الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الدكتور يحيى فارس المدية
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي





الآليات الحجاجية في المناظرات العربية
المناظرات النحوية أنموذجا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه (ل م د) تخصص اللسانيات وتعليمية اللغة العربية

من إعداد الطالب:
يوسف بن أودينة

إشراف الدكتور:
د. بن يوسف حميدي

أعضاء اللجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د مبارك تريكي	أستاذ	جامعة المدية	رئيسا
بن يوسف حميدي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة المدية	مشرفا ومقررا
د. محمد الصغير أحمد	أستاذ محاضر (أ)	جامعة المدية	عضوا مناقشا
د. محمد بن حجر	أستاذ محاضر (أ)	جامعة المدية	عضوا مناقشا
أ.د مفتاح بن عروس	أستاذ	(م. ع. أ الأغواط)	عضوا مناقشا
د. موسى جمال	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الجزائر (2)	عضوا مناقشا

السنة الجامعية : 2018/2017

كلمة شكر وتقدير

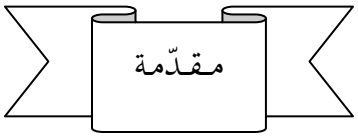
نحمد الله على توفيقه و إمداده لنا بالعون لإتمام هذا البحث و تيسيره الوصول إلى ما نحن عليه.

كما نتقدم بالشكر الخالص للأستاذ المشرف الدكتور **حميدي بن يوسف** على توجيهاته القيمة وصبره علينا.

كما نتقدم بالشكر إلى كل أساتذة كلية الآداب واللغات بجامعتي المدية وغرداية وخاصة الدكتور بن سمعون سليمان وإلى الأستاذين الكريمين من جامعة الجزائر مفتاح بن عروس والحواس مسعودي وإلى لجنة المناقشة الموقرة

و إلى كل من ساعدنا من قريب أو بعيد في إنجاز هذا البحث

يوســـــف



بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على من بُعِث بالحق إلى البشرية جمعاء، داعيا إلى ربّه بالهدى والموعظة الحسنة، محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن والاه إلى يوم الدين.

ثم أما بعد:

فقد أصبح موضوع الحجاج من المواضيع التي تعرف تطورا وإقبالا كبيرا على مستوى الدراسات الحديثة؛ إذ لقي موضوع الحجاج اهتماما كبيرا لدى الباحثين الغربيين، فأُلفت فيه عديد البحوث والدراسات من عهد بيرلمان وتيتكا إلى يومنا هذا، كما لم يفت الباحثين العرب هذا الأمر فقد بدأ هذا التوجه يعرف الكثير من الدراسات سواء من الأفراد أو من المجموعات البحثية، وذلك لما يتمتع به الحجاج من مكانة في اللغة العربية، فقد كانت اللغة العربية مجالا فسيحا للحجاج والتحاجج والجدال، وقد بدا هذا واضحا في فنون العرب ومنها الخطابة والمناظرة والمفاخرة... .

وقد حظيت المناظرة بمكانة مهمة في الأدب العربي، ومما زاد من قيمتها أنها كانت تجرى في بلاط الملوك والأمراء، و قد أدى ظهور المذاهب العقدية الكثيرة في ذلك الوقت على غرار المعتزلة والشيعة والخوارج والقدرية وغيرها، إلى كثرة المناظرات بين هذه الفرق وأدى ذلك لأن تتبوأ المناظرة مكانة بارزة في التاريخ العربي الإسلامي، إلا أن الأمر لم يتوقف على تلك الطوائف العقدية فحسب؛ من أجل إظهار الحجة ودحض الادعاء حول أمور الاعتقاد، بل تعداه إلى أصحاب الفن الواحد، فظهرت مناظرات في الفقه والأدب والنحو...، وقد كان نصيب النحويين وافرا في تلك المناظرات التي كانت تجري في بلاط الملوك والأمراء ومجالس العلماء، وعلى الرغم من أنها لم تكن على تلك الحدة التي عرفتها المناظرات العقدية، إلا أنها كانت ذات أهمية بالغة في تاريخ النحو العربي؛ فقد كانت مناظرات النحويين تُعدُّ من باب الانتصار للمدرسة النحوية التي ينتمي إليها المناظر، وكان هدفها كسب قدر كبير من الأتباع

والأنصار، وهذا كله من أجل توجيه القواعد النحوية على وفق القواعد الخاصة بالمدرسة النحوية المتبعة، وكان الغرض من وراء ذلك كله تقوية الحجة ونصرة المذهب وتغليب القاعدة النحوية على غيرها من القواعد وتوجيهها حسب رأي المذهب المتبع على ما يوافق سمت كلام العرب.

وقد اتصفت المناظرات النحوية بالطرافة والفائدة؛ فكانت ملح مجالس الملوك والأمراء، وقد كتب فيها مؤلفون كُثُرٌ على غرار مجالس العلماء للزجاجي، ومجالس ثعلب، وآمالي ابن الشجري، والإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، والأشباه والنظائر للسيوطي الذي خصص لهذه المناظرات والمجالس جزءا سماه (الفن السابع: المناظرات والمجالسات).

وفي ظل هذا التنوع الذي تتسم به اللغة العربية جاء اختيارنا لموضوع هذه الدراسة الموسومة **بالآليات الحجاجية في المناظرات العربية المناظرات النحوية –انموذجا–**، والذي حاولنا من خلاله الإجابة عن إشكالية البحث الجوهرية المتمثلة في مدى اعتماد النظّارة العرب على الآليات الحجاجية كوسيلة لإقناع الطرف الآخر في المناظرة، دون ترهيب أو تشديد أو لجاج ومكابرة، بل جَعْل المناظر يدعن للحجة ويتقبلها دون عناد؟ وقد انبثق عن هذه الإشكالية الجوهرية إشكالات أخرى تترتب من حيث الأهمية في نسج خيوط هذا البحث ومنها، ما هي الآليات الحجاجية الموجودة في المناظرات النحوية؟ وما هي القوة الحجاجية لتلك الآليات في قطع الخصم؟ وهل تتمتع المناظرة بآليات تجعلها تتميز عن غيرها من أنواع الخطاب الأخرى؟ وهل نعتبر المناظرة ميدانا مناسبا لتوظيف المناظر لكم هائل من الحجج واستعانته بآليات لا تتوفر في الخطاب العادي من أجل إقناع مناظره؟ إذ في مثل هذه المواقف لا يمكن للمناظر اعادة التدبر والتفكر وبعث الحجج من جديد كما يحصل في الخطابات المكتوبة؛ فالمقام مقام مواجهة وقطع أو إفحام.

وقد كان اختيارنا لموضوع الحجاج في المناظرات النحوية نابعا من عدة عوامل يمكن أن ندرجها في الآتي:

موضوع المناظرات النحوية من المواضيع التي لم تدرس في وقتنا الراهن من أية جهة حسب حدود معرفتنا وما اطلعنا عليه من مراجع، فكان من باب الإضافة أن نميط اللثام عن هذا الإرث اللغوي الزاخر، فهي لم تحظ بالمكانة التي تستحقها من الدراسة على عكس المناظرات العقدية والفقهية بشكل عام.

الطبيعة الحجاجية للمناظرات حيث إن المناظرة ما جرت إلا للتحاجج وإظهار القوة الإقناعية للمناظر لإفحام منافسيه، وهو ما جعلنا نختار موضوع المناظرات لدراسته دراسة حجاجية تداولية.

مساهمة المناظرات النحوية في إرساء القواعد النحوية، فهي تعتبر شاهدا يُرجع إليه حال الاختلاف، وهو الأمر الذي سعينا من خلاله إلى محاولة ردّ الاعتبار لفن المناظرة، ولعله بالعودة إلى هذا الفن يقلّ الاختلاف بين علماء الأمة.

وكذلك اقتضت طبيعة البحث عموما –كونه متخصصا في اللغة العربية– أن نختار موضوعا يمتّ إلى اللغة العربية بصلة؛ وقد كانت وشائج هذه الصلة متينة وقويه في علاقتها بالمناظرات النحوية.

كما يهدف الموضوع إلى إبراز أهم خصائص الحجاج من خلال فن المناظرة، ومحاولة الكشف عن آليات حجاجية تختص بها المناظرة دون غيرها، والكشف عن الآداب التي كان يتحلى بها المتناظرون في تلك المناظرات، كما أنه يسعى إلى محاولة إعادة الاعتبار لفن المناظرة إذ إنها سبيل رشيد في تقريب الرؤى وفتح أبواب الحوار دون أن يطعن كل فريق في الآخر بوجه حق أو دون وجه حق، فالمناظرة سبيل قويم إلى تقريب وجهات النظر ورأب الصدع الذي تعاني منه أمتنا ولو في توحيد مناهج العلوم.

وتتجلى أهمية هذا الموضوع في أنه سيحاول دراسة الحجاج في المناظرة العربية الصّرفة التي هي وليدة بيئتها، كما يحاول إماطة اللثام عن المخزون التراثي العربي ودراسته دراسة جدية بما

يتماشى وطبيعة هذا التراث العربي؛ دون تمحّل أو إسقاطات لمناهج غربية قد توافق وقد لا توافق خصوصية التراث العربي.

كما أن المناظرة سبيل قويم في تجنب الصراع الذي أضحى مهيمنًا على العالم العربي في المجال العلمي، وانعكاسات السياسة والنعرة الطائفية على مجال العلوم، إذ إن المناظر ليس مراده ترجيح الرأي المدافع عنه فحسب، بل همه استمالة الآخر وإقناع المتلقي المتابع للمناظرة من أجل ضمه لصفه، وهو ما من شأنه أن يضيّق المجال بين المتخالفين إن لم نقل يقضى عليه نهائيا.

كما يسعى الموضوع إلى إعادة ردّ الاعتبار لفن المناظرة حيث نرى من وجهة نظرنا أنه إذا تحلى المتناظرون بآداب المناظرة العربية التي كانت في الزمن الأول فإننا سوف نتفق في عديد الأمور التي يثور حولها الخلاف بين علمائنا.

وقد اقتضت طبيعة الدراسة الاعتماد على المنهج الوصفي في الجانب النظري كونه المنهج الأنسب في دراسة وتصنيف النظريات الحجاجية، بينما كان المنهج التداولي هو المنهج الأمثل للجانب التطبيقي باعتباره الأداة المثلى لاستجلاء الجوانب الحجاجية الموجودة في المناظرات النحوية.

وقد تم تقسيم البحث إلى فصلين نظريين وأربعة فصول تطبيقية، وتقدم هذه الفصول مقدمة شرحت موضوع البحث وبيّنت إشكاليته وأهدافه وأهميته، بينما كان الفصل الأول مخصصا لموضوع الحجاج وأنواعه وتاريخه في الحضارتين اليونانية والعربية قديما وحديثا، وقد كان الفصل الثاني كاشفا لعلم المناظرة محاولا البحث عن أهم منطلقاتها وإجراءاتها وآدابها، بينما كانت الفصول التطبيقية عملية محضة، فحاولنا من خلال هذه المدونة المتنوعة البحث عن الآليات الحجاجية في المناظرات النحوية، وقد كان ترتيب المناظرات المدروسة خاضعا لعنصر الزمن مقتصرا على أبرز وأهم المناظرات النحوية التي تعكس التنوع وتخدم أهداف البحث

المتوخاة، وقد خُتِم البحث بخاتمة عامة ثم من خلالها رصد النتائج المتوصل إليها في أثناء البحث، وقد كان اختيارنا للمناظرات الواقعة في الفترة الزمنية من ظهور الدولة العباسية وحتى نهاية القرن الرابع الهجري وهى الفترة التى ازدهر خلالها فن المناظرة في جميع الميادين بفعل انفتاح المسلمين على غيرهم ووفود العلوم اليونانية والفارسية.

ومن الصعوبات التي واجهت هذه الدراسة وإن كانت قليلة في ظل وجود مشرف متمرس، إلا أنها كانت جوهرية وحالت دون إخراج البحث في حُلةٍ خَيْرٍ من هذه، وتتمثل هذه الصعوبات خصيصا في شح المصادر التي ذكرت نصوص المناظرات النحوية كاملة، إذ إن أغلب هذه المصادر اكتفت بالإشارة إلى هذه المناظرات دون التفصيل في حيثياتها، وجميع هذه المصادر ينقل عن مصدر واحد، فلم يكن هناك تنوع في مصدر المعلومة للجمع بينها وهو الأمر الذي حتم علينا دراستها دراسة يمكن أن نصفها بالمختصرة.

وفي آخر المطاف لا يسعنا إلا أن نتقدم بجزيل الشكر والامتنان للدكتور **بن يوسف حميدي** الذي رعى هذا البحث منذ البداية إلى أن استوي على سوقه؛ وإن كنا نعرف أننا لن نوفيه حقه فنرجو الله أن يجازيه خير الجزاء إنه ولي ذلك والقادر عليه.

تمهيد

يعد الحجاج من أهم المباحث التداولية في اللسانيات الحديثة؛ وهذا نظرا للأثر البالغ الذي صار يحدثه في الواقع التواصلي لارتباطه بجانب مهم في حياتنا اليومية وهو الإقناع والتأثير في المتلقي، ومحاولة استمالة أكبر عدد من المخاطَبين لصالح جهة على حساب أخرى.

ولقد عرف الحجاج في المجال اللغوي تطورا كبيرا خاصة بعد فصله عن السفسطة والتلاعب بعقول المخاطَبين، فظهرت كثير من النصوص ذات الطابع الحجاجي تتناول قضايا لغوية في مختلف المستويات (صوتية، نحوية، صرفية...)، في الثقافة العربية وغيرها من الثقافات الأخرى.

وشهد موضوع الحجاج في الآونة الأخيرة إقبالا كبيرا من طرف الباحثين وهذا بعد أن أعاد كل من بيرلمان وتيتيكا الاعتبار لهذا الاختصاص في الدراسة الغربية من خلال مؤلفهما الشهير – مصف في الحجاج أو البلاغة الجديدة.

وسنحاول من خلال هذا الفصل استجلاء مفهوم الحجاج من خلال تعريفه اللغوي والاصطلاحي، وكذا دراسة أهم الأعلام الذين درسوا الحجاج في الثقافتين العربية والغربية القديمة والمعاصرة، غير مهملين أنواع الحجاج وأهميته والدور الذي صار يؤديه في البلاغة المعاصرة التي تعتمد على الإقناع بدرجة كبيرة.

1 مفهوم الحجاج:

يعد مفهوم الحجاج مفهوما واسعا ومتعددا للغاية، وذلك لكثرة التعاريف التي تجاذبته يمنة ويسرة؛ فهناك من يقرنه بالجدل، وهناك من يسميه فن الخطابة، وهناك من يعبر عنه بالبلاغة الجديدة، إلى غير ذلك من التعاريف المتعددة، ولذلك سنحاول الوقوف عند التعريف اللغوي والاصطلاحي للحجاج عسانا أن نلم بتعريف يكون أقرب للمجال الخطابي والتداولي للغة.

1-1 الحجاج في اللغة:

قال ابن فارس: «الحاء والجيم أصول أربعة فالأول القصد وكل قصد حج... ومن الباب المحجة، وهي جادة الطريق،(...) وممكن أن يكون الحجة مشتقة من هذا، لأنها تُقصد، وبها يُقصد الحق المطلوب، يقال حاججت فلانا فحججته، أي غلبته بالحجة وكذلك الظفر يكون عند الخصومة، والجمع حجج والمصدر الحجاج»[1]، فجعل ابن فارس مادة (حج) أصولا أربعة هي: القصد، وبالكسر تطلق على السنة أو العام، والحجاج هو العظم المستدير فوق العين، والحَجَحَجة هي النكوص، والمحجِحِج العاجز[2]. وبرد الأصول الأربعة إلى بعضها تكون الحجة هي الظفر عند الخصومة، أي الفلَج بالحجة وإفحام الخصم وغلبته وتعجيزه والظهور عليه وردُّه إلى الطريق المستقيم، فهذا الفعل يسمى الحجاج. وذلك أن المحاجج يقصد بفعله تعجيز خصمه والظهور عليه.

وجاء في لسان العرب: «حاججته، أحاجه حجاجا ومحاجة، حتى حاججته، أي غلبته بالحجج التي أدليت بها.(...) وحاجه محاجة وحجاجا نازعه الحجة، والحجة الدليل والبرهان»[3]،

[1] أحمد ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق وضبط، عبد السلام هارون، (دار الفكر، القاهرة 1979)، ج2، (د.ط)، مادة (حج)، ص.29-30

[2] ينظر، نفسه، ص.31.

[3] أحمد ابن منظور، لسان العرب، (دار صادر بيروت لبنان، د.ت)، ج2 (د.ط)، مادة (ح ج ج)، ص.228.

فابن منظور جمع بين الحجاج والدليل والبرهان، واعتبرهم شيئا واحدا. وربما يكون ذلك من باب التجوز، وإلا فإن الدليل أوسع من البرهان والحجة، كما أن البرهان يختلف عن الحجاج إذ البرهان عقلي والحجاج خطابي يعتمد على اللغة. وقد نص بن منظور على أن الحجاج هو غلبة الخصم بالحجج الدامغة، وصاحب الدليل والبرهان هو المحاجج.

وقال الأزهري: «الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وهو رجل مِحجاج أي جدِل... والتحاجج التخاصم... وحجّه يحجّهُ حجّا: غلبه على حجته، وفي الحديث "فحج آدم موسى" أي غلبه بالحجة»[1]. وعلى هذا يكون الحجاج النزاع والخصام بواسطة الأدلة والحجج، وجميع وسائل الإقناع، فيكون مرادفا للجدل، إذ حدّ الجدل هو مقابلة الحجة بالحجة. وهناك فرق بين الجدل والحجاج، وقد بسط القولَ في هذا الطاهر بن عاشور، فالحجاج عنده هو المخاصمة بالباطل كما ورد في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه﴾ (البقرة258)[2]، بينما الجدل يكون في الأمور الحسنة، ويكون بالباطل والحق، وهو في الثاني أغلب، وهو المنازعة والمخاصمة بالقول وإيراد الحجة عليه فتكون في الخير، كما قال تعالى: ﴿ ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم﴾ (النساء107)[3]، فنجد الطاهر بن عاشور قد فرق بين الحجاج والجدل، واعتبر الحجاج هو المخاصمة بالباطل، بينما الجدل هو المخاصمة بالحق، وإن كان الأمر فيه بعض اللُّبْسِ، إذ إنّ هذه القاعدة ليست كلية، فكثيرا ما تنخرم.

[1] محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تح، عبد الحليم النجار، مراجعة، محمد علي النجار، (دار المصرية للتأليف والترجمة (د.ت))، ج3، (د.ط)، ص،390.

[2] ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (الدار التونسية للنشر، تونس 1984)، ج3، (د.ط)، ص.32.

[3] ينظر: نفسه، ج5، ص.194.

وورد في مختار صحاح اللغة تعريف الحجة بأنها: «الحجة هي البرهان، وحاجه حجة من باب ردّ، أي غلبه بالحجة وفي المثل "لج فحج" فهو رجل محجاج بالكسر أي جدل، والحجة بالفتح جادة الطريق»[1].

وعليه فالحجة ما دلّ به على صحة الدعوى، وقيل الحجة والدليل واحد. لكن هناك من العلماء من فرق بينهما، فقال أبو هلال العسكري: «الحجة هي الاستقامة في النظر والمُضِي فيه على سَنن مستقيم من ردّ الفرع إلى الأصل، وهي مأخوذة من الحِجة وهي الطريق المستقيم وهذا هو فعل المستدل وليس من الدلالة في شيء»[2]. ويمكن أن نقول إن الدليل أعم من الحجة، وذلك لأن «الحجة اسم لما يدل على صحة الدعوى، إذن فليس كل دليل حجة، فيكون الدليل أعم من الحجة»[3].

من خلال التعاريف السابقة يمكن أن نخلص إلى أن المعنى اللغوي العام للحجاج يتوزع بين المعاني السياقية التالية: القصد، الطريق المستقيم، غلبة الخصم بالقول، السَنَة، العظم المستدير فوق العين، أو حامي العين من المؤثرات الخارجية، وهي معانٍ جمة تجعل منه لفظاً متعدد الدلالات بامتياز.

[1] محمد محيي الدين ومحمد عبد اللطيف السبكي، المختار من صحاح اللغة، (مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1392هـ) ص.122.

[2] ينظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تح، محمد ابراهيم سليم، (دار العلم والثقافة، القاهرة، (د.ت))، ج1، (د.ط) ص.70.

[3] أبو يعلى محمد بن الحسين البغدادي، العدة في أصول الفقه، تح، أحمد بن علي سير المباركي، (العربية السعودية 1993)، ج1، ط3، ص.133.

1-2 التعريف الاصطلاحي

يصعب حصر مفهوم الحجاج، وذلك لكثرة استعمال هذا المصطلح في مجالات متعددة والكل يُعرّفه حسب تخصصه ومن زاويته التي ينظر منها، «إذ نجده متواترا في الأدبيات الفلسفية والمنطقية والبلاغية التقليدية، وفي الدراسات القانونية، والمقاربات اللسانية والنفسانية والخطابية المعاصرة...بل في تعدد الدلالات والاستعمالات التي تتباين تباين كل هذه الأطر النظرية والمجالات المعرفية»[1]، فمن خلال هذا الكلام يتبين لنا مدى تشعب مفهوم الحجاج وتوغله في ميادين شتى يصعب الإلمام بها جميعا، فيأخذ أشكالا لغوية وغير لغوية كالحجاج باعتماد الصورة مثلا. وسنكتفي في بحثنا هذا بدراسة الحجاج في جانبه اللغوي، أي الذي يتجلى في نصوص لغوية.

يقول التهانوي في كشاف اصطلاح الفنون في تعريفه للحجة ما نصه: «الحجة مرادفة للدليل... والحجة الإلزامية هي المركبة من المقدمات المسلّمة عند الخصم المقصود منها إلزام الخصم وإسكاته وهي شائعة في الكتب. والقول بعدم إفادتها الإلزامَ لعدمِ صدقها في نفس الأمر قول بلا دليل لا يُعبأ به»[2]. نلاحظ أن التهانوي يساوي بين الحجة والدليل ويجعلهما مترادفين، كما أنه يجعل من الحجة استدلالا ينطلق من مقدمات مسلَّم بها ليصل إلى نتيجة حتمية يسميها الحجة الإلزامية. والمراد منها إسكات الخصم وإفحامه. ونرى أن التهانوي قد جمع بين الحجة والدليل والاستدلال وهي أشياء مختلفة إذ لكل من الثلاثة مفهومه الخاص، وحدّه الذي يميزه عن غيره.

وفي المعجم الفلسفي نجد تعريف الحجاج على أنه «جمع الحجج لإثبات رأي أو إبطاله، والمحاجة تقديم الحجج والإفادة منها»[3].

---

[1] محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، (دار الثقافة الدار البيضاء المغرب 2005)، ط1، ص.6.

[2] التهانوي، كشاف اصطلاح الفنون والعلوم، تح، علي دحروج، (مكتبة لبنان ناشرون بيروت 1996)، ج1، ط1 ص.622.

[3] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، المعاجم العربية، (الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983)، ص.67.

كما جاء في موسوعة لالاند: «الحجاج هو طريقة عرض الحجج وترتيبها، أو هو سرد حجج تنزع كلها إلى الخلاصة ذاتها»[1]. وهو تعريف حسب رأينا للسلم الحجاجي، أو عرض لتراتبية الحجج، وليس تعريفا للحجاج في حد ذاته.

ويرى الحبيب أعراب أن الحجاج: «بعد جوهري في اللغة ذاتها مما ينتج عن ذلك أنه حيثما وجد خطاب العقل واللغة فإن ثمة إستراتيجية معينة نعمد إليها لغويا وعقليا، إما لإقناع أنفسنا وإما لإقناع غيرنا، وهذه الإستراتيجية هي الحجاج ذاته. وهي تستمد خصوصيتها وقيمتها من الحقل الذي تتحقق فيه ويعطيها الشرعية. وقد يكون هذا الحقل هو الحياة اليومية للناس وقيمهم أو يكون هو الفكر والتفكير من أبسط درجاته إلى أكثرها تعقيدا وتجريدا»[2]. ويضيف أيضا «الحجاج لا ينحصر في استعمالات خطابية ظرفية، وإنما هو بُعد ملازم لكل خطاب على وجه الإطلاق»[3]. وهو تعريف واسع يربط الحجاج باللغة مهما كان استعمالها فيقترب بذلك من تعريف ديكرو الذي يري أنه ما من قول إلا وفيه حجاج. لكن هذا التعريف فيه نوع من المغالاة والتعميم إذ إنه توجد خطابات لا تهدف إلى الإقناع وذلك مثل الحكايات الأسطورية.

ويرى عبد الله صولة أن مفهوم الحجاج ملتوٍ يصعب تحديده بدقة، «إذ نجد أن بعضهم يرى أن الحجاج على ضربين أحدهما أنت فيه لا تخرج عن مجال المنطق وبذلك يكون مرادفا للبرهان والاستدلال، وضرب هو واسع المجال لانعقاد الأمر فيه على دراسة مجمل التقنيات البيانية الباعثة على إذعان السامع أو القارئ»[4].

---

[1] أندريه لالاند، موسوعة لالاند، تعريب، خليل أحمد خليل، (منشورات عويدات، بيروت 2001)، ط2، مج1، ص.93.

[2] الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، إشراف: حافظ إسماعيل علوي، (عالم الكتاب الحديث، الأردن 2010)، ج2، ط1، ص.625.

[3] نفسه، ص.625.

[4] عبد الله صولة: الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، (دار الفارابي بيروت لبنان 2007)، ط2، ص.8.

ويعرفه طه عبد الرحمن بناء على السياق اللغوي والمقامي الذي يرد فيه الحجاج فيقول: «وحد الحجاج أنه فعالية تداولية جدلية»[1]، ثم يشرح ذلك بقوله: «فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي اجتماعي،... وهو جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة»[2].

ويمكن أن نقول: إن النص الحجاجي جنس خاص من الخطاب، يُبنى على قضية أو فرضية خلافية يعرض فيها المتكلم دعواه، مدعومة بالتبريرات، عبر سلسلة من الأقوال المترابطة ترابطا منطقيا قاصدا إقناع الآخر بصدق دعواه، والتأثير في موقفه، أو سلوكه اتجاه هذه الدعوى.

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

[2] ينظر: نفسه، ص.65.

2- الحجاج في الفكر اليوناني القديم:

يُجمِّع كثيرٌ من الباحثين على أن الجذور الأولى للحجاج كانت في الحضارة الإغريقية؛ إذ يُعد السفسطائيون أول من استعمل الحجاج بالقول؛ وذلك في القرن الخامس قبل الميلاد، «فكانوا يعقدون لذلك المجامع للخطابة والمجالس للدرس؛ يُعلِّمون فن القول وفن الحوار وفن الجدل»[1]، وقد انتهج السفسطائيون منهجا يتوخى الإقناع والتأثير في المتلقي، وظهرت ممارستهم للحجاج من خلال الجدل والخطابة، وكان بإمكانهم إظهار الباطل في صورة الحق والعكس، وكان هدفهم إثارة الشعب على السلطة والمطالبة بالديمقراطية[2]، حتى وصفهم أفلاطون بأنهم قوم يجتمعون لتضليل الشباب ونشر الأوهام والأغاليط بين الناس، «عمدتهم في ذلك أسلوب التهييج العاطفي وشحن المشاعر، كي تغيب كل ملكات التفكير الهادئ المتزن ويغيب الحس النقدي فيقع الشباب في براثنهم بسهولة»[3]

كما يعتبر أفلاطون من بين المؤسسين للحجاج، من خلال المنهج الذي كان يعتمده في دراسة القول وتقويمه، وتبين مقصد الحجاج في ضوء قيمتي الحق والخير، وكيف أراد أن «يجعل الحجاج الذي يكون بين الإنسان والإنسان في شؤون الاجتماع والسياسة صادرا عن الحقيقة لا عن المحتمل والظن»[4]. فبعد أن تصدى للسفسطائيين شق طريقه في تقديم منهج خطابي وجدلي خاص به، وكان اتجاها يبتعد عن العيني الملموس ويركز على المثل، فكانت الخطابة عنده هي: «صناعة قيادة النفوس بالقول»[5]. وذلك بقيادتها نحو الخير والحق وكل ما يوصلها إلى الجمال. إن

---

[1] كمال بسيوني، أثر النقد اليوناني في النقد العربي القديم، نقلا عن ابتسام بن خراف، الخطاب الحجاجي السياسي، أطروحة دكتوراه (مخطوط) ، إشراف: السعيد بن براهم، جامعة باتنة، 2010. ص.20.

[2] ينظر: هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية من أرسطو إلى اليوم، إعداد فريق البحث في البلاغة والحجاج جامعة منوبة، إشراف حمادي صمود، مج39،(المطبعة الرسمية التونسية)،ص. 61.

[3] رشيد الراضي، السفسطة في المنطقيات المعاصرة، مجلة عالم الفكر، العدد4، مجلد 36، سنة 2008، ص.132.

[4] هشام الريفي، المرجع السابق، ص.78.

[5] نفسه، ص.79.

القول الخطابي الذي أراد أفلاطون تأسيسه هو قول موجه إلى النفس، ومدار هذا القول هو تحقيق الخير والفضيلة للنفس، فالخطابة عند أفلاطون ليست فضاء تفاعل قولي بين الإنسان وأخيه الإنسان، بما في ذلك من علاقات مقيدة ومقاصد مختلفة وإنما هي فعل قولي أخلاقي.

ومن أبرز اليونانيين الذين اعتنوا بالحجاج أرسطو الذي نظّر لفن الخطابة، وانطلق في تنظيره للخطابة من الإرث الذي خلّفه له أفلاطون والسفسطائيون على السواء، فقام بتقسيم الخطابة إلى ثلاثة أقسام: الاستشارية والقضائيةوالاحتفالية[1]

وتعتبر البلاغة الأرسطية أساسا فلسفيا معرفيا لأغلبية النظريات البلاغية واللغوية التي جاءت بعدها؛ بشكل عام، وحتى النظريات الغربية الحديثة، فقد تناول أرسطو الحجاج من زاويتين اثنتين الأولى بلاغية يرتبط فيها الحجاج بالجوانب المتعلقة بالإقناع، والأخرى جدلية، فالجدلي هو ما يقوم به الخطيب من محاولة للتأثير على نفس السامع وذلك باستعمال الحجج، وبهذا يقتنع المتلقي من جراء ما يوفره له الخطيب من استدلالات فتحصل له القناعة الذاتية، أما الحجاج الخطابي فهو الذي يؤثر على إرادة المتلقي ويجعله يقتنع جراء التأثير في إرادته، فهو حمل المتلقي على الاقتناع وذلك بما يقدمه الخطيب من وسائل إقناعية تؤدي إلى دغدغة مشاعر المتلقي وجعله يقتنع، وربما كان قبل ذلك أكثر إنكارا، وهو بتقسيمه الحجاج إلى نوعين جدلي وخطابي، يعتبر أن الناس جميعا يشاركون فيهما، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة لأنهم إلى حد ما «يحاولون نقد قول أو تأييده والدفاع عن أنفسهم أو الشكوى من الآخرين»[2].

إن دراسة الحجاج عند اليونانيين تؤدى بنا إلى نتيجة مهمة مفادها أن الحجاج في بدايته كان يعتمد أسلوب المغالطة والتمويه بحجة التقاضي أمام القانون ونصرة المظلومين، وهو ما عرف بالحجاج السفسطائي، بينما كان الحجاج عند سقراط محاولة للانتصار على السفسطائين من

[1] محمد الوالي، مدخل الى الحجاج، مجلة عالم الفكر، (عدد 2 المجلد 36، الكويت2011) ص.24

[2] أرسطو، الخطابة الترجمة العربية القديمة، تر، أحمد بدوي، (دار القلم بيروت لبنان، (د.ت))، (د.ط)، ص. 22-23.

خلال طرح الأسئلة التي ظاهرها السذاجة مع إخفاء المعرفة[1]، وبعده حاول تلميذه أفلاطون أن يرتقي بالحجاج إلى عالم المثل، ثم بعد ذلك كانت انطلاقة الحجاج الصحيحة على يد أرسطو الذي خلّصه من تلك الشوائب التي اعتَلَته؛ ووضع الحجاج في مساره الصحيح من خلال المنطق والخطابة وهو الأمر الذي أعاد بعثه بيرلمان في القرن العشرين.

3- الحجاج عند أعلام الفكر العربي القديم:

يعد الحجاج سمة عديد المؤلفات العربية القديمة خاصة تلك التي أُلفت في عصر ما بعد صدر الإسلام، حيث كثرت الفرق العقائدية والمذاهب الفقهية، وكانت كل فرقة تريد أن تحتج لصحة مذهبها وفق ما تراه مناسبا، فأُلفت العديد من الكتب والمجلدات[2]، فكانت كل طائفة تسوق الحجج والبراهين من أجل إقناع الناس واستمالتهم للانطواء تحت مذهبها.

ولقد وجه كثير من البلاغيين العرب البلاغة لغاية تأثيرية إقناعية، وذلك لإقناع الجمهور والتأثير فيه، فالبلاغة عندهم تهدف إلى أمرين هما: الوضوح والتأثير[3]، فكثرت المناظرات والخطب، «فاشتهر المسلمون منذ بداية أمرهم بممارسة علم الحجاج وفن الجدل، وحوى الفكر الإسلامي قواعد وأدبيات لا غنى عنها في الحوار والتناظر، ويعد علم الحجاج من أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأنا، لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتميز الحق من المحال»[4]، وقبل ذلك فقد حظي الحجاج في العصر الجاهلي بقدر كبير من الاهتمام، إذ كان لكل قبيلة شاعرها وخطيبها الذي يذود عنها بلسانه؛ قبل أن تفعل السيوف فعلتها.

---

[1] محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، (إفريقيا الشرق، الدر البيضاء، المغرب، 2012)، ص.94.

[2] يمكن أن نذكر هنا بالاضافة إلى كتب الملل والنحل، المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي الكافية في الجدل للامام الجويني الرد على المناطقة لابن تيمية، ...

[3] ينظر: الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص.634.

[4] على الإدريسي، في تأسيس الحجاج لدى مفكري الإسلام، ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق، حمو النقاري، (كلية الآداب والعلوم الانسانية، المغرب 2006)، ط1، ص.82.

وقد ورد الحجاج في القرآن الكريم في غير ما موضع وبصيغ مختلفة، إذ كان القرآن يحاجج العرب واليهود والنصارى، وهو في أصله معجزة وحجة؛ تحدى الله به العرب وأعجزهم على أن يأتوا بمثله، ونجد أن لفظة حاج وردت في القرآن حوالي عشرين مرة، كما ورد لفظ الحوار حوالي ثلاث مرات، وورد لفظ برهان ثماني مرات، كما نجد طه عبد الرحمن قد أحصى لفظة القول وما يُشتق منها في القرآن الكريم، فوجد أنها قد وردت زهاء ألف وسبعمائة مرة، وهو ما جعله يصل إلى نتيجة مفادها أن القرآن الكريم كان يحاور متلقيه ويناظرهم ويحاججهم بكل الوسائل فقال: «...فلا يخفى على أحد ما جاء به القرآن الكريم من أساليب ونماذج في المحاورة كثيرة ومتنوعة حسبنا شاهدا عليها ورود مادة القول بصيغ مختلفة في مواضع جد متعددة منه»[1]

وورد الحجاج في أحاديث المصطفى -عليه الصلاة والسلام- سواء بصيغة لفظية أو كطريقة عملية إذ كان يحاجج الوفود من القبائل العربية ويقنعهم بالإسلام، ولعل أبرز مثال يتجسد فيه حجاجُه لأصحابه -صلى الله عليه وسلم- حديث الرجل الذي استغرب أو أنكر لون ابنه، فقدم له النبي -صلى الله عليه وسلم- حجة من بيئته التي يعيش فيها فانقطع وسلم للوضع؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: {جاء رجل من بني فزارة إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- فقال: إن امرأتي ولدت غلاما أسود -وهو يريد الانتفاء منه- فقال له: هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: ما ألوانها؟ قال: حُمْر، فقال له: هل فيها من أورق؟، قال: نعم، قال: فأنى كان ذلك؟ قال: أراه عرقٌ نزعه، قال: فلعل ابنك هذا نزعه عرق، ولم يرخص له في الانتفاء منه} متفق عليه[2].

إن أول من وظف الحجاج من البلاغيين العرب -على حد قول كثير من الباحثين[3]- هو الجاحظ- الذي تناول الحجاج في كتابه البيان والتبيين، وهذا راجع بالدرجة الأولى لمعتقده الذي

[1] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص.21.

[2] ينظر: الزبيدي، أحمد، مختصر صحيح البخاري التجريد الصحيح، تح، محمد حواس وعماد قدري العياض، (دار البيان العربي، القاهرة 2006) (د.ط).ص.490.

[3] نذكر منهم: سامية دريدي، حمادي صمود، محمد سالم الطلبة، عبد الله البهلول....

كان يدافع عنه، وتصديه لمواجهة الفرق الشعوبية، «فقد كان منخرطا بشكل قوي في نحلة تعتبر أن اللغة والبلاغة هما سلاح المناظرين والمجادلين الذين يتوخون نصرة مذهبهم والإقناع به»[1]. إذ كان ينافح عن العرب ويدافع عنهم ضد أولئك الشعوبيين، حتى أصبح رئيس فرقة في هذا المجال عرفت باسمه.

ويعد الجاحظ أول من تطرق للبيان وعرفه بقوله: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجرى القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[2]، فالجاحظ يشير إلى أن غاية كل من المتكلم والسامع هي حصول الاقتناع من طرف السامع لخطاب المتكلم، وهو ما يجعل المتكلم يسوق حججا أثناء خطابه ليقنع السامع بها.

كما يعد الجاحظ أول من تكلم عن الخطيب وما يجب أن يكون عليه من الهيئة حتى يلقى قبولا لدى السامعين، حيث عرض الشروط الواجب توفرها في الخطيب، من صفات جسدية وخُلقية وملكات ذهنية، وأن يكون خاليا من العيوب النطقية والخِلقية والخُلقية، إذ ركز على دور العلامات السميائية الواجب توفرها في الخطيب ليلقى قبولا عند السامعين لأن العلامات السميائية تلعب دورا كبيرا في نجاح العملية التواصلية وحصول الإقناع لدي المتلقي، وقد أدرك الجاحظ هذا الدور وأكده في حديثه عن العلامات من خط وإشارة وحال وعقد ونصبة[3].

أولى الجاحظ المظهر الخارجي للخطيب وما ينبغي أن يتوفر فيه من علامات تؤهله لأن يكون مقبولا عند الجمهور بالإضافة إلى دماثة الخلق وحسن التبصر وغيرها من الصفات ويقول في

[1] عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، (منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة 2013)، ط1، ص.61.

[2] الجاحظ، البيان والتبين، تح، عبد السلام هارون، (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998)، ج2، ط7، ص.76.

[3] ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، (دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، 2004)، ط1، ص.448.

ذلك: «أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح قليل اللحظ متخير اللفظ، لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوقة، ... »[1]. ففي هذا النص يتضح أن الجاحظ يولى المقام أهمية كبيرة مركزا على مظهر الخطيب وقوته ونبرة صوته، وهو يركز هنا على الخطاب الشفوي في الخطب والمناظرات، الذي يسعى صاحبه من خلاله إلى إقناع المتلقي بكل الوسائل الممكنة. ويمثّل الجاحظ على كل ما يذهب إليه بخطابات من أقوال العرب سواء كانت شعرا أو نثرا.

أما أبو هلال العسكري فقد تطرق إلى الحجاج حيث قال في الفصل الحادي والثلاثين تحث عنوان الاستشهاد والحجاج: «وهذا الجنس كثير في كلام القدماء والمحدثين وهو أحسن ما يُتعاطى في أجناس صنعة الشعر ومجراه مجرى التذييل لتوليد المعنى، وهو أن تأتي بمعنى ثم تؤكده بمعنى آخر يجري مجرى الاستشهاد على الأول والحجة على صحته»[2]، فربط بذلك بين الحجاج والاستشهاد وجعل الحجاج نوعا من أنواع الاستشهاد الذي يقوّي به المتكم كلامه وينصر دعواه.

ويقول في وصف الشعر «وهو الذي يملك ما تعطف به القلوب النافرة ويؤنس القلوب المستوحشة وتلين به العريكة الأبية المستعصية ويبلغ به الحاجة وتقام به الحجة»[3]، فنجد أبا هلال العسكري يشيد بالشعر ويجعله من أقوى أساليب الحجاج، إذ به تعطف وتلين وتؤنس القلوب النافرة المستوحشة، التي لا يمكن أن تردّ بالكلام العادي، وبه تلين العريكة ويبلغ صاحب الحاجة حاجته وينال مطلبه ويُعطى نواله. وهو كلام في غاية الأهمية لأنه كان يعتقد في الشعر أنه باب من أبواب الإمتاع، ولا يمكن أن نصل به إلى حد الإقناع. وهو على العكس من ذلك يملك إلى جانب الإمتاع حصول الإقناع. ولنا في الشعر العربي الأمثلة الكثيرة التي صنع فيها الشعر ما لم تصنعه الوسائل الأخرى، فبه أُشعلت الحروب وبه أُطفئت، وبه قُتل الرجال، وبسببه عفي عن

[1] الجاحظ، البيان والتبين، ص.92.
[2] نفسه، ص.401.
[3] نفسه، ص.49.

المهدور دماؤهم، وبلغ به أصحابه أعلى الدرجات ونالوا العطايا والهبات، ومُجدوا وبقى ذكرهم على الألسن وفي بطون الكتب وهذا كله بفضل الشعر وماله من قوة تأثيرية في النفوس.

كما نجد ابن وهب الكاتب في كتابه البرهان في وجوه البيان قد أولى الحجاج أهمية كبيرة وتحدث عن الحجاج البلاغي وربط الحجاج بالجدل والمجادلة فيقول: «أما الجدل والمجادلة فهما قول يُقصد به إقامة الحجة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين ويستعمل في المذاهب والديانات وفي الحقوق والخصومات والتنصل في الاعتذارات»[1]. ويستفاد من هذا التحديد أن ابن وهب يعدّ الجدل قولا يؤدي إلى الحجة لإفحام الخصم المجادل، ويجعله محصورا فيما اختلف فيه، إذ لا جدال في الاتفاق. ويرى أنه يكثر بين المذاهب الدينية والعقائدية وما ينشب بينها من خلاف، كما يستعمل في القضاء وكل ما يوجب النزاع.

وضمن هذا الإطار ومما سبق ذكره من كلام ابن وهب عن الجدل والمجادلة وأدب الجدل نستطيع أن نصفه بالمنظر لعلم الجدل والمناظرة، فقد وضع لذلك شروطا وآدابا لا يجوز الخروج عنها ليؤتي الجدل أو الحجاج أكله، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه اليوم بالاستراتيجيات الحجاجية في العملية التواصلية، وأن أغلب ما ذكره أو جميعه يدخل تحت باب آداب المناظرة الذي خصه من بعده بمؤلفات مستقلة[2].

[1] ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تح، حفني محمد شرف، (مطبعة الرسالة، (د.ت))، (د.ط)، ص.176.

[2] ينظر مثلا: طاش كبرى زاده رسالة في آداب البحث والمناظرة، تح، حايف النبهان، (دار الظاهرية للنشر والتوزيع، الكويت 2012).

4- الحجاج في الدراسات الغربية الحديثة.

يعد الحجاج حلقة وصل بين عديد العلوم أو النظريات اللسانية الحديثة، وعلى رأسها البلاغة والتداولية، اللتين عنيتا بالحجاج؛ وكان أساسا لدراستهما، وقد أرسى كل من بيرلمان وتيتيكا قواعد جديدة للحجاج، وعُرف بالبلاغة الجديدة، وقد تزامن ظهور مصنف بيرلمان وتيتيكا مع مصنف آخر في الحجاج هو للفيلسوف تولمين؛ والذي حمل عنوان الحجاج والمنطق، ثم بعد ذلك توالت في الظهور عدة نظريات للحجاج نبينها في الآتى[1]:

4-1 أعمال بيرلمان وتيتيكا (الحجاج أو البلاغة الجديدة)

يعد كتاب بيرلمان (Perelman) وتيتيكا (Tyteca) الموسوم بـ "مصنف في الحجاج، -البلاغة الجديدة-" من أول المصنفات الحديثة في الحجاج، وقد كان لهذين الباحثين الفضل في تخليص الحجاج من تلك النظرة التي كانت سائدة قديما؛ والتي تنظر إلى لحجاج على أنه نوع من المغالطة والإيهام، كما استطاعا أن يربطا الحجاج بالمجال اللغوي بعد ما كان مرتبطا بالمنطق[2]. وأجمعا بأن الحجاج هو مدى تمكّن الخطيب من إقناع الجمهور، أي أن يكون هناك تفاعل بين الخطيب والجمهور، أو بالمصطلح الحديث بين المرسل والمتلقي. ولقد عرّفا الحجاج بأنه «درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يُعرَض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم»[3]

كما أنهما يحددان الحجاج من خلال غايته فيقولان: «غاية الحجاج هي جعل العقول تذعن لما يُطرح عليها أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع الحجاج ما وُفّق في جعل حدة

[1] من الضروري التنبيه إلى أننا سنركز في هذا المبحث على أهم العناصر التي سنوظفها في الجانب التطبيقي، وعليه سينصب اهتمامنا على التقنيات الحجاجية المبسوطة في ثنايا هذه النظريات وغيرها.

[2] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج- الخطابة الجديدة- لبيرلمان وتيتيكا، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج من أرسطو إلى اليوم، ص.298.

[3] نفسه، ص. 299.

الإذعان تَقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب إنجازه أو الإمساك عنه أو هو ما وُفِق على الأقل في جعل السامعين مهيئين للقيام بذلك العمل في اللحظة المناسبة»[1].

إن بيرلمان وتيتيكا يسعيان إلى ربط الحجاج بالإقناع دون إلزام، فالعقلية الإيديولوجية جعلتهما يثوران على المعنى القديم للحجاج حيث يسعى كل منهما إلى نشر ما لديه من فكر أو معتقد في سياق من الحرية، لا باستخدام العنف، فلم يعد أمام هذه التيارات إلا استخدام حد الخطاب، خطاب التأثير والاستمالة وشاع هذا الخطاب وازدهر إلى حد يسمح كما يقول بيرلمان بأن نطلق على القرن العشرين قرن الترويج والدعاية[2].

لقد استطاع كل من بيرلمان وتيتيكا أن يقودا الحجاج إلى دراسة لها شأنها في الدرس اللساني الحديث، وهو الشيء الذي نبها عليه في مقدمة كتابهما؛ حيث سيتجاوزان الجدل والخطابة عند اليونانيين، إلى إبداع حجاج أو خطابة جديدة. كما قسما الحجاج إلى نوعين إقناعي واقتناعي؛ وهذا بحسب نوع الجمهور، فالإقناعي يرمي إلى إقناع جمهور خاص، بينما الاقتناعي فهو حجاج يرمي إلى أن يسلّم به كل ذي عقل فهو عام. وهو النوع الذي ركزا عليه لكونه عقليا. ويلخص محمد طروس أهم النتائج التي توصل إليها هذان الباحثان من خلال مقال الحجاج في اللغة في النقاط الأتية:[3]

- محاولتهما تخليص الحجاج من دائرة الجدل والخطابة، الذي كان سليل هذه الأخيرة خاصة عند أرسطو.
- تخليص الحجاج من بوتقة المنطق والأبنية الاستدلالية المجردة، وتقريبه من مجالات استخدام اللغة.

[1] عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص.333.

[2] جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، (دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2002)، ط1، ص.115.

[3] ينظر: محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ص.44.

- لا يمكن اعتبار الحجاج مغالطة أو تلاعبا بالمشاعر والعقول.
- نظرية الحجاج تدرس التقنيات الخطابية كوظيفة حجاجية.
- العملية الحجاجية عملية تنطلق من أطروحة وتتجه إلى الإقناع.

4-1-1 التقنيات الحجاجية عند بيرلمان وتيتيكا:

تتعدد التقنيات الحجاجية حسب المقام؛ وتتنوع أطراف العملية الحجاجية، فلكل مقام آليات حجاجية تناسبه، كما أن لطبيعة المتلقي دورا في اختيار التقنية المناسبة، وهذا ما عرفه البلاغيون العرب قديما حين قالوا لكل مقام مقال.

وتندرج التقنيات الحجاجية بحسب بيرلمان وتيتيكا تحت بابين كبيرين هما: طرائق الفصل أو الانفصال، وطرائق الوصل أو الاتصال. والمقصود بالطرائق الاتصالية: «تلك الطرائق التي تقرب بين العناصر المتباينة بدءا وفي الأصل، وتتيح إقامة ضرب من التضامن بينها بغاية هيكلتها، أي إبرازها في هيكل أو بنية واضحة أو لغاية تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقويما إيجابيا أو سلبيا»[1]، أما الطرائق الانفصالية «فهي تلك التقنيات المستخدمة لغرض إحداث القطيعة، وإفساد اللحمة الموجودة بين عناصر تشكل عادة كلاّ لا يتجزأ، أو على الأقل كلاّ متضامنة أجزاؤه في نطاق نظام فكري واحد»[2].

أولا: الطرائق الاتصالية: وتتفرع عنها الحجج التالية:

أ- الحجج شبه المنطقية: سميت حجج شبه منطقية؛ وهذا لمشابهتها للطرائق الشكلية والمنطقية والرياضية في عملية البرهنة، ولكنها ليست بتلك الصرامة في الاستدلال الرياضي أو المنطقي، فقوتها تكمن في تلك المشابهة للطرائق الرياضية، ولكن هناك بعض الحجج لا تطّرد في

[1] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص.324.
[2] ينظر: نفسه، ص.324.

هذا التعريف، لذلك سميت شبه منطقية، فهي تعتمد على البني المنطقية مثل التناقض والتماثل التام أو الجزئي، وكذا قانون التعدية، كما تعتمد الحجج شبه المنطقية على العلاقات الرياضية مثل علاقة الجزء بالكل، وعلاقة الأصغر بالأكبر، وعلاقة التواتر وغيرها.

أ.1 – الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى المنطقية وهي أنواع:

أ.1–1 التناقض وعدم الاتفاق: والمقصود بالتناقض هو أن يكون هناك قضيتان إحداهما نفي للأخرى ونقض لها[1]، كأن يقال مثلا هناك جرم متحرك وساكن في الوقت نفسه، في حين أن عدم الاتفاق أو التعارض بين الملفوظين يتمثل في وضع الملفوظين على محك الواقع والظروف أو المقام لاختيار إحدى الأطروحتين وإقصاء الأخرى.

وعليه فالتناقض يكون داخل البنية الواحدة أو نفس النظام، بينما يكون التعارض في علاقة اللفظ بالمقام، فيمكن أن نعتبر أن التناقض بين القضيتين المجردتين هو الذي يحصل داخل «النظام المشَكْلَنِ يؤدي إلى الخور، في حين أن التعارض بين القاعدتين في ضوء المقام الذي تُقالان فيه يكون مثار هزء، فصاحبه هُزْأَة»[2]

من خلال هذا يمكن أن نفهم أن التناقض يؤدي إلى دحض القضية، بينما التعارض يُعرِّض صاحب القضية لأن يكون أضحوكة. وهو أصعب ما يكون في الحجاج. فحسب برلمان فإن سلاح الحجاج هو الهزءُ وليس العبث؛ لأن العبث مجاله القضايا المنطقية المجردة، بينما الهزء مجاله المقال في علاقته بالمقام. ويعتبر برلمان أن الهزء هو«كل ما يدفعنا أن نضحك منه ذلك أن القول موضوع الهزء هو ذلك القول الذي يتعارض بدون أي مبرر مع الرأي السائد»[3].

[1] ينظر عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص.325

[2] نفسه، ص.326.

[3] نفسه، ص.325.

أ.1–2 التماثل التام: تعتمد هذه التقنية على التعريف الذي يكون فيه المعرَّف والمعرِّف متماثلين لفظا، الأمر الذي يجعلنا نعتبر اللفظ الثاني محمولا على المجاز، وذلك حتى لا تكون العبارة الثانية حشوا؛ أو تحصيل حاصل، لكنه يشير إلى أن هذه الصيغ لا تكتسب قيمتها الحجاجية إلا في مقامات بالغة الخصوصية، ويضرب بيرلمان لذلك مثالا بقوله (المرأة هي المرأة)[1]

أ.1–3 الحجاج القائم على العلاقة التبادلية: تتمثل في محاولة المواءمة بين الحجج العكسية، ومثالها (ضع نفسك مكاني)[2].

أ.1–4 حجج التعدية: تقوم هذه الحجج على استنتاج علاقات انطلاقا من توظيف قيمة عنصر ثالث يتم المرور عبره لتأكيد صدق العلاقة بين العنصرين الأول والثاني، ويضرب لذلك مثالا مشهورا في الاستعمال أو الحكمة التي تقول:(عدو عدوي صديقي) حيث أن الطابع شبه المنطقي لهذه الحكمة يدعم ما يمكن أن نستنتج منها، هو أن (صديق عدوي عدوي)، ويمكن أن تدخل علاقات التضمن ضمن هذا النوع من الحجاج[3]، إذ إنها قائمة على أهم معايير القياس الأرسطي: (مقدمة صغرى وكبرى ونتيجة).

أ.2– الحجج شبه المنطقية التي تعتمد العلاقات الرياضية: يقوم الحجاج فيها على إدماج الجزء في الكل[4]؛ ويكون هذا الاندماج مأخوذا من وجهة نظر كمية، ومنها تقسيم الكل إلى أجزائه المكونة له كي يتسنى للمحاجج توظيف تلك الأجزاء وتحميلها الشحنة الإقناعية التي كانت لها مجتمعة.

[1] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص.327

[2] ينظر: ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص.486.

[3] نفسه، ص.329.

[4] نفسه، ص.330.

ب- الحجج المؤسسة على بنية الواقع: تعتمد هذه الحجج على جعل أحكام يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها وجعلها مقبولة مسلما بها، «وذلك انطلاقا من أحكام مسلم بها وربط الصلة بها، وجعلها كلا موحدا؛ حيث لا يمكن التسليم بواحدة دون الأخرى، وهذا باستعمال الحجج شبه المنطقية»[1]، وهذه الحجج لا تصف الواقع وصفا موضوعيا وإنما هي «طريقة في عرض الآراء المتعلقة بهذا الواقع، ويمكن أن تكون هذه الآراء وقائع أو حقائق أو افتراضات»[2].

ج- الحجج المؤسِّسة لبنية الواقع:

نجد أن هذه الحجج تُبنى أُسسها اعتمادا على الواقع، فهي تتخذ الواقع مرجعا لها، فتقوم بربط الصلة بين الواقع والحجج المطروحة، وذلك باستعمال المثال والتمثيل والاستعارة والتشبيه والشاهد، فهذه الحجج تتخذ من عناصر الواقع مكونات تقوم بالربط بينها بعلاقات تبني واقعا جديدا يستطيع من خلاله المحتج أو ملقى الخطاب إقناع المخاطب بذلك[3].

ثانيا: طرائق الفصل أو الطرائق الانفصالية في الحجاج:

وهذا الفصل يقع في العناصر التي تؤلف وحدة واحدة يتم تجزئتها لغايات حجاجية؛ وذلك لأن المفاهيم لها حدان ظاهرى وواقعي. ويتمثل دور الفصل الحجاجي بواسطة الطرائق اللغوية والكتابية في حمل السامع أو القارئ على تمثل مظهرين اثنين للشيء الواحد، أو المعطى الواحد، مظهر زائف ظاهري خداع براق من حيث إنه أول ما تصادفه الحواس ويراه الفكر، ومظهر هو الحقيقة ذاتها. على أن طريقة الفصل هذه لا تعين السامع أو القارئ على تمثل حقيقة الأشياء فحسب؛ بل تدعوه إلى معانقتها فهي الحقيقة، وإلى ترك غيرها فهو الزيف[4].

---

[1] عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص.331.

2 نفسه، ص.332.

[3] ينظر: نفسه، ص.336.

[4] ينظر: نفسه، ص.346.

إن الفصل بين عناصر الحد الواحد أو البينة القولية الواحدة، سواء أكان بالجمل الاعتراضية أم بالأفعال غير اليقينية، يهدف إلى إسقاط أحد العنصرين المفصولين ثم التأكيد على الباقي منهما.

4-2 الحجاج في اللغة: أعمال ديكرو وأنسكومبر.

قام كل من ديكرو(DUCROT) وأنسكومبر(ANSCOMBRE) بوضع نظرية حجاجية تقوم على الوسائل اللغوية التي يستخدمها المتكلم بصدد توجيه خطابه وجهة ما، تمكنه من تحقيق الأهداف الحجاجية، فهما ينطلقان من قاعدة مفادها أننا نتكلم عامة بقصد التأثير. ولقد اعتبرا أن الحجاج هو اللغة؛ ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. والحجاج عندهما هو تقديم المتكلم قولا أو مجموعة أقوال تفضي إلى التسليم بقول آخر[1].

إن التسلسلات الحجاجية الممكنة في خطاب ما ترتبط بالبنية اللغوية للأقوال، وليس فقط بالأخبار التي تشتمل عليها. وفي الحقيقة لقد انبثقت نظرية الحجاج في اللغة من صلب نظرية الأفعال الكلامية التي وضع أسسها (أوستين، وسيرل)، وأضاف ديكرو فعلين لغويين هما الفعل الحجاجي، وفعل الاقتضاء[2]. وتتميز الحجج اللغوية بمجموعة من الخصائص منها[3]:

أنها سياقية: إن الحجة التي يقدمها المتكلم تؤدي إلى عنصر دلالي آخر، والسياق هو الذي يُصيّره حجة، وهو الذي يعطيه الطبيعة الحجاجية، ثم إن العبارة الواحدة قد تكون حجة ونتيجة، وقد تكون خلاف ذلك بحسب السياق.

أنها نسبية: فلكل حجة قوة حجاجية معينة، فقد يقدم المتكلم حجة لصالح نتيجة معينة، ويقدم خصمه حجة مضادة أقوى بكثير منها، وبعبارة أخرى هناك بعض الحجج أقوى من بعض.

[1] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص.34.
[2] ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، (العمدة في الطبع، المغرب 2006)، ط1، ص.19.
[3] ينظر: نفسه، ص.19.

أنها قابلة للإبطال: فأي حجة تكون قابلة للإبطال؛ حتى وإن بدا أنها مؤسسة في بداية الأمر، فقد يقدم المحاجج حجة أقوى منها، وقد يتبين عدم اطرادها فتُنقَض.

وعلى العموم فإن الحجاج اللغوي نسبي ومرن وتدريجي وسياقي بخلاف البرهان المنطقي والمنطق الرياضي.

تحمل اللغة بعدا حجاجيا في جميع مستوياتها، فهي عند ديكرو مسرح لظهور المقتضى باعتباره شكلا من أهم الأشكال الحجاجية الكامنة فيها، يقول ديكرو في هذا الصدد «ليس المقتضى حدثا بلاغيا مرتبطا بالقول، وإنما هو منغرس في اللغة نفسها وهو ما يدعونا ضرورة إلى أن نعتبر اللغة بصرف النظر عن استعمالاتها المختلفة لها مسرح محاورة ومواجهة بين الذوات البشرية»[1]

4-2-1 السلم الحجاجي: هو عبارة عن علاقة تراتبية للحجج، إذ يتم ترتيب الحجج تصاعديا بحيث تكون الحجة الأقرب إلى النتيجة، تستلزم كل الحجج التي دونها، أو هو عبارة عن مجموعة فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة تراتبية وموفية بالشرطين التاليين[2]:

- كل قول يقع في مرتبة ما من السُلّم يلزم عنه ما يقع تحته بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال دونه.
- كل قول كان في السلم دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى عليه.

ويمكن أن نمثل للسُلم الحجاجي بالمثال التالي[3]:

- حصل زيد على شهادة الباكالوريا.

[1] عبد الله صوله: الحجاج في القرآن الكريم، ص.35.
[2] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.277.
[3] ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص.21.

- حصل زيد على شهادة الليسانس.
- حصل زيد على شهادة الماستر.
- حصل زيد على شهادة الدكتوراه.

فحصول زيد على شهادة الدكتوراه هي الحجة الأقوى والأعلى في السلم، وتستلزم جميع الحجج التي دونها في السلم.

النتيجة(كفاءة زيد العلمية)

حصل زيد على شهادة الدكتوراه.

حصل زيد على شهادة الماستر

حصل زيد على شهادة الليسانس.

حصل زيد على شهادة البكالوريا.

وللسلم الحجاجي ثلاثة قوانين هي الخفض والنفي والقلب[1].

أ- قانون الخفض: إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم فإن نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحته.

ب- قانون القلب: ومفاده أن حجية الأقوال الإثباتية عكس حجية الأقوال المنفية، فإذا نفينا عن محمد حصوله على شهادة البكالوريا، فهذه أقوى حجة على عدم كفاءته العلمية، لنيل اللسانس والماستر والدكتوراه، بعكس أن إثبات حصوله على الدكتوراه هو إثبات للبكالوريا واللسانس والماستر.

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.277.

ج- قانون النفي: إذا كان قولٌ ما مستخدما من قبل متكلم ما ليخدم نتيجة معينة، فإن نفيه سيكون حجة لصالح النتيجة المضادة، ويصطلح عليه طه عبد الرحمن بقانون تبديل السُلّم، ويعرفه كالتالي: «إذا كان القول دليلا على مدلول معين، فإن نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله»[1].

4-2-2 الروابط والعوامل الحجاجية.

تحتوي اللغة على عديد الروابط والعوامل الحجاجية، وذلك تابع لوظيفتها الحجاجية، «فاللغة العربية مثلا؛ تشتمل على عدد كبير من الروابط والعوامل الحجاجية، التي لا يمكن تعريفها إلا بالإحالة على قيمتها الحجاجية»[2]، فالعامل الحجاجي هو «عبارة عن مورفيم إذا جرى تطبيقه في محتوى أو ملفوظ معين يؤدي إلى تحويل الطاقة الحجاجية لهذا الملفوظ»[3]. ومن هذه الروابط تلك الأدوات اللغوية التي تقوم بالربط الحجاجي بين قضيتين أو عدة قضايا، وترتيبها على أنها حججٌ ضمن خطاب معين.

وينبغي التفريق بين الروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية، فالروابط الحجاجية: هي أدوات لغوية يكون لها دور الربط الحجاجي بين قولين أو أكثر، أو بين حجة ونتيجة، وتُسنِد لكل قول دورا محددا داخل الإستراتيجية الحجاجية العامة، ومن بين هذه الروابط نذكر الأدوات التالية: بل، لكن، حتى، إذن، بما أن، لاسيما...[4]

أما العوامل الحجاجية فهي تلك الأدوات التي تقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجية التي تكون لقول ما، ولا تربط بين متغيرات حجاجية، أي بين حجة ونتيجة، أو بين مجموعة من

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.278.

[2] أبو بكر العزاوي، اللغة والخطاب، ص.26.

[3] رشيد الراضي، اللسانيات الحجاجية، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد: حافظ إسماعيل علوي، ص.234.

[4] ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص.27.

الحجج ونتيجة، ويمكن أن نذكر من بين هذه العوامل الأدوات التالية: ربما، تقريبا، كاد، قليلا، كثيرا ما، إلا، وجل أدوات القصر[1].

ويمكن توضيح عمل الروابط والعوامل من خلال المثال الآتي[2]:

(1) تشير الساعة إلى الثامنة.

(2) لا تشير الساعة إلا إلى الثامنة.

نرى أننا عندما أدخلنا على المثال الأول (1) أداة القصر (لا، إلا) وهي عامل حجاجي؛ لم ينتج عن ذلك أي اختلاف من حيث القيمة الإخبارية، والذي تأثر هو القيمة الحجاجية للقول أي الإمكانات الحجاجية التي ينتجها هذا القول، ويمكن أن نستجلي ذلك بوضوح عند تحويل المثال السابق إلى المثال التالي:

الساعة تشير إلى الثامنة، أسرع.

لا تشير الساعة إلا إلى الثامنة، أسرع.

فالقول الأول سليم ومقبول، أما القول الثاني فيبدو غريبا ويتطلب سياقا معينا وخاصا كي يستجلي المراد من ورائه.

ويمكن التمثيل أيضا بمثال: محمد مجتهد، إذن سينجح في الامتحان. فنجد أنه يحتوي على حجة هي (محمد مجتهد) ونتيجة مستنتجة منها هي (سينجح) وهناك الرابط (إذن) الذي يربط بينهما.

[1] ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص.28.

[2] نفسه، ص.28.

4-3 الحجاج في اللغة: نظرية المساءلة لمشال مايير.

تعد نظرية المساءلة من أهم النظريات التي حاولت معالجة الخطاب، والخطاب التحاوري بصفة خاصة، ويتعلق الأمر بالخطاب اليومي المباشر من أجل التواصل، أو ذلك الخطاب المناظَري الذي يهدف إلى الإقناع، «وهو يرى أن الثنائية سؤال جواب هي أساس كل حوار وأن الوصول إلى السؤال الجوهري يعد أهم خطوة في أي نظرية وأي موضوع»[1]

ويعتمد مايير في منهجه على مبدأين اثنين هما[2]:

. المبدأ الافتراضي في تحليل الأقوال: حيث تقوم كل الأقوال في العمليات التخاطبية على مبدأ الافتراض المؤسَس على الثنائية السؤال والجواب، انطلاقا من مجموعة من المقوّمات التي تحكم العمليات التواصلية، كالسياق والمعلومات الموسوعية والتجربة الذاتية والقدرات الفكرية والتأويلية والتخيلية، إذ يصبح كل قول افتراضا لشيء ما داخل سياق تخاطبي معين، أي جوابا عن سؤال سابق. وفي نفس الوقت هو سؤال لجواب لاحق. وبهذا يعبّر الافتراض عن انتظارات متعددة ومختلفة تقتضيها العلاقات الإنسانية لتحقيق أهدافها ومراميها.

. مبدأ الاختلاف الإشكالي داخل الأقوال: ويرتكز هذا المبدأ على الاختلافات القائمة بين الأقوال. ويهدف إلى تحقيق وظيفة القول تواصلا أو إقناعا. وهذه الاختلافات هي الميزة الحقيقية في العمليات التخاطبية ليس باعتبارها تنوعات قولية في الشكل والمضمون، بل باعتبارها اختلافات تحكمها ضرورات ترتبط بالمعارف والخلفيات السياقية والثقافية التي يتوفر عليها الذهن البشري.

---

[1] سامية دريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، (عالم الكتب الجديد، اربد 2011)، ط2، ص.140.

[2] ينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، (إفريقيا الشرق، المغرب 2006)، ط2، ص.196.

4-3-1 أبعاد نظرية المساءلة:[1]

البعد التداولي: حيث بَحث مايير في ظروف إنجاز الخطاب وآلياته.

البعد التأويلي: وذلك حين ركز على الثنائية (سؤال، جواب) وما يقتضيه من تأويل لمكوّنات كل منهما وروافده المغذّية له.

البعد البلاغي: وذلك من حيث ارتباط نظريته بالحجاج، والحجاج يعد علما منفتحا على وسائل الاتصال الكائنة وكذا الممكنة.

4-3-2 الحجاج في نظرية المساءلة:

استفاد مايير كثيرا من جهود سابقيه في مجال الحجاج خاصة بيرلمان، وهو ما أدى به إلى وضع تعريف للحجاج يكمّل النقص في التعاريف السابقة، حيث عرّفه على أنه «دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وضمنيِّه»[2]. وهذا التعريف يعكس تأثّر مايير بالنزعة التداولية، حيث يرى أنه «يوجد في معنى الجملة الحرفي شارة أو سمة حجاجية؛ تؤدي إلى ظهور الضمني في ضوء ما يمليه المقام، وتلوح بنتيجةٍ ما تكون مقنعة أو غير مقنعة»[3].

إن قيام الحجاج عند مايير على قسمين، ضمني وصريح، هو الذي أضفى عليه الصيغة الحوارية، أي جعله مسرحا تتحاور فيه أطراف الخطاب وتتفاوض. وهذا راجع إلى أن الكلام بانقسامه عند التخاطب إلى صريح وضمني، يكون جزء منه للمتكلم (الكلام الصريح) وجزء منه

[1] محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، (الكتاب الجديد، بيروت،2008) ط1، ص .138.
[2] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص.35.
[3] نفسه، ص. 37.

للسامع (الكلام الضمني)[1]. إن أهم ما يميز مايير في صياغته لمفهوم الحجاج هو تركيزه على ربط الحجاج بنظرية المساءلة، فما الحجة عنده إلا الجواب أو وجهة نظر يُجاب بها عن سؤال مقدَّر يستنتجه المتلقي ضمنيا من ذلك السؤال، ويكون ذلك في ضوء المقام وبوحي منه.

5- الحجاج في الفكر العربي المعاصر.

في ظل ما يعيشه العالم من ترابط اليوم؛ وتطور وسائل الإعلام والمواصلات، كان التأثر بين العالم العربي والغربي كبيرا جدا، ففي ضوء ميل العالم الغربي لدراسة الحجاج في منتصف القرن العشرين، ومن خلال البعثات العربية للبلاد الأجنبية، خاصة في دول المغرب العربي. وفي ظل هذا التأثر البادي ظهرت عدة أعمال للباحثين العرب في مجال الحجاج، وهي تختلف بين مؤصل ومترجم، فهناك من ترجم لباحثين غربيين، وهناك من حاول تأصيل الظاهرة في الفكر العربي، وهناك من قام بإسقاط هذه النظريات على نصوص التراث العربي؛ بما فيها القرآن الكريم، وقارن بينها وبين تلك النظريات، وقاس مدى قابلية هذه النصوص العربية لتلك الإسقاطات الحجاجية، وسنحاول في هذا المبحث أن نقف عند أشهر الكتاب العرب المعاصرين الذين كتبوا في موضوع الحجاج، ولقيت مصنفاتهم إقبالا من طرف الدارسين، مع التأكيد على أن عدد هؤلاء كبير جدا يستحيل حصرهم في مبحث كهذا.

إن أول اسم يقابلنا من الباحثين العرب في مجال الحجاج وفلسفة اللغة عموما، هو المفكر المغربي طه عبد الرحمن، الذي يعد من الباحثين المؤصلين لعلم الحجاج في الفكر العربي والإسلامي، وهذا من خلال تلك المفاهيم التي ساهم بها في إثراء الفكر العربي، وقد تناول طه عبد الرحمن الحجاج من خلال مصنَّفيْه: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، و"في اللسان والميزان أو التكوثر العقلي".

[1] ينظر، عبد الله صولة الحجاج في القرآن الكريم، ص.37.

ينطلق طه عبد الرحمن في كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" من قضية أساسية – –نتناولها بالدراسة في بحثنا هذا–، هي محاولته بعث علم المناظرة من جديد؛ لِما رأى من أهمية بالغة يكتسبها هذا الفن في تطوير العلوم ورُقِيِها. وكما نعلم أن المناظرة تقوم على الحجاج، فقد أولى الباحث أهمية كبيرة لهذا المكوّن فعرفه بقوله: «وحدُّ الحجاج أنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي (...) وهو أيضا جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية...»[1]، فيعتبر طه عبد الرحمن أن الحجاج مقترِن مع كل خطاب طبيعي. ويفرق الباحث بين الحجاج والبرهان، حيث إن البرهان لديه صناعي والحجاج استدلالي إقناعي[2]؛ لأن البرهان حسبه ليس شرطا كافيا لحصول الاقتناع العملي الذي يهدف إليه الحجاج.

كما يركز طه عبد الرحمن على الحجاج الفلسفي التداولي، ويرى أن الفلسفة خطاب طبيعي لا يفيدها تقليد أهل البرهان، في صنع استدلالات صورية، ويجب علينا ألا نبغي لها عن الحجاج بديلا[3]. كما يقرن طه عبد الرحمن الحجاج الفلسفي بالمناظرة، ويعتبرها صورة من صوره، فهو فعالية استدلالية خطابية مبناها على عرض رأي، أو الاعتراض عليه، وهذا هو الذي يجعل الحجاج الفلسفي التداولي، بناء مثنويا تقابليا يتواجه فيه عارض ومعترض، بآليات إقناعية خاصة وحقوق وواجبات محددة[4].

أما في كتابه: "اللسان والميزان" فقد عقد بابا كاملا سماه "الخطاب والحجاج"[5] تعرض من خلاله إلى تعريف الحجاج، حيث عرفه بأنه «كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها»[6]، كما ذكر أنواع الحجج، وهي الحجة المجردة والحجة الموجهة

[1] طه عبد الرحن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص.65.
[2] ينظر: نفسه، ص.65.
3 ينظر: نفسه، ص. 66.
4 ينظر: نفسه، ص.66.
5 ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص: 212 وما بعدها.
6 نفسه، ص.226.

والحجة المقوِّمة، وذكر نموذجين من التواصل وهما نموذج الوصل الإيصالى والاتصالي[1]. ثم تعرض لمراتب الحجاج، وعرف السلم الحجاجي وذكر قوانينه[2]، وأضاف أشياء جديدة إلى قوانين السلم الحجاجي خاصة فيما يتعلق بقلب السلم الحجاجي ونفيه. وقد نوه أبو بكر العزاوي[3] بصنيع طه عبد الرحمن هذا، ثم عقد فصلا لدراسة حجاجية الاستعارة[4] وقوة هذه الظاهرة البيانية في الحجاج.

الحجاج.

ونجد من الدارسين العرب أبا بكر العزاوي الذي تأثر تأثرا كبيرا بالمفكر الفرنسي ديكرو، حيث يؤكد العزاوي على أن اللغة تحمل في جميع ثناياها وظيفة حجاجية، بقصد التأثير والإقناع، حيث إنه لا حجاجَ من غير لغة، وأننا نتواصل من أجل التأثير فيقول: «لا تواصل من غير حجاج، ولا حجاج من غير تواصل»[5].

درس أبو بكر العزاوي الحجاج من خلال مقالاته العديدة، وبلور ذلك كله في كتابيه: اللغة والحجاج، والخطاب والحجاج، وسنلقي نظرة مقتضبة في الكتابين، واقفين عند أهم النقاط التي تطرق لها الباحث.

يؤكد أبو بكر العزاوي في كتابه اللغة والحجاج، على أن الهدف من هذا التأليف هو تأكيد فرضية الطبيعة الحجاجية للغة الطبيعية، وإبراز بعض جوانبها الحجاجية، في مستويات عديدة، وكذلك دراسة الحجاج دراسة وصفية من خلال اللغة العربية. فنجده يعرف الحجاج بأنه: إنجاز المتكلم لخطاب يعتمد آليات التقديم والتسلسل والترتيب، والاستنتاج، بهدف التأثير

1 ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.254. وما بعدها

2 نفسه، ص 273 وما بعدها.

3 ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة و الحجاج، ص.36.

4 طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص.295 وما بعدها.

5 أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ص.105.

والإقناع[1]، كما أبرز أسباب تبنيه للنظرية الحجاجية في اللغة ودواعي اختياره موضوع الحجاج في اللغة. ولقد عرَّف العزاوي بنظرية الحجاج في اللغة، وبعض مفاهيمها ومصطلحاتها، من قبيل: الحجة، والنتيجة، الروابط والعوامل الحجاجية، والسلم الحجاجي. وتناول أيضا الروابط ووظائفها الحجاجية في اللغة العربية.كما درس الاستعارة معتمدا في ذلك على مفاهيم: السلم الحجاجي، الإبطال والقوة الحجاجية، وخَلَص إلى أن القول الاستعاري له قوة حجاجية عالية مقارنة بالأقوال اللغوية العادية. وإضافة إلى ذلك، فقد عقد مقارنة بين الجوانب الإخبارية للكلام والجوانب الإنجازية الحجاجية، وكان هدفه تبين سلطة اللغة، ومدى تأثيرها في الحجاج. وخلص في الأخير إلى أنّ الاستدلال الحجاجي هو نموذج تحليلي لمنطق اللغة البشرية، توسيع مجال النظرية الحجاجية وتطويرها باقتراح مفاهيم جديدة سيعمل عليها لاحقا.

بينما يعد كتابه الخطاب والحجاج امتدادا لكتابه اللغة والحجاج، فبعدما قام العزاوي بدراسة الحجاج في ثنايا اللغة، وذلك من خلال الظواهر الصوتية، والصرفية، والمعجمية، والتركيبية، والدلالية والتداولية، درس في هذا الكتاب الحجاج في الخطاب والنصوص، وهو يؤكد أن الحجاج موجود في جميع أنماط الخطابات والنصوص، فدرس الحجاج في الخطاب القرآني، وفي الخطاب الشعري، وفي الخطاب المَثلي (مجموعة من الأمثال الفصيحة والشعبية)، ودرسه أيضا في الخطاب الإشهاري (اللوحات الإشهارية). وقد عمل العزاوي على إبراز حجاجية الخطابات والنصوص التي درسها في هذا الكتاب، من خلال مجموعة من المفاهيم والمصطلحات من قبيل: الروابط الحجاجية، البرنامج الحجاجي، العلائق الدلالية المنطقية، السلميات الحجاجية، وغيرها.

كما نجد بعض المجهودات القيمة في مجال الحجاج عند فريق البحث في البلاغة العربية لجامعة منوبة تحت إشراف حمادي صمود، حيث تتبع هذا الفريق الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى وقت إنجاز العمل. وتكوّن الفريق من خمسة باحثين في ميدان الحجاج والبلاغة، إلى

[1] أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص.8.

جانب المشرف على العمل الأستاذ حمادي صمود الذي قدم دراسة تاريخية عن مصطلح الحجاج[1]، ودرس هشام الريفي الحجاج عند أرسطو[2]، كما درس عبد الله صولة الحجاج عند بيرلمان وتيتيكا[3]، كما قام شكري المبخوت بدراسة الحجاج في اللغة من خلال أعمال ديكرو وأنسكومبر[4]، وتناول محمد القارصي دراسة الحجاج والبلاغة من خلال نظرية المسألة عند ميشال مايير[5]، وقام محمد النويري بدراسة نقدية للحجاج من خلال تركيزه على الأساليب المغالطية في الحجاج[6]. ولقد رأى هذا العمل النور سنة 1998.

بالإضافة إلى ذلك، نجد أعمالا فرديةً من قبل بعض الباحثين التونسين على غرار حمادي صمود نفسه الذي درس الحجاج دراسة بلاغية في كتابه من تجليات الخطاب البلاغي، وعبد الله صولة الذي له كتاب بعنوان "الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية"، إلى غير ذلك من الأعمال التي حاول من خلالها أصحابها تطبيق النظريات الحجاجية الغربية على نصوص عربية[7].

[1] ينظر: فريق البحث في البلاغة والحجاج، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص.11.

[2] ينظر: نفسه، ص: 49

[3] ينظر: نفسه، ص:297.

[4] ينظر: نفسه، ص.351.

[5] ينظر: نفسه، ص.387.

[6] ينظر: نفسه، ص. 403.

[7] ينظر على سبيل المثال لا الحصر: أعمال حافظ إسماعيل علوي، سامية دريدي، محمد سالم الطلبة وغيرهم.

6- أنواع الحجاج:

تنوعت تجليات الحجاج وتعددت بحسب المواقف التي يتخذها المحاجج، ولكنها جميعا تتقاطع في محاور رئيسية، فمن حيث طبيعة الحجج المقدمة في العملية الحجاجية فيمكن أن نصنف الحجاج إلى ثلاثة أنواع، فلسفي وبلاغي وتداولي[1].

6-1 الحجاج الفلسفي: وهو ذلك الحجاج الذي يتخذ من النظريات الفلسفية بعدا له ويستعملها كآلية من آلياته، فتقاس نجاعته بمعايير خارجية كالقوة والضعف، والكفاءة وعدمها والنجاح والفشل في الإقناع ويكون هدفه التأثير والتقبل، كما يعتمد الحجاج الفلسفي المحاورة والمناورة في إبداء الحجج والاعتراض عليها، ويتجلى بوضوح في تلك المحاورات التي كانت عند اليونانيين.

6-2 الحجاج البلاغي: وهو ذلك الحجاج الذي يركز فيه صاحبه على الأساليب البلاغية ومغازلة النفس والتأثير فيها عن طريق استمالتها برونق العبارة وحلاوة الكلمة وجمال الأسلوب، وذلك باستعمال الصور البيانية كالاستعارة والكناية والمجاز وما تحدثه من تأثير على المتلقي، فهو يميل إلى إقناع المتلقي عن طريق إشباع فكره ومشاعره، حتى يُسلّم للقضية أو الفعل باعتباره موضوع الخطاب.

6-3 الحجاج التداولي: ويتجلى في ذلك الحوار الذي يكون بين المدّعي أو السائل والمعارض، ويكون هذا بصورة واضحة في المناظرة، من خلال الاعتماد على عناصر خارج الخطاب، مثل نوعية المجلس الذي تجرى فيه المناظرة، والمقام العام لها، ومدى تأثير الجمهور على المتناظرين، وما يصاحب ذلك من حركة الأيدي وملامح الوجه وجميع الإشاريات.

[1] ينظر: هاجر مدقن، آليات تشكل الخطاب بين نظرية البيان ونظرية البرهان، مجلة الأثر، (جامعة ورقلة 2006)، العدد5، ص.173.

أما من حيث درجات قوة الحجاج في الاستدلال فيمكن أن نقسمه إلى ثلاثة أقسام: الحجاج التجريدي والتوجيهي والتقويمي، فيقع الحجاج التجريدي في أدنى السلم الحجاجي ثم يليه الحجاج التوجيهي فالحجاج التقويمي، فإذا لم يؤد الحجاج التجريدي إلى الاستدلال فإننا ننتقل إلى الحجاج التوجيهي، ثم الحجاج التقويمي الذي يعد أعلى درجات الحجاج[1].

1- الحجاج التجريدي: «هو الإتيان بالدليل على الدعوى على طريقة أهل البرهان، علما بأن البرهان هو الاستدلال الذي يُبنى بترتيب صور العبارات بعضها على بعض بصرف النظر عن مضامينها واستعمالاتها»[2]، فهذا الحجاج يؤتى به عندما يقتضي المقام عدم الإكثار من الحجج، فهو مظهر فقير من مظاهر الاستدلال في الخطاب. ويكون هذا النوع من الحجاج في الأمور الصناعية فهو يهتم بالصورة دون المضمون ولا يعطي للمقام أي اعتبار.

2- الحجاج التوجيهي: «هو إقامة الدليل على الدعوى بالبناء على فعل التوجيه الذي يختص به المستدل، علما بأن التوجيه هو هنا فعل إيصال المستدِّل حجته إلى غيره، فقد ينشغل المستدل بأفعاله من حيث إلقاؤه لها، ولا ينشغل بنفس المقدار بتلقي المخاطَب لها وردة فعله عليها»[3]. حيث إن المخاطِب يستعمل الحجج حسب فهمه هو دون مراعاة المخاطَب وهو ما يؤثر على العملية التخاطبية سلبا، حيث يصير تفسير الدعاوى من طرفي العملية التخاطبية مختلفا فلا تتم بذلك العملية الحجاجية لانعدام المرجع الموحَّد.

3- الحجاج التقويمي: «هو إثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدِّل على أن يجرِّد من نفسه ذاتا ثانية ينزلها منزلة المعترض على دعواه، فها هنا لا يكتفي المستدِّل بالنظر في فعل إلقاء الحجة إلى المخاطب واقفا عند حدود ما يوجَب عليه من ضوابط وما يقتضيه من شرائط، بل

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.228.
[2] نفسه، ص.226.
[3] نفسه، ص.227.

يتعدى ذلك إلى النظر في فعل المتلقي باعتباره هو نفسه أول متلق لما يلقي، فيبني أدلته أيضا على مقتضى ما يتعين على المستدل له أن يقوم به، مستبقا استفساراته واعتراضاته ومستحضرا مختلف الأجوبة عليها ومستكشفا إمكانات تقبلها واقتناع المخاطب بها»[1]، وهنا نجد صاحب الحجة يتقمص الدورين في العملية الحجاجية: دور المخاطِب والمخاطَب، وهذا يزيد من قوة الحجة الموجَّهة للخصم حيث إن المدَّعي ينزل المعترِض مكانه فيحاججه بأقوى الحجج الممكنة.

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.228.

7 خلاصة الفصل:

يمكننا القول في نهاية هذا الفصل أن الحجاج من المباحث البلاغية القديمة، لكن سوء استعماله من فبل السفسطائين جعله يتعرض لحملة شعواء أدت إلى هجرانه في البلاغة الغربية ردحا من الزمن. ولكنه عرف عودة قوية لميدان الدراسة في القرن العشرين وتطورت نظرياته على يد ثلة من العلماء الغربيين الذين فرقوا بين الحجاج والسفسطة وجعلوا الحجاج علما قائما بذاته في ظل التداولية الحديثة.

وفي البلاغة العربية لقي الحجاج اهتماما كبيرا منذ القديم ولم يلتبس مفهومه بالمغالطة السفسطائية؛ بل كان ضمن مباحث البلاغة تحت ما يعرف بالإقناع وما البلاغة العربية إلا إقناع، فقد كان جزءا لا يتجزأ منها، وقد عرف الحجاج في الآونة الأخيرة تطورا من الدارسين العرب حاولوا من خلاله أن يحاكوا النظريات الغربية بإعطائه أهمية بالغة وربطه بمواضيع شتى فاستقل بمصنفات خاصة به.

تعد المناظرة من الفنون الأدبية التي تمثل المحضن الطبيعي للحجاج كونها تنْبني على الحجة ونقيضها، وتعتمد سيرورتها على أهم التقنيات الحجاجية، وتختلف المناظرات بحسب اختلاف موضوعاتها ومجالاتها؛ وقد عُرف هذا الفن منذ القديم وتطور من مجرد منازعات لفظية إلى أن أصبح مكتمل الأركان. وسنتعرض في هذا الفصل إلى مفهوم المناظرة وبعض المصطلحات المتصلة بها، ثم نعرج على نشأتها وأركانها وآدابها، لنختم الفصل بتبيان وظائف المتناظرين ومآل المناظرة.

1 . مفهوم المناظرة:

1-1 لغة:

قال ابن فارس: «النون والظاء والراء أصل صحيح ترجع فروعه إلى معنى واحد وهو تأمل الشيء، (...) حي حلال ونظر: متجاوران ينظر بعضهم إلى بعض، (...) وهذا نظير هذا من هذا القياس، أي أنه إذا نُظر إليه وإلى نظيره كانا سواء»[1]. فابن فارس يري أن النظير من الشبيه والمثيل، فإذا نظر إليهما الرائي رآهما سواء، والنظرُ من الإبصار والمقابلة، كما يمكن أن يكون من قبيل التشابه في الأصول، فالشيء ونظيره يعودان إلى أصل واحد.

وجاء في كتاب مجمل اللغة: «نَظرتُ، أَنظُر. نَظَرَتِ الأرض إذا رأت العين نباتها، ونظر الدهر إلى بني فلان فأهلكهم، وحيٌّ حِلال ونظر، أي متجاورين ينظر بعضهم بعضا، وداري تنظر إلى دار فلان، ودورنا تناظر أي تقابل والنظّارة قوم ينظرون إلى الشيء، ونظير الشيء مثله، وحكي أبو عبيدة النظر والنظير بمعنى واحد، مثل الند والنديد وأنشد:

ألا هل أتى نِظْرِي مُلَيْكَةَ أنّني أنا الليث مَعْديا عليه وعاديا.[2]

يفهم من كلام ابن فارس أن نظر يُحمل على النظر بالبصر، وعلى التقابل في المكان.

[1] أحمد بن فارس: مقاييس اللغة، ج5، مادة (ن ظ ر)، ص.444.

[2] أحمد بن فارس، المجمل في اللغة، دراسة وتحقيق، زهير عبد المحسن سلطان، (مؤسسة الرسالة، بيروت1986) ط2، مادة (ن ظ ر)، ص.873.

ويعرفها الزمخشري بقوله: «وناظرته في أمر كذا إذا نظرَ ونظرْتَ كيف تأتيانه»[1]، وهنا نجد الزمخشري يشير صراحة إلى علم المناظرة والبحث لأن المناظرة هي رؤية من الجانبين فهو يقترب من المفهوم الاصطلاحي للمناظرة.

وقال ابن منظور: «المناظرة أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتُما معا كيف تأتيانه،(...) والتناظر التراوض في الأمر، ونظيرك الذي يراوضك في الأمر وتناظره، وناظره من المناظرة، والنظير المثل، وقيل المِثْل في كل شيء، وفلان نظيرك أي مِثلك لأنه إذا نظر إليهما الناظر رآهما سواء، (...) ويقال ناظرت فلانا أي صرت نظيرا له في المخاطبة (...)، وإذا قلتَ نظرتُ في الأمر احتمل أن يكون تفكُّرا فيه وتدبُّرا بالقلب. والتناظر التراوض في الأمر، ونظيرك الذي يراوضك وتناظره، والمناظرة المثل والشِّبْه»[2]. من خلال تعريف ابن منظور نلاحظ أنه جمع عدة سمات للمناظرة فوصفها بأنها الأخذ والرد في الأمر من طرف متخاطبين حول أمر معين أو موضوع مختلف حوله من أجل الوصول إلى موقف وسط يشترك كلا الطرفين في إقراره. ومنه فالمناظرة تعني التحاور والتراوض في الأمر، فهي من صيغة مفاعلة، بمعنى مشاركة عدة أطراف في الشيء، وعليه فالمناظرة تعني النظر من طرفين أو أكثر، بشيء من الندية دون ضغط أو استكراه أو جمود على الرأي إذا كان رأي المناظر أقرب للصواب. والنظير المِثْل في كل شيء فهو صورة تكاد تكون مطابقة للأصل؛ فإذا نظر لهما الناظر رآهما سواء.

[1] جار الله محمود الزمخشري، أساس البلاغة، تح، محمد باسل عيون السود، (دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، 1998)، ط1،ج2، مادة (ن ظ ر)، ص.283.

[2] أحمد بن منظور، لسان العرب، ج5، مادة (ن ظ ر)، ص.217-219.

1-2 اصطلاحا:

ويقول الجرجاني: «[المناظرة] هي النظر بالبصيرة من الجانبين وفي النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب»[1]. ويظهر من خلال هذا التحديد أنّه يتوفر على بعض السمات الاصطلاحية، فالمناظرة بالنسبة إليه يراد بها النظر إلى الشيء من جانبين إظهارا للحق، والتعاون عليه بكل ما من شأنه أن يقود إلى الصواب.

ويرى طاش كبرى زاده أنّ المناظرة في الاصطلاح: «... تعني النظر بالبصيرة لمتباريين يستند كل واحد منهما إلى مذهب مختلف لمزيد الكشف عن الحقيقة»[2]. وهذا التعريف يشير إلى أهم عناصر المناظرة من حيث وجود المتباريين والاختلاف في الرأي ومطلب الكشف عن الحقيقة.

أما ابن خلدون فربط المناظرة بالجدل حيث يقول: «وأما الجدل وهو معرفة آداب المناظرة (...) فإنه لمّا كان باب المناظرة في الردّ والقبول متسعا وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج ومنه ما يكون صوابا ومنه ما يكون خطأ فاحتاج الأئمة إلى ان يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول وكيف يكون حال المستدل والمجيب وحيث يسوغ له أن يكون مستدلا وكيف يكون مخصوما منقطعا ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال»[3]. ولقد عرج من خلال هذا السياق على آداب المتناظرين وحالهما أثناء التناظر، ومآل المناظرة.

أما عند المحدثين فيعرفها الألمعي بقوله: «هي تردد الكلام بين شخصين يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه، مع رغبة كل منهما في ظهور الحق»[4]، نري أن الألمعي أشار إلى ملمح جدير بالأخذ؛ فهو يفرق بين المناظرة والجدل حيث ربط المناظرة برغبة كلا

---

[1] الشريف الجرجاني، التعريفات، (مكتبة لبنان، بيروت 1985)، طبعة جديدة، ص.250.

[2] طاش كبرى زاده، رسالة في آداب البحث والمناظرة، تح، حايف النبهان، (دار الظاهرية للنشر والتوزيع، الكويت 2012)، ط1، ص.26.

3 عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة كتاب العبر، تح، عبد الله درويش، (دار يعرب، دمشق، سورية، 2004)، ط1، ص. 392.

[4] زاهر الألمعي، مناهج الجدل في القرآن، (مطابع الفرزدق التجارية، القاهرة، 1400هـ)، ط2، ص.24.

الطرفين في إظهار الحق ولو على يد مناظره، بعكس الجدال الذي يسعى كل طرف إلى إظهار رأيه على حساب خصمه، حتى ولو كان ما يذهب إليه غير صواب.

وعرفها مجدي وهبة وكامل المهندس في معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب بقولهما: «هي تبادل الكلام والآراء المتعارضة في موضوع ما، يثير الجدل، مثل الموضوعات السياسية والأدبية، والمناظرة عند العرب نوع من المحاورات التي احتدمت بين النحاة والمناطقة والمتكلمين والفقهاء وأصحاب الملل والنحل، حول مسائل عقدية وغير عقدية»[1]. والملاحظ في هذا التعريف أنه يشير إلى المجالات والموضوعات التي تصلح أكثر من غيرها للتناظر.

ويعرفها محمد الأمين الشنقيطي بقوله: «وهي [المناظرة] في الاصطلاح، المحاورة في الكلام بين شخصين مختلفين، يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله، وإبطال قول الآخر، مع رغبة كل منهما في ظهور الحق، فكأنها بالمعنى الاصطلاحي مشاركتهما في النظر الذي هو الفكر المؤدي إلى علم، أو غلبة ظن ليَظهر الصواب»[2]. ويركز الشنقيطي من خلال هذا التعريف على النتيجة النهائية التى تؤول إليها المناظرة والمتمثلة في ظهور الصواب.

وعرفها حسن حبنكة الميداني بقوله: «هي المحاورة بين فريقين حول موضوع لكل منهما وجهة نظرٍ فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق والاعتراف به لدى ظهوره»[3]. ولعل المميز في هذا التعريف أن المناظرة لا تنحصر في فردين بل تتعداهما إلى الجماعة.

ويقف حسين صديق على تعريف آخر –بعد رصده لمناظرات القرون الهجرية الأربعة الأولى– أسماه المفهوم العلمي للمناظرة فيقول: «إن مصطلح مناظرة كان يستخدم في تلك القرون

---

[1] مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، (مكتبة لبنان، بيروت، 1984)، ط2 ص.214.

[2] محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، تح، سعود بن عبد العزيز العريفي، (دار علم الفوائد، جدة د.ت)، ج2، ص.139.

3 عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، (دار القلم، دمشق، (1993م/1414هـ)، ط4، ص.371.

للدلالة على نص صغير أو كبير، يعرض حوارا بين شخصين، وأحيانا أكثر. كل من الاثنين يخالف الآخر في الموضوع المطروح للمناقشة، ويتبنى فرضية تخالف فرضية الخصم، يحاول دعمها بالحجج والبراهين، وإدحاض فرضية الآخر وأدلته»[1]، وبعد عرضه لهذا التعريف المأخوذ من مناظرات القدامى نجده يورد تعريفا آخر يقرنه بالخطاب، وهو كما يظهر يحاكى فيه النظريات الحديثة في تحليل الخطاب فيقول: «المناظرة نوع من أنواع الخطاب الاحتجاجي الذي يمكن تعريفه بشكل سريع كما يلي: في هذا الخطاب يتوجه متكلم ما (أ) بالخطاب إلى مستمع (ب) بهدف تغير رأي (ب) في قضية من القضايا، وينتمي هذا الخطاب إلى البيان باعتباره فن الكلام أو فن التعبير عن الفكرة»[2].

ونخلص من خلال ما سبق إلى القول بأن تعريفات المناظرة كثيرا ما تقترن بالجدل، كما أنها وإن اختلفت في صيغها فهي تشترك في الإشارة إلى أهم عناصرها مثل طرفيها وآدابها وغايتها. ويمكن إجمال مختلف الخصائص المفهومية للمناظرة في التحديد الآتي: المناظرة: محاورة فكرية بين طرفين مختلفين تعالج موضوعا محددا، يقوم أحد الطرفين بطرح دعوى أو إشكالية متعلقة بموضوع النقاش؛ يسعى الخصم إلى إبطالها، ويكون ذلك بالحجة والبرهان، وتدور المناظرة بحضور حكم عارف بموضوع الخلاف، وبأسس المناظرة وقواعدها وشروطها وآدابها، وتنتهي المناظرة بسكوت أحد الطرفين حال عجزه أو إفحامه، أو بتدخل الحكَم لحسمها إذا لاحظ تعنّت أحد الطرفين رغم بُطلان دعواه.

1حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، (الشركة العالمية للنشر لونجمان، الجيزة، مصر 2000)، ط1، ص.63.

[2] نفسه، ص.186.

2 – نشأة المناظرة:

تعود نشأة المناظرة إلى أمد بعيد، فمنذ عرف الاختلاف بين البشر نجد الجدل والمناظرة، فالاختلاف بين بني البشر أمر جبلي، لذلك سنحاول التركيز في النشأة على النصوص المكتوبة، وإن كان القرآن قد قص علينا مجادلة الأنبياء لأقوامهم، وذكر مناظرة بين المولى جلّ في علاه وبين الملائكة[1] صلوات الله عليهم أجمعين.

2-1 المناظرة في النص القرآني.

إن المتتبع للنص القرآني يلاحظ غنى هذا النص بالمحاورات والمناظرات، التي تدل على أن القرآن الكريم نص خطابي يعتمد على محاورة الإنسان بالحجة البالغة. والآيات الدالة على ذلك كثيرة. ولقد عدّ طه عبد الرحمن مادة (قال) في القرآن الكريم في حوالي سبعمائة وألف (1700) موضع[2]، بمختلف صيغها الصرفية، وقاده هذا إلى استنتاج مفاده أن القرآن الكريم كان يراعى السامع في كل الحالات.

ولقد صبغ القرآن المناظرة بصبغة شرعية وهذّبها من النقائص التي كانت تعتريها، حيث إن القرآن اعتمد الحوار مع جميع الطوائف التي كانت وقت نزول الوحي؛ فحاور المشركين في مكة، وحاور أهل الكتاب في المدينة، وحاور المؤمنين في أمور شتى من أمور دينهم وشؤون حياتهم، كما نجده قص علينا حوارات سابقة من قبل أن يخلق الله آدم –عليه السلام– مثل حوار الباري سبحانه وتعالى مع إبليس، إلى حوار الملائكة مع المولى عز وجل[3]، كما علّمنا القرآن كيفية محاورة الجبابرة، حيث قص علينا قصة موسى مع فرعون حيث قال تعالى: ﴿فَقُولا لَهُ قَوْلا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (سورة طه الآية:44).

ونجد بعض المتناظرين يشيدون بمنهج القرآن وآدابه في المناظرة، انطلاقا من هذه الآية يستعملون مقتضاها في مناظراتهم إذ يقولون: "قد أوصى الله من هو خير منك ليقول لمن هو

[1] ينظر: عمر السكوني، عيون المناظرات، تح، سعد غراب، (منشورات الجامعة التونسية، 1976)، ص. 15.
[2] ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، ص.21 (الهامش رقم 1)
[3] ينظر: عمر السكوني، المصدر السابق، ص.15.

أطغى منى قولا لينا". وكان هذا نهج رسول الله –صلى الله عليه وسلم– أثناء مناظرته لليهود والنصارى[1]. وقد كان هذا نهج أصحابه من بعده –رضوان الله عليهم– فقد تحاوروا وتناظروا في أمر الخلافة بعده صلى الله عليه وسلم– ومناظرة السقيفة بين المهاجرين والأنصار خير دليل على ذلك، فقد كانت هذه المناظرة نموذجا راقيا للمحاورة والمناظرة.

ولقد استعمل القرآن الكريم الحوار في عديد المواقف، وحسب محمد حسين فضل الله، فإن المناخ الطبيعي للحوار في القرآن الكريم تحكمه خمس قواعد[2]:

- شخصية المحاور الذي يدير عملية الحوار.
- شخصية الطرف الآخر للحوار.
- خلق الأجواء الهادئة للتفكير المستقل.
- المعرفة لموضوع الحوار.
- أسلوب الحوار.

إن هذه الشروط الخمسة التي خلص إليها محمد حسين فضل الله، تعد ركيزة الحوار البنّاء فعلى المتحاور أن تكون له شخصية قوية ورباطة جأش تمكنه من حسم العملية الحوارية لصالحه أو تقبل النتائج المخالفة، وعلى المتلقي أن يكون ذا شخصية متزنة، لا تنكر الطرف الآخر جملة وتفصيلا، ولا تتأثر بالمواقف العامة للجمهور، لذلك وجب خلق ظروف هادئة مواتية للحوار والتفكير، وعدم الضرب خبط عشواء، فعلى المحاور أن يكون على بيّنة من موضوع الحوار ويتقن أساليبه، وقد نص الله على ذلك في عدة آيات فقال بشأن الذين اتهموا الرسول – صلى الله عليه وسلم– بالجنون أن يعودوا إلى أنفسهم، ولا ينجروا وراء تلك الأقوال الخالية من الدليل فقال جلّ من قائل: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ (سورة سبأ، الآية:46) وقال أيضا:

[1] يمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال مناظرته صلى الله عليه وسلم لوفد نجران(ينظر، ابن القيم زاد المعاد، ص 549 وما بعدها)

[2] محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن الكريم، أساليبه، قواعده، (دار الملاك، بيروت لبنان، 1996)، ط5، ص.59.

﴿هَا أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران الآية:66). فالقرآن يدعو إلى إقامة الحجة والبينة بتقديم البرهان، فهو يمحق أولئك الذين يدخلون في الحوار دون أن تكون لهم سابق معرفة بموضوعه، فقد قال كفار قريش نحن نحارب شيئا نجهل مصدر قوته، وقد ظهر أن عداء قريش لمحمد –صلى الله عليه وسلم–كان من أجل السيادة لا غير.

ويمكننا القول أن القرآن دعا إلى الحوار والمناظرة بالتي هي أحسن، فقد هذّب هذا الأسلوب، وجرّم التعرض لعورات الناس، وتتبع زلاتهم ونبذ العنف في الدعوة فقال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾(النحل الآية: 125) وقال جلّ من قائل: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ ۚ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون الآية: 96) وهذا ما يجعلنا نعتبر القرآن الكريم مصدرا مؤسسا للمناظرة والمحاورة، حيث دعا إلى مراعاة الطرف الآخر، ومحاولة إقناعه بالوسائل السلمية كالاستدلال والحجج والبراهين.

2–2 الخطابة مصدرا للمناظرة:

تعد الخطابة من بين النصوص المؤسسة والمولدة والمنشئة لفن المناظرة، فمند محاورات جرجياس مع سقراط، وأفلاطون مع السفسطائيين، بدأت تظهر سمات المناظرة والتي ترعرعت مع أرسطو، فهي سليلة الخطابة وصورة من صورها[1].

كما أن الخطابة العربية كانت النواة الأولى لظهور المناظرة عند العرب، فقد عرف العرب قديما المنافرة والمفاخرة، وكانت كل قبيلة تفاخر بما لديها من بطولات ومكارم أخلاق، ثم ظهر شعر النقائض، وكانت المناظرة استمرارا لهذا الزخم من الخطب والمفاخرات، وقد تطور واكتمل فن المناظرة في العالم العربي الإسلامي خاصة في ظل الدولة العباسية، التي ازدهر فيها العلم وانفتح العرب على غيرهم من الأمم، فجرت بينهم وبين الأمم الأخرى عدة مناظرات، تصدى لها خطباء

[1] مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، (عالم الكتاب الحديث اربد الأردن 2009)، ط1، ص52 وما بعدها.

ذلك الزمان، وتذكر المصادر أن أول مناظرة كانت مكتملة الشروط والأركان، جرت في مجلس أبي العباس السفاح الذي ناظر مجوسيا حول الإسلام فأفحمه، ثم انتقل هذا العمل إلى خلفاء الدولة العباسية ووزرائهم[1].

تعد الخطابة مصدرا مؤسسا للمناظرة، إن لم نقل أن المناظرة تعد امتدادا للخطابة، والجامع بينهما هو الخاصية التداولية التي توثق ترابطهما، كما يجمعهما الطابع الجدلي الذي هو سبيل الإقناع، «إلا أن المناظرة عكست تطورا لاحقا لفن الخطابة، أنها خطابة مشبعة بالمحاجة الفكرية والمذهبية، لذلك سيكون من المناسب اعتبارها [المناظرة] خطابة الرقي العقلي ومجتمع المدنية والعمران»[2].

إن ما يثبت الارتباط القوي بين المناظرة والخطابة أن رؤوس المناظرة وعلم الكلام ،كانوا جهابذةً خطابةٍ مفوهين، حيث كان بإمكانهم شحذ الهمم وتزكية النفوس، حتى كان الولد يحارب أبناء عمومته ويثور على قبيلته، وما كان ليكون هذا لولا تلك الخطابات التي كانت تفجر الحجر وتفصم العقول.

كما أن محمد العمري اعتبر الخطابة أشكالا ثلاثة: تعليمية، ووعظيه، وحجاجية، وهي ما يسمى المناظرة، وهذه الأشكال تختلف بحسب حال المتلقي، وموضوع الخطبة أو الرسالة الموجه له.[3] حيث اعتبر أن الخطابة التي تعتمد الحجاج هي نفسها المناظرة، والتي تسعى إلى استمالة الخصم إلى صف الخطيب، أو إفحام صاحب الحجة المخالفة لمذهب الخطيب، وما يستتبع هذا من عرض لوجهات النظر والأدلة من الجانبين.

2-3 المناظرة والملل والنحل.

كثيرا ما يقودنا مصطلح المناظرة إلى ذلك الصراع الذي كان بين الملل والنحل، والذي ظهر في الحضارة الإسلامية بداية من القرن الثاني الهجري، ومرد ذلك إلى انفتاح المسلمين على

[1] ينظر: عمر السكوني، عيون المناظرات، ص.206.

[2] عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص. 151.

[3] ينظر: محمد العمري، بلاغة الخطاب الإقناعي، (أفريقيا الشرق، المغرب 2002)، ط2، ص.36.

غيرهم من الديانات والاعتقادات الأخرى، وهو الأمر الذي أدى إلى ظهور طوائف عقَدية وفقهية متنوعة في الأمة الإسلامية، وكانت المناظرة من بين أهم أدوات علم الكلام، حيث إن علم الكلام كما يعبر عنه ابن خلدون: «يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات»[1].

كما أن الباجي ألف كتابه المنهاج في ترتيب الحجاج، من أجل أن يعلم الناس المناظرة خاصة مع استفحال المذهب الظاهري في تلك الفترة فقال: «فإني لما رأيت أهل عصرنا عن سبل المناظرة ناكبين وعن سنن المجادلة عادلين (...) أزمعت على أن أجمع كتابا في الجدل، يشتمل على جمل أبوابه، وفروع أقسامه وضروب أسئلته، وأنواع أجوبته»[2].

لقد حظي علم المناظرة بكثير من الاهتمام، ونجد أنه كانت تعقد المجالس العلمية لرعاية هذا الفن، وهذا ما زاد من تطوره، ووضع ضوابط وشروطٍ وآدابٍ تحكم هذه المناظرات، فقد كانت تعقد في مجالس الملوك والأمراء والوزراء، وحتى في دور العلماء، وفي المساجد والدكاكين، وقد كانت هذه المجالس بمثابة معاهد حاضنة لفن المناظرة. ولقد كان دخول هذه المجالس يتطلب الكفاءة العلمية والمعرفية الهائلة، وكان يهابها الكثير من العلماء على كبير قدرهم وتبحرهم في العلم، فنجد السيرافي مثلا وهو من هو في العلم، يقول للوزير بن الفرات «أعذر أيها الوزير، فإن العلم المصون في الصدور غير العلم المعروض في هذه [المجالس] (...) وليس البراز في معركة خاصة كالمصاع[3] في بقعة عامة»[4].

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ج2، ص.205.

[2] أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تح، عبد المجيد تركي، (دار الغرب الإسلامي، بيروت 2001) ط3، ص.5.

[3] المصاع: من صاع الشجاع أقرانه إذا حَمَلَ عليهم ففرق جمعهم (ينظر: أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة،تح، أحمد أمين، أحمد الزين، ج2، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة)، ص.109

4 نفسه، ص.109.

ومن بين هذه المجالس اشتهر مجلس الخليفة العباسي المأمون، وقد كان المأمون يتخير من يحضر مجلسه من العلماء والأدباء والفقهاء والمتكلمة وغيرهم، حتى من غير المسلمين[1]، مما يفسر أن حضور المجلس كان بدعوة من الخليفة نفسه، وكان يعقد مجلسه يوم الثلاثاء للمناظرة، وكان المأمون معتزليا، وكان يروم من مجلسه أن يكون مجتمَعا علميا، له النظر في مسائل الخلاف، وله القول الفصل فيها.

إضافة إلى مجلس المأمون، اشتهر مجلس عضد الدولة البويهي[2]، وحسب الباقلاني فإن مجلس هذا الملك كان له وقت معلوم في الأسبوع، وكان مجلس مهابة، لا يحضره العلماء فقط، وإنما رجال الدولة...كما كان يوضَّب على نظام خاص يوافق مقامات الحاضرين، ومجاري المباحثة والمناظرة.

إن عقد المأمون وعضد الدولة البويهي المجالس للمناظرة، يدل على حرص هذين الأميرين على الاعتناء بفن المناظرة، من أجل الرقي بالعلم، وحث العلماء على بدل الجهد في طلبه وتحصيله، والتفقه في جميع العلوم من أجل ازدهار الدولة الإسلامية، فقد أعطى هؤلاء للعلم حقه ولأهل العلم قدرهم ومكانتهم، وبذلك ارتقت الدولة الإسلامية، وعرفت ازدهارا في جميع العلوم لم يعرف له نظير في الأمم التي عاصرتها، حيث يقول عضد الدولة في هذا السياق مخاطبا متناظرين عنده «وما جمَعْتُكم إلا للفائدة، لا للمعاندة وما لا يليق بالعلماء»[3].

ومما يدل على إخلاص النية في المناظرة، وأن رواد تلك المجالس لم يكن همهم الشهرة وجمع المال، بقدر ما كان يهمهم العلم والظفر بالحجة، اشتهارُ مجلس أبي سليمان السجستاني الذي كان يعقده في بيته ويحضره جمع غفير من العلماء فكان ينافس مجالس الأمراء[4].

---

[1] ينظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، اعتنى به يوسف البقاعي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت 2002)، ج3، ص. 312.

[2] ينظر: عمر السكوني، عيون المناظرات، ص.236.

[3] ينظر: نفسه، ص.248.

[4] ينظر: علي أومليل، المجالس والثقافة العربية، مجلس أبي سليمان السجستاني، مجلة المناظرة، السنة الثانية، عدد3، الرباط 1990، ص.8.

ويمكننا القول، إن العلم الذي عرَّف بالمناظرة هو علم الكلام، حيث كان هذا العلم لا يؤتى إلا من خلال المناظرات، وهو ما جعل طه عبد الرحمن يطلق عليه علم المناظرة العقدي[1]. حيث عقدت مناظرات لهذا العلم، كما أن أشهر المتناظرين هم من المتكلمين، كما أن المتكلمين كانوا أرباب حجة وبيان، لذلك كانت توكل لهم مناظرة غير المسلمين، حيث كانت تقارع الحجة بالحجة، بعيدا عن الإكراه والعنف، وقد اشتهر مجلس المأمون بذلك، واشتهر من بين هؤلاء أبو بكر الباقلاني الذي ناظر النصارى في عاصمتهم القسطنطنية[2]، وأقام الحجة عليهم، وغيره كثير.

وضمن هذا السياق يقول أحمد أمين: «على كل حال كانت هذه المجالس والمناظرات سببا كبيرا من أسباب الرقى العلمي، فقد حفزت العلماء للبحث والنظر، وحملتهم على الجد في تصفية المسائل، حتى يظهروا في هذه المجالس مظهر الخبير الثقة الدقيق النظر، وحتى لا يفشلوا فيكون في هذا الفشل القضاء عليهم، كان العلماء يطيلون النظر، ويعدون العدة الطويلة لمثل هذا الموقف»[3]. إذن، فعلى الرغم من اختلاف مقاصد المتناظرين وأهدافهم، إلا أن المستفيد الأول منها هو رقى العلم في الدولة الإسلامية.

وبهذا يتضح الدور الكبير الذي كان لعلم الكلام في انتشار المناظرة، فهو يعتبر الحاضن الأول لفن المناظرة، وبفضله عرفت تطورا وازدهارا كبيرين، كما أن للمناظرة الفضل في ازدهار العلم والرقي الثقافي للأمة الإسلامية.

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص.70.

[2] ينظر: عمر السكوني، عيون المناظرات، ص.246.

3 أحمد أمين، ضحى الإسلام، (مكتبة النهضة، مصر (د.ت))،ط7، ج2، ص.59.

3 . شروط المناظرة:

حتى تكون هناك مناظرة بالمعايير العلمية والأخلاقية، يجب أن تتوفر عدة شروط في المتناظرين، والموضوع المتناظر حوله، وبالظروف المحيطة بمجلس المناظرة، وهذه الشروط هي كالتالي[1]:

3 1 الاختلاف حول الموضوع:

تتطلب المناظرة وجود مسألة خلافية يتم التناظر حولها. يقول ابن عقيل الحنبلي بهذا الشأن: «وأنا بدأت بذكر الخلاف لأن الجدل يُبنى عليه، ولا يكون الجدل مع الاتفاق»[2]، وقال أيضا: «ألا ترى أن كل متفق عليه من خبر أو حكم لا يصح فيه النزاع والمماراة»[3]. وهذا الشرط هو من الأمور البديهية، لكن لا غنى عن ذكره. والمناظرة تجري بين متخاصمين، حيث يريد كل واحد منهما إظهار الحق لجانبه، أو لطائفته التي ينتمي إليها، أو حزبه الذي ينشده. ويقول عبد الرحمن السعدي:«المحاجة هي المجادلة بين اثنين فأكثر، تتعلق بالمسائل الخلافية، حتى يكون كل من الخصمين يريد نصرة قوله، وإبطال قول خصمه، فكل واحد منهما يجتهد في إقامة الحجة على ذلك»[4]. وقال ابن عاشور: «المحاجة فرع عن المخالفة في الدعوى»[5].

وعليه فإن المناظرة تكون في الأمور المختلف حولها، كالأمور العقدية بين فرقة المعتزلة والأشاعرة مثلا، أو بين المدارس النحوية كالبصرة والكوفة، أو بين الديانات المختلفة كالمسيحية والإسلام، مثل ما حصل مع أبي بكر الباقلاني الذي ناظر المسيحيين في عاصمتهم القسطنطينية

---

[1] ينظر: حمد بن إبراهيم العثمان، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، (دار ابن حزم، بيروت، 2004)، ط2، ص.314.

[2] بن عقيل الحنبلي، صناعة الجدل على طريقة الفقهاء، تح، علي العميريني، (مكتبة التوبة، الرياض، 1418هـ)، ج1،ط1، ص.241.

[3] نفسه، ص.241.

[4] عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن، (دار الفجر للتراث، القاهرة2013)،ط1، ج1، ص.82.

[5] طاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص. 270.

فأفحمهم[1]، وكذلك ناظر أبو العباس السفاح مشركا فأفحمه[2]، وغيرها من المناظرات بين مختلف الفرق، أما ما يجري من نقاشات حول استيضاح بعض الأمور بين العلماء، أو بين التلميذ وشيخه، يسمى مناقشة أو محاورة، لأن قصده تبيين مسائل غامضة وليس نصرة مذهب أو طريقة.

3 2 تساوي المتناظرين في الرتبة العلمية:

وهو من أهم شروط المناظرة لأن النتائج المترتبة عليها تكون ذات أهمية بالغة، وهذا بأنْ تكون المناظرة بين شخصين متساويين في العلم، أو أن يمثِّل كل واحد منهما طائفة معينة، أو يكونا من رؤسائها، كأن يناظر العالم عالما مثله، لأن اختلاف الرتبة بين المتناظرين من شأنه ألا يعطي المناظرة حقها من المصداقية، لانعدام التكافؤ بين المتناظرين، خاصة إذا كان البون شاسعا بينهما، «لأن ناقص العلم والفهم والرتبة إذا رُدّ إلى بعض مسائل وفروع المسألة المتناظر فيها، (...) قد لا ينتبه لها ولا يحيط بها علما، وإدراكا ، فلا يحصل الانتفاع من مناظرته»[3].

قال الحافظ ابن عبد البر: «وقالوا لا تصحّ المناظرة ويظهر الحق بين المتناظرين؛ حتى يكونا متقاربين أو مستويين في مرتبة واحدة من الدين والفهم والعقل والإنصاف، وإلا فهو مراء ومكابرة»[4]، والواجب على من لم يكن في رتبة من هو أعلم منه أن يباحثه استرشادا، ويجلس بين يديه جلوس الطالب بين يدي شيخه لا جلوس النظراء.

قال ابن عقيل الحنبلي: «لا يتجادل إلا النظيران، ومن لا يكون نظيرا فإنما هو مسترشد وسائل»[5]. وكانت عادة أهل العلم ألا يناظر أحدهم من ليس في مقامه، فلا يُقْدم أحدهم على مناظرة من هو فوقه في العلم ولو حياء. وهذا أبو علي الظهيري لما طلب المجير البغدادي تلميذ

---

[1] ينظر عمر السكوني، عيون المناظرات، ص.247.

[2] نفسه، ص.206.

[3] حمد بن ابراهيم العثمان، أصول الجدل والمناظرة، ص.315.

[4] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تح، أبي الأشبال الزهيري، (دار ابن الجوزي، الذمام ،1994)، ط1، ج2، ص.973.

[5] بن عقيل الحنبلي، كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، (مكتبة الثقافة الدينية)، ص.243.

الشهرستاني مناظرته، أجابه بقوله: «المناظرة اشتقت من النظير وليس هذا بنظيري»[1]، وقد وقع للفراء موقف ظريف مع الكسائي، حيث قال: قال لي رجل: «ما اختلافك إلى الكسائي وأنت مثله في النحو، فأعجبتني نفسي فأتيته فناظرته مناظرة الأكْفاء، فكأنني كنت طائرا يغرف بمنقاره من البحر»[2]. وقال ابن خزيمة: «فمن يعارض العلماء وهو ليس في رُتَبهم، فهو إلى سبيل التعليم والتسليم إلى الكتاتيب أحوج منه إلى الترؤس والمناظرة»[3]. وقد رفض سيبويه مناظرة تلميذي الكسائي الفراء والأحمر، وقال لا أكلمكما، أو يحضُرَ صاحبكما[4]، مما يدل على أن هؤلاء لا يناظرون إلا الأكْفاء، فهم على وعي بشروط المناظرة وآدابها.

3 3 استواء المتناظرين في أسباب القيام بالحجة:

لا بد من استواء المتناظرين في الدوافع إلى المناظرة، وفي أسباب القيام بالحجة، «وانفراد أحد المتناظرين بمزية دون الآخر فإن ذلك ربما أوجب له رجحانا على خصمه، وإن لم يكن محقا»[5]. قال ابن عقيل الحنبلي «ومن ذلك استواؤهما في الأمن والصحة والسلامة، وأن لا يكون أحدهما محصورا بخوف أو حشمة أو هيبة، والآخر مبسوطا بأنس واسترسال»[6]. وقال أيضا: «واحذر المحافل التي لا اتصاف فيها في التسوية بينك وبين خصمك في الإقبال والاستماع»[7]. ويكثر مثل هذا في مناظرة السلاطين، أو أصحاب الهيبة ممن لهم صيت عند الملوك والخلفاء، فمن كان ضعيفا يهاب السلطان فلا يُناظر في مثل هذه المجالس، لكن من أنِس من نفسه جرأة على الصدع بالحق مهما كان وأين وجد، وكان لا يخشى سلطانا ولا وزيرا، فليُقْدم على المناظرة، كما

---

[1] ياقوت الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح، إحسان عباس،(دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان1993) ج2، ص.859.

[2] جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، تح، أبو الفضل ابراهيم، ج2، (مطبعة الحلبي، القاهرة 1965)، ص.163.

[3] أبو حيان التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، ج1،ص.199.

[4] القفطي، أنباه الرواة، تح، أبو الفضل إبراهيم، (دار الفكر العربي، القاهرة، 1986)، ج2، ص.313.

[5] حمد العثمان، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، ص.317.

[6] بن عقيل الحنبلي، كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، ص.243.

[7] بن عقيل الحنبلي، الواضح في أصول الفقه، تح، عبد الله التركي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ)، ط2،ج1، ص.509.

فعل إبراهيم الحربي مع أمير المؤمنين المأمون، يخالفه الرأي ويقول: «القول في هذه المسألة خلاف هذا»، فغضب المأمون، فلما كثر خلافهما، وتصويب الحربي لأخطاء المأمون، أراد المأمون أن يُبقي هذا سرا بينهما، ولا يفضحه على الملأ، فقال عهدي بك كأنك تذهب إلى أصحابك فتقول خطّأت أمير المؤمنين، وهي توريـة من طرف المأمون كي يتكتّم ابراهيم الحربي عمّـا جرى بينهمـا فقال له: «والله يا أمير المؤمنين إني لأستحي من أصحابي أن يعلموا أني جئتك»[1]. وهذا يدل على أن التردد على الأمراء كان من الأمور غير المحببة لإبراهيم الحربي وأصحابه في ذلك الوقت الذي كثرت فيه الفتن. وكان الخليفة المأمون يميل لصالح فرقة المعتزلة، فربما كان الحربي يخشى ذلك.

3 4 اتفاق الطرفينِ في الكليات التي يُردّ إليها التنازع:

وهو شرط فائدة المناظرة، فإذا عُدِم انعدمت الفائدة، واعتُبرت المناظرة مجرد لغو لا طائل من ورائه، «لأن المناظرة في الوجوه والمسائل الجزئية لا بد أن تُردّ إلى كلِّيات متفق عليها، وإذا لم يكن المتناظران متفقَيْن على الكلّيات تعطلت المناظرة وصارت شغبا»[2]. فالكليات تكون بمثابة المرجع الذي يعود إليه المتناظرون، كي لا تخرج المناظرة عن سياقها، وتكون منازعة ومكابرة. قال الشاطبي: «المناظر المستعين، فلا يخلو أن يكون موافقا له في الكلّيات التي يرجع إليها ما تناظر فيه أو لا؟ فإذا كان موافقا له صحّ إسناده إليه واستعانتُه به، لأنه إنما يبقى له تحقيق مناط المسألة المناظَر فيها، والأمر سهل فيها»[3]، فيبيّن الشاطبي أن المناظِر ينبغي عليه أن يكون مساندا لمناظِره حول المسألة المتناظَر حولها، حيث يسعى كل طرف منهما لإظهار الحق بالاستناد إلى الأمور الكلّية.

وقال أيضا: «وإنْ كان المناظِر مخالفا له في الكليات التي ينبني عليها النظر في المسألة، فلا يستقيم له الاستعانة به، ولا ينتفع به في مناظرته، إذ ما من وجه جزئي في مسألته إلا وهو مبني

[1] جلال الدين السيوطي، ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين، تح، مجدي فتحي السيد، (دار الصحابة للتراث، طنطا جمهورية مصر، 1991)، ط1، ص.73.

[2] حمد العثمان، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، ص.318.

[3] الشاطبي، الموافقات، تقديم، بكر بن عبد الله، (دار ابن عفان، السعودية، 1997)، ط1، مج2، ص.330.

على كلي، وإذا خالف في الكلي ففي المبني عليه أولى، فتقع مخالفته للجزئي من جهتين ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق عليه فالاستعانة مفقودة»[1]، أما إذا كان المتناظران مختلفين في الكليات فإن المناظرة بينهما تكون شغبا ولا ينتفع أحدهما من الآخر، حتى لو تناظرا في الجزئيات لأن الجزئي مبني على الكلي، ومن اختلفا في الكليات لن يتفقا في الجزئيات.

ونجد أن العلماء متفقون على القواعد الكلية في الأمور المتناظر حولها، وتكون المناظرة في الفروع والجزئيات، وبذلك يحصل النفع من المناظرة وتعم الفائدة، والكليات لا تخفى إلا على قاصر في العلم، مبتدع يحاول إثارة الفتنة والخلاف، قال الشاطبي: «فاعلموا أن الاختلاف في بعض القواعد الكلية لا يقع في العادات الجارية بين المتبحرين في قواعد الشريعة الخائضين في لجتها العظمى العاملين بمواردها ومصادرها، والدليل على ذلك اتفاق العصر الأول وعامة العصر الثاني على ذلك»[2].

3 5 الحكَم:

ومن شروط المناظرة المنظَّمة، أن يكون هناك حَكم يفصل بين المتناظرين، ويمنع المنازعة، واللجاج، والمكابرة، إذا استرسل المتناظران في العناد، وعدم قبول الحق، وغالبا ما يكون هذا الحكَم، هو صاحب المجلس، كالخليفة أو الوزير، أو أحد كبار العلماء، ويكون على علم بموضوع المناظرة، وشروطها، وآدابها، ومن مهامه أن يقضي لصاحب الحق الذي ظهرت حجته على مناظره، لاسيما إذا أصر كل واحد من المتناظرين على موقفه، ولم يعترف لمناظره بالظهور، «ومن حقه أن يوقف مَنْ صادر حق مخالفه في المناظرة، وكذلك من حاد في الجواب، ومن أدلى بدليل في غير محل النزاع»[3]، وفي هذا الصدد قال ابن الوزير: «من ذلك أن الإمام ابن الحنبلي رحمه الله- ناظر أحد الفقهاء بحضرة السلطان صلاح الدين في مسألة الخضاب بالسواد، وفي مسألة استيلاء

[1] الشاطبي، الموافقات، ص.332.

[2] الشاطبي، الاعتصام، ضبط، مشهور آل سلمان، (مكتبة التوحيد، (د.ت)) ج2، ص. 172.

[3] ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، تحقيق، محمود السيد الدغيم، (مكتبة مدبولي القاهرة،1995)، ط1 ص.321.

الكفار على أموال المسلمين، فأكثر ذلك الفقيه من الصياح، فصاح عليه السلطان، أسكت صيحة مزعجة فسكت، ثم قال لابن الحنبلي تمِّم كلامك»[1].

[1] ينظر: ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، ص.322.

4 أركان المناظرة.

للمناظرة أركان لا تقوم المناظرة إلا بها، وقد اختلفت هذه الأركان من عالم لآخر، وسنورد أقوال هؤلاء العلماء حول أركان المناظرة مرتبة حسب الزمن:

يقول ابن الجوزي: «فاعلم أن لأرباب كل صناعة ألفاظا يتداولونها بينهم في مجاراتهم، قد وضعوها بإزاء مسميات يحتاجون إليها في محاوراتهم، فلا يقف غيرهم عن موضوعها إلا بتوقيف منهم»[1]، فابن الجوزي يشير إلى أن للمناظرة مصطلحات اختصت بها دون غيرها من الفنون، لأنهم يحتاجون إليها في مناظراتهم ومحاوراتهم، فهم قد أجمعوا على هذه المصطلحات، ثم شرع في تبيين المصطلحات الدالة على أركان المناظرة، فقال: «أما السائل فهو القائل: ما حكم الله في هذه الواقعة؟ وأما السؤال فهو قول السائل: ما الحُكم في كذا؟ وأما المسؤول: -فيما نحن فيه- فهو المتصدي للاستدلال، وأما الجواب: فهو الحُكم المفتى به»[2]. فابن الجوزي من خلال حديثه حدد أركان المناظرة في ثلاثة عناصر وهي:

1 - السائل: ويكون هو مفتتح الحوار في المناظرة، ولم يشترط العلماء أيهما يبدأ بالسؤال فيقول ابن حزم: «إننا نترك لخصمنا حرية أن يسأل أو نسأله، فإن ترك الخيار لنا، اخترنا أن يبدأنا هو بالسؤال»[3].

2 - المجيب وهو الطرف الثاني في المناظرة، وهو من يُوجَّه إليه السؤال حالة البدء، لأنه ربما يتوجه إلى السائل بعد المرحلة الأولى.

3 - الموضوع المتناظَر حوله أو كما سماه ابن الجوزي السؤال.

أما الطوفي فتوسع في عرض أركان المناظرة قائلا: «واعلم أن ركن الشيء يستعمل تارة في جزئه الداخل في الحقيقة، كالركوع والسجود من [الصلاة]، وتارة يستعمل فيما يوقِف تحقُّقَ ذلك

[1] ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، ص.104.

[2] نفسه، ص.137 وما بعدها.

[3] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تح. محمود شاكر، (دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ت))، ج2، ص.125.

الشيء عليه، وهو أعم من الأول»[1]، فيفصل الطوفي بين الأركان، فمنها ما هي شروط صحة، ومنها ما هي شروط وجوب، ويحدد أركان المناظرة بالاعتبار الأول؛ أي بشروط الصحة، فهي السؤال والجواب والاستدلال والاعتراضات ووجه التخلص منها. أما أركانه بالاعتبار الثاني، فهي: الدال والدليل والمستدِل، والمستدَل عليه والمستدَل له، ويشرحها كما يأتي[2]:

1 - **الدال**: يطلق بالأصالة على الله عز وجل، لأنه الأصل في نصب الأدلة العقلية والسمعية وما تركب منها، ويطلق بطريق الفرعية على الرسول المبين المحقق لأدلة الله عز وجل.

2 - **الدليل**: وهو المعنى المرشِدُ للمطلوب، أي هو الموضوع الذي تجري حوله المناظرة حيث يحاول كل من الطرفين تقديم الأدلة لصالح دعواه، بحيث يسعى كل واحد منهما أن يكون دليله أقوى من دليل خصمه.

3 - **المستدِل**: وهو ذاكر الدليل يطلب به الوصول إلى مطلوبه، وهو المعلِّل في اصطلاح النظّار، أي المتوجّب عليه ردّ دعوى السائل حول مسألة ما.

4 - **المستدَل عليه**: هو الحُكم المطلوب بالدليل.

- **المستدَل له**: يصح إطلاقه على السائل المعترِض، ويصح إطلاقه على علة الاستدلال. ويري عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني أن للمناظرة ركنين أساسيين هما[3]:

– الموضوع الذي تجري حوله المناظرة، أو هو المسألة محلّ الخلاف أو المباحثة.

– طرفا المناظرة، وهما الفريقان أو الشخصان اللذان يتناظران حول الموضوع محل الخلاف أو القضية المتناظَر حولها، و يطلق على أحدهما المدّعي، وهو الذي يدافع عن الفكرة، والآخر يسمى المعترض، وهو الذي يحاول دحض هذه الفكرة أو المسألة.

وقد صاغ طه عبد الرحمن أركان المناظرة في إطار ما أسماه الشروط العامة وهي[1]:

---

[1] نجم الدين الطوفي: علم الجذل في علم الجدل، تح، فولفهارت هاينريشس،(مؤسسة الابحاث العلمية الألمانية، بيروت 1987) ص.19.

[2] ينظر: نفسه، ص.20.

[3] حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص.374.

- لابد لها من جانبين: وهما الطرفان اللذان يتناظران حول موضوع معين.
- لابد لها من دعوى: وهو الموضوع المتناظر حوله.
- لابد لها من مآل يكون بعجز أحد الجانبين: أي لابد للمناظرة من نهاية تستقر عندها، ويكون ذلك بعجز أحد الطرفين، أو تسليمه لرأي مناظره.

بينما يحدد أحمد الحسناوي أركان المناظرة كما يأتي[2]:

1. **الموضوع:**

إذ لا بد من وحدة الموضوع الذي يتفق عليه طرفا المناظرة، أو يقترحه غيرهما فيكون ذلك الموضوع مدار الحجج التي تتقارع والآراء التي تتصارع، ويستحضر في تلك المقارعة كل ما له علاقة بالموضوع المتناظَر حوله؛ لأن الغاية التي يصبو إليها المتناظران هي الخروج بنتيجة نهائية حول ذلك الموضوع باستحضار جميع شوارده وموارده.

كما أن لطبيعة الموضوع أثرا في استقطاب الجمهور، فإذا كان الموضوع المتناظر حوله ذا طبيعة اجتماعية ويخدم أغراض الناس وبإمكان الجمهور العام فهمه فإن هذا يزيد من حدة المواجهة وانشداد الناس إليها، والتشويق في معرفة مآلها، فقد حضر مجلس الكسائي أعرابي فوجدهم يتناظرون في النحو فأعجبه ذلك، ثم تناظروا في التصريف فلم يهتد إلى ما يقولون فانصرف عنهم.[3]

2- طرفا المناظرة:

وهما لا يخلوان أن يكونا شخصين لكل منهما رأي أو مذهب أو يمثلان فئتين، وجمَعهما خلاف، أو عالمين أو أديبين جمعهما سبيل العلم والأدب، أو دعوة من خليفة أو وزير. وقد كان هذا الأمر دائم الوقوع في مجالس بني أمية، وازداد كثرة في ظل الدولة العباسية خصوصا أيام المأمون

---

[1] ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص.74.

[2] ينظر: رحيم جبر الحسناوي، المناظرات اللغوية والأدبية في الحضارة العربية الإسلامية، (دار أسامة، عمان الأردن، 1999)، ط1، ص.54.

[3] ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، مجلد رقم 13، ص. 193-194.

ومن بعده. وقد تكون الدعوة إلى التناظر من أحد الطرفين لرغبة في ذلك أو لفض نزاع قائم بينهما أو من أجل الحظوة والسلطة لدى الأمراء والملوك والظهور أمام العامة بثوب المنتصِر.

3- المجلس أو الجمهور:

إذ لابد للمناظرة من المجلس الذي يعقد ويحضره الجمهور وقد يُعقد المجلس خصيصا لمناظرة معلومة بين عالمين أو أديبين معروفين، ويحضر الجمهور وهو يعلم طرفيها والموضوع، وقد تقع المناظرة فجأة في أثناء انعقاد حلقات العلم أو مجالس العلماء.

أما الجمهور فنوعان: خاص وعام، أما الخاص فهم العلماء، أما العام فعامة من يحضر مجلس المناظرة من أصحاب طرفيها، أو مريديهما أو أتباعهما أو طلبة العلم.

وبالجمع بين مختلف الآراء السابقة يمكن أن نجمل أركان المناظرة في خمسة هي:

المدّعي: ويسمى العارض، وهو صاحب الدعوى الذي يريد إثباتها ويسمى أيضا معللا.

السائل: ويسمى المعترِض وهو الذي يخالف صاحب الدعوى ويحاول دحضها.

الموضوع: وهو المسألة المتناظر حولها والمختلف فيها.

الحكَم: وهو الذي يحدد من صاحب الغلبة في المناظرة، خصوصا إذا تعنت أحد طرفيها في قبول الحق الذي ظهر على يد مخالفه.

الجمهور: وهم رواد المجلس، أو الذين يحضرون المناظرة.

5 وظائف المتناظرين:

لطرفي المناظرة وظائف يقومان بها على التناوب، فقد يكون أحدهما المدّعي أو المعلِّل والآخر المعارِض أو السائل، وقد ينقلب الأمر في أطوار المناظرة، لكن هناك قواعد موضوعية عليهما الالتزام بها وهي:

أولا: وظيفة السائل أو المعترض.

أورد طاش كبرى زاده للسائل ثلاث وظائف أثناء المناظرة[1] وهي: المناقَضة والنقض والمعارضة[2]، فإما أن يمنع مقدمة الدليل، ومقدمة الدليل المقصود بها هنا ما تتوقف عليه صحة الدليل، فيطلب الدليل عليها. وليست هي المقدمة المنطقية التي تنقسم إلى مقدمة كبرى ومقدمة صغرى، ثم بعد ذلك نخرج بنتيجة.

1 المناقضة: وهي منع الدليل مجرَّدا أو بالسند[3]، فللسائل أن يمنع دليل المعلِّل مجرَّدا دون سند، أو يمنعه بالسند، كأن يقول مثلا لا أسلِّم لك في هذا، فهذا منع دون سند، أو يورد السند، والسند هنا هو الشاهد وليس الدليل، وإما أن يبيِّن موضع الغلط في مقدمة دليل المعلِّل، وهو ما يسمى بالحل[4]، وليس له أن يمنع المقدِّمة بالدليل قبل أن يقيم المعلِّل الدليل عليها، لأن هذا يعتبر غصبا، فهو من وظيفة المعلِّل وليس السائل، وله ذلك بعد إقامة الدليل على هذه المقدمة الممنوعة.

2 النقض: وهو إبطال السائل دليل المعلِّل مع استدلاله على دعوى البطلان[5]، فإن لم يستدل على ذلك فلا يعتد به ويسمى مكابرة.

---

[1] أما رشيد الراضي فجعل وظائف السائل والمعلل أربع، بحيث قسّم المناقضة عند طاش كبرى زاده إلى مناقضة للدعوى المعللة أو غير المعللة، وهو ما اصطلح عليه منع الدعوى غير المعللة، فالوظائف عنده تكون كالتالي: منع الدعوى الخالية من الدليل، منع مقدمة الدليل، منع الدعوى المعللة، منع الدليل جملة (ينظر: رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، (دار الكتاب الجديد، بنغازي، 2010)، ط1، ص.90 وما بعدها

[2] ينظر: طاش كبرى زاده، رسالة في آداب البحث والمناظرة، ص.26.

[3] ينظر: نفسه، ص.26.

[4] نفسه، ص.26.

[5] نفسه، ص.47.

3 المعارضة[1]: وهي مقابلة الدليل بدليل آخر، ممانع للأول في ثبوت مقتضاه، فإن لم يقدم الدليل سُمي ذلك مكابرة أيضا.

ثانيا وظيفة المعلّل:

وظيفة المعلِّل تكاد تكون في الأغلب العام ردّ فعل على وظائف السائل، لكن هناك من له خبرة وحنكة في المناظرة، فيقود السائل حيث يريد هو، ولا يبقى محكوما بأفعال السائل ويدور ضمن فلكه، وسنورد هنا وظائف المعلِّل على الاعتبار العام دون الاستثناءات. وبما أن المناظرة مفاعلة بين طرفين ومشاركة في النظر فإن المعلِّل مطالب بالرد على وظائف السائل، والتي تكون ثلاث وظائف مقابل ثلاث[2].

1 عند المناقضة: للمدَّعي أن يرد مناقضة السائل بإثبات المقدمة الممنوعة بالدليل، أو بالتنبيه، كأن يوضح اللبس الذي وقع للسائل، أو إبطال السند الذي قدمه السائل، أو تعزيز دعواه بدليل آخر أقوى من الأول.

2 عند النقض: فيقوم بنفي شاهد السائل بالمنع، أو إثبات دعواه بدليل آخر أقوى من الأول.

3 عند المعارضة: ويكون هنا المعلِّل بمثابة السائل في الوظيفة، والعكس بالعكس، أي أنهما يتناوبان الكلام، فيظهر أحدهما مرة بصورة سائل ومرة بصورة معلّل.

[1] طاش كبرى زاده، رسالة في آداب البحث والمناظرة، ص.47.

[2] نفسه، ص.47.

4 آداب المناظرة:

إن المناظرة في المفهوم العربي الإسلامي ليست حلبة نزال بين متخاصمين، إنما هي طريقة منهجية في الوصول إلى حل موضوعي في مسألة عالقة يسعى طرفاها إلى تبيينها، ولو على لسان الخصم، إذ إن المتناظرَين كمن ينشد ضالته، فلا يضره أظَهرت على يده أم على يد صاحبه، فإن دله عليها أجابه ورضي قوله، لذلك كان لابد أن يكون لهذا الفن آدابٌ يقف عندها المتناظرون من أجل السير الحسن للمناظرة وعموم الفائدة.

وقد حدد طاش كبرى زاده آداب المناظرة في تسع قواعد[1]، و الأمر نفسه بالنسبة للشنقيطي[2]، وقد أجملها بعضهم سردا مجملا كما فعل الجويني[3] والباجي[4]والطوفي[5]، وقد أطنب العديد من المؤلفين[6] في هذه الآداب ودمجوها مع الشروط والأركان الواجب توفرها في المناظرة، وسنحاول جمع هذه الآداب من هذه المصادر وهي على النحو التالي:

1 - حسن القصد:

يجب على المناظر أن يكون قصده من المناظرة إظهار الحق، ولو كان على يد مخالفه، ولا تأخذُه في ذلك لومة لائم، وأن يقصد بذلك وجه الله عز وجلّ، قال الخطيب البغدادي: ويخلص النية في جداله، بأن يبتغي به وجه الله (...) وليكن قصده في نظره إيضاح الحق وتثبيته دون المغالبة للخصم»[7] وقال المزني: «وحق المناظرة أن يراد بها الله عز وجل»[8].

---

[1] ينظر: طاش كبرى زاده، رسالة في آداب البحث والمناظرة، ص.20.

[2] ينظر: محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص. 274 وما بعدها.

[3] ينظر: الإمام الجويني، الكافية في الجدل، تح، فوقية حسين محمود، (مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة 1399هـ/1979م)، ص.529.

[4] ينظر: أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص.9 وما بعدها.

[5] ينظر: نجم الدين الطوفي: الجذل في علم الجدل، ص. 13 وما بعدها.

[6] ينظر مثلا: حمد العثمان، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، ص.521 وما بعدها.

[7] الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تح، عادل العزازي، (دار بن الجوزي، الرياض، 1996)، ج2، ط1، ص.ص.48-49

[8] يوسف بن عبد البّر، جامع بيان العلم وفضله، ج2، ص.972.

2 - استظهار مذهب المخالِف قبل المناظرة:

المعرفة المسبقة بمذهب من تُناظر قد تكون من أسباب الظهور عليه، فهو نوع من الاستعداد النفسي للمناظرة. ولقد قال النبي -صلى الله عليه وسلم- لمعاذ: {إنك تأتي قوما من أهل كتاب}[1]، وهذا كله من أجل أن يكون على دراية بمذهبهم ويعرِف كيف يحاججهم، وقد ذكر السويدي أنه ناظر علماء الرافضة وظهر عليه وذلك بتصوره لحججهم وكيف يراها فقال: فلم أزل في الطريق أصور الدلائل من الطرفين، وأُخيّل الأجوبة إذا وقع اعتراض ... حتى أني صورت أكثر من مائة دليل ولكل دليل جعلت جوابا أو جوابين أو ثلاثة على حسب الشبهة ومظنتها[2].

3 - مراعاة قدر المُناظر:

يجب على المناظر أن يُنزل مناظره منزلته من العلم فلا يناظر شيخه مناظرة الأكْفاء، ولا يناظر ندّه مناظرة المبتدئ المسترشد، بل يجب أن يعطي لكل مقام حقه. قال الجويني: «ولا تناظر النظير مناظرة المبتدئ والمسترشد، ولا تناظر أستاذك مناظرة الأكْفاء والنظراء، بل تناظر كلا على حقه، وتحفظ كلا على رتبته»[3].

4 - الإقبال على المناظر:

من الواجب على المناظر أن يستقبل مناظره وجها لوجه، وهو الذي يحصل به مقصود المناظرة. قال الباجي: «ويقبل على خصمه، فإنه أحسن في الأدب»[4]. وقال الجويني: «وعلى كل منهما أن يُقبل على خصمه الذي يكلّمه بوجهه في خطابه، المتكلم في كلامه والمستمع في

---

[1] ينظر: موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح مسلم، ج1، كتاب الإيمان، (دار الشروق القاهرة مصر 2002)، ط1، ص.69.

[2] ينظر: حمد العثمان، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، ص.526.

[3] الإمام الجويني، الكافية في الجدل، ص.530.

[4] أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص.11.

استماعه»[1]. وقد رخص العلماء لمن لم يُقبل عليه مناظره أن يقطع المناظرة وذلك لسوء الأدب من المناظر، فهم يعتبرون المواجهة شرطا ضروريا تُنقض المناظرة لعدمه.

5 - **المجادلة بالحسنى:**

ينبغي على المتناظرين استعمال أسلوب مهذب يوحي بعدم الاختلاف والانتصار للرأي وإنما قبول الحق مهما كان صاحبه، والترفق بالمناظر، لأن ذلك يدفعه إلى قبول رأيك، فالمعاملة بالقسوة والغلظة تورث العناد عند الطرف الآخر. قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾(النحل الآية: 125)﴾. قال ابن الحنبلي: «ويحتمل بالإصغاء إلى شبههم والرفق بهم في حلّها ودحضها، ويحتمل بترك الغلظة في حال جدالهم، لتكون الحجة عليهم أظهر والجحد منهم أنكد»[2].

6 - **تجنب الإيجاز المخل:**

على المناظر أن يتجنب الإيجاز الذي يَقصر عن أداء المراد، مما يجحف قوله ويجعله مخلا بالفهم، فهذا الإيجاز ربما جعل الغلبة لنظيره؛ لأنه من لم يعط الكلام حقه من الإيضاح تبادر للحكَم أو الجمهور عجزه عن الإجابة.

7 - **تجنب الإطناب:**

على المناظر أن يتجنب الإطناب المخل بالقدر المطلوب، فهو دليل على عدم إجادته لهذا الفن، وعدم فهمه للموضوع المتناظر حوله، وهو الأمر الذي يمكن أن يدفع آلة السأم إلى محاوره، أو يؤدي إلى الملل، ويخرج المناظرة من موضوعها إلى موضوعات أخرى. قال الجويني: «ولا تعود نفسك الإسهاب والجدال بالباطل، والمبادرة إلى كل ما سبق إليه الخاطر واللسان»[3]، كما أن الإطناب يؤدي إلى الزلل والسقوط في الهفوات قال الباجي: «ويجتهد في الاختصار فإن الزلل

[1] الإمام الجويني، الكافية في الجدل، ص.530.

[2] ابن الحنبلي، استخراج الجدل من القرآن، تح، محمد صبيحي حلاق، (مؤسسة الريان بيروت 1992)، ط1، ص.53.

[3] الإمام الجويني، المصدر السابق، ص.530.

مقرون فيه بالإكثار»[1] وقد جرت بين الباقلاني وأحدهم مناظرة وكان الباقلاني معروفا بكثرة الكلام فقال: أشهدكم يا معشر الحاضرين إن أعاد علي ما قلته سلمت له، فقال له مناظره: وأنا أشهدكم إن أعاد ما قاله سلمت له، مما يدل أنه كان كثير الإطناب حتى لا يدرى أول كلامه من آخره[2].

8 - **تقديم الأقوى من الحجج:**

ينبغي على المتناظرَين تقديم أقوى ما لديهما من الحجج من بداية المناظرة، ولا يتدرجا في تقديم الحجج من الأدنى إلى الأعلى لأن من شأن ذلك أن يؤدي إلى التطويل والملل، فقد قال عبد العزيز الكناني لأبي بشر المرسي، أنظر أحدَّ سهم في كنانتك فارمني به، كناية عن تقديمه لأقوى حجة عنده ليردها عليه[3].

9 - **تجنب الغريب من الألفاظ:**

على المناظر أن يجتنب الغريب من الألفاظ تفاديا لعسر فهم مناظره، وحتى لا يُلغز على محاوره ويخل بالتواصل المطلوب، ولذلك يجب أن تكون ألفاظ المناظرة واضحة غير مشتبهة.

10 - **تجنب استعمال اللفظ المجمل:**

أن يتجنب استعمال اللفظ المجمل حتى لا تلتبس مقاصده، ويصرف محاوره عن مراده.

11 - **ترك المداخلة والمصادرة:**

أن يتجنب التدخل في كلام الخصم قبل أن يتم كلامه، فلا يتدخل في أثنائه فيقطع عليه تركيزه، ولا يصادره قبل أن يتم الفهم، فإن ذلك من سوء الأدب. قال الباجي: «ولا يداخله في نوبته، ويصبر له حتى يَفرغ من كلامه، فإن المداخلة تذهب بالفائدة وتدعو إلى الوحشة»[4].

---

[1] أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص.10.

[2] ينظر: محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح، حسين الأسد، (مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، 1996) ط11، ج17، ص.192.

[3] ينظر: عبد العزيز الكناني، الحيدة، (مكتب التوعية الإسلامية، الجيزة (د.ت))،(د.ط)، ص.17.

[4] أبو الوليد الباجي، المصدر السابق، ص.10.

وكذلك الشروع في الردّ قبل الاستيعاب من شأنه أن يجرّ إلى الخبط والضلال، لأن هناك مَن عادته الإجمال ثم الإيجاز.

12 -أن يتجنب التعرّض لما لا دخل له في المقصود؛ لأن من شأن ذلك تشتيت اتجاهات الكلام وأخطاء المرام، الأمر الذي يجر إلى تضييع الفائدة والصواب.

13 -**تجنب الضحك**:

أن يتجنب المناظر الضحك ورفع الصوت ويحترز من أي حركة قد تظهر البطش أو تدل على السفاهة، فاحترام الآخر ضروري في توفير الجو الصحي للمناظرة.

14 -**الإعراض عن مجالس الهيبة**:

أن يتجنب المناظر مواجهة جليل القدر وبعيد المرتبة، لأن كثرة التهيب قد تشغل عن هدف المناظر وتربك أحد طرفيها، قال الجويني: «وإياك والكلام في مجالس الخوف والهيبة فإنك عند ذلك في حراسة الروح على شغل من حراسة المذهب، ونصرة الدين»[1].

15 -**عدم التهاون مع المخالف واحتقاره**:

أن يتجنب المناظر استصغار خصمه واحتقاره، لأن من شأن الاستهانة بالمخالف أن تؤدي إلى الغرور فيؤخذ من حيث أمِن. وهذا يقود لعدم الحزم في مواجهته، الأمر الذي يؤدي إلى «غلبة [هذا] الخصم الضعيف وهو أشنع وجوه الإلزام»[2]. قال الشنقيطي: «ألا يحسب خصمه حقيرا قليل الشأن، لأن ذلك يؤدي إلى عدم الجد والاجتهاد في القيام بحجته، فيكون ذلك سببا لغلبة الخصم الضعيف له»[3]. وقال الباجي:«ولا يثق بقوته وضعف خصمه، فإن ذلك يفضي إلى

[1] الإمام الجويني، الكافية في الجدل، ص.530.

2 طاش كبرى زاده، رسالة في أدب البحث والمناظرة، ص.22.

[3] محمد محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص. 274.

الضعف والانقطاع»[1]. وقال الجويني:«وإياك واستصغار من تناظره. .. لأن خصمك إذا كان من المفترض عليك في الدين مناظرته فهو نظريك، لا يمل بك إلا مناظرته النظير للنظير»[2].

16 -**استعمال السّمت الحسن:**

لأن صاحب السّمت الحسن تميل له النفوس، وربما بميلها استقوى على خصمه، لأن من خاصم الناس خُصم، لأن الناس يغلب عليهم مناصرة صاحب السمت الحسن، ومعاداة صاحب الجلد والتسلط، فيكون المناظر أمام خصمين مخالفه والجمهور.

17 -**عدم الإفراط من التوقي من الخصم:**

لا ينبغي الإفراط من الاحتياط حتى لا يستولى عليه الخذلان فينقطع قال الشافعي: "رأس التوقي ترك الإفراط في التوقي"[3].

18 -**ترك الالتفات إلى الحاضرين:**

وهو أمر يؤدي إلى عدة مفاسد بالنسبة للملتفت أو مناظره، ويسبب التشويش لدى الملتفت ويقطع استجماع الذهن لديه، ويكون فيه جانب من الرياء، قال الجويني: «والتقرب إلى الله سبحانه يجب أن يكون بحيث يمنعك عن الالتفات إلى الحاضرين، خالفوك أم وافقوك، فإنه سبحانه عند ذلك يكفيك المهم، ويعينك في تقوية ذهنك وتصفية فهمك»[4].

19 -**اعتدال المزاج:**

أن يتجنب المناظرة وهو في حالة قلق نفسي، أو في حالة اضطراب، أو في حالة تفسد عليه مزاجه الفكري والنفسي. واعتدال المزاج من الأمور الموضوعية في المناظرة، فمن لم يكن لديه

[1] ابو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص.10.

[2] الامام الجويني، الكافية في الجدل، ص.531.

[3] ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، تح، محي الدين علي نجيب، (دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1992)، ط1، ج1، ص.145.

[4] الامام الجويني ، المصدر السابق، ص. 530.

مزاج معتدل؛ كأن يكون جائعا، أو ظامئا، أو حاقنا، أو حاقبا، أو نحو ذلك. فإن هذا يؤثر عليه ويشوش أفكاره ويفقده التركيز، وينشغل بحاله دون موضوع المناظرة.

20 - **تجنب الغضب والضجر:**

الغضب يعمي البصيرة، ويحول بين المناظر وبين معرفة الحق من الباطل، فيكون كالسكران لا يهتدي إلى الحق، فال ابن القيم: «فإن الغضب غول العقل يغتاله كما تغتاله الخمر، ولهذا نهي النبي صلى الله عليه وسلم أن يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»[1]. وقال الباجي: «ولا يكثر الصياح حتى يشق على نفسه، لأن ذلك يقطعه وينسب منه إلى الضجر»[2].

21 - **تفحص الكلام قبل إرساله:**

على المناظر أن يراعى كلامه قبل إطلاقه، فإن الكلمة إذا خرجت تكبدْتَ وبالها، أو فزت بحظها، ولذلك يجب التبيّن من الكلام، وعدم استعمال الكلمات التي تحمل عدة معان، لأن خصمك متربص ناقد يتصيد كل خطأ أو زلة.

22 - **الحرص على ودّ الصاحب:**

ينبغي على المتناظرين أن تكون غايتهما إظهار الحق، ولا يهم على يد من ظهر، وتبقى القلوب صافية خالية من الغل والضغينة، فإنه لو أن كلّ من تناظر تخاصم لم يبق هناك اثنان على وثاق، قال ابن القيم: «كانوا [الصحابة] كل منهم يجتهد في نصر قوله بأقصى ما يقدر عليه، ثم يرجعون بعد المناظرة إلى الألفة والمحبة والمصافاة والموالاة»[3].

[1] ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح، مشهور آل سلمان، (دار ابن الجوزي السعودية،1423هـ)، ط1، ج3، ص.426.

[2] أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص.9.

[3] ابن القيم، الصواعق المرسلة، تح، علي بن محمد الدخيل، (دار العاصمة، الرياض (د.ت))، ج2، ص.518.

23 - الحذر من الشناعة على المخالف:

وهو أسلوب يقوم به من يرى من نفسه قلة حيلة في مواجهة مناظره، فيبادر إلى التشنيع به بالكلام غير اللائق، بدلا من تقديم الحجج التي يدحضه بها، وهو من الجدل المذموم، قال الباجي: «التشنيع عليه في جداله فإن ذلك يفعله الضعفاء ومن لا إنصاف عنده»[1].

24 - الإعراض عن العُجب وقبول الحق والانقياد إليه:

فائدة المناظرة هي طلب الحق والانقياد له، فعلى المتناظرين أن يقبل كل منهما الحق الذي هداه إليه مُناظره، ويبعدا انتصار النفس والمكابرة، قال الخطيب البغدادي: «فينبغي لمن لزمته الحجة، ووضحت له الأدلة، أن ينقاد لها، ويصير إلى موجباتها، لأن المقصود من النظر والجدل طلب الحق، وإتباع تكاليف الشرع»[2]. وقال الباجي: «وإذا كان له الحق أذعن وانقاد إليه، فإن الغرض من النظر إصابة الحق»[3].

وقد جاءت هذه الآداب ملخصة على لسان أحد المتناظرين، أراد أحدهما مناظرة الآخر فاشترط عليه شروطا قبل التناظر توحي بوعي العلماء الأوائل بآداب المناظرة وحرصهم الشديد على عدم مخالفتها لتكون المناظرة ذات جدوى، وليس عملا لا طائل من وراءه، حيث اجتمع متكلمان فقال أحدهما للآخر: «هل لك في المناظرة؟ فقال الثاني على شرائط: ألا تغضب ولا تعجب ولا تشغب ولا تحكم ولا تُقبل على غيري وأنا أكلمك، ولا تجعل الدعوى دليلا، ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك إلاّ جوزت لي تأويل مثلها على مذهبي، وعلى أن نؤثر التصادق وننقاد للتعارف، وعلى أن كلاّ منا يبني مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته»[4]

هذه بعض آداب المناظرة التي جمعناها في هذه النقاط، وقد رأينا أن هناك تداخلا بين آداب المناظرة وبين شروطها، فما ذكرناه في الشروط لم نُعد ذكره في الآداب. وهناك آداب أخرى

---

[1] أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص.10.

[2] الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه،ج1، ص.57.

[3] أبو الوليد الباجي، المصدر السابق، ص.10.

[4] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص .125.

لم نذكرها لأنها معروفة من الآداب العامة وأخلاق المسلمين، كالتبسم في وجه المناظر، والحرص على بقاء المودة والمصاحبة بين المتناظرين بعد المناظرة، والمسامحة وغيرها.

7. مآل المناظرة:

لابد للمناظرة من نهاية تستقر عندها إذ لا فائدة من الكلام والتناظر دون نتيجة تُرتجى في نهاية المطاف، وتنتهي المناظرة بعجز أحد الطرفين، وانقطاعه وقبوله برأي مناظره، وكذلك إذا توصل المتناظران إلى رأي يقرّب وجهة النظر بينهما. ويطلق علماء هذا الفن مصطلحات خاصة لانتهاء المناظرة، ويكون هذا حسب عجز أحد طرفيها.

وتكون نهاية المناظرة إما بسكوت أحد طرفيها، أو ثبوت دعوى أحدهما، وهو ما يسمى في مصطلحات أهل المناظرة بالانقطاع، يقول محمد الأمين الشنقيطي: «لا يخفى أنه لابد في المناقشة أن تنتهي بعجز أحدهما عن دفع دليل الآخر، فإن كان العاجز هو السائل سمي ملزما، وسمي عجزه إلزاما، وإن كان العاجز هو المعلل سمي مفحما، وسمي عجزه إفحاما»[1].

وعليه فتكون حالتا الانقطاع كالتالي:

الإفحام: وهو سكوت المعلِّل على إقامة الدليل على دعواه.

الإلزام: وهو عجز السائل عن التعرض لدليل الخصم.

ومن مظاهر الانقطاع في المناظرة.

1 - **السكوت**: وذلك بسكوت أحد طرفي المناظرة عند إحالة الكلمة عليه، سواء في الجواب أو في رد الادعاء، فعدم إجابته أو عدم رده على دعوى مناظره تعد بمثابة انقطاع في المناظرة، أما السكوت من التفكر والنظر كأن يقول أمهلني برهة، أو اترك لي مجالا للتفكر والنظر، فلا يعد انقطاعا، وإنما يحق لأي من المتناظرين أن يفكر ويقلّب النظر وما سميت المناظرة إلا لهذا. والحكَم هو الذي يقدّر سكوت الانقطاع من سكوت النظر، قال البغدادي: «السكوت عن الجواب من أقسام الانقطاع قال تعالى: ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ (البقرة الآية252) لأن السكوت إما أن يكون للنظر فهذا حق له، وإما أن يكون انقطاعا وعجزا عن الانفصال ولزوما للحجة»[2] .

[1] محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص. 210.

[2] الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ص.58.

2 - **الإقرار**: وهو أن يُقر الخصم برأي غيره، ويرجع عن رأيه إلى رأي مناظره، لأنه اقتنع به واعتقد أنه هو الصواب، وهذا هو هدف المناظرة. «وهو لا يقع إلا من منصف متحرٍ للحق، بريء من آفة الكفر والعُجب، سليمٍ من هوى الانتصار للنفس»[1].

3 - **الحيدة**:

وهو أن يتهرب المناظر من السؤال المقصود، ومحاولته جر المناظرة إلى موضوع آخر، وهذا عند انقطاعه، أو محاولته الانتقال إلى دليل آخر، إذا لزمته الحجة في دليل قبله، أو رده بسؤال عن السؤال وغصب حق مناظره، فعدم الامتثال لآداب المناظرة والمناوبة في السؤال والجواب تعد من باب الحيدة، قال الخطيب البغدادي: «الحيدة أن ينتقل من دليل إلى دليل، وأن يُسأل عن الشيء فيجيب عن غيره»[2].

هذه بعض مظاهر انتهاء المناظرة المنظمة، وقد تنتهي المناظرة بخروج أحد المتناظرين من المجلس إما لشغب مناظره أو لانقطاعه، وقد يَترك البلد نهائيا كما جرى مع سيبويه، ومهما كان من أمر انتهاء المناظرة فإن الحكَم هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة في ذلك، أو قول الجمهور إذا كانوا من العلماء.

[1] حمد العثمان، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، ص.392.

[2] الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ج2، ص.57.

خلاصة الفصل الثاني:

وفي ختام هذا الفصل الذي تعرضنا فيه لفن المناظرة يمكننا القول أن هذا الفن يعتبر علما قائما بذاته، فقد عكف العلماء على تلقين الناس فنون المناظرة، وإرشادهم إلى كيفية الظهور فيها حيث كانت المناظرة تمثل المنبر الأول للمحاجة العقدية والمذهبية والفكرية.

كما عرفت المناظرة آدابا وأخلاقا يتحلى بها المتناظرون، فكانت ميدانا للمفاكرة والتعاون في إظهار الصواب، وهذا هو العامل الذي جعلها تتطور وتعرف إقبالا من طرف العلماء في جميع المجالات.

كما ارتبطت المناظرة ارتباطا وثيقا بعلم الكلام إذ كانت المحرك الأول لهذا العلم ومن خلالها تأسست طواءف عقدية شتى، والأمر نفسه بالنسبة لعلم النحو فقد كانت المناظرات ميدانا خصبا لتأصيل القواعد النحوية

1 – تاريخ المناظرة بين اليزيدي والكسائي:

إن المناظرات التي جرت بين "الكسائي" (ت189هـ)[1]، و"اليزيدي" (ت202هـ)[2] كثيرة ومتعددة، فقد دار بين الرجلين صولات وجولات أغلبها في بلاط أمراء وخلفاء الدولة العباسية، وهذا يدل على التنافس بين العلماء في طلب العلم؛ والنبوغ في المجال المعرفي، والاجتهاد في تخريج المسائل النحوية والفقهية بما يتماشى مع التطور في الحياة الاجتماعية.

ومع حدة التنافس بين "اليزيدي" و"الكسائي" في المجال العلمي، إلا أن العلاقة بينهما كانت علاقة حب وتوافق، فقد كان "الكسائي" مؤدبا للأمين بن هارون الرشيد، كما كان "اليزيدي" مؤدبا لإبنه المأمون، ومما يؤكد قوة العلاقة بين الشيخين؛ أن "اليزيدي" قام برثاء "الكسائي" بعد موته وحزن لذلك حزنا شديدا[3].

وقد دار بين الرجلين عدة مناظرات سواء في مجلس "الأمير المهدي"، أو في مجلس الخليفة "هارون الرشيد"، وقد كانت الغلبة في هذه المناظرات في أغلبها لصالح "اليزيدي"[4].

---

[1] هو علي بن حمزة الكسائي ولد بالكوفة عام 118هـ. أحد القراء السبعة، وإمام من أئمة النحو واللغة والقراءة، وشيخ مدرسة الكوفة، أخذ عن الخليل، وسليمان بن أرقم والأعمش توفي سنة 189هـ. ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء ج4، ص. 1737.

[2] هو محمد بن يحيى المبارك ولد بالبصرة عام 138هـ أخد العربية على أبي عمر بن العلاء، وأبي اسحاق الحضرمي والخليل بن أحمد، واتصل بخال المهدي يزيد بن منصور الحميري، فأدب أولاده وإليه نسب فقيل "اليزيدي"، وله تصانيف كثيرة (ينظر:السيوطي، بغية الوعاة، في طبقة اللغويين والنحاة، ج2 ص.340.)

3 ينظر:أبو الفرج المعافي، الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تح، عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ،2005، ص.683.

4 ينظر: محمد الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، (دار المعارف، القاهرة،1995)، ط2، ص.56.

2 – موضوع المناظرة محل الدراسة:

دار في مجلس "الأمير المهدي" قبل أن يُستخلف بأربعة أشهر، مناظرة بين "اليزيدي" و"الكسائي"، وكان موضوع المناظرة التي جمعت بين الشيخين في هذا المجلس متعددا، حيث تناظر الشيخان في عدة مواضيع كانت سمتها الغالبة اللغة والنحو، ويعود تعدد المواضيع التي تطرقت لها المناظرة إلى العفوية التي حدثت بها، فهي لم تكن مقصودة مسبقا، ورغم تعدد مواضيعها، إلا أنها كانت تدور في مجملها حول قضايا النحو واللغة.

وكان موضوع المناظرة في البداية يدور حول اختلاف النسب إلى الحصنين والنسب إلى البحرين، حيث لم يسلِّم أحدهما للآخر، حول سؤال طرحه "الأمير" مباشرة على "اليزيدي" حول اختلاف النسب إلى البحرين، عن النسب إلى الحصنين، فطلب "الأمير المهدي" من "اليزيدي" و"الكسائي" أن يتناظرا، ولم يحدد موضوعا معينا لذلك، وإنما ترك الباب مفتوحا بينهما، ومن يظفر بصاحبه يكون هو الغالب في المناظرة، فقد كان الانقطاع هو علامة الفصل في المناظرة، وقد جرت المناظرة حول سبعة مسائل، أولها مسألة النسب التي طرحها "الأمير"، وست مسائل أخرى، وقد أشار "اليزيدي" إلى ذلك بقوله: «فطلع الأعرابي الذي بُعِث إليه، فألقيت عليه المسائل، وكانت ست مسائل»[1]، فقد كانت المسألة الأولى حول اختلاف النسب إلى البحرين عنه إلى الحصنين، وخمس مسائل لم يذكر "اليزيدي" موضوعها، لكنها كانت سجالا بينهما، والمسألة السابعة التي ظفر بها "اليزيدي" دون "الكسائي"؛ كانت حول موضوع الحروف المشبهة بالفعل، قال "اليزيدي": «فتناظرنا في

[1] ينظر: جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، تح، عبد العال سالم مكرم، (مؤسسة الرسالة، بيروت 1985)، ط1، ج5، ص.42.

مسائل حفظ قولي وقوله إلى أن قلت له: كيف تقول: إن من خير القوم أو خيرهم بتّةَ زيد»[1]، وهي المسألة التي لم يجد "الكسائي" لها تخريجا، حتى أمر "الأمير المهدي" أن يفصل فيها من طرف أحد الأعراب الفصحاء، و قد كان الاحتكام للعرب هو الآلية الوحيدة لفض النزاع في المسائل النحوية واللغوية في ذلك الزمان، فهم حجة على أهل الأمصار، فلم يجد "الأمير" بُدّا من ذلك؛ إلاّ أن يستعين بفصيح من العرب الأقحاح، ليفصل في نتيجة المناظرة فبعث إلى أعرابي فصيح فحكم لصالح "اليزيدي" وردّ ما ذهب إليه "الكسائي".

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص.40.

3 – تحليل مناظرة "اليزيدي" مع "الكسائي".

نص المناظرة: أنظر الملحق رقم -01-

طرفا المناظرة: أبو حمزة الكسائي، وأبو محمد "اليزيدي".

الحكم: الأمير المهدي (ت169هـ)[1] الخليفة العباسي الثالث.

مكان المناظرة: الدار التي حلّ بها "الأمير" المهدي في سفره.

زمن المناظرة: بالرجوع إلى تاريخ تولي المهدي الخلافة عام (158هـ)، وبما أن المناظرة كانت في شهر رمضان قبل أن يستخلف المهدي بأربعة أشهر؛ نستطيع أن نستنتج أن زمن المناظرة كان عام (157هـ).

3-1 سبب نشوء المناظرة:

كانت المناظرة التي جمعت بين "اليزيدي" و"الكسائي" غير مقصودة لذاتها، حيث لم يتم التحضير لها مسبقا، ولا أُتّفِقَ على اليوم الذي ستجرى فيه، وإنما كانت عرضًا في مجلس "الأمير المهدي" الذي كان في سفر، فقد ذكر الزجاجي (ت340هـ)، في أماليه أن المهدي

[1] هو أبو عبد الله محمد بن جعفر المنصور وأروى الحميرية، هو ثالث الخلفاء العباسيين ولد عام 127هـ بالأهواز وتوفي عام169، ولي الخلافة عام 158 بعد وفاة أبيه، وكانت مدة خلافته عشر سنوات. ينظر: تاريخ الخلفاء للسيوطي، (اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، إشراف محمد غسّان الحُسيني، وزارة الاوقاف القطرية، الدوحة، 2013)، ط2، ص.216.

كان في سفر وقد صحب معه جمعا من العلماء،[1] وهو ما يدل على أن الأمراء والخلفاء في ذلك الزمان كانوا يصطحبون معهم العلماء في أسفارهم، وهذا إكراما منهم للعلم وأهله، فهم بمثابة المستشارين لأهل السلطان، فربما تعرض الخليفة أو الأمير لمسألة في الفقه، أو النحو، أو غير ذلك من الأمور، فيجد من يستشيره فيها.

وقد كانت بداية المناظرة حين تذاكروا النحو واللغة العربية في مجلس "الأمير المهدي"، فطلب "الأمير" أن يُبعث إلى "الكسائي" و"اليزيدي"[2]، ويؤكد هذا الحرص من "الأمير المهدي" عنايته بالعلماء ومراعاته لتخصصاتهم، فهو لم يبح للحاضرين الكلام في النحو واللغة العربية؛ وصاحبا الشأن الأكبر في هذا التخصص غير موجودين، وهو ما يقودنا إلى القول بأن "الأمير" كان يضع الرجل المناسب في المكان المناسب، فلم يرض أن يغتصب حق أمامه، حتى في الحضور إلى مجلسه، فلا يمكنه أن يخوض في علم وأهله غائبون، وهو ما يؤكد إجلال العلماء من طرف الأمراء، وإنزالهم المكانة التي يستحقونها، وهذا يعكس ورع هؤلاء الأمراء ونزاهتهم، وبذلك سادوا الدنيا وفتحوا الأمصار.

بعد أن طلب "المهدي" في قدوم "اليزيدي" و"الكسائي" إلى مجلسه، سبق "الكسائي" "اليزيدي" إلى باب الدار، وهو ما يعكس التنافس بين هذين العالمين الجليلين في الاستجابة لأمر الحاكم، ويعكس التنافس بينهما في طلب الحظوة والزلفى لدى "الأمير" وولي العهد، فكلاهما يحرص على مكانته في بلاط "الأمير"، وهي حجة تدفعنا إلى القول أن "اليزيدي" و"الكسائي" كانا من العلماء الذين يترددون على مجالس الخلفاء والأمراء، ليس طمعا في

---

[1] ينظر، أبو القاسم الزجاجي، أمالي الزجاجي، تحقيق وشرح، عبد السلام هارون، (دار الجيل، بيروت، 1987)، ط2، ص.59.

[2] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص، 39.

نوالهم وحسب، بل من أجل إبداء النصح والمشورة، – فقد انقسم العلماء في ذلك الوقت إلى فريقين؛ يرى أحدهما وجوب التردد على الحكام من أجل إبداء النصح والمشورة؛ وعدم ترك المجال للبطانة السيئة، وفريق آخر يرى ضرورة التورع في حضور هذه المجالس، لأنه ينقص من قيمة العلم والعلماء، وعلى الحاكم أن يجهد هو في طلب رأي العالم خاصة إذا علمنا أن "الكسائي" و"اليزيدي" من العلماء الورعين الزاهدين، فلم يكونا ليبيعا دينهما بعرض من الدنيا قليل، فليس من شيمتهما التملق والخنوع للملوك والأمراء، خاصة "الكسائي" الذي كان من القرّاء السبعة.

والذي يوحي بهذا التنافس هو قول "الكسائي" "لليزيدي" عندما قدم عليه وهو عند باب الدار ينتظر الإذن بالدخول على "الأمير المهديّ": «أعوذ بالله من شرك يا أبا محمد»[1] فهذا القول يدل دلالة كبيرة على أن الرجلين لا يأمنان لبعضهما البعض، فما كان "الكسائي" ليبادر "أبا محمد اليزيدي" بهذا القول إلا خوفا من مكره، فهو لا يرتاح له، ويخشى مكره والإيقاع به، فقد قادت ريبة الكسائي "باليزيدي" إلى التفكير بأنه أوقع به عند "الأمير المهدي"، فما سبب قدومه إلى المجلس بعده؟ ويبقى هذا التنافس دائما في مجال العلم لا في أمور أخرى متعلقة بالدنيا وزخارفها، فالمكر والخبث ليس من شيم هذين العالمين الجليلين؛ بل هو التنافس العلمي الشريف، فربما يُغلِظ أحدهما على الآخر في مسألة خالفه فيها الرأي، ولكن يبقى الودّ والاحترام هو السمة الأسمى والغالبة في التعامل بينهما، ولا أدل على التنافس بين العلماء والإغلاظ في التخاطب بينهم؛ من قول عيسى بن عمر الثّقفى، لأبي عمرو بن العلاء: «ما شيء بلغني عنك أنك تجيزه»[2]، فالسامع لهذا الكلام يتهيأ له أن

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج 5، ص.39.
[2] نفسه، ج5، ص.52.

الأمر جلّل، وأن أبا عمرو قد أباح منكرا أو أحل حراما وحرّم حلالا. وفي آخر المطاف أخرج عيسى بن عمر خاتمه ودفعه إلى أبي عمرو، وقال: «بهذا سدت الناس يا أبا عمرو»[1]، وكذلك الأمر بين الرجلين؛ "فالكسائي" يحمل توجها كوفيا؛ وهو شيخ هذه المدرسة، و"اليزيدي" بصري يحمل لواء مدرسة البصرة ويدافع عنها في بلاط أمراء بني العباس، فالتنافس بيِّنٌ بين الرجلين، والكيد من أجل الانتصار للمذهب أمر محتمل في كل حين، لذلك كان الحذر شديدا بينهما، فلا يأمن أحدهما الآخر.

ومما يدعو كذلك إلى توجس "الكسائي" من "اليزيدي" هو خوفه من سيطرته على مجلس "الأمير المهدي"، وهو ما سيمكن البصريين من التوغل في بغداد، خاصة أن "اليزيدي" كان مقربا من خال "الأمير المهدي"، وبذلك يضيع مجد مدرسة الكوفة التي يحاول "الكسائي" إرساء قواعدها، وجعلها مدرسة تنافس مدرسة البصرة، ولا يكون لها ذلك ما لم يعزز أنصارها والقائمون عليها مكانتهم لدى الخليفة العباسي، "فالكسائي" يضع نصب عينيه كل هذه المعطيات، لذلك فهو متوجس من كيد "اليزيدي" والبصريين على حد سواء.

ومن جهة أخرى فقد كان ردّ "اليزيدي" يوحي بقوة شخصية هذا الأخير، وثبات مكانته وتعاليه عن سفاسف الأمور، فقد ردّ على "الكسائي" رد الواثق المنتصر لنفسه فقال: «والله لا تؤتى من قبلي حتى أوتى من قبلك»[2]، فهنا "اليزيدي" يرد على "الكسائي" ردّ الحليم العاقل؛ الذي يقدر مواقف الأمور، فهو لم يمض مع "الكسائي" في جدال لا طائل من ورائه، وإنما توعده بردة فعله التي ستكون موجعة، إن هو حاول إيذاءه أو الكيد له، ويقودنا هذا إلى حجة مفادها أن "اليزيدي" كان صاحب شخصية قوية يمكنه النيل ممن

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج 5، ص،52.
[2] نفسه، ج5، ص.39.

يحاول المساس بقدره؛ أو الحط من قيمته، لكنه لا يبتدئ أحدا بخصومة، وهو ما نستشفه من قوله "لشيبة بن الوليد" الذي تهدده في آخر المناظرة لما خطّأه أمام "الأمير" فقال له: «قد سمعت ما قلت وأرجو أن تجد غبّها»[1]، فهو كما يُبيّن قوله الآنف الذكر لا يخشى لومة لائم، وإنما يفعل ويقول ما يراه صوابا.

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج 5، ص.43.

4- الآليات الحجاجية في المناظرة:

4-1 الآليات المتعلقة بشخص المناظر:

4-1-1 حجة تجريح المناظر:

تعد حجة التجريح من بين أهم الحجج التي يستعملها المتناظرون، وهذا بغية إرباك الخصم وصدّه عن مبتغاه، وقد وظف "الكسائي" هذه الحجة قبل الدخول على المهدي، حيث قال "لليزيدي" وهما عند الباب ينتظران الإذن بالدخول: « أعوذ بالله من شرك يا أبا محمد»[1]، فهنا "الكسائي" بادر إلى التشكيك في نزاهة "اليزيدي" واتهمه بالكيد له، فقد ظن "الكسائي" خطأً أن "اليزيدي" وراء استدعائه لدار "الأمير"، وهذا لما رآه قد حضر إلى المجلس بعده، وبذلك يكون "الكسائي" قد خرق مبدأ التعاون في الخطاب بينه وبين "اليزيدي"، خاصة قاعدة كيف الخبر، وهي القاعدة التي مفادها ألا يتكم المرء بشيء ليس له عليه بينة[2]. فاتهم "اليزيدي" بالكيد له، ولم تكن له أية بينة على ذلك، وهو ما يقودنا قطعا إلى استنتاج أن هناك منافسة بين "" و"الكسائي" في طلب الحظوة لدى "الأمير"، خاصة إذا علمنا أن "اليزيدي" من المقربين من خال "الأمير المهديّ"، وكان "المهديّ" يميل إلى أخواله، حيث قال "اليزيدي": «وأنا يومئذ مع يزيد بن منصور خال المهديّ»[3]، "فاليزيدي" بقوله هذا يثبت صداقته وقربه من خال "الأمير"، وبما أن "الأمير" محبٌ لأخواله، فأكيد أن خال "المهدي" سوف يقرب "اليزيدي" من "المهدي" بعد أن يُستخْلف أميرا للمؤمنين، فقد كانت

---

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج 5، ص.40.

[22] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.238.

[3] جلال الدين السيوطي، المصدر السابق، ص. 39.

هذه الواقعة قبل خلافة المهدي بأربعة أشهر فقط،[1] وهو الأمر الذي قاد "الكسائي" لهذا التوجس، خصوصا أنه قد لاحظ أن "اليزيدي" بصحبة يزيد بن منصور خال "المهدي"، فقاده حدسه وخلجات نفسه إلى الإدلاء بما قال، وهو شيء طبيعي وفطري لدى البشر، وإلا فإنّ "الكسائي" عالم معروف وإمام في القراءة مشهود له بالورع والزهد، وهو أحد القرّاء السبعة، وشيخ مدرسة الكوفة الأول.

كذلك قام "اليزيدي" ومن موقع المدافع عن نفسه بتجريح "شيبة بن الوليد" الذي كان متحيزا وواقفا إلى جانب "الكسائي" في المناظرة، فأراد أن يرد له "اليزيدي" الصاع صاعين، وذلك حين اتهم "شيبة بن الوليد" "اليزيدي" بسوء الأدب، وهذا عندما تكنى بحضرة "الأمير"، فقال شيبة: «يتكنّى باسمك أيها "الأمير"»[2]، وقد كان من سوء الأدب عند العرب أن يتكنّى الرجل أمام من هو أعلى منه منزلة أو علما[3]، أو قدام أبيه أو ذوي السلطان، لكنّ "الأمير" وجد له المسوغ لفعل ذلك، فهو لم يقصد التباهي أو الرفعة، وإنما نشوة الانتصار والظفر هي التي حركت فيه هذا الفعل، فقال "الأمير": «والله ما أراد بذلك مكروها، ولكنه فعل ما فعل بالظفر، وقد لعمري ظفر»[4]، فقال "اليزيدي" بعدها: «إن الله أنطقك أيها "الأمير" بما أنت أهله، وأنطق غيرك بما هو أهله»[5]، فهنا كان "اليزيدي" يرمي إلى أن "شيبة بن الوليد" رجل سوء، فقد أنطقه الله بما قرّ في قلبه وهو المكر والخبث والضغينة، فقد كان

---

[1] ينظر: جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج 5،ص. 39.

[2] نفسه، ج5، ص.42.

[3] وقد فعل هذا اليزيدي أمام هارون الرشيد فأمر بإخراجه من مجلسه، وقال خطأ الكسائي مع حسن أدبه أحب إلينا من صوابك مع سوء أدبك، أتتكنى قدام أمير المؤمنين وتكشف رأسك؟ ينظر: محمد الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، ص. 57).

[4] جلال الدين السيوطي، المصدر السابق، ج5، ص42.

[5] نفسه، ج5، ص. 43.

يريد أن يقلب ظفر "اليزيدي" في نظر "الأمير"، إلى سوء أدب، وذلك بوشيه به؛ حيث لم يخطر على بال "الأمير" أنه فعل ذلك بسوء الأدب، وهو الفرق بين "الأمير" و"شيبة بن الوليد"، "فالأمير" سريرته صافية خالية من الحقد والخبث، على عكس "شيبة بن الوليد" الذي كانت سريرته مليئة بالخبث والمكر، وهو الذي عبر عنه "اليزيدي" بقوله إن الله أنطق كلا منهما بما هو أهله، فكل إناء بما فيه ينضح.

4-1-2 حجة مناداة الرجل بكنيته أو حجة التكني:

تعد الكنية من خصائص الأمة العربية فمناداة الرجل بكنيته يعد شرفا كبيرا للمخاطَب؛ ويحفظ الودّ بين المتخاطبين، «فالعرب إذا أرادت تعظيم المخاطَب خاطَبته بالكنية، وعدلت عن التصريح باسمه»[1]، وهو الأمر الذي قام به "الكسائي" قبل الدخول على الأمير حيث نادى "اليزيدي" بكنيته فقال: «أعوذ بالله من شرّك يا أبا محمد»[2]، "فالكسائي" من خلال مناداته "لليزيدي" بكنيته كان يريد أن يجمع بين سوء ظنه "باليزيدي" من جهة، وإبداء التودد من جهة ثانية، وذلك لعدم قطعه بسوء نية "اليزيدي" اتجاهه في هذا الموقف، فأراد أن يلبس القبيح بالحسن كي يحفظ وجهه من ردّ "اليزيدي".

كما قام "اليزيدي" بالتكني تعبيرا عن سروره ونشوته بالظفر في المناظرة، فاستعمال "اليزيدي" لهذه الخصيصة العربية، وتكنيه أمام "الأمير" حين وافقه العربي -الذي بُعِثَ إليه من أجل الفصل في المناظرة- في تخريج المسائل لصالحه، وعدم نهره من طرف "الأمير" كان

---

[1] عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب ولبّ لباب العرب، تح، عبد السلام هارون، (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1996)، ط3، ج9، ص.149.

[2] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج 5، ص. 39.

بمثابة الانتصار النفسي في المناظرة بالنسبة "لليزيدي"، وهو ما جعل "شيبة" لا يحرك ساكنا في المجلس بعدها؛ وإنما تهدد "اليزيدي" بعد الخروج من المجلس، فكان ثناء "الأمير" على "اليزيدي" وإيجاد العذر له حجة قوية على الحاضرين ليحفظوا "لليزيدي" مكانته قدام "الأمير"، على عكس ما وقع "لليزيدي" في مناظرة أخرى أمام الخليفة "هارون الرشيد" الذي اعتبر خطأ "الكسائي" مع حسن أدبه أحبُّ إليه من ظفر "اليزيدي" مع سوء أدبه[1] ، فطرده من مجلسه لسوء صنيعه.

4-2 الآليات اللغوية:

4-2-1 حجاجية الألفاظ:

قال "اليزيدي" فلما دخلنا عليه أقبل عليّ –الأمير– فقال: «ما تقول في النسب إلى ...»[2]، فلفظة "أقبل" تدل على أن "اليزيدي" أكثر حظوة من "الكسائي"، وأعلى قدرا ومكانة عند "الأمير"، وإلا لما كان أقبل عليه "الأمير" دون بقية الحاضرين، وكان على "الأمير" أن يوجه سؤاله إلى الحاضرين دون تمييز بينهم، ومن يملك القدرة على الجواب تكون له أسبقية الكلام، فقد قاد إقبال "الأمير" على "اليزيدي" دون "الكسائي" إلى شعور هذا الأخير بالغيرة؛ فانعكس ذلك على مجريات المجلس الذي تحوّل إلى مناظرة حامية الوطيس بين الشيخين، والتي لم تتبيّن نتيجتها إلا بعد تدخل أحد الأعراب الأقحاح، فقد كان سبب

[1] ينظر: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية، تح، محمود الطناحي، عبد الفتاح الحلو، (دار إحياء التراث العربي، القاهرة، (د.ت))، (د.ط)،ج3، ص.143.

[2] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج 5، ص. 39.

المناظرة والداعي إليها لفظة "أقبل" التي شعر "الكسائي" من خلالها أن مكانته قد انتهكت، وهيبته قد خدشت، فثارت ثائرته للدخول في أجواء المناظرة وحفظ مكانته عند "الأمير".

ونجد كذلك من العبارات التي لها دلالة حجاجية في المناظرة قول أبي محمد "اليزيدي" في جميع تدخلاته: "أصلح الله الأمير"، وقد تكررت هذه العبارة في المناظرة حوالي ست مرات، وهي عبارة تدل على إعطاء "الأمير" مكانته في نفس "اليزيدي"، وترفع من قدره في مجلسه، وتنبئ عن حسن أدب "اليزيدي" وكيفية تعامله ومخاطبته وجلوسه مع الملوك والأمراء، فقد عمل على حفظ المسافة بينه وبين "الأمير المهدي"، وهو أمر يقودنا إلى استنتاج أن "اليزيدي" كان يكثر التردد على بلاط "الأمير"، وحسن أدبه هذا كان شفيعا له حين قذف بقلنسوته على الأرض في حضرة "الأمير" وتكنى أمامه، فقال المهدي: «والله ما أراد بذلك مكروها، ولكنه فعل ما فعل بالظفر، وقد لعمري ظفر»[1]، وقد كان "اليزيدي" في جميع مخاطباته للأمير ملتزما بقاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال[2]، التي ذكرها "بول غرايس" (P.Grice) أثناء حديثه عن مبدأ التعاون بين المخاطب والمتلقى، حيث كان "اليزيدي" حريصا على اعتبار مقامه ومقام "الأمير"، فناسب مقاله مقامه، فلم يتعد في الكلام ولم يخرج عن قواعد اللياقة في الخطاب.

وهو الأمر الذي لم نسجله في تدخلات "الكسائي،" إلا مرة واحدة خلال هذه المناظرة، وهذا الأمر يعكس ربما ارتباك "الكسائي" خلال المناظرة، فقد كان حريصا على الإجابة أكثر من حرصه على الالتزام بآداب المجلس، لأننا لاحظنا استعماله لهذه الصيغة عند

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص.42.
[2] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.238.

إحساسه بالظفر، حين قال: «هو قالها الساعة أصلح الله الأمير»[1]، أو أن الراوي قد أسقط ذلك؛ لأن المناظرة مروية من طريق أبي محمد "اليزيدي".

كما نجد أن "اليزيدي" قد استعمل لفظة "يزعم"، وهذا عند سماعه قول "الكسائي" وهو يقول لأحد الحاضرين بالمجلس، وهو "عمر بن بزيع": «لو سألني الأمير لأخبرته فيها بعلة هي أحسن من هذه»[2]، فقال "اليزيدي": «أصلح الله الأمير: إن هذا يزعم أنك لو سألته لأجاب بأحسن مما أجبت به»[3]، فتوظيف "اليزيدي" للفظة "يزعم" لها عدة تأويلات دلالية، حيث إن "الزعم" في لغة العرب يُطلق –من ضمن ما يطلق عليه– على الكذب، فهنا نجد أن "اليزيدي" قد اتهم "الكسائي" بطريقة غير مباشرة بأنه يكذب في دعواه، وأنه لا يوجد تخريج للمسألة أحسن من تخريج "اليزيدي"، وبذلك تكون لفظة "يزعم" قد قادتنا إلى حجة مفادها أن ادعاء "الكسائي" باطل، وأن حجته داحضة قبل أن يُبدي بها.

كما تدل كلمة "يزعم" التي وظفها "اليزيدي" على أنه على ثقة كبيرة بنفسه وأن "الكسائي" لا يملك إجابة أحسن من إجابته، فهو متيقن أن إجابته هي أحسن إجابة في هذا الموضوع، وهو الأمر الذي جعله يستعمل لفظة "يزعم"، إذ لو كان عنده شك في ذلك لكان استعمل لفظة أخرى – من قبيل أن "الكسائي" يرى غير هذا، أو أن للكسائي رأيا آخر في المسألة– غير لفظة "يزعم"، لأنه يعي تماما دلالة لفظة "يزعم"، وما تعود عليه من إهانة وذلة؛ إذا كانت إجابة "الكسائي" أحسن من إجابته، فالمقام مقام مناظرة، وكل لفظة فيها محسوبة ولها حقها من العناية، ومحسوم أمرها قبل التلفظ بها وبعده.

---

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو ،ج5، ص 42.

[2] نفسه، ص.40.

[3] نفسه، ص.40.

كما تدل لفظة "يزعم" على أن "اليزيدي" يمتلك شخصية قوية، فهو منتصر لرأيه الذي يراه صحيحا، غيرُ آبهٍ بقول "الكسائي"، فقد قال له قبل الدخول على "الأمير" عندما اتهمه "الكسائي" أنه يخطط للإيقاع به: «والله لا تؤتى من قبلي حتى أوتي من قبلك»[1]، فهو على ثقة كبيرة بنفسه، بامتلاكه حسن الردّ؛ والردّ بالأثقل إن اقتضى الأمر، ومما يؤكد ذلك أيضا قوله "لشيبة بن الوليد" عندما تهدده بتخطئته له في حضرة "الأمير"، فقال له بلسان الواثق: «قد سمعت ما قلت، وأرجو أن تجد غبّها»[2]، فهذا القول يدل على قوة شخصية "اليزيدي" وجرأته، وعدم الخوف من خصومه، لأنه يمتلك قدرة الرد؛ والدفاع عن نفسه مهما كانت الظروف.

ومما يعضد القولَ بقوة شخصية "اليزيدي"، ما حصل له مع "الكسائي" في حضرة الخليفة "هارون الرشيد"[3]، إذ إنه لما حضر وقت صلاة جهرية؛ فتقدم "الكسائي" للصلاة لكنه أُرتج عليه[4] في "سورة الكافرون"، فسخر منه "اليزيدي" فقال: قارئ أهل الكوفة يرتج عليه في "قل يا أيها الكافرون"، فسكت "الكسائي" ولم يجبه، ولما جاءت الصلاة التي بعدها تقدم "اليزيدي" للصلاة، فارتج عليه في سورة الفاتحة، فلم يترك الفرصة "للكسائي" في السخرية منه، وقال بعد السلام من الصلاة مباشرة:

---

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص.39.

[2] نفسه، ص.43.

[3] ينظر: ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح، إبراهيم السامرائي، (مكتبة المنار، الأردن،1985) ط3، ص.62.61.

[4] أُرتج عليه: أي أنه أخطأ أثناء القراءة، وفي اللسان أُرتج عليه، أُستبهم عليه (لسان العرب ج2، ص.280).

اِحْفَظْ لِسَانَكَ لا تَقُولَ فَتُبْتَلَى إنّ البَلاءَ مُوَكَّلٌ بِالمَنْطِقِ[1]

وهذا لعمري يدل على قوة شخصية الرجل، وسرعة بديهته، وكيفية تخلصه من المواقف الصعبة.

كما نجد من العبارات التي لها دلالة حجاجية في المناظرة قول "الأمير" لليزيدي: "قد سألته"؛ وهو يعنى بذلك "الكسائي"، وهذا عندما قال "اليزيدي" "للأمير":«إن هذا يزعم [أي الكسائي] أنك لو سألته لأجاب بأحسن مما أجبت به، قال [الأمير]: فقد سألته»[2] إن هذه الصيغة التي استعملها الوزير في إحالة السؤال عن طريق "اليزيدي" إلى "الكسائي"، لها دلالة حجاجية كبيرة، ويمكن أن تؤول عدة تأويلات، فليس من الطبيعي أن يحيل "الأمير" السؤال هكذا إلى "الكسائي"، دون أن يعطيه قدره من التقدير والتكريم، فقد رأى "الأمير" أن هذا التدخل من "الكسائي" لم يكن مبررا، حيث إنه قال لأحد الحاضرين: «لو سألني الأمير لأجبته»[3]، فقد استعمل الواسطة في طلب السؤال؛ ولم يسألِ "الأمير" مباشرة، فعامله "الأمير" بنفس المعاملة، فأحال إليه السؤال بالواسطة أيضا، وهو مبدأ المعاملة بالمثل، كما يحتمل أن يكون "الأمير" قد رأى في كلام "الكسائي" إلغازا إلى أنه قد آثر "اليزيدي" بالسؤال دونه، فرد عليه بهذه الطريقة، وليبيّن "للكسائي" أنه إنما استعجل الأمر فقط، فإن "الأمير" ربما كان يؤخره ليسمع منه آخِرًا لسداد رأيه، ونفاذه لدى "الأمير"، إذ إنه لو فاتحه بالسؤال مباشرة فأجاب – على اعتقاد الأمير– لا تكون هناك فرصة "لليزيدي" بالتكلم، إذ

[1] البيت لم نعثر على قائله، وشطره الثاني مثل، وقيل أن أول من تكلم بهذا المثل هو أبو بكر الصديق رضى الله عنه، ينظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص62.

[2] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص، 40.

[3] نفسه، ص.40.

إن "الكسائي" هو شيخ مدرسة الكوفة وسيدها الأول، كما أن "الأمير" يعي مدى التنافس بين "اليزيدي" و"الكسائي"، والذي يرجح هذا الاحتمال هو قول "الأمير" "للكسائي" متعجبا، وقد رآه على غير المعتاد، إذ إن "الكسائي" معتاد على الظفر في مثل هذه المواقف، فقال "الأمير": «يا كسائي لقد دخلت عليّ مع مسلمة النّحوي وغيره فما رأيت مثل ما أصابك اليوم»[1]، "فالأمير" يتعجب هنا من موقف "الكسائي" الباهت في هذه المسألة، والذي لم يكن مرضيا له البتّة.

4-2-2 ألفاظ التعليل:

تعد ألفاظ التعليل من الأدوات التي يستعملها المناظر لتركيب حججه تركيبا منطقيا، ويعمد المناظر لاستعمال هذه الألفاظ التعليلية لتكون حججه ذات شحنة إقناعية كبيرة، فيقطع مناظره بلا رجعة.

استعمل "اليزيدي" ألفاظ التعليل خلال هذه المناظرة بصفة كبيرة؛ وهذا من أجل توضيح قوة حججه، وتهافت حجج مناظره "الكسائي"، وهو الأمر الذي سنوضحه من خلال الأمثلة التالية:

قال "اليزيدي": «كيف ينسب رجلا من بني جنان؟ لزمه أن يقول: جنّي **لأن** في جنان نونين»[2]، فنجد أن "اليزيدي" قد ربط بين "حصني" و"جنّي" في حال الالتزام بقول "الكسائي"، الذي يمنع التقاء نونين في النسب والاجتزاء بنون واحدة، حيث إن "الكسائي" قد أجاب عن المسألة الأولى بأن النسب إلى الحصنين كان مرده الخوف من التقاء نونين؛ وإلا

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص.41.
[2] نفسه، ص. 40.

لقالوا حصناني، وليس لأمن اللَّبس الذي يقع في النّسب إلى البحرين والنسب إلى البحر، فأتى "اليزيدي" بمثال فيه ثلاث نونات، وقد جرى مجرى النسب إلى البحرين، ولم يُجتزأ فيه بإحدى النونين خوفا من التقائهما، وبهذا يكون قياس "الكسائي" غير صحيح.

وقد وظف "اليزيدي" لفظ التعليل **"لأن"**، ليوضح للأمير والجمهور غلط "الكسائي" فقد ربط بين النسب إلى الحصنين، والنسب إلى بني جنان، فإن أصرّ "الكسائي" على قياسه الذي لا يجمع بين النونين، تحتّم عليه نسبة من هم من بني جنان إلى الجن، فيقول: جني، فهم والجن سواء في النسب، وهو الشيء الذي لم يقل به أحد من قبل، ولا "الكسائي" نفسه يرضى بهذه النسبة، وإن نسبه فقال: "جناني" فقد جمع بين ثلاث نونات، وبذلك يكون قد عدل عن قياسه الأول، فلم يجد "الكسائي" ما يرد به على حجج "اليزيدي" فالتزم الصمت.

كما قال "اليزيدي": «لو أراد بـ"أو" "بل" لرفع زيدا، **لأنه** لا يكون خيرهم زيداً»[1]، فهنا نجد أن "اليزيدي" قد ربط بين قول "الكيسائي" وتعارض حجته؛ باستعمال لفظ التعليل **"لأن"** وذلك بقوله لأنه لا يكون "زيدا" منصوبا بل يجب رفعه، فلا يستقيم الجملة إن كان معنى "أو" "بل" مع بقاء "زيد" منصوبا بل يجب رفع "زيد" فلما كان "زيد" منصوبا دلّ ذلك أن "أو" لا تنوب عن "بل" في هذا الموضع. وقد أفاد لفظ التعليل "لأن" هذا التوضيح وأبان عن الحجة التي يريد "اليزيدي" تقديمها لصالح دعواه ودحض حجة "الكسائي" التي تلقفها من قول شيبة بن الوليد.

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص.41.

4-2-3 المداخل اللغوية:

تلعب المداخل اللغوية دورا حجاجيا كبيرا لما لها من سلطة إقناعية على المتلقى، لذلك فإذا احتج بها المناظر كانت حجة لا تُدفَع؛ إلا بما هو أقوى من هذه الحجة، كالشاهد والمثل وغيرها من الأدلة الأخرى، فنجد المناظر يعمد إلى تكثيف الاحتجاج بالدليل اللغوي، ليضمن اقتناع الخصم والجمهور، وفي المناظرة التي بين أيدينا نجد أن "اليزيدي" قد قدم حجته الواضحة حول سؤال "الأمير" حول اختلاف النسب إلى البحرين، والنسب إلى الحصنين، فأجاب إجابة منطقية، لا تدعو إلى الشك بحال من الأحوال، حيث برّر عدم التساوي في النسبة إلى البحرين والحصنين، رغم أنهما على وزن واحد، إلى وجود اللَّبس في النسب إلى البحرين، إذ لو قالوا بحري لا التبس الأمر، لوجود منسوب إليه آخر هو البحر، فلأمن اللَّبس قالوا بحرانيٌّ، وبقي النسب إلى الحصنين على الأصل لعدم وجود اللَّبس.

لكنّ "الكسائي" ومن باب الدخول في أجواء ما يدور في المجلس، أراد أن يُخرِّج المسألة تخريجا آخر؛ غير الذي ذهب إليه "اليزيدي"، ومما يدل أن "الكسائي" أراد الدخول في النقاش هو قوله: «لو سألني "الأمير" لأخبرته فيها بعلة هي أحسن من هذه»[1]، فاستعمال "الكسائي" لفعل التفضيل "أحسن" له دلالة حجاجية قويه على سلامة إجابة "اليزيدي" وحسنها، لكن "الكسائي" يريد أن يُسمِع "الأمير" بما هو أحسن منها، فليس هم "الكسائي" الإجابة في حد ذاتها، وإنما همه إيجاد مكان له في النقاش والمحاورة، إذ إن "الكسائي" يرى أن حقه قد أُنتهِك؛ أو أن "الأمير" لم يقدر مكانته العلمية، لذلك فرض نفسه في مجريات النقاش، فلا يكون كالمتفرج في المجلس.

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص.40.

كما نرى أن "اليزيدي" لم يكن يرى في المسألة غير نظرته هو؛ ويعتقد أن توجيهه للمسألة هو التوجيه الصحيح، لذلك سارع إلى نقل كلام "الكسائي"، الذي جرى بينه وبين "ابن بزيع" إلى "الأمير"، فقال: «أصلح الله "الأمير"، إنّ هذا يزعم أنّك لو سألته لأجاب بأحسن مما أجبت به»[1]، فعدم تردده هذا، والإسراع في نقل كلام "الكسائي"، الذي ربما يعود عليه بما لا يؤمن في المناظرة، يدل على اقتدار الرجل في البيان، ومدى نبوغه العلمي وتفوقه على "الكسائي"، في جانب اللغة، وربما أراد من جهة أخرى أن يبيّن غلط "الكسائي"؛ وادعاءه بوجود جواب أحسن مما أجاب به في هذه المسألة، فكأنه أحاط بالمسألة من كل جوانبها، فقوله الآنف الذكر؛ وتوظيفه لعبارات مثل "يزعم"، "هذا" تدل على احتقاره "للكسائي" والحط من قدرته على الإيتاء بجواب أحسن من جوابه.

كذلك نجد ردّ "الأمير" بعد أن سمع قول "اليزيدي" حول "الكسائي": بقوله: «قد سألته»[2]، قول يدل على أن "الأمير" غير راض على تدخل "الكسائي" العشوائي في المناظرة، وهي حجة تقودنا إلى أن "الكسائي" لم يحترم قواعد المجلس؛ فصاحب المجلس لم يأذن له بالكلام؛ فعليه الانصات حتى يعطيه "الأمير" الدور في الكلام، "فالأمير" استعمل حجة قيمية ذات بعد نفسي، حيث وجه السؤال "للكسائي" بطريقة غير مباشرة عبر "اليزيدي"، وكأنه ردّ على طلب "اليزيدي" في أن ينظر رأى "الكسائي" في المسألة، وليس رغبة من "الأمير" في سؤال "الكسائي"، ولو في هذا الوقت بالذات، وهي حجة استعملها "الأمير" كي يبيّن "للكسائي" غلطه؛ وذلك باستعجاله الجواب قبل أن تتاح له الفرصة لذلك بكل احترام، فلماذا يُرسِل "الأمير" في أثره ويبقيه صامتا، وهو الأمر الذي لم يقدّره "الكسائي".

---

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص.40.

[2] نفسه، ص.40.

كما لاحظنا في جواب "الكسائي" أنه كان يميل إلى تغليب وجهة نظر "الأمير المهدي"؛ حيث إن "الأمير" عند سؤاله "لليزيدي" رجّح أن تكون النسبة إلى البحرين هي الأصل، والنسبة إلى الحصنين هي التي ليست على القياس، حين قال: «هلاّ قالوا حصناني كما قالوا بحراني»[1]، فكان جواب "الكسائي" موافقا لتوهم "الأمير" فقال: «كرهوا أن يقولوا حصناني فيجمعوا بين نونين، ولم يكن في البحرين إلا نون واحدة، فقالوا بحراني لذلك»[2]، "فالكسائي" كان جوابه موافقا لما بدا من رأي "الأمير" منذ البداية، ولم يعمل العقل هنا؛ فظن أن الأصل هو "بحراني" و"حصناني"، لكن اجتماع النونين في "حصناني" جعلهم يعدلون عن هذا النسب إلى "حصني"، لكن "اليزيدي" رأى خلاف ذلك؛ واعتبر أن الجمع بين النونين لا دخل له في النسب؛ وجاء بمثال يجمع فيه بين ثلاث نونات، حيث طلب من "الكسائي" أن ينسب رجل من بني جنان، فماذا يقول "جني" أو "جناني" فانقطع "الكسائي".

بينما كان جواب "اليزيدي" أكثر دقة؛ واستعمل فيه القياس الصحيح، ولم يؤثر فيه توهم "الأمير" فقد قلب ما قاله "الأمير" دون أن يشير إلى أن "الأمير" قد أخطأ في تقديره، فقال بعد سؤال "الأمير": «هلا قالوا حصناني كما قالوا بحراني»[3]، فرد "اليزيدي": «لو قالوا في النسب إلى البحرين "بحري" لالتبس فلم يُدر: آلنسبة إلى البحرين وقعت أم إلى البحر؟ فزادوا ألفا للتفريق بينهما، كما قالوا في النسب إلى الروح روحاني، ولم يكن في الحصنين شيء

[1] أبو القاسم الزجاجي، أمالي الزجاجي، ص.59.
[2] نفسه، ص. 60.
[3] نفسه، ص. 59.

يلتبس به فقالوا حصنيّ على القياس»[1]، "فاليزيدي" اعتمد على القياس اللغوي الصحيح ولم يؤثر فيه توهم "الأمير"، فقد اعتبر أن النسب إلى الحصنين بقولهم "حصني" هو الأصل، بينما النسب إلى البحرين بقولهم "بحراني" هو خروج عن القياس، لأمن اللَّبس بين النسب إلى البحر والنسب إلى البحرين، ففرقوا بينهما بزيادة الألف؛ كما في النسب إلى الروح قالوا "روحاني" لأمن اللَّبس، فاعتماد "اليزيدي" على المدخل اللغوي الصحيح دون اعتبار لتوهم "الأمير" أدى به إلى تخريج المسألة تخريجا صحيحا، بينما اعتبار "الكسائي" لوجهة نظر "الأمير" دون المداخل اللغوية السليمة جعلته يخالف الصواب وهو ما أدى إلى انقطاعه.

4-2-4 الأفعال الكلامية:

تلعب أفعال الكلام دورا كبيرا في العملية التخاطبية، فالكلام أو القول قد يحمل شحنة حجاجية ناتجة عن أفعال الكلام، والتي قسمها "أوستين"(AUSTIN) إلى ثلاثة أفعال وهي: فعل القول، والفعل المتضمن في القول، والفعل الناتج عن القول، فلأفعال الكلام إذا دور كبير في العملية الحجاجية، وقد عدّ "ديكرو"(DICRO) أن كل قول يحمل في طياته حجاجا – وإن كان مبالغا في ذلك[2]– ومنه صدرت المقولة التالية: "إننا نتكلم عامة بقصد التأثير"[*] وبذلك تقول آن روبيل: «إننا حين نتكلم فنحن نسعى من جهة إلى حمل

[1] أبو القاسم الزجاجي، أمالي الزجاجي، ص. 60.

[2] اعتبر الدكتور عبد الله صولة أن هذا التعميم من طرف ديكرو في أن اللغة بجميع وحداتها المعجمية حجاج هو مفهوم موسع لا يعكس وظيفة اللغة، ينظر عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم، (م. س)، ص40.

المخاطَب على أن يتقاسم آراءنا، أو التمثيلات المتعلقة بموضوع معين، ونسعى من جهة أخرى إلى حمل الآخرين على الاقتداء بأكبر عدد ممكن من أرائنا»[1].

والذي نجده في المناظرة أن كل طرف فيها يسعى إلى إقناع مناظره برأيه، وهذا من خلال التأثير فيه بالقول، ومنه فالمناظرة أرضية خصبة لظهور الأفعال الكلامية؛ والتي قصدها التأثير في الآخر، وهو الذي سعى إليه "السيرافي" و"متّى" في مناظرتهما، وسنحاول استجلاء بعض من الأفعال الكلامية الواردة في المناظرة، من خلال الأفعال الانجازية، الأمر والنهي، والاستفهام.

أ الاستفهام:

يؤدي الاستفهام دورا حجاجيا مهما؛ لأنه يعد من الأفعال الكلامية، ومن أهم الاستفهامات التي أدت دورا حجاجية في المناظرة نذكر:

قال "الأمير المهدي" في بداية المناظرة: «كيف نسبوا إلى البحرين فقالوا بحراني، ونسبوا إلى الحصنين فقالوا حصني؟»[2]، كان هذا هو السؤال الافتتاحي في المناظرة، حيث قام "الأمير المهدي" بطرح هذا السؤال على أبي محمد "اليزيدي"، وهو الأمر الذي دفع "بالكسائي" للتدخل في مجريات المناظرة، فقد كان السؤال الافتتاحي هو المحفز الأول "للكسائي" كي

---

* على الرغم من تعدد حاجات المتكلم فإنه يتعامل مع وحدات معجمية ثابتة وهذا يؤكد البعد التواصلي للغة، وإن كان الحجاج يرتبط بتلك الوحدات المعجمية وخصوصيات المواقف والمقامات المستعملة فيها. ينظر: الطيب دبة، مبادئ اللسانيات البنوية- دراسة تحليلية إبستيمولوجية، (دار القصبة للنشر الجزائر 2001)، ص.82.

[1] آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تر، سيف الدين دغفوس ومحمد السيباني، مراجعة لطيف زيتوني، ط1، دار الطليعة، بيروت لبنان 2003، ص64.

[2] أبو القاسم الزجاجي، أمالي الزجاجي، ص. 60.

يناظر "اليزيدي"، وبدون هذا السؤال كانت الأمور ستجري في المجلس على النمط العادي، لكن هذا السؤال من "الأمير" والموجه خصيصا إلى "اليزيدي" كان المولد والمنشئ للمناظرة، وهو ما جعل "الكسائي" يعد العدة حتى يكون جوابه أحسن من جواب "اليزيدي" فقد أطلق "الكسائي" العنان إلى مقارعة الحجة بالحجة، واستعمال جميع طرق الإقناع من أجل أن يجد له مكانا في الحوار، وبذلك يضمن تواجده في بلاط الأمير المهدي.

وفي مثال آخر قال: "اليزيدي" «كيف تنسب رجلا إلى بني جنان؟»[1]، إن هذا السؤال الموجه من "اليزيدي" إلى "الكسائي" والمقترن بالطلب يحمل في طياته دلالة حجاجية قوية؛ حيث عمد "اليزيدي" من خلاله إلى تفنيد قياس "الكسائي" وكان سؤال "اليزيدي" تقريريا، وكانت الإجابة عنه ستحمل إقرارا من طرف "الكسائي" لذلك آثر الصمت وكان هذا بمثابة انقطاع له.

وفي موضع آخر قال "الأمير" ردّا على سؤال طرحه عليه "اليزيدي": «وكيف تنشد أنت؟»[2]، فالأمير من خلال إعادة السؤال إلى "اليزيدي"، كان صنيعه يحمل دلالة واضحة في أنه لا يعلم الجواب، لكن مكانته ومقامه لا يسمحان له بذكر ذلك، فأعاد السؤال إلى "اليزيدي"، الذي أجاب على جناح السرعة. وقد كان غرض "اليزيدي" من سؤاله هذا ليس معرفة مدى إحاطة الأمير بالمسألة؛ وإنما كان غرضه الثناء عليه من خلال مدح أخواله، وهو غرض مغالطي أراد من خلاله "اليزيدي" أن يكسب تعاطف الأمير وخاله الذي كان حاضرا بالمجلس.

---

[1] أبو القاسم الزجاجي، أمالي الزجاجي، ص. 60.

[2] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص.42.

4-3 الآليات البلاغية:

تؤدي العناصر البلاغية دورا حجاجيا كبيرا في إقناع المتلقي؛ إذ إن البلاغة هي فن الإقناع، فهي تهدف إلى استمالة المخَاطَب وحمله على تبني طرح الخطيب أو المناظر، وذلك باعتمادها على الأساليب الجمالية؛ والصور البيانية، وهذا بغية إقناع المتلقي عن طريق مخاطبة الفكر والوجدان لتبني القضية المطروحة عليه من المخَاطِب، ومن بين الآليات البارزة في هذه المناظرة نذكر:

4-3-1 الحجاج بالمثل:

يعد المثل من الحجج الجاهزة التي يستعملها المناظر لإقناع خصمه، فالمثل استقراء بلاغي، وحجة تقوم على المشابهة بين حالتين، ويراد استنتاج نهاية إحداهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها[1]، وهو الأمر الذي أدى "باليزيدي" أن يضرب مثلا حول الجمع بين ثلاث نونات في النسب إلى بني جنّان، وبهذا المثل استنتج أن الجمع بين نونين في النسب ليس له أي داع يدعو إلى الاجتزاء بإحدى النونين من الأخرى، وهو الأمر الذي يقود إلى نتيجة مفادها أن استنتاج "الكسائي" خاطئ، كما مثّل لصالح دعواه بمثال آخر وهو النسب إلى الروح التي قالوا فيها روحاني، وبذلك يحتج لدعواه بمثالين أحدهما يعزز به دعواه، والآخر يفند به دعوى "الكسائي"، وهو الأمر الذي جعل "الكسائي" يسلم لدعوى "اليزيدي" فلم يرد عليه، وكان هذا السكوت بمثابة الانقطاع.

[1] محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص.82.

4-3-2 الحجاج بالمثال المضاد:

يعتبر المثال المضاد من الآليات الحجاجية الأكثر نجاعة في المناظرة، ويُؤتى بالمثال المضاد لتفنيد المثال الأول، أو الدليل المعروض لصالح القضية المطروحة، وهو الأمر الذي يجعل الطرف المعلّل في حالة تناقض أو أن استقراءه غير تام، ومن بين القضايا التي أُستعمِل فيها الحجاج بالمثال المضاد في المناظرة نذكر:

قال "الكسائي" بصفته معلّلا: إنهم لما نسبوا إلى البحرين قالوا بحراني على الأصل، ولما كانت في الحصنين نونان قالوا حصني، اجتزاء بإحدى النونين من الأخرى، وهو الأمر الذي لم يكن في البحرين[1]، فتدخل "اليزيدي" مفندا حجة "الكسائي" حيث أتى بمثال مضاد يدحض به حجة "الكسائي"، فاستدل على بطلان حجة "الكسائي" بمثال يجمع ثلاث نونات، حين طلب من "الكسائي" أن ينسب رجلا من بني جنان، فإن لزم "الكسائي" قياسه في الاجتزاء بنون واحدة لزمه أن يقول جنّي، وهو غير صحيح و"الكسائي" يدرك ذلك، لأنه نسب الرجل إلى الجن، وإن عدل عن قياسه فقد لزمته الحجة، وجمع بين ثلاث نونات[2]، وكان تخريجه للمسألة الأولى غير صحيح، وبذلك أفحم "اليزيدي" "الكسائي" في هذه المسألة فلم يحر بعدها بكلمة.

4-3-3 القسم:

يعد القسم من بين أهم الأساليب اللغوية التي تؤدى وظيفة حجاجية، وذلك لأن صاحبه يعتقد صدق دعواه فيعمد إلى تأكيدها بكل أساليب التوكيد وفي مقدمتها القسم،

[1] ينظر: جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص.40.
[2] ينظر: أبو القاسم الزجاجي، أمالي الزجاجي، ص. 60.

وذلك استحضارا لجلالة المقسم به، وقد ورد القسم في هذه المناظرة في موضعين أحدهما قبل بداية المناظرة وكان من طرف "اليزيدي" والثاني من طرف الأمير.

قال "اليزيدي": «والله لا تؤتى من قبلى حتى أوتي من قبلك»[1]، لقد كان هذا التوعد من طرف "اليزيدي" قبل بدء المناظرة، وهو الأمر الذي يقودنا إلى استنتاج طبيعة المواجهة التي ستكون خلال المناظرة فقسم "اليزيدي" الذي يتوعد "الكسائي" بأنه لن يغفر له إن هو حاول إلحاق الضرر به يدخل ضمن الآليات الحجاجية الممهدة للمناظرة، فقد نفذ "اليزيدي" ما توعد به "الكسائي" الذي حاول أن يُظهر "للأمير" أنه أقدر منه على تخريج المسائل النحوية، فقطعه "اليزيدي" ولم يحر بعدها بكلمة.

قال "الأمير" مدافعا عن "اليزيدي": «والله ما أراد بذلك مكروها»[2]، وقد استعمل "الأمير" النفي مؤكدا بالقسم وهو في غنى عن ذلك لأن "شيبة" لن يتهم "الأمير" بالكذب أو المحاباة لصالح "اليزيدي"، ولكن من أجل تقوية حجته وتأكيد ظفر "اليزيدي" عمد "الأمير" إلى القسم وليحفظ "لليزيدي" وجهه، فقد كان فعله تعبيرا عن فرحته بالظفر على "الكسائي"، وهو ما يقودنا إلى أن "اليزيدي" يعتبر الظفر على "الكسائي" من قبيل الانتصار المعنوي، وقد كانت عادة "اليزيدي" بعدها أن يتكئ ويضرب بقلنسوته على الأرض، في عديد الوقائع، وقد نهره الخليفة "هارون الرشيد" عن فعلته هاته؛ وأمر بإخراجه من المجلس،

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص.39.
[2] نفسه، ص.42.

فقال له: «والله إن خطأ الكسائي مع حسن أدبه لأحب إليّ من صوابك مع سوء أدبك، (...) فأمر باخراجه»[1]، كما نهره الوزير "يحي بن خالد البرمكي" عن فعلته هذه.

4-3-4 حجة اعتبار المقام:

نجد أن "اليزيدي" قد أولى المقام حقه في المناظرة، حيث كان استحضار شخص "الأمير" وشخص "الكسائي" عنده مختلفا، فقد عامل "الكسائي" معاملة النظير؛ وعامل "الأمير" معاملة صاحب المجلس وصاحب السلطة، حيث نرى أنه عندما سأل "الكسائي" كيف يقول: "إن من خير القوم وأفضلهم أو خيرهم بتة زيد" فلما أطال "الكسائي" التفكير اتهمه "اليزيدي" بعدم امتلاك الجواب، فقال للأمير: «لأن يجيب فيخطئ فيتعلم خير من هذه الاطالة»[2]، فنجد "اليزيدي" لم يصبر على "الكسائي" واتهمه بالتمويه وإطالة الفكر حتى يجيب "اليزيدي" نفسه على السؤال، أو يطلب منه الوزير تبيين ذلك، لأن "الكسائي" قد أُلزم الحجة، لكنه أبّى إلا أن يسمع منه ولو خطأ، ليتخذ ذلك الموقف أو تلك الإجابة للسخرية من "الكسائي"، وهو ما قام به "اليزيدي" بالفعل إذ نجده سخر من "الكسائي" لإجابته غير الصائبة فهو هنا يعامل "الكسائي" معاملة النظير المتعلم.

بينما عندما عجز "الأمير" عن الجواب بادر "اليزيدي" نفسه إلى الإجابة دون تردد، حيث اعتبر مقام الأمير، وليس له أن يُخطِئ الأمير، أو تسوِّل له نفسه أن يُلح عليه في طلب الإجابة ولو خطأً، فمقام الأمير يختلف عن مقام "الكسائي"، وبذلك يكون "اليزيدي" قد

---

[1] عبد الملك العاصمي، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، تح، عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، (دار الكتب العلمية، بيروت 1998)، ط1،ص.78.

[2] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص.41.

تكلم على قدر مقامه، فمقامه في مواجهة "الكسائي" كان مقام النظير للنظير أو الند للند، بينما كان مقامه في مواجهة "الأمير" هو مقام العالم من الحاكم، وبذلك يكون "اليزيدي" قد طبق ما يعرف في مبدأ التعاون بقاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال[1]، وهي مناسبة المقال للمقام.

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.238.

4-4 النفي والحجاج:

يعد النفي من أهم الآليات الحجاجية التي تستعمل في المناظرات، وذلك لأن الحوار يكون سجالا بين المتناظرين، فيعمد كلٌّ منهما إلى نفي حجة مناظره وتأكيد حجته، وبالتالي فإن «عاملية النفي الحجاجية حينئذ لا يمكن إدراكها إلا بادراك النتيجة التي يريد الباث توجيه جمهوره إليها»[1].

وينقسم النفي إلى نفي جحد وسلب، ونفي تعويض وتدليل، فنفي السلب هو نفي الحجة دون التدليل على مواطن النقض فيها، فالمناظر يسلب مناظره حجته لأن أصل النفي السلب[2]. ويعدّ نفي السلب آلية حجاجية يستخدمها المناظر لسلب حجة غيره، فلا يقدم حججه ولكن يعمد إلى حجج غيره فينفيها، وبذلك يكون نفيه لحجج مناظره حجة في ذاتها، بينما يعتبر نفي التعويض نفيا لإثبات سابق؛ ويحمل تصحيحا لهذا الإثبات، وهو ما يعرف بالنفي السجالي.

عمد "اليزيدي" إلى استعمال النفي في عديد المواضع في المناظرة؛ وهذا من أجل إبطال حجج "الكسائي" وتأكيد حججه، ومن ذلك قوله: «لم يكن موضع آخر ينسب إليه غير الحصنين»[3]، يبين "اليزيدي" من خلال هذا النفي أن العلة في اختلاف النسب بين الحصنين والبحرين هو عدم وجود موضع آخر يلتبس فيه الأمر في حال النسب إلى الحصنين، كما هو الحال عند النسب إلى البحرين، فبنفي الموضع الآخر بيّن "اليزيدي" أن القياس في

---

[1] عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، (مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس 2011)، ط1، ص.50.

[2] ينظر: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص.74.

[3] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص.40.

النسب هو: "حصني" و"بحري"، ولما كان هناك موضع آخر يلتبس فيه الأمر عند النسب إلى البحرين فرقوا بينهما بزيادة الألف فقالوا بحراني.

وكذلك نجد قول "الكسائي": «ولم يكن في البحرين إلا نون واحدة»[1]، من جهته أيضا يحاول "الكسائي" أن يقوي حجته في تخريج المسألة باستعمال النفي، فدلّل على ذلك أن الاختلاف في النسب يرجع إلى وجود نونين في "الحصنين" وهو الشيء الذي لا يوجد في البحرين، فكان النسب إلى البحرين هو الأصل، والنسب إلى الحصنين هو الاستثناء لوجود نونين فاقتضى الأمر الاجتزاء بنون واحدة، لعدم جواز التقائهما في هذا الموضع.

وفي مثال آخر قال الأمير: «فما رأيت كما أصابك اليوم [يعني الكسائي]»[2]، إن استعمال الأمير لصيغة النفي المصحوبة بالتعجب كان له أثره الحجاجي الواضح في سير مجريات المناظرة لصالح "اليزيدي"، فقد كانت أجوبة "الكسائي" غير مرضية "للأمير"، فقد لاحظ أن موقف "الكسائي" ليس كالعادة، فقد كان "الكسائي" هو من يظفر في المناظرات التي كان يجريها مع بقية العلماء، فإطالته التفكير وخطؤه في توجيه المسألة وتبنيه لرأى "شيبة بن الوليد"، كلها علامات جعلت "الأمير" يتعجب من موقف "الكسائي" المنهزم في المناظرة.

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.40.

[2] نفسه، ص.40.

4-5 آلية الحجاج بالاستدراج:

تقوم آلية الاستدراج على جعل المناظر يجر خصمه إلى الموافقه على مسألة ما؛ مبدئيا بحيث تستلزم عنها مسألة أخرى، وهذه الأخيرة تناقض دعواه الأولى فيبطلها، ويمكن أن يكون الاستدراج بالمحاصرة والتوريط، حيث يضع المناظر خصمه في زاوية يصعب عليه الخروج منها، وهو الأمر الذي اعتمده "اليزيدي" حين قال: «لأن يجيب [الكسائي] فيخطئ فيتعلم أحسن من هذه الإطالة»[1]، "فاليزيدي" من خلال قوله السالف الذكر، كان يريد أن يستدرج "الكسائي" إلى الإجابة بسرعة ولو خطأً، وهذا من أجل السخرية منه، وقد أظهر له خلاف ذلك حين أعطاه الأمان حتى لو أخطأ، فيستحسن به أن يتعلَّم، إذ إن المتعلِّم لا بأس به إن أخطأ؛ فلا يقوم مُعلمه بالسخرية منه؛ فهو في مرحلة التعليم، ولكن "اليزيدي" كان يسعى إلى السخرية من "الكسائي" الذي كان لا يعلم الجواب، وربما آثر "الكسائي" الصمت على أن يتكلم في شيء لا يعلمه، لكن استدراج "اليزيدي" له أوقعه في هذا المأزق فأجاب خطأً مما جعله محل سخرية.

[1] أبو القاسم الزجاجي، أمالي الزجاجي، ص. 60.

4-6 الحجاج بالمغالطة:

نجد أن "اليزيدي" قد استعمل هذا الأسلوب المغالطي في عدة تدخلات له في المناظرة يمكن أن ندلل لها كالتالي:

لاحظنا حين تدخل "شيبة بن الوليد" لصالح "الكسائي" الذي أخطأ في الإجابة عن سؤال "اليزيدي" فقال: «إن من خير القوم أو خيرهم البتة زيد»[1]، فلحّنه "اليزيدي" فتدخل "شيبة" لصالح "الكسائي" فقال أراد بـــ "أو" "بل" فقال "اليزيدي" هذا لعمري معنى[2]، فلما سمع "الكسائي" ذلك قال: «ما أردت غير ذلك»[3]، فقال عندها "اليزيدي": «قد أخطأ جميعا أيها "الأمير"»[4]، فنجد أن "اليزيدي" قد استعمل الحجاج المغالطي للإيقاع "بالكسائي" فقد أجاز قول "شيبة بن الوليد" في بادئ الأمر، ثم لما تبناه "الكسائي" ظنا منه أنه صواب على حد تصريح "اليزيدي" رجع "اليزيدي" عن قوله الأول، فقال: قد أخطأتما جميعا، وبهذا يكون "اليزيدي" قد غلب "الكسائي" بإقامة الحجة عليه مرتين، مرة حين أخطأ في تخريجه للقول محل المناظرة، ومرة أخرى حين تبنيه لقول "شيبة" الذي كان خطأ، فهو لم يتبين القول وإنما تبناه مباشرة، عند تمويه "اليزيدي" أنه معنى صحيح.

ومن هنا نستنتج أن "اليزيدي" قد استعمل الأسلوب المغالطي حين قال هذا معنى، فلم يدر "الكسائي" ما هو المعنى الذي كان "اليزيدي" يقصده، واعتبر أن تخريج "شيبة" هو

---

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.40.

[2] أبو القاسم الزجاجي، أمالي الزجاجي، ص.60.

[3] جلال الدين السيوطي، المصدر السابق، ص.41.

[4] نفسه، ص.41.

الصواب، فتبناه مباشرة لأن "شيبة" تدخل لصالحه، لكن "اليزيدي" كان يقصد أن "بل" تنوب عن "أو" وليس المعنى هو صحة قول "شيبة بن الوليد" الذي تلقفه "الكسائي".

كما نجد "اليزيدي" يستعمل الأسلوب المغالطي كذلك مع "الأمير" حيث تعمد مدح أخواله أمامه، إذ إنه يعلم أن "المهدي" يميل لأخواله، وبهذا يحاول استرضاء "الأمير" ليكون في صفه، فقد قال "للأمير" حين ذهب الرسول في إحضار الحكم من العرب السليقيين، كيف تنشد هذه الأبيات، والتي احتوت على مدح أخوال المهدي، حيث إن "المهدي" محب لأخواله، وهي حجة مغالطية اعتمدها "اليزيدي" في إظهار حبّه للأمير ولأخواله، فتباهي بهم أمامه، وأمام خاله "يزيد بن منصور" الذي كان حاضرا بالمجلس، فقد رتب "اليزيدي" كل هذه الظروف المقامية والأبيات المدحية، وعرضها بعد ذلك على الحكم الذي أوتي به للفصل بينه وبين "الكسائي"، فغاية "اليزيدي" لم تكن سؤال "الأمير" بغرض ما كانت التودد والتقرب إليه، من خلال أخواله، وحجة ذلك أن "اليزيدي" كان حرصه على قول الأبيات أكثر من حرصه على جواب "الأمير"، حيث تولى الإجابة بنفسه عن السؤال بعد أن بلغ من "الأمير" ما كان يصبو إليه.

5 – وظائف المتناظرين:

عرفنا من خلال الفصل النظري أن وظائف المتناظرين تتمثل في أن أحد طرفي المناظرة يسمى "المعلل" وهو صاحب الدعوى الذي يدافع عن القضية المطروحة، أما طرفها الثاني يسمى "السائل" وهو الذي يوجه الاعتراض على الدعوى المعروضة للمناظرة.

«ويكون "المعلل" في الأصل هو البادئ بالكلام، أو مقدم التصديق جوابا لسؤال، ثم يوجه "السائل" عليه اعتراضه، ولكن قد ينعكس الأمر ضمن المناظرة، إذ يتحول "السائل" إلى مقدم تصديق جديد، فيكون حينئذ هو "المعلل"، ويكون مقابله الذي يعترض عليه هو "السائل"، وهكذا يتحول الأمر كلما تحول "السائل" إلى مقدم تصديق جديد»[1].

ومن خلال هذا التوضيح لوظائف المتناظرين؛ سنحاول تجلية وظيفة كل من طرفي مناظرتنا هذه في النقاط التالية:

في بداية المناظرة كان السؤال من طرف الأمير مباشرة إلى "اليزيدي" حيث كان "الأمير" هو المعلل و"اليزيدي" هو السائل، فقال الأمير: «كيف نسبوا إلى البحرين فقالوا بحراني، ونسبوا إلى الحصنين فقالوا حصني ولم يقولوا حصناني»[2]، فقد بادر الأمير إلى طرح القضية للنقاش حول اختلاف النسب إلى البحرين والحصنين، وقد تبنى الأمير أن يكون النسب إلى البحرين هو الأصل، وأن المخالف للقياس هو النسب إلى الحصنين، فتدخل "اليزيدي" فمنع دعواه في أن يكون النسب إلى البحرين هو الأصل، واعتبر أن النسب إلى الحصنين هو الأصل، وأن النسب إلى البحرين مخالف للقياس لوجود أمر يلتبس فيه إن بقي

[1] عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، ص.414.

[2] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص.41.

على الأصل فقال: «لو قالوا في النسب إلى البحرين بحري لالتبس فلم يدر: آلنسبة إلى البحرين وقعت أم إلى البحر، (...) ولم يكن لحصنين شيء يلتبس به فقالوا حصني على القياس»[1]، فقد علّل "اليزيدي" الاختلاف في النسب بين البحرين والحصنين إلى وجود منسوب إليه آخر يلتبس به الأمر إن بقي على الأصل، وهو البحر فمن أجل التفريق بينهما عمدوا إلى إضافة ألف في النسب إلى البحرين وهذا لأمن اللبس.

لكن سرعان ما انقلب الأمر إلى أن يكون "الكسائي" هو المعلل و"اليزيدي" هو السائل، حيث تبني "الكسائي" موقف الأمير في أن يكون النسب إلى البحرين هو الأصل، والنسب إلى الحصنين هو المخالف للقياس فقال: «كرهوا أن يقولوا حصناني فيجمعوا بين نونين ولم يكن في البحرين إلا نون واحدة، فقالوا بحراني لذلك»[2]، فقد وافق "الكسائي" توجه الأمير في بادئ الأمر، والذي كان يعتقد أن النسب إلى الحصنين هو المخالف للقياس، وهو بذلك قد بعث القضية للنقاش مع احتجاجه لدعواه بدليل نحوي.

كما يمكن أن نعتبر "الكسائي" سائلا إذا اعتبرنا أنه يمنع دعوى "اليزيدي"، لكن قوله أنه سوف يأتي بجواب أحسن من جواب "اليزيدي" دلّ على أنه لا يعارض جواب "اليزيدي" وإنما يتبنى رأيا آخر مع اعترافه بحسن جواب "اليزيدي".

[1] أبو القاسم الزجاجي، أمالي الزجاجي، ص.60.

[2] نفسه، ص.60.

فتدخل "اليزيدي" بدور السائل فاعترض على جواب "الكسائي" بقوله: «كيف ينسب رجلا من بني جنان»[1]، فهنا "اليزيدي" يمنع دعوى "الكسائي" ويعترض عليه بمثال يفند ما ادعاه "الكسائي" من عدم التقاء نونين في النسب إلى البحرين.

بعد هذه المعارضة لدليل "الكسائي" من طرف "اليزيدي" لم يجد "الكسائي" ما يدفع به هذا الاعتراض فسكت؛ وكان سكوته هذا بمثابة الانقطاع في المناظرة.

[1] أبو القاسم الزجاجي، أمالي الزجاجي، ص.60.

6- مآل المناظرة:

انتهت المناظرة بين "اليزيدي" و"الكسائي" بظفر "اليزيدي" الذي كان صاحب الكلمة العليا في هذه المناظرة فقد ألقم "اليزيدي" "الكسائي" حجرا في المسائل كلها.

ففي المسألة الأولى كان موقف "الكسائي" غير مُرضٍ البتة فقد كانت إجابته بعيدة عن الصواب وهو الأمر الذي جعله يلزم الصمت، وقد كان هذا الصمت بمثابة اعتراف من "الكسائي" بظفر "اليزيدي" في هذه المسألة.

بينما في المسائل الأخرى فقد بدا موقف "الكسائي" متذبذبا فقد كان يخبط خبط عشواء فأطال الصمت ثم أجاب إجابة غير مرضية جعلته مدار هزءٍ من طرف "اليزيدي"، ثم تلقف جواب شيبة دون تبصر أو تمعن، وبهذا كان بعيدا عما تعهده منه الأمير المهدي في سالف مواجهاته في مجلسه.

7- الإخلال بمقتضيات التهذيب في المناظرة:

يؤدي الجانب الأخلاقي دورا هاما في المناظرة؛ بل وفي كل تخاطب، فإلى جانب التبليغ لابد من مراعاة الجانب الأخلاقي في الخطاب فهما بمثابة الجناحين للطائر، حيث يذكر طه عبد الرحمن في هذا الصدد، أن الجانب الأخلاقي يجب مراعاته كما يراعى الجانب التداولي، فهما وجهان لعملة واحدة، وذلك أنه «لما كان التخاطب يقتضى اشتراك جانبين عاقلين في إلقاء الأقوال وإتيان الأفعال، لزم أن تنضبط هذه الأقوال بقواعد تحدد وجوه فائدتها الإخبارية، أو قل "فائدتها التواصلية" نسميها "بقواعد التبليغ"، كما لزم أن تنضبط هذه الأفعال بقواعد تحدد وجوه استقامتها الأخلاقية، أو التعاملية نسميها قواعد التهذيب»[1]، وهو الأمر الذي أدى بعلماء المناظرة إلى وضع جملة من الآداب والقواعد ألزموا المتناظرين بها.

ومما جرى من حيثيات في مناظرة "الكسائي" و"اليزيدي"، وبالرجوع إلى الآداب والأخلاق التي وضعها علماء هذا الفن – فن المناظرة– نجد بعض الإخلال الذي اعترى آداب البحث والمناظرة، من طرف المتناظرين، والذي سوف نعرضه في النقاط التالية:

الغصب:

الغصب في اصطلاحات النظّارة هو أن «يأخذ المناظر وظيفة الاستدلال على بطلان دعوى الخصم، قبل أن يترك له فرصة إقامة الدليل عليها»[2]، وهو الأمر الذي قام به "اليزيدي" حين لم يترك الفرصة "للكسائي" في أن يدافع عن دعواه ويرد على سؤال

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.237.

[2] عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، ص.452.

"اليزيدي" حين سأله قائلا: «كيف تنسب رجلا إلى بني جنان؟»[1]، ثم أجاب بدلا عن "الكسائي" فقال: «إن لزمت قياسك قلت جنّي، فجمعت بينه وبين المنسوب إلى الجن، وإن قلت جناني رجعت عن قياسك وجمعت بين ثلاث نونات»[2]، فهنا "اليزيدي" لم يترك الفرصة "للكسائي" حتى يجيب عن سؤاله بل بادره للإجابة بدلا عنه بإيراده للاحتمالات الممكنة للإجابة وجعلها خادمة لدعواه.

المكابرة:

وتكون المكابرة من طرف أحد المتناظرين إذا كان همه إظهار مكانته العلمية أو قدراته الجدلية ليحظى بمكانة عند ذوي السلطان أو يفوز برضى الجمهور، أو هي «المجادلة لا لإظهار الحق، ولا لإلزام الخصم، ولكن لإظهار الفضل»[3]، وهو الأمر الذي سعى إليه "اليزيدي" ليظهر فضله وتفوقه على "الكسائي" حين أطال التفكير في المسألة المعروضة للمناظرة فقال: «لَأن يجيب فيخطئ فيتعلم أحسن من هذه الإطالة»[4]، فقد سعى "اليزيدي" من خلال هذا القول ليظهر تفوقه على خصمه؛ كما وصف خصمه بالجهل وطلب منه أن يتعلم على يديه. ولولا نيته في إعلاء شأنه أمام "الأمير" والحضور لبادر بالإجابة وعُدّ "الكسائي" منقطعا؛ لأن عرف المناظرة يخوّل له الظفر في حال انقطاع خصمه عن الإجابة دون أن يقوم بإذلاله.

---

[1] أبو القاسم الزجاجي، أمالي الزجاجي، ص.60.

[2] نفسه، ص 60.

[3] عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، ص. 454.

[4] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص.41.

السخرية:

وهي جعل المناظر محل هزء ومسخرة وقد جعل "اليزيدي" مناظره محل سخريه حين وصفه بالجاهل وطلب منه أن يتتلمذ على يديه حين أطال التفكير، كما وصفه باللحن والإحالة[1] وهذا حين قدر وأخطأ الجواب. وكان اللائق "باليزيدي" أن يقف عند هذا الحد ولا يجاوزه إلى السخرية من مناظره فقد جُعلت المناظرة لإظهار الحق لا للسخرية من المناظر.

[1] أحال، في القاموس (حول) كل ما تحول أو تغيّر من الإستقامة إلى العوج فقد حال (ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص.41)، وأحال الرجل أتى بالمحال وتكلّم به (ينظر: الجوهري، الصحاح، ص.1680.

8. الأسلوب الحجاجي للمتناظرين:

يتبين من خلال المناظرة بين "الكسائي" و"اليزيدي" أن المتناظرين اتخذا أسلوبين مختلفين تماما، حيث كان أسلوب "اليزيدي" هجوميا متخذا موضع "السائل" في أغلب الأحيان، وهو الأمر الذي جعله يُحكم سيطرته على مجريات المناظرة، فقد تمركز "اليزيدي" في موضع يسمح له بالهجوم على خصمه دون هوادة، وانتهج أسلوب الهجوم كأفضل وسيلة للدفاع، وهو الأمر الذي جعله في أريحية مقارنة بمناظره. ومن خلال هذا التمركز في المناظرة كانت النتيجة لصالحه.

وعلى عكس "اليزيدي" نجد أن "الكسائي" انتهج أسلوب المدافع عن مكانه في مجلس الأمير وقد كان هدفه الحصول على موقف في المناظرة دون أن ينظر في عواقب تدخلاته. وبذلك حصره اليزيدي في زاوية الدفاع، وأملى عليه قضاياه التي لم يستطع أن يجد لها مخرجا مما جعله يظهر بمظهر باهت جدا على عكس عادته. وهو الأمر الذي جعل الأمير يتعجب من هذا الموقف الباهت للكسائي بقوله: «لقد دخلت علي مع مسلمة النحوي وغيره فما رأيت كما أصابك اليوم»[1].

ومنه يمكن أن نستنتج أن الغلبة في هذه المناظرة كانت لصالح "اليزيدي" على حساب "الكسائي" ليس لأنه أكثر علما من "الكسائي"، ولكن لأن أسلوبه كان أكثر حكمة واتزانا من أسلوب مناظره، فوجه المناظرة حيث لا يدركه "الكسائي" وقد دل على ذلك قوله: «فتناظرنا في مسائل حفظ قولي وقوله إلى أن قلت له: كيف تقول:...»[2]، فلما كان الأمر

---

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج5، ص.41.

[2] نفسه، ص.40.

سجالا بينهما تعمّد "اليزيدي" الخوض في مسألة دقيقة يعلم قصر علم "الكسائي" بها، حيث إنه يوجه المسائلَ حسب قدرته المعرفية ويراعي قصر نظر مناظره وهو الأمر الذي أدى به للفلج في نهاية المناظرة.

خاتمة الفصل:

من خلال مناظرة اليزيدي والكسائي نلاحظ أن اليزيدي كان بارعا في علم اللغة وبذلك جر خصمه للتناظر في هذا العلم فعرض مسائل خاصة بالعلم الذي يتقنه، بينما كان الكسائي بارعا في علم النحو لذلك لم يجد ضالته في هذه المناظرة.

كما كان لحسن تموقِع اليزيدي في تحريك حيثيات المناظرة أثر بالغ في حسم نتيجتها لصالحه فقد وضع الكسائي في موقف المدافع عن نفسه، واستأثر اليزيدي بموقع المهاجم فكان يتخيّر لنفسه الميدان الذي يحسن الركض فيه، ولم يستطع الكسائي مجاراته في ذلك فظهر في صورة باهتة لا تعكس مكانته العلمية المرموقة.

وقد قال الزجاجي أن المسألة مبنية على الفساد للمغالطة، وقد اعتبر أن جواب الكسائغير مرضى عند أحد، وجواب اليزيدي كذلك غير جائز لأنه أضمر "إن" وأعملها وليس من قوتها ان تضمر فتعمل، أما تكريرها فجائز وقد جاء به التنزيل الكريم، والفصيح من الكلام.

وقد رأى الزجاجي أن الصواب في المسألة أن يقال: إن من خير القوم وأفضلهم أو خيرُهم البتة زيد، فتضمر اسم إنّ فيها، وتستأنف ما بعدها.

1 – أهمية المناظرة:

تعد مناظرة الكسائي (ت189هـ)، مع سيبويه (ت180هـ)، من أشهر المناظرات النحوية في تاريخ النحو العربي قديما وحديثا، والشيء الذي جعلها تتبوأ هذه المكانة، وتعتلي هذه المرتبة أنها جمعت بين قطبي المدرستين الكوفية والبصرية، وكانت من أولى المناظرات بين الاتجاهين، وشكلت أول تصادم بين المصرين، ومن خلالها تبيّن توجه كل من المدرسة الكوفية، والبصرية.

ومما جعلها محط اهتمام كثير من المؤلفين خاصة في كتب التراجم واللغة والأدب؛ أنها أسفرت عن نتيجة مخالفة لما هي عليه القاعدة النحوية اليوم، حيث كانت الغلبة لصاحب الحظوة والمكانة، وليس لصاحب العلم والحجة–على حسب قول كثير من العلماء[1]، وإن كان لنا رأي مخالف لهذا الرأي سوف نعرضه فيما بعد – كما كانت السبب في التبعات التي لحقت بسيبويه، فأُصيب بالغم والكمد والضيق الذي لحقه من جراء هذه المناظرة، مما أدى إلى اعتزاله الناس، وتولية وجهه اتجاه فارس، أين مرض مرض الموت، وتوفي بعد هذه المناظرة بوقت وجيز.

وتعود أسباب هذه المناظرة الشهيرة إلى مَقْدم سيبويه إلى بغداد لينال من نوال أهل السلطان فيها، فهي معقل دار الخلافة العباسية، وقد كان ذلك عمل العلماء في ذلك الزمان فهم يترددون على مجالس أهل السلطان، ليأخذوا نصيبا من المال يعينهم على العيش ويكفيهم متاعب التأليف والنسخ، وقد كان لأهل الكوفة الحظ الوافر من تلك العطايا والهبات، إذ إن أهل الكوفة تشيعوا للخلافة العباسية، في حين كان البصريون حلفاء لبني أمية، وهو ما يعكس دور السياسة وأثرها في تطور العلم ونبوغ العلماء.

---

[1] ينظر على سبيل المثال: ابن الانباري الإنصاف في مسائل الخلاف، تح، جودة مبروك، (مكتبة الخانجي، القاهرة، 2002)، ط1، ص.564./ محمد الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النّحاة، ص. 54.

والذي نراه في المسألة أن المناظرة التي جمعت بين الكسائي وسيبويه كانت نزيهة إلى أقصى ما يمكن، فقد توفرت فيها كل شروط المناظرة وأركانها، من حيث الحكم المحايد، والذي كان يمثل أعلى هيئة في الدولة العباسية، وهو الخليفة "هارون الرشيد"، والوزير "يحيى بن خالد" البرمكي، كما تَواجَه طرفاها وجها لوجه، ودون تفضيل لأحدهما عن الآخر، وانتهت بتحكيم العرب الفصحاء الأقحاح للفصل بين المتناظِرَيْن، كما أن المجلس كان يخلو من جميع ظواهر الهيبة والخوف التي من شأنها أن تضغط على سيبويه؛ كي يسلم بأمر يعتريه لَبْس، ويستكين لرأي الأعراب، فقد كان سيبويه راضيا إلى ما آلت إليه المناظرة من حيث الحيثيات التي جرت عليها، أما من حيث القياس النحوي الذي استعمله سيبويه في تخريج المسألة، فإنه كان غير موافق لرأي العرب الذين كانوا بباب الخليفة، وهو أمر طبيعي فليس بعض كلام العرب حجة على كل العرب، كما أن العرب الفصحاء كانوا يعتمدون السماع لا القياس في ذلك الزمان، وكان الكسائي أكثر علمه سماعي لا قياسي، وهو الأمر الذي جعل العرب يوافقونه الرأي ولذلك قال سيبويه العرب عندنا تقول بخلاف ذلك.

2- مفاهيم يجب أن تصحح – أمانة الكسائي-:

لا أحد من أهل العلم يشك في أمانة الكسائي، ولو ذكر في غير هذه المناظرة – المناظرة الزنبورية- لأثنى عليه الناس بالعلم والأمانة والتقوى والزهد، فهو الإمام الثّقة، الفقيه المقرئ شيخ النحويين في الكوفة، لكن عندما نتحدث عن وقائع هذه المناظرة- المناظرة الزنبورية- تنهال التهم على الكسائي، ولو أن هذا الأخير غير ذلك الإمام الورع، وهو الشيء الذي ارتأينا أنْ نُنوّه إليه في بداية هذه المناظرة، وذلك لتجنب تلك الأحكام التي أُطلقت على الكسائي، فقد قيل عنه أنه قام برشوة الأعراب الذين حَكَموا بينه وبين سيبويه، ولولا تلك الرُشى، لوافق الأعراب سيبويه فيما ذهب إليه، أو أن بعض أصحاب الكسائي جعلوا جُعلا للأعراب كي يوافقوا قول الكسائي، وغيرها من الأمور التي سجلتها كتب النحو والتراجم والتاريخ، وهي حجج نعتقد ونكاد نجزم بعدم صحتها، وذلك أن التاريخ نفسه يفندها، والعلم والواقع والمنطق، فكيف يكون إمام أهل الكوفة راشيا، ولو كان ذلك أثناء المناظرة وسكت عنه الجمهور حينها؛ لما سكتوا عنه بعد المناظرة، ولشنّعوا بالكسائي؛ ولو بعد موت سيبويه على أبعد تقدير، لكن هذا لم يحدث البتّة.

وقد كان الكسائي يؤدب أولاد هارون الرشيد، فكيف لخليفة المسلمين هارون الرشيد أن يرضى لمؤدِب أولاده أن يكون راشيا كذّابا، فقد كان الكسائي مؤدبا لأبناء هارون الرشيد قبل وبعد المناظرة، وهذه حجة كافية ليطرد الرشيد الكسائي ويعزله عن تعليم أبنائه، وكيف يكون ذلك وقد قال هارون الرشيد لما توفي الكسائي "بالري" هو وصاحب أبي حنيفة محمد بن الحسن: «دفنا الفقه والنحو في الري في يوم واحد، أو قال الفقه والعربية»[1]، فلا يمكن لهارون الرشيد أن يشهد شهادته في راش كذاب، وهو الخليفة الذي كان يغزو عاما ويحج عاما، وممن

[1] أبو البركات بن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص.63.

يخشى هارون الرشيد حتى يحابي الكسائي في كذبه وافترائه؟ فهو الخليفة والجميع يسعى لإرضائه، وقد عزل هارون الرشيد الكسائي عن تأديب أولاده لما أصابه الوَضَحُ، وهو مرض جلدي، وطلب منه أن يأتي بمؤدب آخر يرضاه لهم من أصحابه، وهذا صنيع هارون الرشيد في مرض جلدي ظاهري، وربما كان هذا المرض غير مُعدٍ، فلم يرضه لهم؛ حرصا منه على أبنائه، فما بالنا بمرض أخلاقي يفسد طباع الأبناء ويستفحل في الذرية، فيطمس وجودها، ويلحق العار بها مدى الدهر.

كما أن الكيسائي يُعدّ إماما في القراءة، وأحد أشهر القراء السبعة، الذين يقرأ الناس بقراءتهم حتى يومنا هذا، فكيف يقبل الناس بقراءة من كان راشيا أو كذابا، فإن مر ذلك على سيبويه ومن حضر المناظرة، فإن أئمة الجرح والتعديل لم يكونوا ليتركوا من كانت هذه صفاته في جملة القراء، ولأسقطوه من الوهلة الأولى، وقد قال عنه ابن معين: «مارأيت بعيني هاتين أصدق لهجة من الكسائي»[1]، ويحيى بن معين من الرواة الثقاة، فلم يكن ليقول في الكسائي ما ليس فيه، كما أن الشافعي أثنى عليه في اللغة فقال: «من أراد أن يتبحر في النحو، فهو عيال على الكسائي»[2]. والشافعي صاحب المذهب المعروف، وهناك من يعتبر الشافعي حجة في اللغة، فكيف يقول عن كذاب راشٍ أن الناس عيال عليه في النحو؟

ومما يزيد من أمانة الكسائي قوله للفراء يوما عندما سأله عن غمٍّ نزل به، فقال الفراء: «لقيت الكسائي يوما فوجدته كالباكي فقلت له ما يبكيك؟ فقال: هذا الملك يحي بن خالد يوجّه إليّ فيُحضِرني فيسألني عن الشيء، فإن أبطأت في الجواب لحقني منه عيب، وإن بادرت

---

[1] أبو عمر الداني، جامع البيان في القراءات السبع المشهورة، تح، محمد صدوق الجزائري، (دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 2005) ط1، ص.69.

[2] محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح، (مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، 1996)، ط11، ج9، ص132.

لم آمن الزلل، فقلت [الفراء] له ممتحنا: يا أبا الحسن من يعترض عليك؟ قل ما شئت فأنت الكسائي، فأخذ لسانه بيده وقال: قطعه الله إن قلت ما لا أعلم»[1]، أفلم يكن الكسائي يعلم أن العرب تقول "فإذا هو إياها" وهو الذي جاب البادية ليتعلم العربية بإيعاز من الخليل بن أحمد، وقد تناظر مع يونس بن حبيب شيخ البصريين بعد الخليل فأجازه يونس في ما ذهب إليه، وعَجِب لكثرة علمه وسعة حفظه[2].

كما أن لقصة الكسائي مع الأخفش –سعيد بن مسعدة– الذي جاء منتقما لسيبويه وجها آخر من وجوه الحلم عند الكسائي، فلو كان الكسائي معاديا للبصريين كما يقال، لما قام باستضافة الأخفش وأجزل له العطاء؛ وأسند إليه تأديب أولاده، وقرأ عليه كتاب سيبويه، والأخفش نفسه أقر بحسن أدب الكسائي وحلمه وحبه للعلم مهما كان مصدره[3].

إن كل هذه الأدلة والأقوال التي قيلت عن الكسائي تدل دلالة قاطعة على أن الكسائي لم يستأجر العرب ولم يَرْشِهم، وإنما تكلم بكلام العرب، وكذلك بقي الكوفيون بعده يقولون بقوله، كما أن الكسائي لم يمنع الرفع في المسألة وإنما قال العرب تنصب وترفع، فقد سمع القول بالرفع، والقول بالنصب، فيكون سيبويه على حق في رفعه وليس له أن يمنع النصب حتى لو لم يتفق مع ما سمعه من كلام العرب عندهم.

---

[1] محمد أبو البركات بن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص.63.

[2] ينظر: نفسه، ص59.

[3] ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج3، ص.1375.

3 الظروف الممهدة للمناظرة:

يروي هذه المناظرة أبو القاسم الزجاجي (ت340 هـ)، في أماليه عن "الفراء"(207هـ) الذي كان حاضرا في المجلس، والذي وقع بينه وبين "سيبويه" مناظرة حول بعض المسائل النحوية قبل مقدم الكسائي.

لقد كانت المناظرة بطلب من الوزير "يحي بن خالد" البرمكي (ت190هـ)، وزير هارون الرشيد(ت193هـ)، حين حل عليه "سيبويه" في بغداد، فعزم أن يجمع بين "سيبويه" و"الكسائي"، فجعل لذلك يوما معلوما، علمه جميع الناس في بغداد، وهذا بإصرار من سيبويه مع أن "يحي بن خالد" حذر "سيبويه" من مغبة ما هو مُقْدِمٌ عليه[1]، إذ إن للكسائي مكانة كبيرة في الكوفة فهو شيخها الأول وإليه انتهت مشيخة العلم فيها، كما أنه كان مؤدبا لولد أمير المؤمنين، وكان من قبل هذا مؤدبا لهارون الرشيد نفسه، فكان الرشيد يعزّه ويُقرِّبُه، لكن سيبويه لم يعبأ لهذه الظروف المحيطة بالمناظرة ورفض نصيحة الوزير وأصر على ما جاء من أجله، فقد كان يُؤَمِّل النفس بالرقي والمكانة العظمى لدى هارون الرشيد؛ ولن يتأتى له ذلك إلا عن طريق مناظرة "الكسائي" وقطعه، فقد كان حريصا لينال من عطايا آل العباس الذين أغدقوا على علماء الكوفة وبغداد، وتكون له مكانة في مجلس أمير المؤمنين الرشيد.

ولما كان يوم المناظرة قدم "سيبويه" إلى دار الخلافة ببغداد، فتلقاه "الأحمر" (ت194هـ)[2] صاحب "الكسائي" فسأله عن ثلاث مسائل خطّأه فيها جميعا، وكان مغلظا عليه في الكلام. وقد كان صنِيعُ "الأحمر" في هذه المناظرة قائما على الحجة النفسية، فقد

---

[1] ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج5، ص.2125.

[2] هو أبو الحسن علي بن المبارك لقب بالأحمر، من أشهر نحاة الكوفة في الطبقة الثالثة صاحب الكسائي وأخذ عنه ويعد من مؤسسي المذهب الكوفي، ينظر: السيوطي، بغية الوعاة، ج2، ص.158.

حاول إرباك "سيبويه" قبل مقدم "الكسائي"، وهو ما يسمى بالحرب النفسية، لكن "سيبويه" كان ذكيا متفطنا عالما بأحوال المناظرة، فقال له: هذا سوء أدب لأن المناظر لا يُخطّئ مناظره، بل يحاوره محاورة المتعلم المسترشد، وهو الأمر الذي جعل "الفراء" يتدخل في النقاش ليهدئ النفوس، ويحفظ ماء وجه "سيبويه"، فوصف صاحبه "الأحمر" بالغلظة؛ والحدة في السؤال، والعجلة في الحكم، فقال "لسيبويه": «إن في هذا الرجل [الأحمر] حدّة وعجلة»[1] وبهذا استطاع "الفراء" بدهائه أن يمتص غضب "سيبويه".

إن تدخل "الفراء" واستعماله لهذه الحجج ذات البعد النفسي كان هدفه تأليف نفس "سيبويه"، وقد اتهم "الفراء" "الأحمر" بأنّه يغلِب عليه الحدة والغلظة في طرح السؤال، وأنه صاحب عجلة؛ لذلك قال "لسيبويه" أخطأت، ولو كان ذا حلم وروية لما استعمل مثل هذا التصرف مع عالم جليل مثل "سيبويه"، وبهذا يكون "الفراء" قد استعمل ما يعرف بمبدأ التأدب الأقصى أو قاعدة اللباقة، الذي يسعى من خلاله المخَاطَب إلى ربح الغير وعدم خسارته[2]، وقد كان هدف "الفراء" من سرد هذه الحجج واتهامه لصاحبه هو الإبقاء على "سيبويه" داخل جوّ المناظرة، فلا يَظُنّ أن هناك تحاملا عليه من طرف الكوفيين. وهو الأمر الذي بعث السُّلوة في نفس "سيبويه".

ثم قام "الفراء" بعد أن هَدأَت نفس "سيبويه" إلى سؤاله أسئلة خطأه فيها جميعا، لكن "الفراء" كان يحسن أدب التناظر؛ فقد كان تعامله مع "سيبويه" على درجة عالية من الأدب، فكان يقول له بعد كل إجابة من "سيبويه": أعد النظر، فعندما ضاق الأمر على "سيبويه" من طرف صاحبي "الكسائي" "الأحمر" و"الفراء"، قال "سيبويه": لست أكلمكما حتى يحضُرَ

---

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.32.

[2] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.246.

"الكسائي" فشأني معه، فقد كانت المناظرة مخصصة بين "سيبويه" و"الكسائي"، لكن "الأحمر" و"الفراء" قد سبقا "الكسائي" لذلك؛ وهو التصرف الذي نستنتج منه أمرين اثنين:

الأول:

كان فعل "الأحمر" و"الفراء" من باب حبِّ الظُهور، وصناعة المجد لنفسيهما، فلن يُمكِّن لهما المقام والتاريخ فرصة كهذه في قابل الأيام، لذلك عمدا إلى سؤال "سيبويه" ليشرفا بمناظرتهما أستاذ البصرة وعالمها الأول في ذلك الزمان.

الثاني:

أنهما كانا يريدان أن يكفيَّا شيخهُما "الكسائي" عناء المناظرة فيقطعا "سيبويه" قبل مَقْدَم "الكسائي"، ليكون منكسرا، وربما يترك مناظرة "الكسائي"، بحجة أن صاحبيه قد ظفرا عليه؛ فما بالك بالشيخ الأوحد في الكوفة، فقد كانت مناظرتهما "لسيبويه" ممهدة لمناظرة "الكسائي" له، فإما أن يُرْبِكاه، فتخرّ قِواه وتختلط أفكاره، وإما أن يقطعاه، فيمتنع عن مناظرة "الكسائي" وتكون غلبته غلبتين.

ونجد أن "الكسائي" قد حضر بعد انتهاء "الأحمر" و"الفراء" من مناظرة "سيبويه"، فإما أنه تعمد التأخر كي يفسح المجال لتلميذيْه بالمناظرة والنقاش مع "سيبويه"، وهو أسلوب تعليمي من "الكسائي"، إذ أقحم التلميذين في نقاش عالم كبير من علماء اللغة وشيخ مدرسة البصرة حتى يتعودا على مفاتشة العلماء؛ ويحتكا بمن هو أكثر منهما علما، أو أن "سيبويه" قد حضر مبكرا لعدم تعوده على مجالس الأمراء. ومهما يكن الأمر فإن "الفراء" و"الأحمر" قد ألجما "سيبويه" في أسئلتهما له، لكن "الوزير يحي بن خالد" لعلمه أن المناظرة مقررة بين "سيبويه" و"الكسائي"، لم يتدخل في المناقشة الأولى، وهو ما يدل أن تلك المحاورة لم ترق إلى درجة التناظر وذلك لعدم اكتمال ركنها الثالث وهو "الكسائي"، لأن "سيبويه" اعتبر "الأحمر"

و"الفراء" ليسا بالندين اللذين يرقيان إلى مصفه فمن شروط المناظرة تساوي أو تقارب طرفيها في الرتبة والعلم.

4 الحجج الواردة في المناظرة.

4 1 العلاقات الحجاجية:

4-1-1 حجة الاقتضاء:

«تعد علاقة الاقتضاء ذات طاقة حجاجية عالية لأنها ككل علاقة حجاجية تصل الحجة بالنتيجة المرصودة للخطاب، ولكنها تتميز عن كل علاقة بأنها تجعل الحجة تقتضي تلك النتيجة اقتضاء والعكس صحيح بحيث تغدو العلاقة ضربا من التلازم بين الحجة والنتيجة»[1] ومن أمثلة علاقات الاقتضاء الواردة في المناظرة بين "الكسائي"و"سيبويه" نذكر:

إن سكوت "سيبويه" عندما اقترح "الكسائي" أن تكون العرب الواقفة بباب الخليفة هم الحكم بينه وبين "سيبويه"، يدل أن "سيبويه" لم يعترض على اقتراح "الكسائي"، وعلى حكم هؤلاء العرب، وهو ما يفند أن هؤلاء العرب كانوا من عرب الحُطمة[2] الذين لا يُعْتدّ بعربيتهم فلو كانوا كذلك لرفض "سيبويه" أن يكونوا الحكم في المناظرة، لكن سكوت سيبويه اقتضى ضمنيا أنه يرضى بحكم هؤلاء العرب ويقتنع بفصاحتهم.

كما أن استكانة "سيبويه" لمتابعة العرب لكلام "الكسائي"، يدل على أن "سيبويه" قد رضي بذلك الحكم، فقول العرب كان حجة لا تردّ، وهو الأمر الذي يعلمه "سيبويه"، أما ما ورد من أن "سيبويه" طلب منهم أن ينطقوا بالنّصب فلم يقدروا لأن ألسنتهم لا تطاوعهم على ذلك، فهو أمر مخالف للواقع وللطبيعة البشرية، فإن بإمكان الفصيح سليقة أن يتعمد اللحن،

---

[1] سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، ص.335.

[2] عرب الحطمة هم عرب يعيشون في قرية على بعد فرسخ من بغداد، ينسبون إلى السري بن الحطم أحد القواد، ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج1، ص.121.

لكن موافقتهم "للكسائي" ليس فيها تغليط "لسيبويه"، فإن "الكسائي" قد قال العرب ترفع ذلك كله وتنصبه، وهذا يقودنا إلى أن استعمال "سيبويه" للرفع صحيح، لكن رفضه للنصب هو الغلط، لأن العرب ترفع ذلك كله وتنصبه، فالمسألة تحتمل الوجهين وهو الأمر الذي نقله "الكسائي" عن العرب، فقد مكث "الكسائي" عند العرب الأقحاح ردحا من الزمن، بعد أن أشار عليه الخليل بن أحمد بذلك، كما أن الكوفيين قالوا بالنصب بعد "الكسائي" وللمسألة عدة تخريجات عن طريق النصب[1].

4-1-2 حجة التتابع:

تعد علاقة المتابعة أو تتابع الحجج من العلاقات الحجاجية ذات الأثر البالغ في العملية الحجاجية، كونها تستجيب لعلاقة التطور المطرد والتتابع البيّن، لأن تتابع الحجج يجد ضالته لدي المخاطَب فيُذعِن لحجة مناظره، كما أن التتابع في إيراد الحجج متسلسلة في نسق واحد من شأنه أن يُؤَثِر في الجمهور والحكم، فقدرة المناظر على جمع عدد من الحجج في نسق خطي واحد يخدم نتيجة واحدة، هو في حد ذاته حجة لها قوة إقناعية كبيرة، «فالعلاقة التتابعية ذات طاقة حجاجية هامة إذ يُمكن أن نحتج بتقرير تتابع مستمر في الأحداث»[2]، وهو الأمر الذي استعمله "الكسائي" من أجل أن يقنع الحَكَم بالاستعانة بالعرب للفصل بينه وبين "سيبويه" قال "يحيى بن خالد": «قد اختلفتما وأنتما رئيسا بلديكما فمن ذا يحكم بينكما؟، فقال الكسائي: «هذه العرب ببابك قد اجتمعت من كل أوبٍ ووفدت عليك من كل صُقع، وهم فصحاء الناس وقد قنع بهم أهل المصرين، وسمع أهل الكوفة وأهل البصرة منهم فيحضرون

---

[1] ينظر: بن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح، محمد عبد اللطيف الخطيب، (السلسلة التراثية الكويت 2000)، ج2، ط1، ص.45.

[2] سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، ص.121.

ويُسألون»[1]، فنجد أن "الكسائي" بعد سؤال الوزير حول من يرضونه حكما بينهما، قد اقترح أن تكون العرب الواقفة بباب دار الخليفة هم الحكم، ومن أجل أن يتفادى أية معارضة من الحكم أو مناظره، ساق عدة حجج متتابعة تخدم نتيجة واحدة وهي إقناع الحكم باختياره، وهو الأمر الذي حدث بالفعل وعبّر عنه الوزير بقوله: " قد أنصفت".

فقد تابع "الكسائي" بين الحجج التي أوردها فأول حجة استعملها أن هؤلاء العرب هم فصحاء الناس، فأثبت لهم فصاحة اللسان فهم أهل ليحكموا في الخلاف بينه وبين "سيبويه" فإن قولهم حجة يعتد بها وهي ملزمة لطرفي المناظرة، ثم أردف قوله بأنهم من العرب المتفق والمعهود بفصاحتهم لذلك أجمع أهل المصرين على فصاحتهم، وقنعوا بأقوالهم واعتمدوها في شواهدهم، كما أن أهل الكوفة وأهل البصرة سمعوا منهم، أي أن علماء الكوفة والبصرة كانوا يقصدونهم ليسمعوا أقوالهم التي لم يخالطها اللحن بعد، وهو يرمي من خلال ذلك إلى أن الخليل بن أحمد الفراهيدي قد سمع منهم وكذلك "الكسائي"، الذي أشار عليه "الخليل بن أحمد" أن يذهب إلى البادية فيأخذ علوم اللغة من أفواه أهلها.

إن استعمال "الكسائي" لهذه الحجج المتتابعة كان الغرض منه اقناع الوزير و"سيبويه" بحسن اختياره للحكَم الذي يفصل بينهما، وهو ما أدى في نهاية الأمر إلى اقتناع الوزير و"سيبويه" بذلك، وهو الأمر الذي دلّ عليه قول الوزير "للكسائي" «قد انصفت»[2] ومن جانب "سيبويه" دل عليه صمته واستكانته لحكم العرب فلم يجرؤ على رد ما ذهبوا إليه.

---

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.33.

[2] نفسه، ص.33.

4-2 الآليات المتعلقة بشخص المناظر:

يعد الحجاج بالسخرية من بين الآليات التي يستعملها المناظر للإيقاع بخصمه في متاهة الخوف والحياء، أو استعمال أسلوب السخرية بغية الانتقاص منه وتحقيره وتحطيمه وجعله مَثَارَ تندّرٍ وتفكّهٍ، فالقيمة الحجاجية للسخرية متعددة الملامح تراوح بين الجدل والهزل والتعريض والتورية[1] وهو الأمر الذي استعمله كل من الوزير "يحي بن خالد البرمكي" و"الكسائي" في بعض مراحل المناظرة كالتالي:

قال الوزير "يحي بن خالد" «قد تسمع أيها الرجل»[2]، فالوزير هنا استعمل أسلوب السخرية في حديثه مع "سيبويه"، فقد ناداه باسم الرجل ولم ينطق باسمه واستعمل الحرف "قد" الذي يفيد التشكيك مع الفعل المضارع "تسمع" وهو يرمي من وراء ذلك إلى أن "سيبويه" قد خسر المناظرة وأُفحِم فيها، لأن سيبويه ربما لم يرضى بما قالته العرب لأن العرب عندهم تقول بالرفع، لهذا كان نطق يحي بالحُكم يحمل دلالات السخرية من "سيبويه" وكأن "يحي" كان يريد أن تكون الغلبة "للكسائي" منذ البداية فخاطبه بهذا الأسلوب المتهكم.

ونجد "الكسائي" في آخر المناظرة يستعمل أسلوب السخرية فقال للوزير: «أصلح الله الوزير إنه قد وفد إليك مؤملا، فإن رأيت ألا ترده خائبا»[3]، "فالكسائي" اعتبر أن "سيبويه" كان غرضه من زيارة بغداد النيل من نوال الخليفة أو الوزير، فطلب من الوزير أن يعطيه ما جاء من أجله، وليس من اللائق أن ينصرف خائبا غير مؤمل، فإن انهزامه في المناظرة التي كان يأمل أن يرتقي من خلالها إلى دار الخلافة، فيتنعم من فيض عطايا أهلها وجودهم ويتقلب في نعماء

---

[1] ينظر: أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، (شركة النشر والتوزيع المدار، الدرا البيضاء 2010) ط1، ص.34.

[2] نفسه، ص.33.

[3] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.34.

الخلافة والملك، قد حال بينه وبين ذلك، فليس من العدل والكرم في شيء أن نبخله من بعض العطاء، وربما هذا هو الشيء الذي أدى إلى غمّ "سيبويه"، فكان هذا التصرف أشد وقعا عليه من الانهزام في المناظرة، وقد دلت عبارة "ألا ترده خائبا" عن عدم ترحيب "الكسائي" والوزير "بسيبويه" بعد المناظرة، وكانت عبارة عن طلب من "الكسائي" والوزير "لسيبويه" بمغادرة بغداد إلى البصرة بعد الهزيمة؛ أو لنقل طردا "لسيبويه" من بغداد، وربما كان غرض "الكسائي" شريفا لأنه معروف بالكرم والزهد لكن "سيبويه" فهم أن الأمر فيه احتقار ومذلة، فقد قال قبل موته.

يُؤَمَلُ دُنْيَا لِتَبْقَى لَـــهْ فَمَاتَ المُؤَمَلُ قبل الأمَلْ

حَثِيْثًا يُرَوِّي أُصُولَ النَّخِيلْ فَعَاشَ الفَسِيْلُ وَمَاتَ الرَجُلْ[1]

[1] ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج5، ص.2126.

4-3 الآليات اللغوية.

4-3-1 – دلالة الألفاظ:

لقد كان للألفاظ دلالة حجاجية كبيرة في مناظرة "الكسائي" مع "سيبويه"، فبهذه الألفاظ استطعنا أن نمُعِن أكثر في استعمال الحجاج من الطرفين، فاللفظ الذي يكون موافقا للمقام والسياق النصي والتخاطبي هو الذي يبعث في النفس الرضا والقبول، وبذلك يحصل الاقتناع لدى الجمهور والحكم وحتى الطرف الآخر في المناظرة.

فنجد "الأحمر" قد استعمل كلمة "أخطأت" في ثلاثة مواضع حين كان يناظر "سيبويه". وقد دلت كلمة "أخطأت" عن سوء الأدب الذي تحلى به "الأحمر"، في مواجهة "سيبويه" فأمهله "سيبويه" في الأولى والثانية، لكنه ردّ عليه بعبارة هذا "سوء أدب"، وما كان "لسيبويه" أن يتلفظ بهذه العبارة التى تحمل دلالة الشتم والسباب، لولا بدء "الأحمر" بذلك، فقد كان تصرف "سيبويه" عبارة عن ردّ فعل عن تمادي "الأحمر" في إهانته له، فهو بذلك لم يحترم آداب الحوار والمناظرة، وبذلك استطاع "سيبويه" أن يلجم "الأحمر" بلجام الصمت، لأن "سيبويه" كان يرمي من وراء ذلك إلى أن "الأحمر" ليس أهلا لمناظره، وبذاك يكون "الأحمر" قد خرق قاعدة التعاون لأن مقاله لم يناسب مقامه[1]، وهكذا يكون "سيبويه" قد قدم حجة ضمنية مفادها لست أهلا لمناظرتي، فاعرف نفسك، وقف عند حدودك، وهو الأمر الذي دل عليه قول "الفراء": « فأقبلت عليه فقلت: إن في هذا الرجل حدة عجلة»[2]، فدلت كلمة "أقبلت عليه" أن "الفراء" تدخل بين "الأحمر" و"سيبويه" أو أنه وقف قُدّام "الأحمر" وكلم "سيبويه" وكأنه فصل بين "الأحمر" و"سيبويه" جسديا، وهو ما يدل على أن الرجلين كانا متقابلين ينظر

---

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.238.

[2] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.32.

بعضهما لبعض، وهو الركن الأساس في المناظرة، وبهذا استطاع "الفراء" أن يُحوِّلَ نظر "سيبويه" عن "الأحمر"، ويقابله هو بأدب في التعامل ولباقة في الكلام، كما أنه انتصر لصالح "سيبويه" على حساب "الأحمر"، حيث دلَّ نَعْتُه للأحمر بالحدة والعجلة على أن الجولة كانت لصالح "سيبويه"، وهي حجة اعتد بها "سيبويه" لأنها صادرة عن خصمه لصالحه، فردّ على أسئلة "الفراء" دون تعنت.

وقد دلت الألفاظ التي استعملها "الفراء" على قدرة حجاجية في المناظرة، فقد استطاع "الفراء" أن يُقنع "سيبويه" بضرورة قبول مناظرته، ولا يولي وجهه عنه، ويشرح له أن "الأحمر" لم يتعمد سوء الأدب مع عالم جليل مثله، بل إن هذا التصرف طبعٌ في "الأحمر"، وأنه لم يقصد سوء الأدب، وهو الأمر الذي جعل نفس "سيبويه" تنشرح "للفراء"، فقبل مناظرته ولم يُعَنته عندما خطأه في جميع إجاباته؛ وذلك لأن "الفراء" استعمل عبارة "أعد النظر"، وقد دلت هذه العبارة على أن صاحبها يمتلك من الوسائل المناظرية، والكفاءة التداولية ما يؤهله لأن يكون ذا بعد تواصلي مع المتلقي، فقد لعبت هذه الألفاظ على الوتر الحساس عند "سيبويه"، وبها استطاع "الفراء" أن يستنْطِقَه في مرات عدة، فجملة "أعد النظر" تحمل دلالة مفتوحة فهي توحي بالخطإ، وتوحي أن المجيب لم يصب عين الحقيقة، ولو أنه قلّب النظر أكثر لعلم موطن الخلل في كلامه، وإنما يلزمه بعض التخمين، أو أنه نظر إلى المسألة من زاوية لم يقصدها السائل بسؤاله، إلى غيرها من الدلالات المفتوحة التي تحملها هذه العبارة.

كما نجد أن "سيبويه" قد استعمل جملة "لست أكلمكما" وهي الجملة التي استعملها عقب تَخْطِئَتِه من طرف "الفراء"، فكانت حجة على احترام "الفراء" لقواعد التأدب والمناظرة، فقد أدت غاية تواصلية إقناعية، فنجد أن "سيبويه" استعمل جملة "هذا سوء أدب" في مناظرته مع "الأحمر"، فقد كانت ألفاظ هذا الأخير تحمل شحنة ذات حدة وغلظة، فتعامل معه

"سيبويه" من نفس الجنس التواصلي، بينما عند مناظرته "للفراء" الذي كان يحسن الأدب في تعامله مع "سيبويه"، فقد عبر "سيبويه" عن رفضه لتخطئته بقوله "لست أكلمكما" وهي توحي في مضمونها عن سوء أدب "الفراء"، إذ إنه خطأ "سيبويه" ضمنيا، فاتهمه "سيبويه" بسوء الأدب ضمنيا، فكانت عبارة " لست أكلمكما" تحمل في طياتها حسن التعامل مع المناظر، وسهولة التخلص من الموقف الصعب فانسحب "سيبويه" من مناظرة صاحبي "الكسائي" بطريقة سلسة لم توحِ بعجزه في المناظرة.

كما نجد من الألفاظ التي لها دلالة حجاجية في المناظرة، قول "الكسائي" "لسيبويه" "لحنت" فهذه اللفظة استعملها "الكسائي" ليدل على خطإ "سيبويه"، وليس على لحنه وبما أن اللفظة تحمل عدة دلالات والأغلب عليها أنها تستعمل عند مخالفة القاعدة النحوية، فقد ظن كل من سمعها أن "الكسائي" قصد ذلك، لكنه كان يرمي إلى أن "سيبويه" قد أخطأ عندما رفض النصب واستبعده نهائيا، وقد دل على مراد "الكسائي" في ذلك، قوله في المسألة الثانية العرب ترفع ذلك كله وتنصبه، وقد كان استعمال "الكسائي" لهذه اللفظة من باب المغالطة ليدل على فداحة خطإٍ "سيبويه".

كما نجد من العبارات التي لها دلالة حجاجية قول "الكسائي": «أصلح الله الوزير»[1] إن استعمال "الكسائي" صيغة الدعاء للوزير بالصَّلاح، تحمل دلالة التودد والتلطف، وهي حجة مُمَهِدة لما يأتي بعدها من الحجج التي تحمل صيغة الطَلَب، فمن أجل أن يُؤثر "الكسائي" على الوزير، ومن أجل أن يحفظ وجهه من أن يُردَّ طلبه، فقد عمد إلى أسلوب التودد قبل الطلب أو ما تسميه "لاكوف" (LAKOFF) قاعدة التعفف التي توجب على المتكلم أن يحترز من استعمال عبارات الطلب المباشرة ولا يَقْتَحِم على المخاطَب شؤونه الخاصة إلا بالاستئذان قبل

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.34.

الكلام فيها[1]، فقد كان "الكسائي" من خلال استعماله لهذه العبارة يُمهِّد لطلباته من الوزير والتي ربما يرفضها الوزير.

كما نجد عبارة "فإن رأيت" فقد دلت عبارة "إن رأيت" على أن المخَاطِب لا يفرض نفسه على السامع، خاصة وأنه أرفع منه في المرتبة السياسية، فهو يستعمل قاعدة التعفف كذلك؛ فيوجه طلبه مقرونا بصيغة المشورة وإبداء الرأي، وبذلك يحفظ وجهه خشية أن يرد الوزير طلبه بحجة أنه أدرى منه بإكرام شيخ البصرة، وهو بهذا يترك للمخاطَب أن يختار بنفسه فلا يفرض عليه الأمر.

4-3-2 الروابط الحجاجية:

الروابط الحجاجية هي جملة من الأدوات توفرها اللغة ويستغلها الباحث «ليربط بين مفاصل الكلام ويصل بين أجزائه فتتأسس العلاقة الحجاجية المقصودة»[2]، فقد تعددت الروابط الحجاجية في مناظرة "الكسائي" مع "سيبويه"، وكان لها تأثيرٌ واضحٌ في سير المناظرة لصالح طرف على حساب الآخر، وسنعرض لأهم الروابط الحجاجية كالتالي:

أ - حروف العطف.

كان لحروف العطف في المناظرة دورٌ كبيرٌ في إظهار طرف على آخر، فمن خلال القراءة المتأنية للمناظرة؛ نرى أن لحروف العطف دورا بارزا في تخيّل تلك المواقف لصالح طرف على حساب الطرف الآخر:

---

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.241.

[2] سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص.317.

-حرف العطف "ثم"

نجد توظيف حرف العطف "ثم" في المناظرة بين "الأحمر" و"سيبويه" حيث وصل حرف العطف "ثم" بين المسائل الثلاث التي خطّأ فيها "الأحمر" "سيبويه"، ويدل حرف العطف "ثم" على الترتيب مع التراخي، وهو الأمر الذي يقودنا إلى استنتاج أنه كان هناك أخذ وردّ بين "الأحمر" و"سيبويه" في تلك المسائل، حيث تجاذبا أطراف الحديث فكانت الحجة تقارع الحجة، لكن "الأحمر" كان حادا في مناقشته "لسيبويه" فلم يعامله معاملة النظير؛ ولا معاملة الشيخ، وهو الأمر الذي أدي "بسيبويه" إلى الانسحاب من مناظرة "الأحمر" لأنه أساء الأدب، ولم يحترم آداب المناظرة، وهو أمر متعارف عليه في شروط المناظرة أن ينسحب أحد طرفيها إذا أحس بسوء الأدب من قبل مناظره.

-حرف العطف "الفاء"

نجد أن حرف العطف "الفاء" قد وُظف في نص المناظرة توظيفا حجاجيا نوعيا، "فالفاء" يدل على الترتيب والتعقيب، وهو ما يعكس ندية المواجهة بين الأشخاص المتناظرة، فقد دلّ توظيف "الفاء" على ارتباط السؤال بالجواب دون فراغ أو ركود أو ارتباك من قبل طرفيها، فكانت المواجه حامية الوطيس، فنجد أن حرف العطف "الفاء" قد وظف في المقاطع كالتالي:

قال الفراء عن مناظرته "لسيبويه": «... فقدر فأخطأ فقلت: (...) فقدر فأخطأ فقلت: (...) فقدر فأخطأ ثلاث مرات...»[1]، فتكرار حرف العطف "الفاء" في المناظرة بين "الفراء" و"سيبويه" يدل على أن الرجلين كانا شديدى المحاورة، وكانت حججهما بنظير حجج بعض، فلم يكن هناك مجال للتفكير أو الإمهال، "فالفراء" يسأل، و"سيبويه" يجيب، فيخطئ

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.32.

"سيبويه"، فيطلب منه "الفراء" إعادة النظر، وهو الأمر الذي عزّ في نفس "سيبويه"، وكاد يؤدي به إلى الانقطاع، فتدارك نفسه بطلب مناظرة "الكسائي" أعلى الهرم الكوفي، وهو بذلك يجعل الفصل بينه وبين "الكسائي"، قال "الفراء": «فلما كثر ذلك [خطأ سيبويه"] قال: لست أكلمكما أو يحضرَ صاحبكما فأناظره»[1]، "فسيبويه" اعتبر ما جرى بينه وبين "الأحمر" و"الفراء" بمثابة مناقشة لم ترق إلى درجة المناظرة، وأن موعد الحسم لم يحن بعد، فالأمر بينه وبين "الكسائي".

وقد وظِّف حرف الفاء في سياق آخر، حيث وردت في المناظرة العبارات الآتية: «فحضر "الكسائي" فأقبل عليه "سيبويه" فقال: (...) فأقبل عليه "الكسائي" فقال: (...) فقال "سيبويه": (...) فقال له "الكسائي"...»[2]، قد دل تكرار حرف العطف "الفاء" في المناظرة بين "الكسائي" و"سيبويه"، على أن المناظرة كانت سجالا بينهما، ولم يترك أي منهما الفرصة لمناظره من أجل التفكير، فقد كان كل منهما يعي ما يذهب إليه، وينطلق من القواعد التي خطها لمدرسته. "فالكسائي" كوفي يقبل كل شاهد حتى لو كان شاذا، ويُقدِم السماع على القياس، عكس "سيبوبه" الذي كان متشبتا بقواعد المدرسة البصرية الملتزمة بحرفية القاعدة وعدم قبول الشواهد دون ضوابط، حتى أن الحكم لم يعرف النتيجة من المناظرة بينهما، فقال: «قد اختلفتما وأنتما رئيسا بلديكما فمن يحكم بينكما وهذا أمر مشكل»[3]، فقد اعتبر الوزير أن الأمر مشكل بين طرفي المناظرة، فليس من السهل أن يحكم لطرف على حساب الآخر، فكل منهما كانت حجته قوية في مكانها، ولم يسلّم أحدهما للآخر.

---

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.32.

[2] نفسه ، ص.33.

[3] ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ص.119.

ب - **روابط التعارض الحجاجي "لكن" و "بل"**

تعد "لكن" و"بل" من روابط التعارض الحجاجي، إذ إنهما تنفيان القول الأول، وتثبتان ما بعده، ويكون القول الوارد بعدهما أقوى من حيث القوة الحجاجية على الذي قبله، إذ إن "لكن" تتوسط بين كلامين متغايرين نفيا وإيجابا، فتستدرك النفي بالإيجاب والعكس[1]. وسنتناول بعض الأمثلة من المناظرة للتوضيح أكثر.

-الرابط الحجاجي "لكن"

قال "الفراء": «إن في هذا الرجل حدة وعجلة، و**لكن** ما تقول فيمن قال...»[2]، نجد أن "الفراء" استعمل الرابط الحجاجي "لكن" ليسأل "سيبويه" عن مسألة نحوية يريد أن يناظره فيها، وبما أن "الأحمر" قد بدأ بمناظرة "سيبويه" وخطأه وأساء الأدب معه؛ فإن الموقف والمقام يُصّعِب على "الفراء" أن يدخل مع "سيبويه" في مناظرة مباشرة، لأنه فهم من خلال كلام "سيبويه" مع "الأحمر" أنه ليس نظيرا له، فمن باب حفظ الوجه فقد لجأ "الفراء" إلى التلطف في الطلب. ولقد أفاد الرابط الحجاجي "لكن" ذلك، حيث إن "الفراء" قام بنقد تصرف صاحبه "الأحمر"، على أنه أسلوبه غير لائق بمقام "سيبويه"، وسوف يحفظ هو "لسيبويه" كرامته ومنزلته، ولن يخاطبه بنفس الأسلوب الذي خاطبه به "الأحمر"، فاستجاب "سيبويه" لطلب "الفراء" وأثّرَ فيه ذلك التلطف في الطلب، واستطاع "الفراء" أن يحفظ وجهه من التهديد الذي كان يُمكن أن يتعرض له إن رفض "سيبويه" إجابته لهذا الطلب، فكان "الفراء" بهذا الفعل

[1] ينظر: الرماني، معاني الحروف، تح، عرفان بن سليم العشا حسونة، (المكتبة العصرية، صيدا، لبنان 2005)، ط1، ص. ص.71. 190.

[2] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.32.

مطبقا لقاعدة التعفف، والتي مقتضاها: "لا تفرض نفسك على المخاطب"[1] "فالفراء" كان يحاول ألّا يرغم "سيبويه" على المناظرة بعد الذي ناله من "الأحمر" فنفى أسلوب "الأحمر" وأكد أنه سيكون حافظا لقواعد المناظرة، محافظا على آدابها، وقد أوضح الرابط الحجاجي "لكن" هذا الدور.

-الرابط الحجاجي "بل"

قال "الكسائي": «تسألني أم أسألك؟ قال [سيبويه] لا؛ **بل** سلني أنت»[2]، وظّف هنا "سيبويه" الرابط الحجاجي "بل" من أجل أن يُفْهِم "الكسائي" بأن عليه أن يسأل عمّا بدا له، فقد دل الرابط الحجاجي "بل" المسبوق بنفي على أن النفي متعلق بالسؤال من طرف "سيبويه" وليس في جميع المناظرة، فلو قال "سيبويه" لا وسكت، لكان الأمر يدل على أنه يرفض السؤال كلية، فلما أعقبه بالرابط الحجاجي "بل" دلّ على أنه يُبْطِل فرضية بِدْئِه هو بالسؤال، بل يترك السؤال الافتتاحي للكسائي.

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص. 240.

[2] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.33.

4-3-3 حجاجية الأفعال اللغوية.

أ – الأفعال الإنجازية:

يعرّف أوستين (AUSTIN) الفعل الإنجازيّ بأنه «ما نقوم به خلال كلامنا»[1]، وبناء عليه، فالأفعال اللغوية الإنجازية، هي ذلك الاستعمال اللغوي الذي يؤدي إلى إنجاز فعل ما بناء على القوة الإنجازية المتضمنة في القول، فيُجبِر المتلقي على القيام بهذا الفعل، وبذلك يُسمى هذا القول؛ بالقول المتضمِّن للفعل. ونجد في مناظرة "الكسائي" و"سيبويه" عدة أقوال لغوية أدت إلى إنجاز أفعال، وسنذكر بعض الأمثلة على ذلك:

قال الوزير "يحي بن خالد" وابنه "جعفر" "للكسائي": "أنصفت" فدلت كلمة "انصفت" على قبول الوزير للحكَم الذي اقترحه "الكسائي"، وبذلك أمر بإحضار العرب للحكم بين "الكسائي" و"سيبويه"، فكلمة "أنصفت" أدت إلى إحضار هؤلاء العرب، فبمجرد ما يَسمع المتلقي كلمة "أنصفت"، يَهُبّ إلى مناداة العرب الواقفين بباب الخليفة ليَحْكُمُوا في المناظرة، وتحمل كلمة "أنصفت" دلالة حجاجية إذ إنها لا تترك للمخاطَب أو طرف المناظرة الثاني فرصة للاحتجاج على رأى "الكسائي" لأنه أصاب عين الحقيقة في اختياره.

تمثيل الفعل الإنجازي:

قال: أنصفت. **أدى إلى:** ← **أمر بإحضارهم فدخلوا.**

[1] فرانسيس أرمينكو، المقاربة التداولية، تر، سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، ص.61.

وفي موضع آخر قال "الكسائي" للوزير يحيى بن خالد: "فإن شئت ألا ترده خائبا" فدل الفعل "ترده" على أنه ينبغي على "سيبويه" مغادرة بغداد بعد المناظرة، وألا يقيم فيها، وهي النتيجة التي دل عليها قول الراوي: « فخرج وصيّر وجهه إلى فارس»[1]، فقد حمل الفعل "ترده" دلالة حجاجية قوية، تدعو إلى خروج "سيبويه" من بغداد، وهي الحجة التي كانت متضمنة في القول "ألاّ ترده خائبا".

تمثيل الفعل الإنجازي:

"ألاّ ترده خائبا" **أدى إلى** فخرج وصيّر وجهه إلى فارس.

ب – الاستفهام:

يُعتبر الاستفهام المحرك الأساسي للمناظرة فبدون سؤال نكون خارج النقاش، لذلك يُعتبر السؤال الأداة المركزية في المناظرة، فهو يعطي الطابع التحاوري والتناوبي للكلام بين أطراف المناظرة. ويعتبر السؤال تَجَلّيًا لمشكل مطروح تَجِبُ معالجته، ومن ثَم فهو يقتضي تفاعلا بين الذوات المتناظرة[2]. وقد أدى الاستفهام دورا حجاجيا بارزا في مناظرة "سيبويه" و"الكسائي" نورده من خلال الأمثلة التالية:

كان السؤال الافتتاحي للمناظرة بين "الكسائي" و"سيبويه" عبارة عن سؤال مغلق، حيث إن "الكسائي" خص سؤاله بجوابين لا ثالث لهما، فقال: «كيف تقول: كنت أظن أن العقرب

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.34.

[2] ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الاقناع في المناظرة، ص.207.

أشد لسعة من الزنبور فإذا هو هي، أو فإذا هو إيّاها؟»[1] فبتحديد "الكسائي" لاحتمالات الجواب وضع "سيبويه" في موضع المحاصر، فلزم عليه أن يجيب بإحدى الإجابتين، ويعد السؤال المحصور[2] أنسب لغرض المناظرة بين عالمين موسوعيين من مصاف "الكسائي" و"سيبويه"، كي لا يتشعب الأمر بينهما، إلى أشياء أخرى تخرج عن غرض المناظرة، كما أن السؤال المحصور يدل على أن المتناظرين تجمعهما معرفة مشتركة، أو أنهما يسعيان إلى البحث عن معنى مشترك لموضوع مختلف حوله.

وقد ابتدأ "الكسائي" سؤاله باسم الاستفهام "كيف" وتوسطه بحرف التخييّر "أو" فجعل سيبويه لا يحيد عن الغرض الذي خصّه "الكسائي" بالسؤال، فكانت إجابة "سيبويه" تتضمن أحد الخيارين من السؤال وهو الأمر الذي كان "الكسائي" يسعى إليه، "فالكسائي" كان يعلم مسبقا قول "سيبويه" في هذه المسألة، فأراد أن يأخذ إقرارا منه.

قال "الكسائي" للوزير "يحي بن خالد": «فإن رأيت ألا ترده خائبا؟»[3]، نجد "الكسائي" هنا يطرح السؤال في شكل طلب أي أنه يقول للوزير: هل لك أن تعطيه شيئا فإنه قد جاءك طامعا في النوال، "فالكسائي" يرفق طلبه في شكل استفهام متجنبا أسلوب التقرير المباشر، ويترك الخيار الأخير في الموضوع للوزير وهذا حفاظا على المسافة بينهما، "فالكسائي" يوظف قاعدتى التعفف والتشكك في كلامه حيث لا يفرض على الوزير أن يقدم العطايا لسيبويه، بل يترك المجال واسعا للوزير في اختيار القرار المناسب في هذا الموقف، حيث أعطى

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.33

[2] ينطر: ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ص. 94.

[3] جلال الدين السيوطي، المصدر السابق، ص.34.

للمقام التخاطبي حقه من العناية، وهو الأمر الذي جعل الوزير ينزل عند طلبه ويأمر "لسيبويه" بعشرة آلاف درهم.

وقد كانت صيغة السؤال التي استعملها "الكسائي" تحمل دلالة السخرية والتحقير والانتقاص من قدر"سيبويه"، ظاهريا، ودلّ هذا التصرف من "الكسائي" على أنه كان شامتا في "سيبويه"، فبعد أن تغلب عليه في المناظرة سخر منه بأنه صاحب دنيا وكان مقدمه إلى بغداد طمعا في نوال الخليفة.

كما يمكن أن يُفْهَم من قول "الكسائي"- المذكور آنفا- أنه يحاول أن يُكْرِم "سيبويه" بعد أن لقي من المناظرة ما حزّ في نفسه، فمن باب تلطيف نفس "سيبويه" إكرامه بشيء من المال، وهو الأمر الذي دلّ عليه قوله: «إنه قد وفد إليك من بلده مؤملا»[1]، فإن وفود "سيبويه" على الوزير كان غرضه ماديا قبل كل شيء، وطَلَبُ الإكرام هو المعقول في رأينا حتى لو أن كل القرائن تدل على عكس ذلك في هذا الموقف، وأن "الكسائي" كان يقصد إهانة "سيبويه"، وهو الأمر الذي لم يتقبله "سيبويه"، لكن بجمع هذا الموقف من "الكسائي" في هذه المناظرة، وما حصل بين "الكسائي" و"الأخفش" من المودة وحسن الضيافة، وإكرام "الكسائي" "للأخفش" نفهم أن موقف "الكسائي" من هذا الصنيع كان هو إكرام "سيبويه" لا إهانته وإذلاله.

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.34.

4-4 الآليات البلاغية:

طالما ارتبط الحجاج بالبلاغة؛ فالحجاج يقوم على كثير من الأساليب البلاغية، لذلك كان هناك تقاطع كبير بين البلاغة والحجاج، «فالأساليب البلاغية التي يتم عزلها عن سياقها البلاغي لتؤدي وظيفة لا جمالية إنشائية، (...)، بل تؤدي وظيفة إقناعية استدلالية، (...) ومن هنا يتبين أن معظم الأساليب البلاغية تتوفر على خاصية التحول لأداء أغراض تواصلية ولإنجاز مقاصد حجاجية وأبعاد تداولية»[1]، لذلك سنحاول عرض أهم الآليات البلاغية التي لعبت دورا حجاجيا في مناظرة "الكسائي" مع "سيبويه".

4-4-1 التكرار:

يعد التكرار من الآليات الحجاجية البلاغية فهو يُعْتبر من المؤكدات الكلامية لأن المناظر يسعى من خلاله لتأكيد حُججه، ولكن ليس بتلك الرتابة المولدة للملل، أو التكرار المولد للخلل والهلهلة في البناء، ولكنه التكرار المبدع الذي يدخل ضمن عملية بناء النص أو الكلام بصفة عامة. إنه التكرار الذي يسمح لنا بتوليد بنيات لغوية جديدة باعتباره أحد ميكانزمات عملية إنتاج الكلام[2].

قال "سيبويه": «هذا سوء أدب»[3]، ثم أعاد التكرار المعنوي بقوله: «لست أكلمكما أو يحضر صاحبكما حتى أناظره»[4]، نجد أن "سيبويه" قد اعتمد على ما يعرف بحجة التكرار المعنوي وليس التكرار اللفظي الذي إن لم يحسن صاحبه التعامل معه سوف يشعر معه السامع بالملل، وإنما اعتمد "سيبويه" على التكرار المعنوي حيث دلت جملة "هذا سوء أدب" على أن

---

[1] صابر الحباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، (صفحات للطباعة والنشر، سورية، 2008)، ط1،ص.50.

[2] ينظر: أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ص.49.

[3] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.32.

[4] نفسه، ص.32.

"الأحمر" لم يحترم قواعد المناظرة ولم يراع خصوصية المخاطَب، وبذلك أخل بمبدأ من مبادئ التعاون ومبادئ التأدب.

وقد عمد "سيبويه" إلى تكرار نفس المعنى الأول مع "الفراء" الذي أساء هو بدوره الأدب لكنّ سيبويه أَقْحَم معه "الأحمر" ليدل دلالة قطعية أنهما تلميذان وليسا في مستواه ليناظرهما، لا علما ولا أدبا، والمناظرة اشتقت من النظير، فهما ليسا نظيرين له، لذلك نجد أن هذه الحجة قد أثرت في "الفراء" الذي لم يبدِ أي اعتراض على ذلك.

ونجد التكرار المعنوي في قول "الكسائي": «فقال له "الكسائي": لحنت»[1]، ثم أعاد المعنى نفسه بقوله: «ليس هذا كلام العرب»[2]، "فالكسائي" هنا يُخَطِئ "سيبويه" في المثال الأول بقوله لحنت، وهو لفظ صريح على خطأ "سيبويه" وفي المثال الثاني ينفي عنه مطابقة كلامه لكلام العرب، وهو تخطيء ضمني، وقد اعتمد "الكسائي" على حجة التكرار ليبيّن خطأ "سيبويه" لكنه في المرة الثانية –ومراعاة لوجه المخَاطَب لم يخطئه مباشرة–، ولكنه كنى بذلك وبهذا يكون "الكسائي" قد وظّف أسلوب التكرار لغرض خدمة نتيجة واحدة وهي خطأ "سيبويه" في رفضه للنصب، وقد راعى مبدأ التأدب في ذلك.

4-4-2 التفريع:

يعدّ التفريع من الحجج البلاغية، وهو من باب ذكر الكل وتعديد أجزائه وهو أن يذكر المناظر حجته كليا في بادئ الأمر، ثم يعود إلى تعداد أجزائها؛ فكل جزء يعتبر بمثابة دليل على دعواه[3]. ومن بين الحجج التي اعتمدت على التفريع في المناظرة نجد قول "الكسائي": «ليس

---

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.33.

[2] نفسه، ص.33.

[3] ظافر الشهري، استراتجيات الخطاب، ص.494.

هذا كلام العرب، العربُ ترفع ذلك كله وتنصبه»[1]، "فالكسائي" قد نفى في بادئ الأمر أن يكون كلام "سيبويه" موافقا لكلام العرب كُليةً، ثم أتبعه بأن العرب ترفع وتنصب، فبيّن في الجزء الثاني أين تكمن مخالفة "سيبويه" لكلام العرب، فقد أورد حجة كلية، ثم جزأها وقد دل هذا على قدرة "الكسائي" الحجاجية في المناظرة، إذ إن المتلقى لأول وهلة يظن أن "سيبويه" مخالف للصواب من جميع النواحي، ثم يعيد "الكسائي" القول بأنه خالف العرب في النصب فقط.

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.33.

4-5 النفي والحجاج:

يؤدي النفي دورا حجاجيا بارزا في المناظرة حيث يسعى من خلاله المناظر إلى دحض أدلة خصمه، وإقامته الحجة على أدلته، «فالنفي آلية للنقض تفتت أسس الرأي المضاد أو تنزع عنه المصداقية وتثبت بدله الرأي المتبنى»[1]، وبذلك حَظِي النّفي بدور حجاجي بارز في مناظرة الكسائي مع سيبويه، وسنورد بعض الأمثلة من أجل استجلاء هذا الدور كالتالي:

قال "سيبويه": «لست أكلمكما أو يحضر صاحبكما حتى أناظره»[2]، بعد تمادي الأحمر والفراء في تخطيء سيبويه حيث إن الأحمر «سأله عن مائة مسألة ما أجاب عنها بجواب إلا قال له أخطأت يا بصري»[3]، فعندها رفض سيبويه مجاراتهما في الكلام نظرا لما لقيه منهما، فقد قادنا رفض الكلام من طرف "سيبويه" مع "الأحمر" و"الفراء" إلى نتيجة ضمنية مفادها أن "الأحمر" و"الفراء" ليسا ندين "لسيبويه"، لناظرهما وهو إخلال بركن من أركان المناظرة في تساوي طرفيها في المستوى العلمي.

وفي موضع آخر يقول "سيبويه": « فإذا هو هي، ولا يجوز النصب»[4]، لقد نفى "سيبويه" النصب في المسألة المتناظر حولها، وهو بذلك يرد احتمال "الكسائي" الأول ويصفه بالخاطئ فهو لم يكتف بالإجابة عن السؤال فحسب، وإنما زاد في الجواب ليدل على خطإ "الكسائي" فزيادته في الجواب كانت تحمل دلالة حجاجية على خطإ "الكسائي" الذي احتمل أن تكون المسألة تقبل النصب، وهو الأمر الذي نفاه "الكسائي" وقال إن العرب تجوّز الوجهين.

---

[1] عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص.223.

[2] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.32.

[3] ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ص.119.

[4] جلال الدين السيوطي، المصدر السابق، ص.33.

كما نجد قول "الكسائي": «ليس هذا كلام العرب، العرب ترفع ذلك كله وتنصبه»[1] لقد نفى "الكسائي" إجابة "سيبويه" ضمنيا فلم يصرح "الكسائي" بخطأ "سيبويه"، وإنما نفى أن يكون كلامه كلام العرب، ونفي "الكسائي" هذا كان حجة على أن "سيبويه" قد أخطأ في الإجابة، وهي حجة ضمنية تحمل حسن أدب "الكسائي" واحترامه لرأي مناظره، فلم يخطئه مباشرة وإنما استعمل التورية في ذلك.

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.33.

5 وظائف المتناظرين:

عرفنا من خلال وظائف المتناظرين أن الذي يوجه الاعتراض على الدعوى المعروضة للمناظرة يسمى "سائلا"، وصاحب الدعوى والذي يدافع عنها يسمى "معلّلا".

«ويكون "المعلل" في الأصل هو البادئ بالكلام، أو مقدم التصديق جوابا لسؤال، ثم يوجه "السائل" عليه اعتراضه، ولكن قد ينعكس الأمر ضمن المناظرة وذلك بعد أن يتحول "السائل" إلى مقدم تصديق جديد، فيكون حينئذ هو "المعلل"، ويكون مقابله الذي يعترض عليه هو "السائل"، وهكذا يتحول الأمر كلما تحول "السائل" إلى مقدم تصديق جديد»[1].

ومن خلال هذا التوضيح لوظائف المتناظرين؛ سنحاول تجلية وظيفة كل من طرفي مناظرتنا هذه حسب النقاط التالية:

1 المرحلة الأولى: بدايات المناظرة.

قام "الكسائي" في هذه المناظرة بدور "المعلل" حيث كان المتكلم أولا؛ وقام بعرض دعواه، فكان صاحب الدعوى، وقام "سيبويه" بدور "السائل"، حيث وجّه اعتراضه على دعوى "الكسائي".

قال "الكسائي" "لسيبويه": «كيف تقول كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو هي أو فإذا هو إياها»[2]، من خلال هذا القول يتبنى "الكسائي" الدعوى الأولى في المناظرة، ويكون بذلك قد أخذ وظيفة "المعلّل" فيها.

قال "سيبويه" ردّا على سؤال "الكسائي": «فإذا هو هي ولا يجوز النصب»[1]، "فسيبويه" يعترض على دعوى "الكسائي" ويمنع إحدى مقدمتيها وهي عدم جواز النصب.

---

[1] عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، ص.414.

[2] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص. 33.

2- المرحلة الثانية: أواسط المناظرة.

بعد منع دعوى "الكسائى" من طرف سيبويه قام "الكسائي" بإثبات الممنوع، لكن دون دليل، فرد على اعتراض "سيبويه" بقوله: "لحنت"؛ وقد دلت هذه الجملة على أن اعتراض "سيبويه" ليس في محله، وهو ما أدى "بالكسائي" ومن أجل تعزيز دعواه الأولى أن يعرض دعوى أخرى على "سيبويه"، من هذا القبيل بقول الراوي: «ثم سأله عن مسائل من هذا النحو: خرجت فإذا عبد الله القائمَ، أو القائمُ»[2]، "فالكسائي" بعد منع دعواه من طرف "سيبويه"؛ لجأ إلى مسألة مشابهة للمسألة الأولى، وبذلك يكون قد أدى وظيفتين في نفس الوقت وهذا بردّ منع "سيبويه" والانتقال إلى دليل آخر.

ومن جهته قام "سيبويه" بمنع دعوى "الكسائي" الجديدة بنفس المنع الأول، فقال في كل ذلك بالرفع دون النصب.

3- المرحلة الثالثة: المقاطع:

في هذه المرحلة يردّ "الكسائي" منع "سيبويه" للنصب بإثبات الممنوع بقوله: «ليس هذا كلام العرب، العرب ترفع ذلك كله وتنصبه»[3]، وهنا قرن الكسائي إثبات المنع الذي أورده سيبويه على دعواه بدليل من قول العرب.

ومن جهته قام "سيبويه" بمعارضة دليل "الكسائي" لكن دون أن يقدم دليلا على هذه المعارضة، وهو الأمر الذي قاد في آخر المناظرة الوزير يحي بن جعفر إلى الاستنجاد بالعرب

---

1 جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.33.

[2] نفسه، ص.33.

[3] نفسه، ص.33.

الأقحاح للفصل في نتيجة المناظرة والتي كانت لصالح "الكسائي" الذي وافقته العرب فيما ذهب إليه ولم يستطع "سيبويه" أن ينكر قول العرب لأنه يعلم أن قول العرب حجة لا ترد.

6 مآل المناظرة:

انتهت المناظرة بانقطاع "سيبويه" الذي لم يجد ما يبرر به حجته في أن النصب لا يجوز في المسألة، وهذا لأن قول العرب بالنسبة له حجة لا تقبل النقض بأي حال من الأحوال رغم اقتناع "سيبويه" بصحة رأيه الذي كان يراه صائبا في توجيه المسألة. ومنه يمكن أن نستنتج أن قول العرب في ذلك الوقت كان هو المرجع الأقوى والشاهد الأكبر في الاستشهاد للقواعد النحوية، ولا يجوز مخالفة قول العرب بأي شكل من الأشكال أو وجه من الوجوه فقولهم كانت له حجة السلطة على ما دونه من الأقوال.

7- المخالفات الواقعة في المناظرة:

من خلال مناظرة الكسائي وسيبويه يمكن أن نرصد بعض الإخلال بالجانب الأخلاقي للمناظرة في النقاط الآتية:

قول الأحمر لسيبويه "أخطأت" في عدة مواضع دلّ على سوء أدب الأحمر مع "سيبويه" فقد أغلظ عليه في الإهانة وكان من اللائق أن يرده بلطف خاصة وأنه أعلم منه، وهو الأمر الذي دفع "سيبويه" لقطع المناظرة معتبرا هذا الفعل من الأحمر سوء أدب فقال: «هذا سوء أدب»[1].

كما استعمل الكسائي أسلوبا مغالطيا وذلك حين وصف سيبويه باللحن فقال: «لحنت، العرب ترفع ذلك كله وتنصبه»[2]، وسيبويه قد رفع في هذا الموضع والرفع من كلام العرب وبذلك يكون الكسائي قد غالط باستعماله للفظ "لحَنْتَ" لِيُوهِمَ الحاضرين أن "سيبويه" قد خالف كلام العرب وهو أسلوب مغالطي يتنافى مع آداب المناظرة.

[1] ينظر: جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص.32.

[2] ينظر: نفسه، ص.33.

8 الأسلوب الحجاجي للمتناظرين:

من خلال المناظرة التي جرت بين "الكسائي" و"سيبويه" يمكن أن نذكر السمات الحجاجية التي انتهجها طرفا المناظرة في سرد حججهما فيما يأتي:

كان "الكسائي" أكثر حنكة وتمكنا في فن المناظرة من "سيبويه" وهذا ربما يعود إلى فارق السن بينهما فالكسائي خاض عدة مناظرات في بلاط الدولة العباسية على غرار مناظراته الكثيرة مع "اليزيدي"، كما كان من ندماء الخليفة هارون الرشيد ومؤدب ولده ومؤدب الخليفة نفسه من قبل، فقد حظى بمكانة مرموقة في المجلس. وكان متعودا على مجالس الأمراء وهو الأمر الذي لم يكن لدى سيبويه، فقد كانت الظروف المقامية كلها لصالح "الكسائي" مما جعله يتوجه بالسؤال الافتتاحي لسيبويه، فخيره بين أن يكون سائلا أو مسؤولا، فاختار أن يكون مسؤولا. وهذا ينبئ عن فطنة الكسائي، حيث جعل مناظره يختار بنفسه وضعيته أثناء التناظر، كي لا يحتج فيما بعد عن وضعيته أثناء المناظرة. وقد علم الكسائي بخبرته في هذه المجالس أن سيبويه سوف يتخلى في حقه عن السؤال ويترك البداية "للكسائي"، وهو الأمر الذي استغله الكسائي لصالحه فبادره بسؤالٍ يعرف أن العرب سوف توافق رأيه فيه لما يعلَمه من سمتهم.

كان لجوء الكسائي إلى تحكيم الأعراب الواقفة بباب الخليفة من بين الأمور التي رجحت كفته في المناظرة؛ لأن الكسائي يعلم أن هؤلاء العرب تنصب "إياها" في هذه المسألة عكس العرب الذين يعرفهم سيبويه، فقد قال سيبويه: العرب عندنا ترفع في هذا الموضع. وكل هذا يعتبر من قدرة الكسائي الحجاجية، حيث إنه لم ينكر قول العرب الآخرين الذين أخذ عنهم سيبويه فقال: العرب ترفع ذلك وتنصبه.

كما أن تعمد الكسائي التأخر عن المجلس وتقديم تلميذيه لمناظرة سيبوبه وإرباكه وتعمد استفزازه يدخل ضمن أسلوبه التناظري، فقد دخل الكسائي بمعنويات مرتفعة أثناء خوضه المناظرة عكس سيبويه الذي خطّأه الاحمر في جميع أجوبته، والأمر كذلك وقع له مع الفراء.

وفي المقابل، كان أسلوب سيبويه الحجاجي يعكس حداثة سنه وعدم تعوده على خوض المناظرات خاصة في بلاط الأمراء، فقد طاوع الكسائي في أسئلته واكتفى بدور المعلِّل ولم يقم بسؤال الكسائي عن مسائل أخرى ربما تكون له الغلبة فيها.

خاتمة الفصل:

من خلال مناظرة الكسائي وسيبويه نلاحظ أن الكسائي كان شيخا حكيما يجيد فن المناظرة فقد كانت له حنكة وخبرة بارتياد مجال الخلفاء، كما كان على علم بلغات العرب، وهو الأمر الذي كان يفتقده سيبويه إذ كان عالما بأحوال اللغة من الجانب المعياري والتقعيدي، ولم تكن له دراية كافية بلغات العرب، وهو السبب الذي جعله يخسر المناظرة لصالح الكسائي.

I. السياق العام لمناظرة المازني وجماعة من النحويين[1].

يحدد السياق العام للمناظرة التي جرت بين "أبي عثمان المازني" وجماعة من النحويين الكوفيين حول العامل في رفع الخبر بعد دخول "إن" على المبتدأ والخبر، حيث إن أصل الجملة اسمية ثم تمت مناقشة دخول الأداة "إن" وتحوُّل ركني الإسناد إلى اسم وخبر للأداة. وهذا يعود بنا إلى ضرورة إعمال العامل وهذا الموضوع كذلك من آثار القول بالعلل الثواني والثوالث التي دار حولها نقاش كبير بين علماء الأمة العربية من القدامى والمحدثين؛ مِن قائل يقول بضرورة معرفتها علما وتعلما، إلى قائل يقول بأنها ليست من النحو في شيء، وإنما هي محاكاة للفلسفة اليونانية، وأن علمها لا ينفع وجهلها لا يضر، وهي مجرد تثقيل على متعلمي النحو العربي؛ من باب أن كل حركة إعرابية لها علة خاصة بها عامل تعود إليه، إلى من يقول بضرورة تجديد فهم هذه العلل؛ وتقنين علل جديدة لتفسير الحركات الاعرابية[2].

ومهما يكن الأمر فقد دار الحديث في هذه المناظرة حول العامل أو العلة في رافع الخبر بعد دخول "إن" على جملة المبتدأ والخبر، هل كان العامل في الرفع هو دخول "إن"، أم أن الخبر بقى على حالته التي كان عليها قبل دخول "إن" على جملة المبتدأ والخبر؟ وهو ما يوافق مبدأ التصديق في جعل الكلام ينبغي أن يكون لداع يدعو إليه[3]، فالمناظرة كانت بسبب الاختلاف بين المدرستين حول العامل في رفع الخبر.

---

[1] ينظر: أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

[2] ينظر مثلا: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، (دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب،1994)، (د.ط)، ص.231.

[3] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.249.

لقد دار النقاش بين المتناظرين حول هذا الإشكال؛ والذي انتهى في الأخير إلى أن العامل في رفع خبر "إن" هو دخول "إن" على الجملة الاسمية، وهو الرأي الذي تبناه "أبو عثمان المازني" في بداية المناظرة؛ واستطاع أن يقنع النحويين الكوفيين به، وهو ما يوافق مبدأ التواجه[1]، فقد عمد "أبو عثمان المازني" أن يعترف النحويون الكوفيون بما أدلى به من حجج، وألا يعترضوا على قوله فقد دفع اعتراضاتهم بعدد من الحجج حتى سلّموا له في نهاية المناظرة.

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.243.

II. دراسة تحليلية للمناظرة:

1 – طرفا المناظرة:

- أبو عثمان المازني (ت 247 هـ)[1].
- جماعة من النحويين الكوفيين.

2 – زمن المناظرة:

لم يتحدد زمن المناظرة في المصادر التي رجعنا إليها، ولا شك أنها كانت في القرن الثالث الهجري.

3 – مكان المناظرة:

جرت المناظرة في مجلس "أبي عثمان المازني" الذي كان يعقده لتعليم اللغة العربية خاصة علم النحو.

4 – سبب نشوء المناظرة:

بدأت المناظرة بسبب سؤال طرحه جماعة من النحويين الكوفيين على "أبي عثمان المازني" من أجل تبيّن عمل "إن" حين دخولها على المبتدأ والخبر، وكان غرضهم من طرح السؤال هو إظهار مذهبهم في أن العامل في رفع الخبر ليس دخول "إن" على جملة المبتدأ والخبر، وإنما هو بقاؤه على حالته التي كان عليها قبل دخول "إن"، ومن أجل هذا بسطوا القول فيها فقالوا: «إذا قلت زيدٌ قائمٌ: زيدٌ ابتداء وقائمٌ خبره»[2]، فوجهوا السؤال "لأبي عثمان المازني" وبينوا له جملة الابتداء والخبر؛ وهو أمرٌ مسلّمٌ به عند الجميع، لكن كان غرضهم من

---

[1] هو أبو عثمان بكر بن محمد بن عثمان المازني ولد بالبصرة وبها نشأ وأخذ العلم والنحو عن عمر بن المثنى وأبي زيد الانصاري والأخفش الأوسط، ذاع صته وأصبح شيخ الطبقة السادسة من مدرسة البصرة في النحو توفي سنة 149هـ، ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج2، ص 758.

[2] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

ذلك جعل هذه الجملة مقدِّمة لما بعدها؛ واعتبارها شاهدا على ما سيقولونه من شأن عمل "إن" في الابتداء دون الخبر، فقالوا بعدها: «فإذا قلت إن زيداً قائمٌ، عملت إن في الابتداء وبقى الخبر على حاله»[1]. ومن خلال هذا القول الذي قدّم من خلاله الكوفيون دعواهم القاضية بأن "إن" لا تعمل في الخبر بل يقتصر عملها على المبتدأ فتنصبه ويبقى الخبر على حاله، وهو مذهب الكوفيين فقالوا: «لأن إن لا تعمل في الخبر فخبرها خبر الابتداء. وهذا مذهب الكسائي»[2]، فإنّهم قد بينوا مذهبهم في القضية المطروحة، فقالوا إنهم على مذهب "الكسائي" الكوفي الذي يرى أن "إن" لا تعمل في الخبر بل يبقى على حاله التي كان عليها قبل دخول "إن".

وبما أن "أبا عثمان المازني" بصري فهو يقول بخلاف ذلك، فقال لهم بعد عرض حججهم من بقاء الخبر على حاله وعدم تأثير دخول "إن" عليه، بأن «هذا [أي القول ببقاء الخبر على حاله] خطأ»[3]، فدل على أن "أبا عثمان المازني" لا يشاركهم الرأي، بل يقول بخلاف ذلك؛ وكان هذا الاختلاف هو سبب نشوء المناظرة بين الطرفين، فعرض كل منهما حججه وكان "أبو عثمان المازني" أكثر إيضاحا وأقوى حجة من حجج الكوفيين التي عرضوها في المناظرة، حيث إن "المازني" كان أكثر إحاطة بالموضوع المتناظر حوله وهو الأمر الذي جعله يظهر في آخر المناظرة، فقد طبق "المازني" ما يُعرف بقاعدة جهة الخبر من مبادئ التعاون عند بول جرايس (P.Grice)، حيث كانت حججه مرتبة ومُتزنة تحمل دلالة قوية من أجل الدفاع عن القضية المتبناة، فكانت أقرب إلى المنطق العلمي من حجج الكوفيين.

---

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

[2] نفسه، ص.103.

[3] نفسه، ص.103.

5 – موضوع المناظرة:

كانت المناظرة التي جمعت بين "أبي عثمان المازني" وجماعة من النحويين الكوفيين تدور حول رافع الخبر في حال دخول "إن" على جملة المبتدأ والخبر.

فقد حاول الكوفيون إبراز مذهبهم في مجلس "أبي عثمان المازني" لأنهم يعلمون أن "أبا عثمان" بصري المذهب ويخالفهم الرأي في هذه المسألة، فحاولوا إقناعه بتوجههم من أجل أن يردّوا عليه قوله. فبادروه بعرض توجههم فقالوا: «إن قلت زيدٌ قائمٌ: زيدٌ ابتداء وقائمٌ خبره، فإذا قلت إن زيداً قائمٌ، عملت "إن" في الابتداء وبقى الخبر على حاله»[1]، فمن خلال كلام جماعة النحويين الكوفيين يتضح لنا أنهم يحاولون إقناع "أبي عثمان المازني" بمذهبهم ويستغلون مجلسه لإظهار توجههم النحوي.، وقد كان النحويون الكوفيون متشبثين بمذهبهم في المسألة، فطبقوا ما يعرف بقاعدة جهة الخبر وهي الاحتراز من الالتباس وهو الأمر الذي دلّ عليه قولهم: "وبقى الخبر على حاله".

فقد كان النحويون هم أصحاب التدخل الأول في المناظرة حين عرضوا قضية المبتدأ والخبر للمناقشة على "أبي عثمان المازني"، إذ إن المناظرة جرت بمجلس هذا الأخير؛ وكانوا وافدين عليه من أجل مناظرته في هذه القضية، وكان غرضهم إقناع "المازني" برأيهم في المسألة فقد كانوا يرون أن حجتهم قوية وعالية وبإمكانهم أن يَثْنُوا "أبا عثمان" عن رأيه، فقالوا: «إذا

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

قلت زيدٌ قائمٌ، زيد ابتداء وقائم خبره، فإذا قلت إن زيداً قائمٌ، عملت إنّ في الابتداء وبقي الخبر على حاله»[1].

لكن "أبا عثمان المازني" بيّن ضعف هذه الحجة حيث كان ذكيا متبحرا في علم النحو كيّسا يَعْرِف كيف يناظر ويحاور ويكسب الرهان لصالحه، بل ويستله من أفواه منافسيه، فقد كانت حججه ذات صبغة نحوية لغوية؛ تخدم غاية واحدة وهي تبيّن أن العامل في رفع الخبر هو "إن"، فلم يُشعّب الكلام في مسائل لا تخدم القضية المطروحة، واقتصر على قدر حاجته منه.

فبعد سماع "أبي عثمان" لأقوال النحويين الكوفيين عمل على نقض حُججهم الواحدة تلو الأخرى، ثم عرض عليهم حججه التي كانت على قدر كبير من الدقة والواقعية؛ فقد تخيّر "المازني" الحجج التي يعرضها ويكسب بها دعواه، وهو الأمر الذي يوافق مبدأ التصديق المتعلق بوجوب أن يتخيّر المخاطِب اللفظ الذي يتكلم به، وهو الأمر الذي قام به "المازني" في تخيّر حججه؛ فلم تستطع الجماعة ردّها وسلموا له بقوله، حيث أقرّ النحويون الكوفيون في نهاية المناظرة بما ذهب إليه "أبو عثمان المازني"، وتبنوا قوله، وبذلك ألزمهم الحجة.

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

III. الآليات الحجاجية الواردة في المناظرة:

كانت المناظرة سجالا بين الطرفين حيث قدم كل منهما ما لديه من حجج من أجل أن يبسط قوله في المسألة المتناظر حولها، وتكون له الكلمة العليا فيها، وبذلك ينتصر لرأيه ولمدرسته التي ينتمي إليها، وسنقوم برصد بعض الآليات الحجاجية في النقاط التالية:

1 – الآليات اللغوية:

تعتبر الآليات اللغوية من أهم الآليات الحجاجية في الخطاب، إذ إن المرسل يبني خطابه على ما يملكه من قدرات لغوية تتيح له أن يبسط حججه بسطا دقيقا، وهذا من خلال اعتماده على المداخل اللغوية، والأساليب النحوية، والروابط اللغوية، وألفاظ التعليل، وكل ما له صلة باللغة مما يحمل دلالة إقناعية تدفع المتلقي إلى قبول خطاب المرسل، فإما أن يتبنى رأى مناظره؛ أو يلتزم عدم الاعتراض عليه.

1 1 ألفاظ التعليل:

تعد ألفاظ التعليل من أبرز الآليات اللغوية، وذلك لما لها من أهمية حجاجية إذ إن المرسل يستعملها ليبرر حجته أو ينفي حجة غيره، ومن أبرز ألفاظ التعليل المفعول لأجله، والعله السببية، لأن، وكل لفظ استعمله المرسل ليعلل فعله[1]، حيث تتماشى البنيات اللغوية مع قاعدة وجوب تخيّر اللّفظ الذي يتكلم به المناظر تحقيقا لمبدأ التصديق.

[1] ينظر: ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص.478.

لفظ التعليل "لأن"

تعد "لأن" من أهم ألفاظ التعليل وتستعمل لتبرير الفعل وإثباته، وتستعمل كذلك لتبرير ترك الفعل، ويستعملها المرسل تبريرا أو تعليلا لفعله وتقوية لحججه؛ أو لدحض حجج غيره وتفنيدها. وهو الأمر الذي قام به "أبو عثمان المازني" وجماعة النحويين الكوفيين. ويتجلى ذلك في الأمثلة الأتية:

قال النحويون الكوفيون: «لأنها [أي إنّ]مشبهة بالفعل»[1]، كان هذا جوابا عن سؤال سأله "أبو عثمان المازني" لجماعة الكوفيين عن سبب نصب "إن" للابتداء، فأجابوه بقولهم السالف الذكر أن الابتداء نُصِب بدخول "إن" على الجملة المكونة من الابتداء والخبر، وسبب نصبها له أنها حرف مشبه بالفعل. ومن أجل تعليل هذا السبب استعملوا لفظ التعليل "لأن"، فربطوا بين عمل "إن" وهو نصب الابتداء، وبين صفتها النحوية وهي أنها حرف يُشبه الفعل ويؤدي معناه، وهو ما يوافق مبدأ التصديق، حيث ينبغي على المتكلم أن يأتي بالكلام في موضعه متوخّيا به إصابة فرصته[2]، وبذلك حاول الكوفيون هنا أن يصيبوا الفرصة بحجتهم هاته التي يرون صعوبة ردّها، والتي كانت على قدر كبير من الواقعية.

وقالوا في مثال آخر: جوابا عن سؤال "لأبي عثمان المازني" حول طبيعة الفعل الذي ينصب المفعول ولا يرفع شيئا، هل هذا موجود عندهم في مذهبهم؟ فقالوا : «هذا محال **لأن** الفعل إذا لم يرفع خلا من الفاعل»[3]، فيقر الكوفيون أن الفعل من عمله أن يرفع الفاعل وينصب المفعول، ومن أجل تبرير موقفهم من هذا السؤال استعملوا لفظ التعليل "لأن" ليقنعوا

---

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

[2] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.249.

[3] أبو القاسم الزجاجي، المصدر السابق، ص.103.

"أبا عثمان المازني" أن قولهم من قوله، فليس هناك فعل ينصب ولا يرفع شيئا، وإن كان كذلك فقد خلا من الفاعل وهو أمر محال.

وقال المازني: «**لأنه** إن كان كذلك فليس هو مشبها بفعل، **لأنه** لا فعل في الكلام نصب ولم يرفع شيئا»[1]، من جهته يستعمل "أبو عثمان المازني" لفظ التعليل "لأن" ليقنع النحويين الكوفيين بحجته من حيث أن ناصب المفعول هو نفسه رافع الفاعل، فإن كانت "إن" حرفا مشبها بالفعل فمن عملها نصب المفعول ورفع الفاعل، فإن لم ترفع الفاعل فليست حرفا مشبها بالفعل، لأنه ليس هناك فعل في الكلام إلا وهو يرفع الفاعل وينصب المفعول.

- إذا كانت "إن" حرفا مشبها بالفعل لزم أن تنصب المفعول وترفع الفاعل.
- "إن" حرف مشبه بالفعل.
- إذن "إن" هي العامل في رفع الخبر الذي هو بمنزلة الفاعل.

1-2 المداخل اللغوية:

اعتمد المتناظران على المداخل اللغوية أثناء المناظرة خاصة "أبي عثمان المازني" الذي استطاع بفضل إحاطته بعلوم اللغة والنحو وإلمامه بهما؛ أن يحسم المناظرة لصالحه، ويبين لجماعة النحويين الكوفيين فساد رأيهم ورجحان رأيه، وبالتالي تفوق المدرسة البصرية على الكوفية في هذه المسألة بالخصوص.

قال الكوفيون: «عملت إن في الابتداء وبقى الخبر على حاله»[2]، فالنحويون الكوفيون يعتمدون على مدخل لغوي هو تأثير "إن" في الابتداء، وهو ما يعلل عملها فيه إذ تغيرت الحركة الإعرابية في آخره من الرفع إلى النصب، ولولا دخول "إن" لبقي على حاله الأولى وهي

---

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

[2] نفسه، ص .103.

الرفع، وبما أن الخبر لم تتغير حالته الإعرابية وبقى على حالته الأولى فإن "إن" لم تعمل فيه، وهو سبب كافٍ لنعتبر أن "إن" لا تعمل في الخبر، وعملها لا يتعدى الابتداء، وبذلك عُدّ خبرها نفسه خبر الابتداء فقالوا: «لأن إن لا تعمل في الخبر وخبرها خبر الابتداء»[1]، وهو الأمر الذي يوافق قاعدة كم الخبر، فاعتقاد الكوفيين أن عمل "إن" لا يتعدى الابتداء يجعل من إفادة المخاطب على قدر حاجته، وهو ما لم يتحقق من منظور "المازني" حيث تحقق إثبات الخبر دون تجاوز القدر المطلوب.

كما اعتمد "أبو عثمان المازني" على المداخل اللغوية وذلك حين فصّل القول في الفاعل والمفعول به، فقال: «إذا قلتم، إن زيداً قادمٌ، زيد عندكم إنه ماذا؟»[2]، فمن خلال هذا السؤال كان "المازني" يسعى إلى أن يستل من أفواه مناظريه حجة لغوية تدحض قولهم، وذلك أنهم سوف يقعون في متاهة حين يذكرهم بقواعد نحوية متفق عليها بين المدرستين الكوفية والبصرية، فكل من المدرستين ترى أن المفعول في الجملة لا يخلو من الفعل والفاعل، وإلا اعترى الجملة اللّحن، فالتساؤل هنا كان عن حدود القاعدة النحوية، فكان تقديم الحجة النحوية انطلاقا من مبدأ التصديق حيث ينبغي أن يكون الكلام لداع يدعو إليه، فقد أجاب النحويون الكوفيون عن السؤال السالف من طرف "المازني" عندما سألهم عن زيد عندهم إنه ماذا؟ فقالوا: «عندنا أنه مفعول مقدم»[3]، فقد كان جواب النحويين الكوفيين على حسب ما خطط له "المازني"

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.
[2] نفسه، ص.103.
[3] نفسه، ص.103.

فهو على علم بأن الكوفيين لا يقولون بالمبتدإ والخبر بل يعتبرون المبتدأ مفعولا مقدما والخبر فاعلا مؤخرا[1].

وبذلك استطاع "المازني" أن يجرهم إلى المضمار الذي يحسن الركض فيه، فاتضحت له الرؤيا جلية واضحة. وهو مدخل لغوي دقيق غفل الكوفيون عنه حتى عند الإجابة عن سؤال "المازني" فأقروا أن إسم "إن" مفعول مقدم، وهو الأمر الذي سيبني عليه "المازني" سؤاله التالي وهذا دائما بالاعتماد على المداخل اللغوية فقال لهم: «فما الفعل فيه»[2]، قالوا "إن" وهو الأمر الذي كان يصبو إليه "المازني"؛ إذ إنه على علم أن الكوفيين يقولون بأن "إن" حرف مشبه بالفعل، وقد وافقه الكوفيون على ذلك، وكل هذه القواعد النحوية التي أوردها "المازني" في هذا الموقف كانت تمهيدا للغاية التي يسعى للوصول إليها وهي أن قول الكوفيين في المسألة المتناظر حولها مردود عليهم فقال: «فهل رأيتم فعلا قط نصب ولم يرفع شيئا؟»[3]، وهو الأمر الذي يحقق مبدأ التواجه؛ فالمازني يسعى إلى أن يعترف الكوفيون بأقواله هنا تحقيقا لقاعدة نحوية ثابتة بين البصرة والكوفة، وهو الشيء الذي جعل الكوفيين يردون من غير تردد أن لا يوجد فعل نصب ولم يرفع شيئا، لأنه إن كان كذلك خلا من الفاعل، وبهذا أقر النحويون الكوفيون بضرورة رفع "إن" للفاعل، والخبر هنا هو الذي يتنزل منزلة الفاعل، وبذلك لم يستطيعوا الرجوع إلى قولهم الأول، وما كان عليهم إلا أن ينصاعوا لقول "أبي عثمان المازني" ويسلموا له بأن العامل في رفع الخبر هو "إن" وليس بقاءه على حالته الأولى.

---

[1] ينظر: أبو القاسم الزجاجي، الايضاح في علل النحو، تح، مازن المبارك، (دار النفائس، مصر، د.ت)، (د.ط) ص.64.

[2] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

[3] نفسه، ص.103.

1-3 الأفعال اللغوية:

تعتبر الأفعال اللغوية من أهم مكونات الخطاب، وذلك لما تحمله من قدرة حجاجية تتأتي من خلال تلك العلاقة بين القول والفعل، وملخص الأفعال الكلامية أو اللغوية هي أن ننجز الأفعال أو نتركها من خلال القول، وهذا هو المسعى الذي يبتغيه المتناظران من خلال المناظرة، في أن يلزم أحدهما مناظره بتبني دعواه عن طريق القول، أو يجبره على ترك معتقده بالقول كذلك، وسنحاول استجلاء بعض الأفعال اللغوية الواردة في المناظرة كالتالي:

أ – الاستفهام الحجاجي:

يُعدُّ الاستفهام من الأساليب الإنشائية الطلبية، ومن الخصائص المميزة للمناظرة عموما إذ إنها تقوم على سؤال افتتاحي يعتبر المحرك الأول لمجرياتها، «فالسؤال هو دائما تجل لمشكل مطروح تجب معالجته، ومن ثم فهو يقتضي تفاعلا بين الذوات المعنية به، أي انخراطها التخاطبي في التفاوض حوله»[1]، وهو الأمر الذي قام به "أبو عثمان المازني" حين عرض الكوفيون حجتهم في رافع خبر "إن"، فقال: «أخبروني عن إنّ لما نصبت عندكم؟»[2]، فمن خلال هذا السؤال بدأت المناظرة بين الطرفين وقام كل منهم بعرض حججه حول القضية، وقد كان سؤال "أبي عثمان المازني" سؤالا تقريريا ليس الغرض منه الاستعلام عن المعلومة وإنما الحصول على تقرير من طرف الجماعة حول التعريف النحوي لـ "إن"؛ لأن ذلك سوف يضع أرضية صحيحة للمناظرة، فإذا اتفق المتناظران حول أساسيات المناظرة كانا على جادة واحدة في نشد الصواب،

[1] عبد اللطيف عادل، بلاغة الاقناع في المناظرة، ص.207.

[2] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

وهذا ما يحقق مبدأ التصديق حين اختار "المازني" صيغة الاستفهام، أي ما يوافق تخيّر اللفظ الذي به يتكلم في بناء المناظرة.

فمن خلال هذا السؤال جعل "المازني" جماعة النحويين تقرّ بأن "إن" حرف مشبه بالفعل، وبذلك كان غرض "المازني" ليس السؤال عن "إنّ" وإنما كان غرضه أن يؤكد اعتقاد جماعة النحويين بوضوح حتى يحصرهم فيه، درءا لأي تلبيس أو تنصل بعديين من هذا الاعتقاد، وبهذا التقرير يتأتى للمحاور أن يناظر على أرضية واضحة مند البداية[1]، لأن من شروط المناظرة أن يتفق المتناظران على الموضوع المتناظر حوله. وبتحديد أبعاد المسألة المتناظَر حولها يسهل اقتناع أحدهما دون لجاج ومكابرة.

وقال المازني كذلك: «فبين إنّ وبين قادم سبب؟»[2]، من خلال هذا السؤال يحاول "المازني" أن يطالب مناظريه بإقامة العلاقة بين الحرف المشبه بالفعل والخبر، وقد كان قصد "أبي عثمان" من هذا السؤال أن يثبت موقف النحويين الكوفيين من هذه العلاقة، وهو سؤال موقفي يتعلق بتحديد موقف الجماعة، وهذا من أجل أن يبسط "المازني" الكلام في الموضوع على حسب ما تكون عليه إجابة الكوفيين، وهو الأمر الذي حصل له بالفعل عندما نفوا أن تكون هناك علاقة بين الفعل والخبر، فدأب على تبين تلك العلاقة ولم يتعدّ القدر المطلوب في البرهنة على قاعدة نحوية ثابتة، وهو ما يحقق قاعدة كم الخبر من مبدأ التعاون المتعلقة بـ "لا تجعل إفادتك تتعدى القدر المطلوب[3]".

---

[1] ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص.210.

[2] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

[3] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.237.

وقال في موضع آخر: «فهل رأيتم فعلا قط نصب ولم يرفع شيئا؟»[1]، يمكن أن نعتبر هذا السؤال سؤال التوريط حيث وضع "المازني" جماعة النحويين في موقف يورطهم كيف ما كانت إجابتهم، فقد كان السؤال بمثابة استدراج وضعه "المازني" للخصم، فإن أجاب النحويون بالإيجاب وقعوا في تناقض نحوي لا يرضاه منهم أحد، وإن كان جوابهم بالسلب أعلنوا خلاف اعتقادهم الأول وتنكروا لرأيهم وتابعوا موقف "المازني".

من خلال جملة الأسئلة الآنفة الذكر وغيرها التي وردت في المناظرة، وما آلت إليه المناظرة في نهايتها من تسليم من قبل جماعة الكوفيين لقول "أبي عثمان المازني" نلاحظ أن الإقناع تمَّ من خلال الأسئلة واستنادا لها، لا من خلال الأجوبة التي لم تخدم جماعة الكوفيين، فقد كانت الأسئلة مورطة تقود إلى نتيجة واضحة معالمها لصالح "المازني" الذي استطاع أن يجرهم إلى طريق مسدود فما كان عليهم إلا الرجوع إلى قوله والتسليم به.

1-4 الروابط الحجاجية:

تعد الروابط الحجاجية بمثابة الوشائج بين الحجة والنتيجة، لذلك فهي تحظى بدور حجاجي كبير يبوئها مكانة مهمة في الخطاب، ومن بين تلك الروابط الحجاجية الواردة في المناظرة نذكر:

. الرابط الحجاجي: "حتى"

تعتبر "حتى" من أهم الروابط الحجاجية، وهي من روابط التساوق الحجاجي، والحجة التي تأتي بعد "حتى" تكون أقوى من الحجة التي تأتي قبلها، أي أن يكون ما بعدها غاية لما

[1] أبو القاسم الزجاجي، المصدر السابق، ص.103.

قبلها[1]، ومن أمثلتها في المناظرة قول "المازني" مبينا ضرورة رفع الفعل للخبر: «فيجب في الحرف المشبه بالفعل أن يكون الاسم المنصوب بعده بمنزلة المفعول، ويكون الخبر بمنزلة الفاعل **حتى** يكون هذا الحرف مشبها، وإلا فليس هذا مشبها»[2]، حيث وظف "المازني" الرابط الحجاجي "حتى" لتكون لحجته قوة عملية، فربَط بين أن تكون "إن" هي العامل في رفع الخبر، أو أنها ليست حرفا مشبها بالفعل، فكانت حجةُ "أنها ليست حرفا مشبها بالفعل" أقوى من حجة "أنها رافع الخبر"، فنفيُ صفة الفعلية عنها أمر لا يقبله الكوفيون، فدل ذلك أنها هي العامل في رفع الخبر، وبذلك يكون "المازني" قد تخيّر اللفظ الذي يخدم القضية المطروحة من جانبه فكانت حجته قوية مفحمة لخصمه، وهو الأمر الذي يدخل ضمن مبدأ التصديق واعتبار الصدق والإخلاص.

2- النفي الحجاجي:

يقوم النفي بدور حجاجي بارز في المناظرة، وذلك لطبيعتها المواجهية الشفاهية، إذ يعد النفي في الخطاب الشفوي المباشر حجة بالغة قائمة على ردّ دعوى الغير؛ إذ إنه سلب[3] للدعوى المعروضة من طرف الخصم، وإثبات للدعوى المتبناة من طرف النافي، وبذلك يُعّد المناظر في هذه الحالة مُبَكِّتًا لخصمه مقيما عليه الحجة في القول والاعتراض.

ومن خلال مناظرة "أبي عثمان المازني" مع جماعة النحويين الكوفيين لاحظنا أن "المازني" قد وظف النفي في عديد الحجج التي استعملها لإظهار دعواه ومن ذلك نذكر:

---

[1] ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص.73.

[2] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

[3] اسحاق بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ص.74.

قال المازني: «لأنه لا فعل في الكلام نصَب ولم يرفع شيئا»[1]، فهنا ينفي "المازني" أن يكون هناك فعل ينصب ولا يرفع، لأن أهل اللغة العربية يجمعون على ذلك، فقد بين "المازني" من خلال هذا النفي عمل الفعل على العموم في كلام العرب، و"المازني" يدرك أن النحويين الكوفيين يعلمون ذلك، فلم يكن نفيه ليعلّمهم شيئا يجهلونه، وإنما كان غرضه من هذا النفي أن يقيم الحجة على الكوفيين الذين كانت دعواهم تقضي أن ينصب الفعلُ دون أن يرفع، وإلا لما أنكروا أن العامل في رفع الخبر هو "إن" مع إقرارهم أن "إن" هي العامل في نصب المبتدأ، فمن خلال هذا النفي تبيّن للكوفيين بطلان رأيهم، ومن خلال اقتناعهم بطرح "أبي عثمان المازني" فقد وافقوه الرأي فقالوا بعد نفيه هذا: «أجل كذا يجب»[2]. وبهذا التوظيف الجيّد لأسلوب النفي استطاع "المازني" أن يُلزم الكوفيين الحجة. وهذا ما يتوافق مع مبدأ التواجه[3] أي: قاعدة الوجه الجالب لاعتراف الكوفيين بأقوال "المازني".

وفي مثال آخر يقول "المازني": «فيجب في الحرف المشبه بالفعل أن يكون الاسم المنصوب بعده بمنزلة المفعول، ويكون الخبر بمنزلة الفاعل حتى يكون هذا الحرف مشبها، وإلا فليس هذا مشبها»[4]. ومن خلال هذا النفي يحاول "المازني" أن يحوِّل توجه النحويين الكوفيين إلى صالح دعواه، أو أن يسلب دعواهم القاضية بأن "إن" حرف مشبه بالفعل، فمن خلال هذا الفعل يكون "المازني" قد جحد دعوى الكوفيين في أن تكون "إن" حرفا مشبها بالفعل إذا لم ترفع الخبر، فإن كانت حرفا مشبها بالفعل فهي العامل في رفع الخبر. وبهذا ربط "المازني" أحد وجهي الدعوى بالآخر، فإما أن يكونا معا، أو ينتفي أحدهما بانتفاء الآخر.

---

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

[2] نفسه، ص.103.

[3] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.243.

[4] أبو القاسم الزجاجي، المصدر السابق، ص.103.

3 – الحجج الواقعية:

قال النحويون الكوفيون: «إذا قلت إن زيداً قائمٌ، عملت إن في الابتداء وبقي الخبر على حاله»[1]، فينطلق النحويون من حجة واقعية وهي عدم تغير الحالة الاعرابية للخبر بعد دخول "إن" على المبتدأ والخبر، بعكس تغيّر الحالة الاعرابية للمبتدأ، مما يدل دلالة قاطعة عندهم على أن "إن" لا تعمل في الخبر وإنما يتوقف عملها على المبتدأ، وهي حجة استقوها من الملاحظة العينية للحركات الاعرابية لأجزاء الجملة.

وكذلك اعتمد "المازني" من جانبه على الحجج الواقعية فقال:«فإذا قلتم: إن زيداً قادمٌ، زيدٌ عندكم إنه ماذا؟ قالوا: عندنا أنه مفعول مقدم. قال فما الفعل فيه؟ قالوا: إنّ. قال: فبين إن وقادم سبب؟ قالوا: لا. قال: فهل رأيتم فعلا قط نصب ولم يرفع شيئا؟ قالوا هذا محال»[2]، نلاحظ من خلال كلام "أبي عثمان المازني" أنه استند في جعل الكوفيين يشاطرونه الرأي إلى حجة واقعية –نحوية متعارف عليها دون برهان– وهي أنه لا يوجد فعلٌ نصَب ولم يرفع شيئا فقالوا: هذا محال؛ لأن الواقع يثبت أن كل فعل لا بد أن يرفع شيئا وهو الفاعل، فقد أقام "المازني" حجته على قاعدة جلب اعتراف الغير بأقواله، وهو الأمر الذي اتفق عليه "المازني" مع جماعة النحويين لأنه يمثل حجة واقعية مسلّما بها.

4 – حجة الاستدراج:

تقوم حجة الاستدراج على جعل المناظر يقرّ لخصمه بحجته دون أن يشعر بذلك، أو بعد أن يلزمه بها، وهذا حين يستدرجه إلى الإقرار برأي منافسه دون أن يبغي عن ذلك محيصا.

---

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

[2] نفسه، ص.103.

وهو الأمر الذي قام به "أبو عثمان المازني" بأسلوب ذكي متزن استطاع من خلاله أن يستدرج جماعة النحويين الكوفيين حتى يقروا بأن حجتهم داحضة أمام قول "أبي عثمان المازني" وينصاعوا لحجته ويقروا برأي مدرسة البصرة في هذه المسألة، ومن الأمثلة التي اعتمد فيها "أبو عثمان المازني" على حجة الاستدراج نذكر:

قال "أبو عثمان المازني": «فإذا قلتم إن زيداً قادمٌ، زيد عندكم إنه ماذا؟»[1]، يحاول "المازني" من خلال هذا السؤال أن يستدرج جماعة النحويين الكوفيين إلى الزاوية التي يستطيع حصرهم فيها، ويأخذ منهم إقرارا يبني عليه حجته اللاحقة، فقالوا ردا على سؤاله الذي كان عبارة عن كمين نصبه لهم: «عندنا أنه مفعول مقدم»[2]، وقد كان هذا الجواب هو الفيصل في المسألة المتناظر حولها، فمن خلال جواب جماعة النحويين الكوفيين ينطلق "أبو عثمان المازني" في زيادة استدراجهم إلى هدفه المنشود فقال لهم: «فما الفعل فيه؟»[3]، يحاول "المازني" أن يحصل على إقرار ثانٍ من طرف الجماعة على أن الفعل هو من نصب المفعول، فسألهم عن الفعل فقالوا: «[الفعل فيه] إن»[4]، ثم سألهم عن العلاقة السببية بين الفعل والخبر، فقالوا أن لا علاقة تربط بينهما، حيث قال: «فبين إن وبين قادم سبب؟ قالوا لا»[5]، وكان "أبو عثمان المازني" يسعى لتوضيح العلاقة السببية بين الفعل والمفعول، إذ إن العلاقة منقطعة في غياب الفاعل فيكون هناك بتر للجملة من حيث الدلالة، فكيف يقع فعل على مفعول من غير فاعل؟!

---

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.
[2] نفسه، ص.103.
[3] نفسه، ص.103.
[4] نفسه، ص.103.
[5] نفسه، ص.103.

وبذلك استدرج "المازني" جماعة الكوفيين إلى أساس القاعدة التي بني عليها دعواه في أن العامل في رفع الخبر هو دخول "إن" على الجملة الاسمية وليس بقاءه على حاله التي كان عليها، وهو الأمر الذي وافقته عليه الجماعة بقولهم: «هذا محال، لأن الفعل إذا لم يرفع خلا من الفاعل»[1]، وبهذا القول تكون جماعة الكوفيين قد أقرّت أن الفعل لا يمكن له أن ينصب دون أن يرفع، وبالتالي إذا كانت "إن" حرفا مشبها بالفعل، وهي العامل في نصب المفعول، فلا مناص من أن ترفع شيئا، ويكون هذا المرفوع هو الخبر، وبالتالي افتكّ "أبو عثمان المازني" اعترافا ضمنيا من طرف مناظريه يقضي بأن العامل في رفع الخبر هو دخول "إن" على الجملة الاسمية فقال المازني: «فيجب في الحرف المشبه بالفعل أن يكون الاسم المنصوب بعده بمنزلة المفعول، ويكون الخبر بمنزلة الفاعل، حتى يكون هذا الحرف مشبها وإلا فليس هذا مشبها»[2]، وبالتالي استدرج "أبو عثمان المازني" النحويين الكوفيين إلى أن يقولوا بقوله وإن رفضوا ذلك كانوا مناقضين لما اتفقوا عليه في بادئ الأمر معه، وبذلك لزمتهم الحجة من جميع الجوانب، فإن أقروا بقوله عدلوا عن رأي مدرستهم، وإن أنكروا قوله كانوا ناكصين عما اتفقوا عليه من ذي قبل، وهو الأمر الذي يتوافق مع قاعدة ترتيب الكلام ضمن جهة الخبر في علاقة الخبر بمقتضى الحال، وكان كل هذا عن طريق استدراج "أبي عثمان المازني" لهم منذ بداية المناظرة.

5 – حجة الحصر:

تعتمد حجة الحصر في جعل المناظر يحاصر خصمه من خلال كم من الأسئلة تجعله لا يجد مخرجا إلا أن يسلم بقول خصمه، أو يكون من خلال عرض مقدمات يوافق عليها الخصم

---

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص. 103.

[2] نفسه، ص.103.

تنتهي به إلى نتيجة تخالف دعواه الأولى وتوافق دعوى خصمه، أو تكون من خلال عرض قضية مشابهة للقضية المتناظر حولها، فيوافقه عليها الخصم، بحيث تكون نتيجة هذه القضية الثانية، نفسها نتيجة القضية الأولى بالقياس أو بقياس الأولى، فيجد الخصم نفسه محاصَرا بين دعواه الأولى والنتيجة التي وافق عليها مناظره في الثانية، فلا يجد محيصًا من أن يسلّم لرأى خصمه؛ إما اعترافا أو سكوتا، وهو الأمر الذي اعتمده "أبو عثمان المازني" في هذه المناظرة حيث جرّ مناظريه إلى الاعتراف بأن الفعل لا يمكن أن ينصب دون أن يرفع فقال: «فهل رأيتم فعلا قط نصب ولم يرفع شيئا»[1]، فمن خلال هذا السؤال تعمّد المازني أن يأخذ إقرارا من طرف الجماعة على أن الفعل لا ينصب دون أن يرفع، وهو ما وقع بالفعل فقالوا: «هذا محال، لأن الفعل إذا لم يرفع خلا من الفاعل»[2]، فهنا أقرّ النحويون الكوفيون بضرورة رفع الفعل للفاعل على الاطلاق. لكن "أبا عثمان" استغل هذا الإقرار من جديد لصالح دعواه فقاس "إن" باعتبارها حرفا مشبها بالفعل على القاعدة العامة فقال: «فالشيء إذا شبه بالفعل فلا ينبغي أن ينصب فقط ولا يرفع، لأنه إن كان كذلك فليس هو مشبها بفعل، لأنه لا فعل في الكلام نصب ولم يرفع»[3]، فمن خلال هذه الحجج استطاع "أبو عثمان المازني" أن يحصر مناظريه في زاوية لا يسعهم إلا الإقرار بقوله.

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.
[2] نفسه ، ص.103.
[3] نفسه، ص.103.

6 – حجة النموذج:

يعتبر النموذج ذلك المثال الذي يظهر بمظهر يستوجب تقليده[1]، وتتشكل حجة النموذج في أن يجعل المناظر نموذجا له يصلح على صعيد السلوك لا لتأسيس قاعدة عامة فحسب، وإنما يصلح كذلك للحض على عمل ما اقتداءً به ومحاكاة له ونسجا على منواله.

وتطهر حجة النموذج في المناظرة التي بين أيدينا في أن كل واحد من طرفي المناظرة له نموذجه الخاص الذي يقتدي به في طرحه ويتبع مذهبه في المسألة المختلف حولها، فكان كل واحد من الطرفين يمثل توجه مدرسة بعينها؛ حيث كانت جماعة النحويين تمثل مذهب الكسائي، وبالتالي فهم من أنصار المدرسة الكوفية القائلة بأن العامل في رفع خبر "إن" هو بقاؤه على حاله التي كان عليها قبل دخول "إن"، وقد صرحت جماعة النحويين الكوفيين بذلك فقالوا: «لأن إن لا تعمل في الخبر، فخبرها خبر الابتداء، وهذا مذهب الكسائي»[2].

كما أن "أبا عثمان المازني" كان له نموذج يتبعه في هذه المسألة وهو "الخليل بن أحمد الفراهيدي"، حيث إن "الخليل" كان يقول: «"إن" نصبت الاسم ورفعت الخبر، لأنها عملت عمل الفعل فكان الأول كالمفعول والثاني كالفاعل»[3]، وهي نفس النتيجة التي توصل إليها "المازني" من خلال الأسئلة التي طرحها على جماعة الكوفيين، وكانت هذه الأسئلة بمثابة استدراج لهم حتى يوافقوا مذهب "الخليل"؛ "والخليل" هو مؤسس مدرسة البصرة فكان "المازني" يدافع عن مدرسة البصرة متخذا قول "الخليل" الأنموذج الأمثل في هذه المسألة، وهو ما يتوافق

---

[1] ينظر: سامية دريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص.285.

[2] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

[3] نفسه، ص.103.

مع مبدأ التصديق، في أن يكون الكلام لداعٍ يدعو إليه إما في اجتلاب نفع أو دفع ضرر، وبالتالي فقد كان غرض "المازني" الانتصار لمدرسة البصرة من وراء هذه المناظرة.

إذن، فمن خلال ما ذكر يتضح أن كل طرف من أطراف المناظرة يدافع عن نموذجه الذي يعتقد صحة قوله، فالكوفيون كانوا يتبعون مذهب "الكسائي" ويسعون لإظهار قوله في المسألة، بينما كان "أبو عثمان المازني" يتبع مذهب "الخليل" ويدافع عنه بكونه قول مدرسة البصرة و"المازني" كان من كبار علماء المدرسة البصرية في زمانه.

الحجاج بالتعريف:

تكمن أهمية التعريف في قدرته على إضفاء نوع من المصداقية على الخطاب، ولهذا فإنه يشكل «في الغالب مدخلا للحجاج، لأننا نحتاجه حينما نريد تحديد مفهوم، حتى تكون هناك أرضية مشتركة بين المتخاطبين من أجل إقناع أحسن»[1]. وهو الأمر الذي سعى إليه "أبو عثمان المازني" حين سأل جماعة النحويين الكوفيين عن تعريف "إن" فقال: «أخبروني عن "إن" لِم نصبت عندكم؟ قالوا لأنها مشبهة بالفعل»[2]، فمن خلال هذا السؤال أخذ "المازني" تعريف "إن" من الجماعة ليكونوا على جادة واحدة في سير حيثيات المناظرة، ولا تكون هناك مصادرة للحقائق، فمن خلال اتفاق المتناظرين على التعريف يسهل إقناع أحدهما للآخر دون عناء.

وينحو "أبو عثمان المازني" في مثال آخر نفس المنحى حيث يطلب من النحويين الكوفيين تقديم تعريف للاسم المنصوب الواقع بعد "إن" فيقول: «إذا قلتم إن زيدا قادم، زيد

[1] عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، ص.142.
[2] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

عندكم أنه ماذا؟ قالوا عندنا أنه مفعول مقدم»[1]، ففي هذا السؤال كذلك يريد "أبو عثمان المازني" أن ينتزع من أفواه مناظريه تعريفا للاسم المنصوب الواقع بعد "إن"، وذلك من أجل ضمان عدم رجوعهم عن قولهم بعد أن يُبيّن لهم بالأدلة قصر نظرهم، وبطلان ادعائهم في أن رافع الخبر هو بقاؤه على حالته التي كان عليها قبل دخول "إن" على المبتدإ والخبر، فلما قالوا أنه مفعول مقدم اتضحت الرؤية "لأبي عثمان المازني" حول الحجج التي سوف يسوقها من أجل ضمان عدم معارضتهم، وكذلك من أجل التبرير لدعواه التي يراها صحيحة، والتي تقتضي أن العامل في رفع الخبر هو دخول "إن" على الجملة الاسمية، وهو ما يوافق علاقة الخبر بمقتضى الحال من مبدأ التعاون، حيث ربط "المازني" بين المقام والمقال.

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

7 – الحجج شبه المنطقية:

تستمد الحجج شبه المنطقية قوتها الإقناعية من مشابهتها للطرائق الشكلية والمنطقية والرياضية، لكن هذا لا يعني أنها تماثلها تماما، بل هو مجرد تشابه، فهي حجج تستدعي قدرا محددا من اليقين، من جانب أنها تبدو مشابهة للاستدلالات المنطقية أو الرياضية[1].

7 1 الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البني المنطقية:

الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البني المنطقية أنواع ويمكن أن نذكر منها:

أ – حجة التناقض وعدم الاتفاق:

تقوم حجة التناقض وعدم الاتفاق على وجود قضيتين متناقضتين أو غير متفقتين، ويقوم المتكلم بالجمع بينهما في الآن نفسه، فيقتضي المقام والظروف المحيطة بالكلام إقصاء إحداهما والإبقاء على الأخرى، أو هي دفع المحاجِج أطروحة ما مُبينا أنها لا تتفق مع أخرى[2]. وسنحاول استجلاء بعض الحجج التي اعتمد فيها "المازني" على عدم اتفاق أو تناقض حجج النحويين الكوفيين.

قال المازني: «فهل رأيتم فعلا قط نصب ولم يرفع شيئا»[3]، فمن خلال هذا القول يُبيّن "أبو عثمان المازني" لجماعة الكوفيين أنهم وقعوا في تناقض منطقي لا يستقيم معه الكلام العربي الفصيح، فكيف يجوّزون لأنفسهم أن يشبهوا "إن" بالفعل ثم لا يأتون لها بمرفوع ترفعه، مع إتيانهم لها بمنصوب. ومن واجب عمل الفعل أن يرفع شيئا إذا نصب، ولكن ليس من الواجب

---

[1] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص.325.

[2] ينظر: سامية دريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص.192.

[3] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

عمله أن ينصب شيئا إذا رفع، فيمكن أن يقتصر عمل الفعل على الرفع دون النصب، وما قاله الكوفيون من نصب "إن" للابتداء وعدم رفعها للخبر أمر مناقض للقاعدة النحوية. وبهذا بيّن "المازني" تناقض حجتهم، فعبّروا عن ذلك بتعبير المستنكر المتعجب فقالوا: «هذا محال، لأن الفعل إذا لم يرفع خلا من الفاعل»[1]، فكانت هذه الحجة دامغة ممّا جعل الكوفيين ينصاعون لقول "أبي عثمان المازني" ويقبلون اعتراضه عليهم.

ب - **الحجة القائمة على العلاقة التبادلية أو علاقة العدل:**

تقتضي الحجة التبادلية أو حجة العدل إخضاع قضيتين متشابهتين إلى نفس المعالجة، فما ينطبق على القضية الأولى ينطبق على القضية الثانية بالتبادل، أو ما يسميه "بيرلمان" حجة العدل[2]، أي أن يكون هناك عدل في التعامل مع القضايا المطروحة في نفس السياق.

قال المازني: «فالشيء إذا شُبه بالفعل فلا ينبغي أن ينصب فقط ولا يرفع، لأنه إن كان كذلك فليس هو مشبها بفعل، لأنه لا فعل في الكلام نصب ولم يرفع»[3]، فهنا يعتمد "المازني" على حجة العدل في إبراز ضعف حجة الكوفيين في أن "إن" لا تعمل في الخبر، فإن كانت "إن" حرفا مشبها بالفعل ونصبت الابتداء الذي هو بمنزلة المفعول، فمن العدل أن ترفع الخبر الذي هو بمنزلة الفاعل، فمن العلاقة التبادلية أن نحمل عمل الأصل على الفرع، والحرف المشبه بالفعل فرعٌ عن الفعل، وعمله من عمل الفعل، فمن خلال التبادل تكون "إن" هي العامل في رفع الخبر.

---

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

[2] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص.328.

[3] أبو القاسم الزجاجي، المصدر السابق، ص.103.

6-2 الحجج شبه المنطقية التي تعتمد العلاقات الرياضية:

تعتمد الحجج شبه المنطقية هذه على علاقات رياضية، فهي تخضع الحجج للمنطق الرياضي الصرف، وبذلك أطلق عليها شبه المنطقية الرياضية، ومنها حجج التعدية، وإدماج الجزء في الكل، وما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء.

أ - حجة التعدية:

تنبني حجة التعدية على أن العلاقة الموجودة بين (أ) و(ب) من ناحية، والعلاقة الموجودة بين (ب) و (ج) من ناحية أخرى هي نفسها، مما يؤدي بنا إلى استنتاج أن نفس هذه العلاقة موجودة بين (أ) و (ج)، وهذا بتطبيق خاصية التعدية، وهو الأمر الذي اعتمده "أبو عثمان المازني" في المثال التالي:

قال المازني: «لأن الفعل إذا لم يرفع خلا من الفاعل (...) لأنه إن كان كذلك فليس هو مشبها بفعل، لأنه لا فعل في الكلام نصب ولم يرفع»[1]، فمن خلال حجة التعدية برهن "أبو عثمان المازني" أن "إن" إن كانت حرفا مشبها بالفعل فمن عملها أن ترفع الخبر الذي هو بمنزلة الفاعل وتنصب الابتداء الذي هو بمنزلة المفعول، فإن لم تفعل ذلك لزم ألا تكون حرفا مشبها بالفعل، وسنمثل لحجة التعدية من خلال ما يلي:

- "إن" نصبت المفعول.
- "إن" حرف مشبه بالفعل.
- الفعل لابد أن يرفع الفاعل.

---

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

- النتيجة: "إن" هي العامل في رفع الخبر الذي هو بمنزلة الفاعل.

فنلاحظ أنّ "المازني" من خلال اعتماده على حجة التعدية التي تقضي بأن ما ينطبق على الفعل ينطبق على الحرف المشبه بالفعل قد أقنع جماعة الكوفيين بحجته فلم يحاروا بكلمة بعدها.

ب – حجة ما ينطبق على الأصل ينطبق على الفرع:

قال المازني: «إذا كان الفعل يرفع وينصب فإن الحرف المشبه بالفعل يرفع وينصب وإلا فليس هذا مشبها بفعل»[1]، فهنا ينطلق "المازني" من حجة مفادها أن ما ينطبق على الأصل ينطبق على الفرع ، فإذا كانت "إن" حرفا مشبها بالفعل –على ما أقرت به جماعة الكوفيين– فما ينطبق على الفعل ينطبق على الحرف المشبهة بالفعل، وبالتالي ينطبق على "إن" ما ينطبق على الفعل، وإن لم ينطبق عليها ما ينطبق على الفعل، فليست مشبهة بالفعل. وبهذا يكون "المازني" قد طبق ما يسمى قاعدة جهة الخبر المتمثلة في الاحتراز من الالتباس، فهو يطبق قاعدة نحوية ثابتة لها علاقة بالإسناد ويحاول تطبيقها على الجملة الاسمية بانتقال دلالة الفعلية إلى الاسمية أي أن الفاعل والمفعول به هما المبتدأ والخبر.

"فالمازني" ينطلق من مقدمة عامة ليؤكد شيئا خاصا، فمادام الكوفيون يقرّون بمشابهة "إن" للفعل، وهو حكم كلي بقي الحكم الجزئي؛ وهو الحجة التي يعتمدها "المازني" في أن العامل في رفع الخبر هو "إن" وليس باقيا على حاله قبل دخول "إن" عليه، "فالمازني" يقول إذا كان الفعل ينصب المفعول ويرفع الفاعل؛ فكذلك الحرف المشبه بالفعل ينبغي له أن يرفع الفاعل وينصب المفعول، فليس هناك فعل نصب ولم يرفع شيئا، فالشيء الذي ينصب الابتداء

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص. 103.

ولا يرفع الخبر ليس فعلا بالضرورة، وبذلك استطاع "المازني" أن يبين خطأ النحويين الكوفيين من خلال عقد مقارنة بين الفعل والحرف المشبه بالفعل وعملهما، وبذلك ألزمهم الحجة، واعترفوا بقوله فقالوا: «أجل كذا يجب»[1]، فقال "المازني" إن الاسم الواقع بعد الحرف المشبه بالفعل يكون بمنزلة المفعول ويكون الخبر بمنزلة الفاعل، وبالتالي تكون "إن" هي سبب الرفع في الخبر، وإلا لم تعدّ حرفا مشبها بالفعل، فقال: «فيجب في الحرف المشبه بالفعل أن يكون الاسم المنصوب بعده بمنزلة المفعول ويكون الخبر بمنزلة الفاعل حتى يكون هذا الحرف مشبها، وإلا فليس مشبها»[2]. وبهذا استطاع "أبو عثمان المازني" أن يسقط عمل الفعل على الحرف المشبه بالفعل بتطبيق قاعدة ما يصدق على الأصل يصدق على الفرع.

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء ، ص.103.
[2] نفسه، ص.103.

7 . العلاقات الحجاجية:

تؤدي العلاقات الحجاجية دورا مهما في ربط الحجج بالنتائج المرصودة، إذ إن «الخطاب الحجاجي شبكة معقدة من العلاقات، ومأتى التعقيد أنها علاقات مخصوصة موجَّهة، وذلك يعود كون المادة التي تقدمها كل الخطابات واحدة، وهي اللغة؛ واللغة نظام علامي يقوم على شبكة مهمة من العلاقات، فكل جملة من جمل الخطاب يمكن اعتبارها تواصلا على مستوى المعنى العام للخطاب»[1]، وتتمثل العلاقات الحجاجية في العلاقات الآتية:

1. **علاقة التتابع:**
2. **علاقة الاقتضاء.**
3. **علاقة السببية:**
4. **علاقة الاستنتاج.**

[1] سامية دريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص.317.

أولا: العلاقة التتابعية:

تعد العلاقة التتابعية ذات طاقة حجاجية هامة كونها تستجيب لشرطين أساسين هما: التطور المطّرد، والتناغم البيّن[1]، فالتتابع يقع على مستويين أحدهما على مستوى الأحداث فتنغرس الحجة في الواقع وتنتهي إلى أحد الصنفين هما الحجج المؤسَّسة على بنية الواقع، والحجج المؤسِّسة لبنية الواقع، وثانيهما على مستوى القضايا والأفكار فتنتمي الحجة عندها إلى صنف الحجج شبه المنطقية[2]. ومن أمثلة حجة التتابع في المناظرة نذكر:

اعتمد المازني على نمط التدرج في ايراد الحجج ففي اول المناظرة سأل الكوفيين عن سبب نصب "إن" للابتداء ثم سألهم عن صفة "زيد" في الجملة، ثم سألهم عن العلاقة بين "إن" والخبر ثم من خلال أجوبتهم وتتابع الحجج التي قدرها "المازني" بتدبير متقن قادهم إلى نتيجة مفادها أن "إن" هي العامل في رفع الخبر، فقال بعد هذه الحجج المتتابعة قادهم إلى نتيجة لا تقبل الرفض بعد إقرار الكوفيين أن العامل في رفع الخبر هو نفسه ناصب المبتدأ.

ثانيا: علاقة الاقتضاء:

تعتبر علاقة الاقتضاء من العلاقات الحجاجية التي تربط الحجة بالنتيجة، فهى ذات طاقة حجاجية عالية، إذ تقيم علاقة تلازم بين الحجة والنتيجة؛ حيث تجعل الحجة تقتضي النتيجة اقتضاء، والعكس صحيح[3]. وهو الأمر الذي يوطّد العلاقة بين الحجة والنتيجة، فيصعب خرقها أو ردها. والمناظر الحذق الذي يوظف علاقة الاقتضاء في حججه يكون له الظفر غالبا في المناظرة، وهو ما حصل "لأبي عثمان المازني" حين وظّف علاقة الاقتضاء في قوله: «فالشيء إذا

---

[1] سامية دريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص.321.

[2] نفسه، ص.321.

[3] نفسه، ص.335.

شبه بالفعل فلا ينبغي أن ينصب فقط ولا يرفع؛ لأنه إن كان كذلك فليس هو مشبها بفعل، لأنه لا فعل في الكلام نصب ولم يرفع.»[1]، فمن خلال هذا القول يتبين لنا أن المازني يربط بين الفعل والرفع، فالفعل شرط في الرفع، والرفع علامة الفعل، فوجود الفعل في الجملة ضرورة حتمية ليرفع هذا الفعل شيئا، وحيث وجدت علامة الرفع دل هذا على أن الفعل هو السبب فيها، ويمكن أن نوضح ذلك من خلال المخطط التالي الذي يبيّن علاقة الاقتضاء في قول "أبي عثمان المازني".

مادامت "إن" حرفا مشبها بالفعل ⟸ يقتضي أن ترفع شيئا.

ما دام الخبر مرفوعا ⟸ يستلزم هذا أن "إن" هي سبب رفعه.

إذا لم تكن "إن" سبب رفع الخبر ⟸ يقتضي هذا أنها ليست حرفا مشبها بالفعل.

وبهذا القول استطاع "المازني" أن يربط بين رفع الخبر وعمل "إن" وجعل إحداهما سبيلا للأخرى.

ثالثا: العلاقة السببية:

تعد علاقة السببية من العلاقات الحجاجية التي يسعى من خلالها المناظر إلى وصل أجزاء الكلام بعضها ببعض، حيث تكون بعض الأحداث سببا لأحداث أخرى[2]، أو بتعبير آخر تكون الحجة سببا للنتيجة، وهو الأمر الذي اعتمده "أبو عثمان المازني" في اقناع الكوفيين بأن "إن" هي السبب أو العامل في رفع الخبر، حيث ربط بين رافع الخبر و"إن" كونها حرفا مشبها بالفعل؛ لأن الفعل سبب للرفع قبل النصب، ويمكن أن نمثل للعلاقة السببية كالتالي:

---

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

[2] ينظر: سامية دريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص.327.

إذا كانت "إن" ناصبة للمبتدأ، وهي أيضا حرف مشبه بالفعل، فإن "إن" هي من رفعت الخبر.

"إن" حرف مشبه بالفعل ⟸ "إن" نصبت الابتداء ⟸ "إن" رفعت الخبر.

رابعا: علاقة الاستنتاج:

تعد علاقة الاستنتاج من العلاقات الحجاجية التي ينتقل فيها المحاجج من المقدمة أو مجموعة مقدمات إلى النتيجة كما هو الحال عند المنطقيين، ومن أمثلة علاقة الاستنتاج في هذه المناظرة نذكر:

قال الكوفيون: «إذا قلت زيدٌ قائمٌ: زيد ابتداء وقائم خبره، فإذا قلت إن زيداً قائمٌ، عملت "إن" في الابتداء وبقى الخبر على حاله، لأن إن لا تعمل في الخبر»[1]، فالنحويون الكوفيون في هذا المثال قاموا بعرض المقدمة التي هي الحالة العادية للجملة الاسمية المكوَّنة من المبتدأ والخبر، ثم أردفوا ذلك بمقدمة ثانية من جنس المقدمة الأولى، حيث أدخلوا "إن" على الجملة الثانية، ثم قادهم هذا إلى استنتاج نتيجةٍ هي عدم تأثير "إن" في الخبر، وذلك لبقائه على حالته الأولى قبل دخول"إن"، وسنمثل لهذه العلاقة بالشكل التالي:

المقدمة الأولى: زيدٌ قائمٌ.

المقدمة الثانية: إن **زيداً** قائمٌ.

النتيجة: عدم تغير الحركة الاعرابية لقائم بعد دخول "إن"، وعلى العكس من ذلك تغير الحركة الاعرابية لزيد من الرفع إلى النصب. وهو الشيء الذي يدل على عدم تأثير "إن" في الخبر، واكتفائها بالتأثير في الاسم فقط. وهو الأمر الذي يتوافق مع قاعدة علاقة الخبر بمقتضى

[1] أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص.103.

الحال، وهي: "ليناسب مقالك مقامك"، فقد وافق مقال "المازني" مقامه، فهو يدافع عن المدرسة البصرية، فساق حججا توافق هذا التوجه، فكانت النتيجة هي موافقة القاعدة النحوية لتوجه المدرسة البصرية.

IV مآل المناظرة:

انتهت المناظرة التي جرت بين "أبي عثمان المازني" وجماعة النحويين الكوفيين بتسليم الجماعة "لأبي عثمان المازني" حيت غلبهم بالحجج التي قدمها لصالح دعواه ولم يستطيعوا أن يثنوه عن رأيه فألزمهم الحجة أن العامل في رفع الخبر هو "إن" وليس بقاءه على حاله قبل دخول "إن". ونرى أن عجز الكوفيين كان بسكوتهم وانقطاعهم عن الكلام والتسليم في آخر المطاف لرأي "أبي عثمان المازني" حيث لم يجدوا عن تقديره محيصا وألزمهم الحجة، وانصاعوا لذلك وقبلوا رأيه. وحيث إن جماعة الكوفيين كانوا هم البادئين بالسؤال فقد أدوا وظيفة المعلل في المناظرة وقد كان عجزهم عن رد حجج "أبي عثمان المازني" إفحاما لهم.

V . الأسلوب الحجاجي للمتناظرين:

يبدو من خلال المناظرة أن "أبا عثمان المازني" رجل يحسن فن التناظر[1]؛ فهو شخص فذ لا يشق له غبار في ميدان المناظرة، فقد كان متمكنا من علم النحو، رجل حذق عالم بأسرار العربية متمكن من قواعدها، يعرف كيف يجاري خصومه، وقد دلَّ على ذلك تفوقه في عديد المناظرات التي خاضها سواء مع الكوفيين، أو حتى مع البصريين، فتزودنا كتب التراجم أن "أبا عثمان المازني" قد ناظر جماعة من النحويين في حضرة الخليفة الواثق بالله حول بيت أنشدته جارية والبيت لعبد الله بن عمر العرجي يقول فيه:

أَظَلومُ إنَّ مُصَابَكُمْ رَجُلاً أَهْدى السَّلام تحيَّةً ظُلْمُ

فقال من كان بحضرة الواثق: (رجلٌ) بالرفع وأصرت "الجارية" على أنه بالنصب، على رواية "المازني"، فأستدعى الخليفة "المازني" لمناظرة الجماعة حول هذه المسألة، فظهر "المازني" عليهم وقطعهم واعترفوا له بصحة ما ذهب إليه[2].

كما نجد أن "أبا عثمان المازني" قد ناظر ابن السكيت حول وزن الفعل (نكتل) من قوله تعالى: ﴿فأرسل معنا أخانا نكتل﴾ [يوسف الآية 65] فقطعه في حضرة الخليفة المتوكل بالله، وناظر أبو عثمان المازني" كذلك "الأخفش" في عدة مسائل فقطعه فيها جميعا، كما ناظر مجموعة من العلماء حول وزن "بغيا" وغلبهم بحججه الباهرة، فهو عالم متمرس في المناظرة وله قدم راسخة في هذا الفن، حيث إنه استطاع إفحام الكوفيين رغم أنهم كانت لديهم حجج

---

[1] ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج2، ص.757.

[2] ينظر: محمد آدم الزاكي، النحو والصرف في مناظرات العلماء، مج1، رسالة دكتوراه (مخطوط)، إشراف، أحمد مكي الأنصاري، (جامعة أم القرى، مكة المكرمة، العربية السعودية 1985)، ص.161.

يمكن أن يقدموها لصالح دعواهم، وهو ما ذهب إليه الكوفيون من أن العامل في رفع خبر "إن" هو بقاؤه على حاله التي كان عليها قبل دخول "إن" وليس لدخول "إن" علاقة بذلك، وحجج الكوفيين كما ساقها ابن الأنباري كانت كالتالي[1]:

إن هذه الحروف الأصل فيها ألا تنصب الاسم، وإنما نصبته لمشابهتها الفعل فهي فرع على الفعل، وهي بالتالي أضعف من الفعل؛ لأن الفرع أضعف من الأصل دوما، فينبغي ألا تعمل في الخبر جريا على القياس في حط الفروع عن الأصول، لأنا لو أعملناه عمله لأدى ذلك إلى التسوية بينهما، وذلك لا يجوز، فوجب أن يكون باقيا على رفعه قبل دخولها، والذي يدل على ضعف عملها أنه يدخل على الخبر ما يدخل على الفعل لو ابتدئ به...

كما أنه لو اعترض عليها بأدنى شيء بطل عملها مثل قولهم: إن بك تكفل زيدٌ وقولهم كذلك: إن بك زيد مأخوذٌ فلم تعمل "إن" لضعفها.

هذه بعض الأدلة التي كان بإمكان الكوفيين أن يسندوا بها رأيهم ويضعوا "أبا عثمان المازني" في وضعية المدافع عن دعواه، وليس مهاجما لرأيهم كما حدث في ثنايا هذه المناظرة، محاولا اسقاط حججهم ودحضها، لكن حنكة "أبي عثمان المازني" وتمرسه في المناظرة، وإحاطته بالموضوع المتناظر حوله جعله يكسب المناظرة لصالحه، فلو اعترض عليه الكوفيون بقولهم: إنها لا تشبه الفعل مطلقا، وإنما هي فرع عليه في الفعل وحده لجاؤوا باعتراض قاطع لا يجد معه "أبو عثمان المازني" ما يرد به عليهم لكنهم سلموا له في نهاية المطاف[2].

[1] ينظر: ابن الانباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ص.153.

[2] ينظر: محمد آدم الزاكي، النحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم، مج1، ص.172.

كما نجد بعض النحويين المحدثين قد ردوا قول "أبي عثمان المازني" بأن الاسم المنصوب بعد "إن" يُعد بمثابة المفعول، وأن الخبر يعد بمثابة الفاعل، فهو «رأي بصري غير مسلَّم به، فمن أي وجه يكون اسم "إن" بمنزلة المفعول وخبرها بمنزلة الفاعل، وبينهما من الاختلاف شيء غير قليل؟ فاسم "إن" ملزم تقديمه وليس كذلك المفعول، وخبر "إن" ملتزم تأخيره وليس كذلك الفاعل بالنسبة للمفعول، فقد قال الصيرمي: ولا يجوز أن يؤخر اسمها ويقدم خبرها لأنه خولف بها طريق الفعل، ومن جهة المعنى اختلاف آخر فقولنا إن زيدا قادمٌ، لا ترى في زيد معنى المفعولية، ولا في قائم معنى الفاعلية، إن لم يكن العكس»[1]، ويُعد هذا الرأي في عدم المطابقة بين الفاعل والخبر والمفعول والمبتدأ رأيا سديدا في نظرنا. وإن كان أبو عثمان المازني اعتبر مماثلة الاسم للمفعول به والخبر للفاعل من حيث اللفظ فقط[2]، لكنه انتقد مشابهتها لأفعال دون أخرى فقد شبهوها بالأفعال التي قدم مفعولها على فاعلها وهي فرع على الأصل فإن الأصل أن الفاعل يقدم على المفعول، كما أضاف الزجاجي عدة علل يبين من خلالها أن هناك تكلف في المسألة وأن كلامهم ينقض بعضه بعضا، ومهما يكن الأمر فإن "أبا عثمان المازني" كان أسلوبه الحجاجي أظهر وأقوى من أسلوب النحويين الذي آثروا الانقياد مند الوهلة الأولى ولم يجدوا ما يبررون به قولهم، إلا أن يسلموا لقول "المازني".

[1] آدم الزاكي، النحو والصرف في مناظرات العلماء، ص.173.

[2] أبو القاسم الزجاجي، الايضاح في علل النحو، ص.64.

خاتمة الفصل الخامس:

من خلال مناظرة أبي عثمان المازني مع جماعة النحويين الكوفيين نرى أن المازني قد بنى حججه على قاعدة نحوية ثابتة وهي مشابهة "إن" للفعل، وحيث إنها مشابهة له اقتضى الأمر أن يكون لها مرفوع ترفعه بعدما أثبت الكوفيون نصبها للابتداء. فدافع المازني عن هذه القضية وساق لها عدة حجج تثبتها، وهو الأمر الذي جعل الكوفيين يسلّمون له في نهاية المناظرة.

بينما كانت حجج الكوفيين لا تخدم القضية في صميمها وهو ما يعكس عدم تمكنهم من دقائق المسألة المتناظر حولها، ذلك أنهم لما عرض المازني لهم حججه وافقوه عليها بسهولة ولم يجدوا لها ردّا ولو من وجه واحد، كما لم يدافعوا عن حجتهم التي عرضوها في بداية المناظرة وهو ما يبين أنهم كانوا مقلدين في المذهب الكوفي ولم يكونوا مؤصلين، وعدم ذكر المصادر لأسماء الجماعة ربما يعضد هذا الرأي.

تحليل مناظرة السيرافي ومتّى حجاجيا

نص المناظرة: ينظر الملحق رقم: (04)

طرفا المناظرة:

- أبو سعيد "السيرافي"[1] (ت 369هـ) صاحب النحو واللغة.
- متّى بن يونس[2] (ت328هـ) صاحب الفلسفة والمنطق.

الزمان: جرت المناظرة سنة ست وعشرين وثلاثة مائة للهجرة (326 هـــــ).

المكان: مجلس الوزير ابن الفرات[3](ت327). وكان يضم مجموعة من العلماء على غرار الخالدي وبن الأخشاد والكتبي ابن أبي بشر، وأبو عمر قدامة بن جعفر، وعلي بن عيسى الرماني، والزهري وغيرهم[4].

الحكم: هو الوزير ابن الفرات.

---

[1] أبو سعيد الحسن بن عبد الله المرزبان "السيرافي" المعروف بالقاضي، ولد بسيراف عام (284 هـ) طلب العلم بها، وخرج منها إلى عُمان وتفقه بها، ثم عاد إلى سيراف، وورد إلى بغداد وتوفي بها عام (368هـ)، قرأ على أبي بكر بن مجاهد القرآن وأخذ اللغة عن ابن دريد، والنحو عن ابن السراج وأبي بكر المبرمان، (ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج2 ص.876).

[2] متّى بن يونس القُنّائي وكنيته أبو بشر، من دير قُنّاء، مترجم وفيلسوف نسطوري نصراني، عاش في بغداد زمن الخليفة الراضي بالله تتلمذ على يديه الكثير من العلماء أشهرهم يحي بن عدي والفارابي، (ينظر: ابن النديم، الفهرست، ص.322.)

[3] هو جعفر بن الفضل بن جعفر ابن الفرات المعروف بابن خنزابة، كان وزيرا فاضلا بارعا كاملا، وُزِّرَ بمصر إلى أن انقضت الدولة الاخشيدية، (ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء (ج2/ ص.781.)

[4] ينظر: أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة،، اعتنى به وراجعه، هيثم خليفة الطعيمي، (المكتبة العصرية، بيروت– لبنان 2011)، ج2، ص. 90.

I. موضوع المناظرة.

لابد للمناظرة من موضوع تُعقد من أجله، ويكون أرضية للحوار والتناظر، فليس من المناظرة في شيء؛ أن يتكلم أحد طرفيها في موضوع، ويتكلم الآخر في موضوع ثان، وموضوع مناظرة "السيرافي" و"متّى" يتجلى بوضوح من خلال كلام الوزير ابن الفرات حين قال: «ألا ينتدب منكم إنسان لمناظرة "متّى" في حديث المنطق»[1]. وكما هو معلوم في عرف المتناظرين أن موضوع المناظرة يَتَفِقُ عليه طرفاها، أو يقترحه غيرهما كالخليفة أو الوزير، وهو ما حصل في هذه المناظرة؛ إذ كان الموضوع المتناظر حوله من اقتراح الوزير ابن الفرات، وموضوع مناظرتنا هو الكلام حول المنطق الذي ينشده "متّى"، حتى أضحى عنده العلم الوحيد الذي لابدّ من معرفته وتعلمه، لأنه السبيل الأمثل إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة والشك من اليقين[2].

كما تعكس المناظرة وجها آخرَ من الصراع بين الثقافة الواردة من اليونان على وجه الخصوص، والمتمثلة في علم المنطق، وعلوم اللغة العربية، وفي مقدمتها علم النحو. كما يتجلى ذلك في عديد مداخلات "السيرافي". إذن فالصراع يكمن بين علم المنطق الوافد الجديد بوصفه علما عقليا تجريديا وعلم النحو بوصفه علما لغويا خطابيا إجرائيا.

ونرى أن الدافع الأول للمناظرة والمحرِّك لها هو تلك المغالاة من طرف "متّى" وتعظيمه لعلم المنطق وإزدرائه لعلوم العربية وتَنْحِيَتَها جُمْلَة وتفصيلاً من العلوم التي ينبغي التفقه فيها، مما أثار لغطا حول علم المنطق باعتباره علما دخيلا على الثقافة العربية، حيث قوبل بالرفض والتنكر له من

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.90

[2] ينظر: نفسه. ص.90.

طرف جمّ كبير من علماء العربية؛ وممثلي السلطة فيها[1]؛ فوقفوا له بالمرصاد وأرادوا قتله في مهده منذ البداية كي لا يَبْرُقَ نجمه ويأفل في بداياته، وهذه المناظرة تعكس مدى ذلك الصراع.

[1] حيث لاحظنا أن الوزير ابن الفرات ممثل الخليفة العباسي قد أنكر هذا العلم، كما أن العلماء الذين كانوا يحضرون مجلسه أبدوا نفس الرأي. وخير دليل على ذلك تلك اللغة العنيفة والهجمة الشرسة التي أبداها "السيرافي" في مناظرة "متّى"، كما أن القوم كانوا متهللين ومعجبين بجأش "السيرافي".

II. الآليات الحجاجية في المناظرة:

1- الآليات الحجاجية المتعلقة بشخص المناظر:

1 1 آلية تجريح المناظر

وتعتمد هذه الآلية على ذكر عيوب المناظر الخِلقية، أو الخُلقية، أو الفكرية[1]، ويكون هذا التصرف إما من المناظر نفسه أو من أحد الحضور، أو حتى من الحكم –كما حصل في هذه المناظرة–، وهذا بُغية تشتيت أراء الخصم، وشغله بشيء خارجٍ عن موضوع المناظرة. كما تُعتمد هذه الاستراتيجة لكبح إقدام المناظر والحطِّ من قيمته أمام خصمه والحاضرين فيخشى ثورة الجمهور ضده فيتنازل عن بعض آرائه لخصمه خوفا على نفسه، وقد ذكر الإمام الجويني ذلك وحذر من المناظرة في أماكن الهيبة والرهبة[2]. وسنقف على بعض المواضع في المناظرة التي تعمّد من خلالها "السيرافي" الحط من قيمة "متّى"، وذكر عيوبه الخُلقية والفكرية، كما ناصره "الوزير" في ذكر بعض عيوب "متّى"، وسكوت "الوزير" عن التهم التي أصدرها "السيرافي" في حق خصمه تعد مؤازرة معنوية لصالح "السيرافي"، إذ كان الأولى بالوزير أن يقف على نفس المسافة بين طرفي المناظرة، إذ إنه هو الحكم فيها.

ولعل أول تجريح في حق "متّى" كان في بداية المناظرة حين انقض عليه "السيرافي" بردٍّ في غاية الفظاعة والتشنيع، فقال: «أخطأت، لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنّظم المألوف والإعراب المعروف...»[3]، وقد تكرر هذا الردّ الشنيع خمس مرات أخرى في طيات المناظرة. ويُظهِر سياق استعماله نية "السيرافي" تقديم مُنَاظِرِهِ في صورة الجاهل قليل العلم والمعرفة[4]. وكانت هذه

---

[1] ينظر: رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، ص.19.

[2] ينظر: الإمام الجويني، الكافية في الجدل، ص.530.

[3] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.90.

[4] ينظر: العياشي ادراوي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، (إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2012)، (د.ط)، ص.182.

الردود تحمل في طياتها تجريحا لأفكار "متّى" واتهامه بالجهل وعدم إتقان اللغة العربية في أبسط قواعدها حين قال "السيرافي: «أخطأت، قل في هذا الموضع بلى»[1]، ثم قال في موضع آخر: «أخطأت، لأن الكلام والنطق واللغة...»[2]، ثم تتوالى الاتهامات؛ الاتهام تلو الآخر، بهذه الصيغة أخطأت، ووردت مرة مصحوبة بوصف "متّى" بالتّعصب والميل مع الهوى، قال أبو سعيد: «أخطأت وتعصبت وملت مع الهوى».

ولا يقف "السيرافي" عند هذا الحد، بل يُنَوِّعُ عبارات التجريح العارية من التأدب والأخلاق التي يجب على المتناظرين مراعاتها، حيث يصف "السيرافي" "متّى" ورهطه بالغفلة، فيقول: «وهذا باب أنت وأصحابك ورهطك عنه في غفلة»[3]، ثم يعمد إلى وصف "متّى" بالجهل وقصر النظر والعلم فيقول: «هذا جهل ممن يظنه بهم»[4]. ويقول في موضع آخر: «مع جهلك بحقيقتها»[5]، ويقول أيضا: «هذا هو الجهل المبين والحكم المشين»[6]، ثم يردف قائلا: «أفتيت عن غير بصيرة ولا استبانة، المسألة الأولى جوابك عنها صحيح وإن كنت غافلا عن وجهة صحتها؛ (...) وإن كنت ذاهلا أيضا عن وجه بطلانها»[7].

ثم يدعو "السيرافي" "متّى" لحضور حلقة الدرس التي يقيمها لتلامذته، وهو بذلك يحطّ من قيمته أمام الحضور، "فالسيرافي" يرمي من خلال هذا القول إلى نتيجة مفادها أنه يتوجب على "متّى" أن يتعلم كيف يواجه من هو أعلى منه شأنا وعلما ومرتبة، فقال: «إذا حضرت الحلقة

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.91.
[2] نفسه، ص.93.
[3] نفسه، ص.94.
[4] نفسه، ص.93.
[5] نفسه، ص.94.
[6] نفسه، ص.94.
[7] نفسه، ص.95.

استفدت، ليس هذا مكان التدريس، هو مجلس إزالة التلبيس»[1]، وهي دعوة صريحة من "السيرافي" "لمتّى" كي يتتلمذ على يديه؛ وكيف ذلك وهو أكبر منه سنا؟ ولا يتتلمذ الكبير إلا إذا كان جاهلا ويُعدّ هذا انتقاصا كبيرا في حق "متى".

ثم يصف "السيرافي" مناظره بأنه صاحب بدعة وزرق وأنه سيكشف ما يضمره بقوله: «لست نازعا عنك حتى يصح (...) أنك صاحب مخرقة وزرق»[2].

وختاما لذلك كله وصف أبو سعيد مناظره بالبلادة، حيث شكك في قدرته على الفهم والاستيعاب فقال: «على أني لا أدري أيؤثر فيك ما أقول أم لا»[3].

كما نجد أن الوزير ابن الفرات قد انهال على "متّى" بالتجريح، وفي نفس الوقت كان يثنى على "السيرافي" ويذكر مناقبه،- وكان به أن يقف على الحياد- وقد سجلنا هذا في موضعين خلال حيثيات المناظرة، يقول الوزير: «أيها الشيخ الموفق أجبه بالبيان عن واقع "الواو" حتى يكون أشد في إفحامه وحقق عند الجماعة ما هو عاجز عنه، ومع هذا فهو مشنع به»[4]، وقال في موضع موضع آخر وفي نفس السياق أي نُصْرَةً "للسيرافي" والتحامل على "متّى": «تمم لنا كلامك في شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس والتبكيت عاملا في نفس أبي بشر»[5].

ويقول في موضع آخر: «فإنّ هذا كلما توالى عليه بان انقطاعه، وانخفض ارتفاعه في المنطق الذي يَنْصُرُه والحق الذي لا يُبْصِرُه»[6]. إن تدخلات الوزير وهو الحكَم في المناظرة وصاحب المجلس المجلس لصالح "السيرافي" بالثناء عليه والإشادة بموقفه، وبالمقابل انتقاصه من "متّى" والتشنيع به

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.96.
[2] نفسه، ص.97.
[3] نفسه، ص.99.
[4] نفسه، ص.95.
[5] نفسه، ص.96.
[6] نفسه، ص.97.

أمام الجمهور كان له كبيرُ أَثَرٍ في سير مُجْرَياتِ المناظرة لصالح السيرافي الذي زاده الدعم المعنوي رباطة جأشٍ وطلاقة لسانٍ بالاضافة الى تفوقه على مُناظِرِه.

1 2 آلية ذكر مناقب المناظر:

وهذه الآلية هي عكس الآلية السابقة التي يسعى من خلالها المناظر إلى تجريح خصمه ويكون التجريح غالبا من الجمهور أو من المناظر نفسه كما فعل "السيرافي"- وهو نادر الوقوع في المناظرات لأنه خرق لآداب المناظرة، ويمكن للمناظر أن ينسحب من المناظرة إذا انتهكت آدابها- لكن في آلية ذكر مناقب الشخص نكون عكس آلية التجريح، فهما بمثابة وجهان لعملة واحدة، لكننا نكون أمام ذكر محاسن المناظر من طرف الجمهور، أو صاحب المجلس، مثل ما حصل في هذه المناظرة، حيث خصّ صاحب المجلس وهو الوزير ابن الفرات أبا سعيد "السيرافي" برعايته ومناصرته وذكر محاسنه، وسَبْقِ عِلْمِهِ وقوة شتيمته، حيث قال له: "أنت لها أبا سعيد" ونعرف ما تعنيه مناداة الرجل بكنيته خاصة من طرف الوزير، ثم قال في موقف آخر: "أيها الشيخ الموفق"، ثم قال في آخر المناظرة: «عين الله عليك أيها الشيخ، فقد نديت أكبادا، وأقررت عيونا، وبيضت وجوها، وحكت طرازا لا يبليه الزمان، ولا يتطرق إليه الحدثان»[1].

فقد أضفى ذكر محاسن السيرافي من قِبل الوزير قوة معنوية إضافية له، زادت من إقدامه وجعلته يَنْزِعُ عن نفسه الهيبة والحياء، ومدته برباطة جأش وقوة عزيمة قد كانت سببا في ظفره وإفحامه لخصمه.

[1] أبوحيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.100.

1 3 حجة مناداة الرجل بكنيته:

إن مناداة الرجل بكنيته له وَقْعٌ نفسي على المنادَى، وهي مِيْزَةٌ تَختصُّ بها الأمة العربية دون سائر الأمم، ويمكن أن نعتبرها من آليات الحجاج المتعلقة بشخص المناظر لما تُوقِعُهُ من زهوٍ في نفس الشخص المُكنَّى، خاصة إذا كان النداء بالكنية من طرف من هو أعلى مقاما من المنادَى يقول الشاعر العربي مادحا:

أَكْنِيهِ حِينَ أُنَادِيهِ لأُكْرِمَهُ وَلَا أُلَقِّبُهُ والسُّوءَةَ اللَّقَبَا

كَذَاكَ أُدِّبْتُ حتّى صَارَ مِنْ خُلُقِي إنِّي وَجَدْتُ مِلاكَ الشِّيمَةِ الأَدَبَا[1]

وقد غلب على مناداة الوزير للسيرافي جانب الكُنية فقد كان يناديه دائما بقوله يا "أبا سعيد" يا "أيها الشيخ الموفق". وهو الأمر الذي أطلق لسان "السيرافي" وأثبت جأشه فجعله يَجُولُ في المناظرة كَيْفَمَا شاء، كما رفع من قيمته في أَعْيُنِ الحاضرين، وهو الأمر الذي انعكس بطبيعة الحال على "متّى" الذي رأى كل الظروف ضده فاستكان للوضع والتزم الصمت في آخر المناظرة.

[1] عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب ولبّ لباب العرب، ج9، ص.142/ أبي تمّام، ديوان الحماسة، شرح، أحمد حسن بسج (دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1998)، ط1، ص.210.

2 – الآليات اللغوية:

2-1 حجاجية اللفظ والعبارة.

تُساهم الألفاظ في جَلْبِ القارئ، ولفت انتباهه، لذلك على المخاطَب أن يختار الألفاظ والكلمات اللائقة، والمجسدة لحالته اختيارا دقيقا، كي يؤثر في المتلقى، إذ إن للكلمة خصائص في ذاتها تستمدها من اللغة ومن التداول تجعلها مؤهلة بطبيعتها لتكون ذات صيغة إقناعية، وتُرَشِّحُهَا لأن تكون من مُعْجَمِ الخطاب الحجاجي وقِوَامَ جداوله اللغوية. وإنّ لها في الخطاب بناءً على تلك الخصائص «حركة تُقْصِي فيها غيرها وتعوِّضه وتحلُّ مَحَلَّهُ ليكون الخطاب أوغلّ في الحجاج وأذهب في الإقناع »[1]، حيث لا يتم اختيار الألفاظ اعتباطا أثناء الكلام، بل هناك «اعتبارات خاصة بموضوع الحديث ذاته، الذي يفرض على المتكلم اختيار الكلمات المناسبة»[2].

فنجد الوزير ابن الفرات قبل بِدءِ المناظرة، قد وظف تداوليا مبدأ التعاون من حيث تطبيق قاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال، لأنه بصدد انتداب إنسان لمناظرة "متّى". وقد تعمد استعمال ألفاظ تُوقِظُ حِسَّ الحاضرين، وتؤجج نار صدورهم، فركز على ألفاظ الدين والأمة والعربية، وكلّها ألفاظٌ تدعو إلى القومية والطائفية من أجل تحريك الهمم، وزاوج هذه الألفاظ القومية ذات الطابع العام، بألفاظ تحمل دلالات التقدير والاحترام وسعة علم الحاضرين، وهي ألفاظ تعيد الاعتبار للقدرات العقليه للجماعة.

في حين أن "السيرافي" قد وظف مبدأ التأدب بتطبيق قاعدة التودد، حيث نجد أن خِطابه في بداية المناظرة كان مختلفا عما بعده، فقد كانت ألفاظه تحمل نوعا من اللباقة والتهذيب خصوصا في بداية المناظرة، من حيث اجتماع التبليغ مع التهذيب على عكس آخرها الذي امتاز

---

[1] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص.74.

[2] عمر بلخير، معالم لدراسة تداولية للخطاب الصحافي الجزائري، رسالة دكتوراه، إشراف: خولة طالب الابراهيمي، جامعة الجزائر، 2006، ص.199.

بالعنف اللفظي، فمن جملة الألفاظ المهذبة: (مرادك، قبول صوابه، سَنَنٍ مرضي، فقد ذهب عنك...) فهذه الألفاظ تحمل دلالات قبول الآخر، وتقدير مكانته العلمية وإمكانية الأخذ برأيه بغرض توحيد الرؤى وتقريب وجهات النظر، وتنبيه المناظِر إلى شيء ربما يكون قد غفل عنه، وكل ما تحمله آداب البحث والمناظرة من احترام المناظِر، والبحث عن الحقيقة حتى لو كانت على يد الخصم. وقد وظّف "السيرافي" هنا ما يعرف بقاعدة التشكك، وهي جعل المخاطب يختار بنفسه دون إملاء للشروط عليه، ولكن سرعان ما تتحول هذه الآداب والألفاظ الحميمية إلى شتم وقدح في شخص "متى" من طرف "السيرافي". ومن هذه الألفاظ الغليظة، والمُسْتَصْغِرَة للمناظِر نجد: (أخطاتَ، تعصبت، موهت، صاحب مخرقة وزرق، لست نازعا عنك، جهلك...) فهي تحمل دلالات العنف الفكري، وتعكس تلك العداوة بين المتناظرين، وقد حوّلت المناظرة في بعض مراحلها إلى استعراض للقوى الفكرية من طرف السيرافي وليست مجالا للبحث والنظر والعلم والتعلم.

فالأسلوب الهادئ والألفاظ المهذبة من طرف "السيرافي" كانت بمثابة تمويه، حتى يندمج "متّى" في المناظرة، أو ربما كانت تحمل دلالات التّخوف من الخصم، فافتتح بها الكلام وذلك جسا للنّبض؛ قبل الإقدام على التعالي والتسلط على المناظر، وتحولت فيما بعد إلى عنف فكري وهيجان لفظي، وذلك من أجل إهانة المناظر وقطعه بشتى السبل. ويمكن أن تتحقق هنا قاعدة دفع الاعتراض ضمن مبدأ التواجه[1] من حيث إن الألفاظ المستعملة أخذت معنى الذم والسخرية، وهو ما يعبر عنه بالتقويم السلبي، وكأن "السيرافي" يريد أن يقول إن الحجة باللغة هي الوجه الجالب لاعتراف الغير؛ أي اعتراف "متّى" بمكانة السيرافي اللغوية.

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص. 243.

2 2 ألفاظ التعليل:

لألفاظ التعليل دور كبير في العملية الحجاجية، لأن المناظر من خلالها يسعى إلى بسط حججه من أجل تعليل موقفه أو وجهة نظره، وتعدّ ألفاظ التعليل من الأدوات اللغوية التى يسعى المناظر إلى استعمالها للفلج بالحجة، ومن بين هذه الأدوات: «المفعول لأجله، كلمة السبب، لأن الوصل السببي، وهي تأتي تعليلا لسؤال منطوق به أو مفترض»[1]، ومن أمثلتها في هذه المناظرة نذكر:

– قول "متّى" في جوابه على اعتراض "السيرافي" في إلزامية علم المنطق لجميع الأمم: «إنما لزم ذلك **لأن** المنطق بحث عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة للخواطر السانحة....»[2]، فهنا نجد "متّى" يبرِّر ويعلِّل إلزامية المنطق، ويستعمل الأداة **"لأن"**، وهذا من أجل أن تجد حجته طريقها إلى مناظره؛ والجمهور لتقبلها، فهو يسعى بهذه الأدوات التي استعملها إلى تركيب خطابه الحجاجي تركيبا يُقْنِعُ خصمه بضرورة وإلزامية المنطق، إذ يحاول "متّى" هنا أن ينقل الوجه الجالب لاعتراف الغير بما يعرضه من حجج لصالح دعواه؛ من خلال حديثه عن المنطق وشموليته وإلزاميته، وهو ما لم يتحقق للمناظر "السيرافي" الذي لم يعترف بشيء من ذلك.

كما رأينا توظيف الوصل السببي في قول "متّى" أثناء رده على الحجة التي قدمها "السيرافي" في أن اليونان بادت مع أهلها وذهبت لُغَتُهَا، فلم تَعُدْ معاني المنطق تُدْرَكُ بموت لغة المنشأ، فبيّن "متّى" نقيض هذه الحجة، بوصله بين ذهاب اللغة؛ وبقاء المعنى، بقوله: «يونان وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني وأخلصت الحقائق»[3]، "فمتّى" هنا يصل بين المعاني وبقائها عن طريق الترجمة، فهناك سبب لبقاء معاني المنطق قائمة؛ وهو عمل الترجمة الذي

---

1 عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص.478.

[2] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.91.

[3] نفسه، ص.91.

ينقل المعاني من لغة إلى أخرى، وهو العمل الذي كان يقوم به "متّى" شخصيا، وهو الأمر الذي اضطر من خلاله "السيرافي" إلى الخوض في قضايا النّظم والإعراب مما له علاقة مباشرة بقواعد اللغة وخصوصية مبانيها ومعانيها تهربا من الرد على حجة "متّى".

2-3 حجاجية المداخل اللغوية:

تعمل المداخل اللغوية عملا حجاجيا كبيرا، فالمُناظِر الذي يمتلك أساليب اللغة بإمكانه أن يَتَحَكَّمَ في سير المناظرة ويوجهها الوجهة التي يريد، وهو الأمر الذي شاهدناه عند "السيرافي" الذي كان ينتقل من المنطق إلى النحو بسهولة، ويوظف الألفاظ والمعاني بسلاسة كبيرة، فلم يمض إلا وقت قصير من زمن المناظرة حتى قاد "متّى" إلى الكلام عن النحو، وتعمد إبعاده عن المنطق وهي استراتيجية أدت "بالسيرافي" إلى الظفر في نهاية المناظرة، ومن بين تلك المداخل اللغوية التي اعتمدها "السيرافي" نذكر:

قال "السيرافي": «أسألك عن حرف واحد وهو دائر في كلام العرب، ومعانيه متميزة عند أهل العقل، فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطو طاليس الذي تدل به وتباهي بتفخيمه، وهو الواو، ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه أو وجوه؟... »[1] "فالسيرافي" قد استعمل مدخلا لغويا عَسِيرَ الفهم حتى على أهل التخصص في اللغة العربية، وقد دلّ على ذلك طلب الوزير "ابن الفرات" من "السيرافي" أن يبيّن لهم مواضع "الواو"، ولو كان الموضوع سهلا لم يحتج كل ذلك الشرح؛ فهو سؤال ليس من تخصص "متّى"، لكن "السيرافي" بذكائه استطاع أن يوظفه حجاجيا لصالحه، عندما بنى عليه حُكْمًا آخر حين قال: «ومن جهل حرفا أمكن أن يجهل حروفا، ومن جهل حروفا جاز أن يجهل اللغة بكمالها»[2]، فقد وسَّعَ "السيرافي" الدائرة من حرف الواو إلى جهل اللغة العربية كاملة.

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.93.

[2] نفسه، ص. 94.

وقد طرح "السيرافي" العديد من المسائل اللغوية التى وقف "متّى" حيالها لا يحرك ساكنا، وهي في غالبها دقائق لغوية، لكن جهل "متّى" بها؛ وتَفَنُّنَ "السيرافي" في طرحها جَعَلَه يُفحِم مناظره، وقد عبر عن ذلك الراوي بقوله: «فبلح وجنح وغص بريقه»[1]، وهي كناية عن انقطاعه التام أمام مناظره.

2-4 السلم الحجاجي:

اعتمد المتناظران على التسلسل الحجاجي أثناء سوقهم للحجج، وهذا من أجل إظهار قوة الحجة وبناء روابط حجاجية تصاعدية، فالسلم الحجاجي يرتب الحجج التي تنتمي إلى نفس الفئة الحجاجية، وهو الشيء الذي يؤدي إلى ترابط الحجج وانضواء بعضها تحت بعض فيصعب تفنيدها، ولتوضيح ذلك نسوق بعض الأمثلة من المناظرة كالتالي:

يقول متّى: «[المنطق به] يعرف صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، فهو كالميزان»[2]، فنجد في هذا المثال أن "متّى" قد رتب حججه ترتيبا تصاعديا ليشرح للسيرافي والحاضرين أهمية المنطق ودوره في اللغة، فهو الذي به يعرف صحيح الكلام من سقيمه، فهو يشير هنا إلى تماسك الألفاظ وبنيتها داخل النظام اللغوي، ثم أردف السلامة اللفظية والبنيوية بسداد المعنى وقدرته على تأدية الوظيفة التواصلية للغة، ثم شبهه بالميزان حيث جعل الميزان في أعلى درجات السلم، لأن الميزان هو أفضل وأتقن آلة تقاس بها الأشياء. ولا نقصد هنا الميزان الذي نظر إليه "السيرافي" من زاوية ضيقة ليرد على "متّى"، وإنما لكل أهل تخصص ميزانهم الذي يعتمدونه في صنعتهم فهناك الميزان الصرفي واللفظي والميزان الدقيق والميزان ذو الكفتين وغيره.

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.96.

[2] نفسه، ص.90.

ترتيب حجج متّى:



نتيجة: المنطق لا يمكن الاستغناء عنه

ح3: المنطق ميزان اللغة.

ح2: المنطق يحفظ سلامة المعنى.

ح1: المنطق يحفظ سلامة اللفظ.

"فمتّى" في هذا المثال رتب حججه ترتيبا يسمح له بتوصيل حجته التي هي ضرورة إلزامية المنطق في اللغة، إلى المتلقي فبدأ باللفظ والمعني اللذين يضمنهما المنطق، ليشبّه المنطق بالميزان اللغوي الذي يجب مراعاته عند جميع الأمم مهما اختلفت لأنها تستعمل اللغة كأداة للتواصل.

- يقول "السيرافي": «فأراك بعد معرفة الوزن فقيرا إلى معرفة جوهر الموزون وإلى معرفة قيمته وسائر صفاته التي يطول عدها»[1]. فقد انطلق "السيرافي" في هذا المثال من حجة "متّى" التي ساقها ليدلِّلَ على إلزامية المنطق فَعَمِلَ على نقضها من جوهرها وذلك بسلبه عن الميزان القدرة على تبيين جَوْهَرِ المَوْزُونِ وقِيمَتِهِ، وبالتالي فالمنطق لا يُعْتَمَدُ عليه في بيان تفاصيل اللغة لأنه وإن بيّن قدرها غفل عن تفاصيلها.

ترتيب حجج "السيرافي":



النتيجة: المنطق لايعتد به.

ح3: المنطق لا يمكن له أن يبحث عن جزئيات اللغة.

ح2: المنطق لا يُنبئ عن قيمة اللغة.

ح1: المنطق لا يُنبئ عن جوهر اللغة.

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.91.

ويقول "متّى": «فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعنى، وأخلصت الحقائق»[1]، نجد "متّى" من خلال قوله هذا يحاول أن يرد على حجة "السيرافي" التى انتقد فيها "متّى" بأنه لا ينقل من اللغة اليونانية مباشرة، فبيّن "متّى" أهمية الترجمة والدور الذي تُؤديه في نقل المعاني من لغة إلى أخرى فرتب حججه ترتيبا تصاعديا، من حفظ الغرض إلى تأدية المعني على حاله، ومن المعنى إلى مطابقة الوقائع والحقائق، وهو الأمر الذي استطاع به "متّى" أن يؤثر في "السيرافي" ويكسب منه اعترافا بان الترجمة تحفظ المعاني رغم اختلاف اللغات، فقال "السيرافي": «إذا سلمت لك أن الترجمة صدقت...»[2] فكأن "السيرافي" لم يجد ما يرد به على حجة "متّى" التي كانت قاطعة إلا أن يجره إلى مسألة أخرى وهي استحالة عصمة اليونانين.

ترتيب حجج متّى:

النتيجة: الترجمة نقلت حقيقة المنطق.

حجة3: الترجمة أخلصت الحقائق.

حجة2: الترجمة أدت المعنى.

حجة1: الترجمة حفظت الحقائق.

ويقول "السيرافي" كذلك: «فَمَن جَهِل حرفا أمكن أن يجهل حروفا ومن جهل حروفا أمكن أن يجهل اللغة بأكملها»[3]، يعمد "السيرافي" في هذا المقطع إلى إبطال ترجمة "متّى" للمنطق من خلال جَهْلِه مَوَاقِعَ حرف "الواو" في اللغة العربية، وعلى ذلك بَنى جَهْلَه باللغة العربية حيث رتّب

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.91.

[2] نفسه، ص.92.

[3] نفسه، ص.94.

حُجَجَه من الأدنى إلى الأعلى لِيُثْبِتَ جهل "متّى" باللغة العربية وبُطلان ترجمته للمنطق لأنها قامت على يد جاهلٍ باللغة المُترجَم إليها.

ترتيب حجج "السيرافي":

النتيجة: ترجمة المنطق من طرف متّى غيرُ معتدٍ بها

حجة3: جَهْلُ متّى باللغة العربية.

حجة2: جَهْلُ متّى لأحرف من اللغة العربية.

حجة1: جَهْلُ متّى لحرف واحد من اللغة العربية

2-5 الروابط الحجاجية:

إن اللغة العربية لغة تواصلية فهي تحوي الكثير من الحروف والأدوات التي تربط بين الجمل أو التي تربط بين السبب والنتيجة، وقد اهتم ديكرو بهذه الروابط، واستنتج أن لها وظيفة حجاجية، بل هي الدليل والمؤشر على أن اللغة تحمل دلالة حجاجية في ذاتها، وهذه الروابط لا يمكن تعريفها إلا بالإحالة على قيمتها الحجاجية[1]، ومن هذه الروابط نذكر: (لأن، لكن، حتى، بل، إذن، بما أن، مع ذلك، ربما، لا...إلا، ما....إلا...إلخ)، وهي ما يُعرف بوسائل الربط المنطقي، ربط السبب بالنتيجة، أو ربط المعاني الكلية بجزئياتها، أو ترتيب الأجزاء للوصول إلى الكل، أو غيرها من الوظائف الحجاجية، ومن الروابط الحجاجية الوارد في مناظرة "السيرافي" مع "متّى" نذكر:

[1] ينظر، أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص.63.

2-5-1 الرابط الحجاجي: لأن

- قال "السيرافي": «أخطأت، **لأن** صحيح الكلام من سقيمه يعرف...»[1]، فهنا نجد أن "السيرافي" قد ربط بين منعه لدليل "متّى"؛ وسنده الذي قَدَّمَهُ لإثبات تعارض حُجة "متّى" بالرابط الحجاجي **"لأن"** الذي أفاد التعليل، ودحض الحجة المتقدمة وأثبت ما بعدها من حجج.

- وفي مثال آخر قال "متّى": «...إنما لزم ذلك **لأن** المنطق بحثٌ عن الأغراض المعقولة...»[2]، فهنا "متّى" يرد على إنكار "السيرافي" إلزامية المنطق لغير أهل اليونان، ويثبت إلزاميته لجميع الأمم، وهذا باستعماله الرابط الحجاجي **لأن** الذي علل السبب في مدى هذه الإلزامية، فربط بين السبب والنتيجة.

الحجة: المنطق بحث عن الأغراض المعقولة.

الرابط الحجاجي:لأن.

النتيجة: إلزامية المنطق.

2-5-2 الرابط الحجاجي: "مع هذا"

قال "السيرافي": «...**ومع هذا** فإنما كان يَصِحُّ قولُك، وتَسْلَمُ دعواك لو كانت يونان...»[3] فاستعمال الرابط "**مع هذا**" يؤدي وظيفة حجاجية وهي إضافة حجة للدليل الذي ذُكِر قبل الرابط "مع هذا"، فالرابط "**مع هذا**" يقوم بتوكيد الحجة التي ذُكِرَتْ قبله بالحجة التي تأتي بعده للوصول إلى نتيجة كليه ومتكاملة.

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.90.

[2] نفسه، ص.91.

3 نفسه، ص.91.

الحجة الأولى: يونان أهل علم وحكمة، وليس هذا عند غيرهم.

الرابط الحجاجي: مع هذا

الحجة الثانية المكمّلة: كان يَسْلَمُ قولك لو كانوا مختلفين عن باقي البشر بمواصفات العصمة والكمال.

النتيجة: هم كغيرهم ليسوا معصومين ولا مكتملين.

وفي مثال آخر يقول "السيرافي": «وله مخالفون منهم ومن غيرهم **ومع هذا** فالاختلاف في الرأي والنظر والبحث والمسألة والجواب سنخ وطبيعة»[1]. حيث ربط "السيرافي" بين الحجة والسبب باستعمال الرابط الحجاجي **مع هذا** ليثبت "لمتّى" أن مخالفة بعض اليونانيين لمنطق أرسطو أمرٌ عادي؛ وأن المنطق ليس على ذلك القدر الكبير الذي يجعل "متّى" مولعا به، وباخعا نفسه من أجل أن ينشره في الأمة العربية، فالاختلاف في الرأي بين البشر طبيعة فطرية.

2-5-3 روابط التعارض الحجاجي: "لكن"، "بل"

تأتي **لكن** و**بل** لنفي كلام متقدّم وإثبات غيره، قال الرماني: تقع "لكن" بين كلامين لما فيها من نفي واثبات لغيره، فهي: «تتوسط بين كلامين متغايرين نفيا وإيجابا، يستدرك فيها النفي بالإيجاب، والإيجاب بالنفي»[2]، وقال: «وتأتي بل للإضراب عن الأول والإيجاب للثاني»[3].

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.92.

[2] الرماني، معاني الحروف، ص.196.

[3] نفسه، ص.71.

الرابط الحجاجي: "لكن"

قال "السيرافي": «...زال الاختلاف وحضر الاتفاق، **ولكن** ليس الأمر هكذا.»[1]. ومن خلال استعمال الرابط الحجاجي **لكن** نجد أنّ "السيرافي" قد نفى توحُّد الأمم في المعقولات على الطريقة التي عرضها "متّى"، وأثبت اختلاف الأمم منذ غابر الزمان.

الحجة: لو كان الناس في المعقولات سواء زال الاختلاف بينهم.

الرابط الحجاجي: "لكن"

النتيجة: لا يزال الناس مختلفين إلى يومنا هذا.

وفي مثال آخر يقول "متّى": «لا، **ولكنهم** من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة»[2]، في هذا المثال ينفى "متّى" ادعاء "السيرافي" في أن العلم حِكْرٌ على أهل اليونان، وقام باستدراك على نفيه هذا باستعمال الرابط الحجاجي "لكن" الذي اثبت به تخصُّصَ وتفوق اليونان في مجال الحكمة.

الرابط الحجاجي: "بل"

قال "السيرافي": «ليس كل ما في الدنيا يوزن، **بل** فيها ما يوزن وفيها ما يكال...»[3]. استعمل السيرافي الرابط الحجاجي "بل" من أجل نفي حجة "متّى" الداعية إلى أن كل الأشياء توزن، وذكر أنه بالإضافة إلى الوزن هناك معايير وأدوات أخرى للقياس.

الحجة: ليس كل ما في الدنيا يوزن.

الرابط الحجاجي: بل

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.91.
[2] نفسه، ص.92.
[3] نفسه، ص.91.

النتيجة: هناك أدوات أخرى للقياس غير الوزن.

أمثلة أخرى للرابط "بل"

قال "السيرافي": «لو كانت يونان معروفة بين جميع الأمم بالعصمة الغالبة، (...) **بل** كانوا كغيرهم من الأمم...»[1]، من خلال هذا المثال يواصل "السيرافي" دحض حجج "متّى" في إلزامية تعلم المنطق، من خلال نفى العصمة عن الأمة اليونانية، ومن أجل ذلك وظَّف الرابط الحجاجي "بل" الذي نفى به العصمة عن الأمة اليونانية، وأثبت مشابهتها لسائر الأمم.

2-5-4 الرابط الحجاجي: "إنما".

يقوم الرابط "إنما" بحصر الحجة وتقيد الملفوظ الذي يأتي بعدها، فتكون الحجة التي بعده هي المُعَوَّلُ عليها في العملية الحجاجية.

يقول "السيرافي" "لمتّى": «أنت إذا لست تدعونا إلى علم المنطق، **إنما** تدعونا إلى تعلم اللغة اليونانية»[2]. فاستعمال "السيرافي" لأداة القصر **إنما** أدى إلى تحقيق وظيفة حجاجية، حيث قصر دعوة "متّى" إلى تعلم المنطق على تعلم اللغة اليونانية، وهو بهذا يُغيّر مجرى الحديث عن المنطق إلى تعلم اللغة اليونانية، وهو يعلم أن "متّى" لايعلم اللغة اليونانية لذلك أبعده عن قصده؛ وحصره في الزاوية التي لا يقوى على الخروج منها.

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.92.

[2] نفسه، ص.91.

2-5-5 الرابط الحجاجي: "حتى"

اهتم ديكرو بالرابط الحجاجي "حتى" أكثر من غيره من الروابط، فالرابط الحجاجي "حتى" له دلالة حجاجية قوية وواضحة، «حيث إن الحجة التي ترد بعد الرابط **"حتى"** تكون هي الأقوى ولا تقبل الابطال والتعارض الحجاجي»[1].

قال الوزير ابن الفرات "للسيرافي" عندما رفض تبيين المسألة "لمتّى": «تمم لنا كلامك بشرح المسألة **حتى** تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس، والتبكيت عاملا في نفس أبي بشر». فالوزير استعمل الرابط الحجاجي "**حتى**" ليبيّن "للسيرافي" ضرورة هذا الشرح؛ وهي الحجج التي ساقها بعد الرابط "حتى" كالتالي:

الحجة: شرح المسألة وتعميم الفائدة لأهل المجلس.

الرابط الحجاجي: حتى.

النتيجة: زيادة تبكيت "متّى".

2-6 العوامل الحجاجية:

كما ذكرنا فإن العوامل الحجاجية لا تربط بين حجة ونتيجة، ولكنها تقوم بتقييد وحصر الإمكانات الحجاجية التي تكون لقول ما ومن أمثلة ذلك نذكر:

2-6-1 العامل الحجاجي: لا ....إلا ، ما...إلا.

قال "السيرافي": «فكأنك تقول **لا** حجة **إلا** عقول يونان، **ولا** برهان **إلا** ما وضعوه، **ولا** حقيقة **إلا** ما أبرزوه»[1]. فهنا نجد أن "السيرافي" قد قيد الحجج التي أدلى بها "متّى" وحصرها على أهل اليونان، وزاد من إمكانية دحضها، ممّا سارع "بمتّى" نفسه إلى نفي ذلك.

---

[1] أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص. 73.

وقال أيضا: «وقد بقيت أنت **بلا** اسم لصناعتك (...)، **إلا** أن تستعير من العربية فتعار»[2].

قال "السيرافي" «**ما** أكره من إيضاح الجواب عن هذه المسألة **إلا** ملل الوزير»[3]. فالعامل الحجاجي"ما...إلا" قد بين سبب عدم إيضاح المسألة من طرف "السيرافي" وهو خشية ملل الوزير وليس شيئا آخر، فحصر عدم إيضاح المسألة في ملل الوزير لا غير.

الحجة: عدم إيضاح المسألة.

العامل الحجاجي: ما...إلا.

النتيجة: خشية ملل الوزير.

وهناك عديد الأمثلة الدالة على توظيف المتناظرين للروابط الحجاجية التي هي عماد المناظرة لأن المناظرة خطاب شفوي مباشر يقتضي استعمال مثل هذه الروابط والعوامل الحجاجية في الإثبات والنفي وإدراج الحجج، واستخلاص النتائج وغيرها من الأمور التي يدعو إليها مقام المناظرة.

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.92.

[2] نفسه، ص.93.

[3] نفسه، ص.96.

2 7 أفعال الكلام:

إنّ لأفعال الكلام دورا كبيرا في العملية التخاطبية، فالكلام أو القول قد يحمل شحنة حجاجية ناتجة عن أفعال الكلام، والتي قسمها "أوستين"(AUSTIN) إلى ثلاثة أفعال وهي: فعل القول، والفعل المتضمن في القول، والفعل الناتج عن القول، فللأفعال الكلامية إذا دور كبير في العملية الحجاجية، وقد عدّ "ديكرو"(DUCROT) أن كل قول يحمل في طياته حجاجا – وإن كان مبالغا في ذلك[1]– ومنه صدرت المقولة التالية: "إننا نتكلم عامة بقصد التأثير" وبذلك تقول آن روبيل: «إننا حين نتكلم فنحن نسعى من جهة إلى حمل المخاطب على أن يتقاسم آراءنا، أو التمثيلات المتعلقة بموضوع معين، ونسعى من جهة أخرى إلى حمل الآخرين على الاقتداء بأكبر عدد ممكن من أرائنا»[2].

والذي نجده في المناظرة أن كل طرف فيها يسعى إلى إقناع مناظره برأيه، وهذا من خلال التأثير فيه بالقول، ومنه فالمناظرة أرضية خصبة لظهور الأفعال الكلامية؛ والتي قصدها التأثير في الآخر، وهو الذي سعى إليه "السيرافي" و"متّى" في مناظرتهما، وسنحاول استجلاء بعض من الأفعال الكلامية الواردة في المناظرة، من خلال الأفعال اللغوية المباشرة، الأمر والنهي، والاستفهام.

2-7-1 الأفعال اللغوية المباشرة.

عرفنا أن الأفعال الإنجازية هي تلك الآثار التي ينجزها كلامنا والتي تخالف الفهم المجرد لهذا الكلام، أي ارتباط الكلام بالحدث مباشرة، دون فاصل ودون كثير شرح؛ ومن خلال هذه المناظرة سنحاول استقصاء بعض الأفعال اللغوية المباشرة كالتالي:

---

[1] اعتبر عبد الله صولة أن هذا التعميم من طرف ديكرو في أن اللغة بجميع وحداتها المعجمية حجاج هو مفهوم موسع لا يعكس وظيفة اللغة، ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص.40.

[2] آن روبيل وجاك موشلر، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تر، سيف الدين دغفوس ومحمد السيباني، مراجعة لطيف زيتوني، ط1، دار الطليعة، بيروت لبنان 2003، ص.64.

قال الوزير ابن الفرات للحاضرين في مستهل كلامه "ألا ينتدب منكم إنسان لمناظرة "متّى" : حيث تفيد "ألا" العرض[1] وهو الطلب بلين ورفق[2] فهنا نجد أنّ الوزير يقوم بعرض المناظرة على الحاضرين لانتداب أحدهم لمناظرة "متّى" في حديث المنطق؛ ويفتح الباب للتحاور والتشاور، وهذا من خلال توظيفه لحرف العرض "ألا" والفعل المضارع "ينتدب" وبذلك يكون قد أنجز قولا يقتضي فعلا؛ وهو قيام أحد الحاضرين للمناظرة؛ والذي تمخض فيما بعد في انتداب "السيرافي" لهذه المهمة.

وفي مثال آخر نجد الفعل "أعذر" في ردّ "السيرافي" على الوزير بصيغة الطلب "أعذر" والذي يحمل في مقتضاه الإعفاء من هذه المهمة الصعبة، وإيجاد العذر له ولبقية العلماء، وهو يتمثل قول القائل: العذر عند أهل العفو مأمول، وينبئ هذا القول عن صدق "السيرافي" فيما يدعو إليه، لأنه يدرك حقيقة ما هو مُقْدِم عليه، ومن مبادئ التعاون التداولي المتمثلة في لا تقل ما ليست لك عليه بينة، وكذلك مبدأ التصديق القاضي بألّا يقول المخاطَب لغيره قولا لا يصدقه فعله[3].

أما الفعل "واجه" فيحمل في دلالته بدء المناظرة، وطرح المسائل للنقاش، فقد دل الفعل "واجه" على الندية التناظرية بين المتناظرين، كما دل على التقابل بين الذوات المتناظرة، وأن كلا منهما ينظر إلى صاحبه في المجلس، وما يعتريه من هيبة وخوف أمام الجمهور الحاضر والوزير.

كما كان لتكرار الفعل "أخطأت" -الذي تردّد عدة مرات في المناظرة- دلالة لغوية توحي بمجانبة "متّى" للصواب والوقوع في الخطإ، وبالتالي بطلان الحجة والادعاء، فكلمة "أخطأت"

---

[1] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، (دار الطليعة، بيروت لبنان، 2005)، ط1، ص.216.

[2] ينظر: حسين المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تح، فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، (دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،1992)، ط1، ص.382.

[3] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.249.

«تتمثل خصوصيتها في كونها مسرحا لظهور المنطوق والمقتضى معا؛ فهما لا ينفصلان (...) فهي تحمل في الوقت نفسه تهمة من جهة المنطوق، حقيقة من جهة المقتضى»[1].

وأما لفظة **"وبعد"**، فتدل على فصل الخطاب، أي الانتقال من مسألة إلى أخرى، حيث كان "السيرافي" بتوظيفه للفظة "بعد" ينجز فعلا كلاميا، وهو أن هذه المسألة قد طويت، وتم الانتقال إلى مسألة أخرى.

وإذا نظرنا إلى عبارة **"دع هذا"** المتكررة في المناظرة عديد المرات والمتمثلة في فعل الأمر "دع" وإسم الإشارة "هذا" فقد حملت دلالة حجاجية على جهل "متّى" بالمسألة محل النقاش، وحينها وجب الانتقال من هذه المسألة المعقدة في نظر "متّى"، إلى مسألة أخرى أقل منها تعقيدا لعله يفهمها أو يجد تفسيرا لها من علم المنطق، بالإضافة إلى دلالتها على عجز "متّى" عن الإجابة، فهو مُفْحَم في إدعائه.

2-7-2 العبارات الحكمية:

أو كما يسميها أوستين (AUSTIN) الحكميات، وهي التي «تنطوي على إصدار حكم معين، وهي خاضعة للتقويم ما دامت تحمل تصورات معينة عن الواقع والأشياء»[2]، ويمكن أن نقف على بعض العبارات الحكمية في المناظرة والتي طبعت أغلب تدخلات "السيرافي": مثل قول "السيرافي" أخطأت التي تكررت ست مرات في المناظرة: كقوله مثلا: «أخطأت، لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم...»[3]، فيُصْدِرُ "السيرافي" حكما على دعوى "متّى" بأنها غير صحيحة ومردودة، لوجود ما يخالفها، وهو أن النظم ميزان الكلام في اللغة العربية.

---

[1] أحمد اتزكنرمت، الحجاج في المناظرة مقاربة حجاجية لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتّى بن يونس، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2، ص.294.

[2] عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص.202.

[3] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.90.

ومن أمثلتها كذلك قوله: «تعصبت، وملت مع الهوى»[1] وقوله: «وقد موهت بهذا المثال»[2]. قوله أيضا: «أفتيت على غير بصيرة ولا استبانة»[3]، فمن خلال الأمثلة السابقة يصدر "السيرافي" حكما على شخص "متّى" بوصفه بالتعصب والطيش واتباع الهوى.

فقد دلت هذه الصيغ الحكمية من قبل "السيرافي" على إصداره لأحكام على مناظره كلها توحي بالازدراء والجهل والهرف بما لا يعرف.

2-7-3 العبارات العرضية:

هي كل فعل يؤتى به لتوضيح وجهة نظر أو بيان الرأي وذكر الحجة[4]، وهي أفعال تحليل وبرهنة وحوار مثل قول "متّى": «إنما لزم ذلك لأنَّ المنطق بحث عن الأغراض المعقولة، والمعاني المدركة (...) والناس في المعقولات سواء»[5]، فهنا يبرهن "متّى" على شمولية علم المنطق وإلزامه لجميع الأمم، حيث ربطه بالعقل وأنه ليس مقتصرا على أمة دون أخرى، فكل من أوتي العقل فَهِم المنطق، وبهذا فهو ضرورة يحتاج إليها الجميع.

وقوله: «يونان وإن بادت مع لغتها فإن الترجمة حفظت المعاني»[6]، فهنا يلجأ "متّى" إلى التحليل ليقنع مناظره أن معاني المنطق محفوظة بالترجمة، فترجمة علم المنطق إلى عدة لغات حَفِظَهُ من الاندثار حتى بعد أن بادت اللغة اليونانية، وهي حجة قوية ساقها "متّى" ليقوي موقفة بإلزامية علم المنطق.

---

[1] نفسه، ص.92.

[2] نفسه، ص.91.

[3] نفسه، ص.93.

[4] العيد جلولي، نظرية الحدث الكلامي من أوستين إلى سيرل، مجلة الأثر، جامعة قاصدي مرباح، جامعة ورقلة، العدد6 ص165.

[5] أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، ص.91.

[6] نفسه، ص. 91.

إن اعتماد العبارات الحكمية والعرضية له قيمة تَخَاطُبِيَّة مُهيمنة في المناظرة، «ما دامت هذه الأخيرة حوارا قائما على العرض والاعتراض»[1]، وقد ترتبط هذه العبارات بمبدإ التعاون وتطبق قاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال، ليناسب مقالك مقامك.

فتوظيف العبارات الحُكْمِية والعرضية يُشير إلى الطابع الحجاجي التقويمي، أي حجاج ينبني على تقويم صدق القضية المعبر عنها، والحجاج التقويمي هو أعلى ضروب الإقناع لأن المحتج «يأخذ فيه بوجهة المعترض فضلا عن وجهته الخاصة بوصفه مدعيا»[2]، وهو الذي يحققه مبدآ التواجه والتصديق، من حيث مقابلة الوجه للوجه، ومطابقة القول للفعل، فالمحتج يقدم حجته التي يعتقد صحتها، ويحاول دحض حجة غيره، وإن رأى الحق مع غيره انصاع إليه.

[1] عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص.203.

[2] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.229.

2-7-4 الأمر والنهي:

يندرج الأمر والنهي ضمن مبحث الإنشاء الطلبي، فالأمر كما يعرّفه علماء أصول الفقه هو «طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء، والنهي يقع خلاف ذلك، أي هو طلب الكفّ»[1]. ويقول عنه الشيرازي: «الأمر هو استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه»[2]، والنهي هو «استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب»[3]، وعليه فإن تعريفات الأصوليين قد ركزت على الفعل بالقول، وهو مبحث تداولي، وينتج عنه فعل حجاجي. وقد كان أسلوب الأمر أكثر استعمالا في المناظرة من أسلوب النهي؛ الذي كاد ينعدم في المناظرة وسنحاول الوقوف على الأبعاد الحجاجية للأمر والنهي من خلال ما يلي:

نجد أن أول سؤال في المناظرة كان بصيغة الأمر، حيث يقول "السيرافي" "لمتّى": «حدثني عن المنطق ما تعني به... »[4] ولعلنا نفهم أن "السيرافي" بتوجيهه الأمرَ إلى مناظِره، وهو طلبه القيام بتعريف المنطق يُصدر عملا قوليا إلى مناظره من خلال الفعل اللغوي (حدثني)، الذي يدل على عدم التوازن في المناظرة، "فالسيرافي" من خلال هذا الأمر المتعلق بالفعل (حدثني) يضع نفسه أعلى مرتبة من مناظره، وهو بهذا يخرق مبدأ التعاون، الذي ينبغي فيه على المتكلم أن يتعاون مع المخاطَب من أجل تحقيق الهدف من الحديث الذي دخلا فيه[5]، ويضع مناظره ليس في موضع النظير؛ بل في مرتبة المستجوب المدان، وهو ما يشعرنا أن السائل يمارس نوعا من النفوذ على

---

[1] فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، تح، طه جابر فياض العلواني، (مؤسسة الرسالة، (د.ت))، ج2، (د.ط)، ص.17.

[2] ابراهيم الشيرازي، شرح اللمع، حققه وقدم له، عبد المجيد تركي، (دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1988)، ج1، ط1، ص.191.

[3] نفسه، ج2، ص.291.

[4] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.90.

[5] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.238.

مناظره، «يستمده من اختيار الوزير له ومناصرته إياه»[1]، وهو ما يبرز النموذج الاتصالي للحجة "مطابقة القول للفعل" المتمثلة في أسلوب الأمر والمتحقِّق هنا من خلال مبدإ التصديق بتطبيق قاعدة أن يكون الكلام لداع يدعو إليه.

ومما تجدر الإشارة إليه أن فعل الأمر (حدثني) الذي تكرر في المناظرة عدة مرات، إن لم نقل قد هيمن على كل أسئلة "السيرافي" –ولو ضمنيا– خلال المناظرة، كان في شكل أوامر تحمل دلالات لغوية، توحي بعلو المكانة وسلطة الكلمة، وأضحى "متّى" من ورائها متَّهَما يدافع عن نفسه وكأنه في قضية تحقيق واستجواب، وهو ما يبرز سيطرة "السيرافي" على الحوار في المناظرة والمتحقق في الأسئلة غير المباشرة المرتبطة بفعل الأمر (حدثني) في أغلب الأحيان، وصيغة الجمع (حدثنا) في أحيان أخرى، تبعا لتعدد المقاصد والأغراض التي أراد "السيرافي" من خلالها إفحام مناظره.

إضافة إلى صيغة الفعل (حدثني) هناك صيغة فعل الأمر "دع" المقرونة باسم الإشارة "هذا" (دع هذا)، التي تدل على الانتقال من مسألة إلى أخرى، والذي يكشف في الظاهر عن عدم قدرة "متّى" الجواب على المسألة محل النقاش، فيعمد "السيرافي" إلى تغيير الكلام إلى مسألة أخرى، لأن سياق الكلام يقتضي انقطاع "متّى"، فهو بهذا الشكل يُرى من قبل الحضور مُفْحَما، قد بُهِت وخفتت حجته وضاع منطقه؛ ولتوكيد صورة "متّى" المنهزم المنقطع؛ يمارس "السيرافي" استراتيجية توسيع حركة المحاورة، فيضيف مسألة أخرى فيكون "متّى" أكثر إفحاما وأشد إحراجا. وهو بذلك يقطع الطريق أمام منافسه حتى لا يُبدى رأيا، أو ينبس ببنت شفة، ولا يسمح له بتناول الكلمة البتّة؛ ولو بطرح سؤال واحد عن مدى معرفة "السيرافي" بالمنطق، "فالسيرافي" يسعى من كل هذا أن يبرهن للحضور والحكم أن "متّى" منقطع أمامه؛ وليس ذلك النظير الذي بإمكانه الوقوف في وجهه، فعدَّد "السيرافي" المسائل دون السماع من مناظره في عديد المرات، وهو ما يميز قدرته على

[1] باشا العيادي، فن المناظرة في الأدب العربي، ص.447.

إدارة الحوار دون عناء أو مشقة. وقد تحقق ذلك عن طريق الانتقال من مسألة إلى أخرى دون أن يجيب "متّى" عن أية واحدة منها، وهو الأمر الذي يبرز مبدأ التواجه المتحقق بقاعدة الوجه الجالب اعتراف الغير بالأفعال، فعدم إجابة "متّى" عن أسئلة "السيرافي" هي اعتراف منه بهزيمته وانقطاعه وخدلانه في منطقه البائس وضياعه وتشتته أمام الحاضرين.

لقد كان إذن أسلوب الأمر طاغيا في تدخلات "السيرافي" وهو ما يعكس سيطرة "السيرافي" على مجريات المناظرة وبسط سلطته على مناظره، وهو أمر استقاه-كما ذكرنا سابقا- من تأييد السلطة الحاكمة له.

وقد سجلنا في المناظرة ثلاثة أوامر من الحكم، وهو الوزير ابن الفرات، وقد حملت غرضين متشابهين تقريبا، وكانت تخدم نتيجة واحدة وهي إفحام "متّى" وتبكيته وكسر ما يذهب إليه من نُصرته لعلم المنطق، حيث قال الوزير:

«تمم لنا كلامك في شرح المسألة»[1]، فهنا يطلب الوزير من أبي سعيد أن يشرح المسألة التي طرحها على "متّى"، ونجد أن "متّى" طلب الاستفسار عن المسألة عينها؛ لكن أبا سعيد رفض له هذا الطلب، فتدخل الوزير وطلب التوضيح من أبي سعيد، فلم يجد "أبو سعيد" بدّا إلا أن يمتثل لأمر الوزير، فطلبُ الوزير كانت له قوة السلطة على "السيرافي"، أو ما يسميه "بيرلمان" بحجة السلطة[2]، أما طلب "متّى" فلم يحظ بهذه القوة في الطلب فرُدّ طلبه، لأن مقام الرجلين في المناظرة مختلف، حيث نرى أن الأمر الأول موجَّه من الوزير إلى أبي سعيد؛ وفي نفس المسألة التى استفسر عنها "متّى" بما يوحي بأن للمقام دوره في المناظرة، فمقام "الوزير" غير مقام "متّى"، حيث كان ردُّ "أبي سعيد" "لمتّى" يحمل في طياته الكثير من الاحتقار والاستصغار، حتى أنه طلب منه أن يكون تلميذا من تلامذته؛ وأن يحضر إلى حلقته ليستفيد من علمه، بينما في ردّ "أبي سعيد" على طلب

[1] أبوحيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.96.

[2] عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص.335.

الوزير فإنه كان ملبيا على جناح السرعة، بل أكثر من ذلك، فقد عبَّر عن عدم توضيحه للجواب خشية ملّل الوزير، فإن الكلام إذا طال مُلّ، حيث قال: «ما أكره من إيضاح الجواب عن هذه المسألة إلا ملل الوزير»[1]، فنلاحظ أن "السيرافي" قد راعى مبدأ التأدب واللياقة في الخطاب مع الوزير عكس تصرفه مع "متّى"، فهو على علم بقواعد التخاطب والمناظرة، ولكنه يتعمد في مناظرته تجريح مناظره وانتهاك قواعد المناظرة للحط من قيمة خصمه، وهو ما تحققه قاعدة التودد والتقرب من "الوزير" واحتقار المناظر الخصم "متّى"، حيث تبرز هنا خصوصية مبدأ التعاون عن طريق جهة الخبر والاحتراز من الالتباس، أي محاولة تبسيط الأمر واختصار الإجابة، مراعاة لمقام حضور الوزير، وكذا تقدير خصوصية المقام العام –مقام علم وأدب وسياسة–.

كما نجد في استعمال أسلوب الأمر مرة ثانية أن الوزير يُحكم سلطته على طرفي المناظرة فيأمر أبا سعيد بمواصلة المناظرة بقوله: «سله أبا سعيد عن مسألة أخرى»[2]، فقد كان أمر الوزير يحمل دلالة قوية على أن أبا سعيد قد حسم موضوع المناظرة لصالحه، وبما أن الوزير هو الحكم؛ فقد أمره بمواصلة المناظرة كي يزيد في إفحام "متّى" ويؤكد انتصار "السيرافي" بمزيد من المسائل، وهذا ما يثبت خصوصية مسائل اللغة العربية؛ وخاصة نطاقها النحوي الذي يستعصي على الفهم لمن هو خارج دائرة الاختصاص، أو الاقتصار على علوم أخرى لا علاقة لها باللغة وعلومها كما هو حال "متّى" في حديثه عن المنطق.

كما نلاحظ من دلالة الأوامر التي قدمها الوزير أثناء المناظرة –وهو الحكم فيها–، أنها كانت جميعها لصالح "السيرافي" في مواجهة "متّى"، حيث قال تعقيبا على الأمر الأول «...وليكون التبكيت عاملا في نفس أبي بشر»[3]، وقال معقبا على الأمر الثاني:«...فإن هذا

---

[1] أبوحيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.96.

[2] نفسه، ص.97.

[3] نفسه، ص. 96.

كلما توالى عليه بان انقطاعه، وانخفض ارتفاعه، في المنطق الذي ينصره، والحق الذي لا يبصره»[1] وقال معقبا على الأمر الثالث: «...حتى تكون أشد في إفحامه، وحقق عند الجماعة ما هو عاجز عنه»[2].

فكانت جميع هذه الأوامر التي وجهها الوزير إلى "السيرافي" الغرض منها الزيادة في تبكيت "متّى" والحط من قيمة المنطق، ونصرة علم النحو واللغة العربية، وهو ما يتجلى في قول الوزير: «وقد جلّ علم النحو عندي بهذا الاعتبار وهذا الإسفار»[3]، فقد كانت أوامر الوزير عونا وسندا "للسيرافي" في الفلج في هذه المناظرة.

[1] أبوحيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص. 97.
[2] نفسه، ص. 95.
[3] نفسه، ص.96.

2-7-5 أسلوب الاستفهام

يعد الاستفهام من الأساليب الإنشائية الطلبية، وإن كان القدامى غير مجمعين على ذلك حيث «جعلوها [ظاهرة الاستفهام] متنقلة بين الخبر والإنشاء بحسب السياق وقصد المتكلم وغرضه من المخاطب»[1]، وقد ميزوا بين السؤال والاستفهام وجعلوا الأول أعم من الثاني، لكون السائل أن يسأل عن شيء يعلمه، في حين أن المستفهم يطلب الفهم لما يجهله أو يشك فيه[2].

وقد كان للاستفهام دورٌ كبيرٌ في سير مجريات المناظرة لصالح "السيرافي"، حيث وظف هذا الأسلوب بشكل كبير، وكانت أغلب أسئلته تقريرية، أو إنكارية، أو تعجيزية، مما يدل أن السيرافي كان يوظف أسلوب الاستفهام لغرض حجاجي وليس طلبا للمعلومة أو لتوضيح المبهم.

كما سجلنا خلال المناظرة سؤالا من طرف الحكم "لمتّى" وكان غرضه التهكم وإبراز جهل متى بالنحو، وقدرة "السيرافي" على التعليل وامتلاكه ناصية اللغة.

وسنقف عند بعض صيغ الاستفهام في المناظرة مبينين الغرض من الاستفهام والوظيفة الحجاجية التي أداها في مجريات المناظرة حسب الجدول التالي:

الاستفهام	الغرض	الوظيفة الحجاجية
قال "السيرافي": حدثني عن المنطق ما تعني به؟	استدراج	إلزام المناظر من خلال كلامه حتى لا يتسنى له الرجوع عنه أو الانتكاس.
قال "السيرافي": فمن أين لك بمعرفة جوهر الموزون؟	الاستبعاد	دحض حجة المناظر وإثبات قِصَرِها عن تجلية المعنى المقصود.
قال "السيرافي": فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه؟	النفي والإنكار	دحض حجة المناظر وإثبات عدم اطرادها
قال "السيرافي": أفليس قد لزمت الحاجة	التقرير	مغالطة المناظر بتغير مسار أطروحته إلى حجة يمكن إبطالها

[1] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص.163.

[2] ينظر: أبو هلال العسكري، الفروق، ص.37.

إلى معرفة اللغة؟	والإثبات	
قال "السيرافي": فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تفي بها؟	التوبيخ والتقرير	التعجب من ادعاء شيء لا يملكه المناظر ويدعو إليه.
قال "السيرافي": أنت إذا لست تدعونا إلى علم المنطق.	التبكيت	حجة مغالطية يسعى من خلالها "السيرافي" إلى إثبات هدف متّى من دعوته إلى تعليم المنطق وهو الإعلاء من شأن اليونان مقابل الحط من قيمة العرب.
قال "السيرافي": فما تقول في معان متحولة بالنقل؟	الإنكار والتعجيز	المعاني تذوب بالتحول ولا تحافظ على قيمتها، وهو ما يسري على المنطق
قال "السيرافي": فكأنك تقول لا حجة إلا عقول يونان؟	التقرير	يسعى "السيرافي" ان يأخذ إقرارا من طرف متّى حول هذه المسألة ثم يقوم بنقضها.
قال "السيرافي": هذا الاختلاف بالطبيعة أم بالاكتساب.	الاستدراج	يحاول "السيرافي" أن يأخذ إقرارا من متّى بأن هذا الاختلاف بالطبيعة كي يوظفه في تفنيد لزومية المنطق بين المختلفين.
فكيف يجوز أن يكون هاهنا شيء يرفع به هذا الاختلاف والتفاوت الأصلي؟	الاستبعاد	يضع "السيرافي" مناظره بهذا السؤال في موقف صعب، فمهما كانت اجابته فهو سيناقض موقفه السابق مما يجعله يحيد عن الإجابة.
قال "السيرافي": أسألك عن حرف واحد هو الواو؟ ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه أو وجوه؟	التعجيز والتهكم	إثبات جهل متّى باللغة العربية التي يترجم إليها مما يؤدي إلى بطلان واختلال في ترجماته.
قال "السيرافي": فمن أين يجب أن تتق بشيء ترجم لك على هذا الوصف؟	التعجب الإنكاري واستبعاد الثقة	اثبات تحول المعنى بالترجمة وعليه عدم إلزامية المنطق للعرب.
قال "السيرافي": فلِم تزري على العربية وأنت تشرح كتب طاليس بها؟	التبكيت والتوبيخ	جهلك باللغة العربية لا يعطيك الحق في الترجمة إليه.
قال الوزير: أكان هذا في نحوك يا أبا بشر.	التهكم والسخرية	تبكيت المناظر وقطعه من طرف الحكم.

2-8 الوظيفة الحجاجية للضمائر:

تعتبر الضمائر من أهم الأدوات الحجاجية التي يستعملها المتناظرون فهي تؤدي وظيفة حجاجية متميزة، فالضمير له وقعه ومعناه الخاص الذي يمكن أن يؤثر على المناظر والحكم والجمهور، فحسن استعمال الضمائر من قبل أحد المتناظرين؛ ربما يحسم النتيجة لصالحه على الطرف الآخر.

فحسن توظيف الضمائر خلال المناظرة يؤدي إلى استعطاف الجمهور ليقف في صف من يراه قريبا إلى معتقده، أو يحس أنه يشركه معه في الأمر ويتولى مهمة الدفاع عنه، وهو الأمر الذي يؤثر بدوره على الحكم فيميل لصالحه، وهو الشيء الذي ذهب إليه أبو سعيد خلال المناظرة حين تقمص دور المدافع عن اللغة العربية باسم أهلها عند استعماله ضمير المتكلم (نحن) الذي يدل على الجمع، ووضع مناظره في صف أهل المنطق والفلسفة من اليونانيين الحاقدين على اللغة العربية بمناداته بضمير المخاطب (أنتم)، وبذلك استطاع أبو سعيد بحسن توظيفه للضمائر أثناء المناظرة أن يقف في صف الجماعة العربية ويعزل مناظره ويضعه في جماعة المنطق واليونانين، فتحولت المناظرة من مناظرة ثنائية عن المنطق إلى صراع بين أمتين –العربية الإسلامية/ اليونانية– وبهذا الصنيع أعلى أبو سعيد "السيرافي" من الصراع لينال رضى الوزير والجمهور.

نجد في السؤال الافتتاحي للمناظرة أن أبا سعيد استعمل ضمير المتكلم المفرد في مقابل ضمير المخاطب المفرد وهو الذي كان ينبغي أن يكون طيلة المناظرة، حين قال:«حدثني عن المنطق ما تعني به»[1] "فحدثني" و "تعني" تعكس حقيقة المناظرة بين ذاتين مختلفتين في وجهة النظر، لكنه ما لبث إلا قليلا حتى غير الصيغة من المتكلم المفرد إلى الجمع فقال: «فإنا إذا فهمنا مرادك فيه

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.90.

كان كلامنا معك ... »[1] فنجد "السيرافي" قد حوَّل الكلام من المفرد إلى الجمع؛ وكأن الجماعة هي التي تخاطب "متّى" وليس "أبا سعيد" وحده، وقد عبر عن ذلك بقوله: «والجماعة تعلم أنك أخطأت»[2]، وهو الأمر الذي جعل "متّى" يحس بالعزلة وتكالب الجماعة عليه، فبهذا الاستعمال الموفَّق للضمائر من طرف "أبي سعيد" جعل الجماعة تنحاز إلى صالحه وفي مقدمتهم الوزير "ابن الفرات" الذي قال خلال أطوار المناظرة: « ...وحقق عند الجماعة ما هو عاجز عنه»[3]. وقال أيضا: «فأما الجماعة فحرصها على ذلك ظاهر »[4]، فالوزير "ابن الفرات" قد أقر أن أبا سعيد يتكلم باسم الجماعة، وبذلك استطاع "أبو سعيد" أن يضع الجمهور والحكم في صفه.

ثم نجد بعد ذلك أنّ "السيرافي" قد نقل الحوار إلى ضمير الجماعة من الطرفين، فأبو سعيد يحمل لواء الأمة العربية والمدافع عنها ومن ورائه الوزير والجمهور، ويحمل "متّى" لواء أهل المنطق والأمة اليونانية، وبذلك تحولت المناظرة إلى صراع بين الثقافتين الأصلية والدخيلة باستعمال الضمائر (نحن/ أنتم) وقد تكرَّر في أغلب أطوار المناظرة مثل قول أبي سعيد: «ما وجدنا لكم إلا ما استعرتم من لغة العرب (...) ثم أنتم هؤلاء في منطقكم (...) لأنكم لا تفون بالكتب ولا هي مشروحة، فتدعون الشعر ولا تعرفونه وتذكرون الخطابة وأنتم عنها في منقطع التراب (...) وإنما بودكم أن تشغلوا جاهلا ...»[5]، نلاحظ أن "السيرافي" قد استخدم ضمير المخاطب الجمع، وهو بهذا يخاطب جماعة المنطق واليونانيين الحاضرين في الخطاب الغائبين في المجلس وومثلهم متّى، وبهذا التوظيف الذكي للضمائر والذي تعمد "السيرافي" من خلاله أن يستعطف الجمهور ويضغط على مناظره، فقد كان الفارق في المناظره لصالحه وبذلك لعبت الضمائر دورا حجاجيا مهما.

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.90.

[2] نفسه، ص.96.

[3] نفسه، ص. 95.

[4] نفسه، ص.96.

[5] نفسه، ص. 98.

3- الآليات الحجاجية البلاغية:

تعد عناصر البلاغة من أهم الآليات التي يعتمدها المناظر أو الخطيب في إقناع المخَاطب، فهي تهدف إلى استمالة المخَاطب وحمله على تبني طرح الخطيب أو المناظر، ومن بين الآليات البارزة في هذه المناظرة نذكر:

3 1 **آلية استعمال المثل:** يعد المثل حجة تقوم على «المشابهة بين حالتين في مقدمتهما ويراد استنتاج نهاية إحديهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها»[1]، ويعد المثل في الخطابة كالاستقراء في المنطق، فالمثل استقراء بلاغي، وقد اعتمد القدماء عليه كثيرا في مؤلفاتهم من أجل نقل الفكرة والمعلومة من جيل إلى آخر، «وكذلك جعلت القدماء أكثر آدابها وما دونته بالأمثال والقصص عن الأمم»[2]، وسنورد الأمثال التي ذكرها أطراف المناظرة ونبين قيمتها الحجاجية كالتالي:

نجد أبا سعيد "السيرافي" يستعمل التمثيل ليبطل حجة "متّى" الداعية في ظاهرها إلى عصمة أهل اليونان وتجردهم عن الخطأ فقال: «بل كانوا كغيرهم من الأمم يصيبون في أشياء ويخطئون في أشياء(...) ويحسنون في أحوال ويسيئون في أحوال»[3]، فقد شبه "السيرافي" الأمة اليونانية بغيرها من الأمم، فهم بشر ويجري عليهم ما يجري على البشر دون استثناء، لذلك لا ينبغي أن نثق في كلامهم دون تمحيص وتدقيق.

وفي مثال آخر يقول "متّى": «ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية سواء عند جميع الأمم»[4]، فمن أجل أن يقنع "متّى" مناظرَه والجمهور بإلزامية علم المنطق لجميع الأمم ساق مثالا من علم

---

[1] محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص.82.

[2] نفسه، ص.84.

[3] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.92.

[4] نفسه، ص.91.

الحساب الذي هو واحد عند جميع الأمم وشبهه بعلم المنطق، فكما أن الرياضيات من العلوم العقلية التي توافقت عليها الأمم فكذلك علم المنطق من العلوم العقلية التي يجب أن تتوافق عليه الأمم.

ويورد "السيرافي" عدة أمثلة من أجل أن يقنع مناظره والجمهور بقِصر علم المنطق ومن بين الأمثلة التي ساقها نذكر:

قال "السيرافي": «ما تقول في قول القائل: زيد أفضل الإخوة، (...) فإن قال زيد أفضل إخوته»[1]. وقوله كذلك: «هذا ثوب والثوب اسم يقع على أشياء بها صار ثوبا»[2]، "فالسيرافي" من خلال سرده لهذه الأمثلة يحاول أن يبين عجز الحجج التي ساقها "متّى" والتي يدعو من خلالها إلى إبراز علم المنطق وإلزاميته لجميع الأمم من خلال التمثيل على محدودية هذا العلم.

3-2 البديع

أ - الطباق:

عمد المتناظران إلى استعمال الطباق في كثير من مجريات المناظرة وهذا بغية الظفر بالقضايا المتناولة أثناء عملية التناظر، ولجوؤهما إلى استعمال الطباق ليس الغرض منه الزخرفة اللفظية فحسب، وإنما كان بغرض حجاجي مفاده إظهار الشيء وضده، وهذا من أجل أن تتكون لدى المخاطَب نظرة شمولية عن طرفي القضية فبأضدادها تعرف الأشياء.

يقول "متّى": «...يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان فإني أعرف به الرجحان من النقصان، والشائل من الجانح»[3] فنجد "متّى" قد استعمل الطباق بين: (صحيح ≠ سقيم، فاسد ≠ صالح، الرجحان ≠ النقصان، شائل ≠ جانح). فاستعمال الطباق

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.96.
[2] نفسه، ص.97.
[3] نفسه، ص.90.

بين هذه الألفاظ قد استخدمه "متّى" من أجل وظيفة حجاجية؛ وذلك بذكر الشيء وضده، ليتبيّن للسامع أن المنطق بمثابة المخلّص للغة من الفاسد والسقيم والناقص، فبدون ذكرها وذكر أضدادها لا تتبين الصورة لدى السامع، فالطباق كان حجة في إعلاء وإبراز مكانة المنطق.

ب – السجع:

يقول "السيرافي": «... أن تعلم أن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها، في أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها، واستعارتها وتحقيقها وتشديدها وتخفيفها، وسعتها وضيقها، ونظمها ونثرها وسجعها، ووزنها وميلها، وغير ذلك...»[1]. إن تعديد "السيرافي" لهذه الحجج وبهذا الشكل المسجوع من شأنه أن يؤثر في المتلقى فيحمله على الإذعان لآراء مناظره، ويؤثر السجع بشكل كبير على الجمهور خاصة إذا كان الجمهور عاما، فيعتقد أنه على علم بما يدعو إليه، ومتمكن من دعواه فهو على حق، وذلك لأن من يأتي بالحجج مسجوعة يدفع بالقول إلى أنّه يمتلك قدرة حجاجية عالية.

ج– المقابلة:

يقول "السيرافي" في الحط من شأن اليونانين: «...وأن الحق تكفل بهم، والخطأ تبرأ منهم والفضائل لصقت بأصولهم وفروعهم، والرذائل بعدت من جواهرهم وعروقهم»[2].

إن مقابلة "أبي سعيد" بين هذه الصور حمل دلالة حجاجية في غاية الجمال والإبداع، ومشحونة بقوة الإقناع وذلك ليظهر سقوط حجة "متّى" الداعية إلى عصمة أهل اليونان، واختلافهم عن سائر البشر بما أوتوه من حكمة وبفضلهم إنتشر العلم.

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.94.

[2] نفسه، ص.92.

د – الاستعارة:

تعرف الاستعارة الحجاجية بكونها تلك الاستعارة «التي تهدف إلى إحداث تغير في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقي»[1]، ومن خلال المناظرة رأينا توظيف الاستعارة الحجاجية من طرف "السيرافي" ليقنع الجمهور ومناظره بضرورة ما يدعو إليه وهو التمسك باللغة العربية وعلومها، وعدم الانبهار بالعلوم الوافدة من الحضارات الأخرى؛ وقد أدّت الاستعارة دورا مهما في إبراز هذا المسعى من طرف "السيرافي" وخاصة الاستعارات المكنية التي قربت المعنى لذهن السامع، وذلك لأنها تحمل قوة حجاجية أعلى من الأقوال العادية، ومن بين تلك الاستعارات نذكر:

يقول السيرافي: «الإحساسات ظلال العقول»[2] يوظف هنا السيرافي الاستعارة لغرض حجاجي فيُبَيّن "لمتّى" إدعاءه أن المنطق هو الذي يبين لنا صحيح الكلام من سقيمه أمر غير صحيح فإن كانت الأشياء المادية تختلف طريقة وزنها وسبرها فكذلك الأمر في الأمور العقلية فإن الاحساس هو الفيصل في معرفة جَودتها فشبّه الإحساس بالظل للعقل فكما أن المسافر في البادية يستريح في الظل ويجد راحته عنده، فكذلك الإحساس هو الذي يعطي الراحة للعقل ويجعله يتبنى الأمر الحسن وينبذ الأمر السيء، فالإحساسات هي التي توجه العقل في اختياراته.

الكناية:

تؤدي الكناية دورا حجاجيا كبيرا؛ مثلها مثل الاستعارة الحجاجية، وذلك لأن الكناية تقوم بايراد الدليل على المراد من طريق أولى، لذلك حظيت الكناية بدور حجاجي بارز في عديد المناظرات والخطب، وقد عمد "السيرافي" إلى استعمال الكناية ليظهر قوة حججه ومن بين هذه الكنايات نذكر:

---

[1] عمر أوكان، اللغة والخطاب، (إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2001)، ص.134.

[2] ص.91

يقول "السيرافي": «تعصبت وملت مع الهوى»[1].استعمل السيرافي الكناية هنا ليبين لمتّى مدى تمسكه بعلم اليونان رغم أنه يعلم علمًا يقينيا أنه لا يغني عن علوم العربية شيئا، وتعصبه هذا هو الذي أعمى بصيرته، فجعله يرى الحق باطلا والباطل حقا.

وقال: «فامسح وجهك بالسلوة عن شيء لا يستطاع»[2]. هنا كناية عن عجز علم المنطق في حل جميع المشكلات التي تتعلق باللغة، وأن المنطق عاجز عن رفع الاختلاف بين الأمم، وذلك لأن لكل أمة خاصية تتميز بها عن غيرها من الأمم، وقد تميز اليونانيون بعلم المنطق.

وقال: «فبلح وجنح وغص بريقه»[3]. هنا يستعمل الراوي هذه الكناية من أجل أن يصور حالة متى الذي ظهر عليها حين أفحمه أبو سعيد السيرافي فلم يجد ما يرد به عليه.

إن استعمال أبي سعيد للكناية من خلال الأمثلة الثلاثة على سبيل المثال كانت له قيمة حجاجية كبيرة في المناظرة، حيث أدت الكناية الغرض المطلوب أكثر من الكلام العادي، حيث كان للكناية أثر كبير في نفس المتلقى سواء "متّى" أو الجمهور الحاضر ليجد نفسه ينصاع لكلام أبي سعيد راغبا أو راغما.

تقسيم الكل الى أجزائه:

وهو أن يذكر المناظر حجة كلية ثم يعود إلى تجزيئها، وتعداد تلك الأجزاء وهذا بغرض المحافظة على قوتها الحجاجية، فكل جزء منها يعد بمثابة دليل على دعواه، كما أنه بتعديد أجزاء حجته يثبت قوة الحجة في جوهرها. ومن أمثلة ذكر الحجة الكلية ثم تقسيمها إلى أجزاء نذكر قول "السيرافي" مبرزا ضعف حجة "متّى" الذي شبه فيها المنطق بالميزان بقوله: «ليس كل ما في

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.92.

[2] نفسه، ص.92.

[3] نفسه، ص.95.

الدنيا يوزن»[1]. فهذه حجة كلية تنفى الوزن عن أشياء الدنيا كلها، ثم عدّد له الأشياء التي لا توزن فقال « ...وفيها ما يكال، وفيها ما يدرع وفيها ما يمسح، وفيها ما يحزر»[2]، فهو بهذا التعديد قد بين بطلان حجة مناظره؛ وهذا بتبين الأشياء التي لا توزن، وهي حجة كافية لدحض حجة "متّى".

ونجد أيضا قول "متّى" في رده على مسألة "السيرافي" في النحو بقوله: «هذا نحو والنحو لم أنظر فيه»[3]، فهو يعتبر أن هذه المسألة لا تدخل في مجال اختصاصه فهي متعلقة بالنحو، ولكي يوضح ذلك يعدد في هذه الحجة بقوله: «لأنه لا حاجة بالمنطقى إليه[النحو]، والنحوي بحاجة شديدة إلى المنطق، لأن المنطقي يبحث عن المعنى، والنحوي يبحث عن اللفظ (...) والمعنى أشرف من اللفظ»[4]، فبيَّن "متّى" من خلال تجزئته للحجة الكلية سبب عدم عنايته بالنحو.

ومن تقسيم الكل إلى أجزائه نجد قول "السيرافي" في الرد على "متّى" قوله: «وكذلك الصناعات مفضوضة على جميع من على جدد الأرض» لينفى "السيرافي" تفرد أهل اليونان بالحكمة دون أهل المعمورة، فبيّن أن الصناعات موزعة على جميع أنحاء المعمورة؛ ثم فصل ذلك بأنه يغلب علم في مكان دون مكان وتظهر صناعة دون صناعة في مكان، وصناعة أخرى في مكان آخر وهكذا.

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.91.

[2] نفسه، ص.91.

[3] نفسه، ص.91.

[4] نفسه، ص93.

4 النفي والقصد الحجاجي:

يعد النفي من أهم الآليات الحجاجية التي تستعمل في المناظرات، وذلك لأن الحوار يكون سجالا بين المتناظرين، فيعمد كل منهما إلى نفي حجة مناظره وتأكيد حجته، وبالتالي فإن «عاملية النفي الحجاجية حينئذ لا يمكن إدراكها إلا بإدراك النتيجة التي يريد الباث توجيه جمهوره إليها»[1]، وسنوضح النفي الحجاجي في المناظرة من خلال الأمثلة التالية:

قال أبو سعيد "السيرافي" ردا على مثال "متّى" الذي شبه المنطق بالميزان بقوله: «ليس كل ما في الدنيا يوزن، بل فيها ما يوزن وما يكال، وفيها...»[2]. فقد ردّ أبو سعيد بحجة ينفي بها حجة "متّى"، الذي اعتمد في تشبيهه المنطق بالميزان، فليس الميزان آلة القياس الوحيدة في الموجودات، بل هناك ما يوزن وما يذرع إلى غير ذلك من القياسات، كما أن الوزن لا يكشف عن جوهر الموزون، فربّ خفيف في الوزن أغلى وأثمن من الثقيل، فالميزان لا يكفي وحده لمعرفة الجوهر والقيمة.

وقال أيضا ردّا على "متّى": «لكن ليس الأمر هكذا»[3]. ينفي أبو سعيد تساهل "متّى" في مسألة إلزامية المنطق، حيث شبه المنطق بالحساب في الرياضيات، وشتان بين علم المنطق والرياضيات حسب كلام "السيرافي"، فلو كان الأمر هكذا زال الاختلاف بين البشر، وهي حجة يثبتها الواقع والتاريخ لصالح السيرافي.

كما قال "متّى": «... لا، ولكنهم من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة (...) ولم نجد هذا لغيرهم»[4]. ينفي هنا "متّى" العصمة على أهل اليونان، فهو يقرّ بأنهم كغيرهم من البشر ولكنهم تميزوا بالحكمة؛ وهو الأمر الذي لم يتوفر لغيرهم. وهو من خلال هذا يبرّر اتباعه لهم

---

[1] عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص.50.

[2] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.91.

[3] نفسه، ص.91.

[4] نفسه، ص.92.

وترجمته لكتبهم، ولا يمكن أن يوصف هذا العمل بأنه يقدسهم، وإنما هو يعطيهم احترامهم على قدر حكمتهم.

يقول "السيرافي" مبينا عجز حجج متّى: «وليس واضع المنطق يونان بأسرها (...) وليس هو حجة على هذا الخلق الكثير والجم الغفير»[1]، "فالسيرافي" يحاول من خلال هذا القول نفي شمولية علم المنطق، فواضعه رجل واحد من أهل اليونان، فهو لم يحظ بالإجماع في منشئه وبلده الأم؛ فمن أين له أن يجد ذلك التوحيد والإجماع خارج أسواره، فهو علم متعلق بخصوصيات اللغة اليونانية ليس أكثر، وليس بإمكانه أن يكون حجة على مختلف شعوب العالم.

ويقول "السيرافي" أيضا: «ليس هذا مكان التدريس هو مجلس إزالة التلبيس»[2]، جاء هذا النفى ردّا على سؤال "متّى" الذي طلب من "السيرافي" تبين إحدى المسائل النحوية، فكي لا يجيب "السيرافي" "متى" إلى طلبه عمد إلى تبيين أن الموقف موقف مناظرة، ومجلس تبيين الحق من الباطل، وليس مكانا للتعليم، وقد تضمن النفي على حجة السخرية من المناظر فقد اعتبر "السيرافي" مناظره غِرا لا يفقه في أمور المجالس، وعليه أن يتأدب بآدابها، وقد اعتمد هنا السيرافي في حججه على مبدأ التعاون .

قال "متّى": «هذا نحو والنحو لم أنظر فيه»[3] وقال بعدها: «ما لي علم بهذا النمط»[4]، فمن خلال القولين السالفين نرى أن "متّى" ينفي علمه بأسئلة "السيرافي" وهو من خلال هذا النفي يشير إلى غرضين حجاجيين، الأول أن "متّى" ينفي علمه بعلم النحو، ليبرّر جهله بالسؤال من خلال أنه ليس من تخصصه، والثاني يرمي به إلى أن "السيرافي" يسأله عن أشياء ليست من

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.92.

[2] نفسه، ص.96.

[3] نفسه، ص.93.

[4] نفسه، ص.97.

تخصصه وهو خروج عن قواعد المناظرة وشروطها، وهذا ما يتجلى في المسائل التي يعرضها "السيرافي" على "متّى" والتي لا علاقة لها بالمنطق.

يقول "السيرافي" في شأن حاجة اللغة العربية إلى المنطق اليوناني: «لأنه لا سبيل إلى إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها»[1]، فبهذا الأسلوب ينفي "السيرافي" حاجة اللغة العربية إلى المنطق الأرسطي، فهو يرى أن المنطق بمثابة النحو بالنسبة للغة العربية، فإذا قبلنا المنطق على أنه علم من علوم اللغة العربية صارا بمثابة نحوين في لغة واحدة، وهو شيء لا يستقيم معه الحال، فإما أن نتخلى عن النحو العربي أو نرد المنطق اليوناني، فلا مجال لدمجهما معا في لغة واحدة، والنحو متأصل في اللغة العربية فوجب ردّ المنطق اليوناني.

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.97.

5 - آلية الحجاج بالاستدراج.

وتعتمد هذه الآلية على جعل المناظر يوافق على طرح مناظره ظاهريا أو أوليا، ثم يستدرجه إلى موقف صعب أو إلى منتهى لا يوافق منطلقه مما يجعله يناقض دعواه، أو هو «مخادعات الأقوال التي تقوم مقام مخادعات الأفعال (...) في استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم»[1].

ونجد في هذه المناظرة أن "السيرافي" قد اعتمد على هذه الآلية في أكثر من مرة، حيث سلم "لمتّى" بما يدعيه في بادئ الأمر، ثم قلب الأمور رأسا على عقب، وحينها تبدى "لمتّى" أن حجته داحضة، وسنعرض لبعض المواقف أثناء المناظرة، والتي استعمل فيها "السيرافي" هذه الاستراتيجية وهي الاستدراج.

قال "السيرافي" "لمتّى" عندما طلب منه تعريف المنطق: «فإنا إذا فهمنا مرادك فيه كان كلامنا معك في قبول صوابه ورد خطئه على سنن مرضي وطريقة معروفة»[2]، فالذي يظهر من كلام أبي سعيد هو التعاون مع "متّى" حتى يتسنى لهما الاتفاق حول علم المنطق، فما وافق منه توجه "السيرافي" واللغة العربية أجازاه معا، وما خالف ذلك حاولا توجيهه الوجهة الصحيحة التي لا تمس خصوصيات اللغة العربية. وهو الأمر الذي يُظهر أن "السيرافي" مقتنع بعلم المنطق وليس رافضا له جملة وتفصيلا. وهو الشيء الذي جعل "متّى" يطمئن لمناظره فقام بتعريف المنطق دون أن يعلم أن "السيرافي" قد موّه في كلامه، فقد كانت نية "السيرافي" أن يردّ علم المنطق جملة واحدة، وهذا بناء على تعريف "متّى" له، وقد كان طلبُ التعريف بمثابة طلب إقرار حول ماهية المنطق من طرف "متّى" كي لا يحيد عن تعريفه ويسهل نقضه من طرف "السيرافي".

---

[1] ابن الأثير الجزري، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، حققه وعلق عليه، الشيخ كامل محمد عويضة، (دار الكتب العلمية بيروت لبنان،1998)، ط1، ج2، ص.48.

[2] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص. 90.

يقول "السيرافي" كذلك: «ولكن مع هذا أيضا إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة (...) أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؛ قال نعم (...)؛ قال أنت إذا لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعونا إلى تعلم اللغة اليونانية، وأنت لا تعرف لغة يونان»[1]. فهنا نلاحظ أن "السيرافي" وافق "متّى" على أن المنطق من الأمور العقلية، ثم اتفقا سويا على أن هذه المعاني لا يوصل إليها إلا باللغة، وعندها قام "السيرافي" بتغيير مجرى الدعوى واتهم "متّى" أنه يدعو إلى تعلم اللغة اليونانية وليس إلى تعلم المنطق ومع هذا فهو لا يعرف اللغة اليونانية وعليه كيف يدعو إنسان إلى لغة لا يعرفها، فجعل موقف "متّى" غير متوافق مع دعواه.

6- آلية الحجاج بالبرهان ذي الحدين.

وهو البرهان الذي «يجبر الخصم على اختيار أحد احتمالين كلاهما ليس في صالحه»[2]، وهو الشيء الذي استعمله "السيرافي" في جميع الأمثلة التي ضربها للاحتجاج بها على علو مكانة النحو، حيث كان يورد السؤال باحتمالين أو أكثر، كي يشتت أفكار "متّى" ويتركه في حيرة من أمره، ولنا في هذا المثال الذي طرحه "السيرافي" خير دليل على ذلك حين قال: «ما تقول في قول القائل: زيد أفضل الإخوة؟ قال صحيح، قال فما تقول إن قال زيد أفضل إخوته؟ قال صحيح قال فما الفرق بينهما مع الصحة؟»[3]، فنلاحظ أن "السيرافي" تعمد إضافة وجه آخر للمثال حين جواب "متّى" إجابة صحيحة عن السؤال الأول، ليبرهن أن جوابه لم يكن على بينة، وطالبه بإبداء الفرق بين وجهي السؤال.

كذلك تعمد "السيرافي" في مسألة أخرى تعديد الاحتمالات كي يلبس على خصمه الموقف فقال مثلا: «ما تقول في رجل يقول: لهذا عليّ درهم غير قيراط، ولهذا الآخر عليّ درهم غير

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.91.

[2] محمد طروس، النظرية الحجاجية، ص30.

[3] أبو حيان التوحيدي، المصدر السابق، ص95.

قيراط»[1]، فمثل هذه الأمثلة التي هي بصورة الأحاجي تجعل "متّى" يقف ولا يحرك ساكنا، لأن هناك لبسا يشوبها، وتعديد الاحتمالات يربك من يملك الإجابة، فما بالنا و"متّى" لا يملك أي تصور عن هذه الأسئلة.

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص97.

7- الحجج المؤسِّسة لبنية الواقع

7 1 آلية استعمال الشاهد

يعد الشاهد من الحجج الجاهزة التي يستعملها المناظر والمتكلم عموما، فالشاهد يعتبر من الحجج القوية التي يوظفها المناظر كحجة داحضة لحجة غيره؛ بغية الوصول إلى أهدافه وأغراضه الحجاجية، حيث إن المتلقى لا يستطيع أن ينتقد الشاهد في حد ذاته، لأن الشاهد يمتلك قوة ذاتية وحصانة لغوية وتداولية، بل يبقى عليه أن ينتقد طريقة تقديمه، أو سوء توظيفه، أو يقلب الشاهد لصالح دعواه، وهذا بالنظر إليه من زاوية مختلفة عن تلك التي نظر منها خصمه، أو يبين تدليس مستعمله. ويتضمن الشاهد كلا من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأشعار والأمثال والحكم، «وهي حجج جاهزة تكسب قوتها من مصادرها الموثوقة، ومن مصادقة الناس عليها وتواترها»[1] وسنورد الشواهد التي اعتمدها طرفا المناظرة كالتالي:

أ - الشاهد القرآني

يعد الشاهد القرآني أقوى الشواهد في اللغة العربية، وليس له شيء يعادله، وقد اعتمد "السيرافي" عليه عند كلامه عن أحكام حرف "الواو" فاستشهد بقوله تعالى: ﴿ويكلم الناس في المهد وكهلا﴾ [آل عمران الآية40]، واستعمل "السيرافي" هذا الشاهد القرآني ليوضح "لمتّى" والحاضرين أحكام حرف "الواو"، فعند تطرقه لواو الحال زجّ بهذا الشاهد القرآني، وهو أعلى الشواهد على القواعد النحوية، فزاد من صدق دعواه وتعضيد تخريجاته النحوية لأحكام حرف "الواو" في اللغة العربية.

[1] محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص.90.

ب – الشاهد الشعري.

الشعر هو ديوان العرب وبه حافظت على مقوماتها، وتعد الأشعار العربية خاصة الجاهلية منها مصدر اللغة العربية الأول، وهذا لكثرتها، وقد ارتكز عليه أبو سعيد "السيرافي" ليقوي حججه من خلال الاستشهادات التالية:

قال أبو سعيد "لمتّى" حين نقض تعريفه للمنطق، حفظت شيئا وغابت عنك أشياء، وهو شطر بيت قاله أبو نواس للنظّام:

فقُلْ لِمَنْ يَدَّعِي في العِلْمِ فَلْسَفَةً حَفِظتَ شيْئًا وغَابَتْ عَنْكَ أشْياءُ[1]

فنجد أن "السيرافي" أورد هذا الشطر من البيت المشهور، ليستشهد به ويقنع "متّى" على قصور علم المنطق، وعدم التعويل عليه في أنه الآلة التي تقوي الكلام، وأن ما جهله من علوم اللغة العربية أكثر مما تعلمه من علم المنطق، هذا من جهة، وليقوى آراءه بأن النحو أفضل من المنطق والفلسفة، وأن الثقافة العربية وعلومها أفضل من العلوم اليونانية، حيث لم يحر "متّى" هنا بجواب وانقطع وسلم للأمر، فليس بإمكانه أن يطعن في الشعر لأنه ديوان العرب، و"متّى" مشنع به كما وصفه الوزير ابن الفرات من قبل، فكيف إذا شكك بالشعر العربي أو حاول الانتقاص منه.

كما استشهد "السيرافي" بقول القائل:

العِلمُ في العَالَمِ مَبْثوثُ ونحوَهُ العَاقلُ محثوثُ[2]

فقد استشهد "السيرافي" بهذا البيت وهذا ردا على ادعاء "متّى" أن الحكمة والعلم وجميع الصناعات حكرا على أهل اليونان، وهذا ليثبت له أن الصناعات والعلوم مفضوضة على جميع من

---

[1] أبو نواس، الديوان، تح، إفالد فاغنر،(فرانز شتايز فيسبادن، شتوتغارت 1988)، ج3، ط1، ص.04.

[2] البيت مشهور في كتب الأدب وهو مجهول القائل.

على جدد الأرض، إلا أنه غلب علم في منطقة دون علم، أو حرفة دون أخرى، أو صناعة وغيرها كثير مما يبزغ فيه قوم أو أمة دون أمة، وليس كل شيء مقصورا على أحد دون الآخر.

واستشهد السيرافي أيضا بقول رؤبة بن العجاج: "وقاتم الأعماق خاوي المخترق"، وتقدير الكلام هنا "ربّ قاتم الأعماق خاوي المخترق" فالواو هنا بمعنى ربّ وليس حرف عطف، وتسمى بواو ربّ، وهذا شطر من أرجوزة رائعة "لرؤبة بن العجاج" وهو عنوان الأرجوزة كاملة.

كما استشهد بقول "امرئ القيس" ليبين مواقع الواو في اللغة العربية، والذي يجهل "متّى" معانيه وهذا في قوله: "فلما أجزنا ساحة الحي وانتحى". حيث كانت الواو هنا مقحمة. وتقدير الكلام: "فلما أجزنا ساحة الحي انتحى بنا"، وهو شطر بيت من معلقة "امرئ القيس" يقول في باقي البيت:

فَلمّا أَجَزْنَا ساحةَ الحَيِّ وانتحى بِنَا بَطْنُ خَبْتٍ ذِي حِقَافٍ عَقَنْقَلِ[1]

فليبين "السيرافي" موقع الواو المدمجة أتى ببيت من الشعر الجاهلي، وهي حجة دامغة لا يستطيع معها "متّى" أن يغير شيئا؛ فقد أجمع أهل النحو والعربية على علو مكانة الشعر الجاهلي فلا يضاهيه أي كلام آخر.

7-2 الوقائع :

هي تلك الحجج التي تتأسس على استحضار جملة من المعطيات العلمية والمعلومات الموثوقة التي تكون محل اعتراف أغلب الناس، فيستند إليها المحاجج ليبرهن على صحة رأيه من ناحية وليحقق مطلب إيقاع التصديق من ناحية أخرى. وفي مناظرة أبي سعيد و"متّى" نجد أن "السيرافي" قد لجأ إلى استعمال الحجج الواقعية، أو حجج من حياة الناس اليومية ليبرهن على عدم جدوى علم المنطق، وأنه يمكن التخلي عنه بكل أريحية، خاصة أن النحو العربي يعتبر بمثابة المنطق للغة

[1] امرؤ القيس، الديوان، تح، محمد أبو الفضل ابراهيم، (دار المعارف، القاهرة 1969)، ط4، ص.15.

اليونانية، فيقول "السيرافي": «وقد بقى العالم بعد منطقه على ما كان عليه قبل منطقه»[1]، فالواقع لم يتغير بعد اكتشاف أرسطو لعلم المنطق، بل بقي يسير على ما كان عليه. ومنه فالمنطق غير لازِم للعرب، والدليل المادي الملموس هو عدم تغير العالم بعد اكتشاف علم المنطق وبقائه على حالته التي كان عليها من ذي قبل، وهي حجة واقعية استعملها "السيرافي" ليفند ادعاء "متّى".

كما نجد "متّى" من جانبه يوظف الحجج الواقعية؛ ليثبت "للسيرافي" والحاضرين أن المنطق لازِم لجميع الأمم فقال: « ...والناس في المعقولات سواء ألاّ ترى أن أربعة وأربعة ثمانية سواء عند جميع الأمم»[2]، فيحاول "متّى" أن يبسّط المنطق ويجعله في مرتبة الجمع في الرياضيات، الذي هو متفق عليه عند جميع الأمم، فمثل هذا الجمع يعرفه الأمي الذي لا يكتب، ويعرفه السوقي والكبار والصغار، إذ إن الجميع يتعامل بالجمع في قضاياه اليومية.

7 2 حجة النموذج – الشخص وأعماله–

يرتبط النموذج ارتباطا وثيقا بالسلوك، فالشخص القدوة هو الذي يملك سلوكا متميزا يصبح به نموذجا يقتدي به، ويسهم هذا الشخص في تأسيس القاعدة العامة من خلال أقواله وأفعاله ومآثره. يقول بيرلمان: عندما يتعلق الأمر بالسلوك، لا يصلح السلوك الخاص لتأسيس قاعدة عامة فحسب، وإنما يصلح كذلك للحض على عمل ما اقتداء به ومحاكاة له، ونسجا على منواله[3]. ويقول عبد الله صولة «إن انحرافا واحدا منه [الشخص القدوة] قد يستخدم تبريرا لعشرات الانحرافات من قبل غيره»[1]، وبهذا يتضح ما للقدوة من تأثير على الفرد، فإن كان قدوته حسن

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.92.

[2] نفسه، ص.91.

[3] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص.334.

الطبع صافي النفس كان حجةً يوظفها لصالحه، وإن كان قدوته سيء الطباع منحرفا عن سبيل الرشاد كان حجة ضده يستعملها خصومه لنيل منه.

يقول "متّى" واصفا أهل اليونان «لكنهم من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة ...»[2]. فهنا نجد "متّى" يعتمد حجة النموذج؛ لتبرير اقتدائه بأهل اليونان، فهو لا يتبعهم لجنس أو عرق أو غيرها، إنما يتبعهم ليأخذ من حكمتهم وعلمهم الذي علوا به جميع الأمم، في العلوم والصنائع، ويدعو أصحابه وجميع الناس إلى الأخذ من حكمة أهل اليونان، وذلك بتعلم علم المنطق والفلسفة.

ويقول أبو سعيد "السيرافي" موجها خطابه لمتّى «والجماعة تعلم أنك أخطات»[3]، فهنا أبو سعيد يعزز موقفه من كلام "متّى" أو إجابته غير الصائبة برأي الجماعة، رغم عدم إبدائهم لرأيهم في القضية المتنازع حولها؛ وذلك لعلمه المسبق بأنهم يقفون وراءه ويظاهرونه، وهو ما يُسمّى الاستلزام الحواري؛ فمساندة الجماعة "للسيرافي" يعبر عنها سلوكهم اتجاهه، فهو يعتمد عليهم سواء أكان مصيبا أم مخطئا، فعملهم هذا استغله "السيرافي" لصالح رأيه ليرهب به خصمه.

كما اعتمد "السيرافي" على عَلَم من علماء العربية، وهو يمثل قدوة بالنسبة له ويعتبره نموذجا يحتذى به؛ ولو في هذه المسألة، وهو الناشيء أبو العباس حيث قال عنه: «وهذا الناشئ أبو العباس قد نقض عليكم، وتتبع طريقكم [...] ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال»[4].

---

[1] عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص.338.

[2] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.92.

[3] نفسه، ص.96.

[4] نفسه، ص.98.

وعلى عكس استشهاد "السيرافي" بأبي العباس الناشئ وذكر جودة صنيعه ورده على المنطقيين، حيث كان يمثل الأنموذج والقدوة لأبي سعيد "السيرافي"، فقد أتى "السيرافي" بأنموذج وقدوة أخرى، لكنه مثل أعلى "لمتّى" في هذه المرة، وهو "الكندي" فذكر مثالبه، وعدّد زلاته وكبواته، وسخر منه هو وأصحابه، حيث قال: « أليس الكندي وهو عَلَم في أصحابك [...] وهو مريض العقل، فاسد المزاج، حائل الغريزة مشوش، [...] وقد حدثنا أصحابنا الصابئون عنه بما يُضحك الثكلى ويشمت العدو ويغرّ الصديق، وما ورث هذا كله إلا من بركات يونان، وفوائد الفلسفة والمنطق»[1]، وذلك باستعمال حجة النموذج استعمالا عكسيا. وهذا التصرف يَنمّ على ذكاء أبي سعيد ودهائه التناظري، وكيفية تعامله مع القدوتين المختلفتين لصالحه في كلتا الحالتين، إحداهما داعمة بمعاداتها للمنطق وأهله، والأخرى داعمة لموقفه كذلك، ولكن بمساندتها للمنطق وسوء صنيعها فيه، وهو ما يسمى حجة التبادل، حيث إن عدو العدو صديق، وصديق العدو عدو أيضا.

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.100.

8- الحجج المؤسسة على بنية الواقع:

8 1 حجة السلطة:

تعني حجة السلطة مختلف أشكال التهديد بهدف الحصول، تحت وطأة الإلزام، على منفعة معينة من المخاطَب، أو يمكن أن نقول هي الوسيلة التي تجعل المناظر في مكانة يملي منها أقواله دون أن يُردّ، خوفا من سلطانه أو حاشيته أو عشيرته، ويمكن أن نطلق عليها **حجة هيبة المتكلم**، حيث إن المتكلم في المناظرة تكون له هيبة على مناظره، فلا يستطيع رده، أو كسر ما يذهب إليه، ولا يمكن له أن ينازعه الكلمة حتى ولو كان على خطإ. ومثال ذلك من المناظرة كلمة "أخطأت" التي تكررت في المناظرة ست مرات كما أسلفنا، وهي لفظة تدل على علو مكانة قائلها، وقلة شأن من وجّهت إليه.

وكذلك قول "السيرافي" "لمتّى": «لو حضرت الحلقة استفدت، ليس هذا مكان التدريس هو مجلس إزالة التلبيس»[1]، حيث نجد أن "السيرافي" يدعو "متّى" ليحضر حلقته ليستفيد من الدروس التي يلقيها على التلاميذ؛ فقد عرض عليه التتلمذ؛ وهو نظيره في المناظرة، وهو الشيء الذي يستدعي سلطة المتكلم؛ الذي حوَّل شيخا في زمانه إلى تلميذ صغير، حيث قال "ابن سعدان": «...فإن شيئا يجري في ذلك المجلس النبيه بين هذين الشيخين (...) ينبغي أن يغتنم سماعه»[2] فهنا الوزير "ابن سعدان" وصف "متّى" بالشيخ الذي يغتنم سماع كلامه، وقد كان "متّى" وقتئذ رئيس المنطقيين، فكيف يجرؤ "السيرافي" أن يقول في حقه كلاما كهذا؟ لولا اعتماده على سلطة الوزير والجمهور.

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.96.

[2] نفسه، ص.90.

كما أن تدخلات الوزير في المناظرة باعتباره الطرف الثالث المنحاز إلى "السيرافي"، كانت تحمل سلطة صاحب المجلس وممثل الخلافة، ولعبت دورا كبيرا في مجريات المناظرة، فقد كانت تدخلاته حاسمة لصالح "السيرافي"، ولم يستطع "متّى" أن ينطق ببنت شفة حول هذه التدخلات غير العادلة من الحكم الذي كان خصما وحكما في الآن ذاته، ولا نجد مفرا "لمتّى" إلا أن يقول كما قال المتنبي:

يا أَعْدَلَ الناسِ إلاّ في مُعَامَلتي فِيكَ الخِصَامُ وَأَنتَ الخَصْمُ والحَكَمُ[1].

8 2 الحجة السببية:

الحجة السببية هي ذلك التتابع للأحداث بناء على رابط يربط بينها؛ فتكون الحجة سببا للنتيجة.

يقول "السيرافي": «أنت إذا لست تدعونا إلى تعلم المنطق، إنما تدعونا إلى تعلم لغة يونان»[2]. فجعل "السيرافي" تعلم اللغة اليونانية سببا في تعلم المنطق، فلا يستطيع الإنسان أن يفهم المنطق ما لم يفهم لغة يونان، وهذا ليقود مناظره إلى نتيجة أخرى؛ وهي لزوم معرفة اللغة اليونانية، ليتسنى لنا تعلم المنطق، وبالتالي علم المنطق مقصور على اليونانيين ولا يتعدى إلى غيرهم.

ويقول "السيرافي": «...فقد أخذ عمن قبله كما أخذ عنه من بعده»[3]، فقد ربط "السيرافي" هنا علم "أرسطو طاليس" بالعلوم التي كانت قبله، كما كان هو مصدرا لمن بعده، فليس هو الأول ولا الأخير في حلقة العلم، بل هو حلقة من حلقاته، فلذلك لا يمكن أن يقتصر العلم عليه، أو يقف عنده.

---

[1] أبو الطيب المتنبي، الديوان المتنبي، (دار بيروت للطباعة والنشر، 1983)، ص. 332.

[2] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص. 91.

[3] نفسه، ص.92.

ويقول "السيرافي": «فمن أين لك أن تثق بشيء ترجم لك على هذا الوصف»[1]. يربط "السيرافي" هنا بين الاختلال الذي تحدثه الترجمة للمعاني، وبين تشبث "متّى" بالعلوم المترجمة فينبغي على "متّى" أن يعرض صفحا عن هذه العلوم وفي مقدمتها علم المنطق، ويصبّ كل اهتماماته وجهده في سبيل تعلم علوم اللغة العربية.

قال "متّى": «لا، ولكنهم من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العالم وباطنه (...) ولم نجد هذا لغيرهم»[2]، فقد ربط هنا "متّى" بين اهتمامه بعلم المنطق وعلوم اليونانيين دون سائر الأمم، لأنهم أصحاب حكمة ولهم بحوث حول العالم ولم يكن ذلك لغيرهم.

ويقول "السيرافي": «ما أكره من إيضاح الجواب عن هذه المسألة إلا ملل الوزير»[3]، فقد كان سبب عدم الجواب في هذه المسألة من طرف "السيرافي" هو خشية ملل الوزير من التطويل في الشرح، فقد لجأ "السيرافي" للحجة السببية ليوضح للوزير إعراضه عن تفصيل المسألة.

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.94.

[2] نفسه، ص.92.

[3] نفسه، ص.96.

III. وظائف المتناظرين:

كما سبق وأن ذكرنا فإن للمتناظرين وظائف في المناظرة، فهي عبارة عن دعوى من أحد طرفيها، أحدهما يحاول إثبات هذه الدعوى ويدافع عنها ويسمى المعلّل، وأخر يحاول تفنيدها أو إثبات عكسها ويسمى السائل[1].

وللسائل ثلاث وظائف وهي[2]:

1. **المنع**: وهو طلب الدليل على إحدى مقدمات الخصم.
2. **النقض**: وهو إبطال دليل الخصم بإثبات تخلف الدليل، بأن يوجد في صورة، ولا يوجد معها المدلول.
3. **المعارضة**: وهي أن يقابل دليل الخصم بدليل يبطل مدعاه.

كما أن للمعلل بحسب وظائف السائل ثلاث وظائف أساسية يقابل بها ادعاءات السائل وهي كالتالي:

1. وظيفة المعلل عند المنع هي: إثبات الممنوع، أو إبطال السند، أو الانتقال إلى دليل آخر.
2. وظيفة المعلل عند النقض: نفي الشاهد، أو الانتقال إلى دليل آخر.
3. وظيفة المعلل عند المعارضة هي: المنع، أو النقض، أو المعارضة، وذلك لأن السائل عند معارضته يتحول إلى معلل، والمعلل يتحول إلى سائل فيتبادلان الوظائف خلال المناظرة.

ومن خلال هذا التوضيح لوظائف المتناظرين، يمكن أن نرصد بعض وظائف كل من "السيرافي" و"متّى" في هذه المناظرة حسب الجدول التالي:

---

[1] ينظر: أبو مصطفى البغدادي، الواضح في المناظرة، شرح وتوظيف على متن طاش كبرى زاده، ص.07.
[2] نفسه، ص.07.

النص	وظيفة "السيرافي"	وظيفة "متّى"
"السيرافي": «حدثني عن المنطق (...) وطريقة معروفة».	**المنع**: حيث طلب الدليل حول ماهية المنطق .	
قال "متّى": «هو آلة من آلات الكلام (...)والشائل من الجانح».		**إثبات الممنوع**: إذ نجد "متّى" قدم تعريفا يحد به علم المنطق فأثبت ما كان غائبا عند مناظره.
"السيرافي": «أخطأت، لأن صحيح الكلام من (...) إذا كنا نبحث بالعقل».	**المعارضة**: فقد عارض "السيرافي" التعريف الذي ساقه "متّى" للمنطق، وجاء بدليل آخر يعرف به صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه.	
"السيرافي": «وهبك عرفت (...) من وجه وبقيت عليك وجوه فأنت كما قال الأول عرفت أشياء وغابت عنك أشياء»	**النقض**: حيث شكك "السيرافي" في مدى شمولية علم المنطق، لأنه إن كان كالميزان فالميزان لا يُظهر قيمة الموزون وجوهره، ويبقى المنطق مجرد قشرة بدون لب.	
"السيرافي": «وبعد، فقد ذهب عليك شيء هاهنا (...) مع الشبه المحفوظ والمماثلة الظاهرة».	**النقض**: فهنا أخرج "السيرافي" أشياء لا توزن بالميزان ودلل لها بما يستعمل لقياسها فكان التعريف غير جامع.	
"السيرافي": «فمن أين يلزم الترك (...) وما أنكره رفضوه؟»	**المنع**: يطلب "السيرافي" الدليل على إلزامية المنطق لبقية شعوب العالم.	
"متّى": «إنما لزم ذلك لأن (...) وكذلك ما أشبه».		**إثبات الممنوع**: يبرهن "متى" على إلزامية علم المنطق بالقياس إلى الامور العقلية، فالمنطق عقلي والناس متساوون أمام الامور العقلية، وخير مثال لذلك علم الرياضيات والحساب.

"السيرافي": «فما تقول في معان متحولة (...) إلى أخرى عربية»	**المنع**: يطالب "السيرافي" خصمه بالدليل على الالزامية لأن "متّى" لا يعرف اليونانية ويأخذ من السريانية، والمعاني متحولة من لغة إلى أخرى.	
"متّى": «يونان وإن بادت فإن الترجمة... وأخلصت الحقائق».		**إثبات الممنوع**: يرد "متّى" على هذا بأن الترجمة حَرية بحفظ المعاني.
"السيرافي": «فكأنك تقول: لا حجة إلا عقول يونان (...) إلا ما أبرزوه؟»	**المنع**: منع "السيرافي" مغالاة "متّى" في إعلائه من شأن اليونان والتي بادت منذ زمن وبقى "متّى" متمسكا بأقوالهم، حتى بالترجمة لهم من لغة أخرى، فهو بهذا قصر العلم عليهم دون غيرهم.	
"متّى": «لا، ولكنهم (...) ولم نجد هذا لغيرهم»		**إثبات الممنوع**: يرد "متّى" على "السيرافي" أن الأمر ليس كذلك، وإنما تميز اليونانيون بالحكمة دون غيرهم، وكان لهم فضل في تطور العلوم دون غيرهم.

من خلال هذا التتبع لوظائف المتناظرين في هذه المناظرة نجد أنه قد كان هناك تناوب في الكلام بين طرفيها، وقد حافظ كل منهما على وظيفته طول مجريات المناظرة، فقد بقي "أبو سعيد السيرافي" سائلا و"متّى" معللا، فلم يتبادل المتناظران الوظائف في المناظرة وهذا نظرا لسيطرة "السيرافي" على مجريات المناظرة فلم يترك "لمتّى" فرصة أن يكون سائلا.

كما سجلنا رغم التناوب الحاصل في بعض ثنايا المناظرة فرقا في عدد التدخلات بين الطرفين فقد تدخل "السيرافي" في المناظرة ضعف ما تدخل "متّى" وهذا نظرا لأن جميع الظروف كانت لصالح "السيرافي، فقد خرق أبو سعيد آداب المناظرة حين حرم مناظره من التدخل في نوبته عديد المرات كما ساهم "متّى" من جهته في ذلك حين عجز عن الجواب في عديد المرات.

IV. مآل المناظرة:

علمنا من خلال الفصل النظري أن المناظرة تنتهي بعجز أحد طرفيها وانقطاعه، إما بعدم تأكيد دعواه وإقناع مناظره بها، أو بعجزه عن الإتيان بجواب لأسئلة مناظره، أو بسكوته؛ إذ يعتبر السكوت إقرارا ضمنيا بالعجز، أو تسليمه علنا لمناظره بظهوره عليه، وتكون للحاكم سلطة تقرير من الظافر في المناظرة في حال عدم تسليم أحدهما للآخر.

فإذا كان العاجز هو "السائل" سمي ملزما؛ وسمي عجزه إلزاما، وإن كان العاجز هو "المعلل" سمي مفحما؛ وسمي عجزه إفحاما[1].

وقد رأينا في مناظرة "السيرافي" و"متّى" أن "متّى" قد لزم السكوت في أكثر من موضع، وهذا إقرار ضمني منه بعجزه عن مجاراة "السيرافي" في ما يدعو إليه، وقد تدخل الحكم أثناء المناظرة معلنا فوز "السيرافي" بها، لكنه طلب من "السيرافي" مزيدا من الإفحام "لمتّى" حتى لا تقوم له قائمة بعد هذا الانقطاع فقال: «سله يا أبا سعيد عن مسألة أخرى، فإن هذا كلما توالى عليه بان انقطاعه»[2]، وقال أيضا في نفس السياق: «أجبه بالبيان عن مواقع الواو حتى تكون أشد في إفحامه وحقق عند الجماعة ما هو عاجز عنه، ومع هذا فهو مشنع به»[3]، فاستمر أبو سعيد في طرح المسائل النحوية الواحدة تلو الأخرى، وعندما أجابه "متّى" أنه لا يفقه في النحو ردّ عليه قائلا: «لست نازعا عنك حتى يصح عند الحاضرين أنك صاحب مخرقة وزرق»[4]

وبما أن "متّى" يؤدي دور "المعلل" في هذه المناظرة، فقد أُفحم شر إفحام من طرف مناظره وانتهت المناظرة بانتصار "السيرافي" ومن ورائه الوزير والجمهور، ويأتي في مقدمة ذلك كله انتصار

---

[1] ينظر: حسن حبنكة الميداني، ظوابط المعرفة، ص.455.

[2] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.97.

[3] نفسه، ص.95.

[4] نفسه، ص.97.

النحو العربي، والعرب على اليونان، فقد قال الوزير في آخر المناظرة: «عين الله عليك أيها الشيخ فقد نديت أكبادا، وأقررت عيونا، وبيضت وجوها، وحكت طرازا لا يبليه الزمان، ولا يتطرق إليه الحدثان»[1]، وقال "علي بن عيسى" راوي المناظرة «وتقوض المجلس وأهله يتعجبون من جأش أبي سعيد الثابت ولسانه المتصرف، ووجهه المتهلل، وفوائده المتتابعة»[2].

وبهذا نجد أن المناظرة قد انتهت لصالح أبي سعيد "السيرافي"، ولكن نجد بعض الدراسين يرون أن أبا سعيد بخرقه لقواعد التأدب وخروجه عن موضوع المناظرة يعد ملزما، وبما أن "متّى" تقيد بالموضوع ولم يخرج عن قواعد المناظرة وآدابها، وتعرضه للضغط من طرف جميع من في المجلس، وفي مقدمتهم الوزير الخصم والحكم، فقد كان في موضع لا يحسد عليه، فهو منتصر في ظل جميع هذه الظروف الملابسة[3].

كما نجد أن محمد العمري اعتبر أن المناظرة قد انتهت وكل من "أبي سعيد"، و"متّى" يرى نفسه الغالب[4]، لكن هذا الأمر لا يصلح لأن لمناظرة يجب أن تنتهي بغالب ومغلوب، والغالب هنا هو أبو سعيد "السيرافي" من حيث الإجراءات التداولية، لكن إذا عرضنا المناظرة للنقد ورؤيتها من زاوية عدم تساوي فرص عرض الحجج، وانحياز الحكم لطرف دون آخر، فسوف نكون بصدد انتصار من نوع آخر –وهو احترام قواعد المناظرة– لصالح "متّى".

---

[1] أبوحيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.101.

[2] نفسه، ص.100.

[3] ينظر: عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي، ص.249.

[4] ينظر: محمد العمري، البلاغة العربية، أصولها وإمتداداتها، ص484.

V – المخالفات الواقعة في المناظرة:

من خلال دراستنا لمناظرة "السيرافي" و"متّى" نجد بعض الانتهاكات لآداب البحث والمناظرة، من طرف المتناظرين، والتي سوف نبرزها في النقاط التالية:

من بين الأخطاء الواردة في المناظرة تلك النزعة الهجومية الشرسة، التي نلمسها في ردود "السيرافي" وأجوبته لمناظره، وفي هذا إخلال بقواعد المناظرة الأخلاقية، فعلى المتناظرين أن يحترم كل منهما الآخر، ولا يثقل عليه في الردّ، والكلام غير اللائق، فغرضهما إظهار الحق لا تجريح الشخص، وأن «يلين كل منهما لخصمه الكلام، ولا يغلظ عليه، وليتلق ما يصدر عنه بقبول ولطف وتحسين»[1]، وهو الأمر الذي لم يراعه السيرافي في ردوده.

كما نجد أن "السيرافي" قد بادر إلى سؤال "متّى" مباشرة عند الإعلان عن بدء المناظرة، ومن آداب المناظرة أن يكون البِدءُ بالسؤال بالتراضي بين الطرفين المتناظرين، وليس غصبا، وقد أشار ابن حزم إلى هذه المسألة بما لا يدع مجالا للنظر، بقوله: «أما نحن فطريقتنا في ذلك تخيير الخصم أن يكون سائلا أو مسؤولا، فأيهما تخيّر أجبناه إليه، فإن رد الخيار إلينا، اخترنا أن يكون هو السائل (...)، ثم إنه إن بدا له في ذلك واختار أن نسأله أجبناه إلى ذلك أيضا»[2]. وهو الشيء الذي لم يحصل في بداية المناظرة، كما لم يحصل في أثنائها، حيث ألمح "متّى" إلى ذلك بقوله: «لو نثرت أنا أيضا عليك من مسائل المنطق لكان حالك كحالي»[3] فتهرَّب "السيرافي" من جديد؛ دون أن يترك المجال لمناظره ليفاتحه بالسؤال، واتهمه بالمتعصب، وغيّر موضوع الكلام إلى مسألة أخرى؛ إذ كان من الأرجح أن يسمع منه، كأن يقول له مثلا: هات ما عندك، أو أفرغ ما

---

[1] نجم الدين الطوفي، علم الجذل في علم الجدل، ص.12.

[2] بن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق، تح، أحمد فريد المزيدي، (دار الكتب العلمية بيروت لبنان (د.ط) (د.ت)) ص173.

[3] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.97.

بجعبتك، وغيرها من العبارات اللائقة في هذا الموقف، والتي تفتح باب المناوبة في الكلام وتثري النقاش.

ومن الأخطاء التي وقعت في المناظرة أيضا، تلك التجريحات اللفظية، التي خصّ بها "السيرافي" مناظره في جميع أطوار المناظرة، والتي من الواجب على المتناظرين تجنبها؛ بحيث يتجنب «المناظر الإساءة إلى خصمه بالقول أو الفعل، بغية إضعافه عن القيام بحجته، ومن ذلك قلة الإصغاء إليه، والسخرية منه، وتخجيله بفضح عيوبه، وتشنيعه بالقدح في كلامه، والتطاول عليه بالتنقيص والشتم»[1]، ومن أمثلة ذلك في مناظرة "السيرافي" و"متّى" نذكر:

كلمة "أخطأت" التي تكررت حوال ست مرات في المناظرة، وهي كلمة تدل على استصغار المناظر، وعدم المحافظة على منزلته ووجهه، إذ ينبغي على المناظر أن تكون ردوده على خصمه بألفاظ مهذبة مثل: «ما ذكرته حسن متجه ولكن يرد عليه كذا، أو يعارضه كذا»[2]، ومن أمثلتها كذلك، قول "السيرافي" :«ولقد موهت بهذا المثال، ولكم عادة بمثل هذا التمويه»[3]، وقوله أيضا: «أخطأت وتعصبت وملت مع الهوى»[4] وقوله: «وهذا هو الجهل المبين والحكم المشين»[5]، إلى غير ذلك من الألفاظ الواردة في المناظرة.

كما نجد أن "السيرافي" قد وصف مناظره بالجهل والبلادة والغفلة، وغيرها من الألفاظ المشينة؛ الدالة على الاستصغار والانتقاص من قيمة المناظر، وهو بهذا يقرر أن "متّى" لا يصلح أن يكون كفؤا لمناظرته؛ فهو دونه في المرتبة، وهو بهذا الفعل يخرج عن آداب المناظرة؛ التي تقتضي

---

[1] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 75.
[2] نجم الدين الطوفي، علم الجذل في علم الجدل، ص12.
[3] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.91.
[4] نفسه، ص.92.
[5] نفسه، ص.94.

عدم استصغار المناظر والحط من قيمته، وإن كان ذلك كذلك، فلا يفاتحه بالمناظرة، وإن فعل وفاتحه فيها فقد ألزم نفسه بآداب التناظر والمباحثة، يقول الإمام الجويني: «وإياك واستصغار من تناظره والاستهزاء به كائنا ما كان، لأن خصمك إن كان من المفترض عليك في الدين مناظرته فهو نظيرك، ولا يجمل بك إلا مناظرة النظير للنظير، وإن يكن من تكلمه غير أهل لأن تناظره، كان الواجب ألا تفاتحه بالكلام»[1] ومن أمثلة استصغار المناظر نذكر:

قول "السيرافي": «وهذا باب أنت وأصحابك ورهطك عنه في غفلة، على أن ها هنا سرّا ما علق بك ولا أسفر لعقلك»[2]. وقوله كذلك: «إذا حضرت الحلقة استفدت ليس هذا مكان التدريس، هو مجلس إزالة التلبيس»[3] وقوله أيضا: «بل أنت إلى تعرف اللغة العربية أحوج منك إلى تعلم المعاني اليونانية... مع جهلك بحقيقتها»[4]، وقوله في شأن "متّى" «وهذه رتبة العامة أو من هو فوق رتبة العامة بقدر يسير»[5] ومن جملة ذلك أيضا قوله: «على أني لا أدري أيؤثر فيك ما أقول أو لا؟»[6] وكل هذا من محظورات التناظر، «إذ يجب أن يجتنب كل منهما [المتناظرين] الهزء والسخرية، وكل ما يشعر باحتقار المناظر وإزدرائه لصاحبه، أو وسمه بالجهل وقلة الفهم»[7].

ومن بين الأخطاء كذلك نجد الإسهاب والتطويل في الكلام من طرف "السيرافي"، دون داع ملّح لذلك، والذي كان من خلالها يستعرض قدراته اللغوية والنحوية، والتي لم تدع ظروف المناظرة إلى إيرادها، بل كانت نكوصا من "السيرافي" عن موضوع المناظرة، وتحويلها إلى محاضرة في علم

---

[1] الإمام الجويني، الكافية في الجدل، ص.531.
[2] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.94.
[3] نفسه، ص.96.
[4] نفسه، ص.94.
[5] نفسه، ص.94.
[6] نفسه، ص.96.
[7] الإمام الجويني، المصدر السابق، ص.531.

اللغة والنحو، واستعراض للمسائل اللغوية، أو الأحاجي النحوية، وفي هذا الصدد يقول نجم الدين الطوفي: «ولا يناظر أحدهما الأخر في علم لا يفهمه أو هو فيه ضعيف، إذ المتعرِض لذلك مهين لنفسه، والداعي إليه مع علمه بقصور خصمه جائر عليه»[1]. ومن أمثلة الاسهاب نذكر قول "السيرافي" "لمتّى" دون أن يسأله "متّى": «أما تعرف يا أبا بشر أن الكلام اسم واقع على أشياء...»[2]، وقوله: «معاني النحو منقسمة...»[3]، وغيرها كثير؛ إذ كانت تدخلات "متّى" قليلة كما أشرنا رغم طول المناظرة، التي عكست التطويل من طرف "السيرافي" بدون جدوى.

ومن الاستراتيجيات المغالطية في المناظرة نذكر كذلك:

تعمد "السيرافي" مغالطة "متّى" أثناء رده على دعواه في إلزامية تعلم المنطق، إذ أجابه "متّى" أن المنطق من الأمور العقلية، والناس في المعقولات سواء، فساقه "السيرافي" إلى أنه يدعو إلى ضرورة تعلم اللغة اليونانية، وهو قياس مغالطي استعمله "السيرافي" للتهرب من الردّ على حجة "متّى" التي كانت دامغة في هذا الموضع.

كذلك نجد قول "السيرافي": «هل فصلتم بالمنطق بين مختلفين أو رفعتم الخلاف بين اثنين»[4]، وهو سؤال في غير محله، إذ إن "متّى" لم يدعِ أن علم المنطق قانون يتحاكم إليه المتقاضيان، وأنه يحل المنازعات بين الأفراد، ومثله كذلك قوله: «هات الآن آيتك الباهرة ومعجزتك القاهرة»[5].

---

[1] نجم الدين الطوفي، علم الجذل في علم الجدل، ص14.
[2] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.97.
[3] نفسه، ص.96.
4 نفسه، ص.99.
[5] نفسه، ص.99.

– كما قام ابو سعيد باغتصاب حق مناظر في التدخل في مناوبة الكلام، فكانت تدخلاته في المناظرة حوالى عشرين مرة طرح فيها قرابة ثلاثين سؤالا، مقابل عشرة تدخلات لصالح "متّى" كانت في أغلبها استفسارات أو توضيحات، وقد دلت على ذلك عبارة "دع هذا" المتكررة في المناظرة حوال خمس مرات، وعبارة "هناك مسألة أخرى" المتكررة عشر مرات، وفي هذا إخلال بآداب المناظرة إذ ينبغي أن يكون الكلام مناوبة بين المتناظرين لا مناهبة، وبهذا الفعل يكون "السيرافي" قد وقع فما يسمى باصطلاح النظار بالغصب «وهو أخذ المناظر وظيفة الاستدلال على بطلان دعوى الخصم قبل أن يترك له فرصة إقامة الدليل عليها»[1] حيث كان "السيرافي" يقوم في كل مرة بغصب حق "متّى" في الكلام، فيسارع إلى الإجابة بدلا عنه، أو الانتقال إلى مسألة أخرى من غير أن يسمع الجواب من مناظره، ومن أمثلة ذلك نذكر:

قول "السيرافي" «ودع هذا، هاهنا مسألة قد أوقعت خلافا، فارفع ذلك الخلاف بمنطقك»[2]، ثم لا يترك له المجال للكلام؛ فيقول: «وأنى لك بهما، وهذا قد بان بغير نظرك ونظر أصحابك»[3]. وفي مسألة أخرى، وبعد طرح المسألة يقول مجيبا أو متسائلا بدلا عن "متّى": «فإن قلت: كيف أحكم بين اثنين (...)، قيل لك استخرج بنظرك الاعتراض (...) ثم أوضح الحق منهما (...)، فلا تتعاسر علينا، فإن هذا لا يخفى على أحد من الجماعة»[4]. إن هذا الغصب الذي انتهجه "السيرافي" في منع "متّى" من الرد رغم همه بذلك يعد شططا وتعسفا في حق

[1] حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، ص. 452.
[2] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.99.
[3] نفسه، ص. 99.
[4] نفسه، ص.99.

"متّى"[1]، وهو الأمر الذي جعل كفة السيرافي ترجح في هذه المناظرة، وذلك لسيطرته على مجريات الكلام، وتوريط مناظره بكثرة المسائل المتتابعة.

وقد انتهج "متّى" أسلوب الحيدة في أغلب أطوار المناظرة، فحين سأل "السيرافي" "متّى" عن الاختلاف الواقع بين البشر فقال: «إن الناس عقولهم مختلفة، وأنصباؤهم منها متفاوتة، قال نعم قال: وهذا الاختلاف والتفاوت بالطبيعة أو الاكتساب، قال بالطبيعة، قال: فكيف يجوز أن يكون ها هنا شيء يرتفع به هذا الاختلاف الطبيعي والتفاوت الأصلي»[2] فهنا تهرب "متّى" من الإجابة لأنه يعلم أنه جوابه ينافي ادعاءه الأول؛ فرد ذلك إلى ما قاله "السيرافي" آنفا، دون أن يوضح قصده فقال: «قد مر في جملة كلامك آنفا»[3]، وهذا الصنيع من طرف "متّى" يعد حيدة عن الجواب.

كذلك نجد "متّى" قد حاد عن الجواب في عديد المرات مثل قوله: «هذا نحو والنحو لم أنظر فيه لأنه لا حاجة بالمنطقي إليه»[4]، وقوله: «يكفيني من لغتكم الاسم والفعل والحرف»[5] فهنا يحيد "متّى" عن الجواب بأقوال خارجة عن نطاق السؤال، ويغيّر موضوع النقاش إلى أشياء أخرى. وهذا كله دليل عجز عن الإجابة.

---

[1] ينظر: محمد حسن عبد الله، أدب الحوار في مناظرة السيرافي ومتى، مجلة البيان الكويتية، العدد 268، الكويت مارس 2001. ص.147.

[2] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص.93.

[3] نفسه، ص.93.

[4] نفسه، ص.93.

[5] نفسه، ص.93.

VI- الأسلوب الحجاجي للمتناظرين:

من خلال مناظرة "أبي سعيد السيرافي" و"متّى بن يونس" يتبين لنا أن أسلوبهما المناظري كان مختلفا وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى المقام الذي جرت فيه المناظرة، فقد حدّ المقام من جأش متّى بن يونس الذي آثر الصمت في أغلب أطوار المناظرة، وهذا تحت سلطة الوزير والجمهور، فقد كان لتدخل الطرف الثالث- الوزير ومن خلفه جماعة العلماء- في المناظرة درور كبير أثَّرَ على أسلوب طرفيها.

فقد رأينا "السيرافي" بعدما كان متوجسا في بداية المناظرة أطلق العِنان للسانه فلم يتوقف عن الكلام إلا في لحظات معينة تاركا المجال "لمتّى" كي يردّ على أسئلته أويشرح منطقه الذي ينصره، أو تاركا المجال للوزير كي يعضد موقفه ويدلّ مناظره.

فقد كان السيرافي طيلة جولات المناظرة مهاجما لخصمه معنفا له حاطا من قيمته وقيمة منطقه ومشايخ العلم الذي يدعو إليه. فقد كانت ألفاظ السيرافي تحمل دلالات العنف الفكري الرافض لكل وافد على اللغة العربية، منغلقا على نفسه، بينما كان أسلوب متّى الحجاجي باهتا لا يعكس قدرة المنطقي المقتدر على المرواغة وتغيير أساليب الكلام وهذا لخشيته من سلطان الوزير وغضب الجمهور، فآثر السكوت والانصياع وهذا حفاظا على مكانته وربما حتى حياته وهو أسلوب ينبئ عن حنكة الرجل ومداراته لأهل المجلس ما دام في دارهم.

خاتمة الفصل السادس:

من خلال الآليات الحجاجية الواردة في هذه المناظرة والتي كان أغلبها على لسان "أبي سعيد السيرافي" نرى أن هذا الأخير لم يدّخر أي جَهْدٍ في سبيل إظهار مذهبه على حساب مذهب خصمه فاستعمل كل الحجج التي من شانها أن تخدم دعواه. فقد كان الموقف والمقام يفرضان عليه الانتصار للنحو العربي على حساب المنطق اليوناني، فقد كان مؤديا من طرف الحكم والجمهور والكل يعول عليه ويبنى آماله على ما ستؤول إليه المناظرة خاصة الوزير ابن الفرات.

إن هذا الموقف جعل لسان أبي سعيد ينطلق وجأشه يرتبط فأفحم مناظره في عديد القضايا وبرهن له أن اللغة العربية في غنًى عن المنطق اليوناني، وأن هذا المنطق هو بمثابة نحو للغة اليونانية فليس من اللائق إدخال لغة في لغة تختلف عنها. كما أظهر السيرافي خصمه في صورة جاهل بقواعد اللغة العربية، وعدم إجادته اللغة اليونانية وبذلك أبطل ترجماته من اليونانية إلى العربية بحجة جهله باللغتين.

وعليه فقد كانت هذه المناظرة تعكس واقعا معيشا في ذلك الوقت وهو محاربة المنطق اليوناني، والنأي باللغة العربية عن كل دخيل من شأنه أن يفسد قواعدها ويمس بالناطقين بها. وقد ساق أبو حيان التوحيدي هذه المناظرة ليظهر فضل العرب على الفرس كذلك في ظل ما يعرف بالشعوبية، إذ إن الوزير بن سعدان كان فارسيا وكان يظهر فضل الفرس على غيرهم، فعمد أبو حيان إلى التورية بقص هذه المناظرة ليظهر فضل العرب على غيرهم.

خاتمة

وفي ختام بحثنا هذا الذي تطرقنا من خلاله لدراسة الآليات الحجاجية من خلال مجموعة من المناظرات النحوية، والتي اختلفت حسب نوع المجلس وطبيعة الجمهور، وشخصيات المتناظرين، وكيف تجلى الحجاج فيها في أعلى مستوياته، وذلك لما يتمتع به الخطاب الشفوي في المناظرات من نِدِّيةٍ تستدعي أن يُوظِف كل مناظرٍ ما لديه من قدرات حجاجية لقطع خصمه وتبكيته، وقد خلص البحث إلى النتائج التالية:

تعتبر المناظرة فنا عربيَّ النشأة، إذ إن العرب هم أول من استعمل هذا الأسلوب الحجاجي منذ الجاهلية تحت ما يسمى بأسلوب المفاخرة، وقد عرف امتدادا فيما يسمى شعر النقائض، ثم تطور واكتملت أركانه في القرن الثاني الهجرى.

تعدَّدت المناظرات النحوية منذ ظهور المدرسة الكوفية، فكانت مسرحا للتباري بين المدرستين البصرية والكوفية، وتوسعت بعد ذلك لتصبح منبرا لإظهار التفوق العلمي حتى بين أصحاب المدرسة الواحدة.

تعد المناظرات النحوية مصدرا ثريا لاستنباط القواعد النحوية، فيمكن الرجوع إليها باعتبارها مصدرا للقاعدة النحوية.

كانت المناظرات منبرا يتنافس فيه النحويون لإظهار توجهاتهم النحوية، وقد كانت هذه المناظرات تؤصل لعديد القضايا النحوية، فقد كانت بمثابة معاهد للعلم والدرس النحوي في ذلك الزمن وقد كانت ميدانا فسيحا للتباري بين العلماء.

تحلَّى أطراف المناظرة بالأخلاق والجوانب التهذيبية المعروفة في عرف المناظرة فلم تخرج إلى المكابرة والجحود واللجاج.

كان التواجه حاضرا في أغلب المناظرات النحوية، وهو الأمر الذي يعكس الندية بين المدارس النحوية، فقد سافر سيبويه إلى بغداد لمناظرة الكسائي، كما تعمد الأصمعى الصلاة في المسجد الجامع لمناظرة سيبويه، كما أمر الخليقة باستدعاء المازني لمناظرة مجموعة من النحاة في مجلسه، وهو الأمر الذي يقودنا إلى استنتاج أن مبدأ التواجه كان من أهم شروط المناظرة ولا تقوم المناظرة إلا به.

تعد المناظرة فنا جديرا لدراسة الحجاج دون إسقاط للمناهج الغربية ودون تمحل في استقراء النصوص وتحليلها، إذ إن المناظرة ما هي إلا حجاج بين طرفين يسعى كل طرف لإفحام خصمه وإقامة الحجة عليه.

تعد المناظرة من فنون اكتساب اللغة لذا نرى ضرورة تدريس فن المناظرة في المنظومة التعليمية لما لهذا الفن من فائدة عظيمة في حشد الحجج والدفاع عن القضية المتبناة وتطوير قدرة التلميذ على اكتساب اللغة وعلى الآداء في نفس الوقت.

اتبع النحاة العرب أسلوبا حجاجيا متميزا وقد وظفوا جميع الآليات الحجاجية المعروفة وقد كان هذا التوظيف يخدم الدفاع عن الدعوى المعروضة للمناظرة.

لقد كان توظيف الآليات الحجاجية اللغوية هو السمة البارزة في أغلب المناظرات النحوية، على غرار المداخل اللغوية، والألفاظ والعبارات، الأفعال الكلامية، والروابط

الحجاجية، وهو ما طغى على البحث من آليات حجاجية بارزة أكثر من غيرها وهو الأمر الذي يتطلبه تحليل المناظرات.

كان استعمال المتناظرين لألوان البديع قليلا جدا، لأن المقام مقام مناظرة، فلا يعمد المناظر إلى رونق الأسلوب بقدر ما يعمد إلى قطع الخصم بشتى الوسائل.

لم يكن توظيف الآليات الحجاجية من قبل النحاة العرب اتباعا لمنهج حجاجي معين وإنما كان ضرورة اقتضتها طبيعة المناظرة؛ إذ إن من واجب المناظر أن يستعمل جميع وسائل الإقناع الممكنة لإظهار حجته على خصمه.

لقد وجدنا عند النحاة العرب بعض الآليات الحجاجية التي لم يُنظِّر لها المعاصرون – حسب ما اطلعنا عليه- وذلك لأن الخطاب المناظري يمتاز بخصائص ليست موجودة في غيره من الخطابات، وقد كشف البحث عن عدة خصائص حجاجية تتمتع بها اللغة العربية والمجتمع العربي تم توظيفها في المناظرات النحوية ونذكر منها:

مناداة الرجل بكنيته؛ وذلك لما تتمتع به الكنية من قيمة اجتماعية ونفسية لدى الرجل العربي، فهي تضفي هيبة وإجلالا لدى المُكنى، خاصة إذا كانت التكْنِية صادرة عن ذوي السلطان.

حجة هيبة المتكلم، حيث يحظى المتكلم بسلطة قوية لا تمكن معارضته؛ وهو الأمر الذي سجلناه في تدخلات الطرف الثالث في المناظرة، خاصة الأمير المهدي والوزير ابن الفرات.

تتمتع اللغة العربية بحجة سلطة القول، إذ يعتبر القرآن الكريم والحديث النبوي والشعر العربي، من الأمور التي لا يمكن الطعن فيها لما تحمله من قداسة، لذلك كان لهذه المصادر سلطة القول فلا يمكن ردها.

تمتاز المناظرات النحوية بقصرها عكس المناظرات العقدية، وذلك كون النحاة على جادة واحدة، ومناشدة الصواب هو غايتهم الأولى.

وننوه في الأخير إلى أنّ فن المناظرة لا يزال في حاجة إلى مزيد من الدراسة، وهو ما يمكِّن للباحثين فرصةً لسبر أغوار هذا التراث العربي الزاخر.

هذا ما تيسر ايراده، وتهيأ إعداده وأعان الله على مراده، فما كان من توفيق فمن الله وحده وما كان من خطأ فمن نفسي والشيطان وحسبنا أننا اجتهدنا والله ولي التوفيق.

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

1. ابن الأثير ضياء الدين الجزري، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، حققه وعلق عليه، الشيخ كامل محمد عويضة، (دار الكتب العلمية بيروت لبنان،1998)، ط1.

2. ابن الأثير عز الدين الجزري، الكامل في التاريخ، راجعه وصححه، محمد يوسف الدقاق، (دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1997)، ط1.

3. ابن الانباري، أبو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف، تح، جودة مبروك، (مكتبة الخانجي، القاهرة، 2002)، ط1.

4. ابن الأنباري، أبو البركات، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح، إبراهيم السامرائي،(مكتبة المنار، الأردن،1985) ط3.

5. ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، تحقيق، محمود السيد الدغيم، (مكتبة مدبولي القاهرة،1995)، ط1.

6. ابن الحنبلي، استخراج الجدل من القرآن، تح، محمد صبيحي حلاق، (مؤسسة الريان بيروت 1992)، ط1.

7. ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، تح، محي الدين علي نجيب، (دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1992)، ط1.

8. ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح، مشهور آل سلمان، (دار ابن الجوزي السعودية، 1423هـ)، ط1.

9. ابن القيم، الصواعق المرسلة، تح، علي بن محمد الدخيل، (دار العاصمة، الرياض (د.ت)).

10. ابن حزم الاندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، تح. محمود شاكر، (دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ت)).

11. ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق، تح، أحمد فريد المزيدي، (دار الكتب العلمية بيروت لبنان (د.ط) (د.ت)).

12. ابن عقيل الحنبلي، الواضح في أصول الفقه، تح، عبد الله التركي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ)، ط2،ج1.

13. ابن عقيل الحنبلي، صناعة الجدل على طريقة الفقهاء، تح، علي العميريني، (مكتبة التوبة، الرياض، 1418هـ)، ج1،ط1.

14. ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح، محمد عبد اللطيف الخطيب، (السلسلة التراثية الكويت 2000)، ط1.

15. ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تح، حفني محمد شرف، (مطبعة الرسالة، (د.ت))، (د.ط).

16. أبو نواس، الديوان، تح، إفالد فاغنر، (فرانز شتايز فيسبادن، شتوتغارت 1988)، ج3، ط1.

17. أبو الفرج المعافي، الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تح، عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ،2005.

18. أبو تمّام، ديوان الحماسة، شرح، أحمد حسن بسج (دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1998)، ط1.

19. أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصه الفلسفة اليونانية، (منشورات الجنة للتأليف والترجمة والنشر)، ط5.

20. أحمد أمين، ضحى الإسلام، (مكتبة النهضة، مصر(د.ت))،ط7، ج2.

21. الأزهر ريحاني، النحو العربي والمنطق الأرسطي –دراسة حضرية تداولية– (منشورات الكتاب الجزائريين، الجزائر 2005)

22. الأزهري محمد بن أحمد ، تهذيب اللغة، تح، عبد الحليم النجار، مراجعة، محمد علي النجار، (دار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ت))، ج3، (د.ط).

23. امرؤ القيس، الديوان، تح، محمد أبو الفضل ابراهيم، (دار المعارف، القاهرة 1969)، ط4.

24. الباجي أبو الوليد، المنهاج في ترتيب الحجاج، تح، عبد المجيد تركي، (دار الغرب الإسلامي، بيروت 2001) ط3.

25. البغدادي الخطيب، الفقيه والمتفقه، تح، عادل العزازي، (دار بن الجوزي، الرياض،1996)، ج2، ط1.

26. البغدادي، أبو مصطفى، الواضح في المناظرة، شرح وتوظيف على متن طاش كبرى زاده.

27. البغدادي، أبو يعلى محمد بن الحسين ، العدة في أصول الفقه، تح، أحمد بن علي سير المباركي، (العربية السعودية 1993)، ط3.

28. البغدادي، عبد القادر، خزانة الأدب ولبّ لباب العرب، تح، عبد السلام هارون، (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1996)، ط3.

29. بلعقروز عبد الرزاق. تحولات في الفكر الفلسفي المعاصر، المعنى والتواصل، (منشورات الاختلاف الجزائر 2005)، ط1 .

30. بن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة كتاب العبر، تح، عبد الله درويش، (دار يعرب، دمشق، سورية، 2004)، ط1.

31. بن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، (الدار التونسية للنشر 1984).

32. بن عبد البر، يوسف، الإنتقاء في فضل الأئمة الثلاثة، اعتنى به، عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الاسلامية بحلب، (دار البشائر الاسلامية بيروت لبنان، 1997)، ط1.

33. بن عبد البر، يوسف، جامع بيان العلم وفضله، تح، أبي الأشبال الزهيري، ، (دار ابن الجوزي، الدمام، 1994)، ط1، ج2.

34. بن فارس، أحمد، المجمل في اللغة، دراسة وتحقيق، زهير عبد المحسن سلطان، (مؤسسة الرسالة بيروت1986) ط2.

35. بن فارس، أحمد، مقاييس اللغة، تحقيق وضبط، عبد السلام هارون، (دار الفكر بيروت لبنان 1979).

36. بن منظور، أحمد ، لسان العرب، دار صادر بيروت لبنان.

37. البهلول عبد الله، الحجاج الجدلي، (دار كنوز المعرفة، عمان الأردن 2016)، ط1.

38. تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، (دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب،1994)، (د.ط)

39. التهانوي، كشاف اصطلاح الفنون والعلوم، تح، علي دحروج، (مكتبة لبنان ناشرون بيروت 1996)، ج1، ط1.

40. التوحيدي أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، اعتنى به وراجعه، هيثم خليفة الطعيمي، (المكتبة العصرية، بيروت- لبنان، 2011)، ج2.

41. التوحيدي أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة،تح، أحمد أمين، أحمد الزين، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة).

42. التومي محمد ، الجدل في القرآن الكريم فعالية في بناء العقلية الإسلامية، (شركة الشهاب، الجزائر (د.ت)).

43. الجاحظ، البيان والتبين، تح، عبد السلام هارون، (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998)، ج2، ط7.

44. الجرجاني، الشريف، التعريفات، مكتبة لبنان بيروت 1985، طبعة جديدة

45. جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، (دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2002)، ط1.

46. الجويني، الكافية في الجدل، تح، فوقية حسين محمود، (مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة 1399هـ/1979م).

47. حاجي خليفة، كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون، تح، محمد شرف الدين، (دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان (د.ت)) .

48. الحباشة صابر، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، (صفحات للدراسات والنشر، ط1، دمشق، 2008).

49. حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، (الشركة العالمية للنشر لونجمان، الجيزة، مصر 2000)، ط1.

50. حمد بن إبراهيم العثمان، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، ط2، (دار ابن حزم بيروت لبنان 2004) ط2.

51. الحموي، ياقوت، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح، إحسان عباس،(دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1993) .

52. الداني أبو عمر، جامع البيان في القراءات السبع المشهورة، تح، محمد صدوق الجزائري، (دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 2005) ط1.

53. دبة الطيب، مبادئى اللسانيات البنوية- دراسة تحليلية إبستيمولوجية، (دار القصبة للنشر الجزائر 2001).

54. الدريدي سامية ، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، (عالم الكتب الجديد، اربد 2011)، ط2.

55. الذهبي، محمد، سير أعلام النبلاء، تح، حسين الأسد، (مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، 1996) ط11.

56. الرازي، فخر الدين، المحصول في علم الأصول، تح، طه جابر فياض العلواني، (مؤسسة الرسالة، (د.ت))، ج2، (د.ط).

57. الراضي رشيد ، الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، (دار الكتاب الجديد المتحدة)، ط1، بنغازي، 2010.

58. رحيم جبر الحسناوي، المناظرات اللغوية والأدبية في الحضارة العربية الإسلامية، (دار أسامة، عمان الأردن ،1999)، ط1.

59. الرماني، معاني الحروف، تح، عرفان بن سليم العشا حسونة، (المكتبة العصرية، صيدا، لبنان 2005)، ط1.

60. زاهر الألمعي، مناهج الجدل في القرآن، (مطابع الفرزدق التجارية القاهرة، 1400هـ)، ط2.

61. الزاوي بغورة، الفلسفة واللغة، (دار الطليعة للطباعة بيروت لبنان 2005).

62. الزبيدي، أحمد، مختصر صحيح البخاري التجريد الصحيح، تح، محمد حواس وعماد قدري العياض، (دار البيان العربي، القاهرة 2006) (د.ط).

63. الزجاجي، أبو القاسم، الايضاح في علل النحو، تح، مازن المبارك، (دار النفائس، مصر، د.ت)، (د.ط).

64. الزجاجي، أبو القاسم، أمالي الزجاجي، تحقيق وشرح، عبد السلام هارون، (دار الجيل، بيروت، 1987)، ط2.

65. الزجاجي، أبو القاسم، مجالس العلماء، تح، عبد السلام هارون، (مكتبة الخانجي القاهرة، (د.ت)).

66. الزركشي،بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، خرّج حديثه وقدّم له وعلّق عليه مصطفى عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان 1422هـ). 2001م .

67. الزمخشري، جار الله محمود، أساس البلاغة، تح، محمد باسل عيون السود، (دار الكتب العلمية، بيروت –لينان، 1998)، ط1،ج2.

68. السبعاوي، طه عبد الله، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، (دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، (د.ت)، (دط)).

69. السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية، تح، محمود الطناحي، عبد الفتاح الحلو، (دار إحياء التراث العربي، القاهرة، (د.ت))، (د.ط)،ج3.

70. السعدي، عبد الرحمن، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، دار الفجر للتراث، القاهرة 2013) ط2.

71. السكاكي، أبو يعقوب، مفتاح العلوم، ضبط وتعليق، نعيم زرزور، (دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1987)

72. السكوني، عمر، عيون المناظرات، تح، سعد غراب، (منشورات الجامعة التونسية، 1976).

73. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق، شعيب الأرناؤوط، (مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، 2008)، ط1.

74. السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، تح، عبد العال سالم مكرم، (مؤسسة الرسالة، بيروت 1985)، ط1.

75. السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة في طبقة اللغويين والنحاة، تح، أبو الفضل إبراهيم، (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه القاهرة، 1965).

76. السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء ، (اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، إشراف محمد غسّان الحُسيني، وزارة الاوقاف القطرية، الدوحة، 2013)، ط2.

77. السيوطي، جلال الدين، ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين، تح، مجدي فتحي السيد، (دار الصحابة للتراث، طنطا جمهورية مصر، 1991)، ط1.

78. الشاطبي، الاعتصام، ضبط، مشهور آل سلمان، (مكتبة التوحيد، (د.ت)).

79. الشاطبي، الموافقات، تقديم، بكر بن عبد الله، (دار ابن عفان، السعودية، 1997)، ط1.

80. الشنقيطي، محمد الأمين، آداب البحث والمناظرة، تح، سعود بن عبد العزيز العريفي، (دار علم الفوائد، جدة (د.ت)).

81. الشهري عبد الهادي، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، (دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، 2004)، ط1.

82. الشيرازي، ابراهيم ، شرح اللمع، حققه وقدم له عبد المجيد التركي، (دار الغرب الإسلامي، ط1 بيروت لبنان 1988/1408).

83. الصفار رشيد ، المناظرات النحوية والصرفية، (دار الكتب العلمية، بيروت، 2012)، ط1.

84. صولة عبد الله، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، (دار الفارابي بيروت، لبنان 2007)، ط2.

85. طاش كبرى زاده، رسالة في آداب البحث والمناظرة، تح، حايف النبهان، (دار الظاهرية للنشر والتوزيع، الكويت 2012)، ط1.

86. طروس محمد ، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، (دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب 2005)، ط1.

87. الطلبة محمد سالم ، الحجاج في البلاغة المعاصرة، (الكتاب الجديد، بيروت،2008) ط1.

88. طنطاوي محمد ، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، (دار المعارف، القاهرة،1995)، ط2.

89. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المعرب 1998)،ط1.

90. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000)، ط2.

91. الطوفي، نجم الدين، علم الجذل في علم الجدل، تح، فولفهارت هاينريشس،(مؤسسة الابحاث العلمية الألمانية، بيروت 1987).

92. عادل عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، (منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة 2013)، ط1.

93. العاصمي عبد الملك، سمط النجوم العوالي في أنباء الاوائل والتوالي، تح، عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت 1998).

94. العزاوي أبو بكر، اللغة والحجاج، ، العمدة في الطبع، المغرب 2006، ط1.

95. العزاوي أبو بكر، اللغة والخطاب، (مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت لبنان 2010)، ط1.

96. العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية، تح، محمد ابراهيم سليم، (دار العلم والثقافة، القاهرة، (د.ت))، ج1، (د.ط)

97. العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين، تح، عبد المحسن سليمان عبد العزيز، (المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2013)، ط1.

98. عشراتي سليمان، الخطاب القرآني، مقاربة توصيفية لجمالية السرد الاعجازي (دار المنصوري للنشر، الجزائر،2012)

99. عشير عبد السلام، عندما نتواصل نغير مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، (إفريقيا الشرق، المغرب 2006)، ط2.

100. عمر أوكان، اللغة والخطاب، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب،2001.

101. العمري محمد ، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، (إفريقيا الشرق، المغرب 2012)

102. العمري محمد ، البلاغة العربية، أصولها وإمتداداتها، (إفريقيا الشرق المغرب 1999)، (د.ط).

103. العمري محمد ، في بلاغة الخطاب الإقناعي، (إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب 2002)، ط2.

104. العيادي باشا، فن المناظرة في الأدب العربي، (دار كنوز المعرفة، عمان الأردن 2014)، ط1.

105. العياشي ادراوي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، (إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب 2012)، (د.ط).

106. الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، تح، محسن محمد، (دار المشرق، بيروت لبنان، 1990)، ط2.

107. الفجاري مختار ، الفكر العربي الإسلامي، (عالم الكتاب الحديث، اربد الأردن 2009)، ط1.

108. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث، إشراف نعيم العرقسوسي، (مؤسسة الرسالة دمشق 2005)، ط8.

109. القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ضبطه وصححه، محمد سالم هاشم، (دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1998)، ط1.

110. القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، (دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان 1986)، ط3.

111. القفطي، أنباه الرواة، تح، أبو الفضل إبراهيم، (دار الفكر العربي، القاهرة، 1986)، ج2.

112. الكفوي، الكليات، تح، عدنان درويش ومحمد المصري، (مؤسسة الرسالة، بيروت .1998)، ط2.

113. الكناني،عبد العزيز، الحيدة، (مكتب التوعية الإسلامية، الجيزة (د.ت))،(د.ط).

114. كورنيليا فون راد-صكوجي: الحجاج في المقام المدرسي، وحدة البحث في تحليل الخطاب، (منشورات كلية الآداب منوبة- تونس-2003).

115. المبرد، الكامل، تح، محمد أحمد الدّالي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 2004)، ط4.

116. مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، (مكتبة لبنان، بيروت، 1984)، ط2 .

117. محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، (دار الفكر العربي القاهرة 1934)، ط1.

118. محمد حسن عبد الله، المنهج وأدب الحوار في مناظرة السيرافي ومتّى، مجلة البيان الكويتية، العدد 368، الكويت مارس 2001.

119. محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن الكريم، أساليبه، قواعده، (دار الملاك، بيروت لبنان، 1996)، ط5.

120. محمد محيي الدين ومحمد عبد اللطيف السبكي، المختار من صحاح اللغة، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1392هـ.

121. مذكور إبراهيم ، المعجم الفلسفي، المعاجم العربية، (الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983)

122. المرادي حسين ، الجني الداني في حروف المعاني، تح، فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، (دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،1992)، ط1.

123. المزرباني، محمد بن عمر، نور القبس المختصر من القبس، إختصار اليغموري، تح، رودلف زلهايم، (دار النشر فرانتس شتاينر، 1384هـ/ 1964م)،

124. مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، (دار الطليعة، بيروت لبنان، 2005)، ط1.

125. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، اعتنى به يوسف البقاعي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت 2002).

126. موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، ج1، كتاب الإيمان، (دار الشروق القاهرة مصر 2002)، ط1.

127. الميداني عبد الرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة، (دار القلم، دمشق، (1993م/1414هـ) ، ط4.

128. الناجح عز الدين، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، (مكتبة علاء الدين، صفاقس 2011)، ط1.

129. الولي محمد ، مدخل إلى الحجاج، مجلة عالم الفكر، (عدد 2 المجلد 36، الكويت2011) .

المقالات

130. أحمد اتزكنرمت، الحجاج في المناظرة مقاربة حجاجية لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتّى بن يونس، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2، إشراف إسماعيل علوي، (عالم الكتب الحديث، 2010).

131. الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، إشراف حافظ اسماعيل علوي، (عالم الكتاب الحديث، الأردن 2010)، ج1، ط1.

132. الحواس مسعودي، البنية الحجاجية في القرآن الكريم، سورة النمل أنموذجا، مجلة اللغة والأدب، العدد12،جامعة الجزائر، 1997.

133. رشيد الراضي، السفسطات في المنطقيات المعاصرة مجلة عالم الفكر، مجلد رقم 36، سنة 2008.

134. رشيد الراضي، اللسانيات الحجاجية، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد: حافظ إسماعيل علوي (عالم الكتاب الحديث، الأردن 2010)، ج1، ط1.

135. الريفي هشام ، الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية من أرسطو إلى اليوم، إعداد فريق البحث في البلاغة والحجاج جامعة منوبة، إشراف حمادي صمود، مج:39، (المطبعة الرسمية التونسية).

136. صولة عبد الله، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج- الخطابة الجديدة- لبيرلمان وتيتيكا، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس1، كلية الآداب منوبة، مج،39 ،(المطبعة الرسمية التونسية، 1998).

137. عبد العالي قادا، حجاجية الترتيب والإستراتيجية الحجاجية في رسالة ابن عبد البر على لسان أهل بربشتر، ضمن كتاب التحليل الحجاجي للحطاب (بحوت محكمة) ، إشراف وتقديم أحمد قادم وسعد العوادي، (كنوز المعرفة عمان الأردن2016)، ط1.

138. العبد محمد ، النص الحجاجي دراسة في وسائل الإقناع، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد60، مصر، صيف/خريف2002.

139. على الإدريسي، في تأسيس الحجاج لدى مفكري الإسلام، ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق، حمو النقاري، (كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، المغرب 2006)، ط1.

140. علي أومليل، المجالس والثقافة العربية، مجلس أبي سليمان السجستاني، مجلة المناظرة، السنة الثانية، عدد3، الرباط 1990.

141. العيد جلولي، نظرية الحدث الكلامي من أوستين إلى سيرل، مجلة الأثر، العدد 6، جامعة قاصدي مرباح- ورقلة-.

142. مدقن هاجر ، آليات تشكل الخطاب بين نظرية البيان ونظرية البرهان، مجلة الأثر، (جامعة ورقلة 2006)، العدد5.

المذكرات

143. ابتسام بن خراف، الخطاب الحجاجي السياسي، أطروحة دكتوراه،(مخطوط)، إشراف، السعيد بن براهم، جامعة باتنة، 2010.

144. عمر بلخير، معالم لدراسة تداولية للخطاب الصحافي الجزائري، رسالة دكتوراه، إشراف، خولة طالب الابراهيمي، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة الجزائر 2006.

145. محمد آدم الزاكي، النحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم، مج1، رسالة دكتوراه، (مخطوط)، إشراف، أحمد مكي الأنصاري، (جامعة أم القرى، مكة، العربية السعودية 1985).

المراجع المترجمة.

146. أرسطو، الخطابة الترجمة العربية القديمة، تر، أحمد بدوي، (دار القلم بيروت لبنان، (د.ت))، (د.ط).

147. آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تر، سيف الدين دغفوس ومحمد السيباني، مراجعة لطيف زيتوني، ، (دار الطليعة، بيروت لبنان 2003)، ط1

148. اندريه لالاند، موسوعة لالاند، تعريب، خليل أحمد خليل، (منشورات عويدات، بيروت 2001)، ط2.

149. ميشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، تر، أحمد السلطاني، وعبد السلام بن عبد العالي، (دار توبقال، ط2، الدار البيضاء المغرب 2008)

حدثني أبو عبد الله اليزيدي قال: أخبرني عمى الفضل بن محمد عن أبي محمد يحيى بن المبارك اليزيدي، قال:

كنا ببلد مع المهدي في شهر رمضان قبل أن يستخلف بأربعة أشهر، فتذاكروا ليلةً عنده النحوَ والعربية، وكنت متصلا بخاله يزيد ين منصور، والكسائيُّ مع ولد الحسن الحاجب، فبعث إليَّ وإلى الكسائي فحضرت إلى الدار، وإذا الكسائي بباب الدار قد سبقني، فقال: أعوذ بالله من شرَّك يا أبا محمد. فقلتُ: والله لا تُؤتى من قبلي أو أُوتى من قبلك. فلما دخلنا على المهديّ أقبل عليّ فقال كيف نسبوا إلى البحرين فقالوا بحرانيّ وإلى الحصنين فقالوا حصنيّ ولم يقولو حصناني كما قالوا بحرانيّ؟ قال: قلت أصلح الله الأمير- إنهم لو نسبوا إلى البحرين فقالوا بحري لم يعرف إلى البحرين نسبوا ام إلى البحر؟ ولما جاؤوا إلى الحصنين لم يكن موضعا آخر ينسب إليه غير الحصنين فقالوا حصني.

قال أبو محمد: فسمعت الكسائيَّ يقول لعمر بن بزيع: لو سألني الأمير لأخبرته فيها بعلة هي أحسن من هذه. فقال أبو محمد: فقلت: أصلح الله الأمير: إن هذا يزعم أنك لو سألته لأجاب بأحسن مما أجبت به، قال: فقد سألته، فقال الكسائي: إنهم لما نسبوا إلى الحصنين كانت فيه نونان، فقالوا: حصني اجتزاءً بإحدى النونين من الأخرى، ولم يكن في البحرين إلا نون واحدةٌ فقالوا: بحراني، فقلت : أصلح الله الأمير، كيف ينسب رجلا من بني جنان؟ يلزمه أن يقول جنّيّ، لأن في جنان نونين، فإن قال ذاك، فقد سوّى بينه وبين المنسوب إلى الجن.

قال: فقال المهديّ: فتناظرا، قال: فتناظرنا في مسائل حفظ قولي وقوله إلى أن قلت له: كيف تقول: إن، من خير القوم أو خيرهم بتة زيدٌ. قال فأطال الفكر لا يجيب بشيء، قال : قلت: أعز الله الأمير، لأن يجيب فيخطئ فيتعلم أحسن من هذه الإطالة.

قال: فقال: إن من خير القوم أو خيرهم بتة زيدا. قال فقلت: أصلح الله الأمير ، مارضي أن يلحن حتى لحن وأحال.

قال: فقال: كيف قال، قلت لرفعه قبل أن يأتي لإن باسم ونصبه بعد رفعه. قال: فقال شيبة بن الوليد أراد بـ "أو"، " بل" فرفع، فقلت هذا منى. قال: فقال الكسائي: ما اردت غير ذلك، قال : فقلت فقد أخطآ جميعا أيها الأمير، لو أراد بـ "أو" "بل" لرفع زيدا، لأنه لا يكون بل خيرهم زيدا.

قال: فقال له المهدي: يا كسائي، لقد دخلت عليّ مع مسلمة النحوي وغيره فما رأيت كما أصابك اليوم.

قال ثم قال: هذان عالمان ولا يقضي بينهما إلا أعرابي فصيح تلقى عليه المسائل التي اختلفا فيها فيجيب.

قال: فبعث إلى فصيح من فصحاء العرب، قال أبو محمد فإلى أن يأتي الأعرابي أطرقت، وكان المهدي محبا لأخواله، ومنصور بن يزيد حاضر، فقلت: أصلح الله الأمير كيف ينشد هذا البيت الذي جاء في هذه القصيدة:

يا أيُّها السائلي لأُخبرَهُ عمن بصنعاءَ من ذوي الحَسَبِ

حِمْيَرُ ساداتها تُقِرُّ لَهَا بالفضلِ طرًّا جحاجحُ العربِ

وإنّ من خيرِهم وأكرمِهم أو خيرَهم بتةً أَبُو كَرِبِ

فقال المهدي: كيف تنشد أنت؟ فقال: فقلت أو خيرهم بتة أبو كرب على معنى إعادة إنّ، قال : فقال الكسائي: هو قالها السّاعة أصلح الله الأمير قال فتبسم المهديّ، وقال: إنك لتجيب له وما تدري.

قال: فطلع الأعرابي الذي بعث إليه فألقيت عليه المسائل وكانت ست مسائل، فأجاب فيها بقولي فاستفرغني السّرور حتى ضربت بقلنسوتي الأرض، وقلت: أنا أبو محمد! قال: فقال شيبة بن الوليد: يتكنى باسمك أيها الأمير، قال المهدي: والله ما أراد بذلك مكروها، ولكنه فعل ما فعل بالظفر وقد لعمري ظفر! قال: فقلت: إن الله انطقك أيها الأمير بما أنت أهله، وأنطق غيرك بما هو أهله، قال: فلما خرجنا، قال لي شيبة: تخطئني بين يدي الأمير، أمّا لتعلمنّ قال فقلت قد سمعت وأرجوا أن تجد غبها. قال ثم لم اصبح حتى كتبت رقاعا عدة فلم أدع ديوانا إلا دسست إليه رقعة فيها أبيات، قلتها فيه، وأصبح الناس ينشدونها.

مناظرة الكسائي وسيبويه[1]

حدثني أبو الحسن قال: حدثني أبو العباس أحمد بن يحيى وأبو العباس محمد بن يزيد وغيرهما قال أحمد: حدثني سلمة قال: قال الفراء: قدِم سيبويه على البرامكة، فعزمَ يحيى على الجمع بينه وبين الكسائي، فجعل لذلك يوما، فلما حضر تقدمّت والأحمر فدخلنا، فإذا بمثالٍ[2] في صدر المجلس، فقعد عليه يحيى، وقعد[3] إلى جنب المثال جعفر والفضل ومن حضر بحضورهم وحضر سيبويه فأقبل عليه الأحمر فسأله عن مسألة أجاب فيها سيبويه فقال له أخطأت. ثم سأله عن ثانية فأجابه فيها، فقال له أخطأت. ثم سأله عن ثالثة فأجابه فيها فقال له أخطأت. فقال سيبويه هذا سوء أدب!

قال: فأقبلت عليه فقلت: إن في هذا الرجل حدّا وعجلة، ولكن ما تقول فيمن قال: هؤلاء أبونَ ومررت بأبينَ، كيف تقول مثال ذلك من وأيت أو أويت. قال: فقدر فأخطأ. فقلت: أعد النّظر فيه. فقدّر فأخطأ. فقلت: أعد النّظر، ثلاث مراث يجيب ولا يصيب. قال: فلمّا كثر ذلك قال لست أكلّمكما أو يحضرَ صاحبكما حتّى أناظره. قال فحضر الكسائي فأقبل عليه سيبويه فقال: تسألني أو أسألك؟ فقال: لا، بل سَلْلني أنت. فأقبل عليه الكسائي فقال له: ما تقول او كيف تقول: كنت أظن أن العقرب أشدّ لسعة من الزنبور فإذا هو هي، او إذا هو إياها؟ فقال سيبويه فإذا هو هي. ولا يجوز النصب. فقال له الكسائي لحنتَ. ثم سأله عن مسائلَ من هذا النوع: خرجتُ فإذا عبد الله القائمُ، أو القائمَ؟ فقال سيبويه في كل ذلك بالرفع دون النصب. فقال الكسائي: ليس هذا كلام العرب، العرب ترفع ذلك كله

[1] ينظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص.9

[2] المثال الفراش أو ما يفترش من مفارش الصوف الملونة به

[3] في الأصل أو قعد

وتنصب. فدفع سيبويه قوله، فقال يحيى بن خالد: قد اختلفتما وأنتما رئيسا بلديكما فمن ذا يحكم بينكما؟ فقال الكسائي: هذه العرب ببابك قد جمعتَهم من كلِّ أوب، ووفدت عليك من كل صُقع، وهم فصحاء الناس، وقد قَنِع بهم أهل المصرَين، وسمع أهل الكوفة وأهل البصرة منهم، فيحضرون ويسألون. فقال يحيى وجعفر: لقد أنصفت. وأمر بإحضارهم، فدخلوا وفيهم أبو فقعسٍ، وأبو زياد وأبو الجرّاح وأبو ثروان، فسُئلوا عن المسائل التي جرت بين الكسائي وسيبويه، فتابعوا الكسائيّ وقالوا بقوله. قال: فأقبل يحيى على سيبويه فقالله: قد تسمع أيها الرجل. قال: فاستكان سيبويه، وأقبل الكسائي على يحيى فقال: أصلح الله الوزير، إنه قد وفد عليك من بلده مؤمَّلا، فإن رأيت ألاّ تردَّه خائبا. فأمر له بعشرة آلاف درهم، فخرج وصيّر وجهه إلى فارس، فأقام هناك حتى مات ولم يعُد إلى البصرة.

مجلس أبي عثمان المازني مع جماعة من النحويين[1]

قالوا إذا قلت زيد قائم زيد ابتداء وقائم خبره.

قالوا فإذا قلت إن زيدا قائم، عملت إن في الابتداء وبقى الخبر على حاله، لأن إن لا تعمل في الخبر، فخبرها خبر الابتداء، وهذا مذهب الكسائي.

قال أبو عثمان، هذا خطأ ثم سألهم فقال أخبروني عن إن لما نصبت عندكم؟ قالوا لأنها مشبهة بالفعل. قال لهم فإذا قلتم: إن زيد قادم، زيد عندكم إنه ماذا؟ قالوا عندنا أنه مفعول مقدم. قال فما الفعل فيه؟ قالوا: إنّ. قال: فبين إن وبين قادم سبب؟ قالوا: لا. قال: فهل رأيتم فعلا قطُّ نصب ولم يرفع شيئا؟ قالوا هذا محاال، لأن الفعل إذا لم يرفع خلا من الفاعل. قال فالشيء إذا شبّه بالفعل فلا ينبغي أن ينصب فقط ولا يرفع، لأنه إن كان كذلك فليس هو مشبها بفعل، لأنه لا فعل في الكلام نصب ولم يرفع. قالوا أجل كذا يجب. قال لهم: فيجب في الحرف المشبه بالفعل أن يكون الاسم المنصوب بعده بمنزلة المفعول ويكون الخبر بمنزلة الفاعل حتى يكون هذا الحرف مشبها، وإلا فليس هذا مشبها.

فألزمهم أن إن وأخواتها تعمل في الاسم والخبر، الاسم بمنزلة المفعول المقدم، والخبر بمنزلة الفاعل. فلم يجد النحويون عن تقديره محيصا ولزمهم الكلام

وهذا مذهب الخليل، فإنه كان يقول: إن نصبت الاسم ورفعت الخبر، لأنها عملت عمل الفعل، فكان الأوّل كالمفعول، والثاني كالفاعل.

[1] ينظر: أبو القاسم الزجاجي، مجالس العلماء، ص. 103.

قال أبو حيان التوحيدي: حدثني أبو سعيد بلمع من هذه القصة، فأما علي بن عيسى الشيخ الصالح فإنه روها مشروحة.

لما انعقد المجلس سنة ست وعشرين وثلاثمائة، قال الوزير ابن الفرات للجماعة – وفيهم الخالدي وابن الأحشاد والكتبي وابن أبي رباح بن كعب وأبو عمرو قدامه بن جعفر والزهري وعلى بن عيسى الجراح وابن فراس وابن رشيد وابن عبد العزيز الهاشمي وابن يحيى العلوي ورسول ابن طفج من مصر والمرزباني صاحب آل سامان – : ألا ينتدب منكم إنسان لمناظرة متى في حديث المنطق، فإنه يقول: لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حويناه من المنطق ومكناه من القيام به، واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده، فاطلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه، فأحجم القوم وأطرقوا. قال ابن الفرات: والله إن فيكم لمن يفى بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب أليه وإني لا عدكم في العلم بحارا، وللدين وأهله أنصارا، وللحق وطلابه منارا، فما هذا الترامز والتغامز اللذان تجلون عنهما فرفع أبو سعيد السرافي رأسه فقال: عذرا أيها الوزير، فإن العلم المصون في الصدر غير العلم المعروض في هذا المجلس على الأسماع المصيخة والعيون المحدقة والعقول الحادة والألباب الناقدة، لأن هذا يستصحب الهيبة، والهيبة مكسرة، ويجتلب الحياء، والحياء مغلبة وليس البراز في المعركة خاصة كالمصارع في بقعة عامة.

فقال ابن الفرات: أنت لها أبا سعيد، فاعتذارك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك والانتصار في نفسك راجع إلى الجماعة بفضلك. فقال أبو سعيد: مخالفة الوزير فيما رسمه هجنة، الاحتجاز عن رأيه إخلاد إلى التقصير، ونعوذ بالله من زلة القدم، و إياه نسأل حسن المعونة في الحرب و السلم .

ثم واجه متى فقال: حدثني عن المنطق ما تعني به فإنا إذا فهمنا مرادك فيه كان كلامنا معك في قبول صوابه وارد خطئة على سنن مرضي و طريقة معروفة.

قال متى: أعني به أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، و فاسد المعنى من صالحه، كالميزان، فإني أعرف به الرجحان من النقصان، والشائل من الجانح.

فقال أبو سعيد: أخطأت، لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والأعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل، وهبك عرفت الراجح من النافص من طريق الوزن، فمن أين لك بمعرفة الموزون أيهما هو حديد أو ذهب أو شبه أو رصاص فأراك بعد معرفة الوزن فقيرا إلى معرفة جوهر الموزون وإلى معرفة قيمته وسائر صفاته التي يطول عدها، فعلي هذا لم ينفعك الوزن الذي كان عليه اعتمادك، وفي تحقيقه كان اجتهادك، إلا نفعا يسيرا من وجه واحد، و بقيت عليك وجوه، فأنت كما قال الأول حفظت شيئا وغابت عنك أشياء.

وبعد، فقد ذهب عليك شيء هاهنا، ليس كل ما في الدنيا يوزن، بل فيها ما يوزن، وفيها ما يكال، وفيها ما يذرع، وفيها ما يمسح وفيها ما يحزر وهذا وإن كان هكذا في الأجسام المرئية، فإنه على ذلك أيضا في المعقولات المقررة، والإحساسات ظلال العقول تحكيها بالتقريب والتبعيد، مع الشبه المحفوظة والمماثلة الظاهرة .

ودع هذا، إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم، ما شهد لهم به قبلوه، وما أنكره رفضوه .

قال متى: إنما لزم ذلك لأن المنطق بحث عن الأعراض المعقولة والمعاني المدركة، وتصفح للخواطر السائحة والسوانح الهاجسة، والناس في المعقولات سواء ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية سواء عند جميع الأمم، وكذلك ما أشبهه .

قال أبو سعيد: لو كانت المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ترجع مع شعبها المختلفة وطرائقها المتباينة إلى هذه المرتبة البينة في أربعة وأربعة وأنهما ثمانية، زال الاختلاف وحضر الاتفاق ولكن ليس الأمر هكذا، ولقد مؤهت بهذا المثل، ولكم عادة بمثل هذا التمويه.

ولكن مع هذا أيضا إذا كانت الأعراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؟ قال: أنت إذا لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تفي بها ؟ وقد عفت منذ زمان طويل، وباد أهلها، وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها، ويتفاهمون أغراضهم بتصاريفها، على أنك تنقل من السريانية، ثم من هذا إلى أخرى عربية؟

قال متى: يونان وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني، وأخلطت الحقائق.

قال أبو سعيد: إذا سلمت لك أن الترجمة صدقت وما كذبت، وقومت وما حرفت، ووزنت وما جزفت، وأنها ما التاثت ولا حافت ولا نقصت ولا زادت، ولا قدمت ولا أخرت ولا أخلت بمعنى الخاص والعام ولا بأخص ولا بأعم العام وإن كان هذا لا يكون وليس هو في طباع اللغات ولا في مقادير المعاني – فكأنك تقول: لا حجة إلا عقول يونان، ولا برهان إلا ما وضعوه ولا حقيقة إلا ما أبرزوه.

قال متى: لا، ولكنهم من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العالم وباطنه ، وعن كل ما يتصل به وينفصل عنه، و بفضل عنايتهم ظهر وانتشر ما انتشر وفشا ونشأ من أنواع العلم وأصناف الصنائع ، ولم نجد هذا لغيرهم .

قال أبو سعيد: أخطأت وتعصبت وملت مع الهوى، فإن علم العالم مبثوث في العالم بين جميع من في العالم ، ولهذا قال القائل:

العلـــم في العالـم مبـثوث ونحـوه العاقـل محثــوث

وكذلك الصناعات مفضوضة على جميع من على جدد الأرض، ولهذا غلب علم في مكان دون علم، وكثرت صناعة في بقعة دون صناعة ، وهذا واضح والزيادة عليه مشغلة، ومع هذا فإنما كان يصح قولك وتسلم دعواك لو كانت يونان معروفة من بين جميع الأمم بالعصمة الغالبة، والفطنة الظاهرة، والبنية المخالفة ، وأنهم لو أرادوا أن يخطئوا لما قدروا، ولو قصدوا أن يكذبوا ما استطاعوا وأن السكينة نزلت عليهم، والحق تكفل بهم، والخطأ تبرأ منهم، والفضائل لصقت بأصولهم وفروعهم ، والرذائل بعدت من جواهرهم وعروقهم ، وهذا جهل ممن يظنه بهم ، وعناد ممن يدعيه لهم ، بل كانوا كغيرهم من الأمم يصيبون في أشياء ويخطئون في أشياء، ويعلمون أشياء ويجهلون أشياء ، ويصدقون في أمور ويكذبون في أمور، ويحسنون في أحوال ويسيئون في أحوال، وليس واضع المنطق يونان بأسرها، وإنما هو رجل منهم، وقد أخذ عمن من بعده، وليس هو حجة على هذا الخلق الكثير والجم الغفير، وله مخالفون منهم ومن غيرهم، ومع هذا فالاختلاف في الرأي والنظر والبحث والمسألة والجواب سنخ[1] وطبيعة، فكيف يجوز أن يأتي رجل بشيء يرفع به هذا الخلاف أو يحلحله أو يؤثر فيه ؟ هيهات هذا محال، ولقد بقي العالم بعد منطقه على ما كان قبل منطقة، فامسح وجهك بالسلوة عن شيء لا يستطاع لأنه منعقد بالفطرة والطباع ، وأنت لو فرغت بالك وصرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التي تحاورينا فيها، وتدارس أصحابها بمفهوم أهلها وتشرح كتب يونان بعبارة أصحابها ، لعلمت أنك غني عن معاني يونان كما أنك غني عن لغة يونان.

وهاهنا مسالة، تقول: إن الناس عقولهم مختلفة، وأنصباؤهم منها متفاوتة قال: وهذا الاختلاف والتفاوت بالطبيعة أو بالاكتساب؟ قال بالطبيعة والتفاوت قال: فكيف يجوز أن يكون هاهنا شيء يرتفع به هذا الاختلاف الطبيعي والتفاوت الأصلي؟ قال متى: هذا قد مر في جملة كلامك آنفا. قال أبو سعيد: فهل وصلته بجواب قاطع و بيان ناصع ؟ ودع هذا، أسألك عن

[1]. النسخ : الأصل -

حرف واحد، وهو دائر في الكلام العرب، ومعانيه متميزة عند أهل العقل، فأستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطاطاليس الذي تدل به وتباهي بتفخيمه، وهو (الواو) ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل على وجه أو وجوه؟

فبهت متى وقال: هذا نحو، والنحو لم أنظر فيه، لأنه لا حاجة بالمنطقي إليه، وبالنحوي حاجة شديدة إلى المنطق، لأن المنطق يبحث عن المعنى، والنحو يبحث عن اللفظ، فإن مر المنطقي باللفظ فبالعرض، وإن عثر النحوي بالمعنى فبالعرض والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أوضع من المعنى .

قال أبو سعيد: أخطأت، لأن الكلام والمنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة والحديث والأخبار والاستخبار والعرض والتمني والنهي والحض والدعاء والنداء والطلب كلها من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة، ألا ترى أن رجلا لو قال: ((نطق زيد بالحق ولكن ما تكلم بالحق ، و تكلم بالفحش ولكن ما قال الفحش ، وأعرب عن نفسه ولكن ما أفصح ، وأبان المراد و لكن ما أوضح ، أو فاه بحاجته ولكن ما لفظ ، أو أخبر ولكن ما أنبأ)) لكان في جميع هذا محرفا و مناقضا وواضعا للكلام في غير حقه ، ومستعملا اللفظ على غير شهادة من عقله وعقل غيره، والنحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو، ولكنه مفهوم باللغة ،وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي، ولهذا كان اللفظ بائدا على الزمان، لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة ولهذا كان المعنى ثابتا على الزمان، لأن مستملي المعنى عقل و العقل إلهي، ومادة اللفظ طينية، وكل طيني متهافت ، وقد بقيت أنت بلا اسم لصناعتك التي تنتحلها، وآلتك التي تزهى بها، إلا أن تستعير من العربية لها اسما فتعار، ويسلم لك ذلك بمقدار، وإذا لم يكن لك بد من قليل هذه اللغة من أجل الترجمة فلا بد لك أيضا من كثيرها من أجل تحقيق الترجمة واجتلاب الثقة والتوفي من الخلة اللاحقة .

فقال متى: يكفيني من لغتكم هذا الاسم والفعل والحرف فإني أتبلغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذبتها لي يونان.

قال أبو سعيد: أخطأت، لأنك في هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وصفها وبنائها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها، وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف ، فإن الخطاء والتحريف في الحركات كالخطأ والفساد في المتحركات ، وهذا باب أنت وأصحابك ورهطك عنه في غفلة، ما علق بك، ولا أسفر لعقلك، وهو أن تعلم أن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها، في أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها، واستعارتها، وتحقيقها، وتشديدها، وتخفيفها وسعتها وصيفها ونظمها ونثرها وسجعها، ووزنها وميلها، وغير ذلك مما يطول ذكره، و ما أضن أحدا يدفع هذا الحكم أو يشك في صوابه ممن يرجع إلى مشكلة من عقل أو نصيب من إنصاف، فمن أين يجب أن تثق بشيء ترجم لك على هذا الوصف؟ بل أنت إلى تعرف اللغة العربية أحوج منك إلى تعرف المعاني اليونانية، على أن المعاني لا تكون يونانية ولا هندية كما أن اللغات تكون فارسية و عربية وتركية، و مع هذا فإنك تزعم أن المعاني حاصلة بالعقل والفحص والفكر، فلم تزري على العربية وأنت تشرح كنت أرسطوطاليس بها، مع جهلك بحقيقتها؟

وحدثني عن قائل قال لك: حالي في معرفة الحقائق والتصفح لها والبحث عنها حال قوم كانوا قبل واضع المنطق، أنظروا، وأتدبر كما تدبروا، لأن اللغة قد عرفتها بالمنشأ والوراثة، والمعاني نقرت عنها بالنضر والرأي والاعتقاد والاجتهاد. ما تقول له؟ أتقول: إنه لا يصح له هذا الحكم ولا يستتب هذا الأمر، لأنه لا يعرف هذا الموجودات من الطريق التي عرفتها أنت؟ ولعلك تفرح بتقليده لك – وإن كان على باطل – أكثر مما تفرح باستبداده وإن كان على حق، وهذا الجهل المبين، والحكم المشين.

ومع هذا، فحدثني عن الواو ما حكمه؟ فإني أريد أن أبين أن تفخيمك للمنطق لا يغني عنك شيئا، وأنت تجهل حرفا واحدا في اللغة التي تدعو بها إلى الحكمة يونان، ومن جهل حرفا أمكن أن يجهل حروفا، ومن جهل حروفا جاز أن يجهل اللغة بكمالها، فإن كان لا يجهلجا كلها ولكن يجهل بعضها ، فلعله يجهل ما يحتاج إليه، ولا ينفعه فيه علم ما لا يحتاج إليه. وهذه رتبة العامة أو رتبة من هو فوق العامة بقدر يسير، فلم يتأبى على هذا ويتكبر، ويتوهم أنه من الخاصة وخاصة الخاصة، وأنه يعرف سر الكلام وغامض الحكمة وخفي القياس وصحيح البرهان؟

وإنما سألتك عن معاني حرف واحد، فكيف لو نثرت عليك الحروف كلها، وطالبتك بمعانيها ومواضعها التي لها بالحق ، والتي لها بالتجوز، سمعتكم تقولون: أن ((في)) لا يعرف النحويون موقعها، وإنما يقولون: هي ((للوعاء)) كما يقولون " إن الباء للإلصاق" وإن ((في)) تقال على وجوه: يقال: ((الشيء في الإناء في المكان)) ((والسائس في السياسة)) ((والسياسة في السائس)) .

أترى أن هذا التشقيق هو من عقول يونان ومن ناحية لغتها؟ ولا يجوز أن يعقل هذا بعقول الهند والترك والعرب؟ فهذا جهل من كل من يدعيه، وخطل من القول الذي أفاض فيه، النحوي إذا قال ((في)) للوعاء فقد أفصح في الجملة عن المعنى الصحيح، وكن مع ذلك عن الوجوه التي تظهر بالتفصيل، ومثل هذا كثير ، وهو كاف في موضع التكنية .

فقال ابن الفرات: أيها الشيخ الموفق، أجبه بالبيان عن مواقع (الواو) حتى تكون أشد في إفحامه ، وحقق عند الجماعة ما هو عاجز عنه ، ومع هذا فهو مشنع به.

فقال أبو سعيد: للواو وجوه ومواقع: منها معنى العطف في قولك: (أكرمت زيدا وعمرا) ومنها القسم في قولك: (والله لقد كان كذا وكذا) ومنها الاستئناف في قولك: (خرجت وزيدا

قائم) لأن الكلام بعده ابتداء وخبر، ومنها معنى رب التي هي للتقليل نحو قولهم:[2] وقاتم الأعماق خاوي المخترق.

و منها أن تكون أصلية في الاسم ،كقولك : وصل وأقد وافد ، وفي الفعل كذلك، كقولك: وجل يوجل ، ومنها أن تكون مقحمة نحو قول الله عز وجل: ﴿**فلما أسلما وتله للجبين وندينه**﴾ الصافات 103 ، 104 أي ندیناه، ومثله قول الشاعر[3]:

فلمـــا أجـزنا ساحة الـحي وانتــحى

المعنى: انتحي بنا، ومنها معنى الحال في قوله الله عز وجل: ﴿**ويكلم الناس في المهد وكهلا**﴾ **آل عمران: 42 أي** يكلم الناس في حال كهولته، ومنها أن تكون بمعنى حرف الجر، كقولك: استوي الماء والخشبة أي مع الخشبة.

فقال ابن الفرات لمتى: يا أبا البشر: أكان هذا في نحوك .

ثم قال أبو سعيد: دع هذا، هاهنا مسألة علاقتنا بالمعني العقلي أكثر من علاقتها بالشكل اللفظي، ما تقول في قول القائل: زيد أفضل الإخوة؟ قال: صحيح. قال: فما تقول إن قال: زيد أفضل إخوته ؟ قال صحيح، قال :فما الفرق بينهما مع الصحة ؟

فبلح[4] وجنح وغص بريقه .

فقال أبو سعيد: أفتيت على غير بصيرة ولا استبانة، المسألة الأولى جوابك عنها صحيح وإن كنت غافل عن وجه صحتها، والمسألة الثانية جوابك عنها غير صحيح وإن كنت أيضا ذاهلا عن وجه بطلانها.

قال متى: بين لي ما هذا التهجين ؟

[2].شطر من بيت شعر لرؤية بن العجاج .
[3]. شطر من بيت شعر لامرئ القيس
[4]. أي أعيى وعجز .

قال أبو سعيد: إذا حضرت الحلقة استفدت، ليس هذا مكان التدريس هو مجلس إزالة التلبيس، مع من عادته التمويه و التشبيه، والجماعة تعلم أنك أخطأت، فلم تدعي أن النحوي إنما ينظر في اللفظ دون المعنى، والمنطقي ينظر في المعنى لا في اللفظ؟ هذا كان يصح لو أن المنطقي كان يسكت و يجيل فكره في المعاني، و يرتب ما يريد بالوهم السانح والخاطر العارض والحدس الطارئ فأما وهو يريغ أن يبرز ما صح له بالاعتبار والتصفح إلى المتعلم والمناظر، فلا بد له من اللفظ الذي يشتمل على مراد، ويكون طباقا لغرضه، وموافقا لقصده .

قال ابن الفرات لأبي سعيد: تمم لنا كلامك في شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس، والتبكيت عاملا في نفس أبي بشر.

فقال: ما أكره من إيضاح الجواب عن المسألة إلا ملل الوزير، فإن الكلام إذا طال مل.

فقال أبن الفرات: ما رغبت سماع كلامك وبيني وبين الملل علاقة، فأما الجماعة فحرصها على ذلك ظاهر .

فقال أبو سعيد :إذا قلت " زيد أفضل إخوته " لم يجز، وإذا قلت "زيد أفضل الإخوة " جاز، والفصل بينهما أن إخوة زيد هم غير زيد، وزيد خارج عن جملتهم. والدليل على ذلك أنه لو سأل سائل من إخوة زيد؟ لم يجز أن تقول: زيد وعمر وبكر وخالد وإنما تقول: بكر وعمر وخالد، ولا يدخل زيد في جملتهم، فإذا كان زيد خارجا إخوته صار غيرهم، فلم يجز أن تقول: أفضل إخوته، كما لم يجز أن تقول: إن حمارك أفره البغال، لأن الحمير غير البغال، كما أن زيدا غير إخوته، فإذا قلت: ((زيد خير)) جاز، لأنه أحد الإخوة، و الاسم يقع عليه وعلى غيره، فهو بعض الإخوة، ألا ترى أنه لو قيل: ((من الإخوة)) عددته فيهم، فقلت: ((زيد و عمر وبكر وخالد)) فيكون بمنزلة قولك: ((حمارك أفره الحمير)) لأنه دخل تحت الاسم الواقع على الحمير، فلما كان على ما وصفنا جاز أن يضاف إلى واحد منكور يدل على الجنس، فتقول:

((زيد أفضل رجل)) و ((حمارك أفره حمار)) فيدل ((رجل)) على الجنس كما دل على الرجال، وكما في ((عشرين درهما ومائة درهم)) .

فقال ابن الفرات: ما بعد هذا البيان مزيد، ولقد جل علم النحو عندي بهذا الاعتبار وهذا الإسفار.

فقال أبو سعيد: معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها، و بين تأليف الكلام بالتقديم و التأخير وتوخي الصواب في ذلك وتجنب الخطأ من ذلك، وإن زاغ شيء عن هذا النعت فإنه لا يخلو من أن يكون سائغا بالاستعمال النادر و التأويل البعيد، أو مردودا لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم. فأما ما يتعلق باختلاف لغات القبائل فذلك شيء، مسلم لهم و مأخوذ عنهم، وكل ذلك محصور بالتتبع والرواية والسماع والقياس المطرد على الأصل المعروف من غير تحريف، وإنما دخل العجب على المنطقيين لظنهم أن المعاني لا تعرف ولا تستوضح إلا بطريقهم ونظرهم و تكلفهم، فترجموا لغة هم فيها ضعفاء ناقصون. وجعلوا تلك الترجمة صناعة ، وادعوا على النحويين، أنهم مع اللفظ لا مع المعنى .

ثم أقبل أبو سعيد على متى فقال: أما تعرف يا أبا بشر أن الكلام اسم واقع على أشياء قد ائتلفت بمراتب ، وتقول بالمثل: هذا ثوب والثوب اسم يقع على أشياء بها صار ثوبا، لأنه نسج بعد أن غزل، فسداته لا تكفي دونه لحمته لا تكفي دون سذاته، ثم تأليفه كنسجه، وبلاغته كقصارته ورقة سلكه كرقة سلكه كرقة لفظه، وغلظ غزله ككثافة حروفه، و مجموع هذا كله ثوب، ولكن بعد تقدمه كل ما يحتاج إليه فيه .

قال ابن الفرات: سله يا أبا سعيد عن مسألة أخرى ، فإن هذا كلما توالى عليه بان انقطاعه، وانخفض رتفاعه ، في المنطق الذي ينصره، والحق الذي لا يبصره .

قال أبو سعد: ما تقول في رجل يقول: ((لهذا علي دورهم غير قيراط، ولهذا الآخر علي درهم غير قيراط)).

قال : مالي علم بهذا النمط.

قال: لست نازعا عنك حتى يصح عند الحاضرين أنك صاحب مخرقة وزرق([5])، هاهنا ما هو أخف من هذا ، قال رجل لصاحبه: ((بكم الثوبان المصبوغان)) ، وقال آخر: ((بكم ثوبان مصبوغان)) وقال آخر ((بكم ثوبان مصبوغين)) بين هذه المعاني التي تضمنها لفظ لفظ.

قال متى: لو نثرت أنا أيضا عليك من مسائل المنطق أشياء للكان حالك كحالي.

قال أبو سعد: أخطأت، لأنك إذا سألتني عن شيء أنظر فيه، فإن كان له علاقة بالمعنى وصح لفظه على العادة الجارية أجبت، ثم لا أبالي أن يكون موافقا أو مخالفا، و إن كان غير متعلق بالمعنى رددته عليك، و إن كان متصلا باللفظ ولكن على وضع لكم في الفساد على ما حشوتم به كتبكم رددته أيضا لأنه لا سبيل إلى إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها .

ما وجدنا لكم إلا ما استعرتم من لغة العرب كالسبب والآلة والسلب والإيجاب والمحمول والكون والفساد والمهمل والمحصور، وأمثله لا تنفع ولا تجدي، وهي أقرب، وفي الفهاهة أذهب. ثم أنتم هؤلاء في منطقكم على نقص ظاهر، لأنكم لا تفون بالكتب ولا هي مشروحة، فتدعون السعر ولا تعرفونه وتذكرون الخطابة وأنتم عنها في منقطع التراب، وقد سمعت قائلكم يقول: الحاجة ماسة إلى كتاب البرهان. فإن كان كما قال فلم قطع الزمان بما قلبه من الكتب، وإن كانت الحاجة قد مست إلى ما قبل البرهان، فهي أيضا ماسة إلى ما بعد البرهان، وإلا فلم صنف ما لا يحتاج إليه و يستغنى عنه. هذا كله تخليط وززق وتهويل ورعد وبرق .

[5] .ورد في اللسان ومستدرك التاج : رجل زرق : أي خداع

أنما بودكم أن تشتغلوا جاهلا ، وتستدلوا عزيزا ؟ وغايتكم أن تهولوا بالجنس و النوع والخاصة والفصل والعرض والشخص، وتقولوا : الهلية ولأينية والماهية والكيفية والكمية والذاتية والعرضية والجوهرية والهيولية والصورية والأيسية والليسية والنفسية ؟ ثم تتطاولون فتقولون

(لا)[6] في شيء من ((ب)) و((ج)) في بعض ((ب)) ، ف ((لا)) في بعض ((ج)) و((لا)) في كل ((ب)) و ((ج)) في كل ((ب)) فإذن ((لا)) في كل ((ج)) هذا بطرق الخلف ، وهذا بطرق الاختصاص .

وهذا كلها خرافات، وترهات، ومغالق وشبكات، ومن جاد عقله وحسن تمييزه ولطف نظره وثقب رأيه وأنارت نفسه استغنى عن هذا كله – بعون الله وفضله – وجودة العقل وحسن التميز ولطف النظر وثقوب الرأي وإنارة النفس منائح الله الهنية، ومواهبه السنية، يختص بها من يشاء من عباده وما أعرف لاستطالتكم بالمنطق وجها، **وهذا الناشئ أبو العباس قد نقض عليكم وتتبع طريقتكم**، وبين خطأكم، وأبرز ضعفكم، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال، وما زدتم على قولكم: لم يعرف غرضنا ولا وقف على مرادنا، وإنما تكلم على وهم. وهذا منكم تحاجز ونكول ورضى بالعجز وكلول، وكل ما ذكرتم في الموجودات فعليكم فيه اعتراض هذا قولكم في ((يفعل وينفعل)) لم تستوضحوا فيهما ومواقعهما، ولم تقفوا على مقاسمها ، لأنكم قنعتم فيهما بوقوع الفعل من ((يفعل)) وقبول الفعل من ((ينفعل)) ومن وراء ذلك غايات خفيت عليكم، ومعارف ذهبت عنكم وهذا حالكم في الإضافة .

فأما البدل ووجوهه، والمعرفة وأقسامها ، والنكرة ومراتبها، وغير ذلك مما يطول ذكره، فليس لكم فيه مقال ولا مجال.

7..كذا ، ولعله : لا((أ)) في شيء من ((ب))و((خ)) في بعض ((ب))ف ((أ)) إذن لا في ((خ))و((أ)) لا في كل ((ب)) و((خ)) في بعض ((ب)) و((أ)) إذن ليس في ((ج)).

وأنت إذا قلت قلت لإنسان ((كن منطقيا)) فإنما تريد: كن عقليا أو عاقلا أو أعقل ما تقول لأن أصحابك يزعمون أن النطق هو العقل، وهذا قول مدخول، لأن النطق على وجوه أنتم عنها في سهو.

وإذا قال لك آخر: ((كن نحويا لغويا فصيحا)) فإنما يريد: افهم عن نفسك ما تقول، ثم رم أن يفهم عنك غيرك .

وقدر اللفظ على المعنى فلا بفصل عنه، وقدر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه، هذا إذا كنت في تحقيق شيء على ما هو به. فأما إذا حاولت فرش المعنى وبسط المراد فاجل اللفظ بالروادف الموضحة والأشباه المقربة، والاستعارات الممتعة، وبين المعاني بالبلاغة، أعني لوح منها لشيء حتى لاتصاب إلا بالبحث عنها و الشوق إليها، لأن المطلوب إذا ظفر به هذا الوجه عز وجلا، وكرم وعلا، واشرح منها شيئا حتى لا يمكن أن يمترى فيه أو يتعب في فهمه أو يعرج عنه لا غتماضة، فهذا المذهب يكون جامعا لحقائق الأشباه الحقائق، وهذا باب إن استقصيته خرج عن نمط ما نحن عليه في هذا المجلس ، على أني لا أدري أيؤثر فيك ما أقول أو لا ؟

ثم قال: حدثنا هل فصلتم قط بالمنطق بين مختلفين، أو رفعتم الخلاف بين اثنين، أتراك بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة، وأن الواحد أكثر من واحد، وأن الذي هو أكثر من واحد، وأن الشرع ما تذهب إليه، والحق ما تقوله؟ هيهات، هاهنا أمور ترفع عن دعوى أصحابك وهذيانهم، وتدق عن عقولهم وأذهانهم .

ودع هذا، هاهنا مسألة قد أوقعت خلافا، فارفع ذلك الخلاف بمنطقك:

قال قائل: ((لفلان من الحائط إلى الحائط)) ما الحكم فيه ؟ وما قدر المشهود به لفلان ؟ فقد قال ناس: له الحائطان معا وما بينهما. وقال آخرون: له النصف من كل منهما. وقال آخرون: له أحدهما. هات الآن آيتك الباهرة، ومعجزتك القاهرة، وأني لك بهما، وهذا قد بان بغير نظرك ونظر أصحابك .

دع هذا أيضا، قال قائل: ((من الكلام ما هو مستقيم حسن، ومنه ما هو مستقيم محال، ومنه ما هو مستقيم قبيح، ومنه ما هو محال كذب، ومنه ما هو خطأ)) فسر هذه الجملة. واعترض عليه عالم آخر، فاحكم أنت بين هذا القائل والمعترض وأرنا قوة صناعتك التي تميز بها بين الخطأ والصواب، وبين الحق والباطل؟ فإن قلت: كيف أحكم بين اثنين أحدهما قد سمعت مقالته، والآخر لم أحصل اعتراضه ؟ قيل لك: استخرج بنظرك الاعتراض إن كان ما قاله محتملا له، ثم أوضح الحق منها، لأن الأصل مسموع لك، حاصل عندك وما يصح به أو يرد عليه يجب أن يظهر منك، فلا تتعاسر علينا، فإن هذا لا يخفى على أحد من الجماعة .

فقد بان الآن أن مركب اللفظ لا يجوز مبسوط العقل، والمعاني معقولة ولها اتصال شديد وبساطة تامة، وليس في قوة اللفظ من أي لغة كان أن يملك ذلك المبسوط ويحيط به، وينصب عليه سورا، ولا يدع شيئا من داخله أن يخرج، ولا شيئا من خارجه أن يدخل، خوفا من الاختلاط الجالب للفساد، أعني أن ذلك يخلط الحق بالباطل، ويشبه الباطل بالحق، وهذا الذي وقع الصحيح منه في الأول قبل وضع المنطق، وقد عاد ذلك الصحيح في الثاني بعد المنطق، وأنت لو عرفت تصرف العلماء و الفقهاء في مسائلهم، ووقفت على غورهم في نظرهم وغوصهم في استنباطهم ، وحسن تأويلهم لما يرد عليهم ، وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة والكنايات المفيدة والجهات القريبة والبعيدة، لحقرت نفسك ، وازدريت أصحابك ، ولكان ما ذهبوا إليه و تابعوه عليه أقل في عينك من السها عند القمر، الحصا عند الجبل. أليس الكندي وهو علم في أصحابك يقول في جواب مسألة ((من باب عد)) . فعد الوجوه بحسب الاستطاعة على طريق الإمكان من ناحية الوهم بلا ترتيب، حتى وضعوا له مسائل من هذا الشكل وغالطوه بها وأروه أنها من الفلسفة الداخلة، فذهب عليه ذلك الوضع، فاعتقد فيه أنه صحيح وهو مريض العقل فاسد المزاج حائل الغريزة مشوش اللب.

قالوا له : أخبرنا عن اصطكاك الأجرام، وتضاعف الأركان؟ هل يدخل في باب وجوب الإمكان؟ أو يخرج من الفقدان إلى ما يخفى عن الأذهان ؟

وقالوا له أيضا: ما نسبة الحركات الطبيعة إلى الصور الهيولانية ؟ وهل هي ملابسة للكيان في حدود النظر والبيان، أو مزايلة له مزايلة على غاية الإحكام ؟

وقالوا له: ما تأثير فقدان الوجدان في عدم الإمكان عند امتناع الواجب من وجوبه في ظاهر ما لا وجوب له لاستحالته في إمكان أصليه؟ وعلى هذا فقد حفظ جوابه عن جميع هذا على غاية الركاكة والضعف والفساد والفسالة والسخف. ولولا التوقي من التطويل لسردت ذلك كله، ولقد مربي في خطة: التفاوت في تلاشي الأشياء غير محاط به، لأنه يلاقي الاختلاف في الأصول والاتفاق في الفروع، وكل ما يكون على هذا النهج فالنكرة تزاحم عليه المعرفة، والمعرفة تناقض النكرة، على أن النكرة والمعرفة من باب الألبسة العارية من ملابس الأسرار الإلهية، لا من باب الإلهية العارضة في أحوال البشرية .

ولقد حدثنا أصحابنا الصابئون عنه بما يضحك الثكلى ويشمت العدو ويغر الصديق وما ورث هذا كله إلا من بركات يونان وفوائد الفلسفة والمنطق ونسأل الله عصمة وتوفيقا نهتدي بهما إلى القول الراجع إلى التحصيل، والفعل الجاري على التعديل، إنه سميع مجيب .

هذا آخر ما كتبت عن علي بن عيسى الرماني الشيخ الصالح بإملائه. وكان أبو سعيد قد روي لمعا من هذه القصة .

وكان يقول : لم أحفظ عن نفسي كل ما قلت، ولكن كتب ذلك أقوام حضروا في ألواح كنت معهم ومحابر أيضا ، وقد اختل علي كثير منه .

قال علي بن عيسى: وتقوض المجلس وأهله يتعجبون من جأش أبي سعيد الثابت ولسانه المتصرف ووجهه المتهلل وفوائده المتتابعة.

مسرد لأهم المصطلحات الواردة في البحث:

المصطلح	شرحه
استدلال	عملية منطقية يتم من خلالها الوصول إلى نتيجة عبر التفكير المجرد.
الاعتراض	وهو مقابلة الدليل بدليل آخر ممانع للأول في ثبوت مقتضاه.
الإفحام	هو سكوت المعلِّل على إقامة الدليل لدعواه.
الإقرار	هو أن يُقر الخصم برأي غيره، ويرجع عن رأيه إلى رأي مناظره
الإقناع	قدرة على كسب مساندة المستمعين وتعاطفهم وموافقتهم، من خلال تدعيم الأفكار، وإثبات الآراء والمواقف، وإيراد الحجج والأدلة بأسلوب شيق، أوهو حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن فعله واعتقاده
الإلزام	هو عجز السائل عن التعرض لدليل الخصم.
الانقطاع	وهو علامة نهاية المناظرة ويكون إما بسكوت أحد طرفيها، أو ثبوت دعوى أحدهما.
البرهان	هو عملية استدلال تهدف إلى تأكيد صدق (أو كذب) قضية ما.
تدليل	إثبات وإقامة البرهان والتوصل إلى نتيجة بناءً على الدليل، وذلك بهدف تدعيم رأي محدد أو فكرة معينة
تفنيد	الرد على حجج الخصم ودحضها والتصدي لها.
الجدل	إلزام الخصم والتغلب عليه في مقام الاستدلال
الجمهور	وهم رواد المجلس، أو الذين يحضرون المناظرة، وينقسم الجمهور إلى عام وخاص
الحكم	وهو الشخص الذي يحدد من صاحب الغلبة في المناظرة، خصوصا إذا تعنت أحد طرفيها في قبول الحق الذي ظهر على يد مخالفه

الحوار	الحور، الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، وهم يتحاورون أي يتراجعون بالكلام.
الحيدة	هو أن ينتقل من دليل إلى دليل، وأن يُسأل عن الشيء فيجيب عن غيره.
السائل/ المعترِض	هو الذي يخالف صاحب الدعوى ويحاول دحضها.
الغصب	هو أخذ المناظر وظيفة الاستدلال على بطلان دعوى الخصم قبل أن يترك له فرصة إقامة الدليل عليها
المحاورة	من الفعل حاور الدال على المشاركة، والتحاور والتجاوب
المدّعي/المعلل /المستدِل	وهو ذاكر الدليل يطلب به الوصول إلى مطلوبه، أو هو صاحب الدعوى الذي يريد إثباتها.
المكابرة	وهي رفض الدليل دون تقديم دليل لهذا الرفض.
مناظرة	هي المحاورة بين فريقين حول موضوع لكل منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر
النقض	وهو إبطال السائل دليل المعلِّل مع استدلاله على دعوى البطلان

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة.....	أ
الفصل الأول الحجاج: مفهومه ومجالاته	
مفهوم الحجاج.....	12
الحجاج في الفكر اليوناني القديم.....	18
الحجاج عند أعلام الفكر العربي القديم	20
الحجاج عند البلاغين العرب.....	21
الحجاج في الدراسات الغربية الحديثة.....	25
أعمال بيرلمان وتيتيكا (الحجاج أو البلاغة الجديدة.....	25
التقنيات الحجاجية عند بيرلمان وتيتيكا.....	28
الحجاج في اللغة: أعمال ديكرو وأنسكومبر.....	31
نظرية المسألة لميشال مايير.....	31
السلم الحجاجي.....	32
الروابط والعوامل الحجاجية.....	34
الحجاج في اللغة: نظرية المساءلة لمشال مايير.....	36
أبعاد نظرية المساءلة.....	37
الحجاج في نظرية المساءلة.....	37
الحجاج في الفكر العربي المعاصر.....	38
أنواع الحجاج.....	43
خلاصة الفصل الأول	46
الفصل الثاني: المناظرة وخصائصها التداولية	
مفهوم المناظرة.....	48
نشأة المناظرة.....	53
المناظرة في المصدر القرآني.....	53
الخطابة مصدرا للمناظرة.....	55
المناظرة والملل والنحل.....	56
شروط المناظرة.....	60
أركان المناظرة.....	66
وظائف المتناظرين.....	70
آداب المناظرة.....	72

مآل المناظرة..... 81
خلاصة الفصل الثاني..... 83

الجانب التطليقي

الفصل الثالث مناظرة الكسائي واليزيدي

تاريخ المناظرة بين اليزيدي والكسائي 85
موضوع المناظرة محل الدراسة 86
تحليل مناظرة "اليزيدي" مع "الكسائي 88
سبب نشوء المناظرة 88
الآليات المتعلقة بشخص المناظر 95
الآليات اللغوية 96
الآليات البلاغية 109
النفي والحجاج 114
الحجاج بالاستدراج 116
الحجاج بالمغالطة 117
وظائف المتناظرين 119
مآل المناظرة 122
الإخلال بمقتضيات التهذيب في المناظرة 123
الأسلوب الحجاجي للمتناظرين 126
خلاصة الفصل 127

الفصل الرابع: مناظرة سيبويه والكسائي

أهمية المناظرة 129
مفاهيم يجب أن تصحح – أمانة الكسائي 132
الظروف الممهدة للمناظرة 135
الحجج الواردة في المناظرة 139
العلاقات الحجاجية 139
الآليات المتعلقة بشخص المناظر 142
الآليات اللغوية 144
الآليات اللغوية 156
النفي والحجاج 159
وظائف المتناظرين 161
مآل المناظرة 164
المخالفات الواقعة في المناظرة 165

الأسلوب الحجاجي للمتناظرين 165
خاتمة الفصل 166

الفصل الخامس: مناظرة المازني وجماعة من الكوفيين

السياق العام لمناظرة المازني وجماعة من النحويين 168
دراسة تحليلية للمناظرة 170
موضوع المناظرة 172
الآليات الحجاجية الواردة في المناظرة 174
الآليات اللغوية 174
حجة الاستدراج 184
حجة الحصر 187
الحجج شبه المنطقية 191
العلاقات الحجاجية 197
مآل المناظرة: 201
الأسلوب الحجاجي للمتناظرين 202
خاتمة الفصل الخامس 205

الفصل السادس: مناظرة السيرافي ومتّى

تحليل مناظرة السيرافي ومتّى حجاجيا 207
موضوع المناظرة 208
الآليات الحجاجية في المناظرة: 210
الآليات الحجاجية المتعلقة بشخص المناظر 210
الآليات اللغوية 215
الآليات البلاغية 243
النفي والقصد الحجاجي 249
الحجاج بالاستدراج 252
الحجاج بالبرهان ذي الحدين 253
الحجج المؤسِّسة لبنية الواقع 255
الحجج المؤسسة على بنية الواقع 261
وظائف المتناظرين 264
مآل المناظرة 267
المخالفات الواقعة في المناظرة 270
الأسلوب الحجاجي للمتناظرين 275
خاتمة الفصل السادس 276

الخاتمة 279
قائمة المصادر والمراجع 284
الملاحق 297
الملحق رقم 01 298
الملحق رقم 02 302
الملحق رقم 03 304
الملحق رقم 04 306
مسرد المصطلحات 322
فهرس الموضوعات 325

Résumé

L’argumentation se considère comme l’objectif principal pour qu’un locuteur réussisse son discours. C’est en particulier le but de la rhétorique. De ce fait, l’argumentation fait l’un des objets d’étude fondamentaux de la rhétorique moderne.

Notre recherche tente d’étudier les procédés argumentatifs employés au sein d’un discours, en se basant sur l’étude des débats qui représentent le genre le plus marquant où apparait l’argumentation. Ainsi, le débat se considère principalement comme une argumentation. En plus, nous avons mis le point dans cette recherche sur quelques débats linguistiques. Le choix de ces débats est effectué selon leur importance dans la constitution de l’histoire de la grammaire arabe d’une part; et d’autre part selon la variété de l’objet du débat, dont l’objectif est de démontrer les procédés argumentatifs employés lors des débats.

Cette recherche a mis en évidence qu’un grand nombre de procédés argumentatifs apparait dans ces débats linguistiques, et qui sont en général expliqués par les récentes théories d’argumentation occidentales, d’une manière ou d’une autre. Cette recherche a démontré que les débats linguistiques se privilégient de l’emploi de certains procédés argumentatifs, non expliqués par les théories d’argumentation occidentales. Ces procédés reflètent particulièrement la spécificité de la langue arabe à travers les débats linguistiques.

Les débats linguistiques ont comporté les procédés d’argumentation logiques, les procédés d’argumentations communicationnelles et les procédés d’argumentation linguistiques, en particulier les actes de langage et l’interrogation qui caractérise notamment les débats

linguistiques. Par ailleurs, la hiérarchie des arguments ne joue pas un grand rôle durant ces débats, excepté ceux qui sont employés pour affaiblir les arguments de l'adversaire. L'emploi des procédés argumentatifs apparait clairement dans l'emploi de la métaphore et la métonymie, alors que les autres figures de style n'apparaissent pas.

Enfin, nous avons constaté que les débats linguistiques se caractérisent par certaines propriétés qui ont une autorité sur les oppresseurs. Cette spécificité est représentée dans l'emploi du Coran et la poésie ancienne. En effet, l'emploi des versés coraniques exclue généralement le refus du jugement de l'adversaire, et de même pour l'emploi de la poésie ancienne.