنساقت الجموع وراء الكلام فنشأ خلاف عظيم، ولولا أن ثبَّت الله تعالى الإمام أحمد –رحمه الله تعالى– ومن قال قوله لَبلَغت الفتنةُ مداها لكنَّ الله سبحانه سلَّم؛ إذ تحت ضغط الناس تراجع القائلون بخلق القرآن فاِنقلب أصحاب القول بأنَّ القرآن كلام الله ظافرين، بل غدوا مثلاً للثبات على العقيدة الصحيحة [4].

ينظر المعتزلة إلى المتكلم على أنّه ليس الذي يقوم به الكلام، وإنَّما الذي فعل ذلك الكلام فالله تعالى خلق الكلام في محل غير ذاته، ويوصف أنه متكلم لأنَّه فاعل الكلام وليس

---

[1]– سورة الصافات، الآية 96.

[2]– ينظر، أبير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المكتبة الكاثوليكية، ط2، بيروت، ص63.

[3]– المرجع نفسه.

[4]– ينظر، خالد كبير علال، التعصب المذهبي في تاريخ الإسلام، دار كنوز الحكمة، الجزائر،2009، ص137.

لأنَّ الكلام بذاته[1] فالكلام شيء وذاته شيء آخر فنقلوا الخلاف إلى وجهة أخرى مفادها أنَّ كلام الله غير أزلي؛ وهو عرض محدث؛ جعله الله تصديقا على قوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴾ [2] فصار به الحق -سبحانه وتعالى- فصار به متكلمًا ولا يمكن عَدُّ الكلام صفة أزلية لله تعالى. فالحروف المنظومة والأصوات المتقطعة وأن يأتي شيء بعد شيء بطبيعته وما هذا شأنه يستحيل أن يكون قديمًا أو أزليًا، ثمَّ إنَّ القرآن متجزئ ومتبعض، محكم ومفصل ومجتمع، كل ذلك يقود ضرورة إلى عدم اِعتبار كلام الله صفةً أزليةً له[3].

أمَّا الأشاعرة فمن منطلق التوفيق الملفَّق -كما يزعم الحوالي- فرَّقوا بين اللفظ والمعنى فالكلام الذي يثبتونه لله تعالى معنى أزلي أبدي قائمٌ بالنفس ليس بحرف ولا صوت، لا يوصف أنَّه خبر و لا إنشاء. واِستدلوا على صدق دعواهم بالبيت المنسوب للأخطل:

"إنَّ الكلام لفي الفـؤاد و إنّـمَا جُعِـلَ اللسـان على الفـؤاد دلـيلا"

في حين أنَّ الكتب المنزلة ذات الترتيب والنظم والحروف؛ ومنها القرآن فقد اِختلفوا فيها وقالوا أنَّها كلامه النفسي وليست كلامه على الحقيقة، والكلام النفسي شيء واحد في ذاته، وإنَّما إن جاء على الحرف العربي كان قرآنًا، وإن جاء على الحرف السرياني كان إنجيلاً، فإن وافق الحرف العبراني سُمِّي توراةً [4]. فمذهب الأشاعرة أنَّ القرآن "كلام الله غير مخلوق"؛ فالقول أنَّه "كلام الله" محل إجماع السلف عن آخرهم وفي هذا وافقهم الأشاعرة، وحملوا قولهم "غير مخلوق" أي: على هذا الترتيب والنظم من الحروف والأصوات، بل هو مخلوق على غير هذه الحروف بعينها، وهذه حكاية عنها[5]. فالله -سبحانه- أفهم كلامه النفسي جبريلا-عليه السلام- وجبريل أفهمه لمحمد صلى الله عليه وسلم وبهذا تكون الصورة التي بلغتنا من كلام الله تعالى محكية على لسان ملك الوحي ثمَّ على لسان النبي الكريم؛ لذلك عاب شيخ الإسلام "ابن تيمية"(ت728هـ) طَرْحَ بعض

---

[1]- ينظر، عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص55.

[2]- سورة الزخرف، الآية 3.

[3]- ينظر، عبد الجبار بن أحمد القاضي، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 2009، ص528-529.

[4]- ينظر، سفر الحوالي، منهج الأشاعرة في العقيدة، مكتبة العلم، القاهرة، مصر، ص23.

[5]- ينظر، الشهرستاني، الملل والنحل، ص70.

الأشعرية؛ الذي يضيف حروف القرآن اِبتداءً إلى جبريل ثمَّ إلى محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأنَّ في ذلك مضاهاة لمشركي العرب في نصف قولهم لِمن قال أنه قول البشر[1]. وقد عدَّه "اِبن تيمية" ضربًا من ضروب اِتِّباع الباطل، ورمى أصحابه بالوقوع في شيء من الشرك يضارع ويماثل قول المشركين الذين نسبوا القرآن إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، كما نصَّ قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ﴿٤٠﴾ ﴾[2].

أمَّا أهل السنة والجماعة فيعدُّون القرآن الكريم كلامَ الله مُنَزَّلاً غيرَ مخلوقٍ، ويثبتونها صفةً مثلها مثل صفات الله تعالى الأخرى؛ كالعلم والرضا والغضب... و جميعها صفات لله عزَّ وجلَّ غير مخلوقة؛ فهو الخالق سبحانه بذاته وصفاته وما سواه هو المخلوق؛ ولهذا قال السلف رضي الله عنهم:« كلام الله مُنَزَّلٌ غيرُ مخلوقٍ منه بدأ، وإليه يعود»[3].

6.2.2. الإمامة:

إنَّ لفظ "الإمامة" من الناحية اللغوية مصدرٌ يشير إلى الولاية العامة، ومنها الإمارة والسلطنة والإمام هو اِسم مصدر، وهو مَنْ يُؤْتَم به أو يُقْتَدَى به؛ لذلك قال ابن منظور:« كل مَنْ إئتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين »[4] قال تعالى: ﴿ يَوۡمَ نَدۡعُواْ كُلَّ أُنَاسِۭ بِإِمَٰمِهِمۡۖ ﴾ [5] والجمع أئمة. فالإمام قدوة لغيره من مُرِيدِيه وأتباعه، سواءً كان الإمام على الحق أو الباطل.

وقد اِختلف المسلمون في تقديم تعريف جامع مانع للإمامة، فقال "ابن خلدون" في حدِّ الإمامة: « خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا »[6]. أول ما يلاحظ في مقالة "ابن خلدون" أنه ساوى بين الخلافة والإمامة من حيث دلالتها؛ فهي نيابة شخص من

---

[1]– تقي الدين أحمد بن تيمية الحرَّاني، مجموعة الفتاوى، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط3، 2005، ج12، ص76-77.

[2]– سورة الحاقة، الآية 40.

[3]– تعليق سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز على كتاب التبصير في معالم الدين للإمام الطبري، مدار الوطن للنشر، ط1، 2014 الرياض، المملكة العربية السعودية، ص83.

[4]– ابن منظور، لسان العرب، مادة (أمم)، ص133.

[5]– سورة الإسراء، من الآية71.

[6]– ابن خلدون، مقدمة، ج1، ص365.

الأشخاص عن النبي صلى الله عليه وسلم في إقامة شرائع الدين و حفظ الملة من جهة، و إدارة أمور العباد الدنيوية من جهة أخرى؛ الإمام رئيسٌ عامٌ و ولِيٌ مطلقٌ وهذا يقتضي أن يكون على قدر عظيم من العلم الشرعي، والحنكة والتدبير التي تُمَكِّنَانِه من سياسة أحوال الناس. وقبل هذا وذاك عصمة من الخطأ والزلل والسهو والنسيان...

ولهذا أحصى "اِبن خلدون" أربعة شروط للإمامة وهي: العلم و العدالة والكفاية وسلامة الأعضاء و الحواس واِختلف مع غيره من العلماء في شرط النسب القرشي[1]. يبدو أنَّ صعوبة تحقق هذه الشروط مجتمعة من حصول العلم و العمل به والإستقامة الأخلاقية مع استواء الخِلقة والقدرة على تسيير شؤون الناس و بزيادة شرط أن يكون الرجل المختار من قبيلة قريش رأى الشيعة أنَّها لا تنطبق إلاَّ على "علي" كرَّم الله وجهه وذريته؛ وليضفوا مصداقيةً لتشيعهم وانحيازهم لعلي –كرَّم الله وجهه– اِنبرى هؤلاء ينقلون أدلة ويؤولون أخرى على مقتضى مذهبهم لا يعرفها جهابذة أهل السنة ولا نقلته الشريعة، بل أكثرها موضوع مكذوب أو مطعون في طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة[2]. الأمر الذي يُحيلنا إلى مسألة وجوب نصب الإمام وطريقها؛ والمعلوم أنَّ الفرق الكلامية توجب نصب الإمام وطاعته، لكنَّها تختلف في طريقها[3]؛ فالأشاعرة توجِبُها سمعًا أي بصحة الدليل المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم، أمَّا المعتزلة والزيدية فتوجبها من طريق العقل، وجمع "الجاحظ" القولين فرأى أنَّها تُؤخذ عقلاً وسمعًا، وخالفهم الإمامية والإسماعيلية فقالوا أنَّها من الله لطفٌ واجبٌ منه سبحانه ورحمةٌ بعباده. وقالت الخوارج بعدم وجوبها أصلاً وفصل بعضهم فيها بوجبها في حالة الأمن، وبطلانها في حال الفتنة.

3. مقاصد المصنِّف و منهجه:

يحظى "القصد" بدورٍ مركزيٍ في عملية تأويل الملفوظات والنصوص. فمن الناحية المنهجية، ينبغي على مُحلِّل الخطاب البحث عن مقاصد المتكلِّم في ملفوظه. فالقصد يُشكِّل محور إنتاج وتأويل الملفوظات والخطابات، بل إنَّ "آن روبول" توقف تأويل الخطابات نهائياً

[1]– المصدر نفسه، ص368.

[2]– المصدر نفسه، ص373.

[3]– الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص395–396.

على معرفة القصد. وقد انطلقت "آن روبول" في منهجيتها لبناء نظرية تعتمد على القصد لتأويل الخطابات من تمييز "ويلسون و سبربر" بين نوعين من المقاصد[1]:

- ❖ القصد الإخباري: الذي يكمن في رغبة المتكلم في إظهار مجموع ما يضطلع عليه للمخاطَب.
- ❖ القصد التبليغي: وهو أن يُعلِن المتكلِّم صدقَه بحقيقة قصده الإخباري.

وتُميِّز "روبول" بين القصد المحلي Intention locale الذي نجده على مستوى الملفوظات من معلوماتٍ ينقلها المتكلم إلى المخاطَب. وأمَّا القصد التبليغي communicative Intention المتواجد على المستوى التواصلي؛ فهو حَمل المتكلم المخاطَبَ على معرفة قصده الإخباري [2].

وقبل أن يخبِرَنا "السكوني" عن غايته من تأليف هذا الكتاب، قدَّم له بتبيان النوع الذي يندرجُ تحته قائلاً: « هذا كتاب رياضة المتعلمين في علم التوحيد، كتاب مناظرات»[3]. ثمَّ راح يبني على هذه المقدمة حججاً:

« وأمّا بعد: فإنَّه لمَّا كان علم التوحيد أشرف المعلوم لأوجه منها أنَّ معلومَهُ أعظم المعلومات، ومنها أنَّ الله تعالى نصب عليه أعظمَ المثوبات، ومنها أنَّ مقصوده بالدلائل القطعيات وعليه توقف كلّ علم من الشرعيات والعقليات؛ إذ هو العلم الكلي وكلها جزئيات، ومنها أنَّه أول الواجبات، وقد سمَّاه رسول الله صلى الله عليه وسلم [رأس العلم] وأخبر أنَّه أوَّل ما يُسأَل العبد عنه بعد الممات»[4]. فالكلام السابق متواليات حجاجية:

علم التوحيد أشرف المعلوم ⟵ مق

معلومُهُ أعظم المعلومات ⟵ ح1

---

[1]- ينظر، آن روبول و جاك موشلار، التداولية اليوم "علمٌ جديدٌ في التواصل"، ترجمة: سيف الدين دغفوس و محمد الشيباني، مراجعة لطيف زيتوني، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2003، ص79-80.

[2]- ينظر، المرجع نفسه، ص79-80.

[3]- أبو علي عمر السكوني، عيون المناظرات، تحقيق: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1976، ص 13.

[4]- السكوني ، عيون المناظرات، ص13.

الله تعالى نصب عليه أعظمَ المثوبات ← ح2

مقصوده بالدلائل القطعيات ← ح3

وعليه توقف كلّ علم من الشرعيات والعقليات ← ح4

يقصد منها "السكوني" حثّ المتعلِّمين على الإقبال على هذا العلم؛ لشرف الغاية من تعلُّمه؛ كونه يوصل إلى معرفة الحقّ –سبحانه وتعالى– ذاتًا وصفاتٍ، ومعرفة أصول الدين وحقائقه (النبوات، الميعاد، الإمامة...) بالأدلة الثابتة (النقلية منها والعقلية). وعلى هذه المعرفة الكلّية تنبني علوم الدين الفرعية (الفقه، الفلسفة الإسلامية...). لذا عدَّ حكمه –أي علم التوحيد– أوَّل واجب على المؤمن، وليعزّز هذه المتواليات الحجاجية؛ التي هي في أصلها أحكامٌ عن "علم الكلام" زاد عليها حجَّجاً تحيل القارئ إلى نصوص نقلية تُثبِتُ علوَّ كعب هذا العلم على سائر العلوم؛ فهو:

أول الواجبات ← ح5

سمَّاه رسول الله صلى الله عليه وسلم [رأس العلم] ← ح6

أوَّل ما يُسأَل العبد عنه بعد الممات ← ح7

إنَّ اِستحضار "السكوني" لهذه الحجج الأخيرة يندرج في إطار "الحجاج بالسلطة" وهي تحيلُنا إلى نصّ الحديث الشريف الذي ذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم الأسئلة الثلاثة التي يُسألُ عنها العبد المؤمن عند تعرُّضه للفتنة في القبر، والحديث أخرجه "الطبري" فـ«عن عمر بن حفص السدوسي ثنا عاصم بن علي ثنا المسعودي عن عبد الله بن مخارق بن سليم عن أبيه: قال عبد الله: إذا حدَّثتكم بحديث أنبأتكم بتصديق ذلك، إنَّ العبد المسلم إذا مات أُجلِسَ في قبره ، فيقال له: مَنْ ربُّك؟ ما دينك؟ مَنْ نبيُّك؟ فيثبِّته الله، فيقول: ربي الله و ديني الإسلام، ونبيّي محمد صلى الله عليه وسلم. ثمَّ قرأ عبد الله: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡقَوۡلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَۚ

وَيَفۡعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴾ [إبراهيم، الآية27] » [1] ليَدفع طلبة العلم إلى الإذعان والتسليم الفكري بالجدوى المعرفية لــ "علم التوحيد"، والإقبال الفعلي على إحكام هذا العلم. ويمكن صياغة ذلك وفق المخطط التالي:

(مق): علم التوحيد أشرف المعلوم.

(ح): ح1+ح2+ح3+ح4+ح5+ح6+ح7

(ن): الزم "علم التوحيد" و تعلَّمه

لقد كانت غاية السكوني من تأليف هذا الكتاب تعليمية دينية، كدأب كل علماء السلف وعن ذلك يصرِّح: « فقصدت إلى تعريفه [علم الكلام] بطريق ترغب في سمعه الآذان ويسهل مدركه على الأذهان [ويحمل على تحصيله مَن به] أراد معرفة حقائق قواعد الإيمان »[2]

وفي سياق اِتجاهه الإصلاحي اِتَّخذ "السكوني" في "عيون المناظرات" لنفسه منهجاً متفرداً وطريقةً متميزةً؛ فأورد المناظرات التي اعتمد أصحابها منهجًا جدليًا تجاوزيًا قصد إفحام الخصوم، ونصرة الاعتقاد الصحيح، ولهذا آثار عظيمة في تثبيت العقيدة الصحيحة في قلوب المسلمين وفي دفع الشبهات الواردة على أذهانهم.

إنَّ المنهج الذي اِتَّبعه "السكوني" يعتمد على اِستمالة المخاطَب وجدانياً وإقناعه ذهنياً فاِهتدى إلى إستراتيجية قال عنها: « فألهمني الله سبحانه في ذلك إلى منهج تقرب [فائدته]

[1]- الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ج9، ص266-267.

[2]- السكوني، عيون المناظرات، ص 14.

وترتجى بفضل الله عائدته، وذلك أني رأيت القلوب كالمجبولة على حب سماع ما (كان وما جرى في التأريخ في سالف الأزمان، وجدت قواعد هذا العلم الشريف) قد تضمنتها عيون مناظرات وأشكال مناظرات، جرت لأولى العلم في العالمين، والأنبياء والمرسلين صلوات الله عليهم وسلامه [أجمعين] إلى الخلفاء الراشدين وصدور العلماء من المتقدمين والمتأخرين...» [1] بدايةً يعلِّل المحقق "سعد غراب" هذه الإفاضة في إيراد المناظرات عند "السكوني" بوعي هذا الأخير بالإنحطاط الكبير السياسي والحضاري للمسلمين، فقد عايش طرد الأندلسيين أثناء حروب الإسترداد المسيحية وبعد تداعيات هزيمة الموحدين في معركة العقاب (عام609هـ /1212م) فلم تبق إلا المناظرة والكلام سلاحًا أخيرًا يمكن الإستعانة به للحفاظ على الشخصية العربية الإسلامية في ظل ذلك الإجتياح المسيحي.

وبالعودة إلى مقالة "السكوني" التي أبان فيها عن منهجه في تأليف "عيون المناظرات" فقد اِعتمد المصنِّف على حكي المناظرات، اِستثماراً منه للميل الفطري الإنساني إلى سماع المرويات والأخبار التي حصلت لأناس سبقوهم زمنياً. فالحكي مدخل طبيعي للنفاذ إلى وجدان المخاطَبين وعقولهم، رغبة في إلقاء آراء ومعتقدات وأفعال مخصوصة اِنطلاقاً من ذلك عرَّف "السكوني" "علم الكلام" وبيَّن طرائقه في الدفاع عن أصول الإعتقاد الصحيح على مذهب الأشاعرة، رغبةً منه في إظهار هذا المذهب، فاِعتمد النمط السردي للمناظرات لإحداث التأثير المطلوب، بعيداً عن النمط الخطابي المباشر.

4. حجاجية العنوان" عيون المناظرات":

تحمل العناوين عادةً قوةً تفسيريةً وتوجيهيةً، وتحمل كذلك دلالات رمزية كثيفة تساعد على دراسة النصّ و تفكيكه، فهو العتبة الرئيسية التي تفتح شهية القراءة، وهو المحور الذي يتوالد ويتنامى ويعيد إنتاج نفسه [2]. وهذا ينطبق على عنوان كتاب "السكوني" الذي اِنتقى له تركيبًا إضافيًا مكوَّنًا من كلمة "عيون" و"المناظرات" تنطوي الأولى على دلالة إيجابية؛ تتضح

[1]- السكوني، عيون المناظرات، ص 14.

[2]- ينظر، إبراهيم أمغار، المظاهر الحجاجية في نصّ قصصي" العصفور على الشجرة ولا شيء في اليد" لأحمد بوزفور، ضمن بحوث محكمة "التحليل الحجاجي للخطاب"، إشراف وتقديم: أحمد قادم، وسعيد العوادي، كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2016 ص530.

من قول "اِبن فارس" في شرحه لمعاني اللفظة لمَّا قال:« العين والنون أصلٌ واحدٌ صحيحٌ يدلُّ على عضو به يبصر وينظر ثمَّ يشتق منه والأصل في جميعه ما ذكرنا... ومن الباب العين الذي تبعثه ليتجسس لك الخبرَ كأنَّه شيء ترى به ما يغيب عنك... وسميَّت القصائد الفاصلة "القوافي العين" ويقال: قواف عين، أي أنَّها النافذة كالشيء النافذ الباصر، قال الهذلي:

بكـلام خصـم أو جـدال مجـادل غـلـق يعـالج أو قـواف عـين.

ومن الباب قولهم: أعيان القوم، أي أشرافهم وهم قياس ما ذكرناه »[1] و إذا كان "اِبن فارس" (ت395هـ) يشير إلى معاني: البصر، والجاسوس، والقصائد الفاصلة، وكذا أشراف القوم، فإنَّ "اِبن منظور" يزيدُنا معنى آخرَ وهو المطر المتواصل لخمسة أيام؛ وفي ذلك يقول: « والعينُ مطر أيامٍ لا يقلع وقيل هو المطر يدوم خمسة أيامٍ لا يقلع»[2] وفي القرآن الكريم إشارةٌ إلى دلالة العناية والرعاية في قوله تعالى: ﴿ وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ﴾ [3] ولا يمكنُ أن نفهم دلالة العنوان إلا بإستكناه دلالة مصطلح "المناظرات" الذي تمَّ الإقرار في ما تقدَّم بأنَّها « المحاورة بين فريقين حول موضوع لكل منها وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه مع رغبته الصادقة بظهور الحق والإعتراف به لدى ظهوره » [4] وبهذا تتضح حجاجية العنوان فكأنَّ "السكوني" يريد أن يقول: هذه زبدة ما توصَّل إليه أولو الفضل والعلم المشار إليهم بعد النظر والفحص وإن لم تكن طريقهم طريق الهداية فلا يوجد طريق لها أصلا، فدونَك هذا المورد فإنهل منه [5] ويحسن أن نمثّله وفق نموذج تولمين:

---

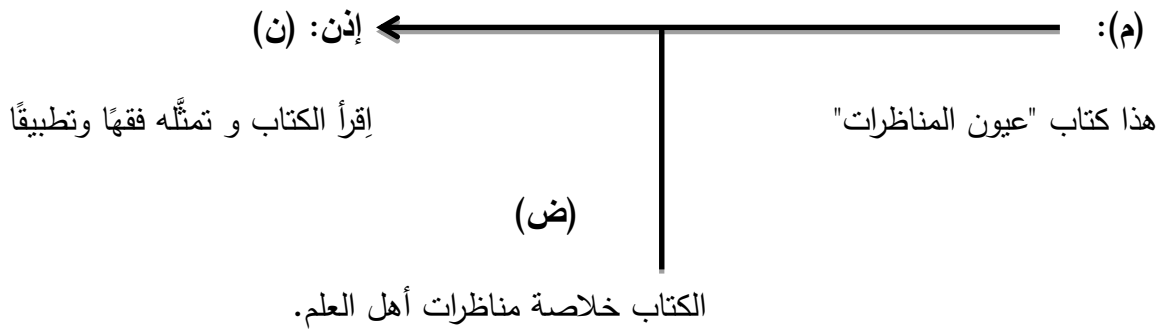
[1]– اِبن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط1، 1979، ج4، ص200–202.

[2]– محمد بن منظور، لسان العرب، ج13، ص305.

[3]– الحسن بن عبد الله العسكري، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سالم، دار العلم والثقافة، ص75.

[4]ـ عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة (صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي) دار القلم، دمشق، ط4، 1993، ص 371.

[5]ـ عبد القادر شطيبة، الحجاج في كتاب "عيون المناظرات" لأبي علي السكوني، رسالة ماجستير، تخصص: أدب قديم، إشراف: أحمد قيطون، جامعة قاصدي مرباح، العام الجامعي: 2016/2015، ص100.



المعطى (م): هذا كتاب عيون المناظرات.

النتيجة (ن): اِلزمه وخذ ما جاء فيه (ضمنية).

الضامن (ض): أنَّه حاصل نظر أولي الفضل من الأنبياء والمرسلين والصحابة وأهل العلم العارفين.

5. البنية الخطابية لكتاب "عيون المناظرات"

تعدُّ المناظرة بوصفها جنسًا أدبيًا فكريًا « فنًا متكاملاً مستقلاً عن غيره »[1] وهذا ما يمنحها خصوصية من حيث بنيتُها؛ فهي قائمة على « خطابين متباينين يتبادلان الأدوار الكلامية وينتمي كلّ منهما إلى أحد الطرفين المتناظرين، وينمو النصّ ويتوالد بفعل تبادل الأدوار الكلامية بين الطرفين حسب قانون الفعل وردّ الفعل»[2] فالمناظرة مقام يسمح بالتفاعل بين الذوات، ويفسح الباب على مصراعيه لتلاقح الأفكار ومقارعة الحجة بالحجة، فيجري إنشاء الخطاب بغرض الخصومة والمنازعة ومناقشة الخصوم [3] يحيلنا هذا التوصيف إلى تحديد العناصر الأساسية التي تُبنى عليها المناظرة.

1.5. أركان المناظرة:

تقتضي بنية المناظرة وجود أربعة أركان[4] :

أ ـ **موضوع** وهو قضية أو مسألة أو نقطة البحث التي يُتناظَر حولها.

---

[1]– حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص62.

[2]– عبد الله العشي، زحام الخطابات(مدخل تطبيقي لأشكال الخطابات)، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، 2005 ص36.

[3]ـ الجاحظ، البيان والتبيين، المجلد1، ص8–15–95.

[4]ـ ينظر، عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص 374.

ب ـ فريقان متعارضان يتباحثان حول موضوع المناظرة؛ أوَّلهما مؤيد للموضوع، وداعم للقضية ومدافع عنها، ويعرف بـ فريق الموالاة أو الإدّعاء. أمَّا الفريق الثاني فيعارض موضوع المناظرة، ويُفنِّد أطروحة فريق الموالاة وحججه، ويُسمَّى فريق المعارضة.

ج ـ الحَكَم أو الحُكام من أهل العلم والخبرة في موضوع المناظرة.

د ـ جمهور المستمعين أو المشاهدين (في المناظرة الواقعية)، أو القُراء (في المناظرة المُتَخَيلة).لمَّا كان غرض المناظرة الكلامية –خاصة – إظهار الحق، مآلها يكون بعجز أحد المتناظريْن ولابد لكل من الجانبين آداب ووظائف.

2.5. الأركان الخاصة للمناظرة:

تمرُّ المناظرة على اختلاف أنواعها بأطوار مرحلية تبدأ بالسؤال، ثمّ الإدّعاء، فالمعارضة لتنتهي عقبها إلى نتيجة تُغلِق باب المناظرة. نذكرها في هذا الموضع ذكرًا، وسنفصلها في حينها.

إنَّنا نتعامل مع نصوص المناظرات لا بوصفها نظاماً من الإشارات اللغوية، بل بإعتبارها أفعالاً يُغيِّر بها المتخاطبان المواقف والقناعات والإعتقادات؛ وهو الجانب التداولي في الفعل التناظري الذي ينهض على السؤال، الإدّعاء، الإعتراض والتدليل؛ لأنَّها أفعالٌ تكلُّمية تفاعلية تخضع لمنطق الفعل وردّ الفعل.

1.2.5.السؤال:

وهو أغلب ما تُفتَتَح به المناظرات، يَصْدُر من أحد طرفي المناظرة، أو من طرفٍ ثالثٍ حاضرٍ معهما فيفتَح باب النقاش، ويُذكي التباري جدليًا بينهما؛ فيتصدى كلٌّ مِن المدَّعي والمعترض لبيان رأيه وتعضيده بالحجج المناسبة، والإستدلال له بما يرجحه. ولن نفيض في هذا الركن؛ لأننا قد عقدنا له مبحثًا مستقلاً لأهميته في السيرورة الحجاجية للمناظرة العقدية.

2.2.5.الإدّعاء:

وهو فعل تكلمي يدَّعي فيه المتكلم صدق ما يعتقد ويُطالب خصمه بأن يصدق بدوره هذه الدعوى[1] من خلال الدليل؛ فينبري المدَّعي لتبرير موقفه إعتمادًا على إستحضار الأدلة

[1]– ينظر، طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص75.

المؤيدة له؛ إذ أنَّ « كلُّ دعوى يُنازع فيها لابد من إقامة الدليل عليها، وإلا كانت مجرد دعوى خلية عن البرهان والدليل إمَّا أنْ يكون نقلياً أو عقلياً، والمطلوب في النقلي تحرير صحته، وفي العقلي إظهار صراحته وبيان حجَّته»[1] وإنتظام الإدّعاء مشروط بكفاءة المناظِر وذكائه في تمحيص الأدلة وإنتقاء الأكثر صحةً منها؛ إنْ كان من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والأكثر إقناعاً وتأثيراً إنْ كان من الأدلة العقلية. فإثبات المدَّعي متوقفٌ على الدليل الذي ينبغي أن « يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة به، وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب الحكم عليه»[2] لابُد للمستدل توخي أمرين في تدليله على دعواه؛ أولهما: أن يكون الدليل صحيحًا؛ وثانيهما: أن يكون ما يُستدل به سالِمًا عن المعارَضات.

ويُمكن التمثيل للإدّعاء بمايلي: « وقف أبّي بن خلف من كفَّار قريش بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم وفي يده عظمٌ قد رمَّ وتعفَّن...وقال: يا محمد، مَنْ يُحيي هذا؟... يا محمد أترى الله يُحيي هذا بعدما رمَّ »[3]. فأبّي بن خلف إستدلَّ على إدّعائه بطلانَ البعث بتعفُّن العظم في يده وتحلُّله؛ وهي حجَّة واقعية –في تقديره وزعمه– غير أنَّها ليست على الله بعزيز. وأورد "السكوني" ما نصُّه: « قال أبو الحسن للجبَّائي: ما دليلك على إمتناع الرؤية ؟ قال الجُبَّائي: قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٠٣ ﴾ »[4] فالجُبَّائي إدَّعى إمتناع رؤية العباد الحقَّ –سبحانه– يوم القيامة، وإحتجَّ على صحة مذهبه بدليل نقلي؛ متمثلاً في الآية الكريمة المذكورة آنفا، والتي تنفي رؤية الله تعالى صُراحا؛ إذا ما قُرِأت على ظاهرها دون تأويل.

إنَّ مثل هذه الإدّعاءات تقليد في كلّ مناظرات مدونتنا لا يغيب؛ بوصف –الإدّعاء– ركناً من أركان المناظرة، يستثير المانع لينبري للإعتراض.

---

[1] – عثمان علي حسين، منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، ص686.

[2] – التفتازاني، حاشية على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لإبن حاجب، مراجعة وتصحيح : شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، مصر، 1973، ج2، ص257.

[3] – السكوني، عيون المناظرات، ص134–135.

[4] – المصدر نفسه، ص228.

3.2.5. المعارضة:

وهو فعل تقويمي اِستشاري إدباري اِستجابي تكلُّمي تشكيكي بموضوع الإدِّعاء[1].

فـ "الإعتراض" على فعل "الإدّعاء" محاولة لدحضه وفق منطق الفعل وردّ الفعل تفعيلاً للخاصية الحجاجية التشاركية التي تكتسيها المناظرة العقدية. وأساس "المعارضة" هو« إقامة الخصم الدليل المنتَج نقيض الدعوى التي خصمُه وأثبتها بدليله، أو المنتَج ما يساوي نقيضها أو ماهو أخصُّ من نقيضها؛ لأنَّ إقامته الدليل المنتَج أحدَ الأمور الثلاثة يلزمه إبطال دعوى خصمه؛ لأنَّه إنْ ثبت نقيضها أو مساوي نقيضها أو أخصُّ من نقيضها بدليل المعارض فقد تحقق بطلانها؛ لإستحالة اِجتماع النقيضين واِستحالة اِجتماع الشيء ومساوي نقيضهن واستحالة اِجتماع الشيء والأخص من نقيضه»[2]. وتقتضي المعارضة نقض الدعوى المقدَّمَة من المدَّعي عن طريق تقديم الحجج المُضادة، وعلى الإدّعاء الأوَّل الذي ذكرناه آنفا، اِعترض النبي فـ « قال صلى الله عليه وسلم: نعم ويبعثك ويدخلك النَّار. فأنزل الله تعالى ردًّا عليه بالحجة البالغة: ﴿ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ٧٩ ﴾[3]...فالإعادة كالنشأة الأولى...» [4].

وعن اِدّعاء "الجبائي" نفى الأشعري صحة الإستدلال بتأويل آخر لنصّ الآية السابقة، مع اِستحضار دليل نقلي معارض« قال أبو الحسن: الإحتمال (باطلٌ) في هذه الآية من خمسة أوجه، وإذا وقع الإحتمال سقط الإستدلال، فلا دليل لك في ذلك... »[5].

وقد يعترض المانع على دعوى المعلِّل من جهاتٍ ثلاثٍ [6]:

أ- **جهة اللفظ:** حين تكون الدعوى غريبة الألفاظ أو ملتبسة المعاني مجملة؛ لأنَّ الأصل في الألفاظ البيان والوضوح، فيكون على المعلِّل التفسير والتفصيل. ومن أمثلة ذلك: « تناظر ملحِدٌ ومتكلِّمٌ فقال الملحد: ما الدليل على حدوث العالِم؟ قال المتكلِّمُ: الحركة والسكون

---

[1] - ينظر، طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 76.

[2] – إحسان عباس، تاريخ النقد عند العرب، دار الثقافة، بيروت، ط4، 1983، ص244.

[3] – سورة يس، الآية79.

[4] – السكوني، عيون المناظرات، ص134–135.

[5] – المصدر نفسه، ص228–229.

[6] – ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص78– 79.

والإجتماع والإفتراق. قال الملحد: كأني قلت لك: ما الدليل على حدوث العالَم؟ قلتُ: العالَمُ؛ لأنَّ الحركة والسكون من العالَم. فقال له المتكلِّم: سؤالك إياي من العالم أيضًا فأتيتك بجوابٍ من العالَم أيضًا...» [1].

ب-جهة المصدر: وهو مرتبطٌ بمشروطيات الرواية في التراث العربي الإسلامي فقد يعترض المانع على صحة نقل الدعوى.

ت-جهة المضمون: يعدُّها "طه عبد الرحمن" هي المُشَكِّلَة للمجموعة الإعتراضية المنطقية الحقيقية؛ ذلك أنَّ الدليل هو أساس وجوهر الادّعاء؛ الذي يضفي عليه المشروعية. وأغلب الإعتراضات متعلقةٌ به.

و يتمظهر "الإعتراض" على مضمون "الإدّعاء" في ثلاثة أوضاع وهي[2]:

أ- **المناقضة**: وهي إعتراض المانع على الدعوى لإفتقارها لسندٍ يعضدها، فإن اِعترض دون تدليل سمِّي مكابرةً؛ ومثاله موقف "مالك بن صيف" وهو مِنْ أحبار اليهود الذي جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم « ليخاصمه اِبن عمه وكان حبرًا سمينًا. فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أنشدك الله ألست تقرأ فيما أنزل الله على موسى أنَّ الله يُبغض الحبر السمين؟ فغضب وقال: والله ما أنزل الله على بشر من شيء. فأنزل الله سبحانه: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ﴾ أي ما عرفوه حق معرفته حين أنكروا بعثه»[3]. فالحَبْر أنكر ورود كره الله تعالى للحبر السمين في التوراة مكابرةً وجحودًا، رغم علمه بذكره في كتابهم... و قد يعترض المانع على إحدى مقدمات الدليل إن كانت الدعوى مرفقةً بسندها، مع تبيان موضع الغلط؛ ومن ذلك: « قال النصيبي: كل شيء رُؤِيَ بالعين يجب أن يكون في مقابلة عين الرائي. قال القاضي: فالتفت الملك إليَّ وقال: تكلَّمْ أيُّها الشيخ معه في المسألة. فقلت له: إن كان القديم يُرى بالعين، فيجب أن يكون في مقابلة العين على ما قال. لكن أصلح الله الملك عندنا أنَّ الشيء لا يُرى بالعين ... إنَّما يُرى بالبصر؛

[1]- السكوني، عيون المناظرات، ص221.

[2]- ينظر، طاش كبرى زاده، رسالة الآداب في آداب علم البحث والمناظرة، ص26-27.

[3]- المصدر نفسه، ص148.

ولو كان يُرَى بالعين لوجب أن يُرى كل ذي عين قائمة وقد نرى من له عين قائمة ولا يرى شيئا ...»[1].

ب- **النقض:** وهو إبطال دليل المدَّعي ببيان وجوه فساده؛ ولتوضيح هذا نستشهد بمايلي: « قال أبو الحسن للجبّائي: "ما دليلكَ على اِمتناع الرؤية؟" قال الجبّائي: قوله تعالى:﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٠٣ ﴾ قال أبو الحسن: الإحتمال (باطلٌ) في هذه الآية من خمسة أوجه، وإذا وقع الإحتمال سقط الإستدلال، فلا دليل لك في ذلك.

الاحتمال الأوَّل: أن يكون تعالى أراد عدم الإدراك بالمكان والجهة كما ولذلك قيل: الرب تعالى يعلم ولا يُحاط به ويُرى ولا يُدرَكُ. الاحتمال الثاني: أن يكون تعالى أراد أبصار الكافرين. الثالث: أن يكون تعالى أراد ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ﴾ إذ هي صفات وإنَّما يدركه المبصرون بالأبصار. الرابع: أن يكون تعالى تمدح بالإقتدار على ذلك، فإنَّ عدم الرؤية لا مدح فيه عدم فيه إذ العدم لا يرى ولا يستحق بذلك مدحا، فكأنَّه تعالى يقول هو القادر على خلق الموانع في الأبصار والقادر على شيء قادر على ضده، فهو تعالى قادرٌ على خلق رؤية في الأبصار كما هو خالِق الموانع. والخامس: أن يكون معنى الآية ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ﴾ في الدنيا... » [2]. ويتضح من نقض "الأشعري" اِعتماده على تفنيد كل إمكانيات صحة دليل "الجبَّائي" واحدًا تلو الآخر؛ في سبيل إثبات إمكانية رؤية العباد لله تعالى يوم القيامة؛ فأوَّل نصَّ الآية الكريمة تأويلا خاصًا يَفترِض أنَّ قوانين منع الحق سبحانه عبادَه رؤيته في الدنيا تُرفَع في الأخرة، على وجه التكريم والتشريف لعباده المؤمنين.

ت- **المعارضة:** ويقابل بمقتضاها المانع دليل المدَّعي بدليل ممانع لدحض دعواه. ومثاله اِعتراض "الأشعري" على "الجُبَّائي" عندما اِستدل بدليل لغوي على اِستحالة تسمية الحق سبحانه بالعاقل، و رَدَّهُ بدليل لغوي مضاد، وهذا نصُّه « قال له [الرجل]: لم منعت أن يتسمى الباريء تعالى عاقلا؟ فقال الجُبَّائي: لأنَّ العاقل في اللغة مأخوذ من العِقَال؛ وهو

[1]- السكوني، عيون المناظرات، ص242.

[2]- المصدر نفسه، ص229-230.

المانع فلمَّا اِستحال المنع على الله تعالى لم نسمِّه عاقلاً. قال أبو الحسن فقلت له: إنَّ كانت العلة هذه فلا يسمَّى البارىء تعالى حكمًا؛ لأنَّ الحكمة في أصل اللغة مشتقة من حكمة اللجام وهي الحديدة التي في فم الدابة تمنعها من السير ومنه سُمِّي الحاكم حاكمًا لمنعه من الظلم ...» [1]. ففعل "الأشعري" يصنَّف في باب "المناقضة" لأنَّه اِعترض على مقدمة دليل "الجبَّائي" مع تعضيد الاِعتراض بدليل مضاد...

إنَّ المناظرةَ العقدية نشاطٌ فكريٌ وفعالية إنسانية تداولية؛ قائمة على الحجاج وتداول الخطاب؛ ووفقا لذلك تتغيَّر وظائف المدَّعي والمعترض وتتداخل في تناوب بين العرض والاعتراض، والسؤال و الجواب (التدليل)... ومع ذلك لابّد من الوصول إلى نهاية؛ وهو ما سنرصده تحت العنوان التالي.

4.2.5.مآلات المناظرة:

لا غرو أن يصل المتناظِران إلى نقطة نهاية بعد مسار حجاجي جدلي تفاعلي، هدفه الأساسي إظهار الحقّ؛ ذلك أنَّ قدرة المعلِّل و السائل على إقامة وظائفها محدودةٌ؛ لعدم وفاء الطاقة البشرية على ذلك [2]. أو لِنَقُلْ بسبب محدودية الجهد البشري تنتهي المناظرة العقدية إلى وضعيْن ذكرهما "طاش كبرى زاده" [3] وهما:

أ- **الإفحام:** وهو أن يَعجِزَ المعلِّل عن إقامة الدليل على مُدعَاه، فيسكتُ. وشواهد ذلك كثيرة بعدد المناظرات نفسها، نستحضر منها -للتمثيل- الآتي:

« فسكت الجبَّائي ولم يرد عليَّ جوابًا» [4].

« فاِنقطع الطاغية ولم يجد جواباً» [5].

« فأفحموا بالحجة وعلموا أنَّ ذلك لقطع ما بأيديهم» [6].

---

[1]- السكوني، عيون المناظرات، ص228.

[2]- ينظر، طاش كبرى زاده، رسالة الآداب في آداب علم البحث و المناظرة، ص26-27.

[3]- المرجع نفسه، ص27.

[4]- السكوني، عيون المناظرات، ص228 -229.

[5]- المصدر نفسه، ص249.

[6]- المصدر نفسه، ص249.

« فقطع الصاحب» [1].

« فقطعه والحمد لله على تأييد دينه» [2].

« فانقطع الملحد وكذلك يفعل الله بكل جاحد مرتاب» [3].

و(سكت – اِنقطع – أُفحِمَ) هي علامات لغوية دالةٌ على اِنحسار موقف المعلّل وعجزه البائن الصريح عن تعضيد دعواه بالسند المؤيِّد.

ب–الإلزام: وهو أن يعجزَ السائِل عن التعرض له بأن ينتهي دليل المعلِّل إلى مقدمة ضرورية القبول أو مسلَّمةٍ.

« فتحيَّر السائل[يهودي] وقطع الكلام» [4].

« فكان [رجل معتزلي] متناقضًا، فكان منقطعًا» [5].

« قال الأستاذ [أبو إسحاق الإسفراييني]: فكان [الفلسفي] يسمع لما أقوله، ولم يتكلَّم بردٍّ ولا قبول» [6].

ونزيد عليهما وضعًا ثالثًا وهو:

ت– التسليم و الإذعان:

وهو قبول المدَّعي بنتيجة اِستدلال المعترض أو العكس؛ وهذا يُظهِر أنَّ غاية المناظرة فعلاً تحقيق الحق وإبطال الباطل، لا مجرد الجدل العقيم والنظر السقيم. فيتجرد المتناظران مِن الانتصار للذات أو المراء؛ وهذا يعود بالأساس إلى مقاصد المتناظرين؛ ومثاله المناظرة التالية:« ناظر عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يزيد بن عميرة في الإيمان، قال عبد الله: لو قلت إنِّي مؤمنٌ لقلتُ إنِّي في الجنة. فقالله يزيد بن عميرة: يا صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه زلةٌ منك وهل الإيمان إلا أنْ تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله والبعث والميزان وتقيم الصلاة والصوم

---

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص255.

[2]– المصدر نفسه، ص256.

[3]– المصدر نفسه، ص257.

[4]– المصدر نفسه، ص266.

[5]– المصدر نفسه، ص271.

[6]– المصدر نفسه، ص274.

والزكاة. ولنا ذنوب لو نعلم أنَّها تغفرُ لنا لعلمنا أنَّا من أهل الجنَّة فمن أجل ذلك نقول: إنَّا مؤمنون ولا نقول إنَّا من أهل الجنَّة. فقال اِبن مسعود: صدقتَ، والله إنَّها مني زلَّةٌ» [1]. اِعترف الصحابي الجليل "ابن مسعود" بخطئه، فكان ختام المناظرة تسليمًا منه –دون مكابرة– برأي يزيد رضي الله عنه؛ الذي يقضي بأنَّ الإيمان لا يستلزم دخول الجنَّة.

وغير بعيد عن منحى المناظرة السابقة « اِجتمع ذات يومٍ وهيب بن الورد(ي) وسفيان الثوري ويوسف بن اِسباط، فقال الثوري: قد كنتُ أكرهُ موت الفجأة قبل اليوم، فوددتُ أنِّي متُّ. فقال يوسف: ولِمَ؟ قال: لَمَّا أتخوف من الفتنة. قال يوسف: لكني أكره طول البقاء. قال الثوري: ولِمَ؟ قال: لَعَلِّي أصادفُ يومًا أتوب فيه وأعمل صالحًا. فقيل لوهيب: أيُّ شيءٍ تقول أنت. قال: أنا لا أختار شيئًا أحبُّ إلى الله تعالى. قال: فقبَّل الثوريَ بين عينَيْه» [2]. إنَّ قيام "الثوري" بتقبيل "وهيب" بين عينيْه أمَارةٌ على قبوله رأيَه واِطمئنانه إلى صحته، بل على موافقته الشديدة عليه.

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص190.

[2]– المصدر نفسه، ص302–303.

الفصل الثاني

آليات الحجاج المنطقية في

"عيون المناظرات"

تمهيد:

لطالما حيرت "اللغة" في صلتها بـ "الفكر" الفلاسفة والمناطقة والعلماء وأثارت اِستشكالهم وأرَّقت تساؤلاتهم، وماتزال هذه الجدلية محل النظر والبحث والتفلسف. ولئن كان الجنس البشري يشترك بَنُوهُ في توظيف الآليات المنطقية ذاتها أثناء الفعل التخاطبي، فإنَّهم يختلفون في درجة التفاعل الحاصل أثناءه؛ والذي يُعزى أساساً إلى تفاوتهم في تحصيل الملكة اللغوية واِستثمار إمكاناتها من جهة، ومدى تناسبها مع سياق الموقف من جهةٍ أخرى.

إنَّ اللغة هي مادة الحجاج، صحَّ معها أنَّ الفكر هو الآلة التي تقوم بتحديد المبادئ والقواعد داخل أنساق تصورية تعبِّر عن العلاقات التي تنظِّم تلك المبادئ والقواعد كما نجدها في تحليل الخطاب[1]. فكلُّ رأي أو فكرة يتضمَّها الكلامُ لابدَّ أن تخضع لمبادئ الفكر وقوانين المنطق؛ فإذا تلاءمت مع المقام ومقتضيات الحال وقع التأثير وحصل الإقناع عند المتلقي. وهذا ما نحاول مقاربته في هذا الفصل من الدراسة، ونزعم أنَّ المدونة هي التي فرضت نمطًا من الآليات المنطقية دون غيرها تتلاءم والنموذج الكلامي الإسلامي.

[1]– ينظر، عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر "مقاربة تداولية لآليات التواصل والحجاج"، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006 ص88.

أولاً: البناء الحواري في المناظرات العقدية

صلة الحوار بالمناظرة متقررةٌ، وإذا أردنا التأكد منها لابدَّ من مفهمة مصطلح "الحوار" اِبتداءً؛ الذي يعود في أصله اللغوي إلى "الحَوَر" وهو الرجوع عن الشيء، ويُقالُ: هم يتحاورون أي يتراجعون الكلامَ. والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة. والمُحَاورة و الحوار: المُراد في الكلام؛ ومنه التحاور[1]. وغير بعيد عن هذه الدلالات اللغوية يُعرَّف "الحوار" اِصطلاحًا بأنَّه: مراجعة الكلام وتداوله بين طرفين وعرَّفه بعضهم أنَّه نوعٌ في الحديث بين شخصين أو فريقيْن، يتمُّ فيه تداول الكلام بينهما بطريقة متكافئة؛ فلا يستأثر أحدهما دون الآخر ويغلب عليه الهدوء، والبعد عن الخصومة والتعصب وهو ضربٌ من الأدب الرفيع وأسلوب من أساليبه[2]. وإذا اِنتقلنا إلى المناظرة ينحو "الميداني" في تعريفها إلى الإقرار بخاصيتها الحوارية اِبتداءً؛ فيقول هي: « المحاورة بين فريقين حول موضوع لكل منها وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه مع رغبته الصادقة بظهور الحق والاِعتراف به لدى ظهوره » [3]. على أنَّ الحوار يشير إلى مراجعة الكلام وتداوله، بينما تحيلنا المناظرة إلى البحث والنظر في صحة المسائل الخلافية هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى؛ يتحدد الحجاج في هذا المستوى في أربعة أطوار هي: العرض الاِعتراض، السؤال، الحجج [4]. وهي تحيلنا إلى عناصر البنية الداخلية للمناظرة أيًّا كان نوعها. ولهذا يحدُّ "أبو بكر العزاوي" الحوار بقوله: « أهم أشكال التفاعل اللفظي، وهو المجال الطبيعي الذي يقع فيه الحجاج بامتياز » [5]. وهذا يحيلنا إلى التواشج الكبير بين المناظرة التي تعدّ محاورة جدلية عنادية تفاعلية بين أطراف عدّة، توظِّف الحجاج للوصول إلى الحقيقة.

يتضح من خلال كتاب "عيون المناظرات" أنَّ للمتكلمين نزعةٌ كلاميةٌ جدليةٌ تتجلى في جنوحهم إلى توظيف أسلوب حجاجي اِستدلالي في اللغة الطبيعية (العربية) والذي يعود إلى صناعة

---

[1]- ينظر، ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص218-219.

[2]- ينظر، يحي زمزمي، الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة، دار التربية للنشر، مكة المكرمة، دار رمادي، الدمام ط1، 1994، ص22.

[3] - عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص 371.

[4]- ينظر، كريستيان بلانتان، الحجاج، ترجمة: عبد القادر المهيري، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008، ص37-41.

[5]- أبو بكر العزاوي، الحجاج والشعر نحو تحليل حجاجي لنص شعري، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد7، 1992 ص110.

الكلام نفسها، التي تتوسل الحجاج بهدف الإقناع وفق أسس وطرائق مختلفة. كما أنَّ اِرتكاز هذا الأسلوب الحجاجي على اللغة الطبيعية يجعل العلاقات الحجاجية تخضع لشروط دلالية وتداولية على وجه التحديد. وسنركِّز في هذا المبحث على مبدأ "الحوارية Dialogisme" بوصفها آلية من آليات الاحتجاج الكلامي في الخطاب الأصولي، وعليها يقوم منطق الحجاج في نموذج المتكلّمين.

و"الحوارية" [1] هي الأساس في كلِّ خطاب حجاجي، بل في كلِّ تواصل إنساني، وتقوم على مبدأ التعاون"Principe de coopération" الذي أصَّل له الفيلسوف الأمريكي "بول غرايس Paul Grice" وفق مبدأ "تنظيم الخطاب يكون على مقتضى الغرض المراد منه" وهو المبدأ المنظِّم لطرائق التخاطب في الخطاب الطبيعي؛ وهو مطلوبٌ في كلّ تواصل لغوي جاد بين المتخاطبين.

1. مراتب "الحوارية":

ولأجل تقريب الصورة؛ سنعتمد مقاربةً تداوليةً لمراتب "الحوارية" عند المتكلمين. مستنِدين إلى ما أرساه "طه عبد الرحمن" مِن إقرارات بخصوص هذا المبدأ؛ جمعت بين أحدث ما توصل إليه البحث التداولي و ما يكتنزه الموروث العربي من زخم. فجعل "طه عبد الرحمن" لـ"الحوارية" ثلاث مراتب: الحوار، المحاورة، التحاور. تتناسب مع تصنيف ثلاثي للنظريات الحوارية المتداولة في مجال البحث الخطابي: النظرية العرضية، النظرية الإعتراضية، النظرية التعارضية. ولكلّ واحدة منها آلية خطابية ونموذج نظري ومنهج اِستدلالي خاص بها[2].

وسيأتي بيان ذلك:

1.1. مرتبة الحوار المباشر والنظرية العَرْضِيَة للحوارية:

وتجدر الإشارة أنَّ الحوار المباشر هو المهيمن على المناظرات العربية عموما، والعقدية منها بشكلٍ خاصٍ؛ إذ قَلَّمَا تجد مناظرة تعتمد على نمطٍ آخر؛ ولهذا يفترض "حسين الصديق" أنَّ « الحوار كان في الأصل مباشرًا، ولأسباب معينةٍ قام الراوي بتحويله إلى حوارٍ غير مباشر وهذه الأسباب تتعلق في رأينا من جهة البناء الحكائي للنصّ، ومن جهة أخرى بالحالة النفسية للراوي وبوظيفة

[1]- ينظر، عبدالهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب "مقاربة لغوية تداولية"، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، لبنان 2004، ص96-97.

[2]- ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص38-57.

كتابه حيث يروي النصّ»[1] فلولا النمط السردي –بزعم الصديق– الذي تقتضيه بعض الأجناس الخطابية لَمَا اِستعاض المتكلِّم عن الحوار المباشر بتوظيف الراوي؛ في تبرير منه لظهور الحوار غير المباشر.

يعدُّ الحوار بعدًا من أبعاد اللغة التواصلية، والحوار ركيزة الخطاب الأولى؛ إذ يقترن الخطاب عادةً بعنصرين (أ– ب) إذ لا يمكن أن نبلِّغ أو نقنع شخصًا ما دون وجود الآخر، ولا يكون الآخر فقط مستقبلاً أو سامعًا محايدًا بل يكون فاعلاً أي سائلاً ومجيبًا في الآن نفسه[2]. يدلُّ هذا القول المقتبس على العلاقة التخاطبية بين متحاورين يتقاسمان ملكية الكلام فلا تكون الأنا وحدها مصدر القول. ولهذا تتخذُّ دراسةُ الحجاج الخطابَ الحواريَ الأحاديَ موضوعًا لها؛ لِاستخراج الأبنية التي يقوم عليها؛ إذ موضوع دراسة الحجاج هو المقام التحاوري والتداول والتحادث[3]. ولهذا يجعل "طه عبد الرحمن" "الحوارَ" في هذه المرتبة الآلية الخطابية المسمَّاة بالعَرْضِيَة؛ وبمقتضاها ينفرد العارض ببناء معرفةٍ نظرية، يعتقد أنَّها مُلزمةٌ للطرف الثاني المعروض عليه. يتظاهر فيها العارض بإشراك غيره في طلب المعرفة وإنشائها وتفريعها؛ وهو في واقع الحال آخذٌ بزمام توجيه "المعروض عليه" [4]. ويتجلى أسلوب "السكوني" الاِستدلالي الحجاجي في الاِحتجاج بسلطتين؛ دينية وهي مجموعة النصوص القرآنية والنبوية التي يعضد بها "السكوني" مذهب الأشاعرة. بالإضافة إلى سلطة مرجعية تتمظهر في كتب تراثية من عيون المصنَّفات في علم الكلام الأشعري. اِستحضرها "السكوني" بعناوينها وأسماء مؤلفيها وكلامهم في المسألة العقدية المخصوصة، وتوارى خلفها وقام بتوجيه المتلقي ودفعه إلى الوصول إلى النتيجة نفسها. ومن أمثلة ذلك؛ المناظرة الثامنة عشر، والمناظرة التاسعة عشر والمناظرة العشرون والمناظرة الواحدة والعشرون والمناظرة الثانية والعشرون والمناظرة الثالثة والعشرون[5] ... ويحدث أن يظهر بعدها – أي السكوني– في أطوار متقدمة من التدليل مصرحًا عن نفسه بالفعل الدال على المتكلّم (قلتُ). وينطبق هذا على المناظرة السابعة عشر [6] وغيرها كثير... والغرض منها زيادة درجة اِقتناع المخاطَب وتسليمه واِلتزامه بالمذهب العقدي الأشعري.

---

[1]– حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص246.

[2]– ينظر، عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر "مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج"، ص200.

[3]– ينظر، كريستيان بلانتان، الحجاج، ص34.

[4]– ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص42.

[5]– السكوني، عيون المناظرات، ص 125–136.

[6]– ينظر، المصدر نفسه، ص 122–125.

2.1. مرتبة المحاورة و النظرية الإعتراضية للحوارية:

وهذه من مسلَّمات الإستدلال القياسي في الخطاب الطبيعي ومقتضى هذه المسلَّمة؛ أنَّه « لا كلام مفيد إلا بين اثنين، لكلٍ منهما مقام هما: مقام المتكلم ومقام المستمع، ولكلٍّ مقام وظيفتان هما: وظيفة المعتقِد ووظيفة المنتقِد؛ بحيث إذا كان المتكلم معتقِداً كان المستمع منتقِداً وإذا كان المستمع معتقِداً كان المتكلم منتقِداً »[1] فالمحاورة تقتضي وجود متخاطبين أو أكثر يرتقي بموجبها "المعروض عليه" إلى درجة الإنخراط في الحوار والتعاون مع العارض في إنشاء معرفة نظرية مشتركة؛ فيستثمر إمكانات اللغة وأساليب معينة ليعترض على دعوىً مخصوصةٍ عرضها الطرف الثاني، يعتقد بأنَّها كفيلةٌ بتقويم العَرْض وتحقيق الإقناع؛ إذ يحق للمخاطَب قبولها أو الاعتراض والممانعة عليها. وهي خاصية متقررة متحققة في كلّ مناظرات المدوَّنة؛ نذكر منها للتمثيل ما« ذكر الحافظ الإمام محدِّث الشام ابن عساكر أنَّ طاغية الروم عرَّض للقاضي أبي بكر[2] يومًا بحديث الإفك لقصد التوبيخ به، فقال له القاضي: هما اِثنان قيل فيهما ما قيل زوج نبينا ومريم اِبنة عمران وكلٌّ قد برأها الله سبحانه مما رُمِيَت به. فاِنقطع الطاغية ولم يجد جوابًا، فجزى الله القاضي خيرًا على نصره الإسلام والمسلمين »[3]. هذه المناظرة ومثيلاتها اِعترض فيها المخاطَب "الإمام أبو بكر الباقلاني" على معرفة عقدية مشوَّهة أراد العارض "الحاكم الرومي" إقحامه بها فهدمها " الباقلاني" بدليل واحد–حديث الإفك طال السيدة عائشة كما السيّدة مريم عليها السلام– فاِنقطع الطاغية واِنتهت المناظرة.

3.1. مرتبة التحاور والنظرية الإعتراضية للحوارية:

يفضي الإقرار بجدلية المناظرة بوصفها قائمة على فعل التساؤل والمخاطبة المباشرة إلى التسليم بحوارية المناظرة. ذلك أنَّ "التحاور" يرتكز في تصور "النظرية التعارضية" على الآلية الخطابية المسمَّاة

---

[1]– طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص99.

[2]– أبو بكر محمد بن الطيِّب محمد القاضي المعروف بالباقلاني أو ابن الباقلاني. ولد بالبصرة، وسكن بغداد، وأخذ الفقه عن أبي بكر الأبهري وعلمَ الكلام عن ابن مجاهد... وكان عالِماً جدِلاً مِحجاجاً أشعريًا تولى القضاء، وهو أوَّل من أطال المناظرات لإفحام خصومه. توفي ببغداد سنة 403هـ. ينظر، ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص269–270.

[3]– السكوني، عيون المناظرات، ص249.

بـ "التعارض" وفي هذه المرتبة يضطلع المتحاور بدوريْن؛ فيكون عارضًا تارةً ومعترضًا تارةً أخرى؛ منشئًا لمعرفةٍ تناظرية [1].

❖ إنَّ التفاعل الكلامي الحاصل بين مُدَّعٍ ومعترض يتخذ صيغة المواجهة الحجاجية المباشرة؛ وما يثبت ذلك اِعتماد المناظرة على السؤال والجواب، وهما مؤشران على حضور الذوات المتفاعلة (المتناظرة) وحالية الجدال فبدء بالسؤال هو تفاعل حي للأنا مع الآخر ويتصعد هذا التفاعل بإنخراط الطرف المحاور في النقاش بالجواب « ناظر [المريسي] [2] بين يدي المأمون[3] فقال له عبد العزيز [4]: ما حجَّتك في خلق القرآن وأُنظر إلى أحدِّ سهم في كنانتك وارمني به. فقال بشر: أتقولون إنَّ القرآن شيء أم غير شيء؟ فقال عبد العزيز: إنَّ كنت تريد أنَّه شيء إثباتًا للوجود ونفيًا للعدم فنعم فهو شيء وإن كنت تريد أنَّ الشيء اِسم لذاته وأنَّه كالأشياء فلا. قال [له] بشر: قد أقررت [بـ] ـأنَّه شيءٌ واِدَّعيت أنَّه لا كالأشياء فائت بنصّ على ما زعمت... »[5] فالحوار متحقق من بداية المناظرة حتى آخرها « قال: يا بشر قد قال تعالى:﴿ وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي ﴿٤١﴾ ﴾ [طه:41] ويحذركم الله نفسه. فقد أخبر تعالى أنَّ له نفسًا أفتقرّ يا بشر أنَّ له تعالى نفسًا أم لا؟ قال: نعم أقرّ. قلت له: فقد قال تعالى: ﴿ كُلُّ نَفۡسٖ ذَآئِقَةُ ٱلۡمَوۡتِۗ ﴾[6] فيلزمك أن تكون نفس الباري تعالى داخلة تحت الكلية التي جمعت النفوس التي تذوق الموت فصاح المأمون: معاذ الله! ثلاث مرات فصحت أنا أيضًا: معاذ الله أن يكون كلام الله [داخلاً] تحت الكلية في الأشياء المخلوقة! فاِنقطع بشر، فقلتُ لأمير المؤمنين: قد كسرتُ قول بشر

---

[1]– ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص49.

[2]– أبو عبد الرحمان بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي، فقيه ومتكلِّمٌ معتزلي عارف بالفلسفة؛ تجرد للقول بخلق القرآن، ودعا إليه حتى كان عين الجهمية في عصره، فكفَّره بعض أهل العلم و رُمِيَ بالزندقة، توفي عام 218هـ. ينظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج10، ص200–202.

[3]– عبد الله بن هارون بن المهدي بن المنصور بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، أعلم الخلفاء بالفقه والكلام. مشهورٌ جداً، وكان دون أخيه محمد بن زبيدة في الفصاحة. له من الكتب: جواب ملك البربر فيما سأل عنه من أمور الإسلام والتوحيد رسالته في حجج مناقب الخلفاء بعد النبي صلى الله عليه وسلم، رسالته في أعلام النبوة... توفي عام 218هـ. ينظر، ابن النديم، الفهرست، ص168. وسير أعلام النبلاء، ج11، ص273–290.

[4]– عبد العزيز بن يحي بن عبد الملك بن مسلم بن ميمون الكناني المكّي، سمع مِنْ "سفيان بن عيينة". وهو معدودٌ في أصحاب "الشافعي" صاحب كتاب "الحيدة" الذي ناظر فيه "بشراً المريسي" وقطعه، توفي سنة 240هـ، ينظر، ابن النديم، الفهرست، ص261.

[5]– السكوني، عيون المناظرات، ص208–209.

[6]– آل عمران: من الآية 185.

وبطل ما اِدَّعاه وما يدعو الناس إليه من بدعته وقبُح مذهبه... »[1]. هذه الصفة الحوارية للمناظرة لا يجلوها مؤشر السؤال والجواب –كما تُوضحه المناظرة أعلاه– فقط بل ومؤشر الضمائر التي تحيل هي الأخرى إلى الذوات الفاعلة في المناظرة[2] ففي مناظرتنا تمَّ توظيف ضميري المتكلم والمخاطب المفرد(تاء الفاعل وتاء المخاطَب) حصرًا وهذا اِستحضار لشخصي المتكلميْن؛ بشر بن غياث المريسي (المعتزلي) وعبد العزيز بن مسلم الكناني (السنّي) بكل ما لهما من خلفيات فكرية وعقدية و فلسفية متباينة؛ بالإضافة إلى الخليفة المأمون الذي جمع المتناظريْن و أدَّى وظيفة الحَكَم في آخر المناظرة « فقال أمير المؤمنين: قد وضحت حجَّتُك وبان حقّكَ ودُحضَت حجّة بشر »[3]. فالمعتزلي يعدُّ القرآن مخلوقًا، ويحاول إثبات ذلك بِاستدلاله بنصّ (دليل نقلي) فيعترض السنّي على الِاحتجاج بهذا الدليل ويهدمه هدمًا بعد متواليات حجاجية متناوبة ميَّزت هذه المناظرة عبر كلِّ أطوارها.

2. توسيع الحوار للفعل الحجاجي وإغلاقه:

يختزلُ "موشلر" تعريِف الخطاب في أنَّه التفاعل اللفظي أو الحوار؛ الذي يتجادل من خلاله المتكلمون ويتفاعلون ويتصعَّد النقاش بينهم، ليسجّلوا نقاطاً على بعضهم البعض ويتفاوضوا للوصول أو عدم الوصول إلى حلول[4]. فالمتواليات الحوارية بين المتخاطبين مجالٌ خصبٌ لبروز الفعل الحجاجي؛ لأنَّه « يصادف دوماً وقائع تنتمي للحجاج » [5] ذلك أنَّ الحوار يقود إلى الِاختلاف، ولا غروَ لأنَّ « الحوار لا يوجد إلا حيث يوجد الِاختلاف» [6] فهو ممارسةٌ خطابيةٌ فعاليةٌ جدليةٌ تترجم « الجهد المقصدي لمتكلم ما لبلوغ أهداف تفاعلية اعتماداً على وسائل خطابية» [7]. فالمتكلِّمُ يقصِدُ بحواره التفاعلي التفاعلي مع المخاطَب الوصول إلى غايات تواصلية؛ لذلك يتوسل تقنيات الحجاج المختلفة لبلوغ تلك الغايات. و« كلُّ ملفوظٍ إنَّما يمدد الملفوظات التي سبقته، ويستثير سجالاً معها ويتوقع ردّات فعل

---

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص210–211.

[2]– عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان الرباط، ط1، 2013، ص183.

[3]– السكوني، عيون المناظرات، ص211.

[4]– Jacques Moeschler, Argumentation et Conversation : Eléments pour une analyse pragmatique du discours, Hatier–Credif, Paris, Août, 1985, p187.

[5]– Jacques Moeschler, Argumentation et Conversation , p119.

[6]– ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص20.

[7]–Jacques Moeschler, Argumentation et Conversation , p135.

نشطة للفهم و تستشرفها »[1] لأنَّ المحاور يطالب مُخاطَبَه بمشاركته اِعتقاداته ومعارفه في إطار نسق حضاري وثقافي ومعرفي وتداولي؛ الأمر الذي يضفي على الحوارية بعدها الاجتماعي[2] وصبغتها التفاعلية الحية... وبهذا يتسع مستوى التحاور في فعل الحجاج لصور وأساليب اِستدلالية، تلتزم مبدأ المراتب وتجنح إلى التناقض، وذلك أن يثبت المتحاور قولاً من أقاويله بدليل آخر، أو أن يثبت قولاً بدليلٍ أقوى، وأن يثبت قولَه بدليل ثمَّ ينتقل لإثبات نقيضه بدليل آخر، أو أن يثبت قولاً بدليل ويثبت نقيضه بعين الدليل[3]. وهذا حصرٌ لصور التدليل التي يجنح إليها المحاوِر المحاوِر في المناظرة؛ والتي تسهم في توسيعها. و فيمايلي نموذج لتقريب تلك الصور الاِستدلالية:

❖ « عن بعض العلماء أنَّه أُسِرَ بالروم فقال لهم: لِمَ تعبدون عيسى؟ قالوا [له]: لأنَّه لا أب له. قال: فآدم أولى لأنَّه لا أبوين له. قالوا: كان يُحي الموتى. قال: فحزقيل أَوْلَى؛ لأنَّ عيسى أحيى أربعة نفر وأحيى حزقيل ثمانية آلاف. فقالوا: كان يبرئ الأكمه والأبرص. قال: فجرجيس أَوْلَى؛ لأنَّه طُبِخَ وأُحرِقَ ثمَّ قام سالمًا»[4].

ويمكن توضيح الاِستدلال في هذه المناظرة بالسلم الحجاجي التالي:

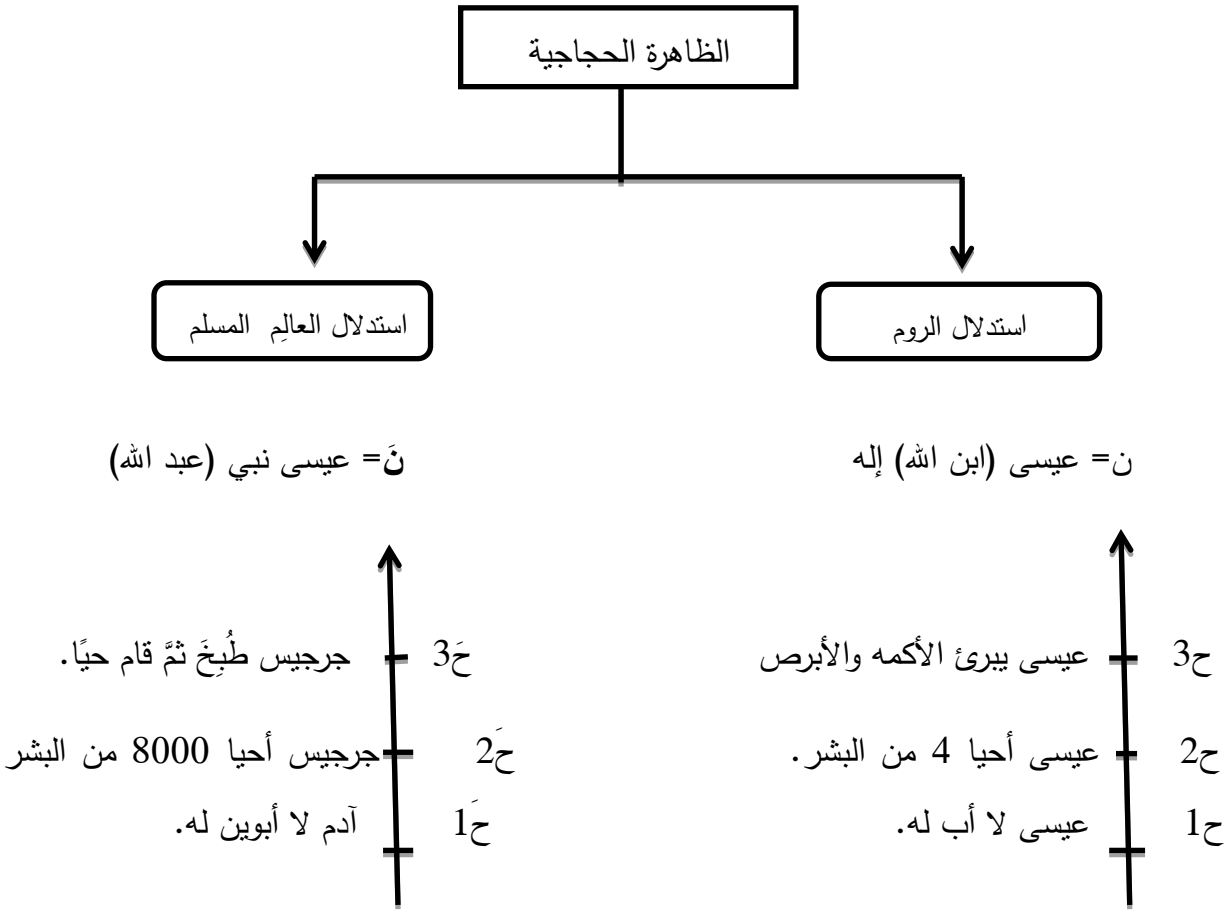
---

[1]- دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح في تحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008 ، ص37.

[2]- ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص37.

[3]- ينظر، المرجع نفسه، ص51.

[4]- السكوني، عيون المناظرات، ص218.



إنَّ هذا « التدرج الحجاجي يفترض وجود مستقبِلين يبحثون في كلِّ مرةٍ عن عناصر إقناعية جديدة تتلاءم وكفايتهم الموسوعية، وتقنعهم بجدوى تتبع الحوار بما يهدف إليه مِنْ طرحِ مضامين جديدة غير مسبوقة»[1]. ولعلّ المناظرة –أعلاه– تحققٌ للبحث المستمر عن الحجة المضادة لدحض حجَّة تعضد دعوى ألوهية المسيح.

وعمومًا عند وصول المتناظران إلى نتيجة(ن) أيًّا كانت طبيعتها(إفحام، إلزام، تسليم) لابدَّ للمناظرة من الإنتهاء؛ وقد سبق تعليل ذلك بمحدودية الطاقة البشرية –كما تقرر ذلك في نهاية الفصل الثاني– لذا

[1]– محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي "دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية"، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2010 ، ص77.

سنتجاوز الحديث عن مآلات المناظرة تحرزًا من التكرار. وسنكتفي بأنموذج للتمثيل وحسب؛ أورد السكوني ما نصُّه: « أُختُلِف في موضع دفن النبي صلى الله عليه وسلم فقال قومٌ: إنَّه يُدفَن بمكة؛ لأنَّها مولده وبها مشاعر الحج وبها نزل الوحي وبها قبر جدِّه إسماعيل عليه السلام. وقال آخرون: إنَّه ينقل إلى بيت المقدس فإنَّ به تربة الأنبياء ومشاهدهم صلوات الله عليهم. وقال أهل المدينة: إنَّه يُدفَنُ بالمدينة؛ لأنَّها موضع هجرته وأهلها أهل نصرته. فزال هذا الخلاف أيضًا ببركة الصديق[1] –رضي الله عنه– حين روى لهم أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إنَّ الأنبياء يدفنون حيث يُقبَضون" فقبلوا منه روايته ورجعوا إلى قوله ودفنوه في حجرته بالمدينة»[2]. اِحتجَّ "الصدِّيق" على صحة دعواه بوجوب دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في المدينة بسلطة النصِّ (حديث نبوي شريف) فسلَّم له المسلمون –المتخاصمون– ودفنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجرته بالمدينة المنورة. فكان للسؤال والجواب وتوظيف الضمائر دورٌ كبيرٌ في بناء المحاورة (سيرورة المناظرة) من خلال العرض والاِعتراض وتوجيه التخاطب والاِنتقال به وفق تراتبية معينة تتصاعد تيمتها تدريجيًا؛ لتنمو المناظرة حتى تنغلق نهائيًا عندما يتصل النقاش إلى إقرار وتسليم أو إفحام أو إلزام؛ ذلك أنَّ الخطاب بطرفين ليس غايته« مجرد الدخول في علاقة مع الغير وإنَّما هي الدخول معه فيها على مقتضى الاِدِّعاء والاِعتراض؛ بمعنى أنَّ الذي يحدد ماهية الخطاب إنَّما هو العلاقة الاِستدلالية وليس العلاقة التخاطبية وحدها، فلا خطاب بغير حجاج» [3]. حينما يبسط كل طرف حججه بالتناوب، فتتكوثر المناظرة حتى تنغلق وهذا دأب كل المناظرات. والمناظرة السابقة – وما شاكلها– تُوَضِّح ذلك.

وممَّا ينبني عليه منطق المناظرة العقدية آلية الاستدلال التي لها قوتها في تفعيل الطابع الحجاجي وتغذيته لتأجيج المواقف الكلامية و تنمية وتيرة البحث التناظري؛ ولعلَّنا نقصّ أثر ذلك في المبحث التالي.

---

[1]– اِسمه عبد الله، ويُقال عتيق بن أبي قُحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تَيْم بن مرَّة بن كعب بن لؤي القرشيّ التَيْميُّ –رضي الله عنه– أوَّل مَنْ آمن من الرجال برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم آزره بنفسه وماله... بوفاة النبي قدِّمَ وزُكِيَ لخلافته صلى الله عليه وسلم فجابه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم مشاكل عديدة كردَّة بعض قبائل العرب... هو أعظم الناس أجراً في المصاحف؛ لأنَّه أوَّل من جمع القرآن بين اللوحين. مرض رضي الله عنه فحُمَّ خمسة عشر يوماً. وتوفي مساءَ ليلة الثلاثاء لثمانٍ بقين من جمادى الآخرة. وكانت خلافته سنتين ومائة يوم. وعَهِدَ بالأمر بعده إلى "عمر الفاروق. ينظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء" سير الخلفاء الراشدون"، ص5–69.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص211.

[3]– ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص226.

ثانيًا: الحجاج بالإستدلال Inférence:

إنَّ كلمة "الإستدلال" من الناحية اللغوية؛ مشتقةٌ « من اِستدَّل أي طلب الدليل والطريق المرشد إلى المطلوب. والإستدلال وفق التحديد الأصولي هو دليل من الأدلة العقلية الإجتهادية. وقد يُراد به طلب الدليل وحينما يتعلق الأمر بطلب الدليل، فإنَّ الطلب يقع على فعل السائل وهو مطالبته المسؤول بإقامة الدليل»[1] وقد يكون مِنَ السائل أو المسؤول[2] على حدٍّ سواء. فالإستدلال –عند الأصوليين– لا يختلف عنه عند الفقهاء؛ لأنَّ الإستدلال في تصوُّرهم هو ذِكْر الدليل، سواءً كان هذا الدليل نصًّا، أو إجماعًا، أو قياسًا، وأحيانًا يخرج عن هذه الأصناف الثلاث إلى نوعٍ خاصٍ من الأدلة[3]. فهو نوع من الإجتهاد العقلي للذات المسلمة المفكِّرة تتوسّل فيه آلياتٍ مخصوصة وتنتهج له طرائقَ معلومةً مُعتبَرَةً عند أهل النظر في النصوص الدينية قصد إلحاق الفروع من المسائل بالأصول واِستنباط أحكام الدين والشريعة؛ بأنْ « ينتقل الفكر من أشياءٍ مُسَلَّمٍ بصحتها إلى أشياء أخرى ناتجة عنها بالضرورة وتكون جديدة عن الأولى، وقد يكون الإستدلال اِستنتاجياً، ويُسمَّى اِستنباطاً أو استقرائياً، أو يُسمَّى الإستدلال من [مقدمة] واحدة اِستدلالاً مباشراً، ومن مقدمتين اِستدلالاً قياسياً» [4]. ومِنْ هنا يتبيَّن أنَّ مسار الفعل الإستدلالي يقوم على: المقدمة (الشاهد)، والنتيجة (الغائب)، والعلاقة الإستدلالية التي يكون منطلَقُها المقدمة ومقصدها النتيجة؛ وهي مجموعة تسلسلات ذهنية تقرن بينهما. ولذلك يُصنِّف "جميل صليبا" الإستدلال تبعاً لعدد المقدمات التي يُبْنى عليها إلى صنفيْن: اِستدلال مباشر، و اِستدلال غير مباشر.

---

[1]– أحمد كروم، الاستدلال في معاني الحروف دراسة في اللغة والأصول، المطبعة والوراقة الوطنية، ط1، 2000، ص49–50.

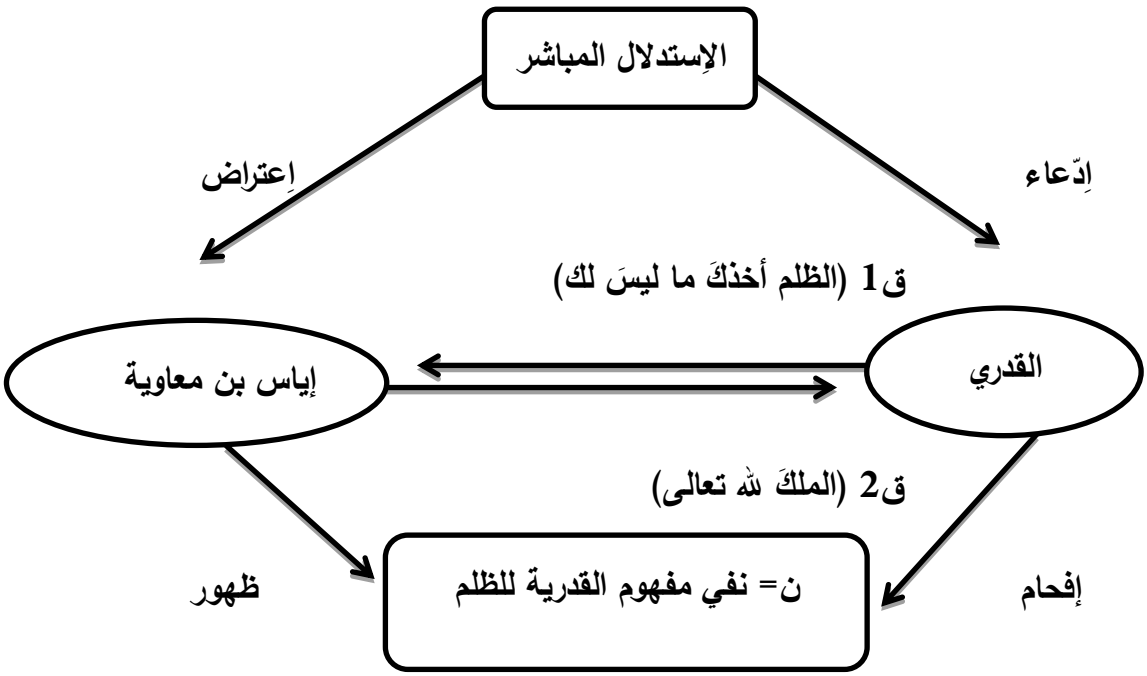
[2]– السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ج1، ص34.

[3]– الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404هـ، ط1 ج4، ص125.

[4]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، بيروت، ط1971، ص17.

1.1 الإستدلال المباشر:

❖ هو الإستدلال الذي لا يحتاج المستدل لأكثر مِنْ قضية واحدةٍ للوصول إلى النتيجة المطلوبة و يتمُّ هذا الإستدلال بصدق قضية على صدق أخرى أو كذبها، أو الإستدلال بكذب قضية على صدق أخرى أو كذبها[1]. ومن أدَّلِ المناظرات على هذا النوع من الإستدلال؛ يقول "السكوني": « قال إياس بن معاوية [2]: قلت لقدري: أخبرني عن الظلم. قال: هو أخذ ما ليس لك. قلتُ: فإنَّ الله سبحانه له كل شيء. فأفحمه» [3]. هذه المناظرة مبنية على الإستدلال المباشر لأنَّ "إياس بن معاوية" دحض دليل القدري من خلال الإستدلال بآية قرآنية تتضمن قضية واحدة وهي أنَّ الملكَ لله تعالى، فنفى بذلك مفهوم القدري للظلم، فسقط إستدلاله وأُفحِمَ القدَريُ، وملخَّصُ هذا في الترسيمة الآتية:



---

[1]– ينظر، الميداني، ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال والمناظرة، ص150.

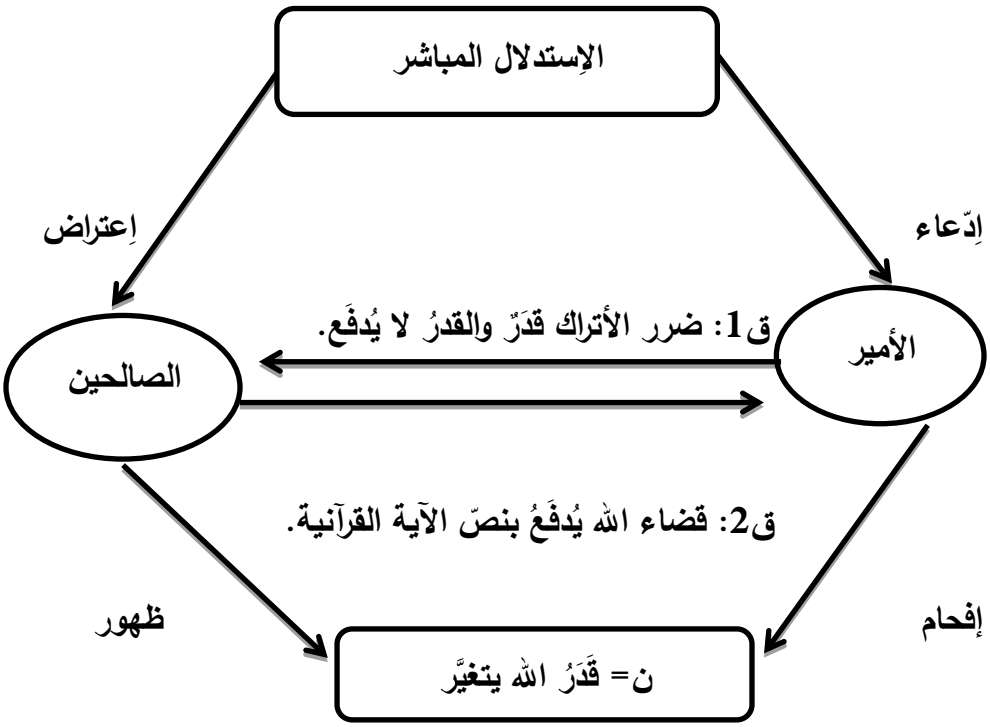
[2]–القاضي إياس بن معاوية بن قرة المزني، أبو واثلة. ولد سنة 76هـ/ 666م قاضي البصرة أحد أعاجيب الدهر في الفطنة و الذكاء؛ يُضرَب المثلُ بذكائه وزكنه* كما وضّح ذلك "الجاحظ" في كتابه "البيان والتبيُّن". توفي سنة 122هـ/740م. ينظر، وفيات الأعيان، ج1، ص81. والأعلام، ج2، ص33. والبيان والتبيّن، ج1، ص56.

* يُقالُ: أذكى من إياس و أزكنُ من إياس. والزَكَنُ: هو التفرس بالشيء بالظن الصائب.

[3]– السكوني، عيون المناظرات، ص217.

ومن أمثلة **الإستدلال المباشر** أيضًا؛ أنْ شكى جمع من الصالحين ضَرَرَ الأتراك إلى أميرهم « فقال الأمير: ألستم تقولون إنَّ هذا بقضاء الله؟ وكيف أدفع عنكم قضاء الله؟ قالوا له: صاحب القضاء قال: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ فأفحموه »[1].

والترسيمة الموالية توضّح المسار الإستدلالي المباشر الحاصل بين إدّعاء الأمير واعتراض جماعة الصالحين:



إستشهد "الصالحون" بالآية الكريمة كدليل نقلي لدفع حجّة الأمير المغالطة؛ والتي تبرّرُ مظالم "بني عثمان" بالقضاء و القدر. ولم يُحوجهم الإحتجاج بالنصّ الشرعي إلى ما دونه من الأدلة فكان الإستدلال مباشرًا مفحمًا للأمير، مثبتًا بأنَّ الله –عزّ وجلّ– نزَّه ذاتَه العليّة عن الظلم، وحرَّمه على عباده، وأمر المظلومين بدفعه عن أنفسهم؛ وهذا تُقرُّه نصوص كثيرة

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص217.

من الوحيين، فعن أبي ذر، عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى، أنَّه قال: « يا عبادي: إنّي حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرَّمًا فلا تظالموا» [1].

في المثالين السابقين، اِقتصر الإستدلال على قضية واحدة؛ لذلك عدّ منَ "**الإستدلال المباشر**"، أمَّا القسم الآخر فهو:

2.1. الإستدلال غير المباشر:

هو الإستدلال الذي يحتاج فيه المستدل إلى أكثر من قضية حتى يتوصل إلى النتيجة المطلوبة؛ فقد « يحتاج المستدِلُ إلى مقدمتيْن وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات وأربع وخمس وأكثر، ليس لذلك حدّ مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب؛ بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب ولوازم ذلك وملزوماته »[2] وقد قسَّم بعض الباحثين **الإستدلال غير المباشر** بالنظر إلى قطعية الدليل ونسبيته إلى قسمين: يقيني، قطعي وهو يُمثِّل البرهان، وظنِّي غير يقيني وهو الحجاج. ووِفْقاً لذلك فالإستدلال نوعان: اِستدلال حجاجي واِستدلال برهاني« لا يكون [الحجاج] فيما هو يقيني أو إلزامي، فنحن لا نحاجج في أمر مأخوذ على أنَّه حقيقة يقينية راسخة كالحقائق الرياضية مثلا أو في أمر مأخوذ على أنَّه أمرٌ صارمٌ واجبُ النفاذ، وإنَّما يكون الحجاج كما يقول (بيرلمان) فيما مرجَّح وممكن ومحتمل»[3] لذلك فالخطاب الطبيعي ليس خطاباً برهانياً بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو لا يُقدِّمُ براهين وأدلة منطقية، ولا يقوم على مبادئ الإستنتاج المنطقي، فلفظة الحجاج(L'argumentation) لا تعني البرهنة (Démonstration) على صدق إثبات ما أو إظهار الطابع الصحيح (Valide) لإستدلال ما من جهة نظر منطقية ويمكن التمثيل لكل من البرهنة والحجاج بالمثالين التاليين؛ أمَّا الأوَّل:

---

[1]– أبو مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، اعتنى به: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط1، الرياض 2006، مجلد1، رقم الحديث 2577، ص1198.

[2]– ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار ترجمان السنة، باكستان، 1976، مجلد1، ص250.

[3]– عبد الهادي بن ظافر الشهري، مقال آليات الحجاج وأدواته ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة، إشراف: حافظ إسماعيل علوي، دار الروافد اللبنانية، لبنان، منشورات ابن النديم، الجزائر، ط1، 2003 ج1، ص218.

- كلُّ اللغويين علماءٌ
- زيدٌ لغويٌ
- إذن زيدٌ عالِمٌ

وأمَّا المثال الثاني:

- اِنخفض ميزان الحرارة.
- إذن سينزل المطر.

يتعلق الأمر في المثال الأوَّل ببرهنة أو بقياس منطقي(Syllogisme) أمّا في المثال الثاني فلا يعدو أن يكون حجاجًا أو اِستدلالاً طبيعياً غير برهاني[1] نخلص من هذا أنَّ الحجاج آليةٌ اِستدلاليةٌ غنيةٌ بالمقارنة مع البرهان؛ ذلك أنَّه « بإمكان كل دعوى صحيحة أن تحظى بإثبات قطعي مستند إلى أدلة العقل الخالص في مسلكه البرهاني الخالي من كلِّ تأثير مضموني ومن كلِّ توجيهٍ معنوي» [2] وهنا يتجلى ثراء الحجاج بوصفه يهتم بكل مكوِّنات العملية التواصلية بخلاف البرهان؛ ولهذا كان الحجاج أقرب آلية اِستدلالية إلى كلّ الخطابات الطبيعية، ولا غرو لو قلنا أنَّها لا تكاد تتحقق إلاَّ « بانتهاج مسالك الحجاج؛ لأنَّها وحدها الكفيلة في إطار التداول ومقتضياته التفاعلية بتحصيل الإقناع والدفع إلى العمل...وميزة كل قول حجاجي أنَّه يزاوج بين الصورة والمضمون لتحصيل الإقناع عكس البرهان الذي لا يستغني عن المحتوى؛ ما يؤكد أنَّ البرهان آلية اِستدلالية فقيرة مقارنة بالحجاج» [3] هذا الأخير وهو الأشد اِلتصاقًا بالخطاب الطبيعي يستلزم طردًا اِستحضار كل أبعاد السياق المقالية (اللغة بكلِّ مستوياتها الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية) وربطها بالأبعاد المقامية للخطاب (تفاعل المتكلم والمخاطب وفق الأعراف الاجتماعية مع الاِعتناء بالمقاصد) وفق سيرورة تراتبية من الحجج

[1]- أبو بكر العزاوي، مقال الحجاج والمعنى الحجاجي ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق: حمو النقاري منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم:134، المغرب، ط1، 2006، ص55-56.

[2]- رضوان الرقبي، الاستدلال الحجاجي التداولي و آليات اشتغاله، مجلة عالم الفكر، العدد2، المجلد40، 2011، ص81.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الغرض منها الإقناع والإفحام الفكري والوجداني ومن ثمَّ التوجيه العملي لتبني القضايا والعمل بها بغض النظر عن صحة الحجج وما إذا كانت تعتريها مغالطات أو تمويه أو تزييف للحقائق...

على النقيض من ذلك؛ لا يرمي البرهان إلى التأثير المعنوي على قناعات المتلقي إذ يكتفي فقط بعرض الإستدلالات وبيان نتائجها بشكل منهجي سليم و دقيق بعد سلسلة من العمليات العقلية المنطقية القابلة للحساب الآلي؛ ولهذا يقول "طه عبد الرحمان": « الحجاج يجتمع فيه اِعتباران لا يجتمعان البتة في البرهان وهذان الإعتباران (اِعتبار الواقع) و(اِعتبار القيمة) فإذا كان البرهان يَنْبَنِي على مبدأ الإستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها، فإنَّ الحجاج يَنْبَنِي على مبدأ حقائق الأشياء مجتمعةً إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد»[1] فالبرهان يتعلق بالمنطق الصوري الصناعي وبأقيسته الصارمة التي تتسم بالموثوقية الكبيرة وهو عماد بناء العلوم الدقيقة كالرياضيات والفيزياء والإعلاميات... ولسنا مَعنيِّين –في دراستنا– بالاِستدلال المنطقي الأرسطي ذات الطابع البرهاني الصرف، بل بالاِستدلال الذي يعرض الحقيقة العقلية عرضًا لغويًا فكريًا متماسكًا، آخذًا في اعتباره المتلقي ومقام الخطاب.

ويتمظهر "**الإستدلال غير المباشر**" في ثلاثة صور وهي: القياس، الإستقراء، التمثيل (وهذا الأخير سنفصِّلُ فيه في فصل الآليات البلاغية نظرًا لِإلتباسه بالتشبيه؛ الأمر الذي اِضطرنا إلى بيان الفروق بينهما).

1.2.1. القياس:

يدلُّ "القياس" في اللغة على التقدير؛ إذ أنَّ « قِسْتُ الشيء بغيره، وعلى غيره، أقيسُ قيْسًا وقيَاسًا فانْقَاسَ، إذا قدَّرته على مثاله» [2] ممَّا يستلزم وجود أمريْن نَجمع بينهما تقديرًا. ولهذا كان "**القياس**" في اِصطلاح الأصوليين: حمل فرع على أصل في حُكْمٍ من أحكامه لِاشتراكها في علة الحكم [3] وهذا يتقاطع مع تعريف "طه عبد الرحمن" له بقوله: « آلية أساسية من آليات الذهن البشري؛ تقوم بالربط

[1]– طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998، ص 226.

[2]– اِبن منظور، لسان العرب، مادة قوس، ج12، ص218.

[3]– ينظر، الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985، ص52.

بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة بينهما للوصول إلى اِستنتاج ما، بألفاظٍ فيها شيء من الإلتباس والإشتراك» [1].

شغل هذا المبحث عموم المفكرين من العصر اليوناني إلى علماء الكلام والأصول المسلمين، فقسَّمُوا "القياس" إلى ثلاثة أصنافٍ وهي: القياس البرهاني، القياس المنطقي، القياس الخطابي. و هذا الأخير هو ما يُعدُّ فعالية اِستدلالية خطابية لذا سُمِّيَ أداة شبه منطقية؛ إذ هو بنية أساسية في الخطاب الطبيعي ذات شكلٍ منطقي؛ لأنَّ له صلةً بالإستدلال. ومُحصِّلَة الكلام؛ أنَّ الأقيسة الخطابية لا تستلزم دائما ذكر المقدمتين؛ بل يكتفي في كثير من الأحيان بذكر إحدى المقدمتين، وتطوي الثانية لفهمها من فحوى الكلام. وقد حدد "طه عبد الرحمن" المسلمات التي ينبغي أن تشترك في تكوين بنية القياس حتى يكون خطابيًا[2] وهي:

- **مسلَّمة حوارية الخطاب:** مقتضاها أن لا كلامَ مفيدًا إلاَّ بين اِثنين، يتخاطبان ويتفاعلان ويقوم كلٌّ منهما بوظيفتي العرض والإعتراض، ولكلٍّ منهما مقام؛ الأول للمتكلِّم والآخر للمتلقي.
- **مسلَّمة وصفية الخطاب:** يراد من هذه المسلَّمة أنَّ القياس اِستدلال يختص نقل صفات و قيّم أعيان في الخطاب؛ بحيث يقوم كل قول مقام عامل يدخل على الموضوع الذي عليه مدار الكلام، فينشئ منه جملة من الأحكام.
- **مسلَّمة بنائية الخطاب:** مفادها أنَّ الخطاب يُنشئ موضوعاته بالتدريج ووفق تراتبيات معينة تنتقل فيه الموضوعات من الإجمال إلى التفصيل، ومن الخفاء إلى الظهور، ومن الإدِّعاء إلى الإعتراض، ومن الإثبات إلى النفي. كلٌّ ذلك يجعل المحاور يقوم بعمل الصانع الحقيقي للموضوعات التي يدور عليها كلامه.
- **مسلَّمة ترتيبية الصفات:** فحواها أنَّ اِنطباق الصفة على الموصوف لا يتمّ عبر قطبيها من الإثبات إلى السلب مباشرةً؛ بل وفق تراتبية تتدرج وفقها الصفات من الأدنى إلى الأعلى؛ بحيث تنتظم مجموعة من الأفراد التي تصدق عليها الصفة في ترتيب يتبوأ

[1]- اِبن منظور، لسان العرب، مادة قوس، ج12، ص218.

[2]- ينظر، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص278-279.

فيه الفرد الذي يتصف بها أكمل اِتِّصاف المقام الأول، وحسب قربها أو بعدها من هذا الفرد تترتب الأفراد الباقية.

هذه الخصائص أبلغ دلالةً على أنَّ البنية الإِستدلالية للقياس لا تكتمل إلا إذا توفَّر فيها عنصرُ القيمة العملية المرتبطة به، والتي توجِّه سلوك الغير[1]. الأمر الذي يُحيلُنا على تداخل المجال التداولي في فهم البنية الإِستدلالية للقياس. وقد عدَّ "أبو حامد الغزَّالي" القياس « أحد أنواع الحجج؛ والحجة هي التي نستعين بها في إثبات ما نمس الحاجة إلى إثباته من العلوم التصديقية » [2].

ومن المقاطع التي اِعتمد فيها "السكوني" على هذا النوع من القياس:

❖ مناظرة مولانا علي بن أبي طالب [3] –رضي الله عنه– للخوارج أنَّه « قال لهم عند رجوعه إلى الكوفة [4] وتحيزهم: من زعيمكم؟ قالوا: ابن الكوا[5]. ويؤخذ من هذا أنَّه لا يُناظر إلا الزعيم في القوم» [6]. فسؤال "علي" رضي الله عنه عن الزعيم مقدمة صغرى تستدعي مقدمة كبرى مضمرة؛ هي أنَّ المناظَرَ زعيمٌ في قومه، وهذا ضربٌ من ضروب "**القياس الخطابي**" الذي أفضى إلى نتيجةٍ مفادُها تقديم "اِبن الكوَّا" لمناظرة مولانا علي. وملخّص

---

[1]– ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص111.

[2]– أبو حامد الغزَّالي، معيار العلم في فن المنطق، المطبعة العربية بمصر، ط2، 1927، ص86.

[3]– أبو طالب عبد مناف بن عبد المطلب، واِسمه شيبة بن هاشم، ويُكنَّى علي أبا الحسن. وُلِد قبل البعثة بعشر سنوات تقريباً، تزوَّج فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم أوَّل مَنْ أسلم بعد خديجة ،وهو أوَّل مَنْ صلَّى. شهد الغزوات مع النبي صلى الله عليه وسلم تولَّى الخلافة بعد اِستشهاد سيدنا "عثمان " في السنة 35هـ، خاض معارك الجمل وصفين، وأُستشهد وهو ابن ثلاثٍ وستين عاماً ودُفن بالكوفة. ينظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء" سير الخلفاء الراشدون"، تحقيق: بشار عوَّاد معروف، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1996، ص225–288.

[4]– مدينة عراقية، تقع على شاطئ نهر الفرات، ذات بناء حسن وأسواق عامرة وحصن حصين، ولها ضياع ومزارع، مبانيها تشبه أبنية البصرة في الإتقان والنفاسة. أهلها من صرح العرب، لكنَّهم تحضَّروا. فيها قبر علي بن أبي طالب رضي الله عنه. ينظر، الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اِختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، 2002، ص381–382.

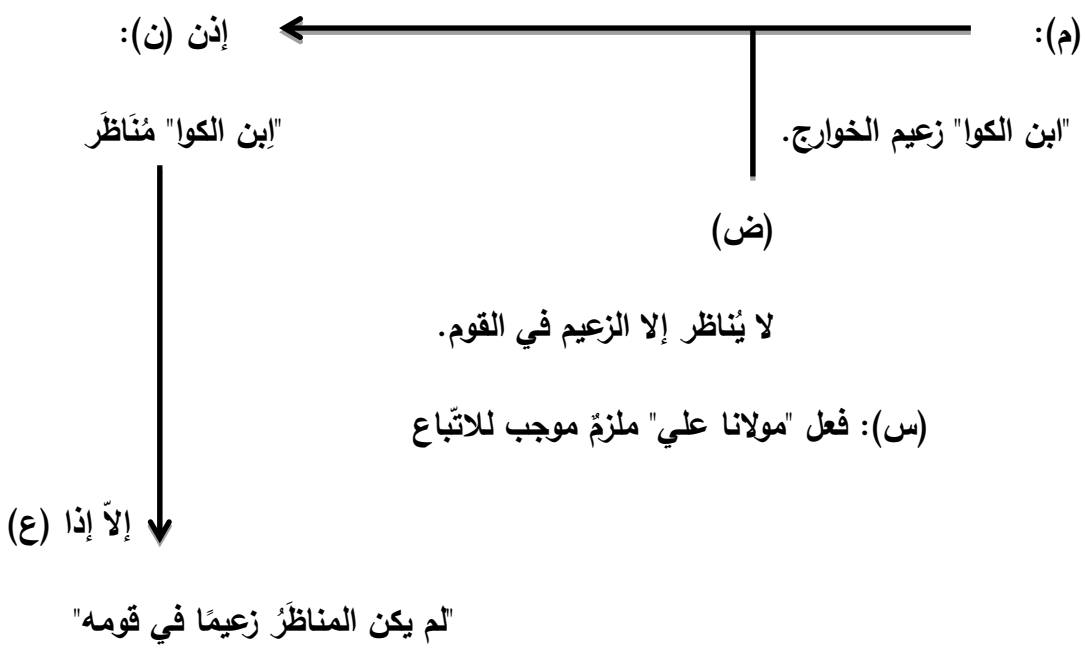
[5]– صالح الحنفي: واِسمه عبد الله بن عمرو مِنْ بني يشكر. كان ناسباً عالِماً مِنَ الشيعة زعيم الخوارج، كان في جيش يكفِّر الصحابة لِمَا وقع في قلوبهم من الفتنة جراء التحكيم؛ فخرجوا على الإمام علي –كرَّم الله وجهه– في الكوفة، وبعدما أقام عليه سيدنا علي الحجَّة، عاد إليه "اِبن الكوَّا" ومعه ألف مقاتل... ينظر، ابن النديم، الفهرست، ص133.

[6]– السكوني، عيون المناظرات، ص173.

هذا يمكن ترجمته بنموذج المقطع البرهاني لتولمين الذي تقوم بنية الحجة بمقتضاه على المكونات الآتية: **المعطيات والضمانات: ويرمز لها بـ (م) و (ض) على الترتيب.**

السند ويرمز له بـ (س).

الإعتراض: ويرمز له بـ (ع) [1].



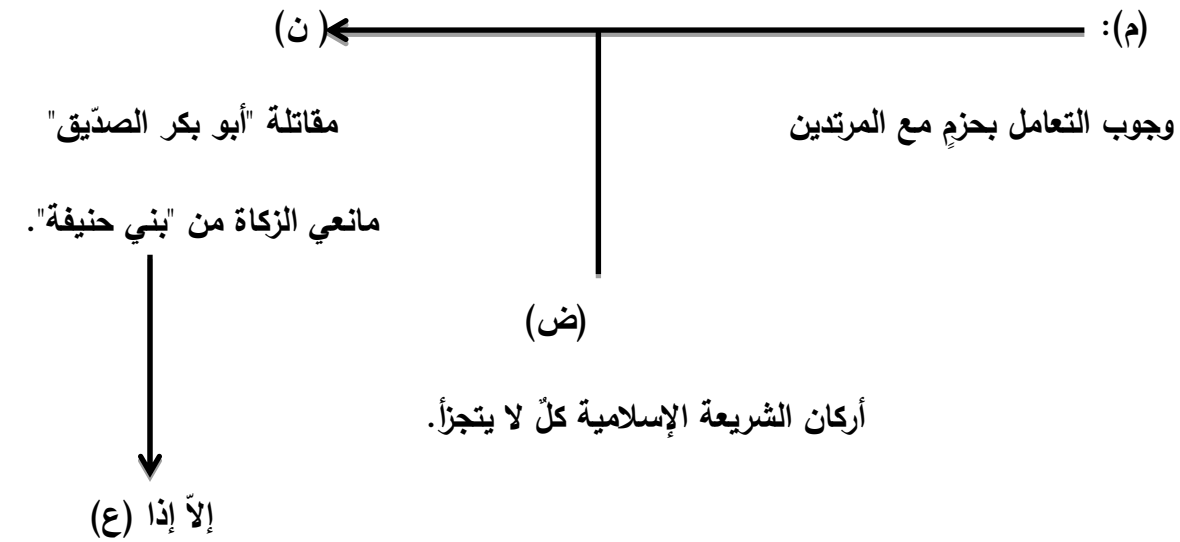
وبهذا يكون "السكوني" قد أصَّلَ لقاعدة من قواعد المناظرة وهي "التكافؤ"؛ ذلك أنَّ المتناظريْن ينبغي أن يكونا متقاربين معرفةً ومكانةً، حتى لا يؤدي استعظام أحدهما الآخر أو استحقاره له إلى أن يضعف عن القيام بحجّته، أو يتهاون فيه [2]. قاعدةٌ يمكن خرقها بالإعتراض(ع) عليها –إنْ فقَد المناظَر الزعامة في قومه فلم يُقدِّموه– بذلك يفقد الأهلية لمناظرة خصمه. هذا ولأنَّ مولانا علي من الشخصيات ذات الباع الطويلة في ميادين المناظرة والبحث، فإنَّ فعله –انتقاء المناظَر الكفء– يعدُّ من القواعد التي اِنبنى عليها المناظرة عند المتأخرين.

[1]– ينظر، عمر بلخير، مقدمات في الحجاج والنصّ، منشورات مخبر الممارسات اللغوية، تيزي وزو، الجزائر، 2011، ص20–22.

[2]– ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص74–75.

❖ اِختلف « الصحابة –رضي الله عنهم– في قتال بني حنيفة الذين منعوا الزكاة فقال قومٌ منهم: الأولى أنْ نبدأ بقتال المشركين والمرتدين ويُستعان بهؤلاء على قتالهم فإذا فرغ منهم فحينئذٍ نقاتل هؤلاء. فزال هذا الخلاف ببركة الصدِّيق–رضي الله عنه– وذلك أنَّه تفكَّر فيه وقال: **لو سامحنا هؤلاء وقد وسوس الشيطان منع الزكاة لم نأمن أن يوسوس لقوم آخرين منع الصلاة وأن يقع مثله في واحد من أركان الشريعة فيكون منه رفع الجميع** واِنتصب لقتالهم وقال: (والله لا أفرق ما جمعَ الله) و لأقاتلنَّكم ولو بنفسي. ثمَّ نهض إلى قتالهم وحده... » [1].

قاتل "الصديق" مانعي الزكاة بعد إحجامهم عن تأدية هذا الركن العظيم، بناءً على قياسِ خطر منع الزكاة على خطورة منع الصلاة أو أيّ ركن آخر من أركان الشريعة؛ وكلُّها أركان جليلة لا يجب التهاون في أحدها، ولو أنَّهم دفعوا زكاة أموالهم كانوا قد عصموا دماءهم ودماء المسلمين. هذه المعطيات نختصرها في النموذج الآتي:

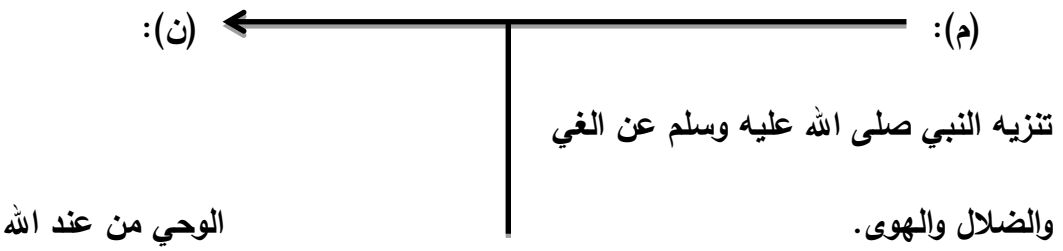


وفي موضع آخر، أورد "السكوني" ما نصُّ

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص160–161.

❖ قال الله تعالى: ﴿ وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ، وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ﴾ لمَّا كان تكذيب كفار قريش وافتراؤهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم مجرد دعاوٍ منهم أجاب الله سبحانه عنه وردَّ عليهم ... وأقسم تعالى على صدق نبيِّه تأكيدًا لما قدَّمَ منَ الدلائل على ذلك والخوارق الظاهرة على يديه والمعجزات الباهرة ثمَّ نبَّههم تعالى إلى الآية الكبرى فقال: ﴿ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلۡقُوَىٰ ﴾ ... »[1]. فالنبي صلى الله عليه وسلم صادق الكلام لا ينطق عن هوىً بل ليُبلِّغَ كلامَ الحق سبحانه.

ولعلَّ المخطط الآتي أحسنُ بيانًا للقياس في الآيات الشريفة:



(ض)

الوحي ليس كلامَ النبي صلى الله عليه وسلم.

(س) قوله تعالى:

﴿ وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ، وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ﴾

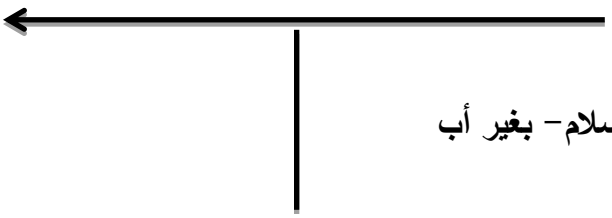
﴿ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلۡقُوَىٰ ﴾

هذا القياس مقدمته الصغرى: تنزيه النبي صلى الله عليه وسلم عن الغواية والضلال، وهو يُحيل إلى مقدمة كبرى مضمرة: أقوال وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم وحي من الله تعالى؛ موجبَةٌ للاِتّباع.

[1]- السكوني، عيون المناظرات، ص133.

❖ ومن أجلى أمثلة "القياس" في المدونة ردّ "أبي الوليد الباجي"[1] على رجلٍ مِنَ الرُهبان دعا بعض ملوك بالأندلس إلى ملّته بحضور "الباجي"؛ فقال له: « أنَّ الله تعالى خلق عيسى من غير أبٍ كما خُلق آدم من تراب وقد حملت بعيسى أمُه ولم تحمل بآدم أنثى ولا ذكر فإذا لم يكن إلها وهو الأب الأول فعيسى أولى بأن لا يكون إلها وهو من ذرية آدم وولده وقد ظهر على أيدي سائر الرسل عليهم السلام من الآيات الواضحة والمعجزات الباهرة مثل ما ظهر على يدي عيسى عليه السلام وأكثر فلو جاز أن يدعى لعيسى بشيء مما ظهر على يديه من إحياء ميت وإبراء أكمه وأبرص بأنَّه اِبن الله لجاز أن يدَّعي ذلك إبراهيم لمَا ظهر على يديه من سلامته من النار بعد أن قذف فيها ولم ينجُ عيسى من عدد يسير من الناس راموا بزعمهم صلبه ... »[2]. حتى يُقنِعَ "الباجي" الراهبَ بتهافت عقيدته في المسيح عيسى عليه السلام. قاس مسألة خلقه من غير أب على خلق أبينا آدم عليه السلام من غير أبٍ ولا أمّ. فكان أبونا آدم أولى بالألوهية بهذا المنطق.

في هذا المقتطف قياسان؛ أولهما نمثّله بالمقطع البرهاني الموالي:



(م): ميلاد عيسى –عليه السلام– بغير أب

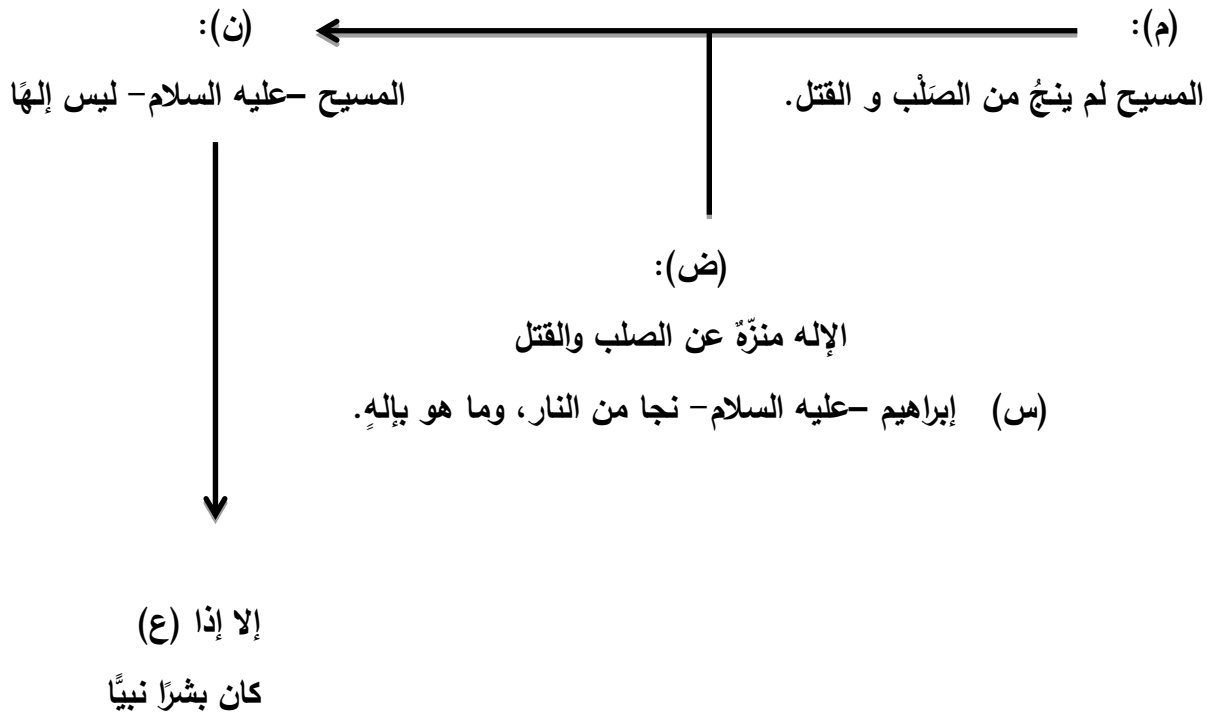
(ن): عيسى ليس ربًّا.

(ض): ميلاد "آدم" بلا أب و أمّ وهو ليس إلهًا

[1]– سليمان بن خلف بن سعد الأندلسي، أصله من بَطَلْيَوْس، ولد عام403هـ، برز في الحديث والفقه والكلام والأصول والأدب مناظراته لابن حزم مشهورة كثيرة، له الكثير من المصنفات؛ أبرزها "المنهاج في ترتيب الحجاج"، توفي عام 470هـ.ينظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص535–543.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص296– 297.

أمَّا القياس الثاني؛ فقد حَمَلَ "الباجي" معجزات "المسيح" على معجزات الأنبياء جميعًا؛ وتحديدًا سيدنا إبراهيم –عليه السلام– فبَيَّنَ له أنَّ نجاة "المسيح" من النار أولى وأجدر؛ بوصفه ابن الله –كما يزعم النصارى و تعالى الله عن ذلك– قياسًا على نجاة سيدنا إبراهيم –عليه السلام– من النار.



مقتضى المقدمة الصغرى المذكورة هو هلاك السيّد المسيح جراء الصلب والقتل –كما يزعم النصارى– وهي تتعارض مع المقدمة الكبرى المضمرة التي تقضي أنَّ الإله ذو القوة و السلطان منزَّهٌ عن الهلاك، حتى وإن كان سلَّمنا جدلاً أنَّه اِبن الإله وليس إلهًا، فلا يُعقَل أن يُصلَب وهو اِبن الإله، فكيف وهو الإله اِبن الإله. هذه بعض المقاطع التي وظَّف فيها المتكلمون آلية القياس كنمط من أنماط الاِستدلال غير المباشر، وفيمايلي النمط الثاني منه:

2.2.1.الإستقراء:

"الإستقراء" في اللغة التتبُّع؛ لأنَّه مشتق من الفعل "اِستقريْتُ" الشيء إذا تَتَبَعْتُه، أمَّا عند عموم المنطقيين و المتكلِّمين فهو تتبع حكم مجموعة من العناصر الجزئية للوصول إلى حكم وتعميمه على العناصر الأخرى[1].

وينقسم "الإستقراء" إلى قسمين[2]:

أ- الإستقراء التام: وهو الذي يتم فيه اِستيعاب جميع جزئيات الموضوع قيد الدراسة بالبحث والنظر والدراسة العلمية، حتى إذا بلغت نتائجها اليقين أفاد الإستقراءُ التامُّ اليقين.

ب- الإستقراء الناقص: وهو الذي يتمّ فيه دراسة بعض العناصر المكوِّنة لموضوع البحث.

يمكن إدراج نماذج "الإستقراء" الواردة في مدوّنتنا ضمن "الإستقراء الناقص" الذي يُعنَى بجوانبَ جزئيةٍ؛ هي من "علم المناظرة والجدل". من ذلك:

❖ قالت اليهود [3]: « إنَّ الله عهد إلينا أنْ لا نؤمن لرسولٍ حتى يأتينا بقربانٍ تأكله النار أنزل الله تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم في الردّ عليهم: ﴿ قُلْ قَدْ جَآءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِى بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِى قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ **وقولهم عهد إلينا أي أمر و أوصى في التوراة أن لا نؤمن لرسل حتى يأتينا بقربانٍ يأتي بهذه الآية الخاصة وهي أن يرينا قربانًا تنزل من السماء نار فتأكله وهذه دعوى منهم باطلة وإفتراءٌ على الله يبيِّنه أنَّ الرسل عليهم السلام من قبله جاؤوا بالبينات وبهذه النار التي اِقترحوها ثمَّ قتلوهم ولم**

---

[1]- ينظر، التهانوي، كشَّاف اصطلاحات الفنون، ص576.

[2]- ينظر، الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال و المناظرة، ص194-196.

[3]- يعود جذر كلمة "يهود" إلى هاد الرجل: أي رجع وتاب؛ وإنَّما لزمهم هذا الاسم؛ لقول الله تعالى على لسان قوم موسى عليه السلام: ﴿ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف،156] أي رجعنا وتضرعنا. وهم أمّة موسى عليه السلام، وكتابهم التوراة، وهو أوّل كتاب نزل من السماء، تدَّعي اليهود أنَّ الشريعة لا تكون إلاَ واحدةً؛ اِبتدأت بموسى عليه السلام وتمَّت به؛ لذا ينكرون نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه ومسائلهم تدور على: جواز النسخ ومنعه. وعلى التشبيه ونفيه، والقول بالقدر والجبر، وتجويز الرجعة واستحالتها.
ينظر، الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص177-184.

يؤمنوا فلا فائدة لإسعادهم بما اقترحوا أنهم إمَّا أنْ يكونوا صادقين في هذه الدعوى أو ليسوا كذلك أو لا يكونوا صادقين، وعلى كلا التقديرين فلا فائدة في إسعافهم لأنهم إنْ لم يكونوا صادقين في هذه الدعوى كان هذا الخارق عندهم كسائر الخوارق التي ظهرت على يديه صلى الله عليه وسلم ولم يؤمنوا بها وإن كانوا صادقين في العهد إليهم بذلك فلا فائدة أيضًا في إسعافهم؛ لأنَّهم ما آمنوا بعد العهد وظهور ما اقترحوه بل كذبوا الرسل وقتلوهم فقد فسد قولهم وتهافت كلامهم وجمعت هذه الآية الآباء منهم مع الأبناء في الضمائر لأنَّ الآباء صوَّغوا لأبنائهم الكفر والأبناء راضون بأفعالهم متبعون لهم. ثمَّ هذه النار التي اِقترحوها لم يجب الإيمان بمن جاء بها من قبل لكونها معجزة خارقة للعادة فهي إذن وسائر الخوارق والمعجزات سواء فلا وجه لتعيين ما قالوه وأيضًا **فإنَّ الاِقتراح لا غاية له ولا يسعف كل مقترح لأنَّ الملك عزيز يفعل ما يشاء ثمَّ قد أجرى الله تعالى عادته في الأمم السابقة أنَّه لم يظهر ما اِقترحه مقترح منهم ثمَّ كفر إلا أهلكه من غير مهلة كقوم صالح وغيرهم ممن تقدَّمَ ذكرهم وقد قيل ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم في اِقتراح قريش** فأبى عليه السلام فقال: بل أدعوهم وأعالجهم؛ قال الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمۡ وَأَنتَ فِيهِمۡۚ ﴾وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ »[1]

اِعتمد "السكوني" في هذه المناظرة على بسط القول وزيادة التفصيل في قول الله تعالى: ﴿ قُلۡ قَدۡ جَآءَكُمۡ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِي بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِي قُلۡتُمۡ فَلِمَ قَتَلۡتُمُوهُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾[2] وهو دليل نقلي يُبطل دعوى اليهود بإمكانية الإيمان بالله ربًا وبالإسلام دينًا إنْ قُدِمَ تحت أنظارهم قربانٌ تأكله النار؛ فاِستحضر "السكوني" الآية الكريمة التي تُؤكِّد بوضوح إعراضهم، الذي يتبيَّنُ من تتبع أحوالهم السابقة وحسبنا مطالعة تاريخهم حتى يتأكّد ضلالهم.

هذا من جهةٍ، من جهةٍ أخرى يفترض "السكوني" أنّهم لن يؤمنوا حتى لو أتاهم الله بالقربان الذي تأكله النار، ثم يُعلِّلُ عدم وقوع العقاب على اليهود –المستحق فعلا لإعراضهم عن الحقّ– باِستقراء أجراه لأحوال الأنبياء مع أقوامهم؛ ذلك أنَّ هؤلاء المعرضين ما إنْ يُحقِّقَ لهم الله تعالى اِقتراحَهم حتى يجنحوا

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص143–144.

[2]– آل عمران: 183.

للتكذيب فيستحقوا نزول العقاب بساحتهم. وهذا الأخير غير ممكن الحدوث؛ لأنَّ الله تعالى لن يُعَذِّبهم وفيهم رسول الله صفوته من خلقه وحبيبه.

❖ قال "السكوني" في خبر قدوم "القاضي أبي بكر بن الطيب" على "الصاحب بن عباد" [1] في مجلسه وإكرام "الصاحب" للقاضي؛ بدءاً من اِستحضار مقدمات الإستقراء ثمَّ النظر في الدليل ومراقبة وجه الدلالة جعله يستنبط منها فائدةً؛ هي من أخلاقيات و مشروطيات فعل التناظر « فتأمَّل –رحمك الله– حُسن هذا الإنصاف مع اِختلاف المذهب وكيف كان الإعتناء بالعلم والعلماء، ولم أجد لعلمائنا ذكر ما جرى بين القاضي والصاحب بن عباد» [2]. ويمكن أن نمثِّل له بالشكل التالي معتمدين على الرسم الحجاجي لتولمين:

- **<u>المعطى:</u>** قدوم "القاضي" على "الصاحب".
- **<u>الضمان:</u>** رفع "الصاحب" لمقام "القاضي" وتقديمه له في المجلس وإيثاره الصمت في حضرته، وإكرامه له بصنوف المأكل والتحف و المتاع، مع اِختلاف "القاضي" و"الصاحب" مذهبياً؛ ذلك أنَّ الصاحبُ قدرياً.
- **<u>النتيجة/الحُكْم:</u>** تأدَبْ مع العلماء وأَكرِمْ نُزُلَهم وعظِّمْ قَدرَهم أنصفهم حتى وإنْ اِختلفتَ معهم في المذهب.

ونُمَثِّل له بالنموذج التالي:

[1]– إسماعيل بن عبَّاد بن العبَّاس بن عبَّاد بن أحمد، الوزير أبو القاسم الطالقاني، الملَّقب بـ "الصاحب" وُلِدَ سنة (326هـ) في "طالقان"(من أعمال قزوين)، يُعدُّ "الصاحب" أحد مشاهير العلم والأدب والسياسة؛ وهو متكلِّمٌ شيعي، كاتب، شاعرٌ، نحوي. استوْزَرَهُ "مؤيد الدولة ابن بويه الديلمي" ثمَّ أخوه "فخر الدولة". من مؤلفاته: رسالة في الهداية والضلالة، الإمامة، أسماء الله وصفاته، الفصول الأدبية، المحيط في اللغة. توفي سنة 385هـ ودُفن بأصفهان. ينظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج2، ص76–77.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص250–251.

(إكرام "الصاحب" لــ "القاضي")

❖ وفي مناظرة إمام الحرمين "أبي المعالي الجويني"[1]: أفضى تأمل "السكوني" الذهني في المقدمات (مساءلة أهل بغداد للجويني بغية إفحامه وردُّه عليهم) وترتيبه لهذه التصديقات قادَّه إلى اِستخلاص نتيجة؛ مفادُّها « يؤخَذ من هذه أنَّه لا يُناظر إلاَّ أهل التقدُّم في العلوم... أيضاً ينبغي ألاَّ يُناظر إلاَّ لمستبحر في العلم المحصل» [2] ثمَّ اِستدلَّ على ذلك بأنَّ مناظرة غير المكافئ تورِثُ اِستخفاف الناس أو الظهور على الضعيف، كما اِشترط على المناظِر اِستحضار نيّة الإخلاص « إذ مَن ناظر من ليس بشيء كان خاسراً في كلا الطرفين؛ لأنَّه إنْ ظهر لمْ يظهر على شيء، وإنْ ظُهِر عليه فقد ظُهِرَ عليه لا بشيء وكذلك سائر المقدمات وإذا ناظر الزعيم فينبغي أن تكون مناظرته لإظهار الحق (ومصاحبته للإخلاص) لله سبحانه» [3].

و يمكِن أن نختزل أطوار الاستدلال السابق في النموذج التالي:

(م) ⟵ **(ن)**

مناظرة أهل بغداد للجويني — **المناظرة لا تكون إلا العلماء.**

(ض)

وجوب ترك مناظرة غير الأكْفَاءِ المتعالِمين.

<u>المعطى(م)</u>: مناظرة أهل بغداد للجويني قصد إفحامه وردُّه عليهم.

<u>الضمان(ض)</u>: مناظرة غير الأكْفَاءِ المتعالِمين مدعاةٌ للظهور على الضعيف...

---

[1]- هو عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف الشافعي "إمام الحرمين" أعلمُ المتأخرين من أصحاب الشافعي؛ الملَقَّب "ضياء الدين" وهو من كبار أئمة الأشاعرة. وُلِد في الثامن عشر من محرم سنة تسع عشرة وأربعمائة. أخذ العلم عن والده حتى صار عالِم زمانه. توفي عام487هـ. له مصنفات كثيرةٌ منها: نهاية المطلب في دراية المذهب، الشامل في أصول الدين، البرهان في أصول الفقه الإرشاد، مدارك العقول... لأهل "بغداد". ينظر، اِبن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، ص167-170.

[2]- السكوني، عيون المناظرات، ص279.

[3]- المصدر نفسه، ص279.

النتيجة/الحُكْم(ن): المناظرة لا تكون إلاَّ للمتقدِّمين من أهل العلم المخصوص؛ أصحاب القدم الراسخة، والباع الطويلة فيه، مع وجوب إخلاص التناظر لله تعالى.

- أورد "السكوني" قول: « رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض مجالسه: "لا عدوى ولا طيرة" فقال أعرابي: يا رسول الله فما بال الإبل (تكون) عندنا كأنَّها الضباء في الرمل فيدخل بينها الجمل الأجرب فيعديها... »[1]. يتضِّحُ من خلال الشاهد أنَّ الأعرابي ليُثْبِتَ العدوى اِستقرأ أحوال الإبل التي تكون سليمةً فيدخل بينها جملٌ أجربٌ فيُعديها؛ وهذا من الأحوال المتكررة في واقع الحياة البدوية العربية اِستدل بها الأعرابي لإثبات وجود العدوى، غير أنَ رسول الله صلى الله عليه وسلم فَنَّدَ زعمَه جملةً وتفصيلاً لمَّا سأله مستنكرًا عن مصدر العدوى التي لحقتْ بالجمل الأول؛ رغبةً منه صلى الله عليه وسلم في ترسيخ مفهوم الإرادة الإلهية التي منها يأتي النفع والضرر؛ وكلاهما من قَدَر الله الذي لا ينفك عن قدرته وحكمته العلّية سبحانه.
- قال « بعض علمائنا رضي الله عنهم: ورد على الشيخ أبي الحسن الأشعري[2] – رضي الله عنه– سؤالٌ من قِبَل الملك: اِستخرج لنا دليلاً سمعيًا في نفي الجهة عن الله تعالى. فقال: الجمع بين قوله عليه السلام: "لا تُفضِّلوني على يونس بن متى" وقوله عليه السلام: " أنا سيد ولد آدم و لا فخر". فقد ذكر أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع قومًا يقولون: نبيّنا أفضل من يونس؛ لأنَّه ناجى الله سبحانه وهو قاب قوسين أو أدنى وناجى يونس وهو في قعر البحر. فقال عليه السلام: "لا تفضِّلوني على يونس" أي لا تقولوا إنّي كنت أقرب إلى الله [سبحانه] منه حين ناجيت الله تعالى وأنا قاب قوسين أو أدنى وناجى هو وهو في قعر البحر فإن ذلك ما زاد من الله بعدًا ولا زادني ذلك من الله قربًا؛ لأنَّ القرب بالمكان في حقّ الله تعالى محالٌ وأنا سيّد ولد آدم أي بالتشريف والتكريم المعنوي و الإفضال» [3].

---

[1]– المصدر نفسه، ص151–152.

[2]– الشيخ أبو الحسن الأشعري: تلميذ الجُبَّائي ورببيه علي بن إسماعيل بن إسحاق أبي الحسن من نسل الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري، ولد بالبصرة سنة (260هـ/874 م). وتلقى مذهب المعتزلة وتقدَّم فيهم ثمَّ رجع وجاهر بخلافهم وألَّف عديد المصنفات في الرد على الفكر الاِعتزالي أسس مذهب الأشاعرة، ونشره في الأمصار، توفي ببغداد سنة (324هـ / 936م). ينظر، الزركلي الأعلام، ج4، ص 263.

[3]– السكوني، عيون المناظرات، ص230–231.

لجأ "الأشعري" إلى اِستقراء نصَّيْن نقليَيْن هما حديثان شريفان للنبي صلى الله عليه وسلم يقول في أولهما: "لا تُفضِّلوني على يونس بن متى" ويقول –عليه السلام– في الآخر: " أنا سيد ولد آدم و لا فخر". يُوَلِّدُ الجمع بينهما تنزيه الله تعالى عن الجهة؛ لقرب سيدنا يونس منَ الله تعالى وهو في بطن الحوت في ظلمات البحر في ليلٍ بهيمٍ أليل، ودُنُوّ سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم منَ الله تعالى بما يقارب « القاب: نصف الأصبع. وقال بعضهم: ذراعين كان بعضهم» [1] في أعلى السماوات؛ هذان النصَّان يؤكّدان أنَّ الله –عزَّ ذاتًا وصفاتٍ– لا يحويه مكانٌ ولا تحجزه جهةٌ، تعالى عن هذا علُوًا كبيرًا.

❖ كان « بعض الملوك ممَّن تقدَّم معطِّلاً وكان له وزير عاقل عالم وكان عادة الوزير أن يتخذ للملك نزهةً في كلّ سنة. فأمر الوزير في بعض المفاوز بإجراء الأنهار وغرس الأشجار وبناء القصور ثمَّ أحضر الملك في ذلك الموضع، فلمَّا رأى كل عجب قال الوزير: كيف عمرتَ هذه المفاوز القفْرَة؟ قال له الوزير: ما عمَّرتُ بل كانت فقراء إلى هذه المدة القريبة ثمَّ لمَّا عُدنا إليها وجدناها قد حدث فيها ما تراه من تلقاء أنفسها من غير مصلح ولا صانع. فاِشتدَّ غضبُ الملك، وقال للوزير: أتهزأ بي؟ قال له الوزير: إذ كان حدوث هذا القدر ممتنعًا من غير معمِّرٍ فحدوث العالَم الأعلى والأسفل أوْلى و أحرى. فاِنتبه الملك من غفلته وعاد إلى دين الحقّ»[2]. إنَّ إجراء الأنهار وغرس الأشجار وبناء القصور تشترك في حكم واحدٍ فكلُّها تُحيلُ إلى خالِق موجِدٍ لها واِستقراء غيرها من موجودات العالَم يوجِّه كلّ ناظرٍ متأمّلٍ إلى النتيجة ذاتِها؛ وهذا هو النمط الإستدلالي الإستقرائي الذي اِعتمده "الوزير" لإقناع "الملك المعطِّل" بوجود خالِقٍ أحدث العالَم وأبدعه قياسًا على خَلْقِ عناصر هذا العالَم.

وإجمالا؛ فهذه القبسات من "الاِستدلال" بمفهوم المتكلمين تندرج ضمن قسم "الاِستدلال الصحيح" لأنَّه نظر صحيح المادة والصورة، محتوٍ على شروط الإنتاج[3] يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه يدلُّ

---

[1]– أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف مصر، ج22، ص505.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص220–221.

[3]– ينظر، محمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على أمّ البراهين للشيخ محمد السنوسي، دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه، ص55.

الدليل[1]. ويصح النظر والإستدلال حسب قواعد المتكلمين بصحة مادته وصورته؛ أي إذا كانت مقدماته بمادتها وصورتها صحيحة وسليمة وأوصلت إلى المطلوب وُصِفَ ذلك "النظر" بكونه صحيحًا.

رابعًا: الحجاج المغالط:

أثناء قراءتنا للمدونة تكشَّف لنا وجود عدّة أضرب من الحجاج التي تنتمي إلى "**الحجاج المغالط**" وقبل تعداد هذه الآليات الحجاجية المغالطية التي يُفرزها تلافي أحكام المنطق وشروطه أثناء صياغة الحجج، تجدر الإشارة أنَّ « المنطقَ هو مجموعة القواعد التي تجنب الوقوع في الخطأ في التفكير، فإذا أهملنا هذه القواعد فإنَّنا قد نقع ف أخطاء يمكن تسميتها بـ "الأغلاط المنطقية" paralogisme أمَّا إذا إستخدمنا هذه القواعد لغاية التمويه على الآخرين وبغية إقناعهم في شَرَكٍ معين للإنتصار عليهم فتُسمَّى هذه الأخطاء بـ "المغالطات المنطقية" Sophismes فالمغالطة مفاعلة من الغلط أي الخطأ و الغرض منها إيقاع الخصم في الغلط أو ما يشبه الصواب».[2] ومن تلك الأغلاط المنطقية ما سنذكره في هذا المبحث تباعًا.

1. المغالطة الحجاجية للبرهان ذي الحدين:

وهو ذلك « البرهان الذي يجبر المخاطَب على اختيار أحد احتمالين كلاهما ليس في صالحه»[3].

وأكثر المناظرات التي تندرج في هذا النوع من البرهان:

- مناظرة بشر المريسي المعتزلي وعبد العزيز الكناني المكي السنّي بين يدي "المأمون" ومحل "البرهان ذي الحدين" قول "بشر المريسي": « **أتقولون إنَّ القرآن شيء أم غير شيء**»[4]. ففي معرض بناء "المريسي" لإستدلاله على كون القرآن مخلوقًا إستفهم فحصر "الكناني" في خياريْن يعارضان تمامًا توجّهه السنّي الذي يقرُّ بأنَّ "القرآن كلام الله تعالى" فردَّ "الكناني" بالنمط الحجاجي نفسه؛ أي "البرهان ذي الحدين" إذ قال: « **إن كنت تريد أنَّه شيء إثباتًا للوجود ونفيًا للعدم فنعم فهو شيءٌ، وإن كنت**

---

[1]- ينظر، الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق ومراجعة: علي عبد المنعم عبد الحميد و محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي، مصر، 1950، ص29.

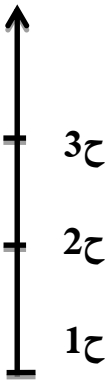
[2]- ينظر، فضل الله مهدي، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، ط3، بيروت، لبنان، 1985، ص234.

[3]- محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة، ط1، الدار البيضاء، المغرب 2005، ص30.

[4]- السكوني، عيون المناظرات، ص209.

تريد أن الشيء اِسم لذاته وأنَّه كالأشياء فلا »[1] ومحصل الإستدلال إثبات الشيئية للقرآن من منطلق الوجود ونفيها من قبيل التشيؤ وهما اِحتمالان يعارضان اِستدلال "المريسي" في كلتا الحالتين (الإثبات والنفي). وبعد أخذ و ردّ وعرض واِعتراضٍ؛ قال "المريسي": « **قد أقررتَ يا عبد العزيز بأنَّ القرآن شيء على صفةٍ ما وقال تعالى:﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ وهذه لفظة لم تدع شيئًا من الأشياء إلا أدخلته في الخلق ولا يخرج عنها شيء فصار القرآن مخلوقًا بنصّ التنزيل»**[2] وفي قول "المريسي" أيضًا برهان ذو حدين لا يخدم طرح "الكناني" لأنَّ اِستدلال "المريسي" يُقحِمُهُ في اِختياريْن نتيجتهما إثبات خلق القرآن، وبيان ذلك في السلّم الآتي:

ن= القرآن مخلوقٌ



ح3 القرآن شيءٌ

ح2 الله تعالى خالق كلّ شيء.

ح1 إقرار "الكناني" أنَّ القرآن شيء على صفة ما.

لكنَّ "الكناني" دحض اِستدلال "المريسي" بالبرهان ذي الحدين؛ إذ اِستدل على خطأ اِحتجاجه بآيات قرآنية تنفي دلالة "كلّ" على العموم فقال عبد العزيز:« قال الله تعالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا ﴾ فهل أبقت الريح يا بشر شيئًا لم تدمره؟ قال بشر: لا. قال عبد العزيز: فقلت له: قد والله. أكَذب اللهُ قائل هذا بقوله: ﴿ فَأَصۡبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمۡۚ ﴾ فأخبر أنَّ مسكنهم كانت باقية وهي أشياء كثيرة وقال تعالى: ﴿ مَا تَذَرُ مِن شَيۡءٍ أَتَتۡ عَلَيۡهِ إِلَّا جَعَلَتۡهُ كَٱلرَّمِيمِ ﴾ وقد أتت على الجبال والشجر والأرض فلم تجعلها رميمًا وقال عزَّ وجلَّ: ﴿ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ يعني بلقيس. فهل أوتيت ملْكَ سليمان وهو أضعاف ملكها فهذا كسر لقولك يا بشر»[3]. ثمَّ استمر في بيان المسألة على ما ذكره في كتاب "عيون

[1]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2]- المصدر نفسه، ص209-210.

[3]- السكوني، عيون المناظرات، ص210.

المناظرات" إلى قوله « **أليس يزعم بشر أنَّ قوله تعالى: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ لا يخرج عنه شيء؟**»[1]. وهنا محل "**البرهان ذي الحدين**" فإنْ قال نعم كان منكرًا للآيات القرآنية السابقة التي تقضي أنَّ المخلوق لا يكون دائمًا شيئًا.

وعلى النسق نفسه؛ اِستمر "الكناني" في الاِستدلال على بطلان خلق القرآن بـ"**البرهان ذي الحدين**" قائلاً: « قد قال الله تعالى: ﴿ وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي ﴾ ويحذرهم الله نفسه فقد أخبر تعالى أنَّ له نفسًا، أفتُقرُّ يا بشر أنَّ له تعالى نفسًا أم لا؟ قال: نعم أقر. **قلت له: فقد قال تعالى:﴿ كُلُّ نَفۡسٖ ذَآئِقَةُ ٱلۡمَوۡتِۗ ﴾ فيلزمك أن تكون نفس البارئ تعالى داخلةً تحت الكلية التي جمعت النفوس التي تذوق الموت.** فصاح المأمون: معاذ الله! ثلاث مرات...» [2] مقتضى اِستدلال "الكناني" نقض دلالة "كلّ" على العموم؛ وقياس بطلان فناء الذات الإلهية على بطلان خلق القرآن بطريق "البرهان ذي الحدين" وإحراج "المريسي" وإلزامِه بأحد القولَيْن وكلاهما نقيض رأيه؛ فإنْ أثبتَ فناء الذات الإلهية كَفَرَ، وإنْ أنكرها فقد أنكر خلق القرآن ونقض مذهبه. وهذا ما حدث فعلاً فقد اِنقطع وبان سقْطُ اِستدلاله؛ ويمكن توضيح ذلك بالسلَّمين الآتيين:

"السلّم الحجاجي"1: يُبيِّنُ اِستحالة أن تندرج نفس الله تعالى ضمن كلّ النفوس التي سيُهلِكُها الله عزّ وجلّ:

ن= نفس الله تعالى منزَّهة عن الموت

ح3 ← **"كل" لا تحمل دلالة العموم.**

ح2 ← **كلّ نفسٍ ذائقة الموت.**

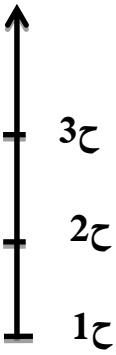
ح1 ← **إقرار "المريسي" أنَّ لله تعالى نفسًا.**

وقياسًا عليه؛ فالقرآن الكريم وإنْ كان شيئًا من جهة وجوده وتحققه فلا يدخل في كلّ الأشياء التي أقرَّ الله تعالى خلقَها.

ن= القرآن ليس مخلوقًا بل كلام الله تعالى.

[1]- المصدر نفسه، ص210.

[2]- السكوني، عيون المناظرات، ص210-211.



وبهذا ثبت أنَّ القرآن الكريم كلام الله تعالى ليس مخلوقًا، وسقط اِستدلال "المريسي" بل دُحِضَ رأي أهل الاِعتزال قاطبةً بخلق القرآن.

❖ ومن أمثلة "**البرهان ذي الحدين**" سؤال رجل اِبنَ عباس [1] رضي الله عنه: « **أمُرادُ الله من خلقه أنْ يطيعوه أم يعصوه؟** » [2] فحصر الرجل سيدنا اِبن عباس بين خيارين فيهما قصر لحقيقة الخلق في الطاعة دون المعصية أو في المعصية دون الطاعة وهذا خلاف حقيقة الوجود لذلك « ترك [اِبن عباس] القسميْن أنَّ القسمة تجب هنا إلا أنْ تكون منحصرة فقال: **أراد منهم ما كان منهم.**» [3] فالمراد من الخَلْق كلّ أفعالهم التي هي مِنْ تدبير الله تعالى وخَلْقِه؛ وهنا عدل "اِبن عباس" إلى جواب مركّب بين الخياريْن ليوضِّح مراد الله منْ خَلْقِه.

2. المغالطة الحجاجية للاِستدراج:

"**الاِستدراج**" اِستفعال من قولهم: اِستدرجْتُه إلى كذا إذا نزلتَهُ درجةً درجةً حتى تستدعيه إليكَ وينقاد لِمَا قُلْتَه [4] إذ يجعل المناظِرُ خصمَه يوافقه على مسألة تستلزم مسألة أخرى تبطل دعواه. وهذا اللقب « إنَّما يطلق على بعض أساليب الكلام، وهو ما موضوعًا لتقريب المخاطب والتلطف به

---

[1]- عبد الله بن العبَّاس بن عبد المطلب هاشم الصحابي الجليل، أبو العباس القرشيّ الهاشمي اِبن عمّ رسول الله صلى الله عليه وسلم المعروف بـ "حَبْر الأمّة وترجمان القرآن"، كان فقيهاً ومفسِّراً ومحدِّثاً مناظراً قديراً لِسْناً. وُلِد بمكة قبل الهجرة بثلاث سنوات، لازم الرسول صلى الله عليه وسلم؛ وهو من كبار الصحابة أهل الشورى. آزر علّياً –رضوان الله عليه– في خلافته وذبَّ عنه في قضية الخلافة . توفي بالطائف في سنة 68هـ. ينظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج3، ص331–359. والزركلي، الأعلام، ج4، ص95.

[2]- السكوني، عيون المناظرات، ص210–211.

[3]- المصدر نفسه، ص186.

[4]- ينظر، يحي بن حمزة العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا لبنان، ج2، ص148.

والإحتيال عليه الإذعان إلى المقصود منه ومساعدته له بالقول الرقيق والعبارة الرشيقة، كما يحتال على خصمه عند الجدال والمناظرة بأنواع الإلزامات، و الإنتماء إليه بفنون الإفحامات، ليكون مسرعًا إلى قبول المسألة والعمل عليها»[1]

ولذلك عدَّه "إبن الأثير" « من مخادعات الأقوال التي تقوم مقام مخادعات الأفعال»[2]

❖ لا أدلَّ على ذلك من المقتطف السابق الذي إستدل به "الكناني" لمَّا قال: « **قد قال الله تعالى: ﴿ وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي ﴾ ويحذرهم الله نفسه فقد أخبر تعالى أنَّ له نفسًا، أفتُقِرُّ يا بشر أنَّ له تعالى نفسًا أم لا؟ قال: نعم أقر**»[3]. إنَّ هذا السؤال التقريري يستهدف إستدراج "المريسي" إلى إقرار مسألة ثانية « قال تعالى: ﴿ كُلُّ نَفۡسٖ ذَآئِقَةُ ٱلۡمَوۡتِۗ ﴾ فيلزمك أن تكون نفس البارئ تعالى داخلةً تحت الكلية التي جمعت النفوس التي تذوق الموت. فصاح المأمون: معاذ الله! ثلاث مرات...» [4] والمسألة الثانية التي مفادها أنَّ كلَّ النفوس تذوق الموتَ، تدفْعَهُ إلى مسألة ثالثة ملزِمَةٌ للمسألتين السابقتين، غير أنَّها أخطر تفضي به –أي بالمريسي– إلى الكفر إنْ أثبت الموت للذات الإلهية أو هَدْمَ المذهب الإعتزالي إنْ أَنكر خلق القرآن. ففي هذه الوضعية الحجاجية "**الإستدراج**" سبق "**البرهان ذي الحدين**" وبتوظيفهما نجح "الكناني" في إفحام "المريسي"؛ لأنَّ « الأخذ من الأدوَن فالأدون مترقيًا إلى الأعلى فالأعلى له نوعُ تأثير في التقرير والبيان والتأكيد لا يحصل من غيره »[5] فكان ذكرُه على هذا الوجه أوْلَى وزيادة في الإقناع.

❖ وعلى النسق نفسه « ذُكِرَ في التفسير أنَّ أبا جهلٍ قال في ملأ من قريش قد إلتبس علينا أمر محمد فلو إلتمستم لنا رجلاً عالِمًا بالشعر والكهانة والسحر فكلَّمَهُ ثمَّ أتانا ببيانٍ عن أمره. فقال عتبة بن ربيعة

---

[1]– يحي العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ص148.

[2]– إبن الأثير، المثل السائر، ج2، ص250.

[3]– السكوني، عيون المناظرات، ص210–211.

[4]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5]– فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1981، ص60.

[1]: والله لقد سمعت الكهانة والشعر والسحر وعلمت من ذلك علمًا وما يخفى عليَّ. فأتاه **فقال: أَأَنتَ يامحمد خيرٌ أم هاشم؟ أأنت خيرٌ من عبد المطلب؟ أأنت خيرٌ من عبد الله؟ فيم تشتم آلهتنا وتضللنا فإن كنت تريد الرئاسة عقدنا لك اللواء وكنت رئيسنا وإن تك تريد الباءة زوجناك عشر نسوة تختارهن أيَّ بنات قريش شئت وإن كان بك المال جمعنا لك ما تستغني به** ورسول الله صلى الله عليه وسلم ساكتٌ فلمَّ فرغ قال عليه السلام: باسم الله الرحمن الرحيم :﴿ حمٓ ۝١ تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢ كِتَٰبٞ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ۝٣ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا فَأَعۡرَضَ أَكۡثَرُهُمۡ فَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ ۝٤ ﴾ إلى قوله تعالى:﴿ فَإِنۡ أَعۡرَضُواْ فَقُلۡ أَنذَرۡتُكُمۡ صَٰعِقَةٗ مِّثۡلَ صَٰعِقَةِ عَادٖ وَثَمُودَ ۝١٣ ﴾ فأمسك عتبة على فيه وناشده بالرحم...» [2]. يظهر في هذه المناظرة **اِستدراج** "عتبة" لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لدفعه إلى الإقرار برفعة قريش مقارنةً بنسبه صلى الله عليه وسلم –وهو منطق جاهلي صرف– يبتغي من خلاله التشكيك في فحوى الدعوة نفسها فإنْ كان هؤلاء(هاشم–عبد المطلب– عبد الله) الشرفاءُ في أقوامهم السادةُ عليهم اِختاروا دينًا ما فوجب على من هم أدنى منهم اِتِّباعُهم. ثمَّ تلتها سلسلة من العروض الدنيوية المغرية التي قدَّمها عتبة للنبي والتي هي كفيلة بردّ أيّ مُتَقوِّل أفَّاكٍ طالبِ دنيا. لكن ليس رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي أمهله حتى اِنتهى من كلامه ثمَّ اِستدل بآيات بيّنات من سورة فصلت تجزم أنَّ دعوته دعوة حقّ وتبليغه عن الله تعالى وليس رغبةً في حظوةٍ اِجتماعية أو مغنمٍ ماديٍ. إلى أن بلغ الرسول الكريم الآية الكريمة التي يهدد فيها الحق سبحانه كفَّار قريش بالصعق إنْ هم أعرضوا عن دعوة الإسلام، فلمَّا بلغ هذا الموضع ناشده "عتبة" بالرحم أن يسكت، فسكت صلى الله عليه وسلم إكرامًا لخاطره.

---

[1]– عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك، فارسٌ مِن فرسان قريش وسيِّد مِن عبد شمس، ووجيه من وجهاء مكة. يُكنَّى بـ "أبي الوليد" ويُلقَّب بالعَدْل؛ لأنَّه يعدل قريشاً كلها في الحلم وسداد الرأي. وُلِد سنة 567 ميلادية. نشأ في مكة وتعلَّم القراءة الكتابة وأنساب العرب في تهامة. شارك في حرب "الفِجَار" وآوى الرسول في بستانه عندما رماه سفهاء الطائف. وقال في اِجتماع بدار الندوة:« خلُّوا بين محمد وبين العرب، فإن أصابه العرب اِسترحتم منه وإنْ اِنتصر على العرب فعزُّه عزُّكم وشرفه شرفكم» ذُكِر في القرآن الكريم أنَّه عظيم القريتين؛ قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ عَلَىٰ رَجُلٖ مِّنَ ٱلۡقَرۡيَتَيۡنِ عَظِيمٖ ۝٣١ ﴾[الزخرف: 31] قُتِل – مشركاً– عام 624هـ في معركة "بدر" ينظر، الزركلي، الأعلام، ج4 ص200.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص125–126.

❖ وممَّا ذكره "السكوني" في كتابه: « ناظر مسلم طائفةً من النصارى في مسألة النسخ فادَّعت النصارى اِمتناع النسخ للشرائع والأحكام. فقال لهم المسلم: **أَتُقرُّون أنَّ أولاد آدم عليه السلام الذين خرجوا من ظهره كانوا يتزوجون أخواتهم؟ قالوا: نعم. وقصة قابيل وهابيل في ذلك شهيرة.** قال: فما حكم إنجيلهم؟ قالوا: تحريم ذلك علينا. قال هذا هو حقيقة النسخ من غير مزيد فاِنقطعوا وهم أشدّ إبعادًا عن القرابة في التزويج »[1] فإقرارهم بزواج الإخوة في العهد الأوَّل (أولاد آدم عليه السلام) جوابٌ عن سؤال اِستدرج به المسلمُ النصارَى إلى مسألة أخرى وهي حكم زواج الإخوة عند النصارى في عهودٍ متأخرة وهو التحريم. فقد تحوَّل المباح إلى تحريم فوقَعَ التغيير (النسخ) في حكم زواج الإخوة. وهذا دليل على وجود النسخ في الشرائع السماوية. يمكننا اِختصار ذلك في السلَّم الآتي:

ن= إثبات النسخ في الشرائع و الأحكام.

ح2 تحريم زواج الإخوة عند النصارى في الزمن المتأخر.

ح1 إباحة زواج الإخوة على عهد آدم عليه السلام.

وبهذا يحصل الغرض من تضمُّنِ الكلامَ النُّكَتَ الدقيقة وهو « اِستدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم»[2]

❖ وفي مناظرة أخرى؛ قال« **مشركو قريش للمسلمين: إنَّكم تزعمون أنَّكم تعبدون الله فما قتل الله – يعنون الميتة– أحقٌّ أنْ تأكلوه مما قتلتم أنتم؟ – يعنون الذبائح**– وهذا الإيراد ألقاه للمشركين أولياؤهم من مجوس فارس ليجادلوا به المسلمين فأنزل الله تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم جواب إبراهيم بقوله تعالى: ﴿ فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ ﴾ خاصةً دون ما ذُكِر عليه اِسم غيره من آلهتكم أو مات حتف أنفه ولم يُذكر اِسم الله عليه وما ذُكِرَ اِسم الله عليه هو المُزَكَّى بِاِسم الله وهو المتعبد

[1]– المصدر نفسه، ص299–300.

[2]– ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص250.

وخالق الموت في المحلين هو الله تعالى لكن تعبد بما شئتَ من الكيفيات والهيئات ثمَّ قال تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ ﴾ قيل: الشياطين هنا مجوس فارس»[1]. سؤال "مشركي قريش" جاء في طور الافتتاح يُرادُ به اِستدراج عموم المسلمين إلى التشكيك في تشريعات الإسلام التي توهَّم المشركون جهلا تناقضها، فنزل الوحي ليُبيِّنَ تفاصيل أحكام الميتة والذبيحة في الإسلام حلالها وحرامها فألجم هؤلاء المجوس المغرضين من الفُرْس.

❖ وقال رجل لـ "اِبن عباس": « **أنت تزعم أنَّ الله أراد أنْ يُعصَى؟ قال "اِبن عباس": نعم**. قال الرجل: ما أراد الله أنْ يُعْصَى. قال[اِبن عباس]: ويحك فمن ذا الذي حال بين الله وبين ما أراد؟ »[2] سؤال الرجل تقريري؛ غرضه أنْ يقرَّ "اِبن عباس" بفحوى الدعوى وقد كان. غير أنَّ الرجل لم يرد هذا فقط بل أراد الإقرار كنوع من تهيئة الجو للمناظرة؛ لذلك بادر لنفي إرادة الله لوقوع عصيانه. فما كان من "اِبن عباس" إلى إنكار مذهب الرجل لقوة الله تعالى وسلطته النافذة؛ إذ لا يحول بينه وبين إرادتِه موانع ولا سدود. فأُفحِمَ الرجُل وهذا يحيلنا إلى آلية المحاصرة.

3. المغالطة الحجاجية للمحاصرة:

وهي الحجّة التي تُحاصِرُ الخصمَ في وضعية يصعب حلُّها منطقيًا، ممَّا يدفعه إلى قبول نتيجة الاِستدلال. ويمكِنُ إسقاط هذا الآلية الحجاجية على المناظرات المستشهد بها سابقًا كلِّها؛ إذ في كلّ مناظرةٍ حجّة يُفحِم بها أحد المتناظريْن خصمَه فيَصِلُ إلى مرحلة من التسليم والإذعان. وهذه أمثلة على آلية المحاصرة:

❖ قال نصراني لِابن الطلاع: « ما تقول في عيسى؟ **فقال له اِبن الطلاع: لعلَّكَ تريدُ المبشِّر بمحمد؟ فانقطع النصراني**»[3] استفهام "اِبن الطلاع" حجّةٌ مضادةٌ فيها محاصرةٌ للنصراني لأنَّه إن أنكر هذا الوصف كذَّبَ إنجيلَه وكفر بعيسى، وإنْ أثبت بشارة "المسيح عليه السلام" بمحمد صلى الله عليه وسلم لَزِمَه أنْ يقرّ بنبوته ودخولَ الإسلام؛ ولذلكَ انقطع.

---

[1]- السكوني، عيون المناظرات، ص141.

[2]- المصدر نفسه، ص186.

[3]- السكوني، عيون المناظرات، ص298.

❖ ناظر "أبو العباس السفّاح" [1] رجلاً رافضِيًا وقد علَّقَ المصحف في عنقه في أول خطبةٍ خطبها السفاح: « من تذكر؟ فقال: أبو بكر قد ظلمَك؟ قال: نعم، في ميراث فاطمة. قال له: وعمر؟ قال: نعم. قال: وعثمان؟ قال: نعم. **قال: وعلي؟ فسكت** »[2] فسكوت الرافضي اِنقطاع صريح لأنَّ المنع لو كان ظلمًا لمَّا أقرَّه مولانا علي –عليه السلام– حينما تولى الخلافة.

❖ قال سنّيٌ لقدري: « اِقرأ فاتحة الكتاب. فقرأ حتى بلغ إلى قوله تعالى:﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ **فقال له السنّي: نستعينه في ماذا [فيما] بيدكَ تحصيل الحاصل وهو باطلٌ أو فيما بيده فمذهبكَ باطلٌ. فانقطع القدري** »[3] اِستدرج السنّيُ القدريَ بطلبه قراءة سورة الفاتحة ثمّ اِستوقفه عند آية الاِستعانة بالله لدحض مذهب القدرية؛ لأنَّ إثباتَ الاِستعانة يقضي إثبات الكسب؛ أي قدرة العباد على الفعل.

قالت طائفة من المبتدعة لسنّي: « ما دليل منْ قال: إنَّ الله سبحانه ليس قبله شيء؟ قال السنّيُ: عدّوا هذه الحصاة. فبدأ العادُّ فقال: واحدٌ. قال السنّيُّ: اِرجع إلى واحدٍ. فقال: واحدٌ. **فقال السنّيُّ: هل قبل الواحد شيءٌ؟ قالوا: لا. قال: فكذلك ليس قبل البارئ تعالى شيءٌ؛ إذ هو واحدٌ**»[4]. زاوج السنّيُّ بين الاِستدراج بإستفهام تقريري لإثبات قدم الله تعالى قياسًا على عدم وجود شيء قبل رقم "الواحد" أثناء العدّ وبهذا وصل "السنّي" إلى محاصرة "المبتدعة"، فاِنقطعوا واِنتهت المناظرة.

4. المغالطة الحجاجية لمجاراة الخصم:

جاء في "دستور العلماء": « المُجَارَاةُ: بالضمِّ والرَّاء المُهملَة: الجَرَيَان مع الخَصْم في المناظرة كالمُدَارَاة في عُرْفِ المناظرة»[5] يندرج "**مجاراة الخصم**" لأنَّ "مجاراة الخصم" منَ أساليب الفعل التناظري

---

[1]–عبد الله بن العباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي أمير المؤمنين. وُلِد بالشام وبها نشأ ثمَّ انتقل مع إخوته إلى الكوفة. وفيها خططوا لدعوتهم؛ على أنَّ الفضل كلَّه يعود إلى "السفاح" في قيام الدولة العباسية على أنقاض الدولة الأموية. وهو أوَّل خليفة عباسي يتولى الحكم؛ وكانت خلافته أربع سنين وتسعة شهور، فأرسى دعائم الدولة العباسية بالقوة والسلطان. توفي بالجدري سنة 136هـ بالأنبار العتيقة عن ثلاثٍ وثلاثين عاماً بعد أن عهد بالخلافة لأخيه أبي جعفر المنصور. ينظر، ابن كثير، البداية والنهاية، ضبط وتصحيح: هيئة بإشراف الناشر، مكتبة المعارف، بيروت، 1990، ج13، ص293–302.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص296.

[3]– السكوني، عيون المناظرات، ص293.

[4]– المصدر نفسه، ص292.

[5]– عبد النبي الأحمد نكرى، جامع العلوم الملَقَّب بـ "دستور العلماء"، ج3، ص153.

يعْمَدُ إليها أحد المتناظِرَيْن ليَعثُرَ الآخر« بأَنْ يُسَلِّمَ بعضَ مُقدِّمَاتِه حيث يُرَادُ تَبْكيتُه وإلزامُه »[1]. وتكون مجاراة الخصم على وجهين: أحدهما اِعترافُ المجاري بمقدمة فاسدة؛ ليترتب عليها ما يُخالف مقصود الخصم، وثانيهما: اِعترافه بمقدمة صحيحة ليبيِّن أنَّها لا تستلزم مقصود الخصم[2]. وقد بنى "السكوني" العديد من مناظرات كتابه على آلية "**مجاراة الخصم**" الحجاجية فكثيرًا ما كان يُنزِلُ نفسَه منزلَةَ المعترِضَ على بعض المسائل ثمَّ ينبري للاِستدلال لها لإعطائها وجهًا أو وجوهًا من الصوابية.

1.4. اِعترافُ المجاري بمقدمة فاسدة؛ ليترتب عليها ما يُخالف مقصود الخصم:

من ذلك تبريره موقف "عمر بن الخطاب" [3]–رضي الله عنه– لمَّا اِعترض على صلح الحديبية، وراح يسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم تارةً والصدّيق تارةً أخرى عن مسوّغات قبول الصلح وشروطَه المجحفة للمسلمين مع إمكاناتهم العسكرية؛ فقد اِستعظم سيدنا عمر –رضي الله عنه– ذلك واِستثقله. وقد علَّلَ "السكوني" اِعتراضَه فقال: « وهذا السؤال من عمر –رضي الله عنه– على أحد الوجهين:

إمَّا أن يكون طالبًا للجواب عمَا اِستشكل من غير ريب كطالب دفع الشبهة من غير ريب في العقل لأنَّه من المشهود لهم بالصدق.

والوجه الثاني: ألا يكون مستشكلاً بل أقام نفسه سترًا جميلاً لمن خلفَه ممن يُتَقَى عليه الريبُ فسأل ليسمع غيره الجواب.

ويترجح هذا الوجه الأخير من وجهين:

---

[1]– السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية مجمع الأمير فهد لطباعة المصحف الشريف المملكة العربية السعودية، ج2، ص361.

[2]– عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة و مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ج2 ص19.

[3]– عمر بن الخطَّاب بن نُفَيل بن عبد العُزَّى بن رياح بن قُرط بن رزاح بن عُدَّي بن كعب بن لؤي أمير المؤمنين أبو حفص القرشيّ العدويّ الفاروق. أسلَم في السنة السادسة من النبوة وله سبع وعشرون عاماً. آزر النبي صلى الله عليه وسلم في دعوته ونصره. و بعد وفاته أعان أبا بكر على توطيد دعائم دولة الإسلام إلى أن تُوفِيَ "أبو بكر" وأوصى له بالخلافة. فأشاع العدل وفتح الأمصار؛ كدمشق، اليرموك والإسكندرية... استشهد سنة 23هـ بعد طعنات من خنجر "أبي لؤلؤة المجوسي" عن عُمُر يقارب الثلاثة والستين عاماً. ينظر، محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الشركة الدولية للطباعة، ط1 2001، ج5، ص245-247.

الأول: أنَّه كان من الراسخين في العلم.

الثاني: سؤالُه لأبي بكر بعد سؤاله النبي صلى الله عليه وسلم وكان جواب النبي صلى الله عليه وسلم لم يبق له غاية في البيان فكان السؤال الثاني بعد علمه على القطع فعليه يحمل السؤال الأول والمطلوب ليسمع غيره آخرًا من لم يسمع أولاً.

فإن قلتَ: فقد قال: فعملت لذلك أعمالا.

قلت: إمَّا لما في ظاهر لفظ السؤال أو لينبه الغير على ما يمحو الموبقات (إن وقعت)» [1].

إنَّ "السكوني" في هذا المقطع وفي مقاطع كثيرة يُجاري خصمًا اِفتراضيًا (تخيُلِيًّا) ويَضَعُ نفسه موضِعَ الخصمِ الذي يستنكر أو على الأقل يستغرب موقف "عمر بن الخطاب" من صلح الحديبية؛ وبهذا يتضح أنَّ « المخاطب المتخيَّل الذي يحتويه المتكلِّم فعليًا، يؤدي أساسًا وظيفتين: إحداهما حجاجية والأخرى حواريّة. وأولاهما منبثقة من الثانية؛ لأنَّه اِنطلاقًا من الأجوبة المتخيّلة، التي تفترض أن تكون مطروحة في المقام، يكون مسار الكلام وطبيعة مكوناته البلاغية واللغوية. ويظهر ذلك بصفة جلية في الخطاب الشفوي – البلاغي منه– فعامل الحضور العياني فيه يعدّ مصدر إلهام الصور، وأساس التفاعل مع المقام، ذلك التفاعل الذي يعمل على تشكيل الحوار الذي ينبغي أن تسفر عنه لوازم أفعال الكلام» [2].

لذلك نجد "السكوني" يبرّر لسيدنا "عمر بن الخطاب" موقفَه بإِحتماليْن ظنييْن هما: جهل "اِبن الخطاب" بالعلة دفعه للسؤال؛ فهو كصاحب الشبهة. والإِحتمال الثاني حسب "السكوني" أنَّه سأل لا لنفسه ولكن لغيره، ثمَّ رجَّح هذا الإِحتمال الأخير لسبق "عمر بن الخطاب" في الإسلام وعلّو كعبه في الإيمان، ولو كان متشككًا لأغناه جوابُ النبي صلى الله عليه وسلم عن سؤال من هو دونَه –أبي بكر الصدّيق– ومعلوم أنَّ السكوني" يبتغي بالكتاب كلِّه نشر الكلام الأشعري الذي يزعم أنَّه مذهب أهل السنّة والجماعة، فكان لزامًا إيراد مثل هذه الاستدلالات التي اِنتشرت عند الشيعة والخوارج والرافضة وغيرهم من القادحين في الصحابة الكرام خاصة "أبي بكر الصدّيق" و "عمر بن الخطاب" ... فأجرى حوارًا حجاجيًا للتدليل على

---

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص154–155.

[2]– محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، عالم الفكر، الكويت، المجلد 28، العدد3 يناير/ مارس 2000، ص70.

صحة موقف سيدنا عمر رضي الله عنه؛ يتمظهر لغويًا في أفعال الممارسة و العرض (قلتُ: فقد قال: فعملت لذلك أعمالا / قُلْتَ: إمَّا لما في ظاهر لفظ السؤال...)

- وعلى المنطق الحجاجي سار "السكوني" في "المناظرة الخامسة والأربعين" لمَّا برَّر قول "عمر بن الخطاب" –رضي الله عنه– في الحجر الأسود: « والله إنِّي لأعلم أنَّك حجرٌ لا تضر ولا تنفع ولولا أنّي رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلكَ ما قبلتُكَ»[1] و لئلا يُساءَ فهمُ كلام سيدنا "عمر بن الخطاب" –رضي الله عنه– من قبَل المتصيّدِين والجَهَلَة من الخصوم الذين قد يعترضون على كلامه، قال "السكوني" منزِلاً نفسه منزلةَ المستنكِر لكلام "ابن الخطاب" السابق، فسلَّمَ بصدق مقدمة فاسدة وهي تخطئة عمر بن الخطاب في فعله، ثمَّ شرع في تخريج يناسب قَدْر هذا الصحابي الجليل في الإسلام: « ويحتمل – والله اعلم– أنَّ ما قاله عمر –رضي الله عنه– كان خشية أن يُفتتن به أحد ممن بعدهم لأنَّه كان من المحدثين، ولقد أُفتتنت القرامطة. فرُوِيَ أنَّهم لمَّا تغلبوا على الحرميْن قلعوا الحجرَ (عن موضعه) وطلبوا فيه بأهوائهم (سرًّا وأمرًا) فلم يجدوا إلا حجرًا لا يضرّ ولا ينفع. ويترتب على هذا طرد هذه الحقيقة في جميع القضايا كالصلاة والطواف بالبيت وغير ذلك من المتعبدات ليس لها في أنفسها حكم حسن أو قبيح أو نفع أو ضرّ بل لولا الشرع المخبر عن الحكم الربّاني بما رتّبَ عليها لصحَّ عكس جميع أحكامها فيعلم بهذا أنَّ العقول لا حكم لها في الشرعيات فلا تُحسِّن ولا تُقبِّح »[2]. في هذا المقتطَف يحمِلُ "السكوني" كلام سيدنا "ابن الخطاب" محمَلَ الخوف على الناس من الإفتتان بالحجر الأسود وتقديسه، بل راح "السكوني" أبعد من ذلك فأصَّلَ لحكمٍ شرعي يقضي بأنَّ الشرائع أو أحد عناصرها وأركانها ليست مقدسةً في ذاتها بل لأنَّ الشارع الحكيم أمر بها.
- جلس رجل قدري إلى "طاووس" فقيل له: « إنَّه فقيه. **فقال "طاووس": إبليس أفقهُ منه؛ لأنَّ إبليس قال: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي ﴾ والقدرية تقول لا يُغوي الله أحدًا**»[3]. والسلّم الحجاجي الآتي كفيل بتمثيل هذه الوضعية الحجاجية:

---

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص162.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص293.

[3]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ن= مذهب القدرية باطلٌ.

ح3 **القدرية تنفي غواية الله تعالى لعباده.**

ح2 **اعتراف إبليس بغواية الله تعالى له.**

ح1 **إبليس فقيه.**

م **القدري فقيه.**

بَطَلَ مذهبُ القدرية بناءً على التسليم المبدئي بمقدمة فاسدة فحواها (القدري فقيه) ثمَّ دحضها "طاووس" بناءً على الدليل النقلي الصريح الذي يثبت أنَّ الله يُغوِي خَلْقَه قياسًا على غواية "إبليس".

2.4. اعترافه بمقدمة صحيحة ليبيِّن أنَّها لا تستلزم مقصود الخصم

ومن أوضح الشواهد على ذلك:

- « ذكر الحافظ الإمام محدّث الشام ابن عساكر أنَّ طاغية الروم عرَّضَ للقاضي أبي بكر يومًا بحديث الإفك لقصد التوبيخ به، فقال له القاضي: هما اِثنتان قيل فيهما ما قيل زوج نبينا ومريم اِبنة عمران وكلٌّ قد برأها الله سبحانه مما رميت به. فاِنقطع الطاغية ولم يجد جوابًا، فجرى الله القاضي خيرًا على نصره الإسلام والمسلمين»[1].

في هذه المناظرة اِعترف "أبو بكر الباقلاني" بصدق مقدمة الطاغية الرومي؛ وهي حادثة الإفك التي تعرَّضت لها السيّدة عائشة رضي الله عنها، وبنى على هذه المقدمة جوابه في نفي فعل الفاحشة عنها عن طريق الاِستدلال بواقعة مشابهة جرت للسيدة مريم العذراء، وكلاهماَ برأها الله ممّا لحقها من الأذى. هذا الاِستحضار من "الطاغية الرومي" لحادثة الإفك يُرادُ به الطعن في الإسلام من خلال التجريح في أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما ردَّه "الباقلاني" فأفحم الطاغية واِنقطع.

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص249.

❖ « وذكر الأستاذ[1] مناظرة جرت له مع يهودي أورد سؤالاً يروم به إحالة النسخ وهو أن قال: إذا كان بالرجل علة من الحرارة كان على الطبيب أن يداويه بالبرودات ولا يجوز أن يسقيه شيئًا من الأدوية الحارة فإن فعله كان فيه هلاكه. كذلك إذا كان الخلق على شريعة من الشرائع وكان صلاحهم في ذلك إبقاؤهم على تلك الشريعة و كان تنقلهم عنها إفسادًا لهم والله تعالى لا يفعله.

قال الأستاذ فقلت له: هذا كما قلتَ إذا كان الطبيب ناقصًا في الطب لم يجز له إلا ما قلت، فأمَّا إذا كان طبيبًا يدعي الحذقة والزيادة على ما عند الأطباء. قال وقد عرفته أنَّ هذا المريض محرور ولا يصح عندكم إلا بالبرودات وأنا أعالجه بالأدوية الحارة، ويبرأ كما يبرأ بالبرودات كان له الفضل ويجب الإعراض عن كل طبيب لا يساويه، فتحيَّر السائل، وقطع الكلام»[2].

سلَّم الأستاذ "أبو إسحاق الإسفرائيني" بصحة مقدمة اليهودي وهي اِستحالة نسخ شريعة فيها مصلحة للعباد والاِنتقال إلى شريعة أخرى فيها فساد لهم، وذلك قياسًا على وجوب مداواة المريض المحرور بالأدوية الباردة، ولا يجوز الاِنتقال إلى اِستخدام الأدوية الحارة لمَا فيها من الضرر على صحة المريض. لكنَّ "الإسفرائيني" أراد أن يُثبتَ لليهودي أنَّ مقدمته الصحيحة لا تستلزم النتيجة التي وصل إليها؛ ذلك أنَّ الطبيب الحاذق يداوي المرض المحموم بالأدوية الباردة لا الحارة، وقياسًا عليه فالله تعالى ينسخ بعض الشرائع لسعة علمه بما ينفع عباده؛ فهو كالطبيب العالِم بالدواء النافع ولله المثل الأعلى.

---

[1]– ركن الدين إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، فقيه أصولي، من أئمة الأشاعرة. أقام ببغداد ثمَّ عاد إلى بلدته(أسفرايين) ثمَّ درس بنيسابور. له من المؤلفات: الجامع في أصول الدين الجلي في أصول الدين... كان شديداً في مناظراته؛ وكثيرًا ما كان يناظر القاضي عبد الجبَّار المعتزلي، توفي عام 418هـ. ينظر، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ج3، ص258–262.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص265–266.

الفصل الثالث

آليات الحجاج اللغوية في

"عيون المناظرات"

أولاً: حجاجية الفعل التناظري:

سبقت الإشارة إلى طبيعة التعامل مع نصوص المناظرات بوصفها أفعالاً تكلّميةً جدلية تقوم على السؤال، الِادّعاء، الِاعتراض والتدليل المتبادَلِ بين المتكلِّمينَ كلٌّ بمنهجه وآلياته لتغيير معتقَدِ الآخر، ووفق هذه الرؤية سنقارب أركان المناظرة العقدية في ثنايا هذا المبحث، غير أنَّ مركزية السؤال بوصفه أولى الأركان وأكثرها مركزيةً ألزمتنا لأنْ نعقدَ له مبحثًا خاصًا سيأتي بيانُه لاحقًا وسنكتفي في هذا الموضع بتحديد حجاجية الِادّعاء والِاعتراض كفعلَيْن تكلّميين تنبني عليهما كلّ المناظرات فاِستحضرنا للغرض المذكور النماذج الآتية:

❖ النموذج 1:

« تناظر ملحِدٌ ومتكلِّمٌ فقال الملحد: ما الدليل على حدوث العالِم؟ قال المتكلِّمُ: الحركة والسكون والِاجتماع والِافتراق. قال الملحد: كأني قلت لك: ما الدليل على حدوث العالَم؟ قلتُ: العالَمُ لأنَّ الحركة والسكون من العالَم. فقال له المتكلِّم: سؤالك إيَّاي من العالم أيضًا فأتيتك بجوابٍ من العالَم أيضًا...» [1]. عندما نتأمَّل معارضة المُلحِد كفعلٍ تقويمي إدباري؛ أيْ اِستجابةٌ منه أو هي ردّ فعل مُعَدِّلٌ –من منظوره– لفعل الِادّعاء الذي قدَّمَه "المتكلِّم" ومعارض له؛ وقد بناه "الملحد" على سؤال عن الدليل الذي أقام عليه "المتكلّم" حُكْمَه بحدوث العالَم، فأحوَجَ "الملحد" "المتكلّمَ" إلى التدليل لِادّعائه السابق بما يُعرَفُ بـ **الإخباريات (التقريريات) Assertives**: التي ترتبط بإقرار الأحكام المتعلقة بأحداث في الواقع الخارجي، وتشكّل جزءًا من الحجاج المقدَّم لعَرْضِ قضية والدفاع عنها؛ لذا فهي أفعال تحليلٍ وبرهنة [2] فـ "المتكلِّم" جَعَلَ حدوث الأعراض (مُحْدَثات العالم الخارجي مِنَ الحركة والسكون والِاجتماع والِافتراق) دليلاً على حدوث العالَم. غير أنَّ "المُلحد" شكَّكَ في صدق الدليل وصلاحيته من جهة اللفظ بسؤالٍ ثانٍ؛ يزعمُ من خلاله اِضطراب دليل "المُتكلّم" وعدم تناسبِه وَالحكمَ بحدوث العالَم، فأصرَّ "المتكلّم" على صحة اِستدلاله بتقريرٍ آخر؛ وطفقَ يفصِّلُ معاني الدليل المجملة ويَردُّ الفروع إلى أصلها؛ بأنْ بيَّنَ أنَّ الحوادث مِنَ العالَم، و عدَّ أفضل جوابٍ لسؤال "الملحد" عن العالَم أنْ يكون مضمونُه مِنَ العالَمِ. وقد اِنقطع "الملحد" وهذا يؤكّد

---

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص221.

[2]– ينظر، فرانز فان إيمران و روب غروتندورست، نظرية نسقية في الحجاج "المقاربة الذريعية– الجدلية"، ترجمة: عبد المجيد جحفة، ط1 دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2016، ص82–83.

ما ذهب إليه "إيمران" و"غروتندورست" من إدراج "الحجاج" ضمن الفعل التكلّمي اللغوي المركب ويقصد به أنَّ الحجة فعل تكلّمي لغويٌ مؤلف من أفعال تكلّمية فرعية وموجَّهة إمَّا إلى إثبات أو إلى إبطال دعوى معينة [1]. وبناءً على هذا يصبح الفعل الحجاجي هو الأصل، والفعل اللغوي البسيط هو الفرع، فيكون الحجاج حاكمًا على هذه الأفعال البسيطة لا محكومًا بها.

وفيمايلي مقاربة هذا التصور على المناظرة السابقة؛ إذ نجمع في الجدول الآتي تلك المحدّدات والمشروطيات التي جعلها "إيمران و غروتندورست" ناظِمًا لتحقق فعل الحجاج المركب:

---

[1]– وقد وضع "إيمران و غروتندورست" شروطًا لتحقيق فعل الحجاج المركب؛ وهي صنفان:

أولاً: شروط التحديد

بإستيفاء هذه الشروط يتحدد ما إذا كان الملفوظ فعلا لغويًا، وإلا إستحال على المتلقي أن يميّز بين الوعد والوعيد، والإلتماس والخبر... وهي نوعان:

أ– **شروط المضمون القضوي:** مفادُه أنَّ كل منطوق(أ) يحقق فعلا لغويًا بسيطًا، يفيد إلتزامًا إتجاه القضايا المعبر عنها.

ب– **الشرط الجوهري:** إنَّ حصول مجموعة أفعال اللغة البسيطة يعني أنَّ المتكلّم يسعى إلى تعليل (ب)، وصيغة الشرط الجوهري تعني أنَّ الحجاج يكون دفاعًا عن دعاوى موجبة وسالبة.

ثانيًا: شروط التصحيح

لا يكفي استيفاء "شروط التحديد" لتحقيق فعل لغوي صحيح؛ إذ يقتضي مجموعة من الشروط الابتدائية و الالتزامية، وهي:

أ– **الشروط الابتدائية:**

*إعتقاد المتكلم أنَّ المخاطَب لا يقبل إدِّعاءه لـ (ب) جزئيًا أو كليًا.

*إعتقاد المتكلم أنَّ المخاطب مستعد لقبول كل قضية من القضايا التي تعبّر عنها الأفعال البسيطة (1، 2،...ن).

*إعتقاد المتكلّم أنَّ المخاطب مستعدٌ لقبول مجموعة الأفعال البسيطة (1،2،...ن) من حيث هي تعليل مقبول لـ(ب).

ب– **الشروط الالتزامية:**

* إعتقاد المتكلّم أنَّ إدّعاءه لـ(ب) مقبولٌ.

* إعتقاد المتكلم أنَّ القضايا التي تعبّر عنها الأفعال البسيطة (1،2،...ن) مقبولة.

* إعتقاد المتكلّم أنَّ مجموعة الأفعال البسيطة (1،2،...ن) تعليل مقبول لـ(ب).

ينظر، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص261–262.

شروط فعل الحجاج المركب	الشاهد
شروط المضمون القضوي	تعبر عن اِلتزام بصدد مقبولية القضايا 1. قال المتكلِّم: الحركة والسكون والاِجتماع والاِفتراق. 2. قلتُ: العالَم؛ لأنَّ الحركة والسكون في العالم 3. قال المتكلّم: سؤالك إيَّايَ من العالم أيضًا فأتيتك بجوابٍ من العالم، فإذا جئت بمسألة من غير العالم جئتك بجواب من غير العالم.
الشرط الجوهري	إنَّ تحقيق القضايا (من 1إلى3) هو محاولة يقوم بها المتكلّم كي يقنع الملحد بمقبولية دعواه؛ وهي (حدوث العالَم).
الشروط الاِبتدائية	1. يعتقد المتكلّم أنَّ المخاطَب (الملحد) لا يقبل دعواه (الإيمان بحدوث العالَم). 2. يعتقد المتكلّم أنَّ المخاطَب (الملحد) سيقبل القضايا (1-2-3). 3. يعتقد المتكلّم أنَّ المخاطَب (الملحد) سيقبل جملة القضايا (1-2-3) كتعليل للقضية (الإيمان بحدوث العالَم).
الشروط الاِلتزامية	1. يعتقد المتكلّم أنَّ الدعوى (الإيمان بحدوث العالَم) مقبولة. 2. يعتقد المتكلّم أنَّ القضايا (1-2-3) مقبولة. 3. يعتقد المتكلّم أنَّ جملة القضايا (1-2-3) تشكّلُ تعليلا مقبولا للقضية (عليك الإيمان بحدوث العالَم).
الأثر التواصلي	يفهم المخاطَب (الملحد) أنَّ القضايا (1-2-3) تشكِّلُ حجاجًا عن الدعوى (عليك الإيمان بحدوث العالَم).
الشرط التفاعلي (القبول)	يقبل المخاطَبُ (الملحد) القضايا (1-2-3) كتعليل للقضية (عليك الإيمان بحدوث العالَم).

❖ **النموذج 2:**

« ذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني –رحمه الله تعالى– مناظرة جرت له مع ملحد يدَّعي التقدّم في علم الطبيعة، فأورد الملحد عليه سؤالاً لا توردِه الملحدة في إنكارهم دوام العذاب في المعاد على ما يعتقده أهل التوحيد بالبرهان والتصديق لما جاء به المرسلون وهو قولهم: مَنْ زعم أنَّا بنينا دارًا من حديد وأوقدنا فيها أنواع الوقود ثمّ طرحنا فيها إنسانًا (ليبقى) مع غاية الحرارة والاِحتراق حيًّا كان خارجًا عن المعقول فكيف بمن يزعم أنَّه يبقى حيًّا على (طول) الدوام مع ما يناله من الآلام. قال له الأستاذ: إنْ أريتُكَ ذلك في نفسكَ رجعت عن سؤالكَ أو دمْتَ في ضلالكَ؟ **قال: بل أرجعُ عنه**. ثمّ أورد الأستاذ –رحمه الله– ما حاصله أنّ الإنسان يبتلع من العروق واللحم الخشن ما لو طُبِخ هو ولحم معدة الإنسان في قدر لذابَ لحم معدته قبل ما يبتلعه من ذلك فما بال تلك العروق تذوب بنار معدته، لا تذوب معدته بتلك النار. ويتنزل على ما قاله الأستاذ اِبتلاع النعامة للحديد، ثمّ تذيبه نار كبدها وتلقيه على ما شوهد فما بال تلك النار التي تذيب الحديد لا تذيب معدة النعامة. فأجاب الملحد بما حاصله: إنَّ المعدة على تركيب خاص تدفع عن نفسها تلك الحرارة وتبقى على الحياة وما ينالها من الآلام/ في النار على تلك الحرارة المفرطة والآلام الموجعة بضرب خاص من التركيب. فقال الأستاذ: فيلزمك أن تجوز (بقاء) أهل النار على تلك الحرارة المفرطة والآلام الموجعة بضربٍ خاص من التركيب. فاِنقطع الملحد وكذلك يفعل الله بكلّ جاحد مرتاب. فجزى الله الأستاذ عن الإسلام خيرًا »[1] بنى "الإسفرائيني" اِعتراضه على إنكار "الملحد" دوام العذاب في المعاد؛ بأنْ اِشترط –الإسفرائيني– على "الملحد" الرجوع عن عقيدته الإلحادية؛ وهو ضربٌ من الوعديات (الاِلتزاميات) Commissive التي تفيد اِلتزام المتكلم بإنجاز فعلٍ في الزمان المستقبل[2]. ويظهر ذلك في إشعار "الملحد" "الأستاذَ" بإمكانية رجوعه عن ضلالته في حالة قوة حجة الأستاذ وحصول الاِقتناع. و تكمن القوة الحجاجية لِالتزام "الملحد" في دَفعِه "الأستاذ الإسفرائيني" لينبريَ في تأسيس اِعتراضه على اِدِّعاء "الملحد" على النحو الموَّضَح في الجدول أدناه:

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص256–257.

[2]– ينظر، فرانز فان إيمران و روب غروتندورست، نظرية نسقية في الحجاج "المقاربة الذريعية–الجدلية"، ص82–83.

شروط فعل الحجاج المركب	الشاهد
شروط المضمون القضوي	تعبر عن اِلتزام بصدد مقبولية القضايا 1. مَنْ زعم أنَّا بنينا دارًا من جديد وأوقدنا فيها أنواع الوقود ثمّ طرحنا فيها إنسانًا (ليبقى) مع غاية الحرارة والاِحتراق حيًّا كان خارجًا عن المعقول فكيف بمن يزعم أنَّه يبقى حيًّا على (طول) الدوام مع ما يناله من الآلام. قال له الأستاذ: إنْ أريتُكَ ذلك في نفسكَ رجعت عن سؤالكَ أو دمْتَ في ضلالكَ؟ 2. قال الأستاذ: الإنسان يبتلع من العروق واللحم الخشن ما لو طُبِخ هو ولحم معدة الإنسان في قدر لذابَ لحم معدته قبل ما يبتلعه من ذلك فما بال تلك العروق تذوب بنار معدته، لا تذوب معدته بتلك النار. 3. فقال الأستاذ: فيلزمك أن تجوز(بقاء) أهل النار على تلك الحرارة المفرطة والآلام الموجعة بضربٍ خاص من التركيب.
الشرط الجوهري	إنَّ تحقيق القضايا (من 1إلى3) هو محاولة يقوم بها "الإسفرائيني" كي "يقنع الملحد" بمقبولية دعواه؛ وهي(عليك الإيمان بدوام العذاب في المعاد).
الشروط الإبتدائية	1. يعتقد المتكلّم أنَّ المخاطَب (الملحد) لا يقبل دعواه (عليك الإيمان بدوام العذاب في المعاد). 2. يعتقد المتكلّم أنَّ المخاطَب (الملحد) سيقبل القضايا (1-2-3) 3. يعتقد المتكلّم أنَّ المخاطَب (الملحد) سيقبل جملة القضايا (1-2-3) كتعليل للقضية (عليك الإيمان بدوام العذاب في المعاد).
	1. يعتقد المتكلّم أنَّ الدعوى(عليك الإيمان بدوام العذاب في المعاد) مقبولة.

الشروط الإلتزامية	2. يعتقد المتكلّم أنَّ القضايا (1-2-3) مقبولة. 3. يعتقد المتكلّم أنَّ جملة القضايا (1-2-3) تشكّلُ تعليلا مقبولا للقضية (عليك الإيمان بدوام العذاب في المعاد).
الأثر التواصلي	يفهم المخاطَب (الملحد) أنَّ القضايا (1-2-3) تشكِّلُ حجاجًا عن الدعوى (عليك الإيمان بدوام العذاب في المعاد).
الشرط التفاعلي (القبول)	يقبل المخاطَبُ (الملحد) القضايا (1-2-3) كتعليل للقضية (عليك الإيمان بدوام العذاب في المعاد).

فحوى اِعتراض "الأستاذ" مبنيةٌ على عقد مشابهة بين خلود المعذَّب في نار جهنم مع اِستمرار الاِحتراق وبقاء معدة الإنسان سالمةً من الاِحتراق والذوبان مع ما تبتلعه من اللحم بعد تذويبه بنارها. هذا من جهةٍ، من جهةٍ أخرى لا ينبغي التهوين من القيمة الحجاجية لتعهد "الملحد"؛ إذ لو أحجمَ عن تقديمه لمَّا بنى "الإسفرائيني" اِعتراضه على القضية بالأساس، ولعدَّ "الملحد" معانِدًا والمعاند غير جدير بالمناظرة كما تقضي به أدبيات هذا العلم. فزاوج "الأستاذ" في اِستدلاله على دوام العذاب في المعاد بين الأفعال التقريرية التي تَعرضُ لموقفه المثبْتِ للقضية والأفعال الإعلانية Déclaratives: التي ترتبط بالمواقف والسلوكات الاِجتماعية التي يتخذها المتكلِّم إزاءَ تصرفٍ أو مصير الآخر[1]. فكان مآل المناظرة لصالحه بأنْ اِنقطع الملحد.

❖ **النموذج3:**

« ناظر سنِّيٌ قدريًا فقال السنِّيُ للقدري: **اِقرأ فاتحةَ الكتاب**. فقرأ حتى بلغ إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ ﴾ فقال له السنّي: نستعينه في ماذا؟ فيما بيدك تحصيل الحاصل وهو باطل، أو فيما بيده فمذهبك باطل. فاِنقطع القدري »[2]. إنَّ في اِعتراض المتكلّم (السنِّي) نمطًا من الأفعال التوجيهية (الأمريات) Directives: وهي محاولة المتكلِّم توجيه المخاطب إلى فعل شيء ما، تكتسبُ حجاجيتها إذا تجاوزت حدَّ الأمر والنهي إلى النصح أو التوصية مثلا[3]... فتوجيه السنِّي القدريَ إلى قراءة الآية الكريمة:

[1]- ينظر، فرانز فان إيمران و روب غروتندورست، نظرية نسقية في الحجاج "المقاربة الذريعية-الجدلية"، ص82-83.

[2]- السكوني، عيون المناظرات، ص293.

[3]- ينظر، فرانز فان إيمران و روب غروتندورست، نظرية نسقية في الحجاج "المقاربة الذريعية-الجدلية"، ص82-83.

﴿ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾ أمرٌ غير مقصودٍ لذاته وإنَّما جاء لإقامة الحجّة عليه ببطلان القدر، وحسبنا للتدليل على حجاجية هذا الفعل اِستيفاؤه الشروط التي وضعها "فان إيمران" و"غروتندورست" لتمييز فعل الحجاج المركب:

شروط فعل الحجاج المركب	الشاهد
شروط المضمون القضوي	تعبر عن اِلتزام بصدد مقبولية القضايا 1. قال السنّي للقدري: اقرأ فاتحة الكتاب، فقرأ حتى بلغ قوله تعالى:﴿ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ﴾ 2. قال السنّي: نستعينه في ماذا فيما بيدك تحصيل الحاصل وهو باطل، أو فيما بيده فمذهبك باطلٌ.
الشرط الجوهري	إنَّ تحقيق القضايا (من 1و2) هو محاولة يقوم بها المتكلّم (السنّي) كي يقنع (القدري) بمقبولية دعواه؛ وهي (بطلان القول بالقدر)
الشروط الإبتدائية	1. يعتقد المتكلّم(السنّي) أنَّ المخاطَب (القدري) لا يقبل دعواه (بطلان القول بالقدر). 2. يعتقد المتكلّم (السنّي) أنَّ المخاطَب (القدري) سيقبل القضايا (1-2) 3. يعتقد المتكلّم (السنّي) أنَّ المخاطَب (القدري) سيقبل جملة القضايا (1-2) كتعليل للقضية (بطلان القول بالقدر)
الشروط الإلتزامية	1. يعتقد المتكلّم (السنّي) أنَّ الدعوى(بطلان القول بالقدر) مقبولة. 2. يعتقد المتكلّم(السنّي) أنَّ القضايا (1-2) مقبولة. 3. يعتقد المتكلّم (السنّي) أنَّ جملة القضايا (1-2) تشكّلُ تعليلا مقبولا للقضية (بطلان القول بالقدر).

الأثر التواصلي	يفهم المخاطَب (القدري) أنَّ القضايا (1–2) تشكِّلُ حجاجًا عن الدعوى (بطلان القول بالقدر).
الشرط التفاعلي (القبول)	يقبل المخاطَبُ(القدري) القضايا (1–2) كتعليل للدعوى (بطلان القول بالقدر)

ويتأكّد بعد هذا حجاجية فعل الأمر السابق الذي أورده السنّي في إطار الإعتراض على القول بالقدر ونفي كسب المرء لأفعاله ودليله في ذلك طلب الإعانة المثبت في الآية الكريمة، والحجّة داحضةٌ لإدِّعاء القدري فعلاً لذلك اِنقطع.

❖ **النموذج4:**

« اِجتمع ذات يومٍ وهيب بن الورد(ي) وسفيان الثوري ويوسف بن إسباط، **فقال الثوري: قد كنتُ أكرهُ موت الفجأة قبل اليوم، فوددتُ أنِّي متُّ.** فقال يوسف: ولِمَ؟ **قال: لَمَّا أتخوف من الفتنة. قال يوسف: لكني أكره طول البقاء.** قال الثوري: ولِمَ؟ قال: **لَعَلِّي أصادفُ يومًا أتوب فيه وأعمل صالحًا.** فقيل لوهيب: أيُّ شيءٍ تقول أنت. قال: **أنا لا أختار شيئًا أحبُّ إلى الله تعالى.** قال: فقبَّل الثوريَ بين عينَيْه...» [1]

تنطوي المناظرة على فعلين لغويين لهما دور حجاجي؛ يندرجان ضمن التعبيريات (البوحيات) Expressives: التي غرضها الإنجازي هو الموقف النفسي[2] ويتجلى ذلك في:

تعبير التابعي الجليل "سفيان الثوريُّ"[3] عن موقفه من البقاء في الدنيا؛ وهو كُره موت الفجأة. ولم يكن الموقف اِنفعاليًا صِرفًا؛ إذ بَرَّرَه "الثوري" –في إطار العرض والتدليل– بمخافة الفتنة.

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص302.

[2]– ينظر، فرانز فان إيمران و روب غروتندورست، نظرية نسقية في الحجاج "المقاربة الذريعية–الجدلية"، ص82–83.

[3]– سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، مِنْ وَلَدِ ثور بن عبد مناة بن أد بن طابخة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. وُلِدَ سنة سبع وتسعين للهجرة. مات سفيان بالبصرة مستتراً مِنَ السلطان، ودُفِنَ وهو اِبن أربع وستين ستة؛ في سنة 161هـ. ينظر، اِبن النديم الفهرست، ص314–315.

و موقف "يوسف بن إسباط"[1] السلوكي (الوجداني) من طول المكوث في الحياة الدنيا وهو الكراهة التي إستدل لها بتحصيل التوبة والعمل الصالح. فيما إتّخذَ "وهيب"[2] موقفًا ثالثًا تجاوزيًا؛ إذ أعلن قائلًا: "أنا لا أختار شيئًا أحبّ إلى الله تعالى" ليرجئ الإختيار للمشيئة الإلهية، ويُقدّمَها على إختياره الشخصي؛ لأنَّ الخيرة فيما إختاره الله تعالى وهذا ما جاء في مُحكم تنزيله –سبحانه– في أكثر من موضع؛ كقوله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾ ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾ ﴾[4]. وبالمجمل فإنَّ المناظرة سيرورة حجاجية بإمتياز تبادل فيها كلٌّ عارِضٍ (الثوري) ومعترضٍ (يوسف– وهيب) الحجَّة التي يستدل بها لموقفه، فلَمَّا صرَّحَ (وهيب) كانت له الغلبة؛ لأنَّه صاحب الحجَّة الأقوى.

من خلال ملاحظة تردد هذه الأصناف في المدوّنة بشكلٍ عامٍ؛ يمكن الإقرار بأنَّ الأغراض الأكثر نشاطًا وتمظهرًا من بين الملفوظات التخاطبية في المناظرة هي الإخباريات (التقريريات) والإعلانيات وهي التي يصرِّح فيها المتكلِّم بحكمٍ يتلاءم و رأيَه العقدي في المسألة المخصوصة. والذي يستدعيه سياق المحاورة والتحاور والإستدلال، وهي ترد –في الغالب– مقترنة بأفعال من قبيل: أكَّد، أنكر، أجاب، إعترض... [5]. وهذا متقررٌ في المناظرات السابقة وفي غيرها... وهي دالةً على الطبيعة الحوارية للمناظرات العقدية، بل والجدلية التفاعلية وهذه الخصيصةُ تصديقٌ لأطروحة "إيمران" و"غروتندورست" التي مؤداها أنَّ الفيصل لوصف الخطاب بالحجاجي هو الهدف منه؛ فإنْ كان الغرض منه إزالة شك المخاطَب في مسألةٍ خلافيةٍ ما؛ فالمرسل يستعمل أغلب أصناف الفعل التقريري إن لم يكن كلّها ليعبِّرَ عن وجهة

---

[1]– الزاهد من سادات المشايخ، له مواعظ وحكم. نزل الثغور مُرابطاً. روى الحديث الشريف وجمع بعضه، غير أنَّ الإمام البخاري –رحمه الله تعالى– لم ينقل عنه شيئا؛ لعدم إستيفائه المعايير التي إشترطها في رواية الحديث.
ينظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج9، ص170–171.

[2]– يقال: اسمه عبد الوهاب، ويقال: أبو عثمان المكي مولى بني مخزوم. عابدٌ ربَّانيٌ زاهدٌ ثقةٌ مات سنة 153هـ. ينظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج7، ص199.

[3]– الأحزاب: 36.

[4]– البقرة: من الآية 216.

[5]– ينظر، فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية،.ص83.

نظره أو للتراجع عنها عند اِقتناعه بأنَّها لم تعد صالحةً كما يعبر بها عن تنازله عن دعواه وكذلك لتأسيس نتيجة [1]. ويردفها بالأفعال الإعلانية التي تنطوي على أحكامه اِتّجاه القضايا وحتى الأشخاص؛ ممَّا يجعل المناظرات العقدية فعاليات حجاجية بامتياز تتكئ على الخاصية الحوارية –التي سبق بحثها وإثباته في الفصل السابق– القائمة أساسًا على ثنائية العرض والاِعتراض في اِتِّصالٍ متواشجٍ ومتناوب بما يؤدي إلى اِنغلاق تلك المناظرات بعد ظهور فرقةٍ على أخرى.

ثانيًا: السلم الحجاجي L'échelle argumentative

1. مفهوم السلّم الحجاجي:

اِختلف الدارسون في تسمية هذا المفهوم تبعاً لتنوع الدراسات واِختلاف مرجعياتها؛ فلقد أصَّل لها "طه عبد الرحمن" تحت عنوان" مراتب الحجاج وقياس التمثيل" وعنها يقول: « اِعلم أنَّ الاِهتمام بـ "مسألة المراتب أو المدارج" باِعتبارها ظاهرة لغوية طبيعية اِتَّخذ صبغة خاصة مع اِنبعاث الدراسات اللسانية ومباحث فلسفة اللغة، ويكفي شاهد على ذلك تنوع اِختصاصات الدارسين الذين اِشتغلوا هذه المسألة اللغوية، فنجد اللساني والمنطقي والرياضي والمتفلسف»[2] اِنطلق "ديكرو" في صياغته لنظرية "السلم الحجاجيL'échelle argumentative" من فرضية تراتبية الحجج ضمن الملفوظات اللغوية؛ فالسلم الحجاجي كمفهوم مركزي في الحجاج اللغوي هو نظامٌ للحجج قائمٌ على معيار التفاوت في درجات القوة والضعف، ومن ثمَّ القدرة على الوصول إلى النتيجة وتبعاً لهذا التفاوت تخضع الحجج لترتيب خاص هو الذي سمَّاه "ديكرو" "السلم الحجاجي"؛ رمز له (ب): ولذلك عرَّفه بأنَّه « فئةٌ حجاجيةٌ موجهةٌ» [3] يكون فيها « تدافع الحجج وترتيبها حسب قوتها؛ إذ لا تثبت غالباً إلا الحجة التي تفرض ذاتها على أنها أقوى في السياق »[4] وفق ترتيب تدريجي سياقي يوجهها خطابيا لإحداث التأثير المطلوب –فعل الحجاج– ما يجعلها تتصف بالمرونة والنسبية مع قابليتها للإبطال.

---

[1]– ينظر، الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص468–467.

[2]– طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص273.

[3]– ينظر، العزاوي أبو بكر، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص20.

[4]– عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص499–500.

ويتميَّز "السلم الحجاجي" بالسمات الآتية[1]:

- كل قولٍ يَرِدُ في درجةٍ ما من السلم يكون القول الذي يعلوه دليلا أقوى منه بالنسبة
- للنتيجة "ن".
- إذا كان القول "ب" يؤدي نتيجة "ن" فهذا يستلزم أنَّ " ج" أو "د" الذي يعلوهما درجة يؤدي إليها والعكس صحيح.

وهذا يعني وجود تلازم في المحاجة بين الأقوال التي هي حجج غير متساوية من حيث القوةُ مرتبة ترتيباً تصاعدياً من الأضعف إلى الأقوى. فإذا كان الماء صقيعاً فهو يستلزم منطقياً أنَّه باردٌ، مادام موقعه من في مراتب البرودة يجعله أقوى[2]. في حين مثَّل الباحث "عبد الهادي الشهري" للسلّم الحجاجي بما يعرضه الإنسان في سيرته الذاتية من تراتبيات في حياته؛ منها نموه المعرفي وأعماله، هذه التراتبيات الحجاجية الأصل ذات « مراتب مختلفة، كل مرتبة منها ترتبط مع غيرها بقوانين مخصوصة» [3].

تُعرَف هذه القوانين بـــ "قوانين السلم الحجاجي"

2. قوانين السلم الحجاجي:

يخضع السلم الحجاجي لثلاثة قوانين تضبط سيرورته بناءً على الصور العامة لها؛ وهي ثلاثةٌ: قانون النفي (تبديل السلم)، قانون القلب، قانون الخفض.

أ- قانون النفي:

ومفاده إذا كان قولٌ ما "أ" مستخدَماً من قبَل متكلِم ما، ليخدم نتيجة معينة فإنَّ نفيه أي لا "أ" سيكون نتيجةً مضادةً أي إذا كان "أ" ينتمي إلى الفئة الحجاجية "ن" فإنَّ "لا أ" ينتمي إلى "لا- ن" مثل:

- زيدٌ مجتهدٌ، لقد نجح في الامتحان.
- زيدٌ ليس مجتهداً، إنَّه لم ينجح في الامتحان.

---

[1]- ينظر، العزاوي أبو بكر، اللغة والحجاج، ص21.

[2]- ينظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، كلية الآداب والفنون منوبة، دار المعرفة، ط2، تونس، 2007، ص363-364.

[3]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص273.

ب- قانون القلب:

يرتبط ؛ فإذا كانت إحدى الحجتين أقوى من الأخرى في قوتها الحجاجية للدلالة على نتيجة معينة، بسابقه، ويعدُّ تكملةً له، ومفاده أنَّ السلم الحجاجي للأقوال المنفية هو عكس سلم الأقوال المثبتة فإنَّ نقيض الحجة الثانية أقوى من نقيض الحجة الأولى في التدليل على النتيجة المضادة مثل:

- حصل زيدٌ على الماجستير، وحتى الدكتوراه.
- لم يحصل زيدٌ على الدكتوراه، بل لم يحصل على الماجستير.

ونمثِّل لهما بالسلمين الحجاجيين الآتيين:

ن	نَ
ح2 زيد حاصل على الدكتوراه.	ح2 زيد لم يحصل على الماجستير.
ح1 زيد حصل على الماجستير.	ح1 زيد لم يحصل على الدكتوراه.

إنَّ حصول "زيد" على درجة "الدكتوراه" يستلزم حصوله على درجة "الماجستير"، وهو أقوى حجةً على كفاءته العلمية، على النقيض يقتضي عدم حصوله على "الماجستير" عدم حصوله على "الدكتوراه" وهو أقوى حجةً على عدم كفاءته العلمية.

ج- قانون الخفض Loi d'abaissement

يوضح قانون الخفض Loi d'abaissement الفكرة التي ترى أنَّ النفي اللغوي الوضعي يكون مساوياً لعبارة Moins que وقد مثَّل له "العزاوي" بقوله:

- الجو ليس بارداً.
- لم يحضر كثيرٌ من الأصدقاء إلى الحفل.

نستبعد التأويلات (البرد القارس– الشديد) أو أنَّ (الأصدقاء كلهم حضروا إلى الحفل) ثمَّ تؤول هذه الجمل كمايلي:

– إذا لم يكن الجو بارداً فهو (دافئ أو حار).

– لم يحضر (إلا القليل) من الأصدقاء إلى الحفل.

فـ« إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم فإنَّ نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها»[1]. فالخفض الناتج عن النفي لا يتموقع في السلم الحجاجي، ولا تندرج الأقوال الإثباتية (الجو بارد) والأقوال المنفية (الجو ليس بارداً) في الفئة الحجاجية ذاتها، ولا في السلم الحجاجي نفسه؛ لذلك تتفاوت الحجج من حيث القوة والضعف وهذا هو جوهر مفهوم السلم الحجاجي؛ ذلك أنَّك درجة قوة الحجة وضعفها.

وإذا عدنا إلى النسق المعرفي العربي الإسلامي؛ فقد عرف الأصوليون والفقهاء المسلمون هذه التراتبية في أحكام الأصول وأحكام الفقه؛ إذ رتبوا الواجب والحرام في طرفي السلم تتوسطهما درجتا المندوب والمكروه بينهما المباح المطلق [2]. ومحصلة هذا التراتب بناء سلمي يحكُمُ أفعال المُكَلَّفِين، ويمكن تمثيل هذا السلم الحجاجي على النحو التالي:

ن = الإقناع والإحتجاج بحكم تكليفي

[1] – طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص277.

[2] – ينظر، الجصاص أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1405هـ، ج2، ص156.

تكمن أهمية السلالم الحجاجية أساسًا في « إخراج قيمة القول الحجاجي من حيز المحتوى الخبري، وهذا يعني أنَّ القيمة الحجاجية لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب؛ لأنَّها لا تخضع لشروط الصدق المنطقي، فهي ليست قيمة مضافة إلى البنية اللغوية بل مسجلة فيها يتكهّن بها التنظيم الداخلي للغة» [1].

تزخر المدونة باللغة الحجاجية التي حاول من خلالها المتناظرون إيقاع الإذعان في خصومهم. ويمكن تلمس تراتبية حججهم في بعض النماذج؛ من ذلك:

3. تمظهرات السلالم الحجاجية في "عيون المناظرات":

❖ **النموذج1: مناظرة المهاجرين والأنصار (الحباب بن المنذر/ أبو بكر الصدِّيق)** [2].

جمعت هذه المناظرة بين أبي بكر الصديق والحباب بن المنذر[3] و رهطٍ من الأنصار والمهاجرين[4] بالمدينة المنورة وتحديدًا في سقيفة بني ساعدة[5] وهي ظلَّة كانوا يجلسون تحتها، فيها بويع أبو بكر الصديق –رضي الله عنه– بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في السنة11 للهجرة. أمَّا

---

[1]– شكري المبخوت، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس1، كلية الآداب منوبة، فريق البحث في البلاغة والحجاج، سلسلة آداب، مجلد39، 1998، ص370.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص 158–159.

[3]– اِبن الجموح بن زيد بن حرام، ويُكنَّى "أبا عمرو" وُلِد في السنة الأولى والثلاثين قبل الهجرة. شهد المشاهد كلَّها مع النبي صلى الله عليه وسلم. أخذ النبي صلى الله عليه وسلم برأيه السديد في بعض المواقف؛ كيوم بدر. وكان من المشاركين بالرأي في يوم السقيفة. توفي في خلافة "عمر بن الخطاب" وقد جاوز الخمسين مِنْ عمره. ينظر، طبقات اِبن سعد، ج3، ص525–526.

[4]– المهاجرون أهل مكة المكرمة الذين آمنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم ونصروه، ودافعوا عنه أمام أذى المشركين في مكة، وهاجروا معه إلى المدينة المنورة؛ نصرةً للدين و اِرضاءً لله تعالى. أمَّا الأنصار اِسم إسلامي سمَّى به النبي صلى الله عليه وسلم الأوس والخزرج وحلفاءهم؛ فالأوس يُنسبون إلى "أَوْس بن حارثة" والخَزرج يُنسبون إلى "أَوْس بن حارثة" فهم أهل المدينة المنورة الذين آووا الرسول صلى الله عليه وسلم والمهاجرين وشاركوهم بأموالهم ومنازلهم بعد هجرتهم. وقد وصفهم الحقّ سبحانه في قوله: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ۝٨ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٩ ﴾ الحشر:8–9. ينظر، أحمد بن علي بن حَجَر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد القادر شيبة الحمد ط1، الرياض 2001، ج7، ص87–88.

[5]– ينظر، ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977، ج3، ص228–229.

"بنو ساعدة" الذين أضيفت إليهم السقيفة؛ فهم بنو ساعدة بن كعب بن الخزرج بن حارثة بن ثعلبة بن عمرو...

إذا نظرنا في **تراتبية الحجج** في هذه المناظرة، فقد تباينت درجة قوة الأدلة والحجج التي قدَّمها "الصدِّيق" للمطالبة بحق المهاجرين في الحكم والولاية؛ بدءًا بالآية الكريمة التي تصف المهاجرين بـ "الصادقين"، ثمَّ اِستحضار آية أخرى تحثّ الناس على اِتِّباع "الصادقين" وأخيرًا اِستشهد بحديث نبوي شريف؛ إذ « روى لهم أنَّ رسول الله **صلى الله عليه وسلم قال:** "**الأئمة مِنْ قريش**" »[1]. إنَّ هذه الحجج وإنْ كانت كلها نقلية، فإنَّ الحجّة الأخيرة ترجح على الأولى والثانية؛ لأنَّ الاِستدلال بالآيتين مبني على التأويل في حين أنَّ الأخيرة صرَّحت بحكم المسألة بشكلٍ مباشر وصريح حاسم للمناظرة.

ن= الولاية للمهاجرين.

ح3 ← الأئمة مِنْ قريش

ح2 ← الله جلّ جلاله أمر بِاتِّباع الصادقين (المهاجرين)

ح1 ← وصف الله تعالى المهاجرين بالصادقين

وقد أذعن الأنصار لأطروحة أبي بكر الصديق – رضوان الله عليهم جميعًا– فـ « صدَّقوه في روايته ونزلوا على قضيته واِتفقوا على قوله؛ فزال الخلاف ببركة الصديق أبي بكر رضي الله عنه» [2].

❖ **النموذج2: مناظرة "حاطب بن أبي بَلْتَعة" للمقوقس النصراني حول المسيح عليه السلام.**

تندرج هذه المناظرة ضمن تلك المناظرات التي خاضها رسول الله صلى الله عليه وسلم (شخصيًا أو بأحد رُسله) في فتراتٍ زمنية مختلفة من حياته صلى الله عليه وسلم (عام الفيل –11هـ/ 632–750م)

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص 158–159.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها

والتي دعا فيها مشركي قريش والعرب و وفوداً من النصارى وأقوامًا من اليهود... بعد أن أمره الحق سبحانه وتعالى بالجهر بالدعوة فقال عزَّ وجلَّ:﴿ وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ ٢١٤ ﴾ [1].

وقد جرت المناظرة بين حاطب بن أبي بَلْتَعة[2] و المقوقس النصراني[3] في الإسكندرية[4]. دعا "حاطب" المقوقس إلى الإسلام، لكنَّ هذا الأخير أبى وحاجّ "حاطبًا" فقطَع عقيدته بل عقيدة كل النصارى في عيسى المسيح؛ الذين يزعمون أنَّه وَلَدُ اللهِ – تعالى الله عن ذلك عُلُوًا كبيرًا– ويمكن تمثيل هذا اِستدلال كل منهما بالسُلَّمَيْن التاليين:

---

[1]– الشعراء:214.

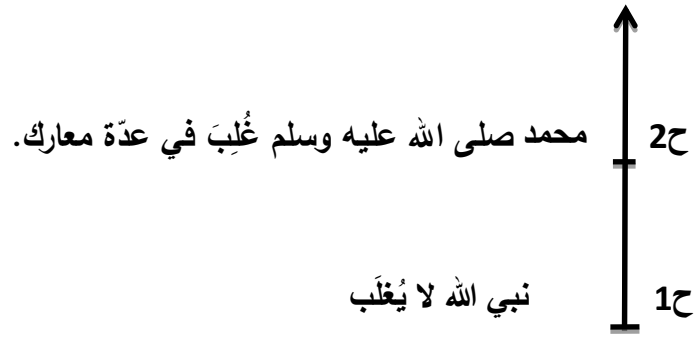
[2]– أبو محمد، وهو مالك بن عدي بن الحارث بن مُرَّة بن أُدَد بن يشخُب بن يعرب بن قحطان؛ و إلى قحطان جماع اليمن. دخل الإسلام وهاجر إلى المدينة، شهد حاطب المشاهد كلَّها، وهو مَنْ اِختاره رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المقوقس صاحب الإسكندرية. مات حاطب بالمدينة المنورة سنة 30 للهجرة، وصلَّى عليه عثمان بن عفَّان. ينظر، طبقات ابن سعد، ج3، ص106–107.

[3]– "المقوقس" هو النطق العربي للكلمة المصرية القديمة –القبطية تجاوزاً– التي شاعت زمن الفتح الإسلامي لمصر كلقبٍ أو نسبةٍ لهذا البطرك/الأسقف عظيم القبط، حاكم مصر الروماني. الذي تعود أصوله إلى "قاسيس" بالقوقاز. واسمه الأصلي "كيرس" أو "قيُرس" أو "سيروس" وهو اسم كان شائعاً في العالم المسيحي في ذلك الزمان. حكم مصر بإيعاز من هرقل عظيم الروم سنة 631م وأحكم سيطرته عليها بالقوة. أرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم خطاباً مع "حاطب بن أبي بلتعة" يدعوه فيه إلى الإسلام ولمَّا تيقَّن من صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أكرم نزل مبعوثه وأهدى لرسول الله جاريتين (مارية وسيرين) وعبداً(مابور). لكنَّه رفض اِعتناق الإسلام –مع يقينه به– وبقيت مصر على المسيحية حتى السنة العشرين هجرية؛ إذ فتحها "عمرو بن العاص" رضي الله عنه. واِختلف أهل السيّر في سنة فتح الإسكندرية بين قولين فبعضهم يزعم أنَّه حصل سنة (16هـ)، وعند البعض كان الفتحُ سنة (25هـ). ينظر، الطبري، تاريخ الطبري" تاريخ الرسل والملوك"، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط2، مصر، ج4، ص104–105. وينظر، يوسف زيدان، فتح مصر "بشاعة المقوقس" www.almasryalyoum.com 2017/11/07 (01:08). وينظر، سناء المصري، هوامش الفتح الإسلامي لمصر "حكايات الدخول ورحلة الانصهار، المنهل دالية الكرمل www.wahbem@yahoo.com. ص5–37.

[4]– وهي المدينة التي بناها الإسكندر، على بحر الروم حصن منيع وبلدٌ شريفٌ؛ كثير الصالحين والمتعبدين شربُهُم من النيل، كثيرة الأمصار طيّبة نظيفة بناؤهم من الحجارة البحرية في نواحيها شجرٌ مثمرٌ ومزارع ... ثمَّ يصبُّ النيل في بحر الروم وهي مدينة ذي القرنين. ينظر، المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي بالقاهرة، مصر، ط3، 1991، ص196–197. وينظر، الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اِختراق الآفاق، المجلد الأول، ص319–321.

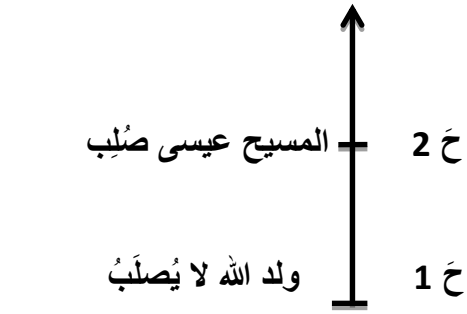
***إِستدلال المقوقس:**

ن= محمد ليس نبيًّا



***إِستدلال "حاطب" المضاد:**

نَ= المسيح ليس ابنًا لله تعالى.



اِعتمد "حاطب" لإثبات صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم على إسقاط عقيدة النصارى في المسيح (عيسى اِبن الله) فاِفترض أنَّه كذلك فعلا، وبنى عليه اِستحالة أن يعذِّب الوالِدُ وَلَدَه، وما دام النصارى يُثبِتون صَلْبَ المسيح، فعيسى –عليه السلام– لا يمكن أنْ يكون ولَدًا لله سبحانه.

وزاد "السكوني" على المناظرة تعليقه فقال: « موت النبي صلى الله عليه وسلم ومرضه لا يقدح في نبوءته؛ إذ النبوءة غير ذلك وخلافه. وإنَّما يرفعها ضدُّها فكذلك لا يقدح جرحه وقتله؛ لأنَّ هذا لا يناقض الصدق على الله تعالى وتبليغ ما أمر بتبليغه...» [1].

ويحسن ترجمة هذا الاِستدلال بالسلَّم الآتي:

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص185.

***إستدلال "السكوني" المؤيّد لـ "حاطب":**

ن= الصفات البشرية للنبي صلى الله عليه وسلم لا تنفي نبوته

فالمرض عرض يصيب الأنبياء بحكم انتمائهم إلى الجنس البشري يجري عليهم ما يجري على من هم دونهم، وهذا لا يعدّ من خوارم النبوة أو قوادح الرسالة مطلقًا.

ثالثًا: الروابط الحجاجية:

ممَّا تُعزى إليه حجاجية المدونة –عيون المناظرات– تلك المؤشرات اللغوية التي تقوم بعمليات حجاجية تُحْكِمُ الربط عند المحاجة بين النتيجة وحجتها. هي ما يُسمَّى بالروابط

Les connecteurs و العوامل Les Opérateurs الحجاجية [1].

1. مفهوم الرابط الحجاجي:

الروابط هي أحد المؤشرات الحجاجية التي تستند معنى من المعاني إلى المقولات التي يتلفظ بها المتكلم، وبها يوجه دفة الحجاج بدايةً ونهاية، اِفتتاحًا واِختتامًا؛ لأنَّ العلاقات بين القضايا والأحداث، إنّما يعبر عنها على نحو خاص بواسطة مجموعة من العبارات من مختلف أنواع التراكيب؛ مما يمكن أن نطلق عليه اِسم الروابط[2] ويقصد بالروابط الحجاجية أو الربط أو الوصل؛ الوحدات اللغوية أو المورفيمات التي تقيم علاقة بين جملتين، سواءً تعلق الأمر بالظروف (مع– ذلك– رغم...) أو العطف (الواو، الفاء...) أو

[1]– ينظر، روبول آن و موشلار جاك، التداولية اليوم، ص169.

[2]– ينظر، فان دايك، النص والسياق "استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي"، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق المغرب، لبنان، 2000، ص82–83.

الإتباع بالصلة (لأنَّ، بما أنَّ، غير أنَّ...) [1] على أنَّ ديكرو" ميَّز بين الروابط والعوامل الحجاجية؛ فالروابط تصل بين قولين أو حجتين (بين حجة ونتيجة أو مجموعة حجج) مثل: أدوات الإستئناف (الواو، الفاء، لكن، إذن،...).

أمَّا العوامل فهي لا تربط بين متغيرات حجاجية، لكنَّها تقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجية التي تكون لقولٍ ما [2].

عمومًا وأيًّا كان العنصر اللساني الموظَّف يُعدُّ اِستعمال هذه الروابط و العوامل في الخطاب من التقنيات اللسانية والحجاجية المهمة؛ كونها تؤدي دورًا في اِتِّساق النصّ وربط أجزائه دلالياً وزيادة قوَّته الحجاجية.

لذلك يمكن تصور "الربط" [3] في ثلاثة أنواع:

***الربط النحوي:**

يتمُّ فيه ربط موضوعات مثل: الفاعل والمفعول إلى محمولاتها، وتسمّى في النحو العلائقي بالحدود، ويدخل في مجال هذه الروابط النحوية الإعراب المعمول به، والتطابق بين المحمول والموضوع وكذلك الرتبة المحفوظة في البنية الشجرية في التحليل اللساني.

***الربط الدلالي:**

فهو الذي يتمُّ فيه عادة ربط الموضوعات إلى الفعل بواسطة الحرف بموجب دلالته الخاصة.

***الربط التداولي:**

[1]– القزويني، شرح التلخيص في علوم البلاغة، شرح: محمد دويدري، دار الجيل، لبنان، ط2، 1982، ص175.

[2]– ينظر، أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص28–29.

[3]– ينظر، رضوان الرقبي، الإستدلال الحجاجي التداولي وآليات اِشتغاله، عالم الفكر، مجلة دورية محكَّمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد2، المجلد40، أكتوبر– ديسمبر 2011، ص102.

فهو الذي يركز على العلاقة التي تربط الكل الدلالي التركيبي من جهة، ومتداول اللغة من جهة ثانية. ولضمان تمثيل حسن للروابط الحجاجية نستحضر النماذج التطبيقية الآتية من نصوصّ المدوَّنة:

2. تمظهرات الروابط الحجاجية في "عيون المناظرات":

❖ النموذج1:

مناظرة اِفتراضية؛ موضوعها القدر و الجبر تتدرج زمنيًا ضمن مناظرات

العهد الأموي التي جرت وقائعها في **البصرة**[1] مدينة عراقية عظيمة لم تكن في أيام العجم؛ فقد اِختطها المسلمون في خلافة عمر –رضي الله عنه– بغربيْها البادية وبشرقيْها عظيمة الخيرات، كثيرة المساجد وهي من أهم مراكز الإشعاع الفكري والثقافي في الحضارة الإسلامية العربية. وقد جرت المناظرة بين: معبد الجهني القدري[2] وعبد الله بن عمر[3] رضي الله عنهما.

وبالعودة إلى نصّ المناظرة؛ نجدها زاخرةً بالروابط الحجاجية، غير أنَّنا نقتصر على ذكر بعض نماذجها، ممَّا أدى دورًا حجاجيًا في التخاطب:

1.2. الرابط الحجاجي حتى (Même):

سبقت الإشارة إلى أنَّ المقصود بالربط في هذا المبحث هو الربط الحجاجي الذي يُفضي إلى تعزيز حجاجية الملفوظ؛ لذلك يُميِّز "موشلار" (Moeschler) و "روبول" (Reboul) بين نوعين من الروابط: الرابط اللساني والرابط الحجاجي؛ فالرابط اللساني يكمن في تلك العلاقة اللغوية التي يربط بين فعلين كلاميين داخل الملفوظ نفسه، أمَّا الرابط الحجاجي (Argumentative) فيسمَّى بهذه التسمية عندما يحقق شرط ترابطه بين فعلين حجاجين، والذي ينجز الملفوظ فيه الوظيفة الحجاجية [4] كما أنَّ «

---

[1]– ينظر، الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ص383–384.

[2]– معبد بن عبد الله بن عُكيم الجهني وقيل: أبو عُوَيمر. نزل البصرة كان نصرانياً وأسلم. أوّل من قال بالقدَر في البصرة زمن الصحابة كان من علماء زمانه –على بدعته– وهو الذي وضع أسس مذهب القدر والاِعتزال، ثمَّ تبعه" غيلان الدمشقي". صلبه "عبد الملك بن مروان" سنة ثمانين بدمشق. ينظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج4، ص185–187.

[3]– عبد الله بن عمر بن الخطَّاب القرشيّ العدوي؛ الصحابي اِبن الصحابي، شقيق حفصة أم المؤمنين –رضي الله عنهم أجمعين– أسلم مع أبيه. وهاجر قبلَه، أوَّلُ ما شهده "الخندق". أحد العبادلة الأربعة، وأحد الستة الذين هم أكثر الصحابة رواية للأحاديث. ومن أشهر الزهَّاد توفي–رضي الله عنه– بمكة سنة 74/73هـ. ينظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج3، ص203. و طبقات اِبن سعد، ج4 ص133.

[4]– Reboul(A) et Moeschler(J), Dictionnaire Encyclopédique de pragmatique éd du seuil, 1994, p282.

الحجج المربوطة بواسطة هذا الرابط ينبغي أن تنتمي إلى فئة حجاجية واحدة؛ أي أنَّها تخدمَ نتيجةً واحدةً، ثمَّ إنَّ الحجة التي ترد بعد هذا الرابط تكون هي الأقوى... ولذلك فإنَّ القول المشتمل على الأداة (حتى) لا يقبل الإبطال والتعارض الحجاجي » [1] لأنَّه من الروابط الناظمة المدرجة للحجج.

❖ قال "عبد الله بن عمر" لمَّا بلغه قول "معبد الجهني" بالقَدَر: « إذا لقيت أولئك فأخبرهم أنِّي بريء منهم وأنَّهم براء مني، والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو أنَّ لأحدهم ملأ أحد فأنفقه ما قَبِلَ الله منه **حتى** يؤمن بالقدر خيره وشرِّه» [2]

يتضمن هذا القول مجموعة من الحجج التي تتدرج ضمن مقصد حجاجي واحدٍ؛ هو إثبات بطلان مذهب القدرية، مقصدٌ عزَّزَته "**حتى**" التي قد تكون للعطف فيكون المعطوف عليه إمَّا أفضل أو أدون [3]. وهذا ما يفضي إلى القول بأنَّ **(حتى)** فيها من التراتبية الحجاجية والإنتقال بها من الحجّة القوية إلى الأقوى منها؛ وهو ما قصده النحويون العرب عند إقرارهم أنَّ هذا الرابط **(حتى)** يفيد « انتهاء الغاية»[4] ولنا في الشاهد أوضح دليل:

ن= القول بالقدر باطلٌ

ح2 — **الله تعالى لن يَقْبَل أعمال القدرية حتى يؤمنوا بالقدر.**

ح1 — **عبد الله بن عمر يتبرأ من القدرية.**

(مق) — **إظهار "معبد الجهني" القول بالقدر وعلم " ابن عمر" بذلك.**

[1]- أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص73.

[2]- السكوني، عيون المناظرات، ص185.

[3]- ينظر، التفتازاني سعد الدين بن عمر الشافعي، شرح التلويح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية لبنان، 1996، ص203. وينظر، موفق الدين، شرح المفصل، ج8، ص96.

[4]- ينظر، أبو البقاء العكبري(محب الدين عبد الله بن الحسين بن عبد الله)، اللباب في علل البناء والإعراب، دار الفكر، دمشق، 1995 ط1، ج1، ص382. وينظر، جمال الدين بن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، دار الفكر، بيروت، 1979، ط5، ج1، ص166.

يتضح من خلال السلّم الحجاجي –أعلاه– كيف وصل **الرابط** "**حتى**" بين حجتين لهما التوجيه الحجاجي نفسه، بل زاد من قوة الإستدلال الحجاجي في الملفوظ ولاغرو؛ فهو يساعد على تقوية تيَّقُن المتلقي بالنتيجة، من خلال إيقاع الخوف والوجل في نَفْسِ الخصم (كلّ مُنتسِب للمذهب القدري) مِنْ أنْ يحبطَ عملهم ويرفض الله تعالى منهم أحسن أفعالهم الصالحة وهو الإنفاق والصدقة. فيكون **الرابط** "**حتى**" هو الذي رسم المسار الحقيقي لبلوغ النتيجة، وهو إذ ذاك قد جعل آخر حجّة أقواها، هذا إنْ أردنا ترتيب هذه الحجج حسب القوة والضعف؛ فدور هذا الرابط تجلى في « إدراج حجّة جديدة أقوى من الحجة المذكورة قبله، والحجتان تخدمان نتيجة واحدة لكن بدرجات متفاوتة من حيث القوة الحجاجية»[1] وعليه، فإنَّ **الرابط** "**حتى**" يستلزم تحقق شرط (الإيمان بالقدر) من أجل العودة إلى المذهب الصحيح؛ مذهب أهل السنة وبالتالي الطمع في رحمة الله ونيل فضله وثوابه. و بناءً على ذلك ينفي صحة القول بالقدر عند هؤلاء.

2.2. الرابط الحجاجي (لأنَّ):

وفي سياق الإستدلال والعرض والتأويل، يوظف "السكوني" **الرابط لأنَّ** الذي يندرج ضمن "**ألفاظ التعليل**" **أو** "**الروابط المدرجة للحجج**" قائلاً:« فمن لم يؤمن بالقدر لم تحصل له حقيقة الإيمان، وليس كذلك غير ذلك من الأعمال؛ و**لأنَّه** مكذّب بالله سبحانه ولرسوله في الإخبار عن ذلك فكان كافرًا... وتأمَّل كيف تبرأ "ابن عمر" منهم وأخبر عن إحباط أعمالهم ولا يحبط العمل من الذنوب إلاَّ الكفر **لأنَّه** ضد شرطه وما سواه خلافهُ ولا ينافيه ولا يتبرأ إلا من كافر»[2] وقد ربطت **لأنَّ** بين الحجج والنتيجة.

لأنَّه (را)

مق= منكر القدر ناقص الإيمان ⟵ **كافرٌ (ن)**

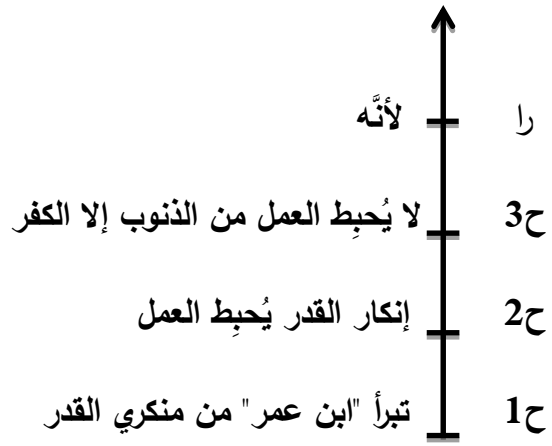
مكذِبٌ بالله ورسوله(ح)

[1]– Ducrot Oswald, Les échelles argumentatives, éd de Minuit, 1980, Paris, p16.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص193.

كما حكم "السكوني" على أنَّ إنكار القدر كفرٌ؛ بالقياس على تبرأ الصحابي الجليل "ابن عمر" من المُنْكِرين للقدر ويحسن توضيح ذلك بالسلّم الموالي:

ن= إنكار القدر كفر



وبتوظيف **الرابط** "**لأنَّ**" اِتضَّحت علل التكفير (ح1+ح2+ح3) فوصل الخطاب الحجاجي وقَرَنَ القضية(بطلان القول بالقدر) بنتائجها وفق تدرج سلّمي تصاعدي من حيث قوته.

3.2. الرابط الحجاجي "لكن":

تُوظَّفُ الأداة "لكن" للحجاج والإبطال، فالتلفظ بأقوال من نمط ("أ" لكن "ب") يستلزم أمريْن [1] هما:

- تشكّل كلٌّ منْ "أ" و "ب" حجتين؛ الأولى موجهة نحو النتيجة "ن"، والثانية موجهة نحو النتيجة المضادة لها التي نرمز لها ب: "لا–ن".
- تعدُّ الحجّة الثانية أقوى من الأولى، فهي التي توجه الخطاب برمته.

على أنَّ "ديكرو" قنَّنَ للدور الحجاجي للرابط "**لكن**" وفق مايلي: إذا كانت "ق" تخدم النتيجة "ن" و "ك" تخدم النتيجة "لا–ن" فإنَّ "ق لكن ك" تؤدي حتما إلى "لا– ن" حيث "ق" و "ك" حجّتان فالإستدراك

[1]– ينظر، أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص58.

بـ "لكن" يوجِّه دلالة القول إلى النتيجة المضادة [1] ولأنَّها تنفي ما يسبقها وتثبت ما يعقبها عدَّها النحاة العرب حرف اِستدراك. ومعنى الإستدراك أن تنسب حُكمًا

لِاسمها، يخالف المحكوم عليه قبلها. كأنَّك لمَّا أخبرتَ عن الأول بخبر، خفتَ أن يتوهم من الثاني مثل ذلك، فتداركتَ بخبره، إن سلبًا، وإن إيجابًا. ولذلك لا يكون "**لكن**" إلا بعد كلام، ملفوظ به، أو مقدر ولا تقع إلا متنافيين بوجهٍ ما [2].

ويتجلى دور **الرابط** "**لكن**" حجاجيًا في تتمة اِستدلال "عبد الله بن عمر" على تهافت القول بالقدر إذ قال السكوني: « ثمَّ ساق [أي عبد الله بن عمر] الحديث المشهور في سؤال جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام والإحسان وبيان النبي صلى الله عليه وسلم لهذه القواعد الدينية فاقتبس أهل العلم من هذا الحديث أركانًا كثيرة من علم أصول الدين منها أنَّ الشرع لم ينقل اِسم الإيمان عمَّا كان عليه في

أصل وضع اللسان وهو التصديق **لكنه** طلبه شرعًا لا بكل مُصدَّق به بل بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه»[3].

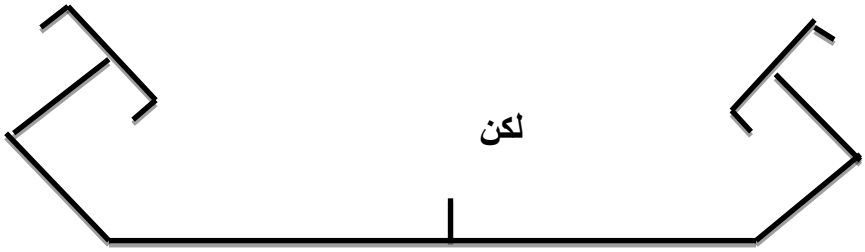
ويظهر دور **الرابط الحجاجي** "**لكن**" في الملفوظ السابق في نفي تغيير الشرع لدلالة اِسم "الإيمان" وتحويلها من دلالته اللغوية (التصديق) إلاَّ لتقييد معناه الشرعي الإصطلاحي؛ فَزاد على التصديق الجازم أركان الإيمان الست (التصديق الجازم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه). ونختزل هذا في النموذج الموالي:

[1]- ينظر، شكري المبخوت، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص355.

[2]- ينظر، المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان 1992، ص590-591.

[3]- السكوني، عيون المناظرات، ص192.

ن(الإيمان بالقدر من الإيمان). **لا–ن (إنكار القدر ليس من الإيمان)**



ح1 **لا– ن** **ح2**

الشرع لم ينقل معنى "الإيمان" **لكنه طلبه شرعًا بأركانٍ**

وهو التصديق. **ست.**

ومن هنا نستشف أنْ لا وجود لتعارض حجاجي بين الحجتين فهما يشتملان تعارضًا لكنَّه ليس حجاجيًا؛ وبذلك فإنَّ **الرابط "لكن"** هنا إبطالية، وهذه الأداة بنوعيها الحجاجية والإبطالية

تعبر دائمًا عن معنى التعارض والتنافي بين ما قبلها وما بعدها[1]. ولأنَّ **الرابط "لكن"** ورد مجردًا من الواو العاطفة (الرابطة النحوية)، فإنَّ **"لكن"** قامت بإنجاز الربط الحجاجي التداولي إلى جانب الربط النحوي؛ فهي تنفي ما قبلها ليستدرك المتكلم فيُثبت بها ما بعدها.

4.2. الرابط الحجاجي "بل":

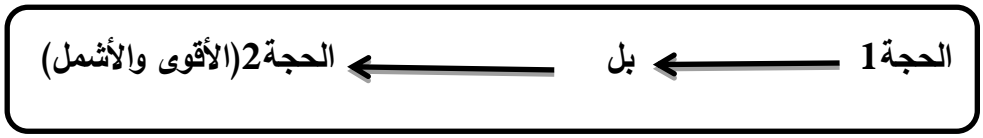
أجمع معظم النحاة العرب على أنَّ "بل" للإضراب سواءً كان إبطاليًا أم اِنتقاليًا[2]؛ إذ يستعمل هذا الرابط للحجاج والإبطال مثل "لكن"؛ ولذلك عالَج البلاغيون العرب القدامى[3] اِستخدام الرابط الحجاجي "بل" تحت مسمّى "الرجوع" ضمن علم البديع وتحديدًا باب المعاني. و"الرجوع" هو العَوْد على الكلام السابق بالنقض.

[1]– ينظر، أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص60.

[2]– ينظر، الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: علي بوملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993، ج1، ص404.

[3]– ينظر، القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، المكتبة العصرية، بيروت، 2008، ص348.

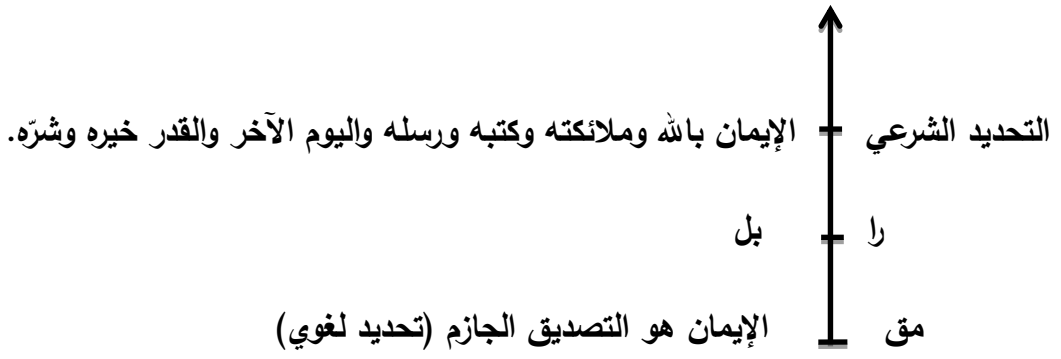
وتكمن حجاجيته في أنَّ المرسل يرتب به الحجج في السلم بما يمكن تسميته بالحجج المتعاكسة؛ لأنَّ بعضها منفي وبعضها مثبت[1]. فإستخدام الرابط "بل" في الإضراب يضارع الإضراب بـ "لكن" فهو يؤلف بين حجتين من سلمين حجاجيين مختلفين[2]. على أنَّ الحجّة الثانية أقوى وأشمل؛ ويمكن توضيح هذا بالمخطط الآتي:



ومن الشواهد التي نُمثِّل بها على حجاجية هذا الرابط:

❖ قول عبد الله بن عمر: « الشرع لم ينقل إِسم الإيمان عمَّا كان عليه في أصل وضع اللسان وهو التصديق لكنه طلبه شرعًا لا بكل مصدق به **بل** بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه»[3]. نفى الصحابي الجليل "إِبن عمر" تغيير دلالة لفظة "الإيمان" فربْطُهُ بالتصديق تحديدٌ شرعيٌ له. وفي هذا الإتجاه الحجاجي – أي النفي– يأتي الإضراب بـ "بل" ليثبت التحديد الشرعي لمفهوم الإيمان فضَبَطَه بأركانٍ ستةٍ أساسيةٍ محددةٍ بعينها وهي: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه.

ن= معنى الإيمان الحقيقي



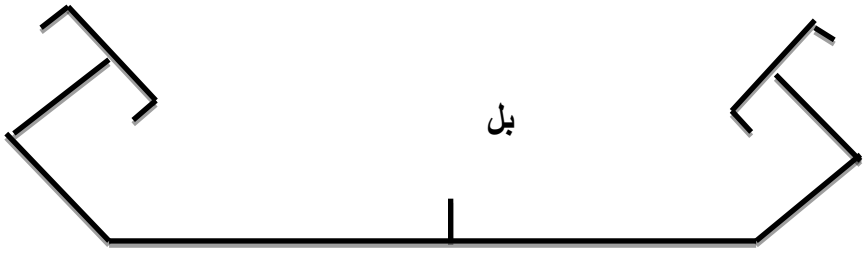
[1]– ينظر، عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص514.

[2]– ينظر، شكري المبخوت، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص367.

[3]– السكوني، عيون المناظرات، ص192.

وغاية هذه الإستدلال لإثبات حقيقة الإيمان التي لا تتأكَّد إلا بالتصديق بالأركان الست المذكورة آنفا. والذي أسقط الإيمان بالقدر لم تحصل له حقيقة الإيمان. وفي هذا يقول "السكوني": « وأيضًا فمَنْ عبد من لا قدرة له للكائنات، **بل** يقع ما لا يريد ويريد ما لا يقع ويحجر عليه حكمه ويشارك في الفعل. فهذا ما عبد الله وإنَّما عبد شيئًا آخر...»[1] إنَّ القضاء وتدبير شؤون المخلوقات من دلائل وجود الخَالِق (الله تعالى) وقدرته، والإيمان بالقضاء والقدر يقضي الإيمان بوجود الله وقدرته. اِعتمد "السكوني" لإثبات هذا على الإستدلال بالنفي و توظيف الإضراب بـ "بل" الذي يرفع درجة القوة في الحجّة بعدها؛ و الترسيمة الآتية توضِّح ذلك:

ن(عبَدَ إلها آخر غير الله). **لا–ن (هذا المعبود ليس إلها)**



ح1 **لا– ن** **ح2**

من عَبَدَ مَنْ لا قُدرةَ له للكائنات **تَقع في الكون أمورٌ تُعجزِه.**

فالذي يعبد إلهًا غير قادر على التحكم في مخلوقاته يستلزم وقوع أمرٍ أشنع وهو عجز "الإله المفترَض" عن القضاء والتصرف فيتدخل في تدبيره غيرُه، وقد يُمنع من إمضاء أحكامه أو أنْ يُشارِكُوه في أفعاله. ليكون بذلك إلهًا ناقصًا مفعولاً به غير فاعل؛ وبالتالي فهو غيرُ جدير بالعبودية. يمكن تلخيص هذا في السلّم الآتي:

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص193.

لا–ن (النفي) إنكار القضاء كفرٌ بالله تعالى.

حَ 2 **الله تعالى قاضٍ مدبِّر خالق كامل القدرة.**

حَ 1 **إنكار القضاء إيمان بإله ناقص.**

ومحصلة هذا الإستدلال بالنفي إثبات أَنَّ الإيمان بالقدر من شروط تحقق الإيمان الذي يفضي إلى دخول المصدِّق إلى حضيرة الإيمان بالله سبحانه.

ن (الإثبات) المصدِّق بالقضاء مؤمن بالله تعالى

ح2 **الإيمان بالقضاء منْ الإيمان بالخالق المقتدر.**

ح1 **وجود القضاء دليل على وجود الخالق المقتدر.**

يَتبيَّنُ بجلاء دور **الرابط** "**بل**" في إثبات عبادة القدرية لإلهٍ عاجز عن اِستيفاء مشروطيات الألوهية المتمثلة خاصةً في القدرة والسلطان مفارق تمامًا لحقيقة الله تعالى صاحب الطول والسلطان. وفي هذا صرفٌ لهم وتحويلٌ إلى وجوب إثبات القضاء؛ لأنَّه من خواص الألوهية والإيمان به –القضاء– من أركان الإيمان التي هي من تمام العبودية لله تعالى.

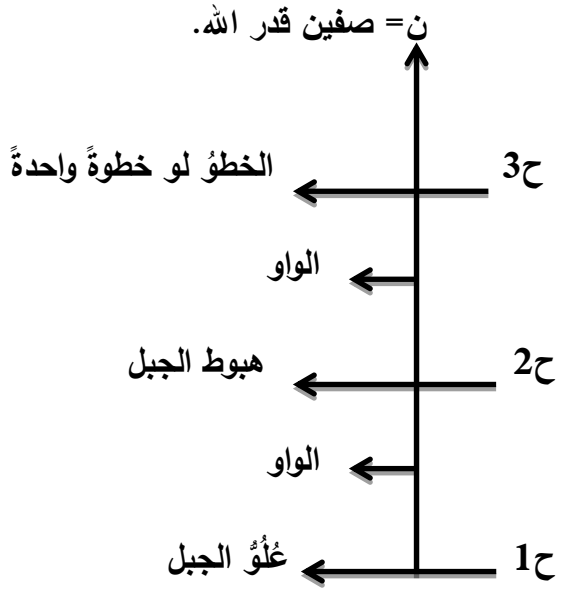
5.2. الرابط الحجاجي (الواو):

إنَّ كل لعبةٍ خطابية لها منطقها الداخلي[1] وكذلك الحال بالنسبة لكتاب "عيون المناظرات" الذي نلاحظ فيه تكرارًا لأنماط معينة من الروابط الحجاجية التي تُنظِّمُ تساوق الحجّج ونتائجَها؛ وفي مقدمة هذه الروابط "الواو" وهو من حروف العطف؛ والثابت عند جميع النحاة العرب أنَّ "الواو" تفيد الجمع المطلق من غير أنْ يكون المبدوء به داخلاً في الحكم قبل الآخر ولا أن يجتمعا في وقت واحد بل الأمران جائزان

[1]– ينظر، صابر الحباشة، التداولية و الحجاج، مداخل ونصوص، صفحات للدارسة والنشر، ط1، دمشق، سوريا، 2008، ص77.

وجائز عكسهما نحو قولكَ: جاءني زيدٌ اليومَ و عمرٌ أمسِ، اِختصم بكرٌ وخالدٌ»[1] ومعنى ذلك أنَّ "الواو" تفيد الجمع بين شيئين يشتركان في الحكم، كما اِشترك زيدٌ وعمرٌ في حكم (المجيء) واِشترك بكرٌ وخالدٌ في الخصام... هذا على المستوى الدلالي الذي يؤديه الرابط "الواو". أمَّا إن أردنا تجاوزه إلى البحث عن حجاجية هذا الربط، فإنَّ قيمة الخطاب تتأتى من حجّة صاحبه [2] والحجج لن تحقق مقاصد المتكلّم إلاَّ إذا وظَّفَ لذلك رابطًا يجمعها مثل "الواو" الذي يرتّب الحجج ويصل بعضها ببعض ويقوّي صلة كلَّ حجة منها بالأخرى، والطريف في (الواو، الفاء) أنَّهما يعملان على الربط النسقي على المستوى الأفقي، بل تتجاوز ذلك إلى الترتيب العمودي للحجج [3] ونوضِّح هذا بالمثال الآتي:

❖ مِنْ مناظرات مولانا علي للقدريين أنْ قال –كرَّمَ الله وجهه– ردًّا على شرعية المسير في صفين: « والله ما علوْنا جبَلاً ولا هبطنا وادِيًا ولا خطونا خطوة إلا بقضاءٍ وقدَرٍ»[4]. يمكن أن نمثّل بالمخطط الآتي؛ الذي يبيِّنُ الرصف الدلالي وحتى التداولي الحجاجي لهذه الوضعية الحجاجي:



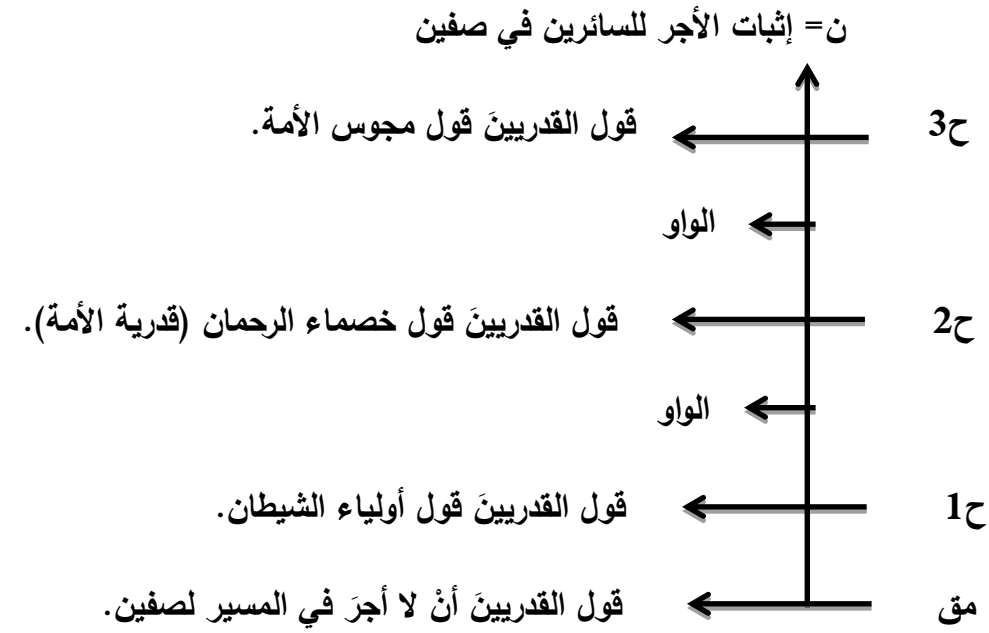
[1]– عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص473.

[2]– ينظر، دومينيك مونقانو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008، ص12.

[3]– عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص473.

[4]– السكوني، عيون المناظرات، ص177.

هذا الإستدلال جعل أحد القدريين يظنَّ أنْ لا أجرَ له في المسير، مادام أنَّه مِنْ قضاء الله وقدرِه. فأجابه مولانا علي: « يا شيخُ فإنَّ هذا قولُ أولياء الشيطان وخصماء الرحمان قدرية هذه الأمة ومجوسها»[1]. ولتوضيح هذا الملفوظ نستعين بالسلّم الحجاجي الآتي:



اِشتغل "الواو" في الشاهد كرابط رصفي بين الحجج، ليس هذا فقط بل إنَّه يرفع قوة الإتصال بين هذه الحجج لتحقيق المقصد الإقناعي من الأطروحة؛ فهو مُدعِّمٌ للحجج المتساوقة في مسار حجاجي واحد. وعلى النمط نفسه يشتغل رابط حجاجي آخر وهو "الفاء".

6.2. الرابط الحجاجي "الفاء":

"الفاء" مثلها مثل "الواو" كلاهما حرف عطف؛ لذلك يقول "سيبويه" (ت180هـ): « هي تضمُّ الشيء إلى الشيء كما فعلت "الواو" غير أنَّها تجعل ذلك متّسقًا بعضه في أثر بعض، وذلك في قولك: مررت بعمرو فزيدٌ فخالدٌ، و سقط المطرُ بمكان كذا وكذا فمكان كذا وكذا »[2]. فالواو والفاء يشتركان في الوظيفة التي يؤديانها كرابطٍ لساني؛ وهي –أي الفاء التي يُجابُ بها– تعقد الجملة الأخيرة

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص177.

[2]– أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، كتاب سيبويه، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 2004، ج4 ص217.

بالأولى فتجعلهما جملةً واحدةً على حدّ قول "اِبن يعيش" (ت 643هـ) [1]. غير أنَّ "الفاء" تنماز عن "الواو" في دلالتها عن العطف مع إفادة الترتيب والتعقيب بخلاف "الواو" فهي تدل على مطلق المشاركة من غير ترتيب. وفي المدونة تكرار لظهور هذا الرابط وفيمايلي بيان ذلك من خلال مقتطف من مناظرة مولانا علي لابن الكوّا في مسألة مبايعة سيدنا علي لأبي بكر الصدّيق

–رضي الله عنهما– إذ قال "اِبن الكوا" لمولانا علي رضي الله عنه: « علام بايعتَ أبا بكر؟ فقال: إنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يمت فجأة في مرضه كان يأتيه بلال في كل يوم يؤذيه بالصلاة **فـ**يأمر أبا بكر فيصلي بالناس وقد تركني وهو يرى مكاني **فـ**لمَّا قُبِضَ رضي المسلمون لدنياهم مَنْ رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينهم **فـ**بايعوه وبايعته»[2]. يضطلع الرابط "الفاء" بالوصل بين متغيرين وفي النصّ أعلاه حجَّة على مشروعية خلافة الصدّيق:

ن = إثبات حق "الصدّيق" بالإمامة

ح4 ← **مبايعة الناس للصدّيق ومبايعة "علي" له.**

الفاء ←

ح3 ← **قبض النبي واِختيارهم "الصدِّيق" للإمامة الدنيوية.**

الفاء ←

ح2 ← **إمامة "الصدِّيق" الناس في الصلاة مع وجود "علي".**

الفاء ←

ح1 ← **أمرُ الرسولِ الصدِّيقَ بالصلاة بالناس.**

مق ← **إنكار الخوارج لأحقية الصدّيق في الإمامة**

[1] – اِبن يعيش الموصلي، شرح المفصل، تصحيح وتعليق: جماعة من العلماء، إدارة الطباعة المنيرية مصر، ج8، ص95.

[2] – السكوني، عيون المناظرات، ص167.

اِشتغلت "الفاء" في هذا المقطع كرابط رصفي بين الحجج؛ سواءً أكانت حرف عطف كما في الحجتين الأولى والثانية (... **فـ**يأمر أبا بكر **فـ**يصلي) التي أفادت فيها الفاء تتابع الحجج وتعاقبها زمنيًا أو كانت حرف اِستئناف (... **فـ**لمَّا قُبِضَ رضي المسلمون لدنياهم مَنْ رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينهم **فـ**بايعوه وبايعته) وكلّها جميعًا يجعل الحجج في علاقة التتابع

(ح1+ح2+ح3+ح4= ن) و يخدم نتيجةً حجاجيةً واحدةً وهي (إثبات أحقية الإمامة للصدّيق).

❖ **النموذج 2:**

ومن النماذج التي حوت لفيفًا من الروابط الحجاجية المناظرة الآتية:

« لمَّا وقع الاِتِّفاق وقام البرهان على أنّ الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة ليست بأفعال العباد ووقع الاِتِّفاق أيضًا على أنَّ مَن تصرَّفَ لحصول الشيء من ذلك في ملك الغير بغير إذنه فعليه الذّم أو المدح على وجهٍ والعقاب والثواب والِتزام الغرامات والقصاص فبعد ذكر ما هذا حاصله قال الأستاذ –رحمه الله– ناقضًا بذلك على القدرية قواعدهم: فلو لم يكن جميع ذلك أفعالهم ووقعت بقدرهم لاِستحال أنْ يستحقوا عليها شيئًا مما قلتموه...»[1].

تندرج هذه المناظرة ضمن موضوعات إبطال القول بالجَبر؛ وهي محاولةٌ من "الأستاذ الإسفرائيني" لإثبات كسب الإنسان لأفعاله في الحياة الدنيا التي يستحق نظيرها جزاءَه في الآخرة. وقد صدَّرَها بأنْ أثبت حجّة "القدرية" التي تقضي بنفي صلة الإنسان ببعض الموجودات واِتِّخذها –أي الحجّة– مقدمة لهذه المسألة؛ التي تجلى فيها الدور الحجاجي للرابط "الواو" الذي جمع بين حجّتين من الحجج التي تثبت "الجبر":

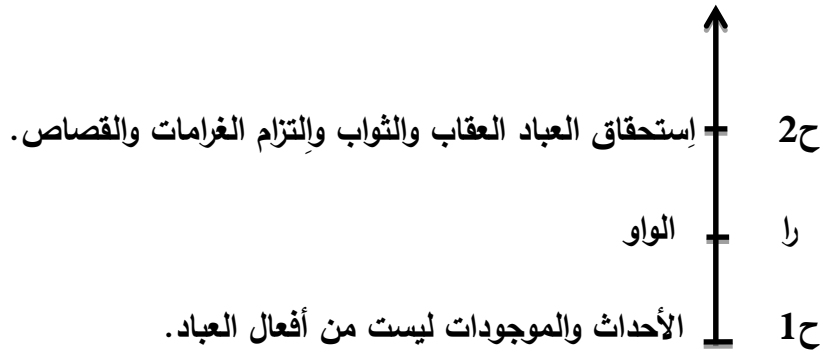
ح1= وقع الاِتِّفاق وقام البرهان على أنّ الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة ليست بأفعال العباد.

ح2= **و**وقع الاِتِّفاق أيضًا على أنَّ مَن تصرَّفَ لحصول الشيء من ذلك في ملك الغير بغير إذنه فعليه الذّم أو المدح على وجه العقاب والثواب والِتزام الغرامات والقصاص.

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص268–270.

الحجّة الأولى تنفي "القدرية" تدخل الإنسان في بعض الأحداث والموجودات، بل تنسبها إليه مجازًا وعليها يَبْنُون حجّتهم الثانية التي تقضي بأنَّ تصرُّف الإنسان لتحصيل شيء من هذه الموجودات التي يمتلكها غيره تستوجب اِستحقاقَه المحمدة أو المذمة (الأجر/ العقاب) تبعًا لطريقة التحصيل ومشروعيتها من عدمه. إنَّ هاتين الحجّتيْن متساوقتان، فـ "الواو" جعلتهما منسجمتيْن لأنَّه رابط حجاجي مُدعِّم للحجج المتساندة التي تفضي إلى تأكيد الحكم؛ أي إثبات القول بالجبر. ويمكننا إجمال هذا في السلّم الحجاجي الآتي:

ن= إثبات القول بالجبر



غير أنَّ "الإسفرائيني" اِعترض على صحة الحجّة الثانية؛ فاِستحقاق العذاب أو الثواب دليل على تهافت القول بالجبر، فمتى لم يملك المرء القدرة على اِختيار أفعاله، وكانت مفروضةً عليه من قبَلِ الله تعالى، ما صحّ أنْ يستحق الجزاء عليها، بل وكان محاسبتُه عليها ظلمًا له تعالى ربُنا العدلُ عن هذا علوًا كبيرًا؛ وبهذا نقض "الإسفرائيني" إحدى أهم قواعد "القدرية".

❖ **النموذج3:**

« من مذهب أهل أنَّ الحقّ أنَّ الرؤية تصح للمرئي **و** إن لم يكن في مقابلة الرائي **و**أوجبت القدرية المقابلة **و**جعلوا هذه القاعدة عمدة لهم في اِمتناع رؤية القديم تعالى **و**هذا الذي اِعتمدوه واهٍ كما تراه. قال أهل الحقّ –كنَّزَهم الله–: حكم المقابلة الصالحة بيننا وبين ما قابلناه من المرئيات حكم عادي يجوز تبدّله **و**ليس بحكم عقلي يجب اِطّراده. **و**اِستدلوا على ذلك بأنَّ الله سبحانه يرى خَلْقَه من غير مقابلة **و**لو كانت المقابلة شرطًا عقليًا لمَا صحت بدونه كما لم يصح العلم بدون الحياة **و**اِستدلوا أيضًا بأنَّ الرائي منا

يرى وجهه عند مقابلة المرآة من غير مقابلة لوجهه وإلا لزم أن يكون له وجهان، **و**يطلانه معلوم بالضرورة، **و**يشهد لذلك رؤية السماء في القليل من الماء ومن الدلائل على ذلك أنَّ الرائي منا يرى بعينيه على صغر حجمهما الشمسَ والسماءَ والفراسخَ الكثيرةَ من الأرض **و**لا يصح أن يقابل الجسم إلا بما هو على قدره من الأجزاء، **و**حيث يرى أكثر مما يقابله علمنا صحة رؤية ما ليس بمقابل.

وهذه الدلالة الأخيرة أكثر ذكرها الأستاذ أبو إسحاق –رحمه الله– ثمَّ حكى بعدها مناظرة حسنة فقال: ولمَّا أورد هذا الفصل على زعيمهم –يعني القدرية– تحير فيه وقال: إنَّ حاسة الإنسان بعرضه وطوله مقابل العرض قرص الشمس إذا رآها والفراسخ في الفراسخ إذا أدركها فقيل له: يستحيل أن يكون عين الإنسان أو نفسه بكماله يحاذي أجسامًا تزيد على عرضه وطوله بأضعافه، فقال: إنَّ الشعاع المتصل بين الرائي بالحاسة وبين الشمس حاسة وهو كالشمس في اِنبساطه، فقيل: يستحيل أن يكون الشعاع المنفصل من الإنسان حاسة فيكون الإنسان بحاسة في طول الشمس وعرضها...» [1].

بسط "السكوني" في بداية المناظرة القول في مذهب أهل الحقّ في الرؤية ليدحض مذهب "القدرية" بأنْ أنكر شرط المقابلة –الذي تفرضه القدرية– لرؤية الله تعالى على النحو الآتي:

ح1: الرؤية تصح للمرئي **و** إن لم يكن في مقابلة الرائي.

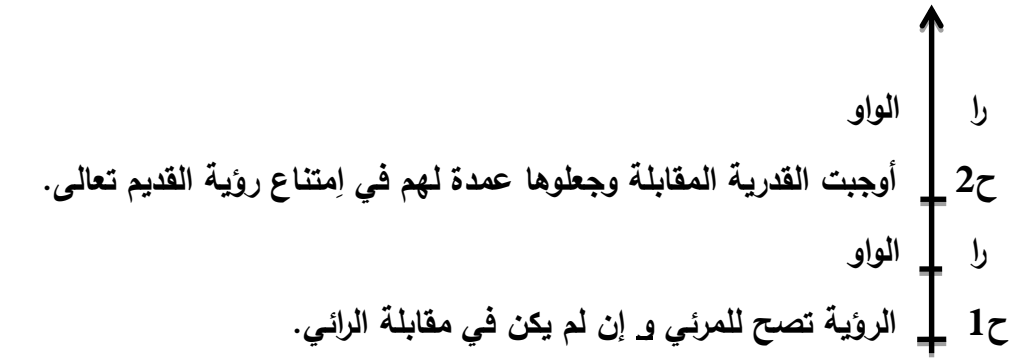
ح2: **و** أوجبت القدرية المقابلة وجعلوا هذه القاعدة عمدة لهم في اِمتناع رؤية القديم تعالى

ن: **و** هذا الذي اِعتمدوه واهٍ كما تراه.

ويمكن ترجمة هذا في السلّم الحجاجي الموالي الذي يظهر تهافت نفي القدرية للرؤية بناءً على نفي صوابية شرط مقابلة الرائي للمرئي من أجل إثبات الرؤية؛ فعقد "الواو" في هذا المقتطف بوصفه رابطًا حجاجيًا، عَقَدَ علاقة تساوقية بين الحجتيْن الأولى والثانية من جهةٍ، وبين الحجتيْن والنتيجة التي تقتضي ببطلان نفي القدرية لرؤية الحقّ سبحانه من جهةٍ أخرى. وهذا يحيلُ طردًا إلى إثبات رؤية العباد له –جلّ وعلا–في المعاد.

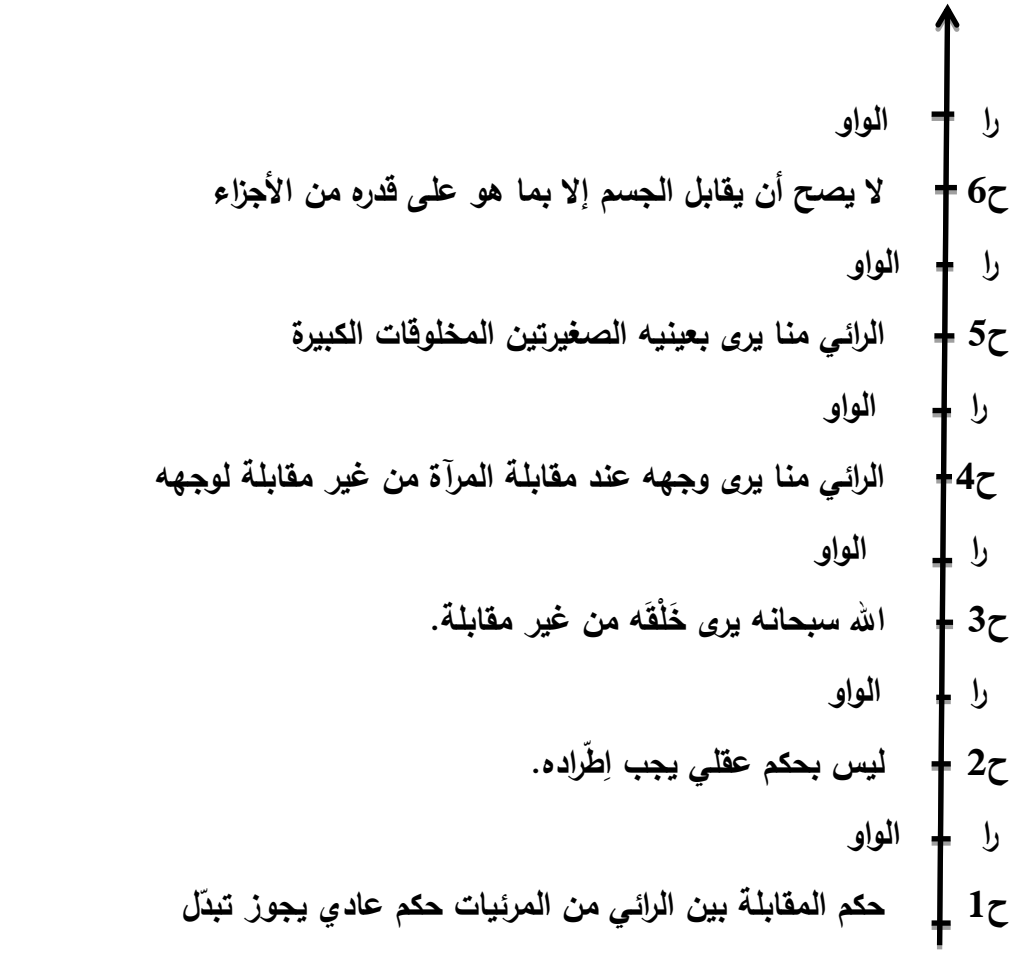
[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص266–268.

ن= هذا الذي اِعتمدوه واهٍ كما تراه = إثبات الرؤية



وفي السياق نفسه؛ سياق إسقاط قول القدرية بنفي الرؤية، فصَّل "السكوني" في عرض اِستدلالات أهل الحق "المثبتين" للرؤية، فأوردها على هذه الشاكلة:

ن= صحة رؤية ما ليس بمقابل (إثبات رؤية الله تعالى في المعاد)



في طور العرض وظَّفَ "السكوني" "الواو" بشكلٍ متكررٍ لجعل الحجج أكثر متانةً واِتّساقًا من حيث الرصف الأفقي بما يُفضي إلى زيادة درجة تأثيرها في المتلقي لإحداث الإقناع المطلوب؛ من خلال الترتيب العمودي للحجج بدءًا بنفي عقلانية واِطّراد حكم المقابلة بين الرائي والمرئي كشرطٍ للرؤية، وعطفه على دليلٍ آخر وهو رؤية الله تعالى خلقه من غير مقابلة؛ بالإضافة إلى أنَّ الرائي منا يرى وجهه عند مقابلة المرآة من غير مقابلة لوجه، كما أنَّ الرائي منا يرى بعينيه الصغيرتين المخلوقات الكبيرة، وزاد عليه أن اِستدل بحجّة عدم صحة مقابلة الجسم إلا بما هو على قدره من الأجزاء. وصولاً إلى نتيجة مفادها؛ إثبات الرؤية وإظهار بطلان قول القدرية بِانتفاء الرؤية لكنَّ "السكوني" نقل مناظرةً أخرى بين "الإسفرائيني" وأحد زعماء القدرية، تؤكّد أنَّهم لم يستسلموا لظهور "أهل الحقّ" عليهم؛ فلجأ "زعيم القدرية" إلى دليلٍ آخر حاصله؛ أنَّ الشعاع المتصل بين الرائي والشمس حاسة كالشمس في اِنبساطه، وقد ردها "الإسفرائيني" لمَّا قال أنَّه يستحيل أن يكون الشعاع المنفصل من الإنسان حاسة فيكون الإنسان بحاسة في طول الشمس وعرضها وحاسة الإنسان على قدره في الطول والعرض.

❖ **النموذج4:**

ذكر صاحب "التبصرة في الدين" مناظرةَ الأستاذ "أبا إسحاق الإسفرائيني" –رحمه الله– للكرامية[1] لإبطال اِعتقادهم بالتجسيم... فقد سُئل من بعض أتباعهم فقيل له: « هل يجوز أن

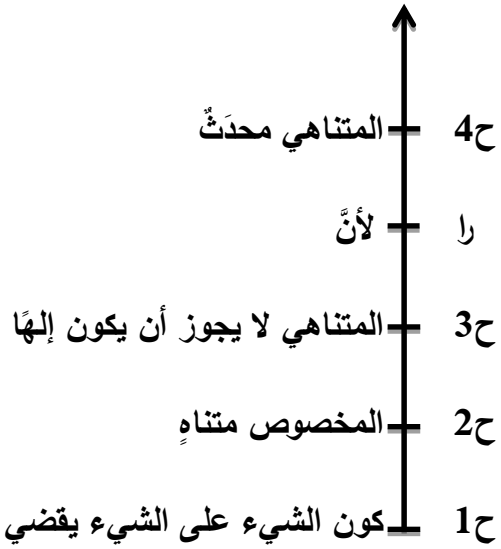
يُقال: إنَّ الله سبحانه على العرش مكان له، فقال: لا وأخرج يده ووضع إحدى كفيه على الأخرى ثمَّ قال: كون الشيء على الشيء هكذا يكون، ثمَّ لا يخلو أن يكون مثله أو أكبر أو أصغر وأي هذه الثلاثة كان فلابدّ له من مخصص خصصه به، وكلّ مخصوص متناه، والمتناهي لا يجوز أن يكون إلهًا **لأنَّه** يقتضي مخصصًا أو مُنْهيًا وذلك علم الحدوث. قال: فلم يمكنهم أن يجيبوا عنه فأغروا به عامتهم حتى دفع عنه السلطان بنفسه... »[2]. في سياق الاِعتراض على "المجسّمة" اِستدلَّ "الإسفرائيني" على عدم جواز نسبة الله تعالى إلى العرش(المكان)؛ فنفى هذا عن الذات الإلهية

[1]– ينسبون إلى أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني الزاهد، شيخ الطائفة الكرامية، توفي سنة255هـ، وهم من "الصفاتية"؛ لأنهم يثبتون الصفات إلا أنهم ينتهون فيها إلى التجسيم والتشبيه... ينظر، الشهرستاني، الملل والنحل، ص86–90.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص259–260.

بتوظيف "**الرابط لأنَّ**" الذي يندرج ضمن "ألفاظ التعليل" أو "الروابط المدرجة للحجج" فصدَّرَها بحجّة أنَّ إثبات المكان وتحديدًا العرش لله تعالى يقضي بأنْ يتساويا أو أن يفوق أحدهما الآخر؛ الأمر الذي يُفضِي إلى أنَّه محدَّدٌ بأبعاد بعينها، والمحدّدُ المخصوصُ متناهٍ، والمتناهي مخلوقٌ مُحدَثٌ؛ وهذا الوصف يستحيل في حقّ الله تعالى الخالق البارئ. وفيمايلي السلّم الحجاجي الذي يوجز لنا هذا الإستدلال:

ن= إنكار الجهة (المكان) في حقّ الله تعالى



ولمَّا ظهَرَ قول "الإسفرائيني" وبَطُل قول "المجسمة" لجأوا إلى إهانته وتسفيهه لولا أنْ تدخَّلَ السلطان لحمايته.

❖ **النموذج5:**

نقل "الفخر الرازي" مناظرته مع نصراني يدَّعي التحقيق والتعمق في مذهبهم، فقال النصراني: « إنّي لا أقول في عيسى إنَّه كان نبيًا **بل** أقول إنَّه كان إلهًا. فقلت له: الكلام في النبوءة لابدَّ أن يكون مسبوقًا بمعرفة الإله وهذا الذي تقوله باطل ويدل عليه أنَّ الإله عبارة عن موجودٍ واجب الوجود لذاته بحيث لا يكون جسمًا ولا متحيِّزًا ولا عَرَضًا وعيسى عبارة عن الشخص البشري الجسماني الذي وُجِدَ بعد أن كان معدومًا، وقتل على قولهم بعد أنْ كان حيًا وكان طفلاً أولًا ثمَّ صار مترعرعًا ثمَّ صار شابًا وكان يأكل ويشرب وينام ويستيقظُ وقد تقرَّرَ في بداية العقول أنَّ المُحدَث لا يكون قديمًا والمحتاج لا يكون واجبًا

والمغير لا يكون دائمًا. والوجه الثاني في إبطال هذه المقابلة أنَّكم تعترفون بأنَّ اليهود أخذوه وصلبوه وتركوه حيًا على الخشبة وقد مزقوا ضلعه وإن كان يحتال في الهرب منهم وفي الاختفاء عنهم، وحين عاملوه بتلك المعاملات أظهر الجزع الشديد **فـــإن** كان إلهًا أو كان الإله حالًا فيه أو كان جزءًا من الإله **فـــلِمَ** لَمْ يدفعهم عن نفسه ولِمَ لَمْ يُهلِكهم بالكلية وأي حاجة به إلى إظهار الجزع منهم والاِحتيال في الفرار عنهم وتالله إنّي لأعجبُ جدًّا أنَّ العاقل كيف يليق به أن يقول هذا القول ويعتقد صحته ويكاد أن تكون بديهة العقل شاهدة بفساده...» [1].

يظهر في هذه المناظرة موقف النصراني الذي نفى صراحَةً أن يكون المسيح نبيًا ووظَّفَ لإظهار نقيضه؛ أي ألوهية عيسى –عليه السلام– وظَّفَ **الرابط** "**بل**" وهو أحد "روابط التعارض الحجاجية" التي تؤلِّفُ بين حجّتيْن من سلميين مختلفين؛ فرَسَمَ الرابط "بل" الحدود بين الموقفيْن وأظهر عقيدةَ "النصراني" في "المسيح" المناقضة تمامًا للموقف الإسلامي بما فيه موقف "الفخر الرازي"؛ ممَّا جعل هذا الأخير يتصدى لإظهار وَهَن قول النصارى وتهافته بناءً على الحجج الآتية:

ح1: الإله موجودٌ واجب الوجود لذاته.

ح2: تنزيه الإله عن الجسمانية والجهة والعرَض والتحيّز.

ح3: المسيح شخصٌ بشري جسماني مخلوقٌ محدَثٌ، يجري عليه ما يجري على البشر من الأحوال.

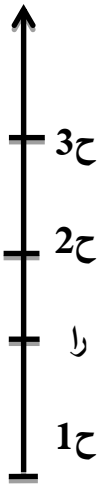
ح4: المحدَثُ لا يكون قديمًا.

كلّ هذه الحجج تفضي إلى نتيجةٍ واحدةٍ؛ وهي أنَّ المسيح –عليه السلام– ليس إلهًا بل هو بشرٌ نبي. وأردفَ "الرازي" مواصلاً اِستدلاله على هذه النتيجة بأنْ اِحتجَّ بإحدى مقولات "النصارى" التي تثبت تعرُّضَ "المسيح" للتعذيب وبنى عليها نفيه لألوهية "عيسى" على اِفتراض أنَّه لو كان إلهًا لدفَعَ عن نفسه الضُرّ (العذاب) ويتجلى في هذا الموضع دور الرابط الحجاجي "الفاء" في إحداث الرصْفِ النسقي للحجج وتعليقها بنتيجتها في سبيل دحض القول بألوهية "المسيح".

نستعين فيمايلي بالسلّم الحجاجي الآتي لتلخيص ما سبق:

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص283–287.

ن= المسيح ليس إلهًا، المسيح بشر نبي.



ح3 إظهار المسيح الجزعَ منهم والإحتيال في الفرار

ح2 الإله الحقيقي يدفع الضُرّ عن ذاته.

را الفاء

ح1 المسيح صُلِبَ وعُذِبَ ولم يدفع هذا عن نفسه.

لم يكتفِ "الرازي" بهذه الحجج بل راح ينقض مقالة "النصراني" من وجوهٍ أخرى حتى اِنقطع.

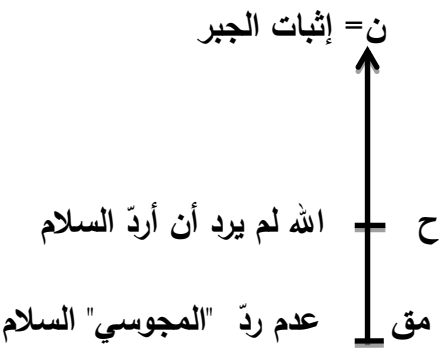
❖ **النموذج6:**

قال السكوني: « سلَّمَ قدريٌ على مجوسي فلم يرد عليه، فقال له القدري: لِمَ لمْ تردَّ السلام؟ قال: ما أراد الله أن أَرُدَّ . قال: **بل** أرادَ و **لكن** إبليس منعك. قال له المجوسي: فأنا مع الأقوى أي إنْ كان ما تقولُ حقًا فلم يجد له جوابًا. ومن ظهر على مذهبه مجوسي فمذهبه أردى من مذهب المجوسي» [1].

يُظهِر "السكوني" في هذه المناظرة ضعف مذهب القدرية، ويستدل على ذلك بظهور المجوسي على القدري، رغم أنَّ المجوسية من أقل الديانات معقوليةً وأكثرها رداءةً. ممَّا يجعل مذهب القدرية بمنزلةٍ أدنى من المجوسية؛ فالقدرية تنسبُ أفعال العباد إلى الله تعالى؛ ولذلك لمَّا سألَ "القدريُ" "المجوسيَ" عن علة إعراضه عن ردّ السلام، تعلَّلَ –متهكمًا– بالمشيئة الإلهية.

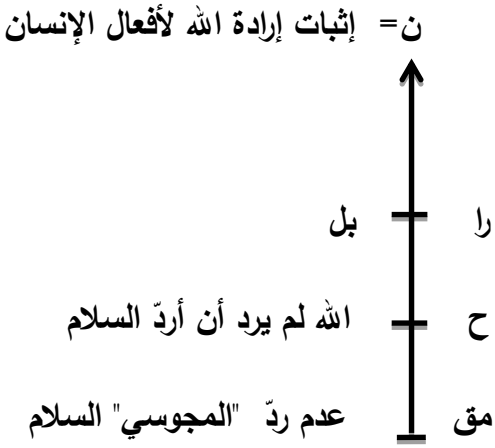
[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص293–294.

***إِستدلال "المجوسي":**



إِستخدم "القدري" "الإضراب" بـ "بل" التي تعبر دائمًا عن معنى التعارض والتنافي بين ما قبلها وما بعدها لإثبات الإرادة لله تعالى في ردّ عباده السلام على منْ يُحيّيهم؛ بوصفه من أفعال الخير.

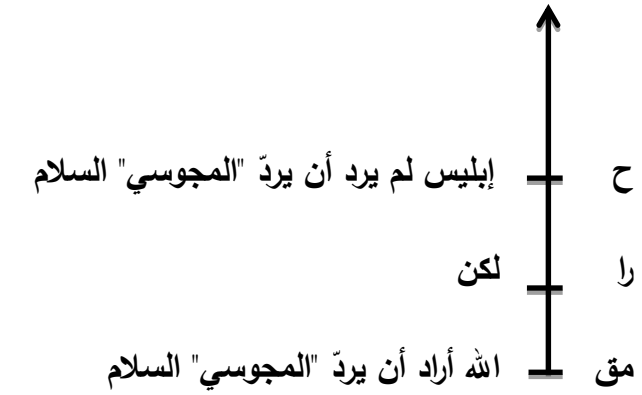
***الإِستدلال الأول لـ "القدري":**



وأردَفَ "القدري" مواصلاً إِستدلاله على النحو الذي يُجلّيه السلّم الحجاجي الآتي:

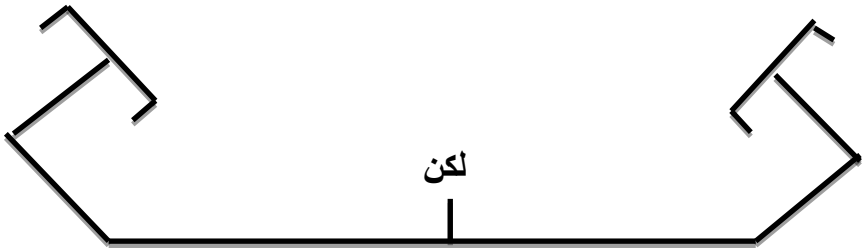
***الإستدلال الثاني لــ "القدري"**

ن= إثبات إرادة إبليس في تغيير أفعال الإنسان



سارع القدري للإستدراك بـ "لكن" التي أبطلت زعم "المجوسي" وأثبتت المنع لإبليس، ولم يكن هذا الإستدراكُ سليمًا ومجديًا؛ إذ أوقع القدري في نتيجةٍ ضحلةٍ عقديًا؛ مفادها تغليب قوة إبليس على قوة الله تعالى وإرادته وهذا كفرٌ صريحٌ. والترسيمة أدناه تُبيّن إستدلاله المتهافت:

ن(إثبات إرادة الله لأفعال الإنسان) **نَ(إثبات إرادة إبليس)**



ح1 **لا–ن** **ح2**

الله لم يردْ من المجوسي ردّ السلام. **الشيطان لم يردْ من المجوس ردّ السلام.**

ولأنَّ "القدري" أراد إنكار نظريتهم في الجبر سقط في تغليب أثر إبليس على مشيئة الله تعالى –سبحانه– لذلك ظهر بطلان مذهب "القدرية" وإنقطع القدري لمَّا تفطَّنَ لقبيح صنعه، الذي إستوجبَ الإنكار والإستهجان من المجوسي فضلاً عن المسلم المؤمن بالقضاء والقدر وكسب الإنسان لأفعاله.

7.2. حجاجية أسلوب الشرط:

من الأدوات اللغوية التي عوَّل عليها المتناظرون كثيرًا في عقد صلاتٍ سببية بين آرائهم العقدية وإستدلالاتهم لها في بنية المناظرة؛ أسلوب الشرط الذي تتكوّنُ جملته من ثلاثة عناصرَ:

جملة الشرط= أداة الشرط+ جملة فعل الشرط+ جملة جواب الشرط.

بَيْنَ جملة فعل الشرط وجملة الجواب علاقة سببية؛ فالجملة الأولى تمثِّلُ سببًا وعلةً للجواب، أمَّا الثانية فهي نتيجة لها. وتؤدي أداة الشرط دورًا بارزًا في ربط الجملتين (الشرط وجوابه) ربطًا دلاليًا منطقيًا؛ إذ تقدّم الحجّة والتدعيم للوصول إلى النتيجة والجزاء... وبالنظر إلى الجانب التداولي لها حين إستعمالها في الحجاج، فقد تكون مقدمًا لحجج أو نتائج، أو قد تكون إحتياطًا أو تحفظًا على نتيجة حجاجية، كما يرد الحجاج في التراكيب الشرطية المضمرة، والتي تتضح من خلال العلاقة المتلازمة بين طرفيه؛ إذ يقتضي ثبوت التالي عند ثبوت المتقدم[1] . وفيمايلي بيان ذلك من خلال الشواهد الآتية:

❖ قال "السكوني": « ناظر سنّيٌّ قدريًا في مسألة أفعال العباد، فقال القدري: أنا هو الخالق والدليل أني أقطع هذه الثمرة **إذا** شئت. قالوا: فقطع ثمرةً من شجرة، فقال له السنّي: ردَّها إلى موضعها كما كانت –فبُهِتَ الذي كفر– و**لو** كان قادرًا على إبداع فصلها لكان قادرًا على إبداع وصلها؛ لأنَّ القادر على الشيء قادر على مثله وضدّه. فالقادر على إبداع حركة في محلِّه قادر إبداع سكون فيه و إلا لم يكن قادرًا بل مضطرًا إلى أحد الضدين لا خروج له عنه وهو خلاف المفروض، فـ**من** لم يكن قادرًا على السكون لم يكن قادرًا على الحركة، فـ**إن** وجدت حركة الفصل عند مشيئته؛ فلأنَّ الخالق تعالى خلق تلك الحركة عنده لابه عادة و**لو** شاء لخلق الوصل كما خلق الفصل»[2]. تتصدَّر جملةَ الشرط الأداةُ "**لو**" التي جاءت متسقة مع القضية المطروحة لِإستحالة تحققها؛ ذلك أنَّ "لو" « تفيد الشيء لِإنتفاء

[1]– ينظر، عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص180–181.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص217–218.

غيره والاسم يدلُّ على الذوات والفعل هو الذي يدلّ على الآثار والأحوال و المنتفى هو الأحوال والآثار لا الذوات فثَبَتَ أنَّ كلمة "لو" مختصة بالأفعال »[1] إذ شأنها أن يليها الفعلُ ماضيًا في الأكثر أو مضارعًا؛ ولذلك عقبَها في الشاهد فعلان ماضيان (كان– شاء) كما في قول "السكوني": « **ولو** كان قادرًا على إبداع فصلها لكان قادرًا على إبداع وصلها... **لو** شاء لخلق الوصل كما خلق الفصل»[2] وهي تدل على اِمتناع حدوث أمر لِامتناع حدوث أمرٍ آخر؛ ولهذا قال "سيبويه": « لو: حرف لِمَا كان سيقع لوقوع غيره»[3]. وبيان ذلك كمايلي:

مقدمة (مق)	النتيجة (ن)
لو كان قادرًا على إبداع فصلها	لكان قادرًا على إبداع وصلها
لو شاء	لخلق الوصلُ

سبقت الإشارة إلى اِختصاص "لوْ" بالدخول على الأفعال، غير أنَّها قد تدخل على الأسماء؛ من ذلك:

❖ مقالة عمر –رضي الله عنه– لأبي عبيدة لمَّا أنكر عليه الرجوع عن دخول الشام خوفًا على المسلمين من الطاعون، حينها « قال عمر رضي الله عنه: لو غيرُكَ قالها يا أبا عبيدة ! »[4]

وقع الاِسم (غيرُ) بعد (لو) الاِمتناعية الدالة على اِمتناع حصول جوابها، وأُخِّرَ الفعلُ عنها (قال) و إنَّما يفعل العرب ذلك لقصد التَّقَوِّي و التأكيد للإشعار بأنَّ ذكرَ الفعل بعد الأداة ثمَّ ذِكْر فاعله ثمَّ ذكرَ الفعل مرةً ثانيةً تأكيدٌ وتقويةٌ، وإمَّا للانتقال من التقوية على الاِختصاص، بناءً على أنَّه ما قُدِّم الفاعل من مكانه إلا لمقصد طريق غير مطروق [5]. والمرجّحُ أنَّ "عمرًا"– رضي الله عنه– أكبَر أنْ يَصدُرَ الإنكار

[1]– الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 1981، ج21، ص63–64.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص217–218.

[3]– سيبويه، الكتاب، ج4، ص224.

[4]– السكوني، عيون المناظرات، ص217–218.

[5]– ينظر، محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج15، ص223.

من "أبي عبيدة"–رضي الله عنه– وهو الصحابي الجليل أمين الأمَّة المجاهد في سبيل الله حقَّ الجهاد[1]. ولعلَّ ميزة تعليق أمر بآخر، يجعل منه آليةً حجاجيةً ويضع المتلقي أمام وضع يكون فيه للمرسِل سلطة وأثر؛ إذ إنَّ جملة الشرط تنهض بدور توجيه المتلقي إلى الجزاء يعود فيوجه فهمَه لمحتوى الشرط، وهو ما يعني أنَّ التأثير متبادل بين الشرط و الجزاء[2]. وإذا عدنا إلى المناظرة الأولى، سنتأكّد من صلة الشرط بالجزاء كما في:

- قول القدري مستدلاً على صلة الفعل بفاعله: « أقطع هذه الثمرة **إذا** شئت»[3] تكون "**إذا**" « ظرفًا للمستقبل مُضمَّنة معنى الشرط، وتختص بالدخول على الجملة الفعلية عكس الفجائية »[4]. و تبيّنُ الجزاء وهو حدوث اِنفصال الثمرة عن الشجرة لحصول المشيئة الفردية عند القدري، وهذا زعمٌ باطلٌ لِإنتفاء حصول نقيضه؛ أي القدرة على إعادة الثمرة إلى موضعها من الشجرة؛ ولذلك اِعترض السنّي قائلاً:
- « فـ**من** لم يكن قادرًا على السكون لم يكن قادرًا على الحركة، فـ**إن** وجدت حركة الفصل عند مشيئته؛ فلأنَّ الخالق تعالى خلق تلك الحركة عنده لابه»[5].

وظَّفَ السنّي بدوره أداتين للشرط في اِستدلاله الاِعتراضي: مَنْ الشرطية الجازمة لفعلين [6]

و « إنْ للشرط والجزاء»[7]. و قد تواطئنا على ربط المقدمتين (العجز عن إبداع الفصل/ العجز عن السكون) بالنتيجتين (العجز عن إبداع الوصل/ العجز عن الحركة) فجوهر إثبات القدرة الإلهية هو التدخل فعليًا في إحداث المتناقضات (الفصل والوصل معًا، إبداع الحركة والسكون جميعًا)

وهو ما عجزت وتعجز وستعجز عنه المحدثَات كلَّها؛ ولهذا فالقول بنسبة الفعل للإنسان هو من قبيل التفضّل والإنعام الإلهي عليه؛ فهو لا يستطيع فعل أي شيء بمشيئته لولا أنَّ

---

[1] – ينظر، طبقات ابن سعد، ج3، ص379–384.

[2] – ينظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، كلية الآداب والفنون منوبة، دار المعرفة، ط2، تونس 2007.ص404–405.

[3] – السكوني، عيون المناظرات، ص217–218.

[4] – اِبن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ج1، ص97.

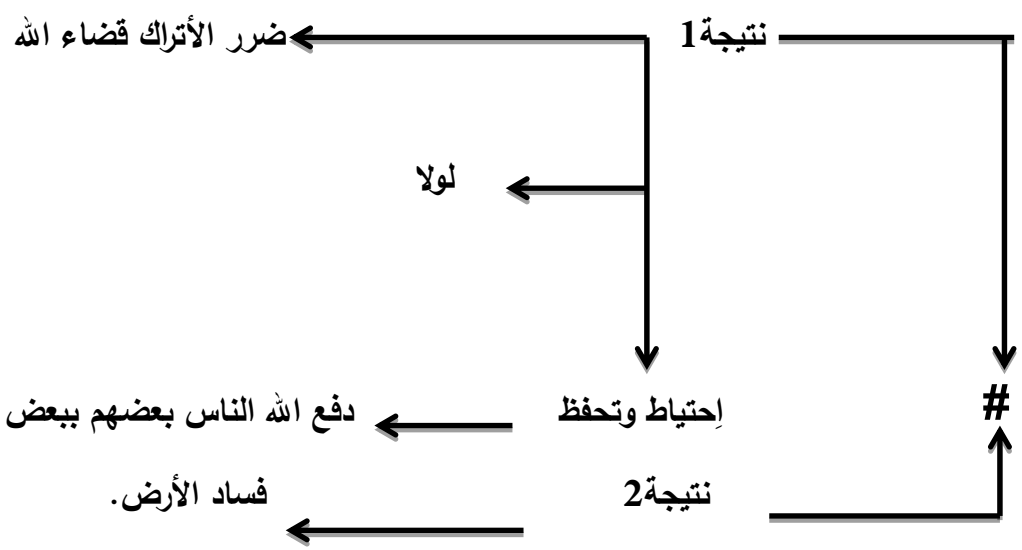
[5] – السكوني، عيون المناظرات، ص217–218.

[6] – اِبن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ج1، ص365.

[7] – السكاكي، مفتاح العلوم، ضبط وتعليق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1983، ص105.

الله أكرَمَهُ بتلك المزيَّة التي تؤهله لفعلها لا لوجود قدرةٍ من ذاته.

❖ « شكى جماعةٌ من الصالحين ضرر الأتراك إلى أميرهم، فقال الأمير: أَلَستم تقولون إنَّ هذا بقضاء الله؟ وكيف أدفع عنكم قضاء الله؟ قالوا له: صاحب القضاء قال: ﴿ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّفَسَدَتِ ٱلۡأَرۡضُ ﴾فأفحموه » [1]. لولا تدخل على جملتين اِسمية ففعلية لربط اِمتناع الثانية بوجود الأولى[2] ولذلك قال "اِبن عاشور" في تفسير الآية الكريمة التي سيقت « مساق الاِمتنان فلذلك قال تعالى: "لفسدت الأرض" لأنَّا لا نحب فساد الأرض؛ إذ في فسادها–بمعنى فساد ما عليها– اِختلال نظامنا، وذهاب أسباب سعادتنا؛ ولذلك عقبه بقوله: "ولكن الله ذو فضلٍ على العالمين" فهو اِستدراك مما تضمنته لولا من تقدير اِنتفاء الدفاع؛ لأنَّ أصل "لولا" "لو" مع "لا" النافية: أي لو كان اِنتفاء الدفاع موجودٌ لفسدت الأرض وهذا الاِستدراك في هذه الآية أدل دليل على تركيب (لولا) من (لو) و(لا): إذ لا يتم الاِستدراك على قوله "لفسدت الأرض" لأنَّ فساد الأرض غير واقع بعد فرض وجود الدفاع، إن قلنا: "لولا" حرف اِمتناع لوجود» [3]. وملخص القول نجسّده في الترسيمة الآتية:



[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص217.

[2]– اِبن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ج1، ص302.

[3]– اِبن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص503.

بإدراج "لولا" دحض الصالحون النتيجة السابقة التي توصَّل إليها "الأمير العثماني" (ضرر الأتراك من قضاء الله) ومهّدت لِاستنتاج نتيجةٍ أخرى جديدة جاءت من التحفظ على النتيجة الأولى وجوابه محذوف؛ أي: لولا قضاء الله لما أضرّكم الأتراكُ، ولكنَّ الله أمرنا بالدفاع ولولاه لفسدت الأرض.

❖ أورد "السكوني" على لسان "الجبَّائي" ما نصُّه: « **أمَّا** المؤمن ففي الدرجات، و **أمَّا** الكافر ففي الدركات، وأمَّا الطفلُ فمِنْ أهل السلامات »[1]. "أمَّا" وهي حرف شرطٍ وتفصيل وتوكيد؛ « ففيها معنى الجزاء؛ كأنَّه يقول: عبد الله مهما يكنْ منْ أمره فمنطلقٌ. ألاَّ ترى أنَّ الفاء لازمةٌ لها أبدًا »[2].

ويمكن تمثيلها بالشكل الآتي:

أمَّا ⟵ فاء الجزاء ⟵ النتيجة.

وينطبقُ هذا على المقتطفات السابقة:

أمَّا المؤمن ففي الدرجات و **أمَّا** الكافر ففي الدركات وأمَّا الطفلُ فمِنْ أهل السلامات

جمَعَ "الجبَّائي" أحكامًا ثلاثةً هي من متقررات المذهب الِاعتزالي في مسألة "مآل المرء في الحياة الأخرى"؛ اِستهلها بـ "أمَّا" التي تفصّل في المآل كلٌّ حسب تحقق شرط التكليف فيه وكذا حظُّه من العمل الصالح في الدنيا، وقد ورد الجزاءُ مقترنًا بالفاء التي وظيفها الربط بين جملة فعل الشرط وجملة الجواب.

❖ في مناظرةٍ أخرى، ردَّ "السكوني" مذهب المعتزلة في مسألة إيمان مرتكب الكبيرة، وقال في إجمال حكْمِهِ: « وهذا المذهب مردودٌ عليه شرعًا وعقلًا: **أمَّا** شرعًا فلأنَّه محجوجٌ عليه بالإجماع و**أمَّا** عقلاً فلأنَّ الصفة من حيث هي توجب حكمًا لمن قامت به وهذا الفاسق هو موصوف بالإيمان في قلبه »[3]. وتفصيله كما سيلي:

---

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص226.

[2]– سيبويه، الكتاب، ج4، ص235.

[3]– السكوني، عيون المناظرات، ص195.

أمَّا شرعًا فلأنَّه محجوجٌ عليه بالإجماع .

نتيجة

أمَّا عقلاً فلأنَّ الصفة من حيث هي توجب حكمًا لمن قامت به

نتيجة

دحض "السكوني" حُكْم المعتزلة في مرتكب الكبيرة بدليليْ النقل والعقل؛ ووظَّفَ "أمَّا" لتناسبِها مع بيان الجزاء وتفصيل الحكم الذي أجمع عليه –على حدّ قول السكوني– علماء المسلمين، وحتى عقلاؤهم لعدم اِنفكاك الصفة (الإيمان) عن مرتكب الكبيرة، ويمكننا بيان ذلك من خلال السلّم الآتي:

ن= مرتكبُ الكبيرة مؤمنٌ

ح2 عدم تجرّده من إيمانُه أثناء المعصية وبعدها (دليل عقلي)

ح1 إجماع الأمّة على عصيانه دون تكفيره (دليل نقلي).

مق مرتكب الكبيرة عاصٍ

ومحصلة الإستدلال الحكم بعصيان مرتكب الكبيرة دون تكفيره، ولا بيان منزلته في الآخرة.

ثالثًا: العوامل الحجاجية:

1. مفهوم العامل الحجاجي:

سبق القولُ أنَّ "الروابط الحجاجية" كما "العوامل الحجاجية" تنصرف إلى البنية اللسانية للملفوظات الحجاجية ومختلف الآليات التي تتيح إمكان قيام الحجاج داخل اللغة؛ ذلك أنَّ الوظيفة الحجاجية للخطاب تَبرزُ في البنية التركيبية للغة ذاتها؛ من خلال هذه المؤشرات اللغوية ذات الوظيفة الحجاجية.

ويمرُّ الحجاج عند "ديكرو" بثلاث مراحلَ فَأَنْ نُحَاجَّ يعني أنْ نُزاوِجَ ونُحسِنَ التوليف والتأليف بين هذه المراحل والعناصر؛ وهي على التوالي[1]:

- ❖ معنى الملفوظ (مرحلة الاتّجاه ونقطة الانطلاق)
- ❖ توجيهه (مرحلة التوجيه).
- ❖ قوَّته الحجاجية (مرحلة النتيجة).

غير أنَّ الفارق بين الروابط والعوامل الحجاجية هو أنَّ العوامل الحجاجية لا تربط بين حجة ونتيجة، أو بين مجموعة حجج كما تفعل الروابط، بل تقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجية لقولٍ ما؛ وتتمظهر في: الحصر والنفي، أو مكوّنات معجمية تحيل في الغالب إحالة غير مباشرة مثل: منذ (الظرفية)، ربَّما، تقريبًا، كاد، قليلاً، كثيرًا، على الأقل...[2].

وبعبارةٍ أخرى، يمكن القول أنَّ الروابط الحجاجية تختص بالربط بين القضيتين البسيطتين لتصبحا قضيةً كبرى، في حين أنَّ العوامل تختص بالقضية الصغرى[3].

---

[1]- ينظر، عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس،2011، ص30.

[2]- ينظر، أبو بكر العزاوي، مقال الحجاج والمعنى الحجاجي ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق: حمو النقاري منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم:134، المغرب، ط1، 2006، ص64.

[3]- ينظر، عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص23.

وليست القيمة الحجاجية للعوامل نتيجة لمداها الإبلاغي، وإنَّما نتيجة لتقوية الحدث التوجيهي الذي يقوم به؛ إنَّها عناصر لغوية تنتظمها غاية واحدة، وهي تحقيق الخطاب للإقناع في عملية التواصل [1] فهي تزيد قوة توجيه الحجج نحو نتيجة حجاجية.

ويُعرَّف "العامل الحجاجي" وظيفيًا أنَّه وحدة لغوية إذا تمَّ إعمالها في ملفوظ معين؛ فإنَّ ذلك يؤدي إلى تحويل الطاقة الحجاجية لهذا الملفوظ، والتحويل الذي يحدثه العامل الحجاجي في المحتوى الدلالي للملفوظ الذي يرد فيه لا يكون مستمدًا من القيّم الخبرية التي يضيفها هذا العامل. وإنَّما يستمد في وظيفته التحويلية الحجاجية الخالصة، فهو لا يضيف مضمونًا خبريًا، وإنّما غاية ما يحدثه هو شحنُ وتحويل المضمون الخبري القائم وزيادة طاقته الحجاجية في التوَّجه نحو نتيجة حجاجية ما؛ ليؤدي وظيفة تتلاءم مع الإستراتيجية الحجاجية للمتلفظ. وقد كان "عزّ الدين الناجح" أكثر دقّةً في اِستخلاصه وظائف العامل الحجاجي في نطاقٍ ما يُسمَّى بـ"الحجاج التقني" القائم على مبدأ القول بالتوجيه حين يدخل على الملفوظ على النحو الآتي[2]:

- ❖ القضاء على تعدد الإستلزامات، وذلك بنقل المتقبل من التعدد والغموض إلى وحدة النتيجة والمقصد من الملفوظ؛ فيعمد العامل الحجاجي إلى حصرها حتى تقودها إلى نتيجة واحدة، وذلك بالاِنتقال بالملفوظ من الإبلاغية إلى الحجاجية.
- ❖ قدح الملفوظ وتنشيطها، فالموضع يكون هو العمدة في اِرتباط (ق1) أي المعطى بالنتيجة أي (ق2) كما أنَّه يعدُّ العامل ضامنًا من ضمانات تسلسل الخطاب، وعنصرًا من عناصر تنسيقه.
- ❖ تقوية التوجيه نحو النتيجة (ن) وذلك على صعيد ما يُسمَّى بـ "السلالم الحجاجية".

[1]- عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ، ص21.

[2]- المرجع نفسه، ص35.

2. تمظهرات العوامل الحجاجية:

1.2. عاملية النفي الحجاجية:

النفي أسلوب لغوي يُراد به نقض الفكرة أو الدعوى، وهو عند اللغويين « عبارة عن الإخبار بعدم صدور الفعل »[1]. أي جحد و إنكار القيام بالفعل؛ لهذا يقول البلاغيون: « النفي سَلْبٌ»[2]. وحسب "المتوكّل" فإنَّ الصيغ التي تؤدي النفي في اللغة العربية هي إمَّا أدوات نافية بسيطة (ما، لم، لن، ليس) أو أدوات نافية مركبة تتألف منْ إحدى هذه الأدوات وأداة الحصر (إلا) مثل: "ما أحبَّ كثيرٌ إلاَّ عزّة". أو أسماء عدَّها "المتوكّل" شبه نافية مثل: (أبدًا، أحد، قط)... [3]

وقد نقل "السكوني" –على أسلوب النفي– ما رُوِيَ عن مولانا علِي – رضي الله عنه– أنَّه مرَّ برجلٍ فسمعه يقول: « **لا** يحتجبُ والذي اِحتجب بالسبع الطباق! فعلاه بدرَّةٍ كانت في يده وقال له: يا لكع! إنَّ الله سبحانه **لا** يَحتجِبُ بشيء و**إنَّما** حجب خلقه»[4] اِعتمد مولانا علي – رضي الله عنه– على النفي (**لا** يحتجب بشيء) كآلية للنقض هدمت مسألة الرجل الحالف، وعلى القصر بالأداة (إنَّما) لإثبات أنَّ المخلوقات هي المحجوبة عن رؤية الحقّ تعالى وليس الله هو المحتَجِب عن خلقه. فصحّح اِعتقاد الرجل المشوَّه عن الذات العلّية.

واِستفاض "السكوني" في الاِستدلال على صحة طرح مولانا علي –عليه السلام– فقال: « وهذه الكلمات تبيِّنُ أنَّ الله سبحانه منزهٌ عن الجسمية وأنَّ الحجاب إنَّما هو المانع المضاد للإدراك في محله؛ فإذا خلَقَه [الله] في العين اِنحجب به العبد وإذا رفعه وخلق الرؤية عوضًا منه رأى العبد ما شاء الله تعالى أن يريه فـ**لا** تحتجب الجدرات و**لا** الظلمات و**لا** البعد و**لا** القرب؛ لأنَّها **ليست** بأضدادٍ للإدراكات.

---

[1]– الجرجاني، التعريفات، ص 240.

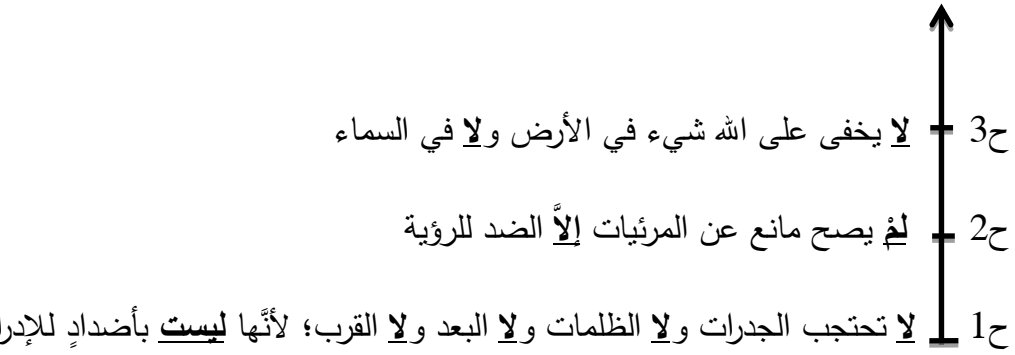
[2]– ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: حنفي محمد شرف، مطبعة الرسالة، مكتبة الشباب، مصر، ص74.

[3]– أحمد المتوكل، الوظيفة والبنية –مقاربات وظيفية لبعض قضايا التركيب في اللغة العربية، مطابع منشورات عكاظ، الرباط 1993، ص80–90.

[4]– السكوني، عيون المناظرات، ص179.

ولمَّا **لمْ** يصح مانع عن المرئيات **إلاَّ** الضد للرؤية والأضداد في حقه تعالى مستحيلة (لِمَا) تقدَّم، وجب أن **لا** يخفى على الله شيء في الأرض و**لا** في السماء أي في العلويات والسفليات وهو العالم بأسره وكل موجودٍ » [1]

ن= الله تعالى لم يحتجب عن خَلْقِه، بل هم المحجوبون عن رؤيته.



ولأنَّ المناظرة مجادلة قائمة على الإدِّعاء و المنع فإستخدام النفي لا غنى عنه؛ إذ تتعدى علاقة المتكلِّم بالمخاطب في المناظرات مستوى التبليغ إلى مستوى آخر هو مستوى التفاعل « فتنشأ بينهما علاقات سجالية كالدفاع والغلبة والنقد والنقض، وما إليها؛ ولا نستغرب هذه الصبغة السجالية لهذه العلاقات، فليس السجال أو النزاع عداءً ولا تعديًا، وإنَّما هو مبدأ المغايرة ومبدأ الخروج عن الذات وتحقيق لهما [...] وقد ذهب بهذا التفاوت إلى أقصاه مقيمًا الذات والغير طرفين متساويين في تجربة المتحاور الخطابية. وعند هذه الدرجة فحسب يحصل التفاعل الحقّ»[2] الذي يستهدف منه المُدَّعِي قلب اِعتقاد المُعَانِد و دحض حجته وبالتالي قطع اِعتراضه. وإذا تأمَّلْنا مناظرات "السكوني" من حيث منطقُها الحجاجي، ألفينا "النفي" فيها ينضوي تحت صنف "النفي الجدالي Négation Polémique": وهو النفي الذي يعارض به المتكلم رأيًا متعاكسًا لرأيه صاغه المخاطب صياغةً إثباتيةً ولكن قد لا يكون المخاطب المثبت موجودًا فعلاً. وإنَّما يبرز صوته في ضربٍ من المسرحة للقول»[3]. وهذا ما هو متحققٌ في بعض مناظرات السكوني، لكن الثابت فيها جميعًا اِعتمادها على النفي آلية للتشكيك والإثبات؛ ومثال ذلك هذه

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص179.

[2]– طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص51.

[3]– شكري المبخوت، إنشاء النفي وشروطه النحوية والدلالية، مركز النشر الجامعي، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، تونس 2006، ص244.

المناظرة: « ذكر بعض العلماء أنَّ الشيخ أبا الحسن الأشعري ناظر الجبَّائي [1] بمحضر الخليفة[2] في مسألة الرؤية؛ أي إمكانية رؤية الله تعالى من طرف عباده يوم القيامة، فقال أبو الحسن للجبّائي: ما دليلكَ على اِمتناع الرؤية؟ قال الجبّائي: قوله تعالى:﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٠٣ ﴾ قال أبو الحسن: الاِحتمال **(باطلٌ)** في هذه الآية من خمسة أوجه، وإذا وقع الاِحتمال سقط الاِستدلال، فلا دليل لك في ذلك.

الاِحتمال الأوّل: أن يكون تعالى أراد عدم الإدراك بالمكان والجهة كما ﴿ قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ ٦١ ﴾ ولذلك قيل: الرب تعالى يعلم ولا يُحاط به ويُرى ولا يُدرَكُ.

الاِحتمال الثاني: أن يكون تعالى أراد أبصار الكافرين.

الثالث: أن يكون تعالى أراد ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ إذ هي صفات وإنَّما يدركه المبصرون بالأبصار.

الرابع: أن يكون تعالى تمدح بالاِقتدار على ذلك، فإنَّ عدم الرؤية لا مدح فيه عدم فيه إذ العدم لا يرى ولا يستحق بذلك مدحا، فكأنَّه تعالى يقول هو القادر على خلق الموانع في الأبصار والقادر على شيء قادر على ضده، فهو تعالى قادرٌ على خلق رؤية في الأبصار كما هو خالِق الموانع والخامس: أن يكون معنى لآية ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ في الدنيا ولكن في الآخرة لقوله:﴿ وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا

---

[1]– الشيخ أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام، أصله من "جُبَّى" إحدى قرى البصرة. ولد سنة (235هـ /849 م) من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره وإليه تنسب الطائفة الجُبَّائية. له مقالات و آراء انفرد بها في المذهب. توفي سنة (303هـ/916 م). ينظر، الزركلي، الأعلام، ج6 ص256. وينظر، اِبن النديم، الفهرست، ص534.

[2]– لم يتحدَّد اسم الخليفة ولا مكان وزمان المناظرة لكن الواضح أنَّه أحد المجالس الرسمية التي يعقدها الخلفاء؛ وعلى العموم فقد كانت المجالس والمناظرات سببًا كبيرًا من أسباب الرقي العلمي، وقد حفَّزت العلماء للبحث والنظر، وحملتهم على الجدّ في تصفية المسائل... ينظر، أحمد أمين، ضحى الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012، ص420.

نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ فسقط اِستدلال الجبَّائي من يده وظهر اِنقطاعه واِنفض الجمع. قالوا: ولم يعش الجبائي بعد ذلك إلا يسيرا (ومات) وأظهر الله سبحانه الأشعري/ وسائر أهل السنة على أهل البدع والأهواء»[1].

اِحتجَّ "أبو علي الجُبَّائِي" بآية قرآنية تنفي الرؤية، فاِعترض عليه "أبو الحسن الأشعري" بالنفي أيضًا وبهذا الأسلوب دحَض دليل المدعي وحال دون تصديقه تمهيدًا لصرفه عنه وتغيير الموقف بناءً على أدلة مضادة نقلية (قائمة أساسًا على النفي) وأخرى عقلية...

من جهةٍ أخرى، دلَّ النفي كآلية للاِحتجاج تارةً وللنقض والاِعتراض تارةً أخرى على تعدد الأصوات؛ إذ « يسمح للمتكلِّم بالتعبير المتزامن عن الصوتيْن المتقابليْن، والصوت الذي يتبنى جانب الإثبات، وصوت المتكلِّم المتبني للنفي، فالنفي يشير إلى إثبات ضمني ويرد عليه »[2] بوصفه يحدّد المواقف من مسائل العقيدة في الفعل التناظري، ويُصعّد المواجهة السجالية بين المتناظريْن عبر فعلين لغويين اثنين[3]: الجحد والتعويض . يسمح الجحد في المناظرة بـ« إنكار أطروحة الخصم؛ أي سلب رأيه أو المعلومة التي يتبناها»[4].

ويمكن توضيح ذلك من خلال مناظرة يقول "أبو بكر الباقلاني" في مناظرته "إسحاق النصيبي"[5] حول رؤية الله تعالى يوم الحساب: « إنَّ الشيء **لا** يُرى بالعين فتعجَّب الملك من قولي واِنفتل إلى جهتي وقال: أيُّها الشيخ بأيّ شيء يُرى إذ **لم** يُر بالعين؟ فقلتُ: إنَّما يُرى بالبصر الذي في العين ولو كان يُرى بالعين لوجبَ أن يُرى كلّ ذي عين قائمة وقد نرى من له عين قائمة و**لا** يرى شيئًا » [6].

إنَّ نفي "الصاحب" يأتي في سياق جحد موقف المُدَّعِي –النصيبي– من القضية بالأساس بل والتشكيك

---

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص229–230.

[2]– صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النصّ، ص94.

[3]– أحمد المتوكل، الوظيفة والبنية – مقاربات وظيفية لبعض قضايا التركيب في اللغة العربية، ص102.

[4]– عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص224.

[5]– يصنَّف في الطبقة الحادية عشر من طبقات المعتزلة. دقيق الكلام، يشُكُّ في النبوات كلِّها، وقد سُمِعَ منه شبهاً، ولُغته معقَّدة، وله أدب واسعٌ، ولقد أضلَّ بهمذان كاتب فخر الدولة "اِبن المرزبان". وحمله على قلة الاكتراث بظلم الرعية، وأراه أنَّه لا حرج عليه في غبنهم لأنَّهم بهائم. وما خرج من الجبل حتى اِفتضح. ينظر، أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مراجعة: هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية صيدا، لبنان، 2011، ج1، ص107.

[6]– السكوني، عيون المناظرات، ص242–244.

في صدقيته؛ الأمر الذي يُفنِّدُ اِدِّعاء الخصم فالنفي يؤشر على مسار الاِعتراض، بوصف هذا الأخير فعلاً اِرتجاعيًا، إذ يصدر من صاحبه كرد فعلٍ على قول خصمه[1] إنَّ اِعتراض "الباقلاني" تمَّ من خلال "فعل التعويض" أي « إبطال معلومة الخصم وإمداده بمعلومةٍ أخرى يعتبرها المناظر صحيحة »[2] فالرؤية بالبصر لا بالعين؛ يحتاج هذا النفي من "الباقلاني" إلى« تعليل أكثر من حاجة الإثبات إليه، فالسؤال الذي يعقب به على النفي إنْ لم يُسارع المتكلِّم والنافي إلى تعليل نفيه فهو قرينة على المخالفة وطلب للاِنتقال من إبهام النفي إلى تفسيره، بما يجعل في اِعتقاد المتكلّم النافي مضمونًا إيجابيًا» [3] ودليل "الباقلاني" هو اِمتلاك البصير لعينٍ سليمةٍ مع

فقدِه الرؤية. بهذا يكون "النصيبي" أمام نفي مؤيَّد بدليله؛ والحجاج الناجع هو ما يفترض حجاجًا مُضادًا فيسعى إلى سدّ المنافذ أمامه، ويجيب عن كلّ سؤال قد يطرحه المتلقي [4].

فالمتوقَع من "النصيبي" دحض دليل "الباقلاني" بناءً على آلية "النفي بدليل « تكون حجّيته معاكسةً في قوتها الحجّية قول العارض » [5] فيزيدُ بذلك من درجةِ النمو في سيرورة المناظرة؛ فهي تتكوثر تتكوثر بناءً على الاِعتراض الذي يظهره "النفي". غير أنَّ "النصيبي" زاد عجَبُه بالكلام فقال:« **لم** أعلم أنَّه ينكر هذا. بنيْتُ الأمر أنَّه يعلمُ أنَّ الشيء يُرى بالعين » [6].

فأنكر "النصيبي" علمَه بموقف الشيخ ممَّا جمع عليه زيادةً على نقمة "الملك" عليه تهافت مذهبه بجهله بمذاهب أهل الكلام وظهور "الباقلاني" عليه. فصاح الملك مغاضِبًا: « أنت لا تعرف مذهب الشيخ في المسألة وتبنيها على ظنك. ثمَّ قال لقاضيه: أَلَمْ أقلْ لم إنَّ مذهبًا قد طبَّق الأرضَ لا بدَّ أن يكون له ناصرٌ. واِنفضَّ المجلس» [7]. فاِنغلقت المناظرة بعجز "النصيبي"...

---

[1]– ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص43.

[2]– عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص224.

[3]– شكري المبخوت، إنشاء النفي وشروطه النحوية والدلالية، ص196.

[4]– ينظر، سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي "بنيته وأساليبه"، عالم الكتب الحديث، ط2، الأردن، 2011، ص36.

[5]– طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص44.

[6]– السكوني، عيون المناظرات، ص242–243.

[7]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* غير أنَّ الحصر مصطلح معروف في دراسة علم النحو، والقصر مصطلح معروف في دراسة علم البلاغة؛ وتحديدًا "علم المعاني".

في هذه القبسات اِعتمد "السكوني" على النفي آليةً للإثبات أو للاِعتراض؛ ليغدو "النفي" آليةً حجاجيةً تقصد الإقناع وترسم مسافة فاصلةً لبيان المواقف المتباينة أو المتعارضة ليدحضَ في آخر المطاف حُكمًا ويُثْبِتَ آخرًا، أو يُشكّك في معقولية الحكم كحدٍّ أدنى، فيبعث على الجدال والتناظر في سبيل الوصول إلى الحقيقة العقدية.

2.2. عاملية القصر الحجاجية:

جاء في "الإتقان" للإمام السيوطي ما نصُّه: « أمَّا الحصر* – ويقال له: القصر– فهو تخصيص أمرٍ بأمرٍ آخر بطريقٍ مخصوصٍ. ويقال أيضًا: إثبات الحكم للمذكور» [1].ولهذا يعدُّ

"القصر" من "العوامل الحجاجية" التي يعتمد عليها الخطيب لتوجيه خطابه لوجهة يريدها؛ فهو توكيد مضاعف له بعدٌ حجاجيٌ أعمق، وأنجع في توجيه المتلقي إلى النتيجة المضمرة. ويستعمل في حال إنكار المتلقي للخبر، ويكون ذا قيمةٍ حجاجيةٍ عاليةٍ، فالغاية من ورودِه تكون لتمكين الكلام وتقريره في الذهن [2].

والقصر يكون بـ (النفي والاستثناء) ويُرَادُ به: قصر الشيء وحصره بصاحبه من دون سواه [3].

1.2.2. عاملية (ما/إنْ/ ليس... إلا) الحجاجية:

وهو من التراكيب التي تترتب فيها الحجج حسب درجتها الحجاجية؛ حيث تترتب في سلّم حجاجي واحد، فهو عامل يوجه القول وجهة واحدة نحو: الاِنخفاض وهو ما يستثمره المرسل– غالبًا– لإقناع المرسَل إليه[4]. ويتقرَّرُ ممَّا سبق، أنَّ العامل الحجاجي "**ما... إلا**" يحصر الإمكانيات الحجاجية للملفوظ؛ وهذا ما يتضح من كلام "الجرجاني" لمَّا قال: « اِعلم أنَّك إذا قلت: ما جاءني إلا زيد، احتمل أمريْن؛ أحدهما أنْ تريد اِختصاص زيد بالمجيء وأن تنفيه عمن عداه، وأنْ يكون كلامًا تقوله لا لأنَّ بالمخاطب

---

[1]– السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الأمير فهد لطباعة المصحف الشريف المملكة العربية السعودية، ج4، ص1565.

[2]– ينظر، محمود طلحة، القيمة الحجاجية لأسلوب القصر في اللغة العربية، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر العدد3، 2008، ص115.

[3]– ينظر، عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق: محمد محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ص332.

[4]– عبد الهادي بن ظاهر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص519–520.

حاجةً إلى أنْ يعلم أنَّ زيدًا قد جاءك ولكن "لأنَّ" به حاجة إلى أن يعلم أنَّه لم يجئ إليك غيره... ويكون كلامًا تقوله ليعلَمَ أنَّ الجائي زيد لا غيره» [1] بمعنى أنَّ دلالة جواب النفي بطريق القصر تكمن في إقرار الجملة المنفية

السابقة بغية تثبيت غيرها، وتتضح مكونات الحجاج اِنطلاقًا من عملية الحصر والتقييد التي يوفرها القصر عن طريق النفي مع الإستثناء وفق المخطط الآتي:

أداة النفي (ما/ليس/لا) ⟸ النتيجة ⟸ أداة الإستثناء(إلا) ⟸ الحجة

وينطبق هذا على الأمثلة الآتية:

❖ يقول "السكوني" في سياق نفي إضافة الأفعال إلى الطبيعة: « واِعلم أنَّ هذا الإيراد الذي أورد على الطبائعيين في هذه المناظرة لا جواب لهم عنه أبدًا؛ لأنَّ شروط الفعل في الجمادات مفقودة وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة وإذا فقد الشرط، فُقد المشروط. فإنْ قلتَ: فلو عُكس هذا السؤال على الموحدين فما الجواب قلتُ: المبدَعاتُ بأسرها يجبُ توقفها على مبدعٍ قديمٍ وإلا لزم التسلسل ولما وجبَ قدَمُه اِستحال أيضًا تخصيص قدرته فوجب عموم تعلقها بجميع المقدورات فـ**ما من مكوِّنٍ إلاَّ وتكوينُه بقدرته ومشيئته سبحانه وتعالى**» [2].

ما من مكوِّنٍ إلاَّ وتكوينُه بقدرته ومشيئته سبحانه وتعالى.

النتيجة — الحجة

أداة النفي — أداة الاستثناء

[1]- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص336-337.

[2]- السكوني، عيون المناظرات، ص302.

حصر "السكوني" على صيغة "**ما... إلا**" خَلْقَ المُحدَثات و الأفعال في الله تعالى دون سائر عناصر الطبيعة؛ لأنَّها محدَثَة غير قديمة وبالتالي فهي غير فاعلة، بل مفعولٌ بها، أمَّا الحق سبحانه فهو قديم (غير مُحدَث= غير مخلوق) لذلك فالخلق والفعل (تكوين المكوَّنات) ممَّا اِختص به نظرًا لقدرته العظيمة و مشيئته البالغة؛ وهذا المقتطَف يُبيّنُ بجلاءٍ وظيفة العامل الحجاجي في التأكيد والإثبات؛ الذي قال فيه الجرجاني: « وأمَّا الخبر بالنفي والإثبات نحو: ما هذا إلا كذا، و "إنْ هو إلاَّ كذا" فيكون لأمرٍ ينكره المخاطَبُ ويشكُّ فيه، فإذا قلتُ "ماهو إلا مصيب" أو "ماهو إلا مخطئ" قلته لمن يدفع أنْ يكون الأمر على ما قلت، وإذا رأيت شخصًا من بعيد. فقلت: "ماهو إلا زيد" لم تقله إلا وصاحبُك يتوهم أنَّه ليس زيد، وأنَّه إنسان آخر، ويجد في الإنكار أنْ يكون زيدًا »[1] وكلام "الجرجاني" يُصدِّقُ على مقالة "السكوني" لأنَّها موجهةٌ لكل المتشككين؛ ممن ينكرون إضافة

المخلوقات إلى الله تعالى خلقًا وإبداعًا ومشيئةً، فـ "السكوني" ينفي وجود مخلوقٍ لم يكن الله سبحانه سببًا في إيجاده، لِيُثبتَ من هذه الطريق توقُفَ وجود المخلوقات كلّها على وجود الخالِق – سبحانه وتعالى– القديم المقتدر الحكيم؛ ولهذا فإنَّ تركيب القصر يُمثِّلُ دائمًا بنية تأليفية تُحلَّلُ إلى إثبات ونفي، أمَّا تركيب النفي فهو بحكم التقاول بنية ترديدية تشير إلى بنية تحتمل إثباتًا جديدًا يوضِّحُ السبب الذي لأجله وُجِدَ النفي وهذه البنية هي التي تبرز في جواب النفي[2] وفي السياق ذاته؛ أي إثبات الخلْقِ للخالقِ تعالى يطالعنا:

- سؤال رجلٍ عليًا بن أبي طالب عن كيفية الوصول إلى الحقّ سبحانه وجوابه – كرَّم الله وجهه– بوجوب تتبع الأعراض لأنَّها علامات على موجدها –جلَّ وعلا– إذ قال: « فدلَّتْ المعرفة على أن **ما اِفترق مُفترَقٌ إلاَّ وله مُفرِّقٌ، ولا اِجتمع مُجتمَعٌ إلاَّ وله جامعٌ**. فيا أيُّها السائل عن توحيده، فبالعقول يعتقد التصديق، وبالإقرار يكمل الإيمان، واِعلم أنَّه **لا ديانة إلا بعد معرفة الإخلاص...**» [3].

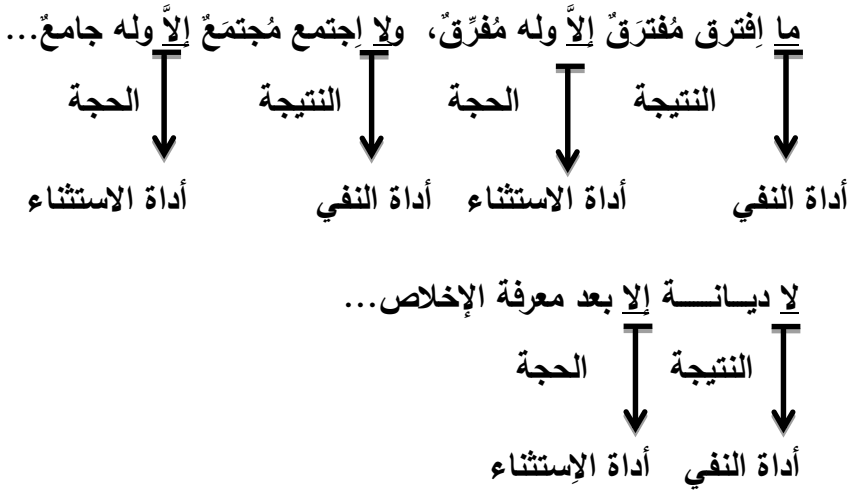
---

[1]– الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص332.

[2]– شكري المبخوت، إنشاء النفي وشروطه النحوية والدلالية، ص207.

[3]– السكوني، عيون المناظرات، ص184.

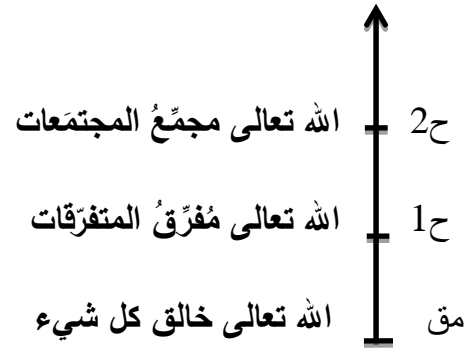
و بيان ذلك فيمايلي:



إنَّ دخول صرافيم من قبيل: "**ما...إلا**" أو "**لا ...إلا**" على الملفوظ من شأنه أن تخرجه من الإبلاغية L'informativité أي مستوى الوصف والإبلاغ إلى الحجاجية؛ حيث تكون العوامل المذكورة موجهة لبقية الخطاب نحو نتيجة بعينها، وعلاوةً على التوجيه نجدها تعمل على التضييق من مدى الغموض وتعدد المعاني و الإستلزامات[1]. فإفتراقُ المتفرقات له مفرِّقٌ وإجتماع المُجْمَعات له مُجَمِّعٌ وهو الله في عليائه، ولا سبيل إلى عبادته إلا بالإخلاص. وفي هذا المقتطَف، يتضح نفيُ مولانا "علي" كل إحتمالات نسبة المخلوقات إلى غير الله تعالى؛ الأمر الذي يستلزم نتيجةً واحدةً تكمن في وجوب عبادته وحدَه والإخلاص له سبحانه نظير خَلْقِه البديع وتفرّده الأكيد وقوته العظيمة. فـ سيدنا "علي" كمتكلّمٍ مُعارِضٍ أظهر موقفًا مغايرًا لموقف السائل بإستعمال "الحصر" ليُجلِّيَ الحقيقة، وليدحض موقف المخاطَب، بل إنَّه بذلك دحضَ مجموعةً من المواقف المغايرة في آنٍ واحدٍ (سبب إفتراق المتفرقات+ سبب إجتماع المجتمعات+ حقيقة الدين) وهذا كلُّه لمخاطَبٍ واحدٍ. ويمكن إجمال القول في المقطع الحجاجي السابق بالسلّم الحجاجي الآتي:

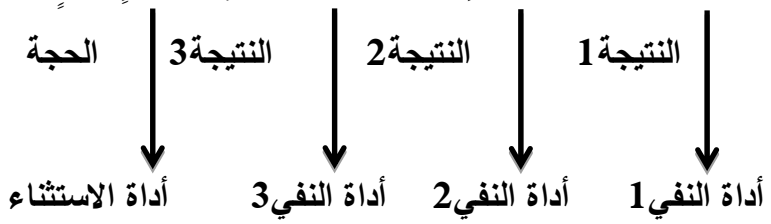
[1]– عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص61.

ن= لا يستحق العبودية الخالِصَة إلا الله تعالى.



و تنسحب فكرة تحديد الحصر جواب النفي في اِحتمال واحد على المقطع الآتي:

❖ قال مولانا علي-كرَّمَ الله وجهه- للقدريين في سياق الإستدلال على شرعية المسير في صفين:« والله **ما علوْنا جبَلاً ولا هبطنا وادِيًا ولا خطونا خطوة إلا بقضاءٍ وقدَرٍ**»[1].



فاِعتلاء الجبال و هبوط الأودية والخطو في الأرض، كلها حدثت بقضاء الله و قدَرِه، ولا وجود لِاحتمال آخر؛ ذلكَ أنَّ "الحصر" تمَّ من طريق "النفي" و"الإستثناء" يؤكّدُ حكمَ مولانا "علي" تأكيدًا حاسمًا يقطع شكَ المخاطَب، ويدحضُ موقفَ المخالِف؛ لذلك فإنَّ أساس عاملية "الحصر" الحجاجية توجيه القول نحو نتيجةٍ مضمرةٍ يحاولُ المتكلّم دفعَ المخاطَبِ إلى الإذعان والتسليمِ بها عن طريق تضييق ودحض الاِحتمالات الأخرى للقضية.

[1]- السكوني، عيون المناظرات، 177.

2.2.2. عاملية "إنَّما" الحجاجية:

يعدّ "العامل إنَّما" من العوامل ذات القوة الحجاجية المزدوجة أو المضاعفة؛ وهذا ما جنح إليه "السكاكي" لمَّا قال: « كلمة "أنَّ" لمَّا كانت لتأكيد إثبات المسند للمسند إليه، ثمَّ اِتصلت بها "ما" المؤكدة لا النافية –على ما يظنه من لا وقوف له بعلم النحو– ضاعف تأكيدها، فناسبَ أنْ يضمن معنى القصر؛ لأنَّ قصر الصفة على الموصوف، وبالعكس ليس إلا تأكيدًا للحكم على تأكيدٍ» [1] ويتأكّدُ هذا من خلال المواضع التي وظَّف فيها المتناظرون "**إنَّما**" في مناظرات "الرؤية" المذكورة أدناه:

- نقل "السكوني" –على أسلوب النفي– ما رُوِيَ عن مولانا عليًا رضي الله عنه أنَّه مرَّ برجلٍ فسمعه يقول: « لا يحتجبُ والذي اِحتجب بالسبع الطباق! فعلاه بدرَّةٍ كانت في يده وقال له: يا لكع! إنَّ الله سبحانه لا يَحتجِبُ بشيء و**إنَّما حجب خلقه...**» [2] فرؤية العباد لربّهم –سبحانه وتعالى– يوم القيامة ثابتة، أمَّا في الدنيا فإنَّ بصر العباد قاصرٌ عن رؤيته تعالى، فليس هو المحتجِّبُ عنهم و لكنَّ الحجب محصور في عباده؛ وهذا المعنى أقرَّته "**إنَّما**" حجب خلقه، فهم المحجوبون عن رؤيته، لا هو سبحانه.
- قال "الأشعري للجُبَّائي: « أن يكون تعالى أراد ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ إذ هي صفات **وإنَّما يدركه المبصرون بالأبصار**» [3].
- قال "الباقلاني: « إنَّ الشيء لا يُرى بالعين فتعجَّب الملك من قولي واِنفتل إلى جهتي وقال: أيُّها الشيخ بأيّ شيء يُرى إذ لم يُر بالعين؟ فقلتُ: **إنَّما يُرى بالبصر الذي في العين** ولو كان يُرى بالعين لوجبَ أن يُرى كلّ ذي عين قائمة وقد نرى من له عين قائمة ولا يرى شيئًا » [4]

[1]– السكاكي، مفتاح العلوم، ص291.
[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص179.
[3]– المصدر نفسه، ص229–230.
[4]– المصدر نفسه، ص242–244.

يتضح من هذين الشاهدين أنَّ الرؤية محصورة في البصر الذي في العين، لا في العين نفسها، كما أنَّ الرؤية لا تضاهي الإدراك؛ فالإدراك أعظم وأجَّل؛ وهما يندرجان فيما رمى إليه "الجرجاني" لمَّا وصف "إنَّما" بأنَّها « تجيء لخبرٍ لا يجهلُه المخاطَبُ ولا يدفَعُ صحتَه أو لمَا يُنَزَّلُ هذه المنزلة »[1] . فلاشك أنَّ "الجبّائي" و"الشيخ" كلاهما يعلم أنَّ العين أداة الرؤية ولا يجهله، كما أنَّهما لا يعترضان عليه؛ لأنَّه ممَّا تواطئ على إقراره عامة العقلاء من الناس صغارهم قبل كبارهم غير أنَّ محل الخلاف كلِّه هو محلُ الرؤية/ البصر في العين؛ وهو ما أثبته –على التوالي– الأشعري فالباقلاني وحصراه في البصر الذي في العين لا في العين. وفي الموضوع ذاته:

❖ أورد "السكوني" سؤال رجلٍ عن تفسير "ابن عباس" قوله تعالى:« ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾ قال: أليس ترى السماء؟ قال: بلى. قال: أفكلَّها ترى؟ فلم يجد السائل جوابًا لأنَّه بيَّن – رضي الله عنه– أنَّ المرئيَ يُرى وإنْ لم يحط به فحمل الإدراك على الإحاطة فإذا انتفى الإدراك لم يلزم انتفاء الرؤية إذ ليس كل مرئي مدرَكًا وتشبيهه **إنَّما هو بين الرؤيتين لا بين المرئيين** كما هو كذلك في قوله عليه السلام: ترون ربّكم كما ترون القمر» [2] إنَّ بين رؤية الله تعالى وإدراكه سبحانه بونًا شاسعًا؛ إذ هما مختلفان تمام الاختلاف. فالرؤية بعض من إدراك الذات الإلهية.

و بعيدًا عن مناظرات "الرؤية":

❖ قال أحد المنجِّمين لمَّا أحوجه للاستدلال سنّيٌّ ناظره في مسألة كروية الأرض التي ينفيها السنّيُّ و يُثبتها "المنجِّم" عندها قال: « **إنَّما** الجواب عن هذا أنَّ الأرض ليست لها بالنسبة إلى الفلك قدر محسوس فلأجل هذا لا تحجب عنا أكثر من النصف... » [3] قصر المنجّم الجواب في كون الأرض ليست بالحجم الذي يسمح لها بأن تخفي أكثر من النصف، وهذا القصر بـ "إنَّما" يستهدف تأكيد مذهب "المنجّمين" القائل بكروية الأرض.

---

[1]– الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص332.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص187.

[3]– المصدر نفسه، ص300.

❖ ذكر "السكوني" أنَّ اِبن شاذان[1] ناظر اِبن المعلم[2] زعيم الإمامية في مسألة « أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم هل يورث أم لا؟ فالإمامية تقول بالوراثة وجمهور الأمّة يمنعون ذلك. فقال اِبن شادان: لا يورث. فطلبه اِبن المعلم بالدليل، فقال: قوله عليه السلام: "إنَّا معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقةٌ" فقال اِبن المعلم: ما ذكرتُ **إنَّما هو صدقةً** نصبٌ على الحال. فيقتضي ذلك أنَّ ما تركه على وجه الصدقة لا يورثُ عنه وما تركه على غير وجه الصدقة يورَثُ عنه» [3]. صرف "اِبن المعلم" الإمامي المُثبِت للوراثة، صرَفَ الدليل النقلي الذي احتجّ به "اِبن شادان" على بطلان الوراثة إلى وجهةٍ نحوية دلاليةٍ؛ أراد بها التمييز بين مال النبي صلى الله عليه وسلم الذي تَرَكَه للصدقة والمال الذي هو تَرِكةٌ ينبغي تقسيمُها على وَرَثَتِه. غير أنَّ "اِبن شاذان" اِعترض على هذا التأويل المبني على قواعد النحو؛ بإحكامِ السيّدة "فاطمة عليها السلام" واِبن عباس" – رضي الله عنهما– علمَ النحو وتمكُّنِهما من أصوله؛ وبالتالي فإعراضهما –وهم وَرثَتُه صلى الله عليه وسلم– عن المطالَبَة بحقّهم– المفترَض– إقرارٌ منهما بمنع وراثة الأنبياء فما يتركونه صدقةٌ على فقراء الأمّة.

والقول "إنّما هو –تركة الأنبياء– صدقة" برفع (صدقة) ونصبها، حجّةٌ على "اِبن المعلم" لا له؛ إذ تتناسل منه مجموعة من الإستلزامات؛ كما يتضح في الترسيمة أدناه:

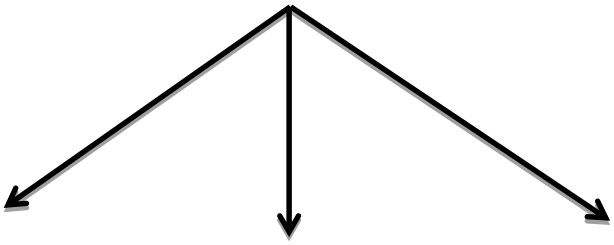
---

[1]– أبو علي؛ الحسن بن أبي بكر أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن محمد بن شاذان بن حرب بن مهران البغدادي البزاز. الشيخ الإمام المحدِّث الثقة المتقِن الفاضل الصدوق. وُلِد في ربيع الأول سنة 339هـ. من متكلِّمي الأشاعرة. توفي عام 425 هـ. ينظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص416–418.

[2]– أبو عبد الله، محمد بن محمد بن النعمان، الملقَّب بالشيخ المفيد، والمعروف بـ "اِبن المعلم" من جملة متكلمي الإمامية،. وُلِد سنة 336هـ أو 338هـ في العراق. كان مقدَّماً في العلم وصناعة الكلام، وكان فقيهاً متقدِّماً؛ اِنتهت إليه زعامة الإمامية في زمانه. له ما يقارب المائتي مصنَّفٍ. توفي لليلتين خلتا من شهر رمضان سنة413هـ. ينظر، اِبن النديم، الفهرست، ص279. وينظر، محمد بن الحسن الطوسي الفهرست، تحقيق: محمد صادق آل العلوم، المكتبة المرتضوية، النجف، بغداد، ص184–185.

[3]– السكوني ، عيون المناظرات، ص295.

"إنّما هو – تركة الأنبياء– صدقة"



أذعِنْ –يا ابن المعلم– للحكمِ اِقتدِ بفعل كبار الصحابة أُترك مذهب الإمامية

و الموضع لهذه الأقوال هو: تمكُّن السيدة " فاطمة عليها السلام" و"اِبن عباس" – رضي الله عنهما– من علم النحو؛ لذلك لو كان الأمر كما قال "اِبن المعلم" لكانا أول الناس علمًا بالحكم، واِمتثالا له.

3.2. عاملية أدوات التوكيد الحجاجية:

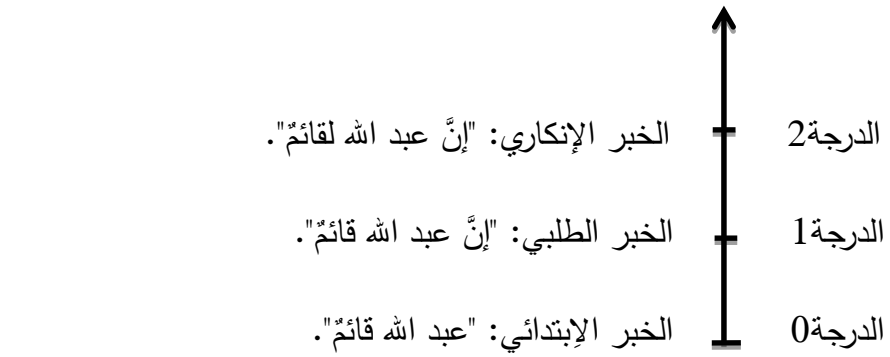
يندرج أسلوب "التوكيد" عمومًا ضمن سياق اِستدلالي يمكن اِعتباره حجّة تقود إلى نتيجة يريد المتكلم من المخاطب التسليم بها. ويُوظَّفُ بترتيب درجاته لسانيًا عند إنتاج الخطاب الخبري في ثلاث درجات تبعًا لتنوُّع السياقات والمقامات التخاطبية؛ كما يصنِّفها "السكاكي" [1]:

- الخبر الاِبتدائي: ولا يستعمل فيه أي نوعٍ من أنواع التوكيد؛ لأنَّ المرسَل إليه خالي الذهن من أي حكمٍ سابق، إذ يكفي لذلك ما يعلمه من أنَّ المرسل متأكّد من صدق خطابه.
- الخبر الطلبي: ويستخدم المرسل في هذا الضرب أداةً واحدةً لتأكيد الخبر.
- الخبر الإنكاري: يستعمل فيه المرسل أكثر من أداة توكيد؛ ليُثبتَ صدقَه لأنَّ المرسَل إليه قد يكون منكرًا.

وبإيراد الأمثلة وضَّح "الجرجاني" هذا التقسيمات من خلاله قوله: « "عبد الله قائمٌ" إخبارٌ عن قيامه، وقولهم: "إنَّ عبد الله قائمٌ" جوابٌ عن سؤال سائل، وقوله: "إنَّ عبد الله لقائمٌ" جوابٌ عن إنكارِ منكرٍ

[1]– ينظر، السكاكي، مفتاح العلوم، ص170–171.

قيامَه » [1] و تأسيسًا على قراءة القدامى للخبر، اِستطاع المحدثون دراسته ضمن "سلميّة اللغة" كما في الشكل الآتي[2]:



وتمثّل هذه البنية غالبًا لتصحيح أمرٍ سبق ذكرُه؛ وهي أيضًا ذاتُ نظامٍ عكسي تنازلي[3] ويمكن تمثيلها وفق الترسيمة الآتية:

ومن أمثلتها في المدوّنة:

❖ جاء في "عيون المناظرات": « قالت اليهود: إنَّ الله عهد إلينا أنْ لا نؤمن لرسولٍ حتى يأتينا بقربانٍ تأكله النار، أنزل الله تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم في الردّ عليهم: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَيۡنَآ أَلَّا نُؤۡمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأۡتِيَنَا بِقُرۡبَانٖ تَأۡكُلُهُ ٱلنَّارُۗ قُلۡ قَدۡ جَآءَكُمۡ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِي بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِي قُلۡتُمۡ فَلِمَ قَتَلۡتُمُوهُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾ ...» [4].

فتكون البنية الحجاجية كمايلي:

---

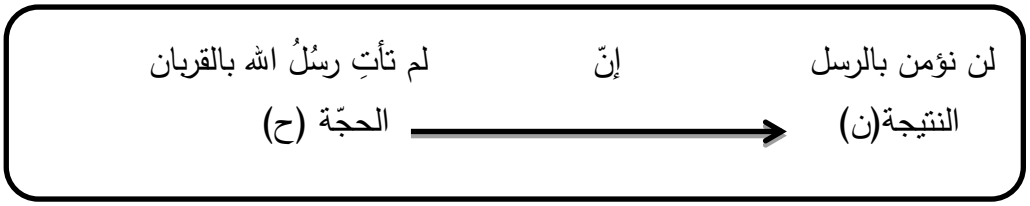
[1]- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص315.

[2]- ينظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص254.

[3]- أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص73.

[4]- السكوني، عيون المناظرات، ص143.

- **النتيجة(ن)**: لن نؤمن بدعوة الرسل.
- **الرابط (را)**: إنَّ
- **الحجّة(ح)**: لم تأتِ رسُلُ الله بالقربان.



ذكر الله تعالى في الآية الكريمة مزاعم اليهود في فرض الله عليهم الإيمان بالرسل شريطة تقديمهم قربانًا تأكله النار، وقد أوردوا دعواهم الباطلة هذه مؤكَّدةً بالأداة "إنَّ" التي « ترتبط بما قبلها وتأتلف معه وتتحد به، حتى كأنَّ الكلاميْن قد أُفرِغَا إفراغًا واحدًا وكأنَّ احدهما قد سُبِكَ في الآخر» [1] و يأتي توظيفهم هذه الأداة ليقينهم بِافترائهم على الله زورًا وبهتانًا وحاجتهم لتأكيد دعواهم الكاذبة، فقد بيَّن الحقّ سبحانه كذبها؛ لأنَّه تعالى أرسل إليهم الرُسُلَ بالبيّنات وبالنار التي طلبوها، ثمّ قتلوا الرسل ولم يؤمنوا...

❖ « قال مشركو قريش للمسلمين: **إنَّـــكم** تزعمون أنّكم تعبدون الله فما قتَلَ –يعنون الميتة– أحقّ أن تأكلوه ممَّا قتلتم أنتم –يعنون الذبائح– وهذا الإيراد ألقاه للمشركين أولياؤهم من مجوس فارس... ثمَّ قال تعالى: ﴿ **وَإِنَّ** ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ ﴾ قيل: الشياطين هنا مجوس فارس»[2].

أوّل أساليب التوكيد ذكرًا في المقتطف أعلاه:

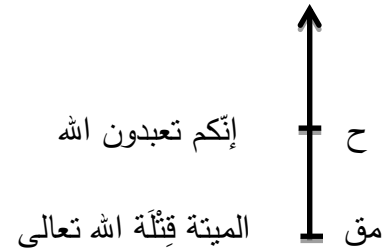
❖ "**إنَـــّكم** تزعمون أنّكم تعبدون الله ... الميتة أحقّ أن تأكلوه"

- **النتيجة(ن)**: كُلُوا الميتة.
- **الرابط (را)**: إنَّ
- **الحجّة(ح)**: أنتم تعبدون الله.

[1] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص316.

[2] – السكوني، عيون المناظرات، ص143.

ن= الميتة حلال



وفي سياق بيان تهافت دعوى المشركين وبطلانها؛ دعا الحقّ سبحانه إلى التذكية والتسمية عند الذبح والأكل، وهذا يُحيلنا إلى الشاهد الثاني:

❖ قال تعالى: ﴿ **وَإِنَّ** ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ ﴾

جاء « التأكيد بإنَّ لزيادة التقرير »[1]. ذلكَ أنَّه مؤسسٌ لدحض اِفتراء مشركي قريش؛ بوصف التوكيد في الآية مزدوج، فقد وظَّف الله تعالى مؤكِّدَيْن **(إنّ+ اللام)** ليأتي عقب ذلك تعليل دعوة المشركين إلى أكل الميتة وهو مجادلَة المسلمين و الإعراض عن دعوة الإسلام وأحكامه؛ ووجود مُؤَكِّدَيْن في الآية يدلّ على وجود متردد أو منكر، خاصةً وأنَّ المشركين نسبوا فعل القتل بالنسبة للميتة إلى الله تعالى، وقتل الذبائح إلى المسلمين، وقدَّموا لتلك المقارنة –وهي غير صائبة– بتذكير المسلمين بعبادتهم الله تعالى. فكانت المسألة من الشبهات العظيمة، غير أنَّ الله تعالى أنزل ما يُبيّن به حكم الميتة ووجوب التذكية والتسمية عند الذبح والتحذير من مكر المشركين. فالتوكيد يحمِلُ المسلمين إلى الاقتناع بنتيجةٍ واحدةٍ؛ وهي عدم الأكل ممَّا لم يذْكر عليه اِسم الله عمدًا. في الحجاج تكون **(إنّ+ اللام)** مقدمًا للتدعيم بالحجّة، والذي يسبقه ذكر النتيجة المرجوة على النحو الآتي:

النتيجة ⟵ **(إنّ+ اللام) التدعيم بالحجة**

لا تأكلوا ممّا لم يُذكَر اسم الله عليه ⟵ **إنَّ** الشياطين **ل**يوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم

(نتيجة) التدعيم للحجّة

[1]– اِبن عاشور، التحرير والتنوير، ج8، القسم الأول، ص41.

ومجمل القول أنَّ للتوكيد قدرةً على« تمكين الشيء في النفس وتقوية أمره، وفائدته إزالة الشكوك وإماطة الشبهات عمَّا أنت بصدده، وهو دقيق المأخذ، كثير الفوائد» [1] وهذا ينطبق على كل الشواهد التي أوردناها وعلى غيرها... فهو يربط بين المقدّمات والنتائج ترسيخًا لموقفٍ ما سواءً أكان حقًّا أو باطلاً، وقد شكَّل ركنًا أساسيًا في بناء اِستدلالات المتناظرين اِدّعاءً واِعتراضًا؛ كلٌّ لموقفه ومذهبه العقدي.

[1]– اِبن العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ج2، ص94.

الفصل الرابع

آليات الحجاج البلاغية في

"عيون المناظرات"

تمهيد:

نتلمَّس في هذ الفصل قراءة مناظرات المدوّنة العقدية قراءةً بلاغيةً بناءً على التحديثات المعرفية والإجرائية التي قدَّمها " **بيرلمان و تيتكاه**" على بلاغة "**أرسطو**" التقليدية و"**الموروث البلاغي العربي**" فأصَّلا بذلك لـ "**البلاغة الجديدة**" التي تتكئ على أساس الحوار، وتستثمر الصور الفنية والجمالية لتخطي حدود الإمتاع الفني إلى الإقناع الحجاجي؛ لتغدو الصور البيانية والمحسنات البديعية والأساليب الإنشائية وغيرها من التقنيات الحجاجية التي يجنِّدها المتكلِّم في خطابه لإقناع متلقيه بإحداث اِستمالته الوجدانية و موافقته الفكرية والتأثير في سلوكه العملي.

وأوَّلُ ما نبدأ به في هذا الفصل اِستحضار شيء من فعل المساءلة والاِستعلام اِستثمارًا لنظرية المساءلة التي جاء بها "**ميشال ماييز**"، بما تقتضيه المناظرة بوصفها تفاوضًا بين شركاء الحوار تذكي فيه الأسئلةُ شرارةَ البحث وتؤجج نيران التحاجج لبلوغ الحقيقة؛ التي هي غاية التناظر وجوهره.

أولاً: حجاجية السؤال(*) في المناظرات

1. مركزية السؤال في المناظرة و حجاجيته:

تأسست أغلب مناظرات مدونتنا –من بدايتها إلى نهايتها– على السؤال و لا غروَ؛ إذ الأصل في العلم هو الإستعلام بوصفه سؤالَ علمٍ يتوخى منه صاحبه بيان ما أشكل عليه. وهذا ما يجعل السؤال مرتبطاً دائما بالإشكاليات و المشكلات التي تعترض الذات الناظرة في حقائق المسائل العقدية ؛ لذلك كان «العقل حركةً للسؤال لا تنضب» [1]. وتوالد الأسئلة وتتابعها المنطقي يستدعي بالضرورة مقابلاتها الملائمة من الأجوبة فـ« يتحقق إنجاز المستدعَى؛ وهو تعيين الحكم ودليله ووجه دلالته، بقيام المستعلِم المسؤول في مقام جديد متميز عن مقام السؤال، إنَّه مقام الجواب» [2]. وهذا يؤكد قطعا أنْ « ليس هناك سوى السؤال لتغذية البحث»[3] وإثراء المعرفة الإنسانية. هذا الثراء المعرفي ولَّده وجود مشكل يقتضي معالجةً من الذات التي إستشكلت الأمر فصاغته لغوياً في شكل سؤالٍ، وراحت تقلب له عن حلٍ عند مثيلاتها من الذوات الناظرة؛ ومن ثمة تنخرط في نسق تفاعلي جدلي فيكون السؤال بهذا التوصيف إطلاقاً للمفاوضة لذلك يُنظر إلى «الخصومة الدائرة في المناظرة على أنَّها خطاب ذو فعالية جدلية؛ لأنَّ هدفها إقناعي قائم على إستلزام صور إستدلالية من أغنى وأوسع البيانات البرهانية الضيقة، وأن يُفهِم المتكلم المخاطَب معاني غير تلك التي نطق بها تعويلا على قدرة المخاطَب إستحضارها إثباتًا أو إنكارًا»[4]. ولاشك أنَّ كل قول من الأقوال قائم على المجادلة والإستدلال ومحاولة إقناع كل طرف متكلم للآخر من خلال أساليب وتكرارات وروابط حجاجية، يحتل السؤال فيها مواقع كثيرةً ويشغل مراحل عديدة بين الإفتتاح تارةً أو المواجهة والمدافعة تارة أخرى. وفي معظم الأحيان يحضر السؤال بتمظهراته الإستفهامية في الأطوار كلِّها.

(*) توظيف مصطلح "السؤال" مبررٌ لأنَّه أكثر تلاؤمًا و المناظرةَ من "الإستفهام"؛ بوصف "السؤال" ركنًا من أركان المناظرة. كما أنَّ "بلونتين يسمّي السؤال البلاغي الإستفهامَ الحجاجي أو السؤال الحجاجي الذي ليس إستخبارًا أو طلب جواب، بل وسيلة حجاج ويكون هذا السؤال عوضًا عن جملة خبرية تكون منفية أو مثبتة. ينظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص425.

[1]– Carrilho Manuel Maria: Conséquences de la problématologie, Dans Argumentation et questionnement sous la direction de corinne Hoogaert, paris, presses universitaires de France ,1996 P78.

[2]– حمو النقاري، منطق الكلام "من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي"، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، المغرب، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2010، ص345.

[3] -Michel Meyer, De la Problématologie, Philosophie, science et language, Paris le livre de poche,1994, p234 .

[4]– ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص65.

2. السؤال في طور الإفتتاح:

عدَّ الباحث" عبد اللطيف عادل" أنَّ الجزم بإستهلال المناظرات التراثية العربية الإسلامية بالسؤال أمر متقرر[1] بالضرورة، يثبته واقع التأمل في نصوصها –أي المناظرات– ولكي نؤكد على ذلك نستدعي المطالع الآتية ترسيخاً لفكرة أنَّ السؤال شرارة تذكي البحث وتدعو إلى النظر، وهو الذي يُوَّجه مسار الإستدلال وينمِّي سيرورته بالتفاعل مع الآخر فتتم معالجة المسألة المعينة معالجةً – نسبيةً– تتلاءم وَ ظروفَ العقل الذي أنتجها في إطاره الزمكاني ونسقه الحضاري.

إفتتح "السكوني" إحدى المناظرات بالإخبار عن إتيان رجل و سؤاله "الجُبَّائي" –بحضور الأشعري– عن سبب منعه تسمية الله تعالى بالعاقل قائلاً: « لِم منعت أن يتسمى البارىء تعالى عاقلا؟ »[2] فكان السؤال بحق الآلية الأولى التي إنبنى عليها فعل التناظر وبها إفتتح؛ وذلك بالنظر إلى ما ينطوي عليه الإستفهام من مقصدية لإثارة الخلاف، وتعزيز الفضول ورسم حدود فاصلة بين المتناظرين، إيذاناً ببدء البحث وتدشيناً له. وهذا ينطبق على كلِّ الإستفهامات الواردة في طور الإفتتاح في مناظرات "السكوني" على أنَّ الإستفهام في كلّ موضع له بعده الدلالي؛ لا ينبغي تجاوزه.

1.2.أبعاد السؤال الإفتتاحي للمناظرة

إنَّ الإستفهام في أبسط صوره سؤال المتكلم عن أمر يجهله حتى يعلمه؛ وهذا ما يعرَف بـ "الإستعلام" الذي يحدُّه "إبن وهب" بقوله: « مِنَ الإستفهام ما يكون سؤالاً عما لا تعلمه لتعلمه»[3].لا أدَّل على ذلك مما ورد في المناظرة الثالثة عشر« رُوِيَ أنَّ موسى بن عمران [عليه السلام] سئل في مجلس من مجالسه: هل تعلم أحداً أعلم منك؟»[4] فالسؤال –على ظاهره– يستعلِمُ عمَّا إنْ كان موسى –عليه السلام– أعلم أهل الأرض. وفي المناظرة الخمسين قال "إبن الكوا" لمولانا علي رضي الله عنه: «علام بايعت

[1]– ينظر، عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص209.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص228.

[3]– إبن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 94.

[4]– السكوني، عيون المناظرات، ص104.

أبابكر؟»[1]. ويتحدد المقام الإستعلامي بوجود مسألة؛ هي القضية التي يتناظر فيها طرفا الجدال ويُستَعلَم عن أمورٍ ثلاثةٍ [2] فيها:

- **عن حكم المسألة:**

وهو سؤال الذات الناظرة غيرها بتحديد المذهب التي تذهبه الذات المسؤولة في المسألة موضع السؤال؛ فهو سؤال « إستخبار عن المذهب» [3] وهو« سؤال مجرد» [4] لأنَّه لا يبتغي غير الإفصاح عن التوجه أياً كان. في المناظرة التاسعة والثلاثين سأل "عمران بن حصين" أبا الأسود الدؤلي عن مذهبه في القضاء والقدر قائلاً: « أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قضي عليهم ومضى فيهم من قدر ما سبق أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبت الحجة عليهم؟ »[5]

وغير بعيد عن ذلك، رُوِيَ عن الإمام علي–رضي الله عنه– قوله لقدري:« أبالله تقدر أم مع الله أم دون الله »[6] ولقدري ثانٍ قال: « أخبرني أخلقك الله كما شاء أو كما شئت؟ »[7]. ولقدري آخر قال: «أرأيت مسيرنا إلى صفين أبقضاء أو قدر؟»[8] وقد سأل رجلٌ علياً –رضي الله عنه–« أين كان الله قبل أن أن يخلق السماوات والأرض ؟»[9] ففي المواضع الثلاثة الأولى يستعلم الرجل القدري عن مذهب الإمام علي في مسائل القدرة الإلهية والقضاء والقدر، وهذه مسألة كلامية شائكة –كما تمَّ التأصيل في الفصل الأول– بينما يستعلِم الرجل عن مكان الله تعالى وهي مسألة لا تقل اِلتباساً عن نظيراتها.

---

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص 167.

[2]– حمو النقاري، منطق الكلام، ص343–344.

[3]– نجم الدين الطوفي، علم الجذل في علم الجدل، ص31.

[4]– (محمد بن علي) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1979، ج2 ص235.

[5]– السكوني، عيون المناظرات، ص153.

[6]– المصدر نفسه، ص176.

[7]– المصدر نفسه، ص177.

[8]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[9]– المصدر نفسه، ص178.

- **عن دليل حكمها:**

يحدث أن يكون أحد طرفا الجدال أو كلاهما على علمٍ بمذهب كلٍ منهما، جاهلا بالدليل الذي يستدل به كلُّ طرفٍ على صحة مذهبه في المسألة، فسؤال الدليل اِستخبارٌ عن العلة والإخبار بها تعليل وتدليل. الغرض منها «الإلزام بإثبات مدعاه بدليله » [1]. وأوَّل مثال لهذا الصنف محاورة أحد الخوارج اِستغلب على الكوفة فدخلها فأحضر أبا حنيفة وأمر بقتله فقال له: «ولِمَ؟» [2].

- ❖ وعن بعض العلماء أنَّه أسر بالروم فقال لهم:« لِمَ تعبدون عيسى؟» [3]
- ❖ تناظر ملحدٌ و متكلمٌ فقال الملحد: «ما الدليل على حدوث العالَم؟» [4]
- ❖ سأل رجل "الجبَّائي" –بحضور الأشعري– عن سبب منعه تسمية الله تعالى بالعاقل قائلاً:« لِم منعت أن يتسمى البارىء تعالى عاقلا؟ » [5].
- ❖ وذكر بعض العلماء أنَّ الشيخ أبا الحسن الأشعري ناظر الجُبَّائي بمحضر الخليفة في مسألة الرؤية، فقال أبو الحسن للجُبَّائي: « ما دليلُك على اِمتناع الرؤية؟» [6].
- ❖ جاء نصراني إلى الفخر صاحب نهاية العقول في تفسيره الكبير، وقال له: «ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم؟» [7].
- ❖ قالت طائفة من (المبتدعة) لسنِّي: ما دليل من قال: «إنَّ الله سبحانه ليس قبله شيء؟ » [8]. الناظم بين هذه الأسئلة هو اِبتغاء السائل منها تحصيل علة الحكم (علة قتل الإمام اِبن حنيفة، علة عبادة المسيح، علة حدوث العالم، علة منع تسمية الحق –سبحانه– بالعاقل، دليل اِمتناع رؤية الله تعالى، دليل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، دليل قِدَم الله تعالى).

---

[1]– سعد الدين التفتازاني، حاشية على شرح عضد الملة لمختصر المنتهى لابن حاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1983 ج2، ص257.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص214.

[3]– المصدر نفسه، ص218.

[4]– المصدر نفسه، ص221.

[5]– المصدر نفسه، ص228.

[6]– المصدر نفسه، ص229.

[7]– المصدر نفسه، ص284.

[8]– المصدر نفسه، ص292.

- **عن وجه دليل الدلالة المذكور في المسألة:**

إنَّ سؤال وجه الدلالة يتعلق بالوجه أي الطريق الذي يصل الدليل بالحكم، العلة بالمذهب، خصوصاً إذا كان هذا الطريق خفياً. ووجه الدلالة هي الطرائق التي عبرها يتم الإنتقال من الأدلة إلى مداليلها و المضمرة أو المطوية في العمليات التدليلية الطبيعية. والتي تقتضي الكشف و البيان. و لذلك جاز لمَنْ خفيَ عليه الوجه أن يستعلم عنه ليتثبت فعلاً مِن أنَّه يوصل من الأدلة المقدمة إلى المذهب الذي ذهب إليه المستعلَم[1]. ولهذا النمط من أسئلة الإستعلام نُمثِّل بما نُقِلَ عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني –رحمه الله تعالى– أنَّه اِجتمع للمناظرة مع الصاحب بن عباد فقال له الصاحب: « مذهبكم في الكسب غير مفهوم؟ فقال الأستاذ: الكسب فعل فاعل بمعين...» [2] فـ"الصاحب" تجاوز السؤال عن مذهب "الإسفرائيني" في أفعال الإنسان وعن علة رأيه في المسألة وطلب وجه العلة في اِستدلالهم؛ فهو يطلب الطريقة التي بُنِيَ عليها الإستدلال؛ و« مذهب أهل الحق متوسطٌ جامع في الحقيقة والشريعة مشتمل على التوحيد في الأفعال والأدب مع الفعَّال» [3] فالإنسان يصنع بعض أفعاله بمحض إرادته ويُقَدِّر الله عليه أموراً أخرى وفي كل الأحوال لا يحدث أمرٌ إلا واللهُ تعالى به عليمٌ و له فيه قدرةٌ نافذةٌ وحكمةٌ بالغةٌ.

ب– بعد التقرير و الإعداد:

سبق القول أنَّ الإستفهام في جوهره يؤدي وظيفةً حجاجيةً؛ لذلك فإنَّ الإستفهامات في أغلب المناظرات وإن كانت تستخبر المتكلم عن مجهول، فهي أسئلة تقريرية؛ والتقرير حسب "اِبن وهب":« يكون سؤالاً عما تعلمه ليقر لك به»[4]؛ أي حَمْلُك المخاطَب على الإقرار والإعتراف بحقيقة موقفه الذي قد اِستقر اِستقر عنده إثباتا أو نفياً.

---

[1]– الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص34.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص255.

[3]– المصدر نفسه، ص176.

[4]– إسحاق بن وهب، البرهان في وجوه البيان ، ص 94.

وهذا هو الأصل في المناظرة؛ إذ« نادرًا ما تكون الأسئلة فيها محايدة ومحض إخبارية »[1] فالأسئلة مع كونها تستعلِمُ عن مسألةٍ؛ فهي تستهدف ضمنياً تأكيد اِعتقاد خصمه؛ ومن أمثلة ذلك: « شكى جماعةٌ من الصالحين ضرر الأتراك إلى أميرهم فقال الأمير: أَلَستم تقولون إنَّ هذا بقضاء الله؟»[2]

- ❖ « قال نصراني متفلسفٌ لبعض المسلمين: أَلَستم تزعمون أنَّ الروح إذا خرجت من الجسد يُصعَد بها إلى عليين إنْ كانت سعيدة أو ينزل بها إلى سجين إن كانت شقية؟»[3]
- ❖ « ناظر مسلِمٌ لطائفة من النصارى في مسألة النسخ فاِدَّعت النصارى اِمتناع النسخ للشرائع والأحكام. فقال لهم المسلم: أَتُقرون أنَّ أولاد آدم –عليه السلام– الذين خرجوا من ظهره كانوا يتزوجون أخواتهم؟»[4]
- ❖ وفي المناظرة الثامنة والثلاثين قال عمر–رضي الله عنه– للنبي صلى الله عليه وسلم في غزوة الحديبية: «ألستَ نبيَّ الله حقاً؟»[5]
- ❖ قال النبي صلى الله عليه وسلم لمالك بن صيف –من أحبار اليهود– في المناظرة الثالثة والثلاثين: «أنشدك الله ألستَ تقرأ فيما أنزل الله على موسى أن الله يبغض الحبر السمين...» [6]
- ❖ « وقال أبو عبد الله الأذري: فدعا له فلسفياً قد لبس الشعر حتى صار كالخنزير يعني بعد اِنقطاع ملك الروم في الكلام المتقدم (فكلَّمه) فقال له القاضي: ألستَ تزعم أنَّ الأرض كروّية؟»[7]

يُلزِم السؤال الاِفتتاحي طرفي المناظرة بتعيين حكمهما في المسألة محل النظر، وأحياناً بيان علة هذا الحكم للعلم المسبق بالمذهب، أو بتبيين وجه العلة في التدليل إذا عُلِمَ مذهب المخاطَب وعلته. فيصعب معها تراجع أحد طرفي المناظرة عن مذهبه أو اِدِّعاء غيره ومجموع هذه الأسئلة –على اِختلافها–

---

[1] – Oléron, pierre, Organisation et articulation des échanges de paroles , éditions de l'université de Bruxelles , 1986 , p 68.

[2] – السكوني، عيون المناظرات، ص217.

[3] – المصدر نفسه، ص218.

[4] – المصدر نفسه، ص300.

[5] – المصدر نفسه، ص154.

[6] – المصدر نفسه، ص149.

[7] – المصدر نفسه، ص248.

لا يخرج عن مقصد الـ« دعوة إلى المناظرة» [1] وتحضير المُخَاطَب وإعداده لفعاليات المناظرة. وبالتالي تهيئة الأرضية المناسبة لفعل التباحث والتناظر على أسس بيّنة و مواقف واضحة. لذلك يدرجها "بلونتين" تحت مسمَّى الإستفهام الحجاجي/ السؤال الحجاجي الذي ليس اِستخباراً أو طلب جوابٍ، بل وسيلة حجاج، ويكون هذا السؤال عوضاً عن جملةٍ خبريةٍ تكون منفيةً أو مثبتةً[2]. فالإستفهام- وإن كان ظاهره- يبتغي الإستعلام عن المجهول؛ فهي لا تعدُّ أسئلةً حقيقيةً لأنَّها تتجاوز حدَّ تحصيل المعلومة إلى فتح أفق الحوار والجدل و المحاج.

ج – بعد الإستنكار:

قد تبدأ المناظرة بسؤال يُنْكِرُ فيه السائل/ المتكلم أمراً ما متعلِقاً بالمخاطَب، مستغرباً ولسان حاله يطلب تفسيراً أو تعليلاً لما ذهب إليه المتكلم [3] وفق هذا البعد، أورد "السكوني" في المناظرة السادس والأربعين حينما تفشى الطاعون، قال أبو عبيدة لعمر –رضي الله عنهما– عندما أراد أن يرجع من خوف الوباء على المسلمين: «أفراراً من قدر الله»[4] مستنكراً رجوع المسلمين عن دخول بلاد الشام مخافة الطاعون. وفي سياق منفصل؛

- ❖ سأل المقوقس "حاطبًا بن أبي بلتعة" عن الحرب بين قومه –قريش–والنبي صلى الله عليه وسلم فقال: «أنبي الله يُغلب؟»[5] ولسان حاله يستنكر أن يُهزَم رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض حروبه مع قريش .
- ❖ «ناظر سنّي مُرجِئاً فقال السنّي: أوتِيَ للنبي صلى الله عليه وسلم بمُرجِئ فأمر بقتله فقال له المُرجِئ: وأين كان الإرجاء في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟» [6] فاِعتراض السنِّي مبني على إنكار وجود الإرجاء أصلاً في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

---

[1]– حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص254.

[2]– عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص425.

[3]– ينظر، محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي (خواطري حول القرآن الكريم)، أخبار اليوم، قطاع الثقافة، مصر، 1991 المجلد:15، ص9099.

[4]– السكوني، عيون المناظرات، ص163.

[5]– المصدر نفسه، ص185.

[6]– المصدر نفسه، ص294.

د – بعد الفرجة:Spectaculaire

تنزح بعض الأسئلة إلى إحداث اِستعراض جماهيري، فهي لا تقصد الاِستعلام فقط ولا حتى التقرير وكأنَّ صاحبه لا يطلب به جوابًا وحسب بل خلافًا وتناظرًا، ومعلوم أنَّ حضور جمهور يُذكي الخلاف؛ لحاجة كلِّ مخاطَب إلى الظهور؛ وهذا هو الأصل في المناظرة إذ« نادرًا ما تكون الأسئلة فيها محايدة ومحض إخبارية »[1] وغير خافٍ أنَّ عملية الحجاج والإقناع لا تبدأ إلا حينما تبرز الأسئلة، فالقضايا محل السؤال هي القضايا محل الخلاف وبالتالي التي تستوجب بناء الاِستدلالات وحشد الحجج لبلورة المواقف[2]. فيكون لهذا الصنف من الاِستفهام –بوصفه تَصَدَّرَ المناظرة– بعدٌ فُرجويٌ؛ إذ القصد من مبادرة السائل بالسؤال أن يُعلن بدء المناظرة وشحن أجواء التباحث وتهييج البراز في المعركة في مجالس كانت كلها أسماعاً مصيخةً، وعيوناً محدقةً وألباباً ناقدةً [3] ولعلّ هذا جلي في الطور الأول من أطوار المناظرة –الاِفتتاح – كوسيلة لإقحام "سفيان بن عيينة" في المواجهة واِستدراجه للنزال؛ فقد قال: « سفيان بن عيينة في بعض مجالسه: بلغني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنَّه قال: قال الله عزَّ وجلَّ (للملائكة): إذا همَّ عبدي بحسنة فأُكتبوها واحدةً فإنَّ عملها فأُكتبوها عشراً وإذا همَّ عبدي بسيئة فلا تكتبوها فإنْ عملها فأُكتبوها واحدةً. فقام رجلٌ فقال: يا أبا محمد الملكان يعلمان الغيب؟ فضجَّ الناس وجعل سفيان يسكنهم فلمّا سكتوا... » [4] وكأنَّ الرجل أراد تحويل مجلس "سفيان" العِلمي من طابعه التلقيني إلى حلقة تناظر وتجادل وتجادل موضوعها علم الملكين للغيب، فوظَّف السؤال لـِ« شدِّ اِنتباه الحاضرين وإعلامهم بأنَّ المناظرة قد بدأت، فالسؤال بشكل آخر يبحث عن التواصل مع الآخرين، ويطلب منهم توجيه اِهتمامهم إلى ما سيجري»[5]. فالهدف منه تشويقي لتهيئة الجو المناسب للمناظرة.

---

[1] – Oléron, pierre, Organisation et articulation des échanges de paroles, éditions de l'université de Bruxelles, 1986, p 68.

[2] – ينظر، عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص209.

[3] – ينظر، التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص109.

[4] – السكوني، عيون المناظرات، ص196.

[5] – حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص252.

3. السؤال في طور المدافعة والمواجهة:

يحظى السؤال بإشتغال مركزي في المناظرة، يبسط شبكته عبر كل أطوارها؛ إذ يتجاوز حضور الأسئلة في المناظرات على تلك المندرجة في طور الإفتتاح، إلى الطور الثاني فيأتي السؤال في طور المدافعة ليُحرِّك السجال والمناظرة بوصفها مطارحة معرفية فإنَّ بناء قضاياها يتوقف على الإنتاج المستمر للأجوبة عن الأسئلة المطروحة؛ و« دون سؤال نكون خارج النقاش »[1] لهذا تكرر توظيف آلية الإستفهام لضمان إنتظام السيرورة المنطقية للمناظرات ونموّها الموضوعي. وقد قسَّم "إبن وهب" الإستفهام إلى صنفين: محصورة، وأخرى مفوضة. فالسؤال « المحصور ما حصرت فيه على المجيب أن يجيب إلا ببعض السؤال؛ كقولك: ألحماً أكلتَ أم خبزاً؟ فقد حصرت عليه أن يجيبك إلا بأحدهما، أمَّا المفوض فهو كقولك: ما أكلتَ؟ فله أن يقول ما شاء من المأكولات؛ لأنَّك قد فوضت الجواب إليه»[2] فالسؤال المحصور قُصِر جوابه على إحتمالين متضمنين في السؤال نفسه.

- ❖ قال يهودي لبعض العلماء: «أخبرني أليس موسى نبيئاً؟»[3].
- ❖ قال المأمون لثنوي: « فالندم على الإساءة، إساءة أم إحسان؟»[4].
- ❖ قال بشر المريسي لعبد العزيز المكّي بين يدي المأمون: « أتقولون إنَّ القرآن شيء أم غير شيء؟»[5].

شيء؟»[5].

ولعلَّ في السؤال المحصور ما يُقيّد النظر و يحدِّد البحث ويُغني عن التطويل، فإن كان السؤال غير محصور فلا يأمن أن « يخرجه[المسؤول] عن جوابه إلى غيره فإذا لم ينتبه كلّ واحد منهما لذلك عن صاحبه لم تظهر صحة الجواب ولا الفساد فيحصل الكلام بلا فائدة »[6] في مسائل أخرى فيتشعب النقاش ويحصل الملال وتنتفي مقاصد التناظر و التحاجج.

---

[1]– Michel Meyer, Pour Une anthropologie rhétorique, éditions l'université de Bruxelles, 1986, p128.

[2]– إبن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص94.

[3]– السكوني، عيون المناظرات، ص 220.

[4]– المصدر نفسه، ص 212.

[5]– المصدر نفسه، ص 208– 209.

[6]– الجويني، الكافية في الجدل، ص544.

على النقيض، يمكن أن تكون الأسئلة في مقام المدافعة مفوضة؛ أي مفتوحة على اِحتمالات كثيرة ينتقي المسؤول منها ما يوافق مذهبه، فيبسط الحجج بما ينسجم وبناءَ اِعتراضه. من أمثلة ذلك؛ « قال [الشيخ] أبو الحسن: فقال أي الجُبّائي: فلِمَ اِمتنعتَ أن تُسمِّي الباريء تعالى عاقلاً؟»[1] فسؤال "الجُبّائي" مرتبط بالتبرير بمعنى أنَّه يطالب الأشعري بالحجة على اِعتراضه عليه، فيلجأ المانع (الأشعري) إلى إبطال الدليل الذي أقام عليه المعلل (الجُبّائي) دعواه ويكشف وجوه فساده. « فقلت [أي الأشعري] له : من أجل أنَّ التوقيف لم يرد به وإنَّما [أُخِذَت أسماؤه] تعالى توقيفًا... قال: فسكت الجُبَّائي ولم يرد عليَّ جوابًا»[2] ففي المعارضة يقوم المانع بمقابلة الدليل بدليل آخر مضاد يدحض الأوَّل وهذا تحديدًا ما فعله الأشعري عندما هدم اِستدلال الجُبّائي بعد أن بيَّن عوار حجته. كما أنَّ اِستعمال المتناظرين لأداة الاستفهام (لِمَ) + الفعل الحجاجي (مَنَعتَ/ اِمتنعتَ) وهذه المعادلة تستند إلى توظيف الأفعال في صيغة المخاطب المفرد المذكر لجعل الكلام أكثر مباشرةً ولدفع المخاطَب إلى الإجابة؛ وبالتالي توليد الأفكار وتغذية البحث وإثراء المناظرة وصولاً إلى الحق عن طريق التصعيد والاِسترسال في إيراد الدليل.

إنَّ الإقرار بالمساءلة كأساس يعني الإقرار ونهائياً بأنَّ الأسئلة وحدها هي الأصل، ممّا يعني اِنفتاحاً متعدداً على الأجوبة[3].

ومعلوم أنَّ السؤال يعكس وعي الذات المفكرة بالقضايا والمسائل على اِختلافها، والقدرة على صياغة الأسئلة وطرحها درجة متقدمة جدا من التفكير الإنساني بل من فعل التفلسف. هذه الأسئلة تفتح الأبواب للقضايا كي تجد إجاباتها، فيكون السؤال مفتاحاً للبحث ومغذياً له في الآن ذاته، على اِعتبار أنَّ الوصول إلى جواب (ج1) مثلاً لا يعني أبدا اِنغلاق القضية، والكف عن التساؤل حولها، بل على النقيض من ذلك فالجواب (ج1) يحيل إلى غيره من الأجوبة الاِحتمالية الأخرى (ج2،ج3،ج3...) ممّا يوسع دائرة التأويل، وكلما توسَّع التأويل قوي الحجاج في عملية التخاطب؛ لأنَّ تفسير الجواب يرتبط بإيراد الحجج المؤيدة له.

---

[1] – السكوني، عيون المناظرات، ص 228.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – Michel Meyer, De la problématologie, Philosophie, Science el Langage, Paris, Le livre de poche, 1994, p305.

ولذلك يعمل "مايير" على إيجاد وحدة للجواب، وإرضاء المتلقي بحال من الأحوال، وإقناع السامع بجواب منطقي شافٍ، خاصةً حين تتعدد الأسئلة، وتختلف وجهات النظر. فهنا لابد من اِختيار مقنع يرتضي به السامع [1] واِقتناع السامع بجوابٍ ما هو بالضرورة نتاج حجَّة سليمة منطقياً وتداولياً. أمّا سلامتها المنطقية فمن حيث تساوقها مع السؤال وإجابتها عنه، وأمَّا سلامتها التداولية فاِنسجامها ومعطيات السياق التخاطبي بكل أبعاده؛ ممَّا يتيح للمخاطَب أو المتلقي الاِقتناع بفحوى الحجج والتسليم بصدقيتها. وهذا يبرر ربط "مايير" الحجاج بالإقناع في كثير من المواضع؛ إذ يُعرِّف "الحجاج" بالجهد الإقناعي الإفحامي، مع إيلاء مكانة جوهرية للبعد الحجاجي في اللغة؛ لأنَّ كل خطاب –في تصوره– يسعى إلى إقناع من يتوجَّه إليه[2].

4. السؤال في طور الختام:

يمكن أن يكون اِنتهاء المناظرة واِنغلاقها على صيغة سؤال؛ يطرحه أحدُ المتناظريْن فيُفْحِمُ الآخر لينقطع تماما عن الجدال، معلنًا بذلك ختام المناظرة.

وأمثلته من مدونتنا:

- « قال رجلٌ لاِبن عباس: أنت تزعم أنَّ الله أراد أن يُعصى؟ قال اِبن عباس: نعم. قال رجلٌ: ما أراد الله أن يُعصى. قال ابن عباس: ويحك فمن (ذا) الذي حال بين الله وبين ما أراد؟ فكأنَّما ألقمه حجرًا » [3]. فسؤال "اِبن عباس" اِستنكر به نفي الرجل إرادة الله عصيانَ عباده فما اِستطاع الرجل الردّ على "اِبن عباس" فأُفحم الرجل واِنتهت المناظرة.
- وفي موضع آخر سأل المقوقس "حاطبًا بن أبي بلتعة" عن الحرب بين قومه –قريش–والنبي صلى الله عليه وسلم فقال: « أنبي الله يُغلب؟ قال له حاطب: أوَلَدُ الله يُصْلَب؟ » [4]. فكان جواب "حاطب" على صيغة اِستفهام إنكاري مِنْ عجب المقوقس لاِنهزام النبي صلى الله عليه وسلم في بعض مواجهاته مع الكافرين، مع اِعتقاده وسائرَ المسيحيين بصلب المسيح بن مريم –عليهما السلام–وموته. فالحرب

---

[1] – Meyer Michel, Qu'est-ce que l'argumentation ? Paris, Vrin, 2005, p15.

[2] – ينظر، عمارية حاكم، الخطاب الإقناعي في ضوء التواصل اللغوي" دراسة لسانية تداولية في الخطابة العربية أيام الحجَّاج بن يوسف الثقفي، دار العصماء، دمشق، ط1، 2014، ص141.

[3] – السكوني، عيون المناظرات، ص186.

[4] – المصدر نفسه، ص185.

سجال وإنهزام النبي صلى الله عليه وسلم لا يقدح في نبوته، غير أنَّ صلب المسيح يقدح فيها لأنَّه اِبن الله في اِعتقادهم... وكان هذا السؤال الختامي قطعًا للمقوقس النصراني.

- ويضارعه قول غيلان القدري لربيعة بن عبد الرحمن: « أتُرى الله يريد أن يُعصى؟ قال له ربيعة: أستُرى الله يُعصَى قهرًا؟ فكأنَّما ألقمه حجرًا» [1].

والأمثلة في هذا الصدد كثيرةٌ...

ثانيًا: الحجاج بالتصوير البياني

يعتمد الخطاب الحجاجي على تقنيات مخصوصةٍ، لا تختص بمجالٍ دون غيره؛ فهي مطاوعةٌ حسب اِستعمال المرسل لها؛ إذ يختار حججه وطريقة بنائها بما يتناسب مع السياق وحيثيات هذا الخطاب[2]. وكما يمكن أن تكون هذه الآليات لغويةً أو منطقيةً، يحدث أنْ يُضمِّنَ المخاطِبُ خطابَه « دلالات غير حرفية، تضمَنُ له التأثير والإقناع، وذلك عن طريق إثبات المعنى وإقامة دليل عليه، والمجاز يعوِّضُ الحقيقة في تصوير المعنى وتقديمه تقديمًا حسنًا دون أنْ ينتج عن عملية التعويض هذه تغيُّر في المعنى الحقيقي»[3] تسمَّى آليات بلاغية؛ وهي تلك الآليات التي مدارها التمثيل، الإستعارة، والكناية [4]. تتجاوز حدّ الوظيفة الجمالية إلى الوظيفة الإقناعية الإستدلالية؛ فتتحول هذه الأساليب البلاغية لأداء أغراض تواصلية ولإنجاز مقاصد حجاجية[5].

ويأتي في طليعة هذه الآليات البلاغية:

1. حجاجية التمثيل:

إذا اِنطلقنا من الجذر اللغوي للمصطلح؛ فالتمثيل من "مِثْل" وهي: « كلمة تسوية، يقال هذا مثله كما يُقال: شبهه... الفرق بين المماثلة والمساواة أنَّ المساواة تكون بين مختلفين في الجنس والمتفقين؛ لأنَّ

---

[1]- السكوني، عيون المناظرات، ص205.

[2]- ينظر، عبدالهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب "مقاربة لغوية تداولية"، ص476.

[3]- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 459.

[4]- ينظر، عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص173.

[5]- ينظر، صابر الحباشة، الحجاج "مداخل ونصوص"، ص 50.

التساوي هو التكافؤ في المقدار لا يزيد ولا ينقص، وأمَّا المماثلة فلا تكون في المتفقين... والمِثْل: الشيء يضرب لشيء مثلاً فَيُجعل مِثله... ويكون تمثيل الشيء بالشيء تشبيهًا به»[1].

وإذا رمْنا التدقيق؛ فالتمثيل في البلاغة « مجازٌ مركَّبٌ وهو اللفظ المركب المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة» [2] أي أنَّه تشبيهُ صورةٍ بصورةٍ، وجه الشبه فيها منتزعٌ من متعدد.

أمَّا عند المتكلِّمين فيطلقون عليه "الإستدلال بالغائب على الشاهد" أو "اِعتبار الغائب بالشاهد" وعدُّوه أسلوبًا من بين ثلاثة أساليب اِستدلالية بحثوها في مناظراتهم ورسائلهم وهي: القياس، والإستنباط أو البرهان، والإستقراء[3]. ولذلك فإنَّ « التمثيل يدور في نطاقٍ من المقارنة والمقايسة والمشابهة من غير إبدالٍ أو إنابةٍ؛ بحيث يؤتى بالطرفين معًا: المُمَثَّل، والمُمَثَّل به، مع ذكر أداة التشبيه...» [4]. فهو طريقة تقوم على علاقة تشابهية، ويعتبر عاملاً أساسيًا في عملية الإبداع؛ حيث ينطلق من التجربة بهدف إفهام فكرة أو العمل على أن تكون الفكرة مقبولة وذلك بنقلها من مجالٍ إلى مجالٍ مغاير ومن خصائصه:

- اِستدعاء صور تحكي أحداثًا من أجل نقل أفكار مرجعية ذات قيمة رمزية.
- تقوم العلاقة فيه على مماثلة تتحقق بين عناصره أو العلاقة بين المشبه والمشبه به ووجه الشبه.
- يتجه نحو مخيلة الإبداع ويتجاوز اللغة، وحدود الواقع، ويفهم عن طريق تحريك الذهن [5]

إنَّ توظيف التمثيل« إنَّما يُصار إليه لكشف المعاني، وإدناء المتوهم من المشاهد فإن كان المتمثل له عظيمًا، كان المتمثل به مثله، وإنْ كان حقيرًا كان المتمثل به كذلك، فليس العظم والحقارة في المضروب به المثل، إلا بأمر اِستدعته حال الممثل له. ألا تعرى الحق لمَّا كان واضحًا جليًا تمثّل له بالضياء والنور، وأنَّ الباطل لمَّا كان بضده تمثَّل له بالظلمة وكذلك جُعِل بيت العنكبوت مثلاً في الوهن والضعف»[6]. وبالحديث عن المردودية الحجاجي للتمثيل نجدنا أمام مصطلحٍ يتقاطع معه؛ وهو "التشبيه"

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، مادة (م ث ل).

[2]- القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص297.

[3]- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص97.

[4]- شوقي المصطفى، المجاز والحجاج في درس الفلسفة بين الكلمة والصورة، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005 ص30.

[5]- ينظر، عبد السلام عشير، عندما نتواصل نتغير، ص97-98.

[6]- الزمخشري، الكشَّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث، بيروت ج1، ص139.

يكاد يجمع اللغويون والبلاغيون العربُ على أنَّه والتمثيلَ لفظان مترادفان[1]. ذلك أَنَّهما متفقان دلاليًا فـ« التشبيه لغةً: تشبَّه الشيء بالشيء أي مثّله به وقرنه»[2]. وقديمًا رافع "اِبن الأثير" (ت637هـ) محاولاً إثبات هذا الرأي قائلاً: « وجدت علماء البيان قد فرقوا بين التشبيه والتمثيل وجعلوا لهذا بابًا مفردًا، وهما شيء واحدٌ لا فرق بينهما في أصل الوضع يقال: شبهتُ هذا الشيء بهذا الشيء، كما يقال: مثلته به وما أعلم كيف خفي هذا على أولئك العلماء مع ظهوره ووضوحه» [3]. لكنَّ "الجرجاني" فرَّقَ بينهما بدقةٍ في قوله: « إنَّ كلَّ تمثيلٍ تشبيهٌ، وليس كلُّ تشبيه تمثيلاً» [4]. فالتمثيل يتضمن التشبيه اِقتضاءً؛ ولذلك فقد عدَّه "الجرجاني" تشبيهًا خاصًا. أمَّا التشبيه فهو عقد مشابهة بين طرفين، قد لا يكون فيه تمثيلٌ. ويبتعد هذا الأخير –التمثيل– عن التشبيه الظاهر الصريح، وهو أقوى منه؛ لأنَّ التمثيل« لا يحصل لك إلا من جملة من الكلام، أو جملتين أو أكثر، حتى أنَّ التشبيه كلما أوغل في كونه عقليًا محضًا، كانت الحاجة إلى الجملة أكثر»[5]. ويتضح ذلك من خلال العيّنات الآتية:

❖ « قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني رحمه الله: ثمَّ إنَّه عزَّ اِسمه بعث محمدًا صلى الله عليه وسلم رسولاً إلى خلقه وأنزل عليه كتابه، يزيد على ستة آلاف آية؛ منها خمسمائة آية لأحكام الشريعة وباقيها في التوحيد والنبوات. ومن سورة الأنعام كل أصول الكلام والأدلة التي تدل على العالم وصفات الصانع. أولها قوله تعالى: ﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ ﴾ وآخرها ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ وَرَفَعَ بَعۡضَكُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلۡعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٞ رَّحِيمٞ ١٦٥ ﴾ »[6].

مثَّل " الإسفرائيني" لأحكام العقيدة بخمسمائة آية قرآنية، ولجملة أصول الكلام وقواعده بسورة الأنعام، وزاد التمثيل بإستحضار الآيتين الأولى منها والأخيرة. والمقصود من ذلك إلزام

---

[1]– ينظر، ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج2، ص115.

[2]– الأزهر الزناد، دروس في البلاغة العربية "نحو رؤية جديدة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1992 ص15.

[3]– ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، ج2، ص115.

[4]– ينظر، عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، ط1، 2001، ص 151 و ص174.

[5]– السكوني، عيون المناظرات، ص109.

[6]– المصدر نفسه، ص122–123.

المتلقي بأصول العقيدة وقواعد التوحيد المذكورة في القرآن الكريم عامةً وفي سورة الأنعام خاصةً. ولتوضيح هذا نستعين بالسلّم الحجاجي الآتي:

ن= خذْ هذه الآيات القرآنية و الزمها، واتَّخذْها مذهبًا في العقيدة.

ح2 هذه الآيات القرآنية وسورة الأنعام تأصيل لقواعد العقيدة الإسلامية.

ح1 تمثيل "الإسفرائيني" بالآيات القرآنية وسورة الأنعام.

ومن النماذج التمثيلية أيضا:

- نقل "السكوني" أنَّ الملك " أبا شجاع عضد الدولة« دفَعَ اِبنه للقاضي أبي بكر بن الطيب ليعلّمه مذهب أهل السنة وكلفه كتاب التمهيد فتعلق به أهل السنة، ثمَّ ألَّف سائر كتبه الجليلة كالنقض الكبير على الهمذاني في نيف وعشرين مجلدًا والهداية في اثنين وثلاثين مجلدًا وشرح اللمع والتبصرة والدقائق والإنتصار وكتاب الكرامات إلى غير ذلك من المصنفات...»[1]. وهذه أمثلة شواهدٌ على عيون المصنفات العقدية الأشعرية التي لم يُمَثَّل بها في هذا الموضع إلا لإقناع المتلقي بجدواها العلمية وحملاً له على الأخذ بما تقرر فيها من آراء هذه الفرقة السُنِّيَّة. وفي السياق التمثيلي ذاته، يُضارعه:
- قولُ "السكوني": « وإذا تأملت كتب الحديث المتفق على صحتها كموطأ (الإمام) مالك –رحمه الله– وصحيحي البخاري ومسلم وجدته ناطقًا عنهما وناقلا منهما لم يأت برأي اِبتدعه ولا مذهب اِخترعه وسبيله في بسط القول في مسائل الأصول كسبيل مالك (رحمه الله) وغيره من الفقهاء فيما بسطوا القول فيه من مسائل الفروع. سمعت بعض أشياخي يقول: « من تصانيفه المختزن في تفسير توحيد القرآن في أربع مائة مجلد. وهذا الكتاب ذكره الإمام أبو بكر بن فورك –رحمه الله تعالى– والقاضي أبو بكر بن العربي المعافري في كتاب قانون التأويل له زاد أنَّه في خمسمائة مجلد. فلكثرة تآليفه نسب أهل السنة إليه من المالكية والشافعية وبعض الحنفية، فهم بالمشرق والمغرب بلسانه يتكلمون وبحجته يحتجون وكان يقصد أهل الإعتزال وفرق الضلال بنفسه ويناظرهم؛ فقيل له: قد أمرت بهجرانهم. فقال:

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص243.

هم أولو رئاسة منهم الوالي والقاضي... »[1]. وتخريج الشاهد أنَّ عناوين هذه المؤلَّفات ضرب من ضروب التمثيل بأعلام الأشاعرة الأفذاذ و تعداد كتبهم الرائدة في المنافحة عن العقيدة الغرّاء إعلاءً لشأنهم وجمعًا للناس حولهم.

❖ لمَّا جادل وفد نصار نجران النبي صلى الله عليه وسلم في عيسى –عليه السلام– « فأنزل الله سبحانه عليه: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ﴾ أي إذا تُصور أمر آدم قيس عليه جواز أمر عيسى »[2]. فقاس القدرة على خلق عيسى عليه السلام على القدرة على خلق آدم؛ لأنَّ من قدر على الخلق من غير أب ولا أم، فقدرته على الخلق من غير أبٍ من باب أولى. يقول "اِبن كثير"في تفسير هذا التمثيل: « ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ ﴾ في قدرة الله حيث خَلَقَه من غير أبٍ كمثل آدم خَلَقَه منْ غير أب ولا أمٍّ، بل ﴿ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ﴾ ثمَّ قال له: ﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾ فالذي خلق آدم من غير أبٍ ولا أُمٍّ قادر على أنْ يخلق عيسى بطريق الأولى والأحرى... ومعلومٌ بالاتِّفاق أنَّ ذلك باطلٌ، فدعواه في عيسى أشدّ بطلانًا وأظهَرُ فسَادًا»[3]. إنَّ سقوط هذه الدعوى ممَّا يتفق عليه أهل الحق –ولا ريب– إلاَّ من آثر المعاندة والمكابرة؛ وهذا الصنف اِستمر وجوده على مرّ الزمن وعبر العصور المختلفة حتى إنّنا نطالع في مناظرةٍ أخرى:

❖ قول "العتابي" لِابن فروة النصراني:« ما تقول في عيسى المسيح؟ قال: أقول إنَّه من الله. قال: صدقْتَ ولكن مِنْ تقع على أربع جهات لا خامس لها: من كالبعض من الكل على سبيل التجزي، أو كالولد من الوالد على سبيل التناسل، أو كالخل من الخمر على سبيل الإستحالة، أو كالصنعة من الصانع على سبيل الخلق منَ الخالق أمْ عندك شيء ذلك؟ »[4]. فقد ذهب أهل التثليث إلى تأويل "مِنْ" لا على سبيل الفعل من الفاعل أو الخلق من الخالق. وفي التمثيلات السابقة دفْعٌ للمدَّعي إلى الإقرار بدلالة (مِنْ) في مذهبه إظهارًا لبطلان هذا المذهب و دفعًا للشبهة.

---

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص225–226.

[2]– المصدر نفسه، ص129.

[3]– أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن الكريم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2 الرياض، المملكة العربية السعودية، 1999، ج2، ص49.

[4]– السكوني، عيون المناظرات، ص213.

❖ لمَّا أعرض كفار قريش عن سماع دعوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وإجابتها تلا عليهم سورة فصلت إلى « قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُواْ فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَٰعِقَةً مِّثْلَ صَٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ﴿١٣﴾ ﴾فأمسك عتبة على فيه وناشده بالرحم » [1]. فاِستدلال النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الآية –تحديدًا– التي توعَّد فيها الحق –سبحانه– كفار قريش بأنْ يُنْزِلَ عليهم صاعقةً مثل صاعقة عادٍ وثمود؛ وهما من القبائل العربية البائدة التي تناقلت الركبان أخبار هلاكها لمَّا عصت رسل الله. ومعلوم أنَّ ضرب الأمثال في القرآن يُستفادُ منه أمور كثيرة التذكير الوعظ، والحث، والزجر والاِعتبار والتقرير وترتيب المراد للعقل وتصويره في صورة المحسوس بحيث يكون نسبته للفعل كنسبة المحسوس إلى الحس [2]. وفي هذا التمثيل بحادثةٍ سابقةٍ يشهد على حدوثها مكانُها تشخيصٌ لصورة العقاب المنتظر زجرًا للكفار ودعوةً لهم إلى الاِعتبار بحال الأقوام السابقين ممن عصوا واتَّبعوا الباطل... عن طريق « تبكيت للخصم الشديد الخصومة وقمع لسورة الجامح الأبي؛ فإنَّه يؤثر في القلوب ما لا يؤثر في القلوب ما لا يؤثر في الشيء في نفسه» [3]. وهذا الذي حصل فعلاً؛ إذ سارع "عتبة بن ربيعة" إلى مناشدة الرسول صلى الله عليه وسلم بالرحم حتى يكُفَّ خوفًا من نزول عذاب الله بهم.

❖ عندماِاعترض الصحابي الجليل "أبو عبيدة بن الجرَّاح" على قرار "الفاروق عمر" –رضي الله عنهما– بعدم دخول الشام مخافة الطاعون على المسلمين؛ عندها « ألزَمَه عمر –رضي الله عنه– حجَّة لم يكن له عنها جواب وذلك أنَّه قال له: أرأيتَ لو كان لك إبل أنت راعيها فهبطت واديًا له عدوتان إحداهما خصبة رعيها والأخرى جدبة أين تذهب بإبلك أليس إن رعيتَ الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيتَ الجدبة رعيتها بقدر الله فإن ذهبتَ بإبلك إلى الجدبة أهلكتها فكذلك أنا راعٍ لهذه الأمة ولا ينبغي أن نذهب بها إلى مكان تهلك فيه»[4]. فالراعي مُلزَمٌ بانتقاء أجود الأراضي لرعيته وإبعادها عن مناطق الجدب والحرص على ما يحقق هذا المبتغى وبهذا مثَّل "الفاروق" حال نفسه مع أمَّتِه؛ ليتمَّ « تقريب المعقول من المحسوس أو أحد المحسوسين منَ الآخر واِعتبار أحدهما بالآخر »[5]. فهو مُجبَرٌ على

---

[1]– المصدر نفسه، ص126.

[2]– الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1957، ج1، ص487.

[3]– السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص344.

[4]– السكوني، عيون المناظرات، ص164.

[5]– اِبن القيّم الجوزية، الأمثال في القرآن، تحقيق: إبراهيم محمد، مكتبة الصحابة، مصر، 1986، ص46.

الحفاظ على أرواح المسلمين بوصفه المسؤول عنهم. وهذا لا يتعارض مع الإيمان والتسليم بقدر الله وقضائه بل هو مما تقتضيه مقاصد الشريعة، وممَّا يندرج تحت باب الأخذ بالأسباب التي أمر بها الشارع الحكيم وقد أدَّى هذا التشبيه التمثيلي غرضه الإقناعي؛ فلمْ يدخل الصحابة الشامَ إقرارًا منهم بهذا الطرح.

إنَّ العيّنات السابقة تؤكد أنَّ الحجاج بواسطة التمثيل « يعني تشكيل بنية واقعية تسمح بإيجاد أو إثبات حقيقة عن طريق تشابه في العلاقات؛ فهو اِحتجاج لأمر معين عن طريق علاقة الشبه التي تربطه بأمر آخر»[1]. وهذا متحقق أيضًا في الأمثلة التالية التي نوردها بإيجاز:

- قال "القاضي أبو بكر بن الطيّب" لرجلٍ فلسفي:« أفلا تنكر أن يرى في هذا الإقليم ما لا يرى في إقليم آخر كالكسوف يُرى في موضع دون موضع وكواكب السماء تُرى في موضعٍ دون غيره ... »[2]. والغرض من التمثيل دفع الفلسفي إلى الإقرار بإمكانية حدوث اِنشقاق جزئي للقمر قياسًا على إمكانية حصول كسوف جزئي.
- وسئل "أحمد بن حنبل" عن صنيعه في فتنة "خلق القرآن": « هل عرَّضْتَ كما عرَّض غيركَ؟ »[3].
- قال "علي بن أبي طالب" في وصف الخوارج والتحذير من فتنتهم: « يخرج من ضئضئ هذا قوم يمرقون من الذين كما يمرق السهم من الرمية »[4]. وفي هذا التمثيل إثباتٌ لضلال هؤلاء وبطلان مذهبهم العقدي.
- قال "الخوارج" لمولانا "علي بن أبي طالب": « إنَّ الحكم الظاهر يجب إمضاؤه وأنْ لا يتوقف فيه كجلد الزاني وقطع السارق... »[5].
- قال "علي بن أبي طالب" تنزيهًا للذات العلية وإثباتًا لخلق الأعراض: « كل حادثٍ فلابد له من خالق ليس كمثل مخلوق... »[6].

---

[1]- سامية الدريدي، دراسات في الحجاج قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، عالم الكتب الحديث، إربد، ط1، 2009 ص95.

[2]- السكوني، عيون المناظرات، ص248.

[3]- المصدر نفسه، ص211.

[4]- المصدر نفسه، ص172.

[5]- المصدر نفسه، ص182.

[6]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

❖ وورد في أكثر من موضع، قول "السكوني":« فكأنَّما ألقمه حجرًا »[1]. تمثيلاً لحال اِنقطاع الخصم وإفحامه؛ والمقصود بيان ظهور المناظِر الأشعري على غيره؛ ومن ورائه الترويج للمذهب وبيان جدواه على حساب المذاهب الأخرى.

وإجمالاً، يمكن القول أنَّ "التمثيل" وُظِّفَ في مدونتنا – من طرف السكوني– لا لأغراض جمالية بقدر ما كان آليةً من آليات الحجاج؛ بيَّنت مواقف المتناظرين ورسمت الحدود الفاصلة بينهم وأذكت الجدال وساهمت في تكوثر المناظرات. حتى إنَّها تترجم حكم "الجرجاني" في التمثيل لمَّا قال: « أنَّ التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو بزرت هي بِاختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهةً، وكسبها منقبةً، ورفع من أقدارها، وشبَّ من نارها وضاعف قواها في تحريك النفوس لها ودعا القلوب إليها... وإذا كان حجاجًا كان برهانه أنور وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر... وإنْ كان وعْظًا كان أشفى للصدر، وأدعى إلى الفكر، وأبلغ في التنبيه و الزجر، وأجدر بأنْ يجلي الغيابة ويبصر الغاية، ويبرئ العليل، ويشفي الغليل»[2].

2. حجاجية التشبيه:

بالعودة إلى "التشبيه" تعددت تعريفاته في البلاغة العربية، على أنَّ أدقَّها تعريف "اِبن رشيق القيرواني" (ت456هـ) عندما حدَّه بقوله: « التشبيه: وصفُ الشيء بما قاربه وشاكله من جهةٍ واحدةٍ أو جهاتٍ كثيرةٍ لا مِنْ جميع جهاته؛ لأنَّه لوْ ناسبَه مناسبةً كليةً لكان إيَّاه »[3]. فالمشابهة بين طرفي التشبيه لا تكون في كلِّ الصفات بل في بعضها لا غير. هذا وقد أسْهَبَ العلماء العرب في دراسة هذه الظاهرة البلاغية تأصيلاً و تطبيقًا. ولأنَّ التشبيه يُضارِعُ "القياس" في الجمع بين مقدمتيْن؛ كبرى وصغرى تربط بينهما تشابه علاقةٍ وتنتهي بنتيجة هي دعوى الحجاج [4]. عالجه بعض الفلاسفة تحت مسمَّى "القياس الشعري" ومِنْ بينهم "الجرجاني" الذي يُصرِّحُ بذلك في كتابه "أسرار البلاغة" قائلاً: « التشبيه قياسٌ،

---

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص177–186–205.

[2]– عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، ص115.

[3]– اِبن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، لبنان، ط5، 1981، ج1، ص286.

[4]– ينظر، سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة "بنيته وأساليبه"، ص 252.

والقياس فيما تعيه القلوبُ وتدركه العقولُ وتستفتي الأفهام والأذهان لا الأسماع والآذان»[1]. إنَّ الحجاج الذي يعتمد على حجة التمثيل سواءً كانت تشبيهًا أو اِستعارةً يؤثر في المرسل إليه؛ فتسليمه بصحة المقدمتين الكبرى والصغرى يدفعه إلى التسليم بصحة النتيجة. ولا يتأتى ذلك إلاَّ عن طريق عمليات اِستدلال وربط منطقية تضفي البعد الحجاجي على الأشكال البلاغية زيادةً على طابعها الجمالي.

في معرض سرده –أي السكوني– قصة سيدنا "سليمان" –عليه السلام– قال:« وكان الهدهد يرى باطن الأرض ظاهرها كالزجاجة تشف له عما خَلْفَها »[2]. شبَّه "السكوني" باطن الأرض بالزجاجة تشف عمّا خلفها. فذكر كلَّ أركان التشبيه (المشبّه = باطن الأرض وظاهرها، المشبَّه به= الزجاجة الأداة= الكاف، وجه الشبه= الشفافية والإبانة عمَّا وراءها). إنَّ هذا التشبيه التام حجَّةٌ على أطروحةٍ مفادها أنَّ قدر الله نافذٌ لا محالة؛ فتسخيرُ ومَنُّ الله تعالى على سيدنا سليمان–عليه السلام–بهدهد ذي بصرٍ ثاقبٍ ورؤيةٍ دقيقة، لا يمنع وقوعه –أي الهدهد في الشَرَك بقدر الله.

أورد "السكوني" قول: « رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض مجالسه: "لا عدوى ولا طيرة" فقال أعرابي: يا رسول الله فما بال الإبل (تكون) عندنا كأنَّها الضباء في الرمل فيدخل بينها الجمل الأجرب فيعديها... »[3]. فقد اِستثمر الأعرابي التشبيه المجمل ليتمكَّنَ من الاِحتجاج لإقناع الرسول صلى الله عليه وسلم بوجود العدوى فعقد تشبيهًا بين الإبل السليمة و الضباء في الرمل لبيان جمال التناغم بينها، فيدخل بين هذه الإبل السليمة المنسجِمَة جملٌ أجربٌ لتحدث العدوى.

هذه الشواهد من التشبيهات الواردة في المناظرات؛ التي عمد المتناظرون إلى توظيفها لأغراض حجاجية تهدف بالأساس إلى إثبات أطروحاتهم وزيادة الاِقتناع بها. حتى إنَّ "اِبن الأثير" يذكر في تصوير ذات المعنى من التشبيه أنَّ وظيفته أدقُ معنىً من التوضيح والتقريب. فيقول: « أمَّا فائدة التشبيه من الكلام فهي أنَّك إذا مثَّلْتَ الشيء فإنَّما تقصد به إثبات الخيال في النفس بصورةٍ المشبه به، أو بمعناه. وذلك أوكد في طرفي الترغيب فيه، أو التنفير عنه. ألا ترى أنَّكَ إذا شبَّهتَ صورةً بصورةٍ هي أحسنُ منها كان ذلك مُثبَتًا في النفس خيالاً حسَنًا يدعو الترغيب فيها» [4]. ولهذا يرى "عبد الله صولة" أنَّ "التشبيه

---

[1]– عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، ص25.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص185.

[3]– المصدر نفسه، ص151–152.

[4]– اِبن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، ج2، ص115.

المجمل" – الذي يخلو مِنْ وجه الشبه– مَدْعَاةٌ إلى أنْ يُعْمِلَ المُتلقِي كفايته الثقافية والمنطقية؛ لتُبيّن المسار الحجاجي المنتهج في التشبيه[1]. فهو يَحْمِلُ المتلقي على النظر والتأمل والفحص والتفكير حتى يصل إلى العلاقات المنطقية التي تواشج بمقتضاها المشبه والمشبه به لغرضٍ إقناعي في المقام الأوّل؛ فتتعدى بذلك وظيفةُ التشبيه توضيح المعنى. ومن أمثلة ذلك في مناظراتنا:

- قول« أبو عبد الله الأذري: فدعا له فلسفيًا قد لبِسَ الشعر حتى صار كالخنزير»[2]. والمقصود أنَّه دُعِيَ للقاضي أبو بكر الباقلاني رجلٌ صنعتُه الفلسفة كان عليه لباس شَعْرٍ أثناء المناظرة، شبهه "أبو عبد الله الأذري" بالخنزير ساعةَ ظهور "القاضي" على أحد ملوك الروم وكان حاضِرًا؛ وفي التشبيه اِستحضار لرمزية العقاب الإلهي (المسخ قردةً وخنازير) قال سبحانه: ﴿ قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٦٠﴾ ﴾[3]. وما له من دلالات على الإنحراف العقيدي لأصحابه؛ وبالتالي التشكيك في مصداقية كلامهم حتى قبل سماع حجتهم، والردّ عليها.
- قال "السكوني" في نهاية مناظرة "علي بن أبي طالب" رضي الله عنه لــ "حرقوص بن زهير" "الخارجي" واصفًا إيَّاه بقوله:« فوجدوا له ثديًا كثدي النساء... »[4]. فالتشبيه مرسل مجمل غرضه الإقرار والتصديق بِاستشراف النبي صلى الله عليه وسلم لخِلْقةٍ سيحدثها الحقُّ سبحانه في جسد هذا "الخارجي". وهو تشبيهٌ مُستهجَنٌ يدلُّ على خَلَلٍ خِلْقِي جعله النبي صلى الله عليه وسلم علامةً للاِنحراف عن العقيدة السوِّية.

هذه النماذج وغيرها تؤكِّد على القيمة الحجاجية للتشبيه التي تتجاوز حدّ أن يكون زينةً زخرفيةً أو حليةً لفظيةً؛ ولذلك عُدَّ "التشبيه" من صور الحجاج؛ لأنَّ صورته أكثر تأثيرًا وأعظم إقناعًا لا سيما "التشبيه البليغ" حيث يعدُّه "عبد الله صولة" أول أشكال الصورة[5] فعند حديثه –السكوني– عن الإمكانات اللغوية

---

[1]– ينظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص545.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص247–248.

[3]– المائدة:60.

[4]– السكوني، عيون المناظرات، ص172.

[5]– ينظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص545.

الاستثنائية التي آتاها الله تعالى لنبيِّه محمد صلى الله عليه وسلم قال:« كلمةٌ من كلامه بحرٌ مِنَ العلوم... وتحت كلّ نكتةٍ ممَّا ذكرنا بحرٌ مِنَ الحقائق »[1]. فوظَّف المصنِّفُ التشبيهَ البليغَ الذي يعدُّ أوضح التشبيهات صورةً؛ لأنَّها تجعل المشبه (كلمة– نكتة) و المشبه به (بحر مِنَ العلوم – بحر مِنَ الحقائق) في منزلةٍ واحدةٍ؛ فكأنَّما المشبه و المشبه به أمرٌ واحدٌ لا فرق بينهما.

ويمكن تمثيل حجاجية التشبيه بهذا الشكل:

ن= إلزَمْ كلامَ النبي صلى الله عليه وسلم

ح2 نكتةٌ ممَّا ذكرنا بحرٌ مِنَ الحقائق.

ح1 كلمةٌ من كلامه بحرٌ مِنَ العلوم.

مق النبي صلى الله عليه وسلم أوتِي علمًا وافرًا

ووفق هذا النوع من التشبيه ورد الآتي:

- قال السكوني: « وما ذكرناه منها هو **عمدة** مقصودها» [2] . فكلامُ " السكوني" السابقُ العبارةَ هو عمدة المقصود في مناظرة "الحيدة" التي موضوعها "خلق القرآن"، وهو يستهدف بـ "التشبيه البليغ" إيقاعَ التأثير في المتلقي فيدفَعُه إلى الإقرار بصحة اِستدلاله وبالتالي اِتّباع رأيه العقدي – رأي الأشاعرة– في هذه المسألة.
- قال القاضي أبو بكر بن الطيِّب للأحدب:« وصارت **دعواكَ هباءً منثورًا** »[3]. فالقاضي يريد بهذا "التشبيه البليغ" بيان بطلان دعوى "الأحدب" وإسقاط اِستدلاله؛ وبالتالي إفحامه لينقطع تمامًا.
- في مجلس مع المعتزلة وصف أحدهم القاضي أبا بكر بن الطيّب قائلاً:« ما**هو** إلا**شيطانٌ** »[4] وفي التشبيه البليغ ربْطٌ لصورة القاضي بالشيطان بكلّ ما يحمله هذا الأخير من دلالات الغواية والضلال

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص152.

[2]– المصدر نفسه، ص211.

[3]– المصدر نفسه، ص240.

[4]– المصدر نفسه، ص244.

و مجانبة الحقّ؛ في دعوى ضمنية إلى تجنُّبه والإحتراز منه مخافة الوقوع في فتنته. غير أنَّ الإمام "أبا بكر" في ختام المناظرة ظهر على خصمه فـ « **كان فارس** هذا العلم »[1] والفرسانُ مُقَدَّمون في أقوامهم، كلمتهم مسموعةٌ مُطاعةٌ. وهذا ما أراده "السكوني" مِنْ توظيف "التشبيه البليغ" في هذا الموضع.

❖ وفي مدح مشايخ "الأشاعرة" وبيان علُّو كعبهم في العلم ورسوخهم فيه ؛ شبَّه "الصاحبُ بن عبَّاد" القاضي "أبي بكر بن الطيّب" بالبحر قائلاً: « وإنِّي اِطَّلعتُ على بَحْرٍ من العلم» [2]. ويمكن تمثيلها وفق النموذج التالي:

ن= خذْ من هذا العالِم (القاضي) وإلزَمْ أقوالَه، واتَّبِعْ مذهبَه في العقيدة.

ح2 **تشبيه "الصاحب" لـ "القاضي" بالبحر.**

ح1 **سعة علم الإمام "القاضي" وإقرار "السكوني" بذلك.**

يتأكّد من هذا الشاهد أنَّ المدح الذي جاء متمظهرًا بتشبيه يدلّ ظاهره على تعظيم أهل العلم وتبجيل قدرهم، يستبطن دعوةً مضمرةً إلى اِتّباع النهج الأشعري.

3. حجاجية الإستعارة:

يعدُّ "الجاحظ" أوَّل مَنْ عرَّفَ "الإستعارة" في الدرس العربي البلاغي؛ بقوله: « الإستعارة تسمية الشيء باِسم غيرِه إذا قام مقامه » [3]. وهذا القول يحيلنا إلى الإستخدام المجازي لإمكانات اللغة الإحتمالية التي يمكن أن تُعوِّض الإسم الأصلي في التعبير الحقيقي.

وللإستعارة علاقة بالتشبيه « واِعلم أنَّ الذي يوجبه ظاهر الأمر وما يسبق إلى الفكر. أنْ يبدأ بجملة من القول في الحقيقة والمجاز ويتبع ذلك القول في التشبيه والتمثيل ثمَّ يُنسق ذكر الإستعارة عليهما ويؤتى بها في أثرهما، وذلك أنَّ المجاز أعم من الإستعارة والواجب في قضايا المراتب أن يبدأ بالعام قبل الخاص،

[1]- السكوني، عيون المناظرات، ص244.

[2]- السكوني، عيون المناظرات ، ص251.

[3]- الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص153.

والتشبيه كالأصل في الإستعارة وهي شبيه بالفرع له أو صورة مقتضبة من صوره، إلاَّ أن ههنا أمورًا اِقتضت أن تقع البداية بالإستعارة وبيان صدرٍ منها والتنبيه على طريق الإنقسام فيها. حتى إذا عرف بعض ما يكشف عن حالها، ويقف على سعة مجالها، عطف عنان الشرح إلى الفصليْن الآخرين فَوَفَّى حقوقهما» [1]. وهذا هو السبب لتفضيل "الجرجاني" الإستعارة على غيرها من الألوان البلاغية، ثمَّ وَضَعَ الحدود الدلالية وبَيَّنَ الفرق بين التمثيل والإستعارة كما أقرَّ "الإستعارة" غرضًا من أغراض "التشبيه" على وجه المبالغة والإختصار[2]. ولهذا حظيت "الإستعارة" بمكانةٍ مركزيةٍ في الدراسات اللغوية القديمة، وتربعت على قمة اللسانيات التداولية المعاصرة؛ خاصةً ميدان "تحليل الخطاب" وتميّز هذه الدراسات بين نوعين من الإستعارة: الأولى حجاجية تُعرَّفُ« بكونها تلك الإستعارة التي تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقي »[3]. فهي شكلٌ من أشكال البلاغة، تخضع لزومًا للقياس، وهي قولٌ إنجازي له قوةُ دفع المخاطَب إلى الإقتناع؛ بوصفها آلية لها تأثيرها في بناء القول الحجاجي، حتى عُدَّت أعلى أدوات السلم الحجاجي. أمَّا الإستعارة التي لم تتجاوز البعد الجمالي الذي يتمظهر في تزيين الكلام وتنميقه؛ فهي اِنزياحٌ ينتهك بعض مستويات اللغة الطبيعية، لِيُبِينَ عن جماليات اللغة وطاقاتها التخييلية، فتُسمَّى: اِستعارةً غير حجاجية (فنية).

وهذا يفسِّر تصوُّرُ "طه عبد الرحمن" الذي يفترض عددًا من الإفتراضات لبناء النظرية التعارضية للإستعارة في الحجاج، وهي[4]:

- ❖ أنَّ القول الإستعاري قولٌ حواريٌ، وحواريته صفة ذاتية له.
- ❖ أنَّ القول الإستعاري قولٌ حجاجيٌ، وحجاجيته من الصنف التفاعلي نخصُّه باسم "التحاجّ" لأنَّ التسليم بها فيه نظر، إذ يكفيها المرسل وفق إرادته ويختار من الألفاظ مراده دون قيدٍ.
- ❖ أنَّ القول الإستعاري قولٌ عمليٌ، وصفته العملية تلازم ظاهره البياني والتخييلي.

---

[1]- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، ص28.

[2]- السكوني، عيون المناظرات، ص219-221.

[3]- عمر أوكان، اللغة والخطاب، أفريقيا الشرق، بيروت، 2001، ص134.

[4]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص310-313.

فالإستعارة قولٌ والقولُ لابُدَّ أن يكون حوارًا اِقتضاءً، والحوار تفاعل الذات مع غيرها وتوظيف المتكلّم للاِستعارة في خطابه يأتي اِستجابةً لمقتضيات الفعل التخاطبي التي تستلزم اِستخدام هذه الصور البيانية لإيقاع التأثير المطلوب في سلوك المخاطَب؛ وهذا ما يحقق حجاجية الإستعارة فتدخل في سياق التواصل الخطابي الذي يهدف إلى تغيير في الأنساق الإعتقادية والقصدية والتقويمية للناطقين فيعكس الطابع العملي للاِستعارة في توجيه أفعاله وتغيير قناعاته. وإذا أردنا إسقاط هذا الكلام على المدوَّنة؛ نجزم أنَّ العدد المحدود للاِستعارات الواردة في الكتاب حجاجية؛ نظرًا لطبيعة الموضوع نفسه (الحجاج عن العقيدة الأشعرية) وهو موضوع علمي دقيق يفرض توظيف لغة خاصة تنأى عن الإسراف البياني الذي وظيفته توشيح الكلام لا غير فيعيق المسار الحجاجي للاِستدلال.

❖ وفي مقدمة هذه الاِستعارات يطالعنا قول "السكوني": «... حتى أتى عبد الرحمن بن عوف فشفاهم بالنصّ»[1]. شبَّه "السكوني" "النصّ" بالدواء، حذف المشبه به (الدواء) ورمَزَ له بأحد لوازمه (الشفاء) على سبيل الاستعارة المكنية. فبالإضافة إلى جمالية الاِنزياح في التركيب بتشبيه تخبط الفاروق عمر وأبي عبيدة والصحابة الذين حضروا على تخوم الشام، فمنعهم "عمر" –رضي الله عنه– من دخولها لشيوع الطاعون فيها. هذه الحيرة شبهها "السكوني" بالمرض، بينما شبَّه الدليل المجلّي لحقيقة حكم المسألة(دخولهم الشام من عدمه) شبَّهه بالدواء، فإنّ الاِستعارة حجَّة مفادها أنَّ النصّ النقلي شفاءٌ للنُظَّار بالدليل القطعي فهو إلزام بوجوب أخذه والاِستدلال به. يمكن تمثيل هذا وفي السلّم الحجاجي الآتي:

ن= إلزَم النَصَّ النقلي

ح النص النقلي شفاء

م النصّ النقلي حديث نبوي

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص164.

ويظهر من هذا السلّم القوة الحجاجية للاِستعارة (النص النقلي شفاء) في دفع المتلقي للأخذ به فتخطت بذلك حجاجية القول الحقيقي (النصّ النقلي حديث نبوي). ويتضح أيضا من خلال التوجه العلمي للاِستعارة اِرتكازها على المستعار منه سواءً أَصُرِّحَ به أو لمْ يُصرَّح به، وغالبًا ما يقترن هذا الطرف فيها حالِيًا و مقالِيًا بنسقٍ مِنَ القيَّم العليا؛ إذ يُنْزَلُ منزلةَ الشاهدِ الأمثلِ والدليلِ الأفضلِ [1]. وهذا متحقق في مواضع أخرى؛ أين يكون اِستحضار "الاِستعارة" حجّةً على أطروحةٍ بعينها.

- ❖ قال "السكوني":« إنَّ الهلاكَ قد تدَلى على أهل نجران...» [2]. فقد شبَّه "السكوني" الهلاك بالشيء النازل، فحذف المشبَّه به ورمز له بأحد لوازمه (تدلى) على سبيل الاِستعارة المكنية. وقد وظَّف المؤلِّف هذه الاِستعارة لبيان أنَّ الهلكة واقعةٌ على أهل نجران لامحالة، مادام أنَّهم عمّوا وصمُّوا و صدّوا وأعرضوا عن سماع الحقّ واِتّباعه، حتى دعاهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى المباهلة.
- ❖ ويُضارِع هذا قول عبد العزيز المكّي لبشر المريسي في مسألة خلق القرآن: « النفوس التي تذوق الموت... » [3]. وهو اِستعارة مكنية؛ فقد شبَّه "المكّي" الموت بالطعام وأبقى على قرينةٍ دالَّةٍ على المشبه به وهي (تذوق) في سبيل إثبات أنَّ القرآن الكريم ليس شيئًا؛ وإذا ثبت ذلك تأكدَّ أنَّ القرآن ليس مخلوقًا؛ لأنَّ الحقّ تعالى يقول: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ [4]. وعندما دحض "عبد العزيز المكّي" حجّة "بشر المريسي" قال: « قد كسرتُ قول بشر» [5]. فوظَّفَ اِستعارة مكنية أخرى عندما شبَّه "المكّي" قول "بشر" بالشيء القابل للكسر، فحذف المشبَّه ورمز له بأحد لوازمه (كسر).

إنَّ في هذه الاِستدعاءات لأشياء محسوسة من واقع المخاطَب؛ زيادة على التوضيح تجسيد المدلول المعنوي وتشخيصه وبالتالي حَمْلُ المتلقي على الاِقتناع بالأطروحة المقدَّمة؛ لهذا عُدَّت الاِستعارة

---

[1]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 312.

[2]- السكوني، عيون المناظرات، ص128.

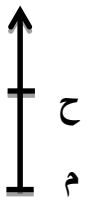
[3]- المصدر نفسه، ص211.

[4]- الأنعام: 102.

[5]- السكوني، عيون المناظرات، ص211.

«جماليةً قادرةً على تحريك وجدان المتلقي والفعل فيه، اِنضافت تلك الجمالية إلى حجج متنوعة وعلاقات حجاجية تربط بدقة أجزاء الكلام وتصل بين أقسامه أمكن للمتكلم تحقيق غايته من الخطاب »[1].

ن= القرآن الكريم كلام الله تعالى.



ح قول " المريسي" مكسور (باطل).

م دحض "المكّي" حجّة "المريسي".

وفي الإستعارة السابقة أيضًا تهييج لأجواء المناظرة، وشحذٌ لهمة المتكلّم المعتزلي على الردّ –إنْ كان لديه حجّة أخرى أظهر وأقوى– والظاهر خلاف ذلك لذلك فقد أُفْحِمَ "المريسي" وظهر اِنقطاعه و اِتَّضح لجميع مَن حضر المناظرة في مجلس "المأمون" أنَّ القرآن كلام الله سبحانه. وفي سياقٍ آخر وصف بعض المعتزلة "أبا بكر بن الطيب القاضي" قائلاً: « إنّ لأرى هذا الشاب حديد الذهن يتوقد ذكاءً»[2]. وهي اِستعارة مكنية شُبِّه بمقتضاها "قوة القاضي الذهنية" بشرارة النار وذلك لصفاء ذهنه وسرعة بديهته، وقد حُذِفَ المشبَّه به (شرارة النار) وتُرِكَ ما يدلُّ عليه (يتوقد ذكاءً) وَفِي نقل "السكوني" لهذه الإستعارة إشارةٌ إلى علُوُّ كعب "القاضي أبي بكر بن الطيّب" في العلم وإحكامه الجدلَ والمناظرةَ مع تمكُّنِه في مسائل "علم الكلام الأشعري" وهذا ما يجعله حَرِيًّا بالسماع وأهلاً للاِتِّباع في اِختياراته العقدية؛ وهنا يبرز البعد الحجاجي لهذه الإستعارة التي تُرجِّحُ كفّة المذهب الأشعري على غريمه المعتزلي.

4. حجاجية الكناية:

وحدُّ "الكناية" عند أهلها من أفذاذ البلاغيين: « لفظٌ أُريد به ملزوم معناه الوضعي من حيث هو كذلك، فإنْ لم يكن اللازم ملزومًا اِحتاج فيه العقل إلى تصرف؛ وبذلك التصرُّف يصير اللازم ملزومًا كقولنا: فلانٌ كثير الرماد، وهو كونه مضيافًا، وليس كونه كثير الرماد، ملزومًا لكونه مضيافًا؛ لجواز أن يكون ذا صنعة من الصناعات النارية. فالعقل بواسطة حكمه بأن الحكم بكثرة الرماد ليس مما يمدح به شخص أو يذمّ ، ينتقل إلى ملزوماتها ومعروضاتها، فينفي واحد حتى يطلِّع على كونه مضيافًا فيسكن عنده

[1]– سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة "بنيته وأساليبه"، ص 120.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص244.

ويقبله؛ لكونه مما يمدح به »[1]. وفي الإنتقال من المعنى الأول (القريب) إلى المعنى البعيد المقصود إستلزام تخاطبي محقق لـ "دلالة المفهوم الموافق" وهي دلالة أخرى للإستلزام؛ إذ تتوافق قواعد التخاطب على مستوى المفهوم تبعًا لتوافقها على مستوى المنطوق[2] ممَّا يتطلب جهدًا ذهنيًا وفكريًا من المتلقي في تأويل الصورة الكنائية؛ ذلك أنَّ الكناية تقوم كسائر الصور البيانية على مبدأ الإستبدال، ولا تكون الكناية إلاَّ بحيث يُطوى ذكر المُكَنَّى عنه، فهي بذلك تخضع لعملتي الطيّ والذكر أي لمبدأ التعويض والإستبدال. أمَّا وظيفة الإثبات والإستدلال للكناية فإنَّ سببَها « أنْ كان بها مزيةٌ لا تكون للتصريح أنَّ كل عاقلٍ يعلم إذا رجع إلى نفسه أنّ إثبات الصفة بإثبات دليلها وإيجابه بما هو شاهدٌ في وجودها أكَّدُ وأبلغُ في الدعوة من أن تجيء إليها هكذا ساذجًا عقلاً »[3]. فالكناية دليلٌ يلجأ إليها المتكلِّم لإثبات معنى مقصود حتى عُدَّ مدار الكناية وغاية الغاية منها« إثبات المعنى بالدعوى وبيِّنتها »[4] وذلك أدعى لإثبات الدعوى من الدعاوى المجردة عن البيِّنة/ الدليل.

ويحسن الإستشهاد بمايلي:

- ❖ حكى أبو إسحاق النصيبي إحدى مناظراته للأحدب فقال بعدما طرح له مذهبه في مسألة الكسب والجبر: « أيُّها الرجل أنتَ نائمٌ ورِجْلاكَ في الماءِ »[5] وهي كناية عن صفة الغفلة التي ألصقها "النصيبي" بـ "الأحدب" لمَّا اتهمه هذا الأخير بالتهرب من الجواب فوقع "النصيبي" في **الحجاج المغالط*** تحديدًا "**مغالطة الحجة الشخصية**" وهي الطعن في شخص المتكلّم "الأحدب" فقد سفَّه "النصيبي" حِلْمَه واتَّهمَه بالغفلة أنْ لم يُدرِك كنْهَ كلامِه في إستدلاله لرأيه في المسألة.

---

[1]- الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تحقيق: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر 1997، ص216.

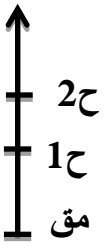
[2]- ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص104-105.

[3]- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص72.

[4]- الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، ص226.

[5]- السكوني ، عيون المناظرات، ص239.

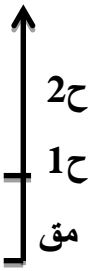
ن= اِنتهاء المناظرة، ظهور "النصيبي" على "الأحدب" ووجوب اِتِّباعه له.



❖ قال يهودي لمولانا علي – كرَّم الله وجهه– : « **ما نفضتم أيديكم من تراب دفن نبيكم** حتى قلتم منا أمير ومنكم أمير »[1]. فاِدّعاء اليهودي قائم أساسًا على الكناية عن صفة التعجل في دفن النبي صلى الله عليه وسلم طلبًا للسلطة في اِتّهام صريح للمسلمين سيدحضه مولانا علي برمته...

❖ قال بعض الصحابة لرسول الله صلى الله عليه وسلم يشتكون بعض الوساوس التي يلقيها الشيطان في أفئدتهم: « يودُّ أحدُنا أنْ لو خرَّ من السماء ولا يجد ذلك» [2]. كناية عن اِستعظام وساوس الشيطان وإنكارها؛ فالصحابة الكرام هَالَهُم ما وجدوا، لكنَّ وجههم الرسول الكريم فشفاهم بتوجيهه الرحيم إلى أنَّ هذا صريح الإيمان؛ ولا تثريب عليهم، فالله تعالى عن أن تُدركَه الأفهام البشرية القاصرة.

ن= الله تعالى منزَّهٌ عن الخواطر والظنون البشرية.



❖ زعم اليهود أنَّهم أبناء الله وأحباؤه فَأَمَر الله نبيَّه محمدًا صلى الله عليه وسلم بدعوتهم إلى الرجوع عن ضلالهم غير أنَّهم أعرضوا وأبَوْا، فجاء الأمر الرباني لهم بتمني الموت، لكنَّهم اِمتنعوا. فقال رسول

[1]– السكوني، عيون المناظرات ص167.

[2]– المصدر نفسه، ص191.

الله صلى الله عليه وسلم: «لا يقولها أحدٌ منكم إلاَّ **غُصَّ بريقه** »[1]. وهي كنايةٌ عن الموت العاجل السريع المحقق لو وقع منهم التمني؛ ذلك أنّهم موقنون بصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن منعهم الحسد من إعلان تصديقهم إيَّاه.

وإجمالاً، يمكن القول « أنَّ الكناية أبلغُ من الإفصاح والتعريض »[2] لِمَّا تخلقه من توسيع لمدارات إنتاج الدلالة حسب مقتضى الكلام ومقامه التداولي، كما أنَّها –أي الصورة الكنائية– حجّة في ذاتها يوظفها المتكلّم لبلوغ مقاصد بعينها.

ثالثًا: الحجاج بالبديع

"علم البديع" « علمٌ يُعرَفُ به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقية على مقتصر الحال ووضوح الدلالة»[3] تُصنَّف بعض أشكال اللغة ضمن المستوى البديعي، غير أنَّ دورها لا يقف عند الوظيفة الشكلية بل يتعداه إلى الدور الحجاجي « لا على سبيل زخرفة الخطاب، ولكن بهدف الإقناع والبلوغ بالأثر مبلغه الأبعد »[4]. وتتعدد هذه الآليات البديعية في مدونتنا بين الإيجاز والإطناب، الطباق، السجع، المقابلة... لتثبت حقًا أنَّ وجودها لا تكلُّفًا على سبيل الصنعة اللفظية بل إنَّها من أساليب التبليغ والإقناع. على أنَّ هذه المحسنات البديعية تُصنَّفُ إلى قسميْن: محسنات لفظية وأخرى معنوية؛ فمن المحسنات المعنوية:

1. **حجاجية الطباق:**

و يُعرَّفُ بـ « الجمع بين المتضاديْن؛ أي معنيين متقابليْن في الجملة »[5]؛ ولأنَّ الطباق قائمٌ على التضاد المعنوي بين لفظين، سُمِّيَ "تضادًا". و ينقسم الطباق إلى نوعيْن: طباق إيجاب

[1]– السكوني:عيون المناظرات: ص129.

[2]– الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص55–56.

[3]– الخطيب القزويني، الإيضاح في البلاغة العربية "المعاني والبيان والبديع"، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص255.

[4]– عبدالهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب "مقاربة لغوية تداولية"، ص 498.

[5]– الخطيب القزويني، الإيضاح في البلاغة العربية "المعاني والبيان والبديع"، ص255.

وهو الذي يكون بين لفظين مختلفيْن من نوعٍ واحدٍ [1]. وهذه أمثلةٌ عن طباق الإيجاب التي أوردها "السكوني" خلال أطوار مختلفة منَ المناظرات:

«أَمُرَادُ الله من خلْقِهِ أنْ **يُطيعوه** أم **يعصُوه؟** »[2]. «إنَّ الشعراء **تمدح** بنفسٍ ما به **تذمّ** » [3] وحاجج علي بن أبي طالب الخوارجَ مستهدفًا ردَّهم عن ضلالهم وغُلوّهم؛ فقال:« وَيْحَكُمْ أتحضُوني على **الصواب** وعلى سنّة النبي صلى الله عليه وسلم فإن أبيتم إلا أنْ تزعموا أنِّي **أخطأت**... »[4] وقال متوعدًا إياهم بالهلكة:« وسيهلك في صفين **محبٌّ** مفرطٌ [يذهب] به الحق إلى غير حقٍ و**مبغض** مفرطٌ »[5] فهي دعوة منه إلى الوسطية والإعتدال ولزوم كلمة الجماعة الجامعة.

أمَّا الصنف الثاني من الطباق أي « الطباق السلب: فهو يجمع « بين فعليْن مصدر واحد مثبت ومنفي، أو أمر ونهي »[6] ومثاله قول السكوني": « ومن **عبد** من لا قدرة له ... فهذا **ما عبد** الله »[7]. و معلومٌ أنَّ «الضد أقرب خطورًا بالبال مع الضد»[8]. فيُبيِّن القصد ويُجلِّي المعنى؛ لزيادة التوضيح نورد النماذج التالية:

أ- في طور العرْض والتدليل:

❖ قال رجلٌ ثنوي على مذهب المجوس: « رأيتُ **خيرًا وشرًا وعزًّا وذُلاً وموتًا** و**حياةً** فقلتُ: هذا ليس من **واحد** بل من **اثنيْن**؛ واحد **للخير** وآخر **للشر**...» [9] فالمتأمل لهذه الطباقات يتأكد أنَّها ليست تَرَفًا بديعيًا ومحسِّنًا لفظيًا، بل جزء أساسي من عرض "الثنوي" لحجته، ولولاها لمَّا اِتَّضح اِستدلاله على وجود إلهين في الكون.

---

[1]- ينظر، الخطيب القزويني، الإيضاح في البلاغة العربية "المعاني والبيان والبديع"، ص255.

[2]- السكوني، عيون المناظرات، ص159.

[3]- المصدر نفسه، ص198.

[4]- المصدر نفسه، ص180.

[5]- المصدر نفسه:، ص181.

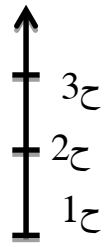
[6]- الخطيب القزويني، الإيضاح في البلاغة العربية "المعاني والبيان والبديع"، ص257.

[7]- السكوني، عيون المناظرات، ص193.

[8]- السكاكي، مفتاح العلوم، ص110.

[9]- السكوني، عيون المناظرات، ص206.

ن= وجود إلهين (إله الخير + إله الشر)



وجود الموت والحياة

وجود العزّ والذُل

وجود الخير والشر

❖ وقيل للنقَّاش: « **لا تُدركُهُ** الأبصار وهو **يدرِكُ** الأبصارَ... »[1]. اِستدل بعضهم بالآية الكريمة على اِمتناع رؤية العباد لله تعالى في الآخرة مع رؤية الله تعالى لعباده في الداريْن. والطباق السلب في الآية هو الذي وضَّحَ حكم مسألة الرؤية وفق تأويل المعتزلة. وينسحب هذا الإقرار بالوظيفة الحجاجية للطباق في طور التدليل على الشاهد الآتي:

❖ وقال مسلمٌ ليهودي: « و**بشَّر** به فإنْ سألتني عنه فإنِّي **أُقِرُّ** به، وإنْ سألتني عن موسى آخر **لا يُقِرُّ** بنبوءة محمد عليه السلام و **لا بشَّرَ** به...» [2]. فالألفاظ المتضادة في المقتطف أبانت عن موقف المسلم العقدي من عيسى عليه السلام.

ب-في طور الإعتراض والتدليل:

❖ قال مولانا علي بن أبي طالب لرجل:« إنَّ الله سبحانه **لا يُحتجَبُ** بشيء وإنَّما **حجب** خلقه... [ولا يحجِبُ الله تعالى] **البعد** ولا **القرب**... وجب أن لا يخفى على الله شيء في **الأرض** ولا في **السماء** أي في **العلويات** و**السفليات** وهو العالم بأسره وكل موجودٍ» [3]. إنَّ هذا القول جوابٌ اِعتراضي على قول رجلٍ حلف بصيغة "والذي اِحتجب بالسبع الطباق!" فأنكر عليه "مولانا علي" إقرارَه باِحتجاب الله تعالى. ولعلَّ المتضادات هي التي ربطت الحجج في مسار اِستدلالي واحد كشَفَ به عن الحكم الصحيح في هذه المسألة و جَلَّته.

---

[1]- السكوني، عيون المناظرات، ص187.

[2]- المصدر نفسه، ص220.

[3]- المصدر نفسه، ص179.

❖ ولنفي زَعْمِ أحد الفلاسفة إمكانيةَ اِنشقاق القمر جزئيًا قال القاضي أبو بكر بن الطيّب: « أفلا تنكرُ أنْ **يُرى** في هذا الإقليم ما **لا يُرى** ؟»[1].

ج- في طور الإفحام:

❖ وقال القاضي -أيضًا- لرهطٍ من رهبان النصارى: « أنتم **لا تنزِّهون** الله سبحانه عن الأهل والأولاد و **تنزِّهونهم؟** » [2]. إنَّه اِستفهام إنكاري من "القاضي" ينكر فيه على الرهبان تناقض موقفهم بين تنزيه النصارى لبعضهم عن الولد وعدم تنزيههم الله تعالى عن ذلك؛ وليس أدلَّ على التعارض من الأفعال المتضادة معنويًا.

ومن المناظرات التي اِنبنت بالأساس على آلية التضاد في كلّ أطوارها؛ مناظرة المأمون لثنوي آخر في مسألة "حقيقة الندم على الإساءة": «... قال له المأمون: فالندم على الإساءة **إساءةٌ** أمْ **إحسان؟** ... قال له [المأمون]: فالذي **أساء** هو الذي **أحسنَ** أم غيره؟... قال له [المأمون]: فأرى صاحب **الخير** هو صاحب **الشر**. قال له المأمون: فندِمَ على شيء كان **في غيره** أو كان **منه؟** فسكت الثنوي وعجز وبطل مذهبه »[3]. فبيَّنَت هذه الأسئلة التقريرية اِدِّعاء "المأمون" و اِعتراضَه و حتى تدليله لإثبات أنَّ "الندمَ على الإساءة إحسانٌ".

تؤكد هذه النماذج على حجاجية الطباق إضافةً إلى بعده الجمالي فهو« ليس بالضرورة ترفًا لفظيًا فحسب بل تعبير -في أكثر الأحيان- عن حركة نفسية متوهجة، وصراع بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، بين الواقع والمتوقع... القصد منه العمل على بناء عالمٍ مخالِفٍ لِمَا هو قائمٌ ... كثرة المعارضات تشفُّ عن غليان داخلي ورفض للأمر الواقع»[4]. ورغبةٍ مِنَ المؤلِّفِ -السكوني- في إظهار الآراء المتناقضة وتهييج النقاش بين الذوات الناظرة في مسائل العقيدة اِستعدادًا إلى تصعيد الحوار بينها؛ وهذا جوهر التعارض أي أنْ ينقلب المتحاور بين العرض والاِعتراض منشِئًا لمعرفةٍ تناظريةٍ وفق مسالكَ معيّنة،

---

[1]- السكوني، عيون المناظرات، ص248.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه، ص212.

[4]- محمد أحمد قاسم و محي الدين ديب، علوم البلاغة" البديع و البيان والمعاني"، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط1 2003، ص69.

يعتقد أنَّ خصائصها التقابلية أحثُّ على العمل... ويلزم عن هذه القواعد أنَّ المتحاور ينشق إلى ذات عارضة تثبت منطوق القول

وإلى أخرى معترضة تصل المنطوق بالمفهوم المخالف ولا سبيلَ إلى بعث هذا التشكيل التعارضي في الخطاب إلاَّ بوجود أقسام في معجم اللغة قائمة على مبدأ التعارض كقسم المشترك اللفظي وبالخصوص قسم الأضداد في اللغة العربية [1]. وبهذا يتقرر أنَّ "السكوني" وظَّف آلية التضاد على سبيل الإِحتجاج لإثبات صحة المذهب الأشعري دون سائر الفرق الإسلامية وغير الإسلامية.

2. حجاجية المقابلة:

عرَفَ الوعي العربي اللغوي والبلاغي "المقابلة" وكذا "التضاد" ووضعوا لهما مصطلحًا جامعًا هو "التقابل"؛ على غرار "اِبن الأثير" الذي جعلهما بابًا واحدًا، ويُعلِّل ذلك بأنَّ "المقابلة" قد تكون بين الشيء وضدّه بين الشيء أو بين الشيء وما ليس بضدِّه[2]. ومِمَنْ عَرَّفَ "السكاكي" لَمَّا قال: « المقابلة أن تجمع بين شيئيْن متوافقيْن أو أكثر وضديهما، ثمَّ إذا شرطت هنا شرطًا هناك ضده»[3]. ولذلك فالفرْقَ بين "المقابلة" و"الطباق" فرقٌ كمّيٌ؛ فالمقابلة عبارة عن طباق مضاعف أو أكثر... والضابط في تتبع حجاجية "المقابلة" وبيان ذلك؛ أن يكون « اِستعماله –وهو يؤدي دوره في تغيير زاوية النظر– يبدو معتادًا في علاقته بالحالة الجديدة المقترحة؛ وعلى العكس من ذلك، فإذا لم ينتج عن الخطاب اِستمالة المخاطب، فإذا المحسن سيتمّ إدراكه باِعتباره زخرفة؛ أي باِعتباره محسن أسلوب، ويعود ذلك إلى تقصيره على أداء دور الإقناع»[4]. فحجاجية "المقابلة" متعلقة بمدى تأثيرها في المتلقي و حمْلِه على التسليم بأطروحات المتكلِّم؛ ذلك أنَّه قائم على إثارة اِنتباه المتلقي فـ « يتوخى المتكلم ترتيب الكلام على ما ينبغي، فإذا أتى بأشياء في صدر كلامه أتى بأضدادها في عجزه على الترتيب؛ بحيث يقابل الأول بالأول والثاني بالثاني»[5]. و يحسُنُ أن نمثّل بالنماذج الآتية:

---

[1]– ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص49–50.

[2]– ينظر، إبن الأثير، المثل السائر، ج2، ص280.

[3]– الخطيب القزويني، الإيضاح في البلاغة العربية "المعاني والبيان والبديع"، ص255.

[4]– صابر الحباشة، التداولية والحجاج، ص51.

[5]– اِبن أبو الإصبع المصري، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق: حنفي محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، ط1، 1963، ص179.

❖ في مسألة "القَدَر" قال "السكوني": « **فمنْ عرفَه فقد عبَدَه، ومنْ لم يعرفه فما عبده...**» [1]. فَجزم "السكوني" قاطعًا بتحقق مقام العبودية للمرء مادام أنَّه أحْكَمَ معرفةَ الله تعالى؛ ومعرفة الله تعالى مرتبطة بالتحقق بحقائق الإيمان التي تقضي الإيمان بأركان الإيمان الست جميعها. إنَّ "المقابلة" في هذه الاِستدلال تستهدف إثبات القدر ركنًا من أركان الإيمان بوصفه تجسيدًا للعبودية والاِمتثال لله تعالى المعبود الحو تكفير منكر القدر وتجريده من عبودية الحقّ سبحانه. يمتلك التقابل تأثيرًا إقناعيًا يتجلى بجمعه بين الأضداد؛ ليخلق بذلك تداعيات ذهنية ونفسية متعاكسة، يعمل المتلقي على الموازنة بينها موازنة وجدانية أو دلالية[2] لتتجلى في تبنِّيه كقناعةٍ أو ممارسةٍ عملية. يمكن إسقاط هذا الكلام على هذه المقتطفات:

❖ قال نصراني متفلسفٌ لبعض المسلمين: « ألستُمْ تزعمون أنَّ الروح إذا خرجت من الجسد **يُصعَد بها إلى عليين إنْ كانت سعيدةً، أو يُنزَلُ بها إلى سجين إن كانت شقيةً؟...**» [3]. إنَّ هذا السؤال الاِفتتاحي التقريري جاء في معرض بناء الاِدّعاء لدحض أطروحة المسلمين القائلة بـ "اِنفصال الروح عن الجسد" واِثبات المعتقد الفلسفي الذي يصِلُ بينهما؛ وليس من حالةِ الموت حالةً أدقُّ بيانًا على تمظهر "اِنفصال الروح عن الجسد" –وفق التصور الإسلامي– ممَّا يقتضي اِستحضار مآل الميّت الذي يتراوح بين حاليْن متناقضين لا ثالث لهما؛ لذلك كان توظيف "المقابلة" مناسبًا لمقتضيات السياق و التداول دفعًا بالمتلقي (بعض المسلمين) إلى الإقرار بموقفه في المسألة وسحبه لينخرط في الفعل التناظري.

❖ من مناظرات "طرائق معرفة الله تعالى" أنَّ رجلاً سأل علي بن أبي طالب –كرَّم الله وجهه– وقد فصَّل "السكوني" في اِستدلال مولانا علي لتعريف السائل كيفية الوصول إلى الحقّ سبحانه وبسط "السكوني" أدلة الإمام علي؛ القاضية بوجوب تتبع الأحداث لأنَّها علامات على موجدها –جلَّ وعلا– فقال: « فدلَّتْ المعرفة على أنَّ **ما اِفترق مفترقٌ إلاَّ وله مُفرِّقٌ، ولا اِجتمع مجتمعٌ إلاَّ وله جامعٌ**... ومِنْ ذلك **حركتك بعد السكون وسكونك بعد الحركة** فكلُّ ما في الخلق من تغيير يستحيل على خالقه.

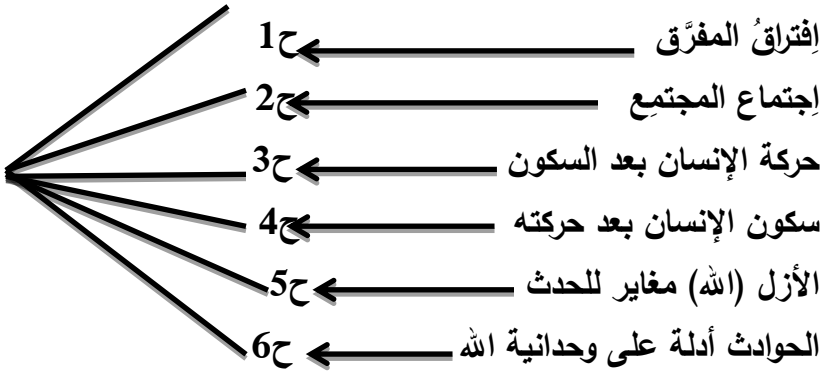
---

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص193.

[2]– ينظر، صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النصّ، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أغسطس 1992، الكويت.ص55.

[3]– السكوني، عيون المناظرات، ص218.

وكيف/ **يماثل الأزل الحدوثَ وينقلب دليلاً بعد ما كان مدلولاً عليه...**» [1]. إنَّ الألفاظ المتضادة في هذه المقابلات دالة على المتغيّرات (الأعراض) من الأمور المتفرقة أو المجتمعة في الكون أو حركة الإنسان وسكونه، وهي (أي الحوادث) دليل على الله تعالى و وحدانيته. وتوضيح هذا في المخطط الآتي:



❖ أنكر الخوارج على "مولانا علي" رضاه بأبي موسى الأشعري حكَمًا فاِستدل على جواز فعله بقوله:« لوْ أنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم **أرسِلُ مؤمنًا يدعو الكفَّار إلى كتاب الله تعالى فارِتدّ على عقبيه كافرًا** كان يضرُّه صلى الله عليه وسلم؟ قالوا: لا »[2] فـ "مولانا علي" قاس فعله (إرسال أبي موسى الأشعري إلى التحكيم) بفعل اِفتراضي نسبه إلى النبي الكريم صلى الله عليه وسلم لو أرسل رسولاً. والمقابلة هنا حجاجية بامتياز فقد جلَّت الانقلاب الحاصل في دين الرسول الذي لا يضرُّ مرسِلَه في شيء. ولعلَّ السلَّم الحجاجي الآتي يوضِّح ذلك أكثر:

[1]- السكوني، عيون المناظرات ، ص184.

[2]- المصدر نفسه، ص174.

ن= براءة "مولانا علي" من نكوص أبي موسى الأشعري في التحكيم

ح3 إرسال " مولانا علي" لأبي موسى وتغيُّر "الأشعري".

ح2 اِنقلابه على الرسول لا يضرّ النبي صلى الله عليه وسلم

ح1 إرسال النبي صلى الله عليه وسلم رسولاً و اِنقلابه على مرسله

مق إنكار الخوارج تحكيمَ علي أبا موسى الأشعري

❖ ومن مناظرات مولانا علي للقدريين أنْ قال –كرَّمَ الله وجهه– ردًّا على شرعية المسير في صفين:« والله ما **علوْنا جبَلاً ولا هبطنا وادِيًا** ولا خطونا خطوة إلا بقضاءٍ وقدَرٍ»[1].

حلَف "مولانا علي" مستحضرًا الأعراض المتناقضة الحاصلة من الجيش في المسير؛ والتي تقتضيها الطبيعة الجغرافية للمكان، وهذه للحوادث الطبيعية والمتغيّرات (الأفعال البشرية المتباينة) لا تخرج عن دائرة التدبير الإلهي التي يؤطرها الحكمة الربانية البالغة، بل إنَّها شواهد و أدلة عليه؛ وجودًا ووحدانيةً و قدرةً و حكمةً.

بناءً على ما سبق؛ يمكن أن نسحب الحكم بحجاجية "الطباق" على "المقابلة" بناءً على المعطيات الآتية:

- ✓ لغة الخطاب في المدونة لغة خاصة.
- ✓ يصعب مع دقة مسائل المدونة والمقاصد الإقناعية منها (نشر و شرعنة العقيدة الأشعرية) أن تكون مجرد صنعة لفظية تنميقية بل إنَّها موظَّفَةٌ توظيفًا موجَّهًا لخدمة تلك المقاصد.
- ✓ المقابلة على غرار الطباق كلاهما آلية حجاجية.

3. حجاجية السجع:

يعُدُّ "السجع" في البلاغة العربية من أهم الظواهر الأسلوبية النثرية، وهو يعطي للكلام مكانةً أقرب إلى الرجز والقصيد، وإنْ كان دونهما[2]. هذا وقد رفض البلاغيون العرب « اِطِّراد السجع والجناس وغيرهما

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص177.

[2]– محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي –مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية– الخطابة في القرن الأول نموذجًا ص 113.

من المحسنات اللفظية؛ لما ينمّ عن ذلك من تكلّف يعوق الوظيفة الإبلاغية للخطاب، فظهور التكلُّف منافٍ لغرض الإقناع... »[1]. فهم يتحفظون على تقفية العبارات بشكلٍ تنميقي يحول دون تأديتها لغرضها التبليغي. وإذا تتبعنا السجع في المناظرات ألفيناه غير مطّردٍ ولعلنا نجد مُسوِّغًا لذلك في كلام الجرجاني الذي يَقول: « تصعب مراعاة السجع والوزن، وتصعب كذلك التجنيس والترصيع إذا رُوعِيَ معه المعنى»[2]. وليس المقام هنا –في المدونة– مقام صنعة لفظية ومراعاة المحسنات البديعية بل هو مقام بيانٍ للمعاني وبسط للحجج وإيراد للاِستدلالات؛ لذلك لم نجد في الكتاب كلِّه سوى هذه الشواهد على السجع:

- ❖ في طور المدافعة؛ سأل الخوارج مولانا عليًا –رضي الله عنه– فقالوا:« فأخبرْنا أَمِنَ العدلِ تحكيم الرجال في الدّماء، وفي أمر السماء؟...»[3] وللسجع في هذا الموضع بالغ الأثر في لفت اِنتباه السامع/ المتلقي لعظم خطب التحكيم وبطلانه.
- ❖ وفي طور بيان المذهب؛ أورد "السكوني" على لسان "الجبَّائي" ما نصُّه:« أمَّا المؤمن ففي الدرجات، وأمَّا الكافر ففي الدركات، وأمَّا الطفلُ فمِنْ أهل السلامات »[4].
- ❖ وقال أهل المدينة اِحتجاجًا على مشروعية دفن النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة « إنَّه يُدفَن بالمدينة؛ لأنَّها موضعُ هجرته، وأهلها أهلُ نصرته... فصدقوه في روايته، ونزلوا على قضيته واِتفقوا على قوله... »[5].
- ❖ نقل "السكوني" قول "القاضي" –رحمه الله– في نهاية مناظرة مولانا عليًا –رضي الله عنه– للخوارج: « وفي دون هذا الكلام والوعظ والدعاء إلى الحقّ من مثله تنبيه وتبصرة وتذكرة لمَنْ نصح نفسه، ووفق لرشده، وأراد الله تعالى بقوله وبفعله» [6]. وفي العبارات الأخيرة المسجوعة إظهارٌ للعاقبة الحسنة لكلّ متبع للحق، مُحبٍ للإمام علي حبًّا وسطيًا.

---

[1]– محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي –مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية– الخطابة في القرن الأول نموذجًا ص 113.

[2]– الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص60.

[3]– السكوني، عيون المناظرات، ص173.

[4]– المصدر نفسه، ص226.

[5]– المصدر نفسه، ص159.

[6]– المصدر نفسه، ص181.

❖ قول "السكوني" مادِحًا "الأشعري" مظهِرًا مذهبه: « وممّا أيَّد الله سبحانه [به] الدينَ و أقام به منار المسلمين شيخ السنة وحَبْرُ الأمة أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري –رضي الله عنه– رفع بتأييد الله تعالى راية الموحدين وأدحضَ ضلال الملحدين، فعضَّد بحجاج العقل ما ورد واردَه بطريق النقل وقمع بقاطع برهانه [وساطع بيانه] شبه من مال أو زاغ، ودفع بواضح محجَّته مَنْ حَاد عن الطريقة المثلى أو زاغ فربَط ما انحلَّ من العقود، وأجرى العقائد على أكمل مقصود...»[1].

هذا ويصدق أن نقول على الشواهد السابقة كلِّها؛ أنَّ توظيف العبارات المسجوعة يؤدي إلى نوع من الجرس الموسيقي نتج عنه نوع من التنغيم المؤثر؛ ممّا يساعد في الأخير على اِستقرار الفكرة في نفس السامع[2]. فالإيقاع الموسيقي يستثير أذُنَ المتلقي فيسطو على نفسه ويجذبُ وجدانه ليُعْمِل ذهنَه حتى يقتنع بالأطروحة المقدمة المسجوعة؛ لذلك عُدَّت « الموسيقى رافدًا من روافد الحجاج من جهة اِستيلاء ما وقع على النفوس واِمتلاك الأنغام للأسماع وما كان أملك للسمع كان أفعل باللب وبالنفس»[3] إذ « للجانب الصوتي دوره في إحداث نوع من الإقناع في نفس السامع، واِستعمال نغمات الصوت في الخطاب عند التواصل عن بعد من أجل إقناع المرسل إليه. يمكن تصنيفها في علامات الخطاب، عندما تصاحب التلفظ به، إلى العلامات اللغوية؛ فيتواكب ماهو خطابي مع ماهو حجاجي»[4].

وربَّما كان السجع في جملٍ قصيرةٍ؛ فيجتمع في القول الواحد السجع مع الموازنة بين العبارات. وهذا ما يُسمَّى "الترصيع" الذي هو: « إيراد جملتين بحيث تكون اللفظة في الجملة الأولى متفقة مع نظيرتها في الجملة الثانية وزنًا وروِيًا »[5] نمثِّل لذلك بالشواهد الآتية:

❖ قال "علي بن أبي طالب" في الرد على شيخ قدري: « يا شيخُ فإنَّ هذا قولُ أولياء الشيطان وخصماء الرحمان »[6].

---

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص223.

[2]– ينظر، عبد الواحد حسن الشيخ، البديع والتوازي، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، المنتزه، مصر، ط1، 1999، ص 34.

[3]– سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي– بنيته وأساليبه– ص127.

[4]– عبدالهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب "مقاربة لغوية تداولية"، ص456.

[5]– راجي الأسمر، علوم البلاغة "الموسوعة الثقافية العامة"، إشراف: إيميل يعقوب، دار الجيل، بيروت، 2000، ص 189.

[6]– السكوني، عيون المناظرات، ص177.

❖ لإثبات القدر قال "اِبن عباس" رضي الله عنه: « إذا أنفذ القدرِ عميَ البصرِ! »[1]

❖ سأل الأستاذ "الإسفرائيني" ملحدًا : « إنْ أريتُكَ ذلك في نفسكِ رجعتَ عن سؤالكِ، أو دمتَ في ضلالكِ »[2]. وهو بذلك يريد إقناعه بدوام العذاب في المعاد.

زيادةً على الإيقاع الموسيقي فإنَّ « توقيع الكلام وتوازنه يكاد يكون حجَّة على صدقه»[3]. لذلك درج جهابذة الخطباء والبلغاء على توشيح كلامهم بالسجع لفتًا لِانتباه المتلقي، اِستعدادًا لإقناعه بأطروحاتهم المختلفة.

وفي **باب المعاني** ينضوي مبحث "**الإيجاز و الإطناب**" التي نزعم أنَّها آلية حجاجية و فيمايلي بيان ذلك:

4. حجاجية "الإيجاز و الإطناب":

كثيرًا ما اِقترن مفهوم "البلاغة" العربية بآليتي "الإيجاز و الإطناب" فقد جنح قسمٌ معتبَرٌ من البلاغيين إلى تعريف "البلاغة" بقولهم: « هي إصابة المعنى وحسن الإيجاز»[4]. بمعنى أنَّ جوهر البلاغة البلاغة هو اِستيفاء المعنى المقصود بِاختصار مُجَّلٍ للفكرة، وهذا لا يتعارض مع الإطناب أو تطويل الكلام وتوشيحه بالشرح والتفصيل المبين لغوامضه؛ ولكنَّهم اِشترطوا ألاَّ يخرج – الكلام– إلى حدِّ الخطل والسأم. فالبلاغة مشروطة بـ« الإيجاز من غير عجز، والإطناب من غير خطل»[5]. ومُحصِّلة المقال أنَّ الإيجاز هو الكلام القليل المؤدي للمعنى، أمَّا الإطناب فهو الكثير الذي لا يُضجر المتلقي. ومن أمثلة هذا المحسن البديعي:

❖ جواب الإمام علي –رضي الله عنه– لرجلٍ عن كيفية معرفة الله تعالى، فأجاب رضي الله عنه: « إنَّ أوَّل عبادة الله معرفته وأصل معرفته توحيده؛ ونظام توحيده نفيُ ما يستحيل عليه من الصفات وإثبات

---

[1]–السكوني، عيون المناظرات، ص186.

[2]– المصدر نفسه، ص257.

[3]– محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي –مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية– الخطابة في القرن الأول نموذجًا إفريقيا الشرق، ط2، بيروت، 2002، ص 116.

[4]– ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ص242.

[5]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ما يجب له لشهادة العقول بأنَّ كلّ حادثٍ فلابد له من خالقٍ ليس كمثل المخلوق» [1]هذا إجمال في كيفية معرفة الله تعالى بتوحيده تعالى، وتوحيده يكون بوصفه عزَّ وجلَّ بما ثبت في حقه من الصفات ونفي ما نفاه –الله تعالى– في حقّ ذاته العليَّة. فيأتي "الإطناب" ليُكمِّلَ نسيج النصّ، ويُضفي عليه نمطًا فنيًا يُدركه المتلقي ويُذعِنُ لتفصيلاته في باب الحجاج ليس من باب « ما يُزادُ الكلام فيه لشرح ماهو معروف، فيظنُ السامع أنَّه زيادة لا حاجة إليه... بل لأنَّ ما زيدَ في هذا الصدد بُقال في كلِّ شيء يعظم منالُه ويعزّ الوصول إليه، فيؤكد الأمر فيه على هذا الوجه»[2] و فيمايلي تفصيل "كيفية معرفة الله تعالى" في إطنابٍ دقيق كشف عن كلِّ جوانب هذا التوحيد، قال السكوني: « فدلَّ ذلك على أنَّ الخالق لا مثل له وأنَّ سمات الحدوث تناقض الأزلية. فما عرف الله مَن حدَّه ولا شبَّهه، ولا أصاب الحقّ من مثَّله، ولا له عبدٌ من كيَّفه، ولا له شهد بالربوبية منْ صوَّرَه، ولا إيَّاه عزَّ منْ قدَّرَه، ولا إيَّاه قصد منْ توهَّمه، إذ كلّ ما سواه مصنوع معلول بعلة. فثبتت الحجة على ذوي العقول أنَّ جميع المخلوقات مفتقرة بلسان الحال، وهو أنطق من لسان المقال، وخلق الله لخلقه حجابًا بينه وبينهم ففارق الحادث القديم في ذاته وصفاته وأفعاله. فإبتداؤه للخلق دليلٌ على أن لا إبتداء له وذلك لعجز كل مخلوق عن إبتداع مثله وأسماؤه جلَّ وعزَّ تعبير، وأفعاله تفهيم، وذوات المخلوقات إذا نظرها العاقل تفريقٌ بينه وبين خلقه. تالله لقد جهل الله من حدَّده وقد ألحد منْ قدَّرَه وقد أخطأ منْ كيَّفه لأنَّ مَن قال: كيْف؟ فقد شبَّهه ومن قال: لِمَ؟ فقد أعلَّه ومنْ قال: فيمَ؟ فقد جسمَه. و منْ قال: حتى؟ فقد غاياه، ومن غاياه فقد جزَّأه، ومنْ جزَّأه فقد بعَّضه. ومنْ بعَّضه فقد ألحد فيه. فلا يتغير بتغيّر الخلق كما لا يتجدد بتجددهم. صمدٌ لا بتأويل عدد باطنٌ، لا بتأويل مخالطة ظاهر. ظاهر لا بتأويل، مباشرة متجلٍ، لا بتخييل. مباين لا بمسافة. قريب لا بمداناةٍ، موجود لا بضد، فاعل لا بإضطرار، مدبِّرٌ لا بحركة مقدر لا بجولانِ فكرةٍ مريد لا بإهتمام، لا إله إلا هو، سميع لا بآلةٍ، يصير لا بأداة، لا تصحبه الأوقات، ولا تتضمنه الأماكن والجهات، ولا يأخذه النوم والسنّات، ولا تحدُّه الصفات

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص182–183.

[2]– إبن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، ج2، ص346.

سبق الأوقات؛ لأنَّه مؤقتها فسبق قدمه الموجودات، فلا اِبتداء لأزليته، وبانتفائه الأضداد عُلِمَ أنَّه لا ضد له... » [1]. ولا يزال "السكوني" يُردف مواصلاً إيراد تفاصيل "التوحيد" في إطنابٍ، هدفه زرع اليقين بضرورة معرفة الحق سبحانه؛ لأنَّ معرفته طريق عبادته على الوجه الصحيح، والتي هي غاية الغايات. والأمثلة متعددة في هذا الصدد...

رابعًا: الحجاج بالتدليل

إنَّ لكلِّ أمة من الأمم مأثورًا جمعيًا تتناقله الأجيال عبر التاريخ، وتُصنَّف هذه النقول على أنَّها «حجج جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها وتواترها»[2] تندرج في إطار "الحجاج بالسلطة Argument D'autorité" وهو حجاج تأييد؛ لأنَّه يدعم نتيجة قضية ما [3] و« تتمثل في الإحتجاج لفكرة أو رأي أو موقف اِعتمادًا على قيمة صاحبها »[4]. يسعى المخاطِب من خلال توظيفها إلى اِعتلاء درجة عليا من التجانس؛ إذ يختفي المتكلِّم أي المستشهِد بهذا الحجاج وراء سلطة المتكلَّم المستشهَد به؛ وتمثِّل هذه الوضعية وضعية الإنطلاق في حجاج السلطة.

وقبل تجلية هذه الأنماط الحجاجية وجب التفريق بين سلطتين في الحجاج؛ أولهما اِتبعها "السكوني" في بناء الكتاب، وثانيهما توسَّلها المتكلمون للاِحتجاج لآرائهم العقدية في مناظراتهم سواءً أكانوا أشاعرةً أو غير ذلك. يمكن أن نسمّيَ الأولى سلطةً مرجعيةً، والثانية سلطة إجماع.

1. السلطة المرجعية:

بالعودة إلى مقاصد "السكوني" من تأليف "عيون المناظرات"؛ التي قوامها التعريف بعلم الكلام الأشعري وبيان طرائقه في الذبّ عن أصول الاعتقاد الصحيح، ولذلك توخى إستراتيجية من إستراتيجيات الخطاب وهي إستراتيجية قصد الإخبار؛ إذ الكلام حسب جاكبسون jackobson « يجب أن يُدرس من خلال وظائفه ولمعرفة هذه الوظائف وجب أن نلقي نظرةً وجيزةً على العوامل المقوِّمة لكل أداء لساني أو عملية تبليغ لفظية، هناك مرسل يرسل خطابًا إلمُخاطَب ولكي يكون هذا الخطاب فعالاً لابد أن يكون

[1] – السكوني، عيون المناظرات، ص183.

[2] – محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص65.

[3] – محمد دويدري، شرح التلخيص في علوم البلاغة للخطيب القزويني، دار الجيل، لبنان، ط2، 1982، ص175.

[4] – سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القران الثاني للهجرة "بنيته وأساليبه"، ص232.

مُحالاً على سياق، وهذا السياق يجب أن يُدرَك من المخاطب، ويكون إمَّا لفظِيًا أو قابلاً للصياغة اللفظية...»[1] ويُشكِّل الإخبار القصد والغرض من التخاطب بصفة عامة والذي هو أحد تجليات الفكر حيث يلتقي مفهوما الإخبار والتواصل في العلاقة الداخلية بين المتكلم والمخاطب. وقد اِعتمد "السكوني" من أجل عملية الإخبار مسارًا حجاجيًا اِستدلاليًا تكون البداية فيه بالإخبار، والقصد منه نقل حيثيات المناظرة والاِنتصار لمرجعيته العقدية (الأشعرية) وبيان سبقها وحجِّيَّتها على غيرها. ولإضفاء الشرعية على هذه العقيدة اِعتمد "السكوني" الاِحتجاج بعيون المؤلفات الأشعرية؛ فلا تكاد تطالع مناظرةً إلاَّ وقد صدَّرها "السكوني" بذكر عنوان الكتاب وصاحبه؛ مثل قوله: « ذكر إمام الحرميْن في الشامل...» [2] و« ذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني رحمه الله تعالى في الجامع الخفي...» [3] « وقال [الفخر] صاحب نهاية العقول في تفسيره الكبير ...» [4]« قال الإمام تقي الدين أبو العز مظفر صاحب الأسرار العقلية... »[5] « قال الأستاذ أبو الحجاج يوسف بن موسى الضرير صاحب رسالة التنبيه و الإرشاد...» [6] « قال الزجَّاج في معاني القرآن:... »[7] « وممَّا خرَّج مسلمٌ في صحيحه ...» [8].

و في المرات الموالية يذكر الكلمة الأولى من العنوان تخففًا كقوله: « ذكر القاضي أبي بكر بن الطيّب رضي الله عنه في الهداية...» [9] و المقصود كتابه" هداية المسترشدين في علم الكلام" أو قوله: « ورد في الصحاح أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم... »[10] وهو يقصد كتب الحديث الصحيحة المشهورة أي صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن الترمذي، سنن النسائي، سنن أبو داود، سنن اِبن ماجه.

---

[1]–محمد الصغير بناني، النظريات اللسانية و البلاغية والأدبية عند الجاحظ، ديوان المطبوعات الجزائرية الجزائر، 1983، ص200.

[2]– السكوني، عيون المناظرات، ص231.

[3]– المصدر نفسه، ص234.

[4]– المصدر نفسه، ص158.

[5]– المصدر نفسه، ص287.

[6]– المصدر نفسه، ص290.

[7]– المصدر نفسه، ص132.

[8]– المصدر نفسه، ص137.

[9]– المصدر نفسه، ص157

[10]– المصدر نفسه، ص150.

وأحيانًا يتخفف من ذكر اِسم العالِم، ويكتفي بذكر كتابه؛ مثل: « قال صاحب نهاية الإقدام في الملل والنحل...» [1] والمؤلَّف لأبي الحسن الأشعري. « قال صاحب التبصرة في الدين: ... »[2] والكتاب والكتاب للقاضي أبو بكر ب

وفي بعض المواضع يذكر المؤلِّف دون كتابه؛ ومن أمثلة ذلك:« قال الشيخ أبو الحسن الأشعري ... »[3] « خرَّج مسلم ...» [4] « خرَّج البخاري ...» [5]« قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني رحمه الله الله »[6]. « قال ن الطيّب.

القاضي أبو بكر بن الطيّب رضي الله عنه...» [7] وهو في إغفاله لِاسم الكاتب يُعوِّل على شهرته شهرته تارةً، وسبق الإشارة إليه تارةً أخرى. وكان في مواضع –ليست بالقليلة– لا يعزو الكلام إلى جهةٍ بعينها؛ كأن يقول: « ذُكر في التفسير...» [8] و« جاء في التفسير ...» [9] و« ذكر بعض العلماء... »[10] « قيل في التفسير »[11] ورغم ذلك فإنَّ كلمتي "العلماء" و"التفسير" لها حمولة حجاجية تكفي لإيقاع التأثير المطلوب وحمل المتلقي على الإذعان للرأي العقدي الأشعري.

ولأنَّ "أبا الحسن الأشعري" هو مؤسس مذهب الأشعرية وإليه يُنسَب؛ عمد "السكوني" إلى ترجيح هذا المذهب من طريق تزكية إمامه، فعقد لذلك شبه مناظرة[12] بَيَّن فيها انتهاء نسب "أبي الحسن" إلى الصحابي الجليل "أبي موسى الأشعري"، فَصَّلَ فِي كثرة تآليفه، وتعداد تصانيفه. ومَدْحِ أئمة المحدِّثين والحفَّاظ له (محدِّث الشام أبو القاسم بن عساكر، شيخ السنة أبو بكر البيهقي أبو الحسن القابسي...)

---

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص158.

[2]– المصدر نفسه، ص233.

[3]– المصدر نفسه، ص228.

[4]– المصدر نفسه، ص153.

[5]– المصدر نفسه، ص 154.

[6]– المصدر نفسه، ص122.

[7]– المصدر نفسه، ص160.

[8]– المصدر نفسه، ص125.

[9]– المصدر نفسه، ص138.

[10]– المصدر نفسه، ص140.

[11]– المصدر نفسه، ص 142.

[12]– المصدر نفسه، ص 223–227.

مناظرته لسائر الفرق الإسلامية الأخرى، اِحتجاجه بالثابت من القرآن والسنة ومتابعته؛ دفاعًا عن حوزة الشريعة.

بالإضافة إلى "السلطة المرجعية" التي اِتَّخذها "السكوني" مطيةً لتمرير أصول مذهبه العقدي والترويج له. لم يُغفِل أمرَ النصوص التي أجمعت الأمَّة على ثبوتها وحتى تلك التي هي محل خلافٍ؛ فحرص على تأسيس مواقف المتناظرين بناءً على نقل أدلتهم النقلية ...

2. سلطة الإجماع:

هو اِستشهاد على شيء ما بقرآنٍ أو حديثٍ أو شعرٍ أو مَثَلٍ أو خبرٍ مروي بهدف ثباته أو إنكاره أو الاِحتجاج له أو بطلانه أو نحو ذلك [1]. ففي الثقافة العربية الإسلامية الآيات القرآنية والأحاديث النبوية النبوية الشريفة والأبيات الشعرية والأمثال والحكم؛ هذه الأقوال كلُّها تشكِّل سلطةً معترفًا بها في الوعي الجمعي العربي.

1.2. الاِحتجاج بالقرآن الكريم:

ينضوي القرآن الكريم تحت "سلطة النصّ" و يعدُّ« أوثق مصادر معرفة الدقائق والمعارف المتعلقة بشتى أحوال المخلوقات في مختلف مجالات الحياة »[2] لذا يندرج في أعلى مراتب الحجّية في السلّم الحجاجي؛ ويتمظهر في نصوص نقلية (آيات قرآنية) يعمد إليها المتكلِّم لتعضيد عرضه أو اِعتراضه بها؛ و فيمايلي بيان ذلك بمقاطع من مناظرات مدونتنا:

« ذكر بعض العلماء أنَّ الشيخ أبا الحسن الأشعري ناظر الجبَّائي بمحضر الخليفة في مسألة الرؤية، فقال أبو الحسن للجبّائي: "ما دليلكَ على اِمتناع الرؤية؟" قال الجبّائي: قوله تعالى:﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ ﴾ قال أبو الحسن: الإحتمال (باطلٌ) من خمسة أوجه...

الاِحتمال الأوَّل: أن يكون تعالى أراد عدم الإدراك بالمكان والجهة كما ﴿ قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ ﴾ ولذلك قيل: الرب تعالى يعلم ولا يُحاط به ويُرى ولا يُدرَكُ...

---

[1]- الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص86.

[2]- نذير محمد مكتبي، خصائص الخطبة و الخطيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط4، 2005، ص106.

والخامس: أن يكون معنى الآية ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ في الدنيا ولكن في الآخرة لقوله: ﴿ وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ٢٣ ﴾ فسقط اِستدلال الجبَّائي من يده وظهر اِنقطاعه واِنفض الجمع...» [1]. إنَّ ما يقوله المتكلِّم المستشهَد به لكونه معصومًا يعتبر صادقًا؛ إذ الإستشهاد الدقيق بقول أولئك معناه الإدلاء بالقول الصادق[2] بمعنى أنَّ هذه النقول المستشهَد بها تعضد صدقية القول؛ اِستحضرها "الجبَّائي" لتعزيز قوة اِدِّعائه واِتَّخذها "الأشعري" آلية للنقض بدوره؛ لِمَا لها من مقبولية لدى المخاطَب، ممَّا يضمن إفحامه (الخصم) والظهور عليه.

2.2. الإحتجاج بالحديث النبوي:

يأتي الحديث النبوي في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم حُجِيَّةً؛ فهو « الحجَّة التي تبلَّج فيها الحقُّ ناصعًا مُشرِقًا، واِستبانت فيها الحقائق»[3] لأنَّ الله تعالى أيَّد نبيَه الكريم صلى الله عليه وسلم بالوحي، وأتاه الحكمة وجوامع الكلم، ونزَّهَه عن كلّ ما لا يليق به. فقال سبحانه: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ٤ ﴾[4]. فكلامه صلى الله عليه وسلم « الذي قلَّ عدد حروفه وكَثُر عدد معانيه، وجَلَّ عن الصنعة، ونُزِّهَ عن التكلُّف... واُستعمل المبسوط في موضع البسط، والمقصود في موضع القصر، وهجر الغريب الوحشّي، ورَغِبَ عن الهجين السوقي؛ فلم ينطق إلا عن ميراث حكمةٍ... »[5]. ولقد وظَّف المتكلِّمون في مناظرات عديدةٍ أحاديثَ نبوية شريفةً لزيادة اِقتناع المخاطَب بدعواه أو اِعتراضه. ومن أمثلة ذلك:

- ما وقع بين عالِمٍ مسلم ويهودي من مناظرةٍ اِنتهت بأنْ « قال اليهودي: أنَا أُقِرُّ [بصحة نبوءته يقصد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم] ورسالته لِمَا وقع من هذه الدلائل لكن أخصصها بالعرب فلا [تلزمنا] نحن. قال له المسلم: فالآن وجب عليك الدخول في الإسلام لأنَّك أقررت بنبوءته. والنبي لا يكون إلا

---

[1]- السكوني، عيون المناظرات، ص229-230.

[2]- ينظر، كريستيان بلانتان، الحجاج، ص155.

[3]- نذير محمد مكتبي، خصائص الخطبة و الخطيب، ص112.

[4]- سورة النجم، الآيتان 3-4.

[5]- الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص17.

صادقًا وقد/ قال عليه السلام: (بُعثْتُ إلى الأحمر والأسود)...» [1]. فلمَّا أقَرَّ اليهودي بصحة رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم اِستلزم أن يُسلِمَ؛ واِحتجَّ المسلم على وجوب ذلك بالحديث الشريف.

❖ ولمَّا اِختلف الصحابة في أمر خلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال الحباب بن المنذر من الأنصار: "منا أميرٌ ومنكم أميرٌ" اِحتجَّ الصديق "أبو بكر" على حق المهاجرين في الخلافة دون الأنصار بإيراد نصِّ الحديث الشريف القائل: (الأئمة من قريش) فصدقوه في روايته، واِتَّفقوا على قوله [2]. وعلى صوابية قراره–أي الصديق أبي بكر– في قتال أهل الردَّة اِحتجَّ بقوله صلى الله عليه وسلم: (بُعِثْتُ إلى الناس كافةً حتى يقولوا لا إله إلا الله) [3] فزال هذا الخلاف ببركة الصدِّيق.

وهذا يدل على القيمة الحجاجية للنقول المتوارثة التي تعدّها الذاكرة الجمعية نصوصًا مقدسة حتى وإن كان أدنى من ذلك، فكيف لو كانت مقدسةً فعلا كالقرآن الكريم والسنة المطهرة.

3.2. الإحتجاج بالشعر:

يحدثُ أنْ يقترن النثر بالشعر في الحجاج؛ فيُحتَج للقول المنثور شعرًا، فهو حجاج ما توافرت فيه سمات الحجَّة[4]. ولهذا حظي الشعر بسلطة حجاجية في الثقافة العربية الإسلامية وخاصةً الشاهد الشعري الذي تعاظم نفوذه ومصداقيته على غيره؛ بوصفه ديوان العرب ولكونه وُظِّف لتفسير القرآن الكريم. و« اِعلم أنَّ فن الشعر من بين الكلام كان شريفًا عند العرب؛ ولذلك جعلوه ديوان علومهم و أخبارهم وشاهد صوابهم وخطئهم وأصلاً يرجعون إليه في كثيرٍ من علومهم وحكمهم»[5] وفي المناظرة العقدية عُدَّ الشاهد الشعري حُجَّة في ردع الخصم و إفحامه وهذا تحديدًا ما حدث في مناظرة الأشعري والجُبَّائي؛ إذ اِستند الأشعري في نقضه لدعوى الجُبَّائي على توظيف بيتيْن شعرييْن توخيًا للاِحتجاج اللغوي.« قال أبو الحسن فقلت له: إن كانت العلة هذه فلا يُسمَّى الباري تعالى [حَكَمًا] لأنَّ الحكمة في أصل اللغة مشتقة من حكمة اللجام وهي الحديدة التي في فم الدابة، تمنعها من السير؛ ومنه سُمِّيَ الحاكم حاكمًا / لمنعه من الظلم، قال جرير[الكامل]:

---

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص299.

[2]– المصدر نفسه، ص158–159.

[3]– المصدر نفسه، ص160–161.

[4]– ينظر، عبدالهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب "مقاربة لغوية تداولية"، ص506.

[5]– ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص396.

أبي حنيفة **أحكموا** سفهاءكم إنِّي أخاف عليكم أن أغضبا

أي اِمنعوا. وقال حسان بن ثابت [الوافر]:

فنحكم القوافي من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء

أي [فَنَمْنع] »[1] هذا التوظيف لبيتي "جرير" و"حسان بن ثابت" له خلفيات معرفية ووجدانية ومعلوم قدر هذين الشاعرين في الوعي الجمعي العربي؛ ممَّا يجعل لشعرهما مقبوليةً عند المتلقي وبالتالي فالإستشهاد ببيتيْهما حجة مضادة ترفع درجة النقض وتقوي القيمة الحجاجية لموقف "الأشعري". ذلك أنَّ « قيمة القول هنا إنَّما يستمدها ويكتسبها مِنْ سلطة قائله ومكانته وقيمته الاجتماعية »[2]. وفي موضعٍ آخرَ من "عيون المناظرات" « اِستشهد أبو عمرو بن العلاء مستدلاً لطريقة أهل الحق في جواز العفو في حق الله تعالى بعد وعيده وأنَّه صفة مدح كقول الشاعر [الطويل]:

وإنِّـي وإنْ أَوعدتـه أو وعـدتـه لَمُخلِفٌ إيعَادِي ومُنْجِـزٌ موعـدي

... قال له عمرو: إنَّ الشعراء تمدح بنفس ما تذمُّ، وقد مدحت العرب بإيجاب الوعيد فقال الشاعر [المنسرح]:

لا يخلف الوعد والوعيد ولا يـبيـتُ عن نـارِه على فـوتِ.

قالوا: فأُفحِمَ "اِبن العلاء"»[3]. على أنَّ "القاضي أبوبكر الباقلاني" اِعترضَ على اِنقطاع "أبو عمرو بن العلاء"؛ وقد أورد "السكوني" رأيه في المسألة قائلاً:« فزيَّف القاضي روايتهم هذه. وقال: إنَّ أبا عمرو كان أجَّلَ قدْرًا مِنْ أنْ يُفحَمَ في (مثل) هذا القدر وذكر أنَّ جميع أهل اللسان وأهل العقول يستحسنون العفوَ وأنَّ "كعب بن زهير" مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعفو يعني في قوله [البسيط]:

نُبِّئـتُ أنَّ رسول الله أوْعـدني والعفـو عند رسـول الله مبـذولُ»[4].

ولم يكتفِ "الباقلاني" بالإحتجاج على عدم إفحام "عمرو بن عبيد القدري" لـ "أبي عمرو بن العلاء" بإيراد بيتٍ شعري لكعب بن زهير يثبت أنَّ العفو بعد الوعيد من شيَّم الكرام. وهو الشاعر اِبن الشاعر؛ ولا

[1]- السكوني، عيون المناظرات، ص228.

[2]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص131.

[3]- السكوني، عيون المناظرات، ص196-198.

[4]- المصدر نفسه، ص198-199.

يختلف اِثنان في مَنزلته بين الشعراء بل راح ينقض دليل الخصم؛ عن طريق الطعن في سند البيت الذي اِحتجَّ به "عمرو القدري"؛ لأنَّه غير منسوب لأي شاعر حتى وإن كان متأخرًا.

4.2. الإحتجاج بالقدوة (النموذج)Modèle:

يُعرِّفُها "Olivier Reboul" بقوله: « المثال الذي يظهر بمظهرٍ يستوجب تقليده »[1]. كنتيجة لحيازته مجموعة مؤهلات أو صفات اِستثنائية أو أفعال فريدة، أو سلطة أو حظوة اِجتماعية أو كفاءته الوظيفية... ولعل أعظم القدوات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. وأحسن مثالٍ للاِحتجاج بالقدوة؛ هو حجاج مولانا علي –رضي الله عنه– في مناظرته للخوارج: « فاِنتقلوا إلى سؤالٍ آخرَ فقالوا: قد نقمنا منك شيئًا آخرَ هو أنَّك يومَ التحكيم كتبتَ اِسمكَ في كتاب الصلح: "إنَّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ومعاوية حكَّما فلانًا فنازعكَ معاوية، وقال لو كنا نعلم أنَّك أمير المؤمنين ما خالفناك فمحوتَ اِسمك، فإنْ كانت إمارتك حقًا فلِمَ رضيتَ به؟ فاِعتذر أمير المؤمنين علي رضي الله عنه فقال:" إنَّما فعلت كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم حين صالح سهيل بن عمرو وكتب في كتاب الصلح: هذا ما صالح (عليه) رسول الله صلى الله عليه وسلم سهيل بن عمرو. فقال له سهيل: لو علمنا أنَّك رسول الله ما خالفناكَ ولكنْ اُكتبْ اِسمك واِسم أبيكَ. فأمر النبي صلى الله عليه وسلم الكاتب فكتب: هذا ما صالح (عليه) محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو. وقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنَّك ستُبتلى بمثله يومًا والذي فعلته إنَّما فعلته اِقتداءً به. فلم يجدوا جوابًا. فقالوا لِمَ قلتَ للحكمين: إنْ كنتَ أهلاً للخلافة فقرُّوني، ولِمَ شككتَ في خلافتكَ حتى تكلمتَ بمثل هذا الكلام؟ وإن كنتَ شاكًا في خلافتك فلِمَ اِدَّعيتَ الخلافة؟ فقال علي رضي الله عنه: إنَّما أردتُ أنْ أنصفَ الخصم وأسكن الناس ولو قلت للحكميْن اُحكمَا لي لَمْ يرضَ بذلك معاوية وهكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مع نصارى نجران حين دعاهم إلى المباهلة. فقال: ﴿ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ ﴾[2] إنَّما قاله على سبيل الإنصاف لا على سبيل [الشك] ... ولهذا حكَّم النبي صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ في بني قريضة، والحقُّ في الحقيقة كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثمَّ إنَّ حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم بالحق وحكمي خُدعَ فكان

[1]– سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة "بنيته وأساليبه"، ص 245.

[2]– آل عمران: من الآية 61.

من الأمر ما كان »[1]. اِحتج "علي بن أبي طالب" لصنيعه يوم التحكيم مع معاوية بِاقتدائه بالنبي صلى الله عليه وسلم الذي مرَّ بالموقف نفسه في صلح الحديبية، وفي طلبه موافقةَ الخوارج على خلافته استدل على صحة هذا القرار بدعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفدَ نصارى نجران الذي أبَوا دخول الإسلام، فلمْ يجدْ بُدًّا من المباهلة (أي دعوتهم للملاعنة، فيهلِكَ الله بقوته وجبروته الفئة الظالمة). فسيدنا علي – رضي الله عنه– اقتدى بالنبي الكريم صلى الله عليه وسلم في هذين الموقفين وحذا حذوه؛ فامتثل –بحقٍ– الأمر الإلهي لمَّا قال سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾[2].

[1]– السكوني، عيون المناظرات، ص170–171.

[2]– النساء:59.

الخـــــــاتمة

نستطيع بعد هذا التطواف في "عيون المناظرات" تجميع عدّة نتائج، يمكن إقرارها كمخرجات للبحث. هذه الخلاصات تنحو منحيين؛ الأوّل يخصُّ علم الكلام الإسلامي، والثاني يحاول التأصيل للنموذج الحجاجي العربي الأصولي؛ وهي:

- ✓ "أبو علي عمر السكوني" المتوفَّى عام (ت717هـ/1317م) شخصية أندلسية علمية سامقة؛ لها إسهاماتها في التأصيل للمذهب الأشعري رجاءَ التمكين له في بلاد المسلمين، ولا أدَّل على ذلك من كتابه "عيون المناظرات" الذي أفردَه للحجاج عن العقيدة الأشعرية على طرائق "الكلام الإسلامي"؛ فهو كتاب تعليمي بالدرجة الأولى يستهدف تزويد متعلمي المناظرة العقدية بآليات النظر والتناظر وفق نموذج المتكلّمين الحجاجي.
- ✓ "علم الكلام الإسلامي" هو الإطار العلمي الذي تستند عليه "المناظرة العقدية" بوصفها جنسًا حجاجيًا خاصًا، له مشروطياته وضوابطه، وله بنيته المتميِّزة.
- ✓ الحجاج الأصولي يتكئ على مرجعية نقلية بالأساس عند معظم فرق الكلام الإسلامية، غير أنَّ المعتزلة تعلي شأن العقل وقد تعطيه الصدارة في بحث مسائل العقيدة.
- ✓ يتضح أنَّ "الحجاج الأصولي الأشعري" يتكئ على "النقل" اِبتداءً، ولا يرى بأسًا من تعضيده بمقولات أهل الفلسفة والحكمة إن اِقتضى الأمر ذلك، غير أنَّه لا يحفل بإقرارات العقل ما لم يؤيِّدها تصديق الوحي المبين.
- ✓ أسهمت "المناظرة العقدية" في صياغة نسقية لمعتقدات المتكلِّمين –على اِختلافهم وتعددها–تتجلى هذه الصياغة في تأويلهم الخطاب القرآني والنبوي بطريقةٍ حجاجيةٍ تفاعليةٍ بين العقل والنقل؛ منفتحةٍ على الآخر؛ غير إقصائيةٍ –في أغلب أحيانها–له، بل تسعى في إطار التدافع الإنساني المشروع إلى إقناع هذا الآخر بصوابية أطروحات العقيدة الإسلامية التوحيدية بالحجة الدامغة.
- ✓ يتضح من مقدمة الكتاب إيمان "السكوني" بأهمية "الكلام" كعلمٍ وآليةٍ حجاجيةٍ لنشر المعتقد الإسلامي الأشعري خاصةً في عصره في ظل ذلك الاِجتياح المسيحي الذي عايشه في بلاد الأندلس بطرد الأندلسيين أثناء حروب الاِسترداد المسيحية وبعد تداعيات هزيمة الموحدين في معركة العقاب (عام609هـ /1212م).

- ✓ يعتمد "السكوني" في نقل المناظرات على "السرد" كنمطٍ لتحيين المناظرات؛ اِستثمارًا منه للميل الفطري الإنساني إلى سماع الأخبار والمرويات. أمَّا منهجُهُ في المحاجَّة فيتلخَّص في اِستمالة المخاطَبِ وجدانيًا وإقناعُه ذهنيًا، بناءً على ثنائية (التسليم والاِعتراض)؛ أمَّا التسليم فيكون لنصوص الوحي قطعية الثبوت، وأمَّا الاِعتراض فعلى التأويلات الفاسدة التي هي محض شطحات عقلية منفلتة غير مؤطّرة بسياج "النقل الشريف".
- ✓ إنَّ المناظرةَ العقدية نشاطٌ فكريٌ وفعالية إنسانية تداولية؛ قائمة على الحجاج وتداول الخطاب ووفقا لذلك تتغيَّر وظائف المدَّعي والمعترض وتتداخل في تناوب بين العرض والاِعتراض، والسؤال والجواب (التدليل)... ومع ذلك لابّد من الوصول إلى نتيجة معينة (إقناع الخصم، إذعانه وتسليمه أو إرجاؤها) نظرًا لمحدودية الطاقة البشرية.
- ✓ يتضح من خلال كتاب "عيون المناظرات" أنَّ للمتكلمين نزعةٌ كلاميةٌ جدليةٌ تتجلى في جنوحهم إلى توظيف أسلوب حجاجي اِستدلالي في اللغة الطبيعية العربية والذي يعود إلى صناعة الكلام نفسها، التي تتوسل الحجاج بهدف الإقناع وفق أسس وطرائق مختلفة؛ ممَّا يجعل العلاقات الحجاجية تخضع لشروط دلالية وتداولية على وجه التحديد مبدأ "الحوارية" بوصفها آلية من آليات الاِحتجاج الكلامي في الخطاب الأصولي، وعليها يقوم منطق الحجاج في نموذج المتكلّمين.
- ✓ جمع النمط الحجاجي الأصولي بين الاِستدلال بنوعيه؛ المباشر وغير المباشر، ويتمظهر هذا الأخير؛ أي –الاِستدلال غير المباشر– **في** ثلاثة صور وهي: القياس، الاِستقراء، التمثيل. والتي تندرج ضمن الاِستدلال الصحيح بوصفه سليم المقدمات يفضي إلى نتائج مقبولة منطقيًا.
- ✓ لم يكن المتكلّمون يعمدون إلى طرائق الحجاج السليمة منطقيًا؛ إذ كانوا يخرقون بعض مشروطيات المناظرة وحتى أخلاقياتها؛ فترى في بعض المناظرات –كسائر الخطابات– أضربًا من "الحجاج المغالط" وهي صورٌ جانَبَ فيها الحجاجُ القواعدَ المنطقية الناظمة له لغاية تمويه الآخرين وبغية إقناعهم لا طلبًا للحقِّ بل للاِنتصار عليهم؛ من تلك الصور البرهان ذي الحدين، الاِستدراج المحاصرة ومجاراة الخصم.
- ✓ تزخر المدونة باللغة الحجاجية التي حاول من خلالها المتناظرون إيقاع الإذعان في خصومهم ويمكن تلمس تراتبية حججهم في خضوعها للسلّم الحجاجي.

- ✓ في "المدونة" نمطٌ خاصٌ من الملفوظات التخاطبية يندرج في أطوار المناظرة العقدية؛ سيما طوريْ الإدِّعاء والعرض والإعتراض في المناظرة، يتعدَّى كونه فعلاً لغويًا بسيطًا؛ بل يتجاوزه إلى مصاف الفعل الحجاجي المركب الذي يتمظهر بشكلٍ خاص في التقريريات والإعلانيات التي تتلاءم و طبيعة المناظرة العقدية التي تقضي بأنْ يصرِّح فيها المتكلِّم بحكمٍ يتوافق ورأيَه العقدي في المسألة المخصوصة، فينبري للإستدلال له بما يستدعيه سياق المناظرة وملابساتها. وهذا ممّا يؤكّد قطعًا طبيعتها الجدلية الحجاجية.
- ✓ تُعزى حجاجية المدونة –عيون المناظرات–أيضًا إلى "الروابط والعوامل الحجاجية" تلك المؤشرات اللغوية التي تقوم بعمليات حجاجية تُحْكِمُ الربط عند المحاجَّة بين الحجة ونتيجتها كونها تؤدي دورًا في إتِّساق النصّ وربط أجزائه دلالياً وزيادة قوَّتها الحجاجية، أو توجيه حججه إلى نتيجة بعينها.
- ✓ من الناحية البلاغية؛ تأسست أغلب مناظرات مدونتنا –من بدايتها إلى نهايتها– على السؤال وفي أطوارٍ مختلفة؛ الإفتتاح، والمدافعة، وحتى في الختام وعلى إختلاف مواقعها فالذي يجمع بينها غرضٌ واحدٌ دفعُ المخاطَب إلى الإجابة؛ وبالتالي توليد الأفكار وتغذية البحث وإثراء المناظرة وصولاً إلى الحق عن طريق التصعيد والإسترسال في إيراد الأدلة.
- ✓ إستثمر "السكوني" بعض أشكال التصوير البياني ممثلاً في التشبيه، التمثيل، الإستعارة، والكناية التي تجاوز بها حدّ الوظيفة الجمالية إلى الوظيفة الإقناعية الإستدلالية؛ فتحولت هذه الأساليب البلاغية لأداء أغراض تواصلية ولإنجاز مقاصد حجاجية في المدوّنة؛ ذلك أنَّها تتدخل في سياق التواصل الخطابي الذي يهدف إلى تغيير في الأنساق الإعتقادية والقصدية والتقويمية للناطقين فيعكس طابعها العملي في توجيه أفعال المخاطَبين وتغيير قناعاتهم (إقناعهم بجدوى العقيدة الأشعرية).
- ✓ وُظِّفَتْ المحسنات البديعية؛ المعنوية منها واللفظية (الطباق، المقابلة، السجع) وحتى "الإيجاز والإطناب" وُظِّفَت لخدمة مقاصد المناظرة العقدية بدءًا ببسط الحجج وإيراد الإستدلالات، وإظهار المعارضات في المواقف العقدية لإذكاء جذوة النقاش بين الأطراف المتناظرة وهذا ينطبق خاصةً على الطباق والمقابلة، فيما كشَفَ إستقصاء "السجع" في المدونة عدم إطِّراده بما يفضي إلى تجاوزه بذلك الجانب التنميقي الذي يُستخدَمُ له هذا المحسّن غالبًا إلى إيقاع الإقناع في النفس عن طريق الإستحواذ على وجدان المخَاطَب تحضيرًا له لتقبُّل الأطروحة العقدية المقدَّمَة والإذعان لها. ولم يكن "الإيجاز

والإطناب" إلا أداةً حجاجية لرسم المواقف العقدية تارةً وبيان الحجج وتفصيل جوانبها تارةً أخرى، بما يُثبِتُ الدور الحجاجي الذي اِضطلعَت به هذه الظواهر البديعية.

- ✓ اِعتمد "السكوني" من أجل عملية الإخبار مسارًا حجاجيًا اِستدلاليًا تكون البداية فيه بالإخبار، والقصد منه نقل حيثيات المناظرة والاِنتصار لمرجعيته العقدية (الأشعرية) وبيان سبقها وحجِّيَّتها على غيرها. ولإضفاء الشرعية على هذه العقيدة اِعتمد "السكوني" –في إطار الحجاج بالسلطة– الاِحتجاجَ بنصوص "النقل الشريف" (القرآن الكريم والحديث النبوي) وحتى نصوص النقول المتوارَثَة (شعرًا ونثرًا) التي تمثّل مجتمعَةً سلطة الإجماع. كما اِستدل بعيون المؤلفات الأشعرية التي تمثل سلطة مرجعية له تقوي القيمة الحجاجية لمواقفه، وتعضد صدقيتها.

وبهذا نكون قد أكّدنا فرضيات البحث وأجبنا عن إشكاليته، وإذ نعترف بالتقصير في الإحاطة بكلّ الآليات أو منحها حقَّها من المعالجة الكافية، يحذونا الأمل في أنْ يكون بحثنا حلقةً تُضاف إلى جهود السابقين الأولين، وأن ننال به درجة الاِجتهاد.

مكتبة البحث

- **القرآن الكريم، برواية ورش عن نافع.**
- **أبو علي عمر السكوني، عيون المناظرات، تحقيق: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية تونس 1976.**

أولا: قائمة المصادر والمراجع العربية:

إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي

1. اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985.

أبو بكر العزاوي

2. اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

أبير نصري نادر

3. أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المكتبة الكاثوليكية، ط2 بيروت.

إحسان عباس

4. تاريخ النقد عند العرب، دار الثقافة، ط4، بيروت، 1983.

5. تاريخ الأدب الأندلسي "عصر الطوائف والمرابطين"، دار الشروق، ط1 عمان، 1997.

أحمد المتوكل

6. اللسانيات الوظيفية "مدخل نظري"، منشورات عكاظ، الرباط، 1988.

7. الوظيفة والبنية "مقاربات وظيفية لبعض قضايا التركيب في اللغة العربية" مطابع منشورات عكاظ، الرباط، 1993.

أحمد أمين

8. ضحى الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012.

أحمد بابا التنبكتي

9. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة منشورات دار الكاتب طرابلس، ط2، 2000، ج1.

أحمد بن علي (البغدادي)

10. الفقيه والمتفقه، تحقيق: إسماعيل الأنصاري، دار الكتب العلمية ط2، بيروت، لبنان 1400هـ،ج1.

أحمد بن علي الرازي الجصاص (أبو بكر)

11. أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ ج2.

أحمد بن علي بن حَجَر العسقلاني

12. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد القادر شيبة الحمد، ط، الرياض، 2001، ج7.

أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين

13. مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر ط1، ، 1979، ج4.

أحمد بن محمد بن يعقوب الولالي المكناسي

14. أشرف المقاصد في شرح المقاصد، المطبعة الخيرية، ط1، 1325هـ.

أحمد كروم

15. الاستدلال في معاني الحروف دراسة في اللغة و الأصول، المطبعة و الوراقة الوطنية، ط1 2000.

أحمد محمود صبحي

16. في علم الكلام ـ الأشاعرة ـ دار النهضة العربية، لبنان، 1985، ج 2.

17. في علم الكلام ـ المعتزلة ـ دار النهضة العربية، لبنان، 1985، ج1.

أحمد مختار العبادي

18. في التاريخ العباسي والأندلسي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.

أحمد مكي الطاهر

19. دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، مكتبة وهبه، ط2، القاهرة 1977.

الأزهر الزناد

20. دروس في البلاغة العربية "نحو رؤية جديدة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1 بيروت، 1992.

إسماعيل باشا البغدادي

21. هدية العارفين "أسماء المؤلفين والمصنفين"، وكالة المعارف الجليلة، اسطنبول، 1951 دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان ، ج1.

إسماعيل بن عمر بن كثير(أبو الفداء)

22. تفسير القرآن الكريم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2 الرياض، المملكة العربية السعودية، 1999، ج2.

بدر الدين بن محمد بن عبد الله (الزركشي)

23. البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2 الكويت، 1992، ج1.

24. البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، ط1، بيروت 1957، ج1، ج3.

بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي (أبو محمد المرادي)

25. الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1992.

تقي الدين أحمد بن تيمية الحرَّاني

26. مجموعة الفتاوى، دار الوفاء، ط3، المنصورة، مصر 2005، ج12.

27. الرد على المنطقيين، دار ترجمان السنة، باكستان 1976، مجلد1.

جار الله بن محمود بن عمر بن محمد الزمخشري (أبو القاسم)

28. الكشَّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي دار إحياء التراث، بيروت ج1.

29. المفصل في صنعة الإعراب تحقيق: علي بوملحم، مكتبة الهلال، ط1، بيروت، 1993 ج1.

جلال الدين السيوطي(أبو الفضل)

30. الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية مجمع الأمير فهد لطباعة المصحف الشريف المملكة العربية السعودية، ج2، ج4.

جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن محمد (الخطيب القزويني)

31. الإيضاح في البلاغة العربية "المعاني والبيان والبديع"، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 2003.

32. الإيضاح في علوم البلاغة، المكتبة العصرية، بيروت، 2008.

جمال الدين بن هشام الأنصاري

33. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، دار الفكر، ط5، بيروت، 1979، ج1.

جمال صقر

34. التبيان في الرد على ذم الكلام، دار المشاريع، ط2، لبنان، 2005.

جميل صليبا

35. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، بيروت ط1971.

36. المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، 1982 ج1.

الحسن بن رشيق (أبو علي القيرواني الأزدي)

37. العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5، لبنان، 1981، ج1.

الحسن بن عبد الله (أبو هلال العسكري)

38. الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سالم، دار العلم والثقافة.

حسين الصديق

39. المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان القاهرة، ط1، 2000.

حمو النقاري

40. منطق الكلام "من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي" منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، المغرب، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، لبنان 2010.

خالد الصمدي

41. مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب 2006، ج1.

خالد كبير علال

42. التعصب المذهبي في تاريخ الإسلام، دار كنوز الحكمة، الجزائر،2009.

خير الدين الزِرِكلي

43. الأعلام، دار العلم للملايين، لبنان، ط15، 2002، ج4، ج 5، ج6.

راجي الأسمر

44. علوم البلاغة "الموسوعة الثقافية العامة"، إشراف: إيميل يعقوب، دار الجيل، بيروت 2000.

زكريا الأنصاري

45. الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان،1991.

زكي مبارك

46. النثر الفني في القرن الرابع، مصر الجديدة، 1934، ج1.

سامية الدريدي

47. الحجاج في الشعر العربي "بنيته وأساليبه"، عالم الكتب الحديث، ط2 الأردن.

48. دراسات في الحجاج قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، عالم الكتب الحديث إربد، ط1، 2009.

سعد الدين بن عمر الشافعي (التفتازاني)

49. تهذيب المنطق والكلام ، مطبعة السعادة بجوار محافظ مصر، ط1، مصر.

50. حاشية على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن حاجب، مراجعة وتصحيح: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1 مصر، 1973، ج2.

51. شرح التلويح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، لبنان 1996.

52. شرح العقائد النسفية، تحقيق: مصطفى المرزوقي دار الهدى، الجزائر، 2000.

سفر الحوالي

53. منهج الأشاعرة في العقيدة، مكتبة العلم، القاهرة، مصر.

سليمان بن أحمد (أبو القاسم الطبراني)

54. المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ج9.

سليمان بن خلف الباجي (أبو الوليد)

55. إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: تركي عبد المجيد، دار الغرب الإسلامي، ط2 بيروت، 1995، مجلد1.

56. المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ط2، مصر 1987.

سميح دغيم

57. موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون لبنان،1998، ج1.

سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد بن سالم التغلبي (الآمدي)

58. أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ط2، 2004 ج2.

59. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت 1404هـ، ج4.

الشريف الجرجاني

60. التعريفات، تحقيق: محمد صادق المنشاوي، دار الفضيلة، مصر.

شكري المبخوت

61. إنشاء النفي وشروطه النحوية والدلالية، مركز النشر الجامعي، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، تونس، 2006.

62. أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس1، كلية الآداب منوبة، فريق البحث في البلاغة والحجاج، سلسلة آداب، مجلد39، 1998.

شكيب أرسلان الأمير

63. خلاصة تاريخ الأندلس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان 1983.

شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (أبو العبَّاس)

64. وفيات الأعيان وأنباء أبناء أهل الزمان، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة ط1، 1948، مصر، ، ج3.

شمس الدين السمرقندي

65. الصحائف الإلهية، تحقيق: عبد الرحمان الشريف، الرياض، المملكة العربية السعودية.

شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (الذهبي)

66. سير أعلام النبلاء" سير الخلفاء الراشدون"، تحقيق: بشار عوَّاد معروف، مؤسسة الرسالةط1، بيروت، 1996، ج3، ج4، ج17.

شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي الحموي

67. معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977، ج3.

شوقي أبو خليل

68. الحوار دائما وحوار مع مستشرق، دار الفكر المعاصر، ط4، بيروت، دار الفكر، دمشق 1997.

شوقي المصطفى

69. المجاز والحجاج في درس الفلسفة بين الكلمة والصورة، دار الثقافة، ط1 الدار البيضاء المغرب، 2005.

شوقي ضيف

70. تاريخ الأدب العربي "عصر الدول و الإمارات الأندلس"، دار المعارف ط2، مصر.

71. تاريخ الأدب العربي" العصر العباسي الثاني" ، دار المعارف، ط2، مصر.

صابر الحباشة

72. التداولية والحجاج؛ مداخل ونصوص، صفحات للدارسة والنشر ط1، دمشق، سوريا، 2008.

صديق حسن خان

73. أبجد العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج2.

صلاح فضل

74. بلاغة الخطاب وعلم النصّ، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أغسطس 1992، الكويت.

ضبة بن أد بن طابخة بن إياس بن مضر (الضبّي)

75. بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط1، 1989، مج14 ص294.

ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصلي (إبن الأثير)

76. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار النهضة القاهرة، ج2.

طاهر بن محمد الإسفراييني(أبو المظفر)

77. التبصير في التعليم وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت دار الكتب، ط1، 1985.

طه عبد الرحمان

78. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي، ط1، الدار البيضاء المغرب، 1998.

79. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العرب، ط2، الدار البيضاء، 2000.

عبد الجبار بن أحمد القاضي

80. شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط3، القاهرة، 2009.

عبد الحكيم أجهر

81. التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي(دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي) المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2005.

عبد الرحمن الزنيدي

82. مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر، دار اشبيليا ط1، الرياض 1418هـ.

عبد الرحمن بن خلدون

83. تاريخ ابن خلدون المسمَّى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، وضع حواشيه: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكَّار، دار الفكر، لبنان 2000، ج4.

84. مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدويش، دار البلخي مكتبة الهداية، ط1 ، دمشق 2004، ج2.

عبد الرحمن حبنكة الميداني

85. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة (صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي) دار القلم، ط4، دمشق، 1993.

عبد السلام عشير

86. عندما نتواصل نغيّر "مقاربة تداولية لآليات التواصل والحجاج"، إفريقيا الشرق، المغرب 2006.

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

87. تعليق سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز على كتاب التبصير في معالم الدين للإمام الطبري مدار الوطن للنشر، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2014.

عبد العظيم بن الواحد بن ظافر بن أبو الإصبع المصري

88. تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن تحقيق: حنفي محمد شرف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي ط1، مصر، 1963.

عبد القاهر الجرجاني

89. أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط1 بيروت، لبنان، 2001.

90. دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، مصر.

عبد الكريم (أبو القاسم القشيري)

91. الرسالة القشيرية، تعليق : زكريا بن محمد الأنصاري، دار جوامع الكلم القاهرة.

عبد اللطيف عادل

92. بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2013.

عبد الله العشي

93. زحام الخطابات(مدخل تطبيقي لأشكال الخطابات)، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع تيزي وزو، 2005.

عبد الله صولة

94. الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، كلية الآداب والفنون منوبة، دار المعرفة، ط2، تونس، 2007.

عبد المتعال الصعيدي

95. بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة و مطبعة محمد علي صبيح وأولاده مصر، ج2.

عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حَيُّويَّة (أبو المعالي الجويني)

96. الكافية في الجدل، تحقيق : حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1979.

97. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق ومراجعة: علي عبد المنعم عبد الحميد و محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي، مصر، 1950.

عبد النبي بن عبد الرسول (الأحمد نكري)

98. جامع العلوم الملقب بدستور العلماء، تصحيح: قطب الدين محمود الحيدر أبادي، مطبعة المعارف النظامية، حيدر أباد الهند،1329هـ، ج1

عبد الهادي الفضلي

99. خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، ط2، بيروت، لبنان،1993.

عبد الهادي بن ظافر الشهري

100. إستراتيجيات الخطاب "مقاربة لغوية وتداولية"، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، لبنان، 2004.

عبد الواحد حسن الشيخ

101.البديع والتوازي، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، ط1، مصر، 1999.

عز الدين الناجح

102.العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع صفاقس، تونس، 2011.

عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل (طاش كبرى زاده)

103. رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، تحقيق: حايف النبهان، دار الظاهرية للنشر والتوزيع، الكويت ط1، 2012.

104.مفتاح السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب العلمية، ط 1، 1985، مج 2

عضد الدين الإيجي

105.المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة.

علي بن أحمد بن حزم الأندلسي

106. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر تقديم: إحسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط2، بيروت، 1982.

علي بن أحمد بن حزم الأندلسي

107. رسائل ابن حزم الأندلسي "رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها" تحقيق: إحسان عباس المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1987 ج2.

علي بن إسماعيل (أبو الحسن الأشعري)

108.مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري من إملاء الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق بيروت، 1987.

109.مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1990، ج1.

علي بن بسام

110. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية، ط2 ليبيا، 1981 ج1.

علي بن محمد بن العباس (أبو حيان التوحيدي)

111.الإمتاع والمؤانسة، مراجعة: هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية صيدا، لبنان، 2011 ج1.

علي سامي النشّار

112.نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط9، القاهرة، ج1.

عمر السكوني (أبو علي)

113.المختار من كتاب لحن العامة والخاصة في المعتقدات، شركة دار المشاريع، ط1، 2005.

عمر أوكان

114.اللغة والخطاب، أفريقيا الشرق، بيروت، 2001.

عمر رضا كحالة

115.معجم المؤلفين "تراجم مصنفي الكتب العربية"، مؤسسة الرسالة، ط1 1994، ج4.

عمر فروخ

116.تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، ط4، بيروت، لبنان 1983.

عمرو بن بحر (أبو عثمان الجاحظ)

117.البيان والتبين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، بيروت، 1969، ج1.

118.التربيع والتدوير، تحقيق: شارل بلاّت، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1955

عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه (أبو بشر)

119.كتاب سيبويه، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط4، القاهرة، ج4.

فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين (الفخر الرازي)

120. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1981.

121.المناظرات، تحقيق: عارف ثامر، مؤسسة عز الدين لطباعة والنشر، ط1، بيروت 1992.

فضل الله مهدي

122. مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، ط3، بيروت، لبنان، 1985.

قطب الدين محمد بن محمد (الرازي التحتاني)

123.لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي، 1303هـ.

اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

124. معجم طبقات المتكلمين، تقديم جعفر السجاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط1 العراق، 1424هـ، ج1.

مجموعة باحثين متخصصين

125.المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مجمع اللغة العربية، القاهرة 1983.

محب الدين عبد الله بن الحسين بن عبد الله (أبو البقاء العكبري)

126. اللباب في علل البناء والإعراب، دار الفكر، ط1، دمشق، 1995، ج1.

محمد أبو عبدالله بن إسماعيل البخاري

127.صحيح البخاري ، دار ابن كثير، لبنان، 1993.

محمد أحمد قاسم و محي الدين ديب

128.علوم البلاغة" البديع و البيان والمعاني"، المؤسسة الحديثة للكتاب، ط1، طرابلس، لبنان 2003.

محمد الأمين الشنقيطي

129. آداب البحث والمناظرة ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، القسم الثاني.

محمد الدسوقي

130.حاشية الدسوقي على أمّ البراهين للشيخ محمد السنوسي، دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه.

محمد الصغير بناني

131. النظريات اللسانية و البلاغية والأدبية عند الجاحظ، ديوان المطبوعات الجزائرية الجزائر 1983.

محمد الطاهر بن عاشور

132. التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج15.

محمد العمري

133. البلاغة بين التخييل والتداول، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2012.

134.في بلاغة الخطاب الإقناعي –مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية– الخطابة في القرن الأول نموذجًا، إفريقيا الشرق، ط2، بيروت، 2002.

محمد الغزَّالي الطوسي النيسابوري (أبو حامد)

135. معيار العلم في فن المنطق، المطبعة العربية بمصر، ط2، 1927

136. الاقتصاد في الاعتقاد، دار الأمانة بيروت، 1969.

137. المنقذ من الضلال، دار الأندلس، بيروت، 1967.

محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ابن القيّم الجوزية)

138. الأمثال في القرآن، تحقيق: إبراهيم محمد، مكتبة الصحابة، مصر، 1986.

139.مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، اِختصار: محمد بن الموصلي، إخراج وتعليق: الحسن العلوي دار أضواء السلف، ط1، الرياض، 2004،ج2.

محمد بن أحمد (أبو عبد الله المعروف بالبشاري المقدسي)

140.أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم مكتبة مدبولي بالقاهرة، مصر، ط3، 1991.

محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي (أبو عبد الله)

141. مفاتيح العلوم، دراسة عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، ط1، لبنان، 2008.

محمد بن إسحاق بن النديم

142. الفهرست، تعليق: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان، لبنان، 2009 ج3.

محمد بن جرير (أبو جعفر الطبري)

143. تفسير الطبري "جامع البيان عن تأويل آي القرآن" تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف مصر، ج22.

محمد بن سعد بن منيع الزهري

144.الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الشركة الدولية للطباعة ط1، 2001، ج3،ج4.

محمد بن عبد المنعم الحميري

145. الروض المعطار في خبر الأقطار ، تحقيق: إحسان عباس مكتبة لبنان، ط2، بيروت 1984.

محمد بن عبدالكريم الشهرستاني (أبو الفتح)

146.الملل والنحل، تحقيق: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، لبنان، 2003.

147.نهاية الإقدام، تحرير: ألفريد غيوم، دار الثقافة الدينية، ط1، القاهرة ، 2009.

محمد بن عبود

148.التاريخ السياسي والاجتماعي لإشبيلية في عهد دول الطوائف، مطبعة الشوبخ "ديسبريس" تطوان، 1983.

محمد بن علي (الشوكاني)

149. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت 1979، ج2.

محمد بن علي بن محمد الجرجاني

150. الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تحقيق: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر 1997.

محمد بن عمر بن عبد العزيز بن إبراهيم بن عيسى بن مزاحم بن القوطية (أبو بكر)

151.تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني ط1، بيروت، 1989، ج2.

محمد بن فتوح بن عبد الله الحميدي(أبو عبد الله)

152.جذوة المقتبس في تاريخ الأندلس، تحقيق: بشار معروف، محمد عوَّاد، دار الغرب الإسلامي ط1، تونس، 2008.

153.جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصرية للنشر، ط1، القاهرة ، 1996، ج1.

محمد بن محمد بن الحسن (أبو جعفر الطوسي الملقّب نصير الدين)

154. الفهرست، تحقيق: محمد صادق آل العلوم، المكتبة المرتضوية النجف، بغداد.

155.تلخيص المحصل المعروف بـ "نقد المحصل"، دار الأضواء، ط2، بيروت، لبنان، 1985.

محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان (أبو نصر الفارابي)

156. إحصاء العلوم، شرح: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط1 بيروت، لبنان، 1996.

محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحموي الحسيني الشريف الإدريسي (أبو عبد الله)

157.نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، 2002، المجلد الأول.

محمد بن محمد بن محمود (أبو منصور الماتريدي السمرقندي)

158.التوحيد، تحقيق: بكر أوغلي و محمد آرويش، دار صادر، بيروت، مكتبة الإرشاد، ط2 إسطنبول، 2001.

محمد بن يوسف العامري (أبو الحسن)

159.الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة: أحمد عبد الحميد غراب دار الكتاب العربي القاهرة.

محمد دويدري

160.شرح التلخيص في علوم البلاغة للخطيب القزويني، دار الجيل، لبنان، ط2 1982.

محمد رضوان الداية

161.تاريخ النقد الأدبي في الأندلس "دراسات أندلسية"، مؤسسة الرسالة، ط2 بيروت، 1993.

محمد زكريا عناني

162. تاريخ الأدب الأندلسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999.

محمد طروس

163.النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

محمد عابد الجابري

164. نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، البيضاء، ط4، 1991.

محمد علي التهانوي

165.موسوعة اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف: رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون ج1.

محمد متولي الشعراوي

166. تفسير الشعراوي (خواطري حول القرآن الكريم)، أخبار اليوم، قطاع الثقافة، مصر، 1991، المجلد:15.

محمد مرتضى (الزبيدي)

167.تاج العروس في جواهر القاموس، تح: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، 1969 ج14.

محمد نظيف

168.الحوار وخصائص التفاعل التواصلي "دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية"، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2010.

محمود إسماعيل

169.الحركات السرية في الإسلام رؤية عصرية، دار القلم، بيروت، ط1 1973.

مختار الفجاري

170. الفكر العربي الإسلامي (من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم)، عالم الكتب الحديث تونس، ط1، 2009.

مراد وهبة

171. المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، 2007.

مسعود صحراوي

172. التداولية عند العلماء العرب "دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي"، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

مسلم بن الحجّاج (أبو الحسين بن الحجّاج القشيري النيسابوري)

173. صحيح مسلم، اعتنى به: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط1 الرياض، 2006، مجلد1.

منصور بن محمد بن عبد الجبّار بن أحمد المروزي السمعاني (أبو المظفر)

174.قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997 ج1.

مهدي جار الله

175.المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1974.

موفق الدين أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي

176.شرح المفصل، تصحيح وتعليق: جماعة من العلماء، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، ج8.

نذير محمد مكتبي

177.خصائص الخطبة و الخطيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان ط4، 2005.

هبة الله (أبو القاسم اللالكائي)

178.شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تعليق: نشأت بن كمال المصري، دار البصيرة، الإسكندرية، دار الآثار، صنعاء، 2001، ج3.

يحي بن حمزة العلوي

179. الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية صيدا، لبنان، ج2.

يحي زمزمي

180.الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة، دار التربية للنشر، مكة المكرمة، دار رمادي، ط1، الدمام، 1994.

يوسف الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي)

181.اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1985.

يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السبكي(أبو يعقوب)

182. طبقات الشافعية الكبرى، ضبط وتعليق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت لبنان، 1983.

يوسف بن محمد بن طلموس (أبو الحجاج)

183.المدخل لصناعة المنطق "كتاب المقولات وكتاب العبارة"، المطبعة الأبيرقة، مدريد المسيحية، 1916، ج1.

ثانيًا: الكتب المترجمة:

1. أجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله وعلَّق عليه: محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، ط2، مصر.
2. آن روبول و جاك موشلار، التداولية اليوم "علمٌ جديدٌ في التواصل"، ترجمة: سيف الدين دغفوس و محمد الشيباني، مراجعة لطيف زيتوني، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان 2003.
3. آنجل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط1، 1928.
4. جون أوستن، نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قنيني دار إفريقيا الشرق البيضاء، 1981.
5. حسن ناعمة و كلود بوزورث، تراث الإسلام، ترجمة : حسن مؤنس و إحسان العمد، عالم المعرفة، الكويت، ج2.
6. دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح في تحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008.
7. فان دايك، النص والسياق "استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي"، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق المغرب، لبنان، 2000.
8. فرانز فان إيمران و روب غروتندورست، نظرية نسقية في الحجاج "المقاربة الذريعية–الجدلية" ترجمة: عبد المجيد جحفة، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2016.
9. ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة: ذوقان قرقوط، منشورات مكتبة دار الحياة بيروت، لبنان.

ثالثًا: المجلات و الدوريات:

1. إبراهيم أمغار، المظاهر الحجاجية في نصّ قصصي" العصفور على الشجرة ولا شيء في اليد" لأحمد بوزفور، ضمن بحوث محكمة "التحليل الحجاجي للخطاب"، إشراف وتقديم: أحمد قادم وسعيد العوادي، كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1.

2. أبو بكر العزاوي، الحجاج والشعر نحو تحليل حجاجي لنص شعري، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد7، 1992.

3. أبو بكر العزاوي، مقال الحجاج والمعنى الحجاجي ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق: حمو النقاري منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم:134، المغرب، ط1، 2006.

4. إسماعيل الكلنبوي، رسالة في آداب البحث والمناظرة، مجلة المناظرة، السنة الثالثة، العدد الخامس، يونيو 1992.

5. رضوان الرقبي، الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، عالم الفكر، مجلة دورية محكَّمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد2، المجلد40، أكتوبر– ديسمبر 2011.

6. رفيق الحجم، خطاب العقل والبرهان في الفكر العربي ونموذج الفارابي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد65/64، مركز الإنماء القومي، 1989.

7. سعد غراب، لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام أبي علي عمر السكوني، حوليات الجامعة التونسية، العدد12.

8. عبد الهادي بن ظافر الشهري، مقال آليات الحجاج وأدواته ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة، إشراف: حافظ إسماعيل علوي دار الروافد اللبنانية، لبنان، منشورات ابن النديم، الجزائر، ط1، 2003، ج1.

9. عمارية حاكم، الخطاب الإقناعي في ضوء التواصل اللغوي" دراسة لسانية تداولية في الخطابة العربية أيام الحجَّاج بن يوسف الثقفي، دار العصماء، دمشق، ط1، 2014.

10. عمر بلخير، مقدمات في الحجاج والنصّ، منشورات مخبر الممارسات اللغوية، تيزي وزو الجزائر، 2011.

11. محمد بنشريفة، الجذور التاريخية للاستعراب الإسباني، مقالة منشورة في ندوة "المغرب في الدراسات الاستشراقية"، أكاديمية المملكة المغربية، 1993.

12. محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، عالم الفكر الكويت، المجلد 28، العدد3 يناير/ مارس 2000.

13. محمود طلحة، القيمة الحجاجية لأسلوب القصر في اللغة العربية، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر العدد3.

14. نور الدين أفاية، الآخر في التصور العربي الإسلامي (في المناظرة وآلية الحكم)، مجلة الصورة، السنة الثانية، العدد الثاني، خريف 1999.

رابعًا: الرسائل الجامعية:

عبد القادر شطيبة، الحجاج في كتاب "عيون المناظرات" لأبي علي السكوني، رسالة ماجستير تخصص: أدب قديم، إشراف: أحمد قيطون، جامعة قاصدي مرباح، العام الجامعي: 2016/2015.

خامسًا: الكتب الأجنبية:

Carrilho Manuel Maria:

1. Conséquences de la problématologie, Dans Argumentation et questionnement sous la direction de corinne Hoogaert, paris, presses universitaires de France ,1996.

Ducrot Oswald,

2. Les échelles argumentatives, éd de Minuit, 1980, Paris.

Jacques Moeschler,

3. Argumentation et Conversation : Eléments pour une analyse pragmatique du discours, Hatier-Credif, Paris, Août, 1985

Michel Meyer,

4. De la problématologie, Philosophie, Science el Langage, Paris, Le livre de poche, 1994

5. Pour Une anthropologie rhétorique, éditions l'université de Bruxelles, 1986

6. Qu'est-ce que l'argumentation ? Paris, Vrin, 2005.

Oléron, pierre,

7. Organisation et articulation des échanges de paroles, éditions de l'université de Bruxelles, 1986.

Reboul(A) et Moeschler(J)

8. Dictionnaire Encyclopédique de pragmatique éd du seuil, 1994.

سادسًا: المواقع الإلكترونية:

1. سناء المصري، هوامش الفتح الإسلامي لمصر "حكايات الدخول و رحلة الانصهار، المنهل دالية الكرمل" www.wahbem@yahoo.com.
2. يوسف زيدان، فتح مصر "بشاعة المقوقس" www.almasryalyoum.com

فهرس

الموضوعات

الفهرس

مقدمة .....أ- ز

تمهيد 17

الفصل الأول: الإطار المعرفي والسياقي لكتاب "عيون المناظرات..... 18-85

مدخل: التعريف بأبي علي السكوني.....18

1. اِسمه ونسبُه.....18

2. موطنه.....18

a.مؤلفاته: 19

أولاً: مدخل إلى "علم الكلام.....20

1. تسمية "علم الكلام" و أسبابها: 20

2. تعريف علم الكلام 22

2.1. مرتبة علم الكلام و فائدته:..... 24

3. صلة علم الكلام بالفقه والفلسفة.....26

4. مراحل نشأة علم الكلام ودواعيها.....30

1.5. مرحلة الأيمان القلبي.....30

2.5. مرحلة النظر العقلي.....32

5. مناهج التلقي عند المتكلمين.....37

6. جدلية الأسبقية بين النقل والعقل وإشكالية التأويل.....41

ثانيًا: السياق الخاص للمناظرة.....42

3. تعريف المناظرة.....42

4. بين المناظرة و الجدل و الحجاج 43

4.1. مركزية المناظرة في الثقافة العربية الإسلامية:.....45

4.2. علم الكلام مناظرة عقدية:..... 46

5. أخلاقيات التناظر وأدبياته 48
ثالثًا: السياق الخطابي لكتاب "عيون المناظرات 50
1. عوامل شيوع المناظرة في الأندلس 50
1.1.العامل الداخلي 51
2.1. العامل الخارجي 58
2. وصف المدوَّنة كتاب "عيون المناظرات 59
1.2. "عيون المناظرات" من الخبر إلى النظر 61
2.2.موضوعات كتاب "عيون المناظرات 62
1.2.2. ماهية الشيء و حَدُّه 64
2.2.2. الذات الإلهية 65
3.2.2. الصفات الإلهية 66
4.2.2. القدر و الجبر 67
5.2.2. الكلام في خلق القرآن 68
6.2.2.الإمامة 70
3. مقاصد المصنِّف و منهجه: 72
4. حجاجية العنوان" عيون المناظرات 76
5. البنية الخطابية لكتاب "عيون المناظرات 77
1.5. أركان المناظرة 78
2.5. الأركان الخاصة للمناظرة 78
1.2.5.السؤال 78
2.2.5. الإدّعاء 79
3.2.5.المعارضة 80
4.2.5. مآلات المناظرة 83

الفصل الثاني: آليات الحجاج المنطقية في "عيون المناظرات 87-198
تمهيد 87
أولاً: البناء الحواري في المناظرات العقدية 88
1. مراتب "الحوارية 89
1.1.مرتبة الحوار المباشر والنظرية العَرْضِيَة للحوارية 89
2.1.مرتبة المحاورة و النظرية الإعتراضية للحوارية 91
3.1.مرتبة التحاور والنظرية الإعتراضية للحوارية 91
2. توسيع الحوار للفعل الحجاجي وإغلاقه 93
ثانيًا: الحجاج بالإستدلال 97
1.1 الإستدلال المباشر: 97
2.1.الإستدلال غير المباشر 100
1.2.1.1.1. القياس 102
2.2.1. الإستقراء 109
رابعًا: الحجاج المغالط 115
1. المغالطة الحجاجية للبرهان ذي الحدين 116
2. المغالطة الحجاجية للإستدراج 119
3. المغالطة الحجاجية للمحاصرة 123
4. المغالطة الحجاجية لمجاراة الخصم 124
1.4.إعترافُ المجاري بمقدمة فاسدة؛ ليترتب عليها ما يُخالف مقصود الخصم 125
2.4.إعترافه بمقدمة صحيحة ليبيِّن أنَّها لا تستلزم مقصود الخصم 128

الفصل الثالث: آليات الحجاج اللغوية في "عيون المناظرات"..... 131-184
أولاً: حجاجية الفعل التناظري..... 131
ثانيًا: السلم الحجاجي..... 140
1. مفهوم السلّم الحجاجي..... 140
2. قوانين السلم الحجاجي: 141
3. تمظهرات السلالم الحجاجية في "عيون المناظرات"..... 144
ثالثًا: الروابط الحجاجية..... 148
1. مفهوم الرابط الحجاجي..... 149
2. تمظهرات الروابط الحجاجية في "عيون المناظرات"..... 150
1.2. الرابط الحجاجي "حتى 151
2.2.الرابط الحجاجي "لأنَّ..... 153
3.2.الرابط الحجاجي "لكن..... 154
4.2. الرابط الحجاجي "بل 156
5.2.الرابط الحجاجي "الواو..... 159
6.2. الرابط الحجاجي "الفاء..... 161
7.2.:حجاجية أسلوب الشرط..... 173
ثالثًا: العوامل الحجاجية..... 179
1. مفهوم العامل الحجاجي..... 179
2. تمظهرات العوامل الحجاجية 181
1.2. عاملية النفي الحجاجية 181
2.2.عاملية القصر الحجاجية..... 186
1.2.2. عاملية (ما/إنْ/ ليس... إلا) الحجاجية..... 187
2.2.2. عاملية "إنَّما" الحجاجية: 191
3.2. عاملية أدوات التوكيد الحجاجية..... 194

الفصل الرابع: آليات الحجاج البلاغية في "عيون المناظرات 200-250
تمهيد 200
أولاً: حجاجية السؤال في المناظرات..... 201
1. مركزية السؤال في المناظرة و حجاجيته..... 201
2. السؤال في طور الإفتتاح..... 202
1.2.أبعاد السؤال الإفتتاحي للمناظرة..... 202
3. السؤال في طور المدافعة والمواجهة..... 209
4. السؤال في طور الختام: 211
ثانيًا: الحجاج بالتصوير البياني 212
5. حجاجية التمثيل: 212
6. حجاجية التشبيه..... 219
7. حجاجية الإستعارة..... 224
8. حجاجية الكناية: 227
ثالثًا: الحجاج بالبديع..... 230
5. حجاجية الطباق..... 230
6. حجاجية المقابلة..... 234
7. حجاجية السجع..... 238
8. حجاجية "الإيجاز و الإطناب..... 240
رابعًا: الحجاج بالتدليل 242
3. السلطة المرجعية..... 242
4. سلطة الإجماع..... 245
4.1.الإحتجاج بالقرآن الكريم..... 245
4.2.الإحتجاج بالحديث النبوي 246
3.2. الإحتجاج بالشعر..... 247

4.2. الإحتجاج بالقدوة..... 249
خاتمة.....255-252
مكتبة البحث.....281-257
فهرس الموضوعات.....287-282

الملخص:

تستهدف هذه الدراسة الكشفَ عن آليات الحجاج المتبعة من "السكوني" لإثبات صحة العقيدة الأشعرية اِعتمادًا على النموذج الحجاجي الأصولي؛ ذلك أنَّ الحجاج آليةٌ واسعة الحضور في الخطاب الإسلامي عمومًا وفي علم الكلام خاصةً. هذا العلم الذي اِستمدَّ من النصوص المقدسة (قرآنًا وسنةً) اِستمدَّ شرعيته في الوجود وحتى بعض مادته، فغَدَا –أيْ علم الكلام– وَالحجاجَ أمرًا واحدًا غايتُه تغيير معتقدات المخالفين من الفِرَق والمذاهب الإسلامية أو منَ الملل والنحل الأخرى.

وقد تمَّ اِنتقاء كتاب "عيون المناظرات" لمصنِّفِه "أبي علي عمر السكوني"؛ الذي يمثّل مدونةً حجاجيةً وفق منطق المتكلّمين المسلمين، يُبرِزُ فيها "السكوني" من خلال مائةً وستين مناظرةً اِختيارات السادة الأشاعرة في العقيدة، وينبري للدفاع عنها وبيان وجاهتها، وإسقاط كلّ الآراء المعارضة لها من داخل النسق المعرفي الإسلامي ومن خارجه، في محاولةٍ مُستميتةٍ منْه للترويج للعقيدة الأشعرية ونشرها... فَسعت الدراسة إلى مقاربة هذه المناظرات بالمراوحة بين المنهج الوصفي تارةً والمنهج التداولي تارةً أخرى، بغيةَ إماطة اللثام عن الآليات المنطقية واللغوية والبلاغية في المدوّنة. مع تلقُّف بعض الدلالات والإحالات الثقافية والحفر في خلفياتها الدينية والتاريخية والسياسية والسوسيولوجية على نحو يُسلم إلى فهم آليات الحجاج الأصولي الأشعري عند "السكوني" والوعي بسياقاته النصّية والثقافية والحضارية دون تعسفٍ في فرض الآليات على مناظرات المدوّنة أو تمحلٍ في تأويلها.

الكلمات المفاتيح: **التداولية، الحجاج، المناظرة، مقاربة، آليات، عيون المناظرات، أبو علي عمر السكوني.**

Abstract:

This study targeted detection of mechanisms of argumentation followed by "Elsakoni" to prove veracity of "Elach'aria" creed depending on the fundamentalist argumentation model because that mechanism is so pervasive in Islamic discourse generally and specially in theology this science derived sacred texts(Quran and sunnah) derived it's legitimacy in existence and also subjects theology and argumentation becomes the same thing it's aim a change of opposites groups and Islamic doctrines or other sects and creeds the book selected is "eyes of debates" classified by "ABI ALI OMER ELSAKONI" which represents the argumentation record according to Islamic theologians he emerged "Elsakoni" through one hundred and sixty debates choosed by masters of "Elach'aria" creed he defended it and integrity omission all opposites opinions inside Islamic cognitive patterns and outside in desperate attempt to promote and spread "Elach'aria" creed the study sought to approach these debates between descriptive method sometime and pragmatism approach other times with a view to detection logical, linguistic and rhetorical mechanisms in report also grab some cultural significances and referrals searching it's religious, Historical, political, sociological backgrounds leading to Understanding mechanisms of argumentation the fundamentalist "Elach'aria" by "Elsakoni" aware textual, cultural, civilized contexts without abuse to mechanisms into report debates or dissolve in interpretation.

keywords: pragmatism, argumentation, debate, approach, mechanisms, eyes of debates, ABI ALI OMER ELSAKONI.