جامعـة اليرمـوك

كليــة الآداب

قسم اللغة العربـية

الحِجاجُ في المناظرات النحوية

الاصطلاح والمعالجة والأدوات

Argumentation in Syntactic Debates

Terminology, Treament and Tools

إعداد الطالب

عمر "محمد تيسير" مصطفى سباعي

٢٠١٢٢٠٠٠٠٣

بإشراف الأستاذ الدكتور

سمير شريف استيتية

الفصل الدراسي الثاني

٢٠١٧

الحِجاجُ في المناظرات النحوية

الاصطلاح والمعالجة والأدوات

إعداد:

عمر "محمد تيسير" مصطفى سباعي

ماجستير اللغة العربية/ اللغة والنحو، جامعة اليرموك ٢٠١١

بكالوريوس اللغة العربية وآدابها، جامعة اليرموك ٢٠٠٥

قدّمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة دكتوراه الفلسفة في تخصص اللغة والنحو، جامعة اليرموك

وقد وافق عليها

الأستاذ الدكتور سمير شريف استيتية..... مشرفًا ورئيسا

أستاذ اللغة والنحو واللسانيات في جامعة اليرموك

الأستاذ الدكتور عبد الحميد الأقطش.....عضوًا

أستاذ اللغة والنحو في جامعة اليرموك

الأستاذ الدكتور عبد القادر مرعي بني بكر .....عضوًا

أستاذ اللغة والنحو في جامعة اليرموك

الأستاذ الدكتور فايز عارف القرعان.....عضوًا

أستاذ البلاغة في جامعة اليرموك

الأستاذ الدكتور منير تيسير شطناوي..... عضوًا خارجيًا

أستاذ اللغة والنحو في الجامعة الهاشمية

تاريخ المناقشة: ٣٠ / ٣ / ٢٠١٧

الإهداء

إلى **أمّي وأبي**، الحبيبينِ الطيّبينِ، أسأل الله لهما طول العمر في طاعة الله، وموفور الصحة والعافية.

إلى **إخوتي الأعزّاء**، الذين انتظروا هذه الساعة ممتلئين حبًّا وفخارًا...أسأل الله لهم حياة سعيدة وعيشا رغدًا.

إلى مهجة الروح التي لو حضرتْ لامتلأتْ سعادةً وسرورًا،،، إلى **أختي ورود** رحمها الله...

إلى الصديق الصدوق الوفيّ الذي لا يقلّ مكانة عن أخي...

إلى كلّ من علمني حرفا...إلى كلّ محبي العربية الجميلة.

أهدي هذا العمل

الباحث

شكر وتقدير

أتقدّم وكلّي امتنانٌ إلى شيخي الأستاذ الدكتور سمير استيتية بعظيم الشكر والعرفان على تفضّله بقبول الإشراف على رسالتي، وعلى حرصه على أن يَخرُج هذا العملُ على أتمّ صورة وأحسنها، فلم يألُ جهدًا في إسداء النصيحة في كلّ ما يقوّمُ هذا العمل ويُعلي من سويّته وشأنه. أشكر له هذه الروح الطيّبة التي يحملها، وتلك البسمة التي لم تفارق محيّاه، وأدعو الله له بتمام الصحة والعافية، وأن ينفعه وينفعنا به.

ولا أنسى أنْ أتقدّم بالشكر أيضا إلى أعضاء اللجنة الكرام الأستاذ الدكتور عبد الحميد الأقطش، والأستاذ الدكتور عبد القادر مرعي بني بكر، والأستاذ الدكتور فايز القرعان، والأستاذ الدكتور منير شطناوي، على تفضلهم بقبول قراءة هذه الأطروحة ومناقشتها، ورصد ما من شأنه تقويمُ اعوجاجها، شاكرًا لهم جهدهم في ذلك، وأسأل الله العلي القدير أن يعلي من شأنهم، وأنْ يديمهم مناراتٍ للعلم والمعرفة.

فهرس المحتويات

الإهداء ..... **ج**

شكر وتقدير ..... **د**

فهرس المحتويات ..... **هـ**

الملخّص ..... **ح**

المقدمة **١**

التمهيد **٩**

الفصل الأوّل: المناظرة والحِجاج: الحدود والغايات **٢٤**

المبحث الأول: المناظرات النحوية ٢٥

المطلب الأول: المفهوم والنشأة والسمات العامة ٢٥

المطلب الثاني: الغاية من عقد المناظرات النحوية **٤٢**

المبحث الثاني: مصطلح "المناظرة" بين المفهوم والتطبيق ٤٥

المبحث الثالث: الحجاج وحدوده وأصوله الناظمة له ٦٢

المطلب الأول: صورة المسألة الحجاجية بين الواجب والممكن ٦٢

المطلب الثاني: الحجاج بين الجدل والخطابة ٦٩

المطلب الثالث: أثر المنطق في الحجاج ٧٤

الفصل الثاني: العملية الحِجاجيّة: أركانها وطرق توجيهها ومآلها ٧٩

المبحث الأول: أركان العملية الحجاجية ٨٠

المطلب الأول: المدّعي والمعترض ٨٠

المطلب الثاني: الدعوى، ماهيتها، وآلية الكشف عنها ٩٥

المبحث الثاني: التوجيه النحويّ في العملية الحجاجية ٩٩

المطلب الأول: الاستدلال بالدليل النقليّ ١٠٠

المطلب الثاني: الاستدلال بالدليل العقليّ ١٣٥

المبحث الثالث: مآل العملية الحجاجية ١٤٥

المطلب الأوّل: حقيقة الإقناع في العمليّة الحجاجيّة ١٤٥

المطلب الثاني: صور انتهاء العمليّة الحجاجيّة ١٤٩

الفصل الثالث: النصُّ الحجاجيُّ أدواته وتِقْنِيّاتُه ١٦١

المبحث الأول: الأدواتُ اللغويّة وقيمها الحِجاجيّة ١٦٢

المبحث الثاني: أساليب لغوية شائعة في النصّ الحِجاجيّ ودلالتها الحجاجيّة ١٧٤

المطلب الأول: أسلوب الاستفهام ١٧٤

المطلب الثاني: أسلوب النفي ١٨٣

المطلب الثالث: أسلوب الشرط ١٨٧

المطلب الرابع: أسلوب التوكيد ١٨٩

المبحث الثالث: تقنيّات النصّ الحجاجيّ..... ١٩٢

المطلب الأوّل: السخرية والتهكم..... ١٩٢

المطلب الثاني: الاستدراج والمجاراة ١٩٣

المطلب الثالث: الصور البيانيّة ١٩٦

الخاتمة..... ١٩٩

النتائج ١٩٩

التوصيات..... ٢٠١

المصادر والمراجع ٢٠٢

الملخص باللغة الإنجليزيّة..... ٢١٦

الملخّص

سباعي، عمر محمد تيسير، **الحِجاج في المناظرات النحويّة، الاصطلاح والمعالجة والأدوات**، أطروحة دكتوراه، جامعة اليرموك، ٢٠١٦م، (المشرف: الأستاذ الدكتور سمير شريف استيتية).

تتناول هذه الدراسة الحِجاجَ في المناظرات النحويّة، وتسعى إلى تتبّع معالم الحِجاج في نصوص المناظرات النحويّة والكشف عنها. وتقوم هذه الدراسة على ثلاثة فصول، خُصّص الأول منها للحديث عن الحدود الضابطة لمصطلحي المناظرة والحجاج، وأدبيات كلا المصطلحين والشروط العامّة لهما. وخُصّص الثاني للحديث عن عناصر العمليّة الحجاجيّة في نصوص المناظرات النحويّة، والأدلّة الاستدلاليّة الحجاجيّة النقليّة والعقليّة الموظَّفة من قبل المتناظرين في سياق الاحتجاج. أمّا الفصل الثالث فخُصّص للحديث عن أدوات ذلك الحِجاج وتِقنيّاتِه وأساليبه. واعتمدت الدراسة في ذلك كلّه المنهج الوصفيّ التحليليّ؛ فكانت تقف عند نصوص المناظرات النحويّة بالقراءة الفاحصة الكاشفة، ومن ثَمّ تستنبطُ الأطرَ النظريّةَ للحجاج الكامن في تلك النصوص.

خلُصت الدراسةُ إلى جملة من النتائج، كان من أهمّها أنّ حضور الأدوات والأساليب اللغوية، كالاستفهام والنفي والشرط والتوكيد في نصوص المناظرات النحويّة كان كبيرا بالمقارنة مع الصور البيانيّة، كالاستعارة والتمثيل مثلًا، التي شهدت غيابا واضحا في معظم النصوص. واتضح أيضا أنّ بروز الحِجاج في شخصيّة المعترض كان أكثر منه في شخصيّة المدّعي (المستفهم أو الممتحن). كما أنّ الحجاج في المسائل النحويّة كان أكثر منه في المسائل الصرفيّة. أضف إلى ذلك أنّ تسمية كثير من المجالس – المُنعقِدة بين النحاة– بالمناظرة إنّما كان ذلك من جهة التغليب؛ ذلك أنّ الخطَّ الفاصل بين المناظرة وغيرها من المصطلحات كالمحاورة والمجادلة لم يكن حادًّا.

الكلمات المفتاحية: الحِجاج، المناظرة، النحو، الاستدلال، الحُجّة، الإقناع.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، خالقِ الإنسان واللسان، وموجد القلمِ والبيان، القائل في كتابه العزيز: "وجادِلْهُمْ بالتي هي أحسن". والصلاة والسلام على المبعوث كافّة للناس بشيرا ونذيرا، الذي ما حاور أحدا إلا لإظهار الحقِّ ودحض الباطل، داعيا في ذلك إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا، وعلى آله وصحبه الأطهار. وبعد:

فالحِجاجُ مهارة عقلية مرهونٌ وجودُها واستمرارها ببقاء الإنسانية، فلا حياةَ بلا حجاج، إن في وجهه الحسن، أو في وجهه المذموم؛ فاللغةُ أداة تواصل بين أبنائها، والتواصل يتحقق في بعض جوانبه بالحوار، والحوار هو السبيل الصحيح إلى إقناع الآخر بما تراه من رأي، وما تقبله من كلام.

والمناظرات النحوية، تلك اللقاءات التي كانت تُعقد من حين لآخر بين علماء النحو الأفذاذ هي حقل خصب وميدان واسع لإظهار المهارة العقلية في الحجاج لإثبات صحة رأي مقابل نفي صحة الآخر. وستكشف هذه الدراسة إن شاء الله تعالى عن معالم ذلك الحجاج الكامن في تلك المناظرات النحوية.

تكتسب هذه الدراسةُ أهميّتَها من هدفها الذي تسعى إلى تحقيقه، والمتمثل في الكشف عن معالم الحجاج الكائن في المناظرات النحويّة، وبيان أصوله الناظمة له، وبيان ما استخدم فيه من أدلّة استدلاليّة وأدواتٍ حجاجيّة وأساليبَ لغويّة ذات أبعاد وقيم حجاجيّة، استحضرها المتناظِرُ كلَّها لإثبات رأي ونفي آخر. أضف إلى ذلك سعيها إلى الوقوف عند مصطلح المناظرة، وملاحظة مدى الاتفاق الموجود بينه وبين ما يدور في المناظرة، محكِّمةً في ذلك المفهومَ المتفقَ عليه للمناظرة،

وساعيةً إلى بيان ما لطبيعة الحجاج الكائن في المناظرات النحوية من أثر في إخراجها عن كونها مناظراتٍ إلى حقل المنازعة أو المكابرة أو المعاندة أو الجدل المذموم مثلا.

تقعُ هذه الدراسة في مقدمة وتمهيدٍ وثلاثة فصول وخاتمة. أمّا المقدمة فجاءت موضّحة للإطار العامّ للدراسة من حيث المنهج والمضمون. وأمّا التمهيد وفصول الدراسة فجاءت على النحو الآتي:

تضمّن التمهيد وقفةً عامّة عند الحجاج، فتناول الحجاجَ لغةً واصطلاحا، ثمّ تناول الحِجاجَ في الثقافة الإسلاميّة، في القرآن الكريم والسنة النبويّة. وختم ذلك بالوقوف عند الحجاج في الدراسات اللغوية الحديثة، عند العرب، وعند الغربيّين.

تضمّن الفصلُ الأوّل وعنوانُه "المناظرة والحِجاج: الحدود والغايات" ثلاثة مباحث، فخُصّص المبحثُ الأوّل لدراسة المناظرة؛ مفهومِها ونشأتها وسماتها العامة، والغاية من عقدها. وخُصّص المبحث الثاني لبيان مدى الملابسة بين مصطلح المناظرة كما أصّل له العلماء وبين حقيقة ما يجري في المناظرات النحويّة. وخُصّص المبحث الثالث لبيان الحدود والأصول الناظمة للحجاج، فتناول صورة المسألة الحِجاجية بين الواجب والممكن، وقضيّة الحجاج بين الجدل والخطابة، وقضيّة أثر المنطق في الحجاج.

تضمن الفصل الثاني وعنوانُه "العملية الحِجاجيّة: أركانها وطرق توجيهها ومآلها" ثلاثة مباحث، فخُصّص المبحث الأوّل لبيان أركان العملية الحجاجية؛ المدّعي والمعترض، ولبيان ماهيتها الدعوى، وآلية الكشف عنها. وخُصّص المبحث الثاني لبيان طرق التوجيه النحويّ في العملية الحجاجية، فوقف عند الاستدلال بالدليل النقليّ، وعند الاستدلال بالدليل العقليّ. وخُصّص

المبحث الثالث للحديث عن مآل العملية الحجاجية، فبيّنَ حقيقة الإقناع في العمليّة الحجاجيّة، وصور انتهائها.

تضمن الفصل الثالث وعنوانُه "أدوات النصُّ الحجاجيُّ وتِقْنِيّاتُه" ثلاثة مباحث، فخُصّص المبحث الأول للحديث عن أدوات النّصّ الحِجاجيّ، فتناول قضية القصديّة في النصّ الحجاجيّ، ومن ثَمّ عرّج على الأدواتِ اللغويّة الموظَّفة في نصوص المناظرات النحويّة وقيمها الحِجاجيّة. وخُصّص المبحث الثاني للحديث عن تِقنيّات النصّ الحجاجيّ، فوقف عند تِقنيّة السخرية والتهكم، وتِقنيّة الاستدراج والمجاراة، ومن ثَمَّ عند الصور البيانيّة. وخُصّص المبحث الثالث للحديث عن أساليبَ لغويةٍ شائعة في النصّ الحِجاجيّ ودلالتها الحجاجيّة، فوقف عند أسلوب النفي، وأسلوب الاستفهام، وأسلوب الشرط، وأسلوب التوكيد.

وأمّا الخاتمة، فقد تضمنت ما خلُصتْ إليه الدراسةُ من نتائج وتوصيات.

اعتمدت الدراسةُ في معالجتها للقضايا المطروحة فيها المنهجَ الوصفيّ التحليلي، فوقفتْ عند نصوص المناظرات النحويّة بالقراءة الفاحصة الكاشفة، التي تسهّل الوصول إلى بيان معالم الحِجاج ومكوّناته وما يتعلق به.

ارتأيتُ أن اقتصر الدراسة على المناظرات النحوية التي دارت بين نحاة القرنين الثاني والثالث الهجريين. وكان ذلك لأسباب ثلاثة؛ الأوّل: أنّ هذه الفترة الزمنيّة استوعبت علماء المدرستين البصرية والكوفية، وكما هو معلومٌ، فإنّ جُلَّ المناظرات وأهمَّها دارت بين أعلام هاتين المدرستين. والثاني: اعتقادي أنّ الدراسة ستحقق مرادها بمناقشة ما دار في هذين القرنين من مناظرات، والثالث حرصًا على عدم الإطالة؛ فنصوص المناظرات النحوية كثيرة، وترْكُ الأمرِ دون تحديد قد يدخلنا في إطالة ممقوتة لا تُحمَد عليها الدراسة.

وأمّا المصادر التي أفدتُ منها في هذه الدراسة فيشكّلُ كتابُ "مجالس العلماء" للزجّاجيِّ (٣٣٧هـ) الرافد الأوّلَ والأساسيّ لنصوص المناظرات التي تناولتها الدراسة بالتحليل والمناقشة. وقد نظرتُ في كتبٍ أخرى جمعتْ نصوصَ المناظرات، فوجدتُ كتاب "الأشباه والنظائر" للسيوطي (٩١١هـ) قد ذكر في الجزء الثالث منه سبعةً وعشرين نصّا بين مجلسٍ ومناظرة، وكان الزجاجيُّ قد ذكرها كلَّها في مجالسه إلا نصّين، الأوّلُ جرى بينَ ابنِ دريد ورجلٍ، والثاني بينَ بكرِ بنِ حبيب السهمي وشبيب بن شيبة، وقد ذكرهما الزجاجيُّ في كتابه "أمالي الزجاجيّ". لذا، لم يكن كتاب "الأشباه والنظائر" مصدرا رئيسا من مصادر الدراسة.

ومن الكتب التي نظرتُ فيها بهذا الخصوص أيضًا كتابُ "تذكرة النحاة" لأبي حيّان الأندلسيّ (٧٤٥هـ). وقد جمع المؤلفُ في كتابه هذا أربعةً وثلاثين نصّا، ذكر الزجاجيُّ منها اثنين وعشرين نصّا في كتابه "مجالس العلماء"، ولم يذكر اثني عشر نصّا. وبعد النظر في تلك النصوص المذكورة وجدتُها جميعَها غيرَ موافقةٍ لمنهج الدراسة في اختيار النصوص الذي يقتضي في النصّ المختار أن تكتمل فيه أركانُ المناظرة الأربعة؛ الدعوى والمدّعي والمعترض، وحصول تقابل فعليّ بين المدّعي والمعترض. هذا، بالإضافة إلى أنّه يشترط في المناظرة الموضوعة للدراسة أن تكون قد جرتْ بين طرفين أحدهما نحويٌّ. لذا، لم يكن كتاب "تذكرة النحاة" مصدرا رئيسًا من مصادر الدراسة أيضا.

ومن الكتب التي نظرتُ فيها أيضا كتابُ "الخصائص" لابن جني (٣٩٢هـ)، وكتاب "الإنصاف في مسائل الخلاف" لأبي بركات الأنباري (٥٧٧هـ)، وكتابان آخران في التراجم، الأوّل كتابُ "طبقات النحويين" لأبي بكر الزُّبيديّ الأندلسيّ (٣٧٩هـ)، والثاني "معجم الأدباء" لياقوت الحموي (٦٢٦هـ)، فوجدت أنّ هذه الكتب الأربعة قد ذكرتْ نصوصًا كثيرة للمناظرات، إلّا أنّ تلك

النصوص– في أكثرها– مذكورةٌ عند الزجاجيّ في كتابه "مجالس العلماء"، لذا، لم أعتمد هذه الكتب الأربعة مصدرا رئيسا للدراسة إلّا في نصٍّ أو نصين.

هذا، وقد كنت أحيل نصَّ المناظرة في كثير من الأحيان إلى غير مصدر، إعلامًا بثبوت تاريخيّتها، مع العلم بأنّ كتاب "مجالس العلماء" للزجاجيّ هو المصدر الأوّل والأساس للنظر في نصوص المناظرات كما أسلفنا؛ ففي النظر إلى سنة الوفاة لأولئك العلماء نجد أنّ الزجاجيّ تُوفي قبلهم بسنوات طويلةٍ، لذا، كان كتابُه أقدمَ الكتب التي انبرى أصحابُها لجمع تلك النصوص.

وممّا تجدر الإشارة إليه هنا أنّه لم يكن للدراسة اهتمامٌ بقضايا النحو الافتراضيّ، فأبعدتِ المناظراتِ التي كانت من هذا القبيل؛ ذلك أنّ النحو الافتراضيّ قائم في أساسه على الفلسفة والافتراض البعيد عن الواقع اللغوي، ولمّا كان حاله كذلك، ولم يكن فيه النفع الكبير لمتعلميّ اللغة ارتأيتُ إسقاطه من الدراسة.

كما تجدرُ الإشارة أيضا إلى أنّ القارئ سيجد أنّ بعض المسائل والنصوص قد تكرر ذكرها في غير مناسبة، وحقيقةُ الأمر هو أنّ المسألة التي قد تكرّر ذكرُها كانت الدراسةُ قد تناولتها في كلّ موطن أو مناسبة من وجهٍ مختلف وجهةٍ أخرى، ففي كلّ مناسبة قضيّة وجهة خاصّة. وأودُّ هنا أنْ أنبّه القارئ إلى أنّ هذه الدراسة تعالج المناظرة حسبما جاءت بها الروايات، ولسنا بصدد إثبات صحة تلك الروايات أو بطلانها، لذا، أرجو ألّا يرى القارئ محاكمةَ الدراسة لبعض العلماء، كالكسائيّ مثلا، طعنًا منها بهم، وجرأةً ممقوتة منها عليهم، بل إنّها تتعامل مع نصّ المناظرة كما وصل بصرف النظر عن شخص المتناظر. ويبقى أولئك الثلّة الطيبة هم مَنْ شيّد هذا الصرح حتى وصلنا على هذه الصورة المتقنة، فكلُّنا عيالٌ على سيبويه والكسائيّ وأمثالهما.

أمّا في ما يخصّ الدراساتِ السابقةَ التي طرقت باب الحجاج فهي كثيرةٌ ومتعددة، في الجانبين النظريّ والتطبيقيّ. ومع أنّ تلك الدراساتِ كثيرةٌ إلّا أنّني لم أعثر – في حدود ما اطّلعتُ عليه– على دراسةٍ كشفتْ عن ملامح الحِجاج ومعالمه في نصوص المناظرات النحوية، واستوفت جوانب الموضوع في عناصره المختلفة، وأطّرت له كالصورة التي أسعى إلى بيانها في هذه الدراسة. ولا أنفي بكلامي هذا وجودَ بعض الدراسات التي تقاطعت مع دراستي في بعض الجوانب، إلّا أنّ ما يميّز دراستي عن تلك الدراسات أنّها جاءت متخصصّةً بنصوص المناظرات النحويّة، منطلقةً منها نحو وضع تأطير نظريّ عامّ للحجاج في المناظرات النحويّة. ومن أبرز تلك الدراسات:

١- "الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية"، لصاحبها عبد الله صولة. واعتنت هذه الدراسة بالكشف عن معالم الحجاج الكامن في القرآن الكريم، ولم يكن لها علاقة بالمناظرات النحوية.

٢- "في توظيف الرواية وجدلية البرهان دراسة في كتاب الإنصاف للأنباريّ"، وهي رسالة ماجستير لصاحبتها خولة القرالة. وقد وقفت الباحثة في دراستها على عدد من المسائل الخلافية المذكورة في كتاب الإنصاف، فتناولتها بالتحليل والمناقشة للكشف عن طرق الاستدلال المتبعة من قبل البصريين والكوفيين في إثبات صحة ما يذهبون إليه. فكان بناء على ذلك تقارب بين دراستها ودراستي هذه. إلّا أنّ هناك العديدَ من المحاور التي تُعدُّ فارقة بين الدراستين؛ فدراستها قائمةٌ على الكشف عن ملامح المنطق الأرسطيّ والفكر الفلسفيّ في استدلالات الأنباريّ على مذهب البصريين والكوفيين، في كتابه الإنصاف في مسائل الخلاف. وهذا يعني أنّ الحجاج الذي تتصدى دراستُها لبحثه هو حجاج بالقوة لا بالفعل؛ ذلك الحجاج الذي ينفّذُه أحدُهم مفترضا وجود طرفين متناظرين، فيعرض آراءهم وحججهم، ويقوّي أحدها على الآخر. أمّا

دراستي فقد جعلتُها في الحجاج الذي هو حجاج بالفعل لا بالقوّة، ومن ثمَّ اشترطتُ في المناظرة التي تكون حقلا للدراسة أن يكون قد تحقق فيها التقابل الفعليّ بين طرفيها. وعليه، فإنّ مادةَ هذه الدراسة متمثلةٌ في المناظرات الحقيقيّة، صحيحةِ الرواية، التي حصلت بين علماء المدرستين البصرية والكوفية.

٣- "المناظرات النحويّة والصرفيّة، نشأتها وتطوّرها حتى نهاية القرن الثالث الهجريّ"، وهي كتاب من تأليف الدكتور أسامة رشيد الصفّار. وتطرّق المؤلف فيه إلى كثير من القضايا المتعلقة بالمناظرة؛ من تعريف المناظرة ونشأتها ودوافعها وسماتها العامّة، إلّا أنّه لم يكن معنيّا بالدرجة الأولى بالكشف عن معالم الحجاج في نصوص المناظرات وعن أدواته وتقنيّاته وأساليبه.

٤- "النحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم حتى نهاية القرن الخامس الهجريّ"، عرض ونقد، وهي في الأصل رسالة دكتوراه لصاحبها آدم محمد الزاكي، وقد تناول فيها كثيرًا من المناظرات بالتحليل والنقد، ووجّه اهتمامه إلى تحليل المسائل النحويّة والصرفيّة في تلك المناظرات، ونقد ما قيل فيها من آراء، ومع هذا، إلّا أنّه لم يكن معنيّا بصورة الحجاج في تلك المناظرات.

٥- "مناظرة المسألة الزنبوريّة"، وهي بحث للدكتور محمد الباتل. وتعدّ هذه الدراسة بحقٍّ من أقرب الدراسات منهجا وهدفًا إلى دراستي، فقد كشف الباحث في دراسته عن معالم الحجاج في تلك المناظرة. ولكنْ، يبقى لدراستي ميزةٌ في أنّها وسّعت مجال بحثها، فتناولت بالتحليل مناظراتٍ كثيرةً، ولم تقتصر على مناظرة واحدة.

٦- "آليات الحجاج في مناظرة السيرافيّ لمتّى بن يونس القنائيّ، دراسة تحليليّة"، وهي بحثٌ للدكتور رامي جميل سالم. وتقترب هذه الدراسة أيضا من دراستي كثيرًا من حيث الهدف والمنهج التحليليّ، إلّا أنّ موضوعها لم يكن في المناظرات التي عَنِيتْ بمسألة نحويّة.

هذا، وتبقى دراساتٌ كثيرة طرقت باب الحجاج بصورة عامّة لم أذكرها هنا؛ إذ كانت كالدراسات السابقة غيرَ متخصّصة بنصوص المناظرات النحويّة؛ فمنها ما كان ميدانها القرآن الكريم، ومنها ما كان ميدانها الشعر، ومنها ما كان ميدانها البلاغة، وغيرها.

تأسيسا على ما سبق، كانت هذه الدراسة هي الأولى في الوقوف عند الحِجاج في المناظرات النحوية وقوفا يكشف عن مكوناته وتِقنيّاته وأدواته وأساليبه، ومن هنا اكتسبت أهميّتها.

يبقى هذا العمل عملا بشريّا، فما به من توفيق وصواب فمن الله، وما به من زلة وخطأ فمن نفسي والشيطان، سائلا ربّي عزّ وجل أن ينفعني وطلبة العلم بهذا العمل، إنّه وليُّ ذلك والقادر عليه.

الباحث

التمهيد

يعدّ الحجاجُ أداةَ تواصلٍ لسانية تشتركُ فيها اللغاتُ جميعُها، يستخدمها ابن اللغة ليعبر عمّا يدور في خَلَده من مسائلَ وقضايا وأفكار، ويلجأ إليها ليثبتَ صحةَ رأيه، ويقنع الطرف الآخر به. ويظهرُ الغرضُ من هذا التمهيد في الكشف عن معالم الحجاج عبرَ مختلف العصور والثقافات، وذلك لبيان حقيقة الحجاج الكائن في نصوص المناظرات النحوية، وتحديدِ موقعه من ذلك كلّه.

سنتناول في التمهيد جزئيات ثلاثا، تحدد في مجموعها المعالمَ الدقيقة لمصطلح الحجاج، وهي:

أولا: الحجاج لغة واصطلاحا

ثانيا: الحجاج في الثقافة العربية الإسلامية

ثالثا: الحجاج في الدراسات اللغوية الحديثة:

أ- عند الغربيّين

ب- عند العرب

أولا: الحجاج لغة واصطلاحا

الحجاجُ لغةً آتٍ من المادة اللغوية ح ج ج، وحجج حَجّاً: قَصَدَ، ومنه: حَجَّ بيتَ الله الحرام؛ أي: قصد التوجهَ إلى البيت بالأعمال المشروعة فرضا وسنّة[1]. ومَحجّةُ الطريق هي المَقْصِدُ والمَسَلك[2]. إذًا، فالحجاجُ يحمل دلالةَ القصديّة، قصديّة التوجّهِ إلى شيءٍ معيّن، منويّ فيه

[1]- انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، د.ط، د.سنة، مادة (ح ج ج).

[2]- انظر: المصدر السابق، مادة (ح ج ج).

قضاءُ حاجة. جاء في اللسان: "ومن أمثال العرب: لَجّ فحَجّ، معناه: لجّ فغلب مَنْ لاجّه بحُجَجه"[١]. ولجّ في الأمر: تمادى عليه، وأبى أن ينصرف عنه[٢].

وعلى هذا المسار نجد الفعلَ حاجّه حِجَاجًا ومُحاجّة، أي نازعه الحُجّة وغلبه بها[٣]. فالذي يقصِدُ التوجهَ إلى شيء معيّن لقضائه أو لإثباته يلزمه إظهارُ الحُجّة في ذلك، فيكون الطرف الآخر إما موافقا، وإما معترضا، فإن كان الثاني – وهو من مقاصد الحجاج– أصبحنا أمام تخاصم. جاء في الصحاح: "التحاجُّ: التخاصم"[٤]. ويُقصَدُ من التخاصم الغلبة.

وعليه، فمن مُلازمات الحجاج القصديةُ والتخاصمُ، وإقامةُ الحُجّة. وهذا ممّا يقرّبه من مصطلح الجدل؛ جاء في اللسان: "جادلتُ الرجلَ فجدلْتُه جدْلا أي غلبتُه، ورجلٌ جَدِلٌ إذا كان أقوى في الخصام. وجادله أي خاصمه مجادلة وجدالا، والاسمُ الجَدَل، وهو شدّةُ الخصومة. وفي الحديث: ما أوتي الجدلَ قومٌ إلا ضلّوا[٥]؛ الجدَل مقابلةُ الحُجّة بالحُجّة"[٦]. وحَمَلَتْ مادة (ح ج ج) ومادة (ج د ل) دلالاتٍ لغويةً متقاربةً جدا، ظهر ذلك في مشتقاتهما؛ "فالحَجاجُ والحِجاجُ: العظمُ النابتُ عليه الحاجبُ"[٧]. "والجَدْلُ والجِدْلُ: كلُّ عظمٍ مُوفَّرٍ كما هو، لا يُكسَرُ ولا يُخلطُ به غيرُه"[٨].

---

[١]– ابن منظور، لسان العرب، مادة (ح ج ج).

[٢]– انظر: المصدر السابق، مادة (ح ج ج).

[٣]– انظر: المصدر السابق، مادة (ح ج ج).

[٤]– الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٠، مادة (ح ج ج).

[٥]– بيّن ابن منظور أن المقصود بالجدل هو الجدلُ بالباطل وطلبُ المغالبة به لا لإظهار الحق.

[٦]– ابن منظور، لسان العرب، مادة (ج د ل).

[٧]– انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ح ج ج).

[٨]– انظر: المصدر السابق، مادة (ج د ل).

وجاء في اللسان أيضا: "وهو رجل مِحْجاجٌ أي جَدِلٌ"[1]. وفي هذا الكلام ما يشير إلى وجود ترادف بين المصطلحين.

وتأسيسا على ما سبق تظهرُ جليا درجةُ المقاربةِ اللغوية بين مصطلحي الحجاجِ والجدل.

وأما الحجاجُ اصطلاحا، فقد كَثُرتْ الدراساتُ التي اهتمت بموضوع الحجاج على مستواه النظري، وعلى التطبيقي أيضا، وتفاوتت وجهاتُ نظر الدارسين حول تعريف الحجاج؛ فاستخدموا مصطلحاتٍ متعددةً على كونها مترادفاتٍ اصطُلِحَتْ على مفهوم واحد، ولكنْ، لم تكن تلك المصطلحاتُ على درجة واحدة من الدقة والمقاربة. ومن تلك المصطلحات: الجدل، والخطابة، والمُحاجّة... وغيرها.

ثانيا: الحجاج في الثقافة العربية الإسلامية

بعث الله عزّ وجل سيدنا محمدا- صلى الله عليه وسلم- حاملا رسالةً ربانيّة شأنُه في ذلك شأن الرسل من قبل. وفي مضمون تلك الرسالة نظامُ حياةٍ جديدٌ، فيه الأوامرُ والنواهي، وفيه هدمٌ لمعتقداتٍ فاسدةٍ، وتغييرٌ لمفاهيم خاطئة، فكان على الرسول – صلى الله عليه وسلم- أن يقدّم هذا النظام الجديد أمام قومه، وأن يدعوهم إليه.

ولم يترك اللهَ عزّ وجلّ الرسولَ – صلى الله عليه وسلم – دون بيانٍ لأسس تلك الدعوة التي سيقوم بها، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾النحل/١٢٥.

[1]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ح ج ج).

وإقامةُ الدين الجديد على ما أراد الله عزّ وجلّ أمرٌ يستلزم أنْ يمتلك الرسولُ – صلى الله عليه وسلم– أدواتِ التأثير والإقناع التي ستوصله إلى هدفه المنشود، الذي هو تغيير المعتقدات القديمة، وأن تُستبدَلَ بها المعتقداتُ الجديدة التي جاء بها الرسولُ الكريم. وامتلاكُ أدواتِ التأثير والإقناع واستعمالُها يضعنا أمام الحجاج الذي يحمل دلالة القصدية؛ قصدية التوجه إلى الشيء.

إنّ النظر في مادة (ح ج ج) في القرآن الكريم وما اشتُقّ منها يضعنا أمام تصوّرٍ عامّ لصورة الحجاج في القرآن الكريم، ففيه دعْوةٌ إلى أن يكون الحجاج مستندا إلى العلم، قال تعالى:﴿ هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ آل عمران/٦٦. فالحجاج الذي لا ينبني على علمٍ، ولا تحكمه قواعدُ وضوابط سيعلوه الخصامُ، والجدالُ بالباطل، والتعنتُ بالرأي مع علم المُحاجِج بخطئه.

والناظر فيما جاء في القرآن من ألفاظٍ دالةٍ على الحجاج والجدل يدركُ أنَّ مُجْمَلَ تلك الألفاظ يدعو إلى البعد عن المتاهات الكلامية التي طابعُها العِنادُ والمكابرة، بل ويقطع القرآن الكريم الطريقَ إلى ذلك، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَلِذَٰلِكَ فَٱدۡعُۖ وَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡۖ وَقُلۡ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٖۖ وَأُمِرۡتُ لِأَعۡدِلَ بَيۡنَكُمُۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمۡۖ لَنَآ أَعۡمَٰلُنَا وَلَكُمۡ أَعۡمَٰلُكُمۡۖ لَا حُجَّةَ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمُۖ ٱللَّهُ يَجۡمَعُ بَيۡنَنَاۖ وَإِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ ١٥ ﴾الشورى/١٥.

وبيّن الله تعالى أنّ جلّ ما يقع على الرسل عليهم السلام في دعوتهم أقوامَهم إلى عبادة الله وحده هو البلاغُ المبين، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَهَلۡ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ ﴾النحل/٣٥.

وأشار ابنُ عاشور إلى أنّ هذه الآية قطعتْ المُحاجّةَ مع الكافرين لمّا قصدوا الإفحام والتكذيب[1]. وقطْعُ المحاجّةِ التي طابعُها العنادُ سدٌّ لباب الخصام الذي لا يُسْفِرُ عن فائدة؛ فتركُ المجادلة في أمرٍ ليس دليلا على الإقرار به. فهذا سيدنا إبراهيم عليه السلام لمّا حاجّه النمرود فقال: أنا أحيي وأميت، لم يقل سيدنا إبراهيم عليه السلام: إنّك كذّاب يا نمرود، بل تركَ الأمرَ إلى شيء آخر، قال الله تعالى على لسان إبراهيم: ﴿قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَۗ﴾ البقرة/٢٥٨. والإتيان بالشمس من المشرق لا يَقدِرُ عليه غيرُ الله. وهو أمرٌ لا جدال فيه. والأولى تَرْكُ ما فيه جدالٌ إلى ما لا جدالَ فيه. إلّا أنّ قَطْعَ المحاجّة والابتعادَ عن الدخول في المعاندة والمكابرة لا يعني ألّا يقدّم الرسولُ ما يدعمُ رسالتَه ويقوّيها من أدلة وبراهينَ، فالمدقّقُ في كلمة (المبين) في الآية أعلاه يلمح أمرًا من الله بتقديم الحُجج والأدلة والبراهينِ الواضحةِ التي تدفع ما ادّعاه المشركون أو الأقوامُ السابقة، وتُثبِّتُ ما جاء به الرسلُ عليهم السلام.

وعليه، فالحجاج المقصود في القرآن هو عبارةٌ عن سياق تواصليّ بين الرسل عليهم السلام وبين أقوامهم، قصدُهُ البيان والإقناعُ، يكشفون فيه عن رسالاتهم التي يحملون كشفا واضحا مدعوما بالحُجّة البالغة التي لا يُماري فيها إلا من اتبع هواه، وقَصَدَ المِراءَ والعناد والجدل المذموم.

ومما لا شك فيه أنّ للقرآن أسلوبا حجاجيّا فريدا، وطابعا خاصّا، وهذا ما سعى إلى بيانه كثيرٌ من الدارسين، منهم عبد الله صولة في كتابه "الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية"، فبيّن في مقدمته ضرورة أن يكون للحجاج مفهومٌ مغايرٌ لما كان عليه مصطلح الجدل من جهة، ومصطلح الخطابة من جهة أخرى، فهو يرى أنَّ كلّا من الجدل

---

[1]- انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، الدار التونسية، د. ط، ١٩٨٤، مجلد١٤، ص١٤٧.

والخطابة بمفهومهما المنطقي أو لنقل الأرسطي، لا ينطبق على القرآن الكريم، ولا يحاكي الصورة الحجاجية فيه[١]. ومن هنا راح ينظّر للحجاج القرآني من خلال النص القرآني نفسه.

وتوصل عبد الله صولة بعد النظر في عدد من النظريات الحجاجية، كنظرية "بيرلمان وتيتيكا"، ونظرية ماير، وغيرهم، توصل إلى أنّ الحجاجَ في القرآن لا يكون وفقا لأيٍّ من تلك النظرياتِ إذا أخذناها كما هي، بل لابدّ من إجراء بعض التغييرات عليها لتُلائمَ النصَّ القرآني، فكان أن وقف موقفا وسطا بين ما كان عليه "بيرلمان وتيتيكا" وبين "ديكرو وأنسكمبر"، ليتوصل إلى أنّ الحجاج في القرآن الكريم هو أقرب ما يكون إلى كونه خطابا يقتضي الإقناع والتأثير[٢].

إذًا، فالحجاج القرآني –كما يرى عبد الله صولة– إستراتيجيةُ خطابٍ تفترضُ متكلما وسامعا مع توافر مقْصِدِ التأثير بوجه من الوجوه في هذا السامع[٣].

وفي بحث للدكتور لمهابة محفوظ ميارة بعنوان "مفهوم الحجاج في القرآن الكريم" بيّن الباحث أنّ الحِجَاجَ الذي يدعو إليه القرآن الكريم، ويقومُ عليه هو حجاجٌ يترفّع عن المعنى المذموم للمحاجّة، ويخلو من العناد واتّباع الهوى[٤]. ويصل الباحث إلى أنّ الحجاج في القرآن الكريم هو "الحوارُ الذي يُرادُ به الإبانةُ والإبلاغ والإقناع، وذلك باستخدام الدلائلِ العقلية والعملية واللغوية...، والبيّناتِ القرآنية والكونية، إثباتا لحقيقة الإسلام والإيمان بالله"[٥].

---

[١]– انظر: صولة، عبد الله، **الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة**، دار الفارابي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧، ص ص ١٦، ١٨، ٢٠.

[٢]– المرجع السابق، ص ص ٣٩–٤١.

[٣]– انظر: المرجع السابق، ص٤١.

[٤]– انظر: لمهابة محفوظ ميارة، **مفهوم الحجاج في القرآن الكريم، دارسة مصطلحية**، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد ٨١، ج٣، ص٥١٨.

[٥]– المرجع السابق، ص٥٥٢.

ويرى الدكتور زكريا بشير إمام في بحثه الموسوم بـ "أساليب الحجاج في القرآن الكريم" أنّ الحجاج القرآني حوارٌ وجدالٌ بنّاء، وأسلوب أصيل في توجيه الخطاب إلى العالمين[١]. فضلا على أنه استُخدمت فيه أساليبُ الحجاج الحقّ والإقناع الصادق، واعتمد الاستدلالَ الصحيح، من قياسٍ برهانيٍّ، واستنباطٍ، واستقراء[٢].

والواضح أنّ الباحثين الثلاثة ذهبوا إلى أنّ الحجاج القرآني ذو طابع خاصّ وفريد، له أساليبُه وخصائصُه، يستند إلى العلم، ويقومُ على الحُجّة البيّنة الواضحة، وينبِذُ المراءَ والعناد والجدل المذموم. فالحجاج القرآنيّ غايتُه الإقناعُ الذي يجري على الاستدلال والتمكين من النظر، وبالاختيار[٣]، دون عنف.

نهى القرآن الكريم كما بيّنا سابقا عن الجدل المذموم الذي قوامُه العناد والمراء والمكابرة، ولم يكن للسنة النبوية مسارٌ أو منهج جدلي آخر غير ذلك المنهج الذي دعا إليه القرآن الكريم؛ فقد قال النبي – صلى الله عليه وسلم– في سياق الكلام عن قوله تعالى: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ﴾ الزخرف/٥٨ قال: "ما ضلّ قومٌ بعد هدىً كانوا عليه إلّا أوتوا الجدل"[٤]. وجاء في تفسير القرطبي: ما ضربوه لك إلا إرادةَ الجدلِ، فهم مجادلون بالباطل[٥]. فما جاء في الحديث هو نهيٌ عن أن

---

[١]– انظر: زكريا بشير إمام، **أساليب الحجاج في القرآن الكريم، نماذج من الحجج الاستنباطية**، مجلة الآداب، جامعة الإمارات، العدد السادس، ١٩٩٠، ص١٦١.

[٢]– المرجع السابق، ص١٥٩.

[٣]– انظر: تفسير ابن عاشور، ج٣، ص٢٦.

[٤]– انظر: الحاكم النيسابوري، الحافظ أبو عبدالله محمد بن عبدالله، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢، ج٢، ص٤٨٦، حديث رقم ٣٦٧٤.

[٥]– انظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السنّة وآي الفرقان**، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦، ج١٩، ص ٦٨.

يكون الجدلُ غايةً يقصِدُها المرءُ، لا نهي عن الجدل مطلقا، ذلك أنّ الجدل الذي هو غاية في حدّ ذاته لا وسيلة لإظهار الحق وتثبيته، من شأنه أن يَضِلّ صاحبُه ويتوهَ عن طريق الحق.

وكان للنبي – صلى الله عليه وسلم – حِجَاجٌ في سيدنا عيسى عليه السلام مع وفد نجران حين قالوا له: "ما شأنُك تذكرُ صاحبَنا؟ فقال: من هو؟ قالوا: عيسى، تزعُمُ أنّه عبدُ الله. فقال محمد: أجل، إنّه عبدُ الله. قالوا له: فهل رأيتَ مثل عيسى، أو أُنبئْتَ به؟[1] فأنزل الله تعالى قوله: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ آل عمران/٥٩. رادًّا ادعاءَهم، ومفنِّدا حُجَجَهم. وفي الآية استدلال عقلي أداتُه التمثيل، وفحواه: إن كانت حجتكم – يا من ادّعيتم ألوهيّة عيسى – أنّه ليس له أب، فهو ليس مخلوقا، فإنّ آدم ليس له أب ولا أمّ، فهو أولى من عيسى بألّا يكون مخلوقًا. "وهو عند الله لا يزيد على آدم شيئا في كونه خلقا غيرَ معتاد لكم"[2]. فهذا دليلٌ قاطعٌ من الله مُلزمٌ لهم على كون عيسى مخلوقا.

ويتضح من سياق الحجاج السابق مع وفد نجران أنّ النبي – صلى الله عليه وسلم– قَصَدَ إظهارَ الحقّ وتمكينَه بالحُجّة البالغة والدليلِ القاطع، فلمّا ظهر الحقُّ واضحا، ورأى النبي– صلى الله عليه وسلم– منهم العنادَ والمكابرةَ ورفْضَ الرجوعِ عن الباطل، تَرَكَ حجاجَهم، ودعاهم إلى المباهلة بالملاعنة، "وهو إلجاءٌ لهم إلى أنْ يعترفوا بالحقّ أو يكفّوا"[3].

وثبت عن النبي – صلى الله عليه وسلم – في حديث الدجّال قولُه: "إنْ يَخرجْ وأنا فيكم، فأنا حجيجُه، وإن يخرج ولستُ فيكم، فامرؤٌ حجيجُ نفسِه"[4]. وحجيجه هنا "فَعِيلٌ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ مِنَ

---

[1]– انظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط١، ٢٠٠١، ج٥، ص٤٦٠.

[2]– انظر: تفسير ابن عاشور، ج٣، ص٢٦٣.

[3]– المرجع السابق، ج٣، ص٢٦٥.

[4]– النيسابوري، الإمام الحافظ أبو الحسين مسلم بن الحَجّاج، **صحيح مسلم**، اعتنى به: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، ط١، ٢٠٠٦، المجلد الأول، ص ١٣٤١.

الْحُجَّةِ، وَهِيَ الْبُرْهَانُ، أي مُحَاجُّهُ وَمُغَالِبُهُ بِإِظْهَارِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِ، وَالْحُجَّةُ الدَّلِيلُ وَالْبُرْهَانُ"[1]. وإنّما تصدى النبي – صلى الله عليه وسلم – لمحاجّة الدجّال لكشف الباطل وإظهار الحقّ، ولأنّه على علم ومعرفة به وبحيله وألاعيبه، وبهذا العلم سيكشف النبي – صلى الله عليه وسلم – كذب الدجّال وافتراءه.

وحذّر النبي – صلى الله عليه وسلم – من أن يستغل المسلمُ فصاحتَه وبلاغتَه، فيَقْلِبَ الحقَّ باطلا والباطلَ حقا، وذلك من حديث أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللهِ – صلى الله عليه وسلم – قَالَ: "إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا بِقَوْلِهِ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ، فَلَا يَأْخُذْهَا"[2]. وهذا نهيٌ صريح عن الجدال المذموم الذي غايتُه تقرير الباطل بدلا من الحق.

من هذا يظهرُ أنّ الحجاج في القرآن الكريم والسنة النبوية يقوم على العلم، ويستند إلى الحُجّة البالغة، ويَنْبِذُ العناد والمكابرة والجدل المذموم. ويظهرُ أنّ الحجاجَ المطلوب في الثقافة الإسلامية خطابٌ أو حوار يدور بين طرفين، أحدهما مدّعٍ والآخر معترضٍ، يستند إلى العلم، ويسعى إلى إثبات صحة رأي ما أو بطلانِه بتقديم الحُجَجِ والبراهين اللازمة لذلك، ومن ثَمّ الوصول إلى إقناع الطرف الآخر، بعيدا عن العناد والجدل المذموم.

---

[1]– العظيم آبادي، أبو عبد الرحمن شرف الحق، **عون المعبود على شرح سنن أبي داود**، اعتنى به: أبو عبدالله النعماني الأثري، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص١٩٨٣.

[2]– البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، دار ابن كثير، بيروت – دمشق، ط١، ٢٠٠٢، كتاب الشهادات، ص ٦٥٤.

رابعا: الحجاج في الدراسات اللغوية الحديثة

١- الحجاج في دراسات الغربيّين

اختلفت نظراتٌ الغربيّين إلى الحجاج، فتشكلت وفقا لذلك رؤىً جديدةٌ ومتعددة، وأخذ عدد منهم بصياغة مفهوم عام للحجاج يتفق والرؤى التي تبناها فكرُهُ. ونذكر منهم الباحثينِ بيرلْمان (Perelman) وتيتيكا (Tyteca)، والباحثينِ ديكرو (Ducrot) وأنسْكُمبر (Anscombre).

أمّا بيرلْمان (Perelman) وتيتيكا (Tyteca)، اللذانِ يُعَدّانِ من أتباع مدرسة البلاغة البرهانية، فقد انطلقا في نظريتهما الحجاجية من وحي صياغةِ رؤيةٍ جديدة للخطابة، وهي رؤيةٌ فلسفية، وظهر ذلك في كتابهما الموسوم بـ "مصنَّفٌ في الحجاج، الخطابة الجديدة" الذي سعيا فيه إلى إخراج الحجاج من دائرة الثنائية التي ظهر بها عند أرسطو؛ فالحجاج الأرسطي حجاجان: حجاجٌ جدليّ، وحجاجٌ خطابيٌّ، فأرادا "تخليص الحجاج من التهمة اللائطة بأصل نسبه، وهو الخطابة، وهذه التهمة تهمةُ المغالطةِ والمناورة والتلاعب بعواطف الجمهور، وبعقلِه أيضا، ودفعِه دفعا إلى القَبول باعتباطية الأحكام ولا معقوليتها. وتخليصَهُ من ناحية أخرى من صرامة الاستدلال الذي يجعل المخاطَبَ في وضْعِ ضرورةٍ وخضوع واستلاب"[١].

وضع الباحثان تعريفا جديدا للحجاج، فكان الحجاج عندهما "درسُ تقنياتِ الخطابِ التي من شأنها أنْ تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يُعرَضُ عليها من أطروحات، أو تزيدُ في درجة ذلك التسليم"[٢]. وهما بذلك يحاولان ضمّ قوةِ العقل التي تظهر في الجدل، إلى قوة الهوى المتمثلةِ بالعاطفة الملهبة والمشاعر الجيّاشة، والتي تظهر في الخطابة، لأنّهما يريان أنّ قوةَ العقل وعملُها

---

[١]- حمّادي صمّود، **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، سلسلة آداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، ص٢٩٨.

[٢]- صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص٢٧.

التأثيرُ النظريُّ والإذعانُ والتسليمُ مؤديةٌ حتما إلى العمل السلوكي، لتصبح القوتان قوىً متضامنةً متفاعلة لا قوىً منعزلا بعضُها عن بعض[١].

وبيّن الباحثان أنّ ثمة فرقا بين الإقناع والاقتناع، فجعلا الحجاج الذي يسعيان إلى تشكيل نظريتهما فيه حجاجا غايتُه الاقتناعُ، على أساس "أنّ المرءَ في حالة الاقتناع يكون قد أقنع نفسه بواسطة أفكاره الخاصة، أمّا في حالة الإقناع فإنّ الغير هم الذين يقنعونه"[٢].

ولا أجد فرقا كبيرا بين الإقناع والاقتناع، بل إنّ الاقتناع حالةٌ ناتجة من الإقناع، ذلك أنّ من أشهر معاني صيغة (افتعل) المطاوعةَ، نقول: جمعتُه فاجتمع، وأسمعتُه فاستمع، وأقنعتُه فاقتنع، فالاقتناعُ مطاوعةُ الإقناع؛ فالخصم يقدم دعواه مشفوعة بالحجج والأدلّة ليقنع خصمه بها فيقتنع أو لا يقتنع. وهما على ذلك متلازمان في إطار عمليّة حجاجيّة يُقدّمُ فيه المُحاجِجُ التوضيحَ والشرح اللازمين لحصول الإقناع. وهذا ما أشار إليه الدكتور سمير من قوله إنّ الإقناع "هو تبصيرُ الطرف الآخر بالرأي الذي نوصله إليه"[٣].

والناظرُ في تعريفهما السابق للحجاج يجد أنّهما لم يُخرجا الحجاجَ إخراجا كاملا من دائرة الخطابة، ولا الجدل أيضا؛ فالخطابة الأرسطية تسعى – كما اتضح سابقا – إلى البحث عن الوسائل الموجودة الموصولة إلى الإقناع، وهما في تعريفهما يجعلان الحجاج باحثا عن التقنيات الخطابية التي يريدون منها أن تؤدي بالسامعين إلى التسليم، والتسليمُ وجهٌ من وجوه الإقناع. ويريدان من ناحية أخرى أن يُخرجا الحجاج من دائرة الجدل الذي من أهم غاياته الإلزامُ، إلزامُ طرفٍ بأطروحة طرف آخر، والحقيقة أنّ عبارتَهما "أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم" فيها من الإلزام

---

[١]– صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص٢٩.

[٢]– حمّادي صمّود، أهم نظريات الحجاج، ص٣٠١.

[٣]– استيتية، سمير، **اللسانيات**، المجال والوظيفة والمنهج، عالم الكتب الحديث، إربد، جدارا للكتاب العالمي، عمان، ط٢، ٢٠٠٨، ص٧٠٠.

ما فيها. لذا، أجد أنّ (بيرلمان وتيتيكا) ظلّتْ نظريتهما الحجاجية مقاربةً بصفة أو بأخرى للنظرية الأرسطية، أو بقيت في إطارها. وبيّن عبد الله صولة أنهما أشارا إلى ذلك في غير موضع من كتابهما، مع وجود بعض العبارات على الجهة الأخرى في كتابهما تشير إلى أنّ ما جاءا به يشكل خطابة جديدة مقطوعة الصلة مع المنطق القديم[١]. ويبقى قربُ نظرية بيرلمان وتيتيكا أو بعدُها نظرية الحجاج الأرسطية مدارَ خلاف بين الدارسين[٢].

أمّا الباحثان ديكرو وأنسْكُمبر اللذانِ يُعَدّانِ من أتباع المدرسة البرغماتية التداولية، فكانت نظريتهما الحجاجية قائمةً على التداولية اللسانية التي تنطلق من الفكرة التي تقول: "إنّنا نتكلم عامّةً بقصد التأثير"[٣]. والإقناعُ كما عرّفه حازم القرطاجنّي: "حملُ النفوس على فعل شيء أو اعتقادِه، أو التخلي عن شيء أو اعتقادِهِ"[٤]. فيرى ديكرو أنّ التأثير مقصودٌ في الكلام الذي نستعمله كلِّه، لدرجة أنّهُ يَعُدّ كلَّ قولٍ حجاجا على الخلاف من بيرلمان الذي يرى أنّ السمة الحجاجية ليست موجودة في كلِّ قول[٥]. وإذا كان الحجاج كائنا في دائرة الخلاف كما هو متفق عليه عند المنطقيين والفلاسفة والدارسين، فإنّ ديكرو يُخرج الحجاج من دائرة الخلاف، ويوسّعُ مفهومَه ليكون هو المعنى نفسُه، لا أنّه كامن في المعنى[٦]. ففي عبارة "أنا متعب هذا اليوم" مثلا، التي لو عُرضت على

---

[١]- انظر: صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص ص٢١، ٢٢، ٢٩.

[٢]- فعلى سبيل المثال انتقد الباحث الدكتور عبد الرزاق بنور فهم الأستاذ عبد الله صولة لمقصود نظرية بيرلمان وتيتيكا، وذلك في بحثٍ له بعنوان "الأطر الإيديولوجية لبعض نظريات الخطاب"، مثبتٍ في كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته.

[٣]- النّقّاري، حمّو، **التحاجج، طبيعته ومجالاته ووظائفه**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط،ط١، ٢٠٠٦، ص٥٥. في بحث لأبي بكر العزاوي بعنوان" الحجاج والمعنى الحجاجي".

[٤]- القرطاجنّي، أبو الحسن حازم، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٨٣، ص٢٠.

[٥]- انظر: علوي، حافظ إسماعيلي، **الحجاج، مفهومه ومجالاته**،عالم الكتب الحديث، إربد، ط١، ٢٠١٠، ج٢، ص٣١٢.

[٦]- انظر: حمّادي صمّود، أهم نظريات الحجاج، ص١٢٣، في بحث لـ هشام الريفي بعنوان "الحجاج عند أرسطو".

بيرلمان لما رأى فيها حجاجا يرى ديكرو أنّ الكلام لا يتوقف على الإخبار بالتعب، وإنّما يوجهنا إلى دلالات تداوليّة متعددة، كأن نقول: أنا متعب اليوم، لن أخرج إلى العمل أو تلزمني مراجعةُ الطبيب. فعلى هذه الحال أصبحت عبارة "أنا متعب اليوم" حجاجا، وهذا كلّه نابعٌ من رؤيته "أنّ الحجاج ليس في المعنى، بل هو المعنى عينه"[١]. وهي الرؤية التي أسس عليها ديكرو نظريةَ الحجاج في اللغة التي تقول باستقلالية اللغة وأولويتِها على الظواهر التي تتعامل معها؛ فعناصرُ اللغة لا تُحَدّدُ بعناصرَ غيرِ لغوية[٢]. بالإضافة إلى أنّ العناصرَ اللغوية تحمل في داخلها السمةَ التوجيهية؛ توجيهَ المخاطَب إلى الدلالة، فالحجاجُ كامنٌ في عنصر التوجيه. وهذا ظاهر في اهتمام ديكرو باتجاه الدلالة في تحديد مقصد القول[٣].

ويُفهمُ من ذلك أنّ الحجاجَ عند ديكرو: "إنجازٌ لعملين هما عملُ التصريح بالحُجّة من ناحية، وعمل الاستنتاج من ناحية أخرى، سواءً كانت النتيجةُ مصرحا بها أو مفهومةً من (ق١)"[٤]. ويُرْمَزُ بـ (ق١) إلى القول الذي يقدمه المتكلم، فيفضي إلى التسليم بقول آخر رُمِزَ له بـ (ق٢)[٥].

وقد تعرضتْ هذه النظريةُ – كغيرها من النظريات – لكثيرٍ من النقد، وسُجّلت عليها المآخذُ التي أضعفتْ من مقبوليّتها. وليس المقام مناسبا لعرض ذلك؛ إذ يكفينا هنا بيان الخطوط العريضة للحجاج كما تراه تلك النظريات.

١– انظر: علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته، ج٢، ص٣١٢.

٢– انظر: المرجع السابق، ص ص ٣٢٧–٣٢٨.

٣– انظر: حمّادي صمّود، أهم نظريات الحجاج، ص١٢٣، في بحث لـ هشام الريفي بعنوان "الحجاج عند أرسطو". وانظر: ص ٣٥٢، في بحث لـ شكري المبخوت بعنوان "نظرية الحجاج في اللغة".

٤– صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص ٣٣.

٥– انظر: المرجع السابق، ص٣٣.

٢- الحجاج في الدراسات العربية الحديثة

لقد كان للدارسين العرب في العصر الحديث إسهاماتٌ متنوعة في مجال الدرس البلاغي، سعت إلى إقامة مشروع بلاغيّ جديد، يطوّر الدرسَ البلاغي العربي ويعيدُ صياغتَه إعادةً فيها التجديدُ المفيد. وكان من أبرز هؤلاء الدارسين صلاح فضل، ومحمد العمري، وطه عبد الرحمن، وحمّادي صمّود، وعبد الله صولة، الذين انتموا مَسْكَنًا – في معظمهم- إلى المغرب العربيّ.

وكان لهؤلاء الباحثين دراساتٌ أقاموا فيها نقدا وتحليلا للنظريات البلاغية لاسيّما النظرية الحجاجية من أرسطو إلى العصر الحديث المتمثل في دراسات الغربيّين، أمثال بيرلمان وأوستين وديكرو، وغيرهم. فخرج علينا صلاح فضل بكتابه "بلاغة الخطاب وعلم النصّ". وكان لمحمد العمري عدد من الأبحاث والمؤلفات في هذا الخصوص، منها كتابه "الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية"، وبحثه المعنون بـ"تداخل الحجاج والتخييل"، وغيرهما. وكان لطه عبد الرحمن مؤلفاتٌ عديدة في ذلك، نذكرُ منها على سبيل المثال: كتابه الموسوم بـ "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، وكتابه "اللسان والميزان"، وغيرهما.

ولم يكن حمّادي صمّود أقلّ اهتمامًا ممن ذكرنا، فظهر اهتمامُه بالدرس البلاغي واضحا، إلى جانب اهتمامه بالدراسات الحجاجية، من مؤلفاته وأبحاثه، منها كتابه الذي جمع فيه عددا من الأبحاث ذات العلاقة بالحجاج المعنون بـ "أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم". وظهر من خلال كتابه هذا تشكيلُه فريقَ بحثٍ في البلاغة والحجاج أشرف هو عليه. وكان هدفه إعادة النظر في التراث البلاغي العربي. وتطلّب ذلك ضرورةً العودةَ إلى الأصول التنظيرية الأولى للحجاج، فعادوا إلى أرسطو، ثمّ ساروا بالدارسة والنقد والتحليل إلى العصر الحديث.

أمّا عبد الله صولة، فقدم العديد من الدراسات الناقدة والمحللة للنظريات الحجاجية، منها: بحثه "الحجاج، أطُرهُ ومنطلقاته وتقنياته، من خلال مصنَّفٍ في الحجاج – الخطابة الجديدة – لبيرلمان وتيتيكا"، وكتابه "الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية".

وحاول عبد الله صولة من خلال كتابه "الحجاج في القرآن الكريم" أن يبني إستراتيجية محكمة تصلح لدراسة الحجاج في القرآن الكريم، فوقف لذلك على النظريات الحجاجية من أرسطو إلى العصر الحديث ليخرجَ بتوليفة دقيقة تناسب النصَّ القرآني، وتتفقُ وبناءَه الحجاجيّ، وليأخذَ ما يراه مناسبا للنصّ القرآنيّ، ويترك ما لا يراه مناسبا. وأشار إلى مقصِده هذا في غير موضع من كتابه[1].

وتبقى الدراسات العربية المعاصرة حول الحجاج دراساتِ نقدٍ وتحليل، ولم تصل بعْدُ إلى بناء نظريات جديدة لها استقلاليتها وبناؤها الخاصّ.

وقد كان للباحثة ليلى جغام عرضٌ لأبرز ما قدّمه الدارسون المعاصرون الذين ذكرناهم في مجال النظرية الحجاجية، وذلك ضمن أطروحتها التي قدّمتها لنيل درجة الدكتوراه[2].

أمّا مصطلحُ الحجاج في المناظرات النحوية، فهذا ما ستكشف عنه الفصولُ القادمة من الدراسة بحول الله تعالى، بعد تحليل نصِّ المناظرة تحليلًا يضعنا أمام الحدودِ والمعالم المُشَكِّلَةِ لمصطلح الحجاج، فينتجُ المصطلح من داخل المناظرة نفسِها. وهذا هو غرض الدراسة، أن نضع تأطيرا عامّا للحجاج الذي مارسه النحاة في مناظراتهم، على أن يكون ذلك التأطيرُ نابعا من نصوص المناظرات لا من غيرها.

---

[1] – انظر: صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص ص ٢٠، ٤٠، ٤١.

[2] – انظر: ليلى جغام(٢٠١٣)، "**الحجاج في كتاب البيان والتبيين للجاحظ**"، رسالة دكتوراه، قسم الآداب واللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر – بسكرة، الجزائر، ص ص ٣٢ –٤٩.

الفصل الأول

المناظرة والحِجاج: الحدود والغايات

المبحث الأول: المناظرات النحوية

المطلب الأول: المفهوم والنشأة والسمات العامة

المطلب الثاني: الغاية من عقد المناظرات النحوية

المبحث الثاني: مصطلح "المناظرة" بين المفهوم والتطبيق

المبحث الثالث: الحجاج وحدوده وأصوله الناظمة له

المطلب الأول: صورة المسألة الحجاجية بين الواجب والممكن

المطلب الثاني: الحجاج بين الجدل والخطابة

المطلب الثالث: أثر المنطق في الحجاج

المبحث الأول

المناظرات النحوية

المَطلبُ الأول: المفهوم والنشأة والسمات العامة

مفهومُها:

المناظرةُ من الجذر اللغوي (ن ظ ر)، وفعلُها ناظَرَ مناظَرَةً فهو مُناظِرٌ. وجاء في اللسان: "والتناظُرُ التراوضُ في الأمر. ونظيرُك الذي يُراوضُكَ و تُناظِرُه"[١]. وناظرتُ فلانًا أيْ صِرتُ له نظيرا في المخاطَبَة[٢]. فالمناظرة إذًا مخاطَبَةٌ تحدث بين طرفين.

وتحمل المناظرةُ في داخلها العديدَ من المعاني الجزئيّة التي تشكل بمجموعها المعنى الكليّ العام؛ فالمناظرةُ من النظر الذي يُراد به "تقليبُ البصيرة لإدراكِ الشيء ورؤيتِه، أو التأمّلُ والفحصُ"[٣].

وتَكون المناظرة أيضا من النظر الذي يُراد به "الفكرُ في الشيء تقدِّرُهُ وتقيسُه"[٤]. وقد تكون من الانتظار الذي يقتضي أنْ ينتظرَ أحدُ المتخاصمين إلى أنْ يَتمَّ كلامُ الآخر، لا أن يتكلم في وسط كلامِه[٥]. والمناظرةُ على وزن مُفاعَلة، وهي بذلك تقتضي وجودَ طرفين متقابلين؛ فالتقابلُ من

١- ابن منظور، لسان العرب، مادة (ن ظ ر).

٢ – انظر: المصدر السابق، مادة (ن ظ ر).

٣- الجوهري، الصحاح، مادة (ن ظ ر).

٤- الزَّبِيدي، محمد مرتضى الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، اعتنى به ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم و كريم سيد محمد محمود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٧، مادة (ن ظ ر).

٥- انظر: القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نَكَري، **دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، عرّب عباراته الفارسيّة: حسن هاني فحص، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ج٣، ص٢٣٣.

دلالات المناظرة أيضا. جاء في الصحاح: "ودُورُنا تَناظَرُ أي تَقابَلُ"[١]. والمُناظِرُ: "المِثْلُ والشبيه في كُلّ شيء"[٢]. وفي هذا المعنى الأخير إشارةٌ إلى أنّ المناظرةَ قد تكون "من النظير، بمعنى أنّ مأخذَ الطرفين فيها واحدٌ"[٣]. وهو إظهار الصواب والحقّ.

إنّ المعاني اللغويةَ التي أفادها الجذرُ اللغوي (ن ظ ر) بما اشتُقَّ منه من كلمات أسهمت في تشكيل المعالم والحدود الخاصة بمصطلح المناظرة، إضافة إلى الكشف عن بعض الضوابط والآداب المتعلقة بها. وسيظهر ذلك في الصفحات القادمة من هذا المَطلب في الجزئية المتعلقة بالسمات العامة للمناظرة.

أمّا المناظرةُ اصطلاحا فتكادُ تكونُ التعريفاتُ الموجودةُ في معاجم المصطلحات واحدةً؛ فالمناظرة هي "النظرُ بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئينِ إظهارا للصواب"[٤]. وهي: "توجّهُ المتخاصمينِ في النسبة بين الشيئينِ إظهارا للصواب"[٥].وفي الكليات للكفوي جاء تعريفها على صورة التعريفين السابقين مع إضافة بسيطة؛ فالمناظرة عنده: "هِيَ النّظر بالبصيرة من الْجَانِبَيْنِ فِي النِّسْبَة بَين الشَّيْئَيْنِ إِظْهَارًا للصَّوَاب، وَقد يكون مَعَ نَفسه"[٦].فقوله: "وقد يكون مع نفسه" يُقصدُ به أنّ النظرَ قد يكونُ بين الشخصِ ونفسِهِ دونَ وجودِ شخصٍ آخرَ يقابلُه، ولعلّه أدخلَ تناظرَ الإنسانِ مع نفسه في عداد المناظرة لتحقق معنى التقابل فيه، الذي هو من المعاني اللازمة

---

[١]- الجوهري، الصحاح، مادة (ن ظ ر).

[٢]- الزبيدي، تاج العروس، مادة (ن ظ ر).

[٣]- القاضي نكري، دستور العلماء، ج٣، ص٢٣٣.

[٤]- الشريف الجرجاني، علي بن محمد، **معجم التعريفات**، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص ص٢٣١-٢٣٢.

[٥]- القاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمد نكري، دستور العلماء، ج٣، ص٢٣٣.

[٦]- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، اعتنى به: د. عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٨، ص٨٤٩.

في المناظرة. وبيّن ابنُ سينا أنّ الإنسانَ يجوز أنْ يكونَ مُناظِرا ومناظَرا في آن واحدٍ، وذلك إذا ما شكّل من نفسه طرفا مقابلا، لأنّ غرضَ المناظرة –عند ابن سينا– حصولُ العلم، والإنسانُ قد يكون معلّما لنفسه ومتعلّما[١]. إلّا أنّ هناك أشياء تمرّ بها عمليةُ المناظرة تجعلني أرى أنّ المناظرة تتطلب وجودا حقيقيا لطرفين، لا يتحقق في الإنسان مع نفسه، كالادّعاء والمعارضة والنقض والمنع والاستفسار والانتقال، وغيرها من الأشياء التي قد تظهر أثناء المناظرة.

إنّ المناظرة الحقيقية – كما أرى– هي المناظرة التي تكون بالفعل لا بالقوة، لذا، لن يكون من شأن هذه الدراسة الوقوفُ عند المناظرات المفترضة، كالتي صنعها الأنباري في كتابه الإنصاف، لعدم وجود فعليّ لطرفي المناظرة.

وقد أدرجَ ابنُ سينا المناظرةَ ضمنَ المخاطبات القياسية، وهي: التعليم، والمُجاراة، والمناظرة، والمعاندة، والاختبار، والمجادلة، والخطابة، والإنشاد[٢]. ثمّ عرّفها ببيان الغرضِ منها بقوله: "المناظرةُ مشتقةٌ من النظر والاعتبار، فالغرضُ فيها المباحثةُ عن الرأيين المتقابلين المُتَكَفَّلين؛ أعني يتكَفّلُ كلَّ واحدٍ منهما واحدٌ من المتخاطبينِ ليَبينَ لكليهما المحقُّ منهما، فيساعده الثاني عليه"[٣].ويظهرُ في تعريف ابن سينا الأسلوبُ الذي تقوم المناظرة عليه، والنهج الذي تسير عليه، فهي عمليّةٌ تخاطبيّةٌ غرضُها الأولُ بيانُ الحقّ، وهذا ما جعل أطرافَها ينبِذون التعصبَ والمعاندةَ جانبا، بل راح كلُّ واحدٍ يساعد الآخرَ في تجليةِ الحقّ وبيانِه، فلا تجدُ تلك الخصومةَ التي تعتني بالذات وإظهارها على مَنْ سواها.

---

١ – انظر: ابن سينا، **كتاب المنطق**، تحقيق: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨، مجلد٣، ص ٤٦.

٢ – انظر: المصدر السابق، مجلد٣، ص ٢٣.

٣ – المصدر السابق، مجلد٣، ص٢٣.

وكان ابنُ سينا حريصا في اختيار ألفاظه في تعريفه للمناظرة، لدرجة أنّه على خلاف التعريفات الأخرى لم يستعمل لفظة الخصم أو المتخاصمين، واستبدل بها لفظةَ المتخاطبين حرصا منه على رسْم نَهْجٍ واضحٍ للمناظرة يتبنى الحقَّ والعلمَ، ويرمي بعيدا ما يناقضهما.

تشتركُ التعريفاتُ السابقةُ في أنّها ترى أنّ المناظرة إنّما تُعقدُ قصدَ إظهارِ الصواب والحقّ. وذهب ابنُ سينا – كما قلنا– إلى أبعد من ذلك حين رأى أنّ واجب كلّ طرف أن يساعد الطرف الآخر في بيان الحقّ والصواب؛ إذ إنّ "غرضَهما ليس إلّا حصولَ العلم، فلا ينتفعان بالذات إلّا بما يُوقِعُ العلمَ ويُفيدُه"[1].

إنّ الناظرَ في التعريفات السابقة لا سيّما تعريف ابنِ سينا يدرك أنّ هناك مسافةً بين ما جاء فيها وبين ما هو ماثل في المناظرات النحويّة، لا سيّما إنْ نظر فيما حصل مثلا في المناظرة التي قامت بين سيبويه (١٨٠هـ) والكسائي (١٨٩هـ) التي اشتهرت بالمسألة الزنبورية. وسيكون من شأن المبحث الثالث في هذا الفصل بيانُ هذه القضية.

نشأتُها:

ترتبطُ نشأةُ المناظراتِ النحوية ارتباطًا وثيقًا بظهور الخلافِ النحوي ورسوخِ المذهبيّة فيه، فهي لم تنشأ فجأةً أو صدفة، وإنّما كان لنشوئها أسبابٌ وعلاماتٌ ودلائلُ. إلّا أنّ المناظراتِ النحويةَ التي اتسمت بالتنافس والعصبية للمذهب، وابتعدت قليلا أو كثيرا عن قصد التعلّم وإظهار الحقّ، تجلّتْ متأخرةً بعضَ الشيء، فما كان يدورُ في المجالس التي كانت تجمعُ أوائلَ النحاة كان عبارةً عن مناقشاتٍ علميّة تخلو من العصبية، وتهدفُ إلى تحصيل العلم، ودفعِ اللحن عن اللغة قدرَ الإمكان، ويشير مهدي المخزومي إلى ذلك، فيقول: "غيرَ أنّنا نرجّح أنّ التنافسَ بين نحاةِ البصرة

١ – ابن سينا، كتاب المنطق، مجلد٣، ص٢٣.

والكوفة لا وجود له في عهد الخليل (١٧٥هـ) وأبي جعفر الرؤاسي (١٩٠هـ)"[١].وألمح إلى ذلك الأستاذُ أحمد أمين بقوله: "بدأ الخلافُ هادئا بين الرؤاسي[٢] في الكوفة والخليل في البصرة، ثمّ اشتدَّ بين الكسائي في الكوفة وسيبويه في البصرة"[٣].

لقد كان لنشأة الدراسات اللغوية مسوّغاتٌ دعت النحاةَ إلى تقعيد اللغة، ومن ذلك ما رأوه من خطر تفشي اللحن في اللغة العربية، لا سيّما بعدما اتسعت رقعةُ الدولة الإسلامية، ودخل في الإسلام أممٌ أخرى غيرُ العرب، فحصل اختلاطٌ بين العرب وأفراد تلك الأمم بحكم العيش معا في ظلِّ دولةٍ واحدة، وتحت رايةِ دينٍ واحد، فأوجب هذا حتما تواصلَ العرب معهم، وتواصلَهم مع العرب، ولا شك أنّ في هذا التواصل ما يفتحُ بابَ تأثرِ العرب بهم على مستوى اللغة أو غيرها. يقول فندريس: "إذا احتكّتْ لغتانِ إحداهما بالأخرى، أثّرتْ كُلٌّ منهما على صاحبتها"[٤]. فخوفُ العرب على لغتهم دفعهم إلى وضع ما يضبطُ اللسانَ ويمنعُه من اللحن.

وتشير الرواياتُ التاريخية بما يخصُّ بدايةَ النحو إلى أنّ "البصريين هم الذين وضعوه وتعهّدوه بالرعاية قرابةَ قرنٍ، كانت فيه الكوفةُ منصرفةً عنه بما شغلها من رواية الأشعار والأخبار ...."[٥]، وإلى أنّه مرّ في أطوار عدة، بدأت بطور الوضع والتكوين، وكان بصريا، امتد من عصر أبي الأسود الدؤلي (٦٩هـ) إلى أوّل عصر الخليل بن أحمد الفراهيدي، ثمّ طورِ النشوء والنموّ، وكان بصريا كوفيا، وامتد من أول عصر الخليل بن أحمد الفراهيدي، وأبي

---

١ – المخزومي، مهدي، **مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو**، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٩٥٨، ص ٦٦.

٢ – انظر ترجمته: وانظر: القفطي، الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٨٦، ج٤، ص١٠٥.

٣ – أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١٠، ١٩٣٣، ج٢، ص ٢٩٤.

٤ – فندريس، **اللغة**، تعريب: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، ص٣٤٩.

٥ – المرجع السابق، ص٢٦.

جعفر الرؤاسي إلى أول عصر المازنيّ (٢٤٨هـ) وابن السكّيت (٢٤٤هـ)، ثمّ طورِ النضوج والكمال، وكان بصريا كوفيا كذلك، وامتد من أول عصر المازني وابن السكيت[١] إلى آخر عصر المبرد (٢٨٥هـ) وثعلب (٢٩١هـ)[٢]. وأخيرا طورِ الترجيح وكان بغداديا، واتسم هذا الطورُ الأخيرُ بأنّ أساسَه المفاضلةُ بين المذهبين البصري والكوفي[٣].

أمّا ظهور المناظرات النحوية بمفهومها الاصطلاحيّ فقد كان في الطورين الثاني والثالث، إلّا أنّها كانت في الطور الثاني لاسيّما في عصر الخليل والرؤاسي ذاتَ أجواء تنافسية هادئة أكثر مما كانت عليه في الطور الثالث.

وكان مما بعث على الخلاف بين البصريين والكوفيين التباينُ الموجود في المنهج المتبع والمصادر التي اعتمدتها كلتا المدرستين، فبينما كان البصريون يُخرِجون من دائرة اعتمادهم معظمَ القبائل، ويُبقون العددَ القليلَ منها متمثلةً في قبائل قيس وتميم وأسد... ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين[٤]، لأنّ هذه القبائلَ موغلةٌ في البداوة، مما أبعدها عن مخالطة الأعاجم، فسلمت لغتها من الفساد، بينما كان حال البصريين كذلك، كان الكوفيون يوسّعون دائرةَ السماع، فيأخذون اللغةَ عن القبائل التي أخذ عنها البصريون، وعن غيرها ممن رفض البصريون الاعتدادَ بكلامها[٥].

بكلامها[٥].

---

١ – انظر ترجمته: الزُّبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن، **طبقات النحويين واللغويين**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٩٧٣، ص٢٠٢. وانظر: القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ج٤، ص٥٦.

٢ – انظر: الطنطاوي، محمد، **نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة**، تعليق: عبد العظيم الشناوي ومحمد عبد الرحمن الكردي، د. ناشر، ط٢، ١٩٦٩، ص ص ٢٧، ٣٠، ٣٥.

٣ – انظر: المرجع السابق، ص١٥٩.

٤ – المخزومي، مدرسة الكوفة ، ص ص٥٤،٥١.

٥ – المرجع السابق، ص ص ٣٣٠–٣٣١.

ولم يقف الأمرُ بالبصريين عند استبعاد كثير من القبائل العربية، إذ كان لهذا الاستبعاد أثرٌ من ثمّ في موقفهم من القراءات القرآنية، وهذه دائرة خلافُ أخرى؛ ذلك أنّ القبائل لمّا اختلفت لغاتُها ولهجاتها "كان لهذا الخلاف نتائج: منها اختلافُ القراءات في القرآن، فإنّها تُليت حسب اختلاف العرب في لغاتهم ولهجاتهم"[١]. وهذا ما جعل البصريين لا سيّما بصريي القرن الثالث الهجري[٢]، يخطّئون بعضَ القرّاء الذين جاءت قراءاتُهم مخالفةً لأصول البصريين وأقيستهم[٣].

وأمّا فيما يتعلق بالمنهج، فهناك من الآراء ما يؤكد أنّ البصريين والكوفيين قد اجتمعوا حول منبع واحد، وتتلمذوا جميعا عليه. إنّه الخليل بن أحمد الفراهيديّ، إلّا أنّ البصريين راحوا ينمّون ما أخذوه عن الخليل متبعين في ذلك منهجه، وراح الكوفيون بعد أن أخذوا النحو عنه يرسمون نهجا جديدا لدراساتهم اللغوية يغاير أو ينماز بعض الشيء عن نهج الخليل. ومن هنا صار للبصريين مذهبُهم ومنهجهم الخاصُّ، وللكوفيين مذهبُهم ومنهجهم الخاصّ أيضا[٤].

ويرى بعضُ الدارسين اللغويين أنّ الاختلافَ في المنهج بين البصريين والكوفيين لم يلامس الثوابتَ والأصول، ولم يكد يختلفُ منهجُ النظر النحوي في الكوفة عمّا كان عليه في البصرة[٥]؛ فقد فقد اعتمد كلٌّ منهما الأصولَ ذاتَها في معالجة المسائل النحوية، من سماعٍ وقياس وإجماع وغيرها. ويبقى الفرقُ الواضح بين حالهما، هو أنّ البصريين لم يأخذوا بالمسموع على إطلاقه، كما فعل الكوفيون، الذين "لو سمعوا بيتا واحدا فيه جوازُ شيء مخالفٍ للأصول جعلوه أصلا وبوّبوا

---

١ – أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٢، ص٢٤٤.

٢ – انظر: شوقي ضيف، **المدارس النحوية**، دار المعارف، القاهرة، ط٧، د.ت، ص١٩.

٣ – انظر: المخزومي، مدرسة الكوفة، ص ص ٣٣٧، ٣٤١.

٤ – انظر: المرجع السابق، ص٣٤.

٥ – انظر: نهاد الموسى، **في تاريخ العربية أبحاث في الصورة التاريخية للنحو العربي**، د. ناشر، د. ط، ١٩٧٦، ١٩٧٦، ص١١.

عليه"[1]. بل كان همُّ البصريين السعيَ إلى طرد الباب على وتيرة واحدة، لذا، لم يحفلوا بالسماع إذا خالف قواعدَهم، بل كانوا يُسقطون ذلك بدعوة الشذوذ والندرة، وعدم معرفة القائل[2].

وأمّا القياسُ فكان للفريقين اعتمادٌ واضح عليه، مع اختلافات في الإجراء والتطبيق؛ فالبصريون لا يقيسون إلا على العامّ الغالب، في حين كان الكوفيون يترخصون في القياس، فيقيسون على القليل والكثير والنادر والشاذ، حتى قال فيهم بعض الدارسين: " كان الكوفيون أكثر قياسا من البصريين، إذا راعينا (الكم)؛ فهم يقيسون على القليل والكثير والنادر والشاذ..."[3].

ولعلّ للبيئة الثقافية والاجتماعية في كُلٍّ من البصرة والكوفة أثرًا واضحًا في بناء العقلية اللغوية؛ فالبصريون كانوا أهل منطق وفلسفة، وظهر تأثرُهم بالمنهج الكلاميّ في تعقيدهم للغة، إذ حكّموا المقاييس العقليّة في كثير من كلام العرب، وأعطوا بناءً على ذلك القاعدةَ الشأنَ العظيم، ونصّبوها من ثمّ حَكَما في قَبول الكلام أو رفضه[4].

وأمّا الكوفيون فظهر اهتمامُهم واعتدادُهم بالرواية، متأثرين في ذلك بمنهج القرّاء، "فأئمة القراءة لا يعملون في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة، والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر، والأصحِّ في النقل، والروايةُ إذا ثبتت عنهم لم يردَّها قياسُ عربيةٍ، ولا فُشوُّ لغةٍ، لأنّ القراءةَ سنّةٌ متبعة، يلزمُ قبولُها والمصير إليه"[5].

---

١ – الأفغاني، سعيد، **في أصول النحو**، مطبعة جامعة دمشق، د. مكان، د. طبعة، د. سنة، ص٢٠٧.

٢ – انظر: النعيمي، ناصر إبراهيم صالح (٢٠٠٣)، "**كتب مسائل الخلاف، دراسة تحليلية نقدية موازنة**"، رسالة دكتوراه، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، ص١٨.

٣ – الأفغاني، في أصول النحو، ص٢٠٨.

٤ – انظر: المخزومي، مدرسة الكوفة، ص ص٤٧–٥٠.

٥ – المرجع السابق، ص ص ٤٧–٤٨.

وانطلاقا مما ظهر سابقا من اختلافات بين البصريين والكوفيين، كان قيامُ مناظراتٍ بين الفريقين أمرًا طبيعيا، إن لم يكن لازما، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الروحَ التنافسية، والتعصبَ للمذهب بين أئمة المدرستين، لاسيّما المتأخرين منهم، أمثال المبرد وثعلب.

أمّا أولى المناظراتِ النحوية، فتجدرُ الإشارةُ بهذا الخصوص إلى أنّ المناظراتِ مصطلحٌ كان معروفا بصورته العملية التطبيقية قبل اشتهاره بين النحويين، وذلك بين الفقهاء والمتكلمين، فالجدلُ الديني إذًا، سابقٌ على الجدل النحويّ، ويتمثل ذلك في الجدال الذي قام بين المعتزلة وخصومهم من أصحاب النحل والعقائد من غير المسلمين[1].

ولمّا تقررَ أنّ الخلافَ لم يبرحِ النحو منذُ نشأتِه حتى نضوجِه واكتماله وتصنيفِ موضوعاته في مؤلفات، وأنّ الخلافَ يبعث على إجراء مناقشاتٍ علمية فيها أخْذٌ وردٌّ، وفيها دفاعٌ عن الرأي وتدليلٌ عليه، كان من الطبيعيّ أنْ توجدَ مناظراتٌ نحويةٌ أو مناقشاتٌ ومحاورات بين أوائل النحاة، كعبدالله بن أبي إسحاق (١١٧هـ) وعيسى بن عمر الثقفي (١٤٩هـ) وأبي عمرو بن العلاء (١٥٤هـ)، وغيرهم، مع أنهم كانوا ينتمون للبصرة جميعا.

ويبقى أمرُ تحديدِ أولى المناظرات محاطا بدائرة الشك؛ فلا نجدُ مَنْ يقطعُ بأنّ هذه المناظرةَ أو تلك هي الأولى؛ إذ من الصعب تحديدُ الأوليّة في كثير من الأمور، لا سيّما إذا افترضنا أنّ الرواياتِ المتعلقةَ بنصوص المناظرات النحوية لم تصل إلينا كلُّها، أو لنقل أنّ كثيرا من المناظرات ظلت دون تدوين، فاندثرت مع مرور السنين.

وأمّا الحديثُ عن أولى المناظرات في حدود ما وصَلَنا من نصوص لها، فتشير الرواياتُ إلى أنّ المناظراتِ التي كانت تُعقدُ بين أتباع المدرستين البصرية والكوفية جاءت متأخرةً بعضَ

---

١ – انظر: المخزومي، مدرسة الكوفة، ص ص٤٨–٤٩.

الشيء؛ فالثابت أنّ المناظراتِ الأولى عُقدتْ بين نحويين بصريين، بحكم أنّ النحو في مراحلِ نشأتِه الأولى كان بصريا، فكان منها ما جمع التلميذَ بأستاذه، كتلك التي جمعت أبا عمرو بن العلاء بأستاذه عبدِ الله بنِ أبي إسحاق الحضرمي[١]. في مجلس بلال بن أبي بردة (١٢٠هـ تقريبا)[٢]، قاضي البصرة وأميرِها، ولّاه عليها خالدُ بنُ عبدِ الله القسريّ سنة ١٠٩هـ.

ووصلت إلينا المناظراتُ في مؤلفاتٍ، منها ما اختصّ بجمع المناظرات وتبويبها، ككتاب "مجالس الزجاجي". ومنها ما كان مهتما باللغة والنحو والأدب والشعر بصورة عامة، فكانت موسوعيةً بعضَ الشيء، إن جاز التعبير، فذَكرتْ شذراتٍ من المناظرات النحوية فيها، ككتاب تذكرة النحاة لأبي حيان الأندلسي في قسم المجالس منه، وكتاب الأشباه والنظائر للسيوطي في فن المناظرات والمجالسات والمذاكرات...، وكتاب خزانة الأدب للبغدادي. وككتب الأمالي، كأمالي الزجاجي، وأمالي القالي. فضلا عن كتب التراجم، كطبقات النحويين واللغويين للزُّبيدي، ومراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي الحلبي، وأخبار النحويين البصريين لأبي سعيد السيرافي، وغيرها. إلّا أنّ الدراسة – كما أشرنا في المقدمة – اعتمدتْ كتاب الزجاجي "مجالس العلماء" مصدرا رئيسًا في الوقوف على المناظرات المراد تحليلُها.

سماتُها:

سنقف في هذه الجزئية من الرسالة عند ضوابط المناظرة، المتمثلة في أسسها، وآدابها، والمنهجية العامّة لها. وننطلق في ذلك أساسا من التعريفات لمصطلح المناظرة التي سبق أن أشرنا

---

١ – انظر: الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، **مجالس العلماء**، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٩، ص١٨٤. وانظر: الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص٣١.

٢ – انظر ترجمة بلال بن أبي بردة: العسقلاني، الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر، **تهذيب التهذيب**، اعتنى به: إبراهيم الزيبق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ج١، ص٢٥٣. وانظر: المخزومي، مدرسة الكوفة، ص ص٤٨–٤٩.

إليها، والتي اشتركت جميعُها في أنّ المناظرةَ تُعقدُ قصدَ إظهارِ الصواب والحقّ، وزاد ابنُ سينا التعريفَ تقييدا عندما حدد الغرض من المناظرة في حصول العلم والانتفاع به.

أمّا أُسسُها، فالناظر في تعريف ابن سينا القائل إنَّ "المناظرةَ مشتقةٌ من النظر والاعتبار، فالغرضُ فيها المباحثةُ عن الرأيين المتقابلين المُتَكَفَّلين؛ أعني يتكَفّلُ كلَّ واحدٍ منهما واحدٌ من المتخاطبينِ ليَبينَ لكليهما المحقُّ منهما، فيساعده الثاني عليه. ويكون غرضُهما حصولَ العلم، فلا ينتفعان بالذات إلّا بما يُوقِعُ العلمَ ويُفيدُه." فالناظر في هذا يجد أنّ المناظرة لا بدّ لها من أنْ تقوم على ما يأتي:

١- التقابل الفعليّ في كل شيء؛ فلا بدّ من وجود طرفين متقابلين، يحمل كلٌّ طرف رأيا مقابلا لرأي الطرف الآخر، فنكون أمام دعوى، ومدّعٍ وآخر معترض.

٢- الغرض من المناظرة حصول العلم، وبيان الحقّ. وأيّ تقابل فعليّ بالصورة المذكورة في النقطة الأولى لا يحقق هذا الغرض، ولا يقوم عليه يَخرج من المناظرة إلى السوفسطائية والجدل المذموم.

وفصّل علماءُ فنِّ المناظراتِ الحديثَ في القواعد الضابطة لمنهجية المناظرة بدءا من الإطار العامّ المؤصِّل لمنهج المناظرة، مرورا بالقول الذي يصلح التناظر فيه، ووصولا إلى الحالات التي تنتهي بها المناظرة.

ففي ما يتعلق بالإطار العام لمنهج المناظرة فقد ضبطه العلماءُ بمجموعة من الشروط، وهي[١]:

١- لا بدّ للمناظرة من جانبين

---

١ – طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠، ص٧٤.

٢- لا بدّ لها من دعوى

٣- لا بدّ لها من مآل يكون بعجز أحد الجانبين

٤- لا بدّ لكلّ من الجانبين من آداب ووظائف.

وقد تبيّنتْ هذه النقاط في ثنايا التعريف الذي قدّمه ابن سينا للمناظرة.

وأمّا القولُ الذي هو محلُّ البحث والمناظرة، فهو -على الأصل- متمثلٌ في المركب الخبريّ التام، وهو المسمّى بالتصديق أو بالقضية. وعلم التصديق هو "إثبات أمرٍ لأمرٍ بالفعل، أو نفيه عنه بالفعل"[١]. ومصطلح (المركب) هنا مقابلٌ لمصطلح (المفرد) الذي هو "كلُّ ما ليس بإسناد خبريّ تام"[٢]. كمفردة (إنسان)، وكالمركب الناقص؛ الإضافيّ والتقييديّ. ففي المفرد وما هو في حكمه كالمركب الإضافي والتقييدي نكون أمام تصورٍ، الذي هو إدراك لمعنى المفردة، من غير تعرض لإثبات شيء له ولا لنفيه عنه[٣]. أمّا في المركب الخبري التام فنكون أمام تصديق؛ لأننا أمام خبر، والخبرُ يحتملُ التصديقَ والتكذيب. ومثال ذلك: (الكاتب إنسان)، فإدراكُنا معنى (الكاتب) فقط هو علمُ تصورٍ، وإدراكنا معنى (إنسان) هو علمُ تصورٍ كذلك. أمّا إدراكُنا معنى التركيب (الكاتب إنسان) كاملا، فهو علمُ تصديقٍ؛ لأنّ فيه إخبارا[٤]. والإخبارُ يحتملُ التصديق والتكذيب. يقول ابن رشد: "والصدقُ والكذبُ إنّما تلحقُ المعاني المعقولةَ والألفاظَ الدالّةَ عليها متى رُكِّبَ

---

١ – الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، **آداب البحث والمناظرة**، تحقيق: سعود بن عبد العزيز العريفي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٦هـ، ص١٢.

٢ – المرجع السابق، ص٢٥.

٣ – انظر: المرجع السابق، ص١١.

٤ – انظر: المرجع السابق، ص١٢.

بعضُها إلى بعضٍ أو فُصِل بعضُها من بعضٍ، وأمّا متى أُخذِتْ مفردةً فإنّه ليس تدلُّ على صدق ولا كذب"[١].

إذًا، فالمركبُ الخبريّ التامُّ هو ما تجري فيه المناظرة. وأمّا المفرد وما هو في حكمه، فهذه أمورٌ لا تجري فيها المناظرة على الأصل؛ لأنها لا تتضمن تصديقا. وينطبق هذا على الجملة الإنشائية، كالأمر والنهي والاستفهام، فهي لا تجري فيها المناظرة أيضا.

ولم تجرِ المناظرةُ في الأصل في المفرد ولا في الجملة الإنشائية، لأنّها "لا تشتمل على دعوى تكون محلا للنزاع، أو يسوغ من الناحية الشكلية الاعتراضُ عليها"[٢]. لكنّ علماءَ فن المناظرات جعلوا للمفردات وللمركب الناقص حظًّا في المناظرة ضمن اعتباراتٍ تُؤخذُ بالحسبان؛ فالمفرد الذي لا تجري فيه المناظرةُ أصلا، قد يجري فيه الاستفسار إن كان غامضا أو مبهما. والمركب الإنشائيّ كالأمر والنهي والاستفهام، والذي لا تجري فيه المناظرة أيضا، يُطلبُ من المتكلم تصحيحُ النقل إن نقله عن غيره[٣]. وأمّا المركبُ الناقص؛ الإضافيُّ والتقييدي، فتجري فيه المناظرةُ باعتبار ما يتضمنه من دعاوى خبرية ضمنية في حال كونه جزءا من قضية ما، فالمركب التقييدي: "حيوان ناطق"، لا تجري فيه المناظرة على حاله هذا دون سياق أو قضية يدخل فيها، فإذا كان على سبيل المثال ضمن القضية القائلة إنّ "الإنسان حيوان ناطق" جرت فيه المناظرةُ بوصفه جزءا من القضية. وكذلك الحالُ بالنسبة للمركب الإضافي، فوجودُه ضمنَ قضية ما يجعلُه

---

١ – ابن رشد، **نص تلخيص منطق أرسطو**، تحقيق: جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٢، مجلد٣، كتاب العبارة، ص٨٢.

٢ – الميداني، عبد الرحمن حسن حنبكة، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دار القلم، دمشق، ط٤، ١٩٩٣ ص٣٧٧.

٣ – انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص١٤٢.

محلّا للمناظرة[1]، فقولُ أحدهم: "قرونُ الأسد طويلة" فيه ادعاءٌ أنّ للأسد قرونا، وهذا يفتح بابَ الاعتراض من جهة أنّ الأسد لا قرون له، فأصبح المركب الإضافي محلّا للمناظرة لمّا صار ضمن قضية معينة.[2] مع كونه يحمل في ذاته ادّعاءً يجري عليه النقض والاعتراض.

وأرى أنّ هذا الاعتبار الذي قدّمه العلماء لجعل المركب الناقص محلا للمناظرة، ليس محصّنا من الاعتراض، ذلك أنّ ما جعل المركب الإضافي "قرون الأسد" محلّا للمناظرة، هو تقديمُهُ معلومةً خاطئة ومغلوطة على وجه الحقيقة، فكانت المناظرة في لفظة "قرون" ذاتها من حيث وجودُها وعدمُها، ولو كان مركبا يحمل معلومةً صحيحةً لما كان محلّا للمناظرة في حد ذاته، وذلك كأن نستبدل الغزال بالأسد، فيصبح التركيبُ "قرون الغزال طويلة"، فأيُّ وجهٍ للمناظرة في المركب الإضافي "قرون الغزال"؟ لا وجه للمناظرة فيه في ذاته إلّا إذا أُخِذَ على أنه جزءٌ من مركب خبري تام، وهو المسند إليه، فوقتها تجري المناظرة في المركب الخبري "قرون الغزال طويلة" كاملا. ومن هنا كانت المناظرةُ جارية في المركب الخبري التام مطلقا، وكانت جارية في غيره ضمن اعتبارات حددها المنطقيون، فإنْ وجدت تلك الاعتبارات جرت فيها المناظرة وإلا فلا.

ومن الاعتبارات التي وضعها المنطقيون في ما تجري فيه المناظرات تلك التي ضبطوا بها التعريفاتِ والتقسيمات، ففي ما يخصّ التعريفات من مثل قولنا: الإنسان هو "الحيوان الناطق"، يكون لدينا معرَّفٌ بفتح الراء المشددة، وهو الإنسان، ويكون لدينا معرِّفٌ بكسر الراء المشددة، وهو "الحيوان الناطق"، فبيّن العلماء أنّ مثل هذا التعريف لا يُعرضُ له بنقض ولا منع ولا معارضة بحدّ

---

١ – انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص١٤٢. وانظر: الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص ص٣٧٧–٣٧٩.

٢ – انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص٣٧٨.

ذاته، وإنّما يُعرضُ لهذه الأمور ضمن اعتبارات تحوي دعاوى ضمنيّةً يدّعيها مقدّمُ التعريف، رآها العلماء –أعني الاعتبارات– شروطا في قبول التعريف وجوازه، وهي الآتي:[١]

١– التعريفُ حدٌّ لا رسم. والحدُّ هو تعريفُ الماهيّة بالجنس والفصل[٢]. أمّا الرسم فهو تعريف الماهيّة بالجنس والخاصة[٣].

٢– التعريفُ مؤلفٌ من الذاتيّات، لا العرضيات.

٣– التعريفُ جامع لكل أفراد المحدود.

٤– التعريفُ مانع من دخول غير المحدود.

٥– التعريفُ لا يستلزم شيئا من أنواع المُحال، كالدور السبقي، والتسلسل. والدور هو "توقّفُ الشيء على ما يتوقّفُ عليه"[٤]. والأصل في التعريف أن تتوقف معرفةُ المحدود على معرفة الحدّ، فإنْ توقفت معرفةُ الحدّ على معرفة المحدود كان دورا. وذلك في مثل تعريف العلم بأنه "معرفة المعلوم" فلا يمكن إدراك هذا؛ لأن المعلوم مشتق من العلم، والمشتق لا يُعرَف إلا بعد معرفة

---

١ – انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص١٤٣.

٢ – انظر: المرجع السابق، ص٥٧. والجنس هو ما يقع تحته أفراد كثيرون مختلفة حقائقهم، وهو جزء الماهية الذي هو أعمّ منها؛ كالحيوان بالنسبة للإنسان، فالحيوان جنس يقع تحته أفراد كثيرون منهم الإنسان وغير الإنسان.(انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص ص٤٧–٤٨.) والفصل هو ميّزة أو صفة ذاتية في الشيء لا عرضية، يفصل بها الشيء عن بقية أفراد جنسه؛ كصفة "الناطق" في تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، " ناطق" هذه تمثل فصلا للإنسان عن بقية الأفراد الذين ينضوون معه إلى جنس الحيوان كالفرس والبغل وغيرها. والذاتي هو ما لا يكن إدراك ماهية الشيء بدونه. (انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص٤٩.)

٣ – انظر: المرجع السابق، ص٥٧. والخاصّة هو صفة عرضيّة في الشيء، وليست جزءا من ماهيته، تميّزه عن غيره من أفراد جنسه. كخاصيّة الضحك بالنسبة للإنسان، فهي خاصيّة عرضية لا ذاتية، ووهي عرضيّة؛ لأنّ انتفاءها عن الإنسان لا يخرجه من دائرة الإنسان. (انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص ص٤٩.)

٤– الجرجاني، معجم التعريفات، ص١٠٥.

المشتق منه[١]. ولتوضيح ذلك أكثر ننطلق من كلام الإمام التفتازانيّ القائل إنّ "المعرِّفَ يجب أن يكون معلوما قبل الماهية المعرَّفة، لأنّ تصورَهُ سببٌ لتصورها، والشيءُ لا يُعلم قبل نفسه"[٢]. ويظهرُ من كلام التفتازانيّ أنّ المعرَّف (المحدود) متوقفٌ على معرفة المعرِّف (الحدّ)؛ لأنّ الحدَّ معلومٌ قبله حُكمًا وضرورةً، وهذا يعني أنّ الحدَّ علةٌ لمعرفة المحدود. وحاصلُ الدور إذا وُجِد في التعريف أنّ يكون المعرَّفُ والمعرِّفُ متوقفةٌ معرفةُ أحدهما على معرفة الآخر، فيكون المعرِّفُ(الحدّ) علةً للمعرَّف(المحدود)، والمعرَّف علةً للمعرِّف، وهذا "يستلزم توقّفَ الشيء على نفسه"[٣]. أو يستلزم "أن يكون الشيء معلوما قبل أن يكون معلوما"[٤]،ومن ثمّ أن يكون الشيء متقدما ومتأخرا في آن واحد، فيكون بالتالي متقدما على نفسه[٥]. وهذا يستلزم المحال.

وأمّا التسلسلُ فهو "ترتيب أمورٍ غيرِ متناهية...، كالتسلسل في العلل والمعلولات"[٦]،فيكون الشيءُ علّةً لسابقه، ومعلولا للاحقه، فنصبح أمام أشياءَ ليس لها وجودٌ بذاتها، وإنّما وجودُها متوقفٌ على وجود شيء آخر، وذلك الشيءُ الآخرُ ليس له وجود بذاته، بل هو متوقفٌ أيضا على وجود شيءٍ ثالث، وهكذا في سلسلة من العلل والمعلولات غير المتناهية، فنكون أمام محال[٧].

---

١ – انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص٦٢.

٢ – التفتازانيّ، مسعود بن عمر بن عبد الله، **شرح الإمام التفتازانيّ على الشمسية في المنطق للإمام الكاتبي**، تحقيق: جاد الله بسام صالح، دار النور المبين، عَمّان، ط١، ٢٠١١، ص١٩٢.

٣ – مغنيّة، محمد جواد، **معالم الفلسفة الإسلامية**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط٣، ١٩٨٢، ص٥٣.

٤ – المِظْفَر، محمد رضا، **المنطق**، دار التعارف، بيروت، ط٣، ١٩٩٥، ص١٠٤.

٥ – انظر: مغنيّة، معالم الفلسفة الإسلامية، ص٥٤.

٦ – الجرجاني، معجم التعريفات، ص٥٧.

٧ – انظر: مغنيّة، معالم الفلسفة الإسلامية، ص٥٤.

وأمّا بالنسبة للتقسيم في مثل قولنا: الكلمةُ: إما اسمٌ وإما فعل وإما حرف، فحالُه كحال التعريف من حيث أنّه لا تجري فيه المناظرةُ بحدّ ذاته، ولكنّها تجري على اعتبار وجود دعاوى ضمن هذا التقسيم، يدّعيها مقدّمُ التقسيم، وهي الآتي:[١]

١- التقسيم حاصرٌ لجميع أنواع المقسَّم

٢- الأقسام المذكورة كلٌّ واحدٍ منها أخصُّ مطلقا من المقسَّم

٣- كل واحد من الأقسام المذكورة مباينٌ للآخر

٤- لا يدخل في التقسيم شيءٌ مما ليس من أنواع المقسَّم.

وفي المحصلة يظهر أنّ القول الذي تجري فيه المناظرة أصلا وضمنا على ثلاثة أقسام:[٢]

١- المركب الخبريّ التام

٢- التعريف

٣- التقسيم.

وممّا يدخلُ في دائرة السمات العامّة للمناظرة ويُعَدُّ من الضوابط العامّة لها الأدبيّاتُ التي ينبغي على المتناظرين الالتزامُ بها، وأجملَها العلماءُ المختصّون بفنّ المناظرات في ما يأتي[٣]:

١- أن يكون المتناظران متقاربين معرفة ومكانة.

---

١ - انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص١٤٤.

٢ - انظر: المرجع السابق، ص١٤٥وما قبلها.

٣ - انظر: المرجع السابق، ص٢٧٤. وانظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ص ٧٤-٧٥. وانظر: الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص ص٣٧٢-٣٧٣.

٢- أنْ يُمهل المتناظِرُ خصمَه حتى يستوفي مسألته.

٣- أن يتجنب المتناظِرُ الإساءةَ إلى خصمه بالقول أو بالفعل، كأن يسخر منه، ويتطاول عليه بالتنقيص والشتم.

٤- أن يقصد كلا المتناظرين إظهارَ الحقِّ والاعترافَ به، وأن ينبذا المعاندة والتباهي بالرأي مهما كان.

ويُعلَنُ انتهاءُ المناظرةِ بحصول أحد أمرين، إمّا بإلزام السائل، وإما بإفحام المعلِّل (المُجيب)[١].

المطلب الثاني: الغاية من عقد المناظرات النحوية

ذكرنا أنّ ابنَ سينا يعرّفُ المناظرة بأنّها "المباحثةُ عن الرأيين المتقابلين المُتَكَفّلين؛ أعني يتكَفّلُ كلَّ واحدٍ منهما واحدٌ من المتخاطبينِ ليَبينَ لكليهما المحقُّ منهما، فيساعده الثاني عليه، فغرضُهما ليس إلّا حصولُ العلم، فلا ينتفعُ المتخاطبانِ إلّا بما يُوقِعُ العلمَ ويُفيدُه منها"[٢].

ويظهرُ من تعريفه السابقِ أمورٌ ثلاثةٌ، الأوّلُ أنّ غرضَ المناظرةِ هو حصولُ العلم، وبيانُ المحقِّ من المتخاطبينِ، والثاني أنّ كلّا من المتخاطبينِ يساعدُ الطرفَ المقابل للوصول إلى الحقّ والقَبولِ به، والثالثُ – وهو نابع من الأوّل والثاني- أنّ كلا المتخاطبين ينبِذُ التعصبَ لأيّ شيءٍ كان، فلا يعاندُ، ولا يكابرُ، ولا يجادلُ جدالا مذموما، فترتفعُ المنافعُ الشخصية، وتثبتُ منفعةٌ وحيدة هي حصولُ العلمِ وبيانُ الحقّ.

---

١ – انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص٢٧٣.

٢ – انظر: ابن سينا، كتاب المنطق، مجلد٣، ص٢٣.

وقد أكّد هذه الغايةَ العلماءُ الذين تعهّدوا المناظرةَ بالدراسة والتأصيل، فهي عندهم تُعقد إظهارًا للصواب[١]، وصيانةً للذهن عن الضلالة[٢]. ووصَلَنا من نصوصِ المناظراتِ ما يحملُ دلالةَ ذلك؛ ففي المناظرةِ المشهورة التي جرتْ بين عيسى بنِ عمرَ الثقفي وأبي عمرو بن العلاء، التي حملت مسألة "ليس الطيبُ إلّا المسكُ أو المسكَ"، ظهر أنّ الغاية من المناظرةِ علميّةٌ صرفٌ، ولم يعكّرْ صفوَها معاندةٌ ولا تعصبٌ ولا مكابرة، بل ظهر الودُّ الجميلُ بين طرفيها، فضلا عن اعترافِ عيسى بنِ عمرَ بصحة ما قاله أبو عمرو بنُ العلاء، وكان ختامُها أن أخرج عيسى بنُ عمر الخاتمَ من يده وقال لأبي عمرو بن العلاء: "لكَ الخاتمُ، بهذا واللهِ فُقْتَ الناس"[٣].

ويُروى أنّ الأخفشَ (٢١٥هـ) بعد أنْ برع جاء سيبويه يناظرُهُ، فقال له الأخفشُ: "إنّما ناظرتُك لأستفيدَ لا لغيره. فقال سيبويه: أتُراني أشكُّ في هذا؟!"[٤]. ففي هذا الكلام إشاراتٌ واضحةٌ إلى سلامةِ القصدِ وصفائِه.

وإذا ما كانت الغايةُ من المناظرة بيانَ الحقِّ وحصولَ العلم كان من السهل على أطراف المناظرة قَبولُ الصواب بصرف النظر عن الجهة التي يكون فيها الصواب، وكان من السهل أيضا أن يلتمس أحدُ الطرفين عذرا للطرف الآخر على عدم معرفته، وهذا ما حصل من أبي الخطاب الأخفش الكبير (توفي على الأرجح في ١٥٧هـ)، الذي كان في مجلس أبي عمرو بن العلاء لمّا

---

[١]- انظر: القاضي نكري، دستور العلماء، ج٣، ص٢٣٣. وانظر: الكفوي، معجم الكليات، ص٨٤٩. وانظر: التهانوي، محمد علي، **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ص١٦٥٢.

[٢]- انظر: القاضي نكري، دستور العلماء،ج٢، ص٢٦٢.

[٣]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٥.

[٤]- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله ، **أخبار النحويين البصريين ومراتبهم وأخذ بعضهم عن بعض**، تحقيق: محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، ط١، ١٩٨٥، ص٦٥.

سئل عن جمع (يد) فقال: أيدٍ، وأنكر أن تُجمع على الأيادي إلا في النعم[1]. وبعد أن انقضى المجلسُ قال أبو الخطاب لأبي عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠هـ): "أمَا إنّها في علمه، إلّا أنّها لم تحضرُه"[2]. ومقصودُ كلامِه أنّ (يد) تجمع على (الأيادي) في غير النعم، إلّا أنّ ذلك غاب عن أبي عمرو بن العلاء، فعذره، واستشهد ببيتٍ شعري لعديّ بن زيد العِبادي جُمعت فيه (يد) على (الأيادي).

إنّ ما اتضح بيانُه من أنّ الغاية من عقد المناظرات النحوية هي بيانُ الحقّ وحصولُ العلم، إنّما يكون ذلك على الأصل الذي أصّل له العلماءُ لمّا تناولوا أدب البحث والمناظرة بالدراسة، فكان واجبا على المتناظرينَ الالتزامُ بتلك الآداب التي تضبطُ المناظرةَ وتحفظ لها مسارَها.

ولكنْ لنا أنْ نقولَ إنّ حالةَ الودّ وتوجّهَ النيّةِ إلى بيانِ الحقِّ والانتفاعِ بالعلم لا توجد دائما بين أطراف المناظرة، ولا تكونُ الغايةَ المرجوةَ والهدفَ المنشود؛ فالناظر في ما وصَلَنا من نصوص المناظرات يجد أنّ هذه الغايةَ غابت عن أجواءِ كثيرٍ من المناظرات، وحضر عوضا منها التعصبُ والمعاندةُ والمكابرة، ممّا حاد بالمناظرات النحوية عن المسار الذي رُسِم لها.

وسيكشفُ المبحثُ القادمُ من هذا الفصلِ عن أمورٍ كثيرةٍ خالفتْ ما رسمَهُ العلماءُ من معاييرَ وضوابطَ للمناظراتِ النحوية، فتولّدتْ من جرّاءِ ذلك فجوةٌ كبيرةٌ بين مصطلحِ المناظرةِ كما أصّلَ له العلماءُ وبين الواقعِ الماثلِ في ما وصلنا من نصوص.

---

[1] – انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص١٢٤. واستشهد أبو الخطاب الأخفش على جواز أن تكون (الأيادي) في غير النِّعَم ببيت عديّ زيد العِبادي القائل فيه: **أنكرَتْ ما تبيّنتْ في أياديـ ـنا وإشناقُها إلى الأعناق**

[2] – المصدر السابق، ص١٢٤.

المبحث الثاني

مصطلح "المناظرة" بين المفهوم والتطبيق

بيّنّا سابقا أنّ الخلافَ النحويّ ساهم إلى حدٍّ كبيرٍ في نشوء المناظراتِ النحوية، وكان علامةً بارزةً فيها، إلّا أنّ نشوءَ مدرسةِ الكوفة واستقرارها منهجا جعل الخلافَ الذي كان أوّلا بين علماء البصرة أنفسِهم ينتقلُ ليظهرَ بين مدرستي البصرة والكوفة مشتدًّا ومتأججًا، فبدأت العصبيةُ المذهبيّة والعلمية من جرّاءِ ذلك بالظهور والتجلّي، وصار كلُّ فريقٍ ينحازُ إلى مذهبِه النحويِّ انحيازا واضحًا يُخرِجُ المناظرةَ عن غايتِها المُثلى.

وضبط علماءُ المنطقِ والمناظرة مصطلحَ المناظرة، ووضعوا له معاييرَ وشروطا تحدد ما يَدخلُ ضمنَه وما يَخرجُ عنه. ولعلّ الكلامَ الذي قاله ابنُ سينا عن المناظرة – وذُكِر سابقا– يُعَدُّ بيانا تاما لتلك المعايير والشروط، قال ابن سينا: "المناظرةُ مشتقةٌ من النظر والاعتبار، فالغرضُ فيها المباحثةُ عن الرأيين المتقابلين المُتَكَفَّلَيْنِ؛ أعني يتكَفّلُ كلَّ واحدٍ منهما واحدٌ من المتخاطبينِ ليَبينَ لكليهما المُحقُّ منهما، فيساعدُه الثاني عليه"[1]. فالمتخاطبانِ على حدّ ما بيّنه ابنُ سينا غرضُهما ليس إلّا حصولُ العلم، وهما لا ينتفعُانِ إلّا بما يُوقِعُ العلمَ ويُفيدُه من المناظرة.

وانطلاقا من كلام ابن سينا السابق يقومُ أمرُ هذا المبحثِ على معيارين اثنين، اتُّخِذا أساسا في بيانِ المسافةِ الموجودة بين مصطلحِ المناظرة كما أصّلَ له العلماءُ، والواقعِ الملموس الماثلِ في نصوص المناظرات، وهما:

١– اكتمالُ أركان المناظرة، من دعوى ومدعٍ ومعترضٍ، وحصولِ تقابلٍ فعليّ بين طرفيها.

٢– الغايةُ من عقد المناظرة بيانُ الحقّ وحصولُ العلم والانتفاعُ به.

---

١ – ابن سينا، كتاب المنطق، مجلد٣، ص٢٣.

وطُبِّقَ هذان المعياران على المناظرات التي كان أحد طرفيها نحويّا أو لغويّا مع كون المسألةِ في تلك المناظرات مسألةً نحويةً.

أمّا **المعيارُ الأوّل**، وهو اكتمالُ أركان المناظرة، فالناظرُ في نصوص المناظراتِ يجد أنّ أكثرَ المناظرات حقّقتْ هذا المعيار؛ فكان للمناظرة دعوى يتجاذبها مدعٍ ومعترضٌ بينهما تقابلٌ فعليٌّ. إلّا أنّ هناك مناظراتٍ لم تحقق هذا المعيار، لذا، ينبغي ألّا تدخلَ ضمن ما يُسمّى بالمناظرات النحويّة. والأمثلةُ على ذلك كثيرةٌ، أوردها الزجّاجيُّ في كتابه "مجالس العلماء". ومنها:

- المجلس الذي جمع أبا عمرو بن العلاء (١٥٤هـ) وأبا عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠هـ).

ودارتْ قضيةُ المجلس حول قراءة أبي عمرو بن العلاء: "لتَخِذْتَ عليه أجرًا"، فسأل أبو عبيدةَ أبا عمرو عنها فأخبره أنّها لغةٌ فصيحة. وانقضى المجلسُ بعد ذلك[١].

والناظرُ في هذا المجلس يتبيّن أنّه قد حصل فيه تقابلٌ فعليّ بين الطرفين، وكان هناك دعوى، أو ما هو أشبه بالدعوى قدّمها أبو عمرو، إلّا أنّ الاعتراضَ لم يظهرْ؛ فلا يعدو أن يكون هذا المجلسُ استفسارا واستيضاحا من أبي عبيدة، لا سيّما إذا عرفنا أنّ أبا عبيدة كان وقّافا عند المسموع الذي قدّمه أبو عمرو لمّا أنشد قولَ الممزّق العبدي:[٢]

وقد تَخِذَتْ رِجْلِي إلى جَنْبِ غَرْزِها نسيفا كأُفْحوصِ القطاة المطرِّقِ

- المجلسُ الذي جمع أبا عمرو بن العلاء (١٥٤هـ) وأبا الخطاب الأخفش الكبير(١٥٧هـ).

---

١ – انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٢٥٥.

٢ – انظر: المصدر السابق، ص٢٥٥.

ودارت قضيةُ المجلس حول جمع يدٍ، وذلك لمّا سأل سائلٌ أبا عمرو عن جمع يدٍ، فقال: أيدٍ، وأنكر أن تكون الأيادي إلا في النعم[١].

والناظرُ في هذا المجلس يدركُ أنّه لا يمكن أن يُصطلحَ عليه مناظرةً؛ إذ لا وجودَ لدعوى بين أبي عمرو وأبي الخطاب الأخفش[٢]، وهما اللذان حددهما الزجاجيُّ طرفين للمجلس، ولا وجودَ لاعتراض كذلك، وإذا كان أبو الخطاب الأخفش قد بيّن أنّ ما ذكره أبو عمرو لم يكن صحيحا، فإنّ ذلك لم يكن أثناء المجلس، بل حصل بعد أن انقضى المجلسُ وقام أبو الخطاب الأخفش منه، وبذلك يكون التقابلُ الفعليُّ بين الطرفين معدوما.

- المجلس الذي جمع الخليل (١٧٥هـ) وسيبويه (١٨٠هـ).

دارت قضيّةُ المجلس حول رفع (أيُّهم) في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا ﴾مريم/٦٩. وبيّن الخليلُ أنّه مرفوعٌ على الحكاية. إلّا أنّ سيبويه غلّطَ ذلك، وبيّن أنّ (أيّهم) بتأويل (الذي)، وهو في موضع نصب بالفعل (لننزعنّ)[٣].

والمدققُ في هذا المجلس لا يجدُ تقابلا فعليّا بين الخليل وسيبويه، وكلُّ ما جرى أنّ سيبويه عُرِضَ عليه رأيُ الخليل في المسألة، فقال: هذا غلطٌ. وما يقوّي أنّ التقابلَ لم يحصل بينهما قولُ سيبويه: "وألزمَهُ أنْ يُجيز: لأضربَنّ الفاسقُ الخبيثُ..."، فقول سيبويه: "وألزمه" يشير أنّه يتحدث عن الخليل بصيغة الغائب، ولو كان الخليل موجودا لقال له: هذا غلطٌ، ويَلْزمُك كذا وكذا، فلمّا استعمل سيبويه صيغة الغائب دلّ على أن التقابل بينه وبين الخليل لم يحصل في هذه المسألة. وهذا ما يُسقِطُ المجلسَ من عداد المناظرات النحوية.

---

١ – انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص١٢٤.

٢ – انظر ترجمته: القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ج٢، ص١٥

٣ – انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص ص٢٣١-٢٣٢.

- المجلس الذي جمع المبرد (٢٨٥هـ) والزجاج (٣١٦هـ).

دارتْ قضيةُ المجلس حول مسألة ناصب (زيدا) في مثل قولنا: ما أحسنَ زيدًا، وعددٍ آخرَ من المسائل[١].

وللناظر في تلك المسائل أنْ يُدركَ أنّ الزجاجَ قد ظهر فيها كلِّها بثوب السائل المستفهِم، ولم يُبدِ أيَّ اعتراضٍ على ما سمعه من المبّرد، هذا مع أنّه بيّتَ النيّةَ مسبقا أنْ يقطعَ المبردَ إنْ ناظره، إلّا أنّ ذلك لم يحصل، بل اتسم الجوُّ العام للمجلس بالودّ والاحترام، وساده الحرصُ على طلب العلم. وكان عدمُ وجودِ اعتراضٍ بيّنٍ من أحدِ طرفي المجلس سببًا في إخراجِ المجلسِ من عدادِ المناظرات.

- المجلس الذي جمع الخليلَ (١٧٥هـ) والأصمعيَّ (٢١٦هـ).

دارتْ قضيةُ المجلس حولَ مسألةِ الفرقِ بينَ الخفض والجرّ، إذ دخل الأصمعيُّ يوما على الخليل فسأله الخليلُ: ما الفرقُ بين الخفض والجرّ؟ فأجاب الأصمعيُّ عن سؤالِ الخليل بعد تفكيرٍ طال قليلا[٢].

والناظرُ في هذا المجلس يتبيّنُ له أنّ اعتراضَ الخليل على ما قدّمه الأصمعيُّ من جواب كان معدوما، بل غاب شخصُ الخليلِ تماما بعد إجابة الأصمعيِّ عن السؤال. ولعلّ في صمتِ الخليلِ وعدمِ إبدائه أيَّ اعترضٍ إعجابًا منه بما قدّمه الأصمعيُّ، لا سيّما أنّ الأصمعيَّ ذكر في روايته أنّه عندما دخل على الخليلِ ناداه الخليلُ بقولِه: يا كيِّسُ، والنداءُ بمثل هذه العبارةِ اعترافٌ بقيمةِ المنادى، وذكائه اللغويّ.

---

١ – انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص١٢٥.

٢ – انظر: المصدر السابق، ص١٩٣.

وذكر الزجّاجيُّ مجالسَ أخرى غيرَ السابقةِ كان الاعتراضُ فيها معدومًا، وهي المجالسُ ذات الأرقام ٢٣، ٣٢، ٦١، ٦٤، ٦٨، ١٠٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٤١، في كتابه "مجالس العلماء". وسُكِتَ عنها في هذا المقام خشيةَ الإطالةِ، ولأنّها جاءتْ على غِرار ما ذكرتُ من مجالس.

وتجدرُ الإشارةُ هنا إلى أنّ عدمَ وجودِ اعتراضٍ في المجالس السابقة كان لأسبابٍ عديدةٍ كما أرى، أهمُّها:

١- أنّ طرفي المجلسِ في بعض المجالس كانا ينتميان إلى مذهب نحويّ واحد، وهذا أمرٌ يدفعُ العصبيّةَ المولِّدةَ للاعتراضِ جانبًا، لا سيّما إذا كان الرأيُ المُقدَّمُ من أحد طرفي المجلس صائبا قويّا. وهذا واضح في المجلس الذي جمع أبا عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر الثقفي[١].

٢- أنّ بعض المجالس كان أحدُ طرفيها ممن اعتُرف بجلال قَدْرِه في النحو، فلقي من جرّاءِ ذلك الاحترامَ والتقدير، ممّا جعل المجالسَ التي تجمعُه مع غيره تَظهرُ كأنّها حلقةٌ علميّةٌ بين شيخٍ وتلاميذه. وهذا واضحٌ في المجلس الذي جمع أبا إسحاق الزجاج وجماعةً كانت هي من روى المجلسَ[٢].

وفي المحصلة، يتبيّنُ لي أنّ عدم وجود اعتراضٍ في المناظرة – والاعتراضُ ركن من أركان المناظرة – أمرٌ يجعلُ (المناظرة) خاليةً إلى حدٍّ كبيرٍ من الحِجاجِ؛ فلا تشهدُ معارضةً ولا مُداراةً ولا منعًا ولا نقضًا، وفقدانُ هذه الأشياءِ يحوّلُ المناظرة إلى مجلس علميّ تُعرَض فيه الأسئلةُ والآراءُ دون إبداء أيِّ اعتراض، فنكونُ أمام حلقة علميّة يقدّمُها شيخٌ لتلاميذه.

---

١ – انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٣.

٢ – انظر: المصدر السابق، ص٢٢٦.

وأمّا **المعيار الثاني** وهو الغايةُ من عقد المناظرة، فهو معيار ذو أهميّة كبيرة في توجيه المناظرة نحو النجاحِ أو نحو الفشل؛ فالغايةُ قد تجعلُ الإنسانَ يرى الوسيلةَ غيرَ المشروعةِ مشروعةً، والأمرَ غيرَ المنطقيّ منطقيا، بل قد تجعلُه يرى الباطلَ الذي يدافعُ عنه حقّا، والحقّ الذي يقدمُه خصمُهُ باطلًا. فالغايةُ إذًا، من شأنِها أنْ تقلبَ الموازينَ الإنسانيةَ والعلميّةَ، وتضعَنا أمامَ حربٍ كلاميّة هدفهُا الأوّلُ إسقاطُ الطرفِ الآخر الذي يُنظَرُ إليه على أنّه خصمٌ يجبُ إسقاطُه.

بيّنّا سابقا أنّ مُؤَصِّلي مصطلح المناظرة اتفقوا جميعا على أنّ الغرضَ من المناظرة إظهارُ الصواب، وبيانُ الحقّ والعلمِ، والانتفاعُ بهما، إلّا أنّ هذا الغرضَ أو هذه الغاية لم تتحققْ في جميع ما وصلنا من نصوص المناظرات النحويّة. وكان لذلك أنْ رأينا تبدُّلا للغاية؛ فتارة تجدها غايةً علميةً صِرْفًا، وتارة أخرى تجدُها علميّةً بقصد التنافس وإظهار الذات، لكنّك قد تجدُها في بعض النصوص مُلفّعةً بالعصبيّة العلميّة أو السياسية.

إنّ أوجَ الاختلافِ وأشدَّه ظهر في المناظرات التي كانت تُعقَدُ بين علماء المدرستين البصرية والكوفية، بخلافِ المناظرات التي كانت تُعقَدُ بين عالمين بصريين أو عالمين كوفيين، والتي كانت أكثرَ علميّةً ووُدًّا وأدبًا. وبيّن مهدي المخزومي أنّ الاختلاف بين البصريين والكوفيين كان متعددًا ومتنوعًا؛ فهناك اختلافاتٌ في الأصل العنصري؛ فأكثرُ أهلِ الكوفة من اليمنيين، وأكثرُ أهلِ البصرة من المُضريين. وهناك اختلافاتٌ من الناحية الحزبيّة؛ فالكوفةُ علويّةٌ، والبصرة عثمانيّةٌ. وهناك اختلافاتٌ من الناحية العلميّة؛ فأهلُ الكوفة أصحابُ فقهٍ وحديث وقراءة، وأهلُ البصرة أصحابُ علومٍ وفلسفات[1].

---

١ – انظر: المخزومي، مدرسة الكوفة، ص٦٦.

والظاهرُ أنّ هذه الاختلافاتِ التي عرضها المخزوميُّ، وغيرَها من الاختلافات الواقعة بين المدرستين في مصادر تقعيدِ اللغة والمنهجِ المتبع في ذلك تشكلُ بمجموعها أسبابا ودواعي أظهرتْ الخلافاتِ النحويةَ بينهم، فظهر من جرّاء ذلك التنافسُ والندّيّةُ بينهم في ندواتهم ومجالسِهم.

لقد وجدتُ بعدَ النظرِ في كتاب "مجالس العلماء" للزجاجي، أنّ المجالسَ التي جمعها في كتابه لم تكن الغايةُ منها واحدةً، وبدأتُ أصنّفُ المناظراتِ وفْقَ الغاية منها، فوصلتُ إلى أنّ الغايةَ من عقد المناظرات النحوية كانت على أربع صور:

الصورةُ الأولى: إظهارُ الصواب وحصولُ العلم. وهذا هو الأصلُ الذي يجبُ أنْ تقومَ عليه المناظرةُ. وتظهرُ هذه الغايةُ في عددٍ من المناظرات التي ذكرها الزجاجيُّ في كتابه "مجالس العلماء". وفي الجدول الآتي بيان لجُلِّ تلك المناظرات حسب رقم المجلس:

جدول رقم١:

مناظراتٌ بين نحويينِ بصريين	مناظراتٌ بين نحويينِ كوفيين	مناظرات بين بصريٍّ وكوفيٍّ
رقم: ١، ٣٠، ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٥٢، ٦٦، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٦. بالإضافة إلى مناظرة بين يونس وسيبويه.[١]	لا يوجد	رقم: ١٠، ٣١، ٤٨. بالإضافة إلى مناظرة المازني والفراء.[٢]

١ – انظر: الحموي الروميّ، ياقوت، **معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق: إحسان عباس، دار دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ج٥، ص ٢١٢٩، ترجمة عمرو بن عثمان بن قنبر.

٢ – انظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان، **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى، ط٢، بيروت، ١٩١٣، ج٣، ص٣٠٣.

وبعد النظر في المناظرات السابقة تبيّن لي أنّ مما يجعلُ الغايةَ من المناظرة إظهارَ الصواب حصولُها بين طرفين ينتميان إلى مذهب نحويّ واحد، ويتضح هذا الأمر جليًّا من المناظرات التي دارت بين نحويينِ بصريينِ؛ كالمناظرة التي جمعتْ أبا عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر وانتهتْ بإقامة أبي عمرو بن العلاء الحُجّةَ على عيسى بن عمر، وأظهر بعدها عيسى بنُ عمر موقفا طيّبًا، إذ قبِلَ ما قدّمَه أبو عمرو بن العلاء ورَضِي به، بل أثنى على أبي عمرو بقوله: "لكَ الخاتم يا أبا عمرو، بهذا واللهِ، فقتَ الناس"[١]. وكان هذا حالَ المناظرة الحاصلة بين الأخفش والمازنيّ التي تعدُّ بحقٍّ نموذجا مثاليّا للمناظرة النحوية التي غايتُها العلمُ، وانتهت تلك المناظرةُ بأنْ أقنعَ المازنيُّ الأخفشَ، ولم يسخطِ الأخفشُ، ولم يغضبْ، بل أظهرَ رِضًا بما وصلا إليه، فقال مخاطبا المازنيَّ: "وما أحسنَ ما احتججتَ به"[٢].

وفي ما يخصُّ المناظراتِ النحويّةَ التي جرت بين كوفيينِ، فلم أقفْ – في حدود ما قرأتُ– على مناظرةٍ نحويةٍ واحدة، مما اكتملتْ فيها أركانُ المناظرةِ الأربعةُ وكانت المسألةُ فيها نحويّةً، وكان أحد طرفيها نحويا أو لغويا.

وذكر الزجاجيُّ في مجالسه مَجْلسينِ[٣] جمعا نحويينِ كوفيين، هما الكسائي (١٨٩هـ) والفراء (٢٠٧هـ)، إلّا أنّ هذينِ المجلسينِ لم يحققا ركنًا مهما من أركان المناظرة، وهو الاعتراض، بل لم تظهرْ المسائلُ التي ناظر الفراءُ الكسائيَّ فيها، واكتفى الفراء بقوله: "فسألتُه عن مسألة فأجابني بخلاف ما معي...، ثم سألتُه عن أخرى فأجابني بخلاف ما معي"[٤]. وقدْ ظهر الفراءُ في المجلسينِ بثوبِ التلميذ الذي يسألُ وشيخُه يجيبُ. ومع أنّ الفراء ألمحَ فيما رواه أنّه ينوي تخطئةَ

---

١ – الزجاجي، مجالس العلماء، ص٥.

٢ – المصدر السابق، ص٢٤٢.

٣ – انظر: المصدر السابق، مجلس رقم ١٠١، ومجلس رقم ١٢٧.

٤ – المصدر السابق، ص٢٠٥.

الكسائيّ إلّا أنّي أرى أنّ المجلسينِ إنّما عُقِدَا للإعلاء من شأن الكسائي، وبيانًا لذكائه اللغوي. ويؤكدّ هذا كلامُ الفراءِ في نهاية أحدِ المجلسين، إذ قال: "لم نرَ مثلَ الكسائيّ، ولا نرى مثلَه أبدا. كنّا نظنُّ إذا سألناه عن التفسير أنّه لا يجيبُ فيه الجوابَ الثاقب، فإذا سألناه عنه أقبل يرمينا بالشُّهْبان"[١]. وقال الفراء أيضا لمّا سُئل عن سبب كثرةِ اختلافِه إلى الكسائي: "فأعجبتني نفسي، فناظرتُه وسايلته، فكأنّي كنتُ طائرًا يغْرِفُ من بحر"[٢].

وذكر الزجاجيّ مجلسًا[٣] دارتْ فيه مناظرةٌ نحويّةٌ بين ثعلب (٢٩١هـ)، وأبي الحسن ابن كيسان (٢٩٩هـ)، إلّا أنّ أبا الحسن ابن كيسان كان بصريّا كوفيّا، بل ذُكِرَ أنّه أميلُ إلى البصريين[٤]. وهذا يؤكدُّ أنّه لم تحصل – فيما وصلنا من نصوص وعلى الشروط التي وضعتْها الدراسةُ– مناظرةٌ بين نحويين كوفيين تعالجُ مسألةً نحويةً، ولم أجدْ سببا لذلك إلّا أنّه لمّا أدرك النحويّونَ الكوفيّونَ أنّ البصريّين قد سبقوهم في ميدان النحو وترسيخِ قواعدِه دخلوا في تأسيس مذهبهم الخاص[٥]، وبدأوا من جرّاء ذلك يدخلون في تنافسٍ محموم مع النحويّين البصريّين ترسيخا لمذهبهم، وإظهارا لذاتهم، ممّا جعلهم ينشغلون بمناظرة النحويّين البصريّين عن مناظرة أنفسِهم.

وأمّا تلك المناظراتُ النحويّة التي جرت بين نحويين أحدُهما بصريٌّ والآخرُ كوفيٌّ وكانت غايتُها علميةً صِرْفا، فهي مع وجودها إلّا أنّها كانت قليلةً جدا مقارنةً بالمناظرات التي اتسمت بالتنافس أو بالتعصب والحرصِ على إسقاط الآخر. والجدولُ السابقُ يُظهر أنّ عددَها لا يتجاوزُ أربعَ مناظراتٍ في حدود ما ذكره الزجاجي في مجالسه.

---

١ – الزجاجي، مجالس العلماء، ص١٦٢.

٢ – المصدر السابق، ص٢٠٦.

٣ – انظر: المصدر السابق، ص٢٤٤.

٤ – انظر: الزُّبيدي، طبقات النحويين، ص ١٥٣.

٥ – انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٢، ص٢٨٤.

الصورةُ الثانيةُ: التنافسُ العلميُّ. ولعلّنا نستطيعُ القولَ إنّ التنافسَ هو أمرٌ طبيعيٌّ، وهو ممّا جُبِل الإنسانُ عليه. لكنّ التنافسَ الذي يُحمَدُ ويُحمَدُ صاحبُه هو ذاك التنافسُ الذي فيه خدمةٌ عظيمةٌ للعلم وللعلماء. وقد أظهرتْ مجموعةٌ من المجالس ملامحَ ذلك التنافس، هي كما هو مثبتٌ في الجدول الآتي:

جدول رقم٢:

مناظراتٌ بين بصريّينِ	مناظرات بين كوفيّينِ	مناظراتٌ بين بصريّ وكوفيّ
رقم: ٢٤، ٤١، ٧٦، ١٣٤،	لا يوجد	رقم: ٢٥، ٢٦، ٤٩، ٥٠، ٥٣، ٥٥، ٥٦، ٧٨، ٨٠، ١١٩، مناظرة بين الفراء والجرمي.[١]

والمدققُ في هذه المناظرات يجدُ كثيرا من العباراتِ التي تشير أو تدلُّ على التنافسية بين طرفي المناظرة؛ ففي مجلس[٢]جمع ثعلبا (٢٩١هـ) والرياشيّ (٢٥٧هـ) أظهر ثعلبٌ فيه استخفافا بسؤال الرياشيّ[٣]، فقال ثعلبٌ مخاطبا الرياشي: "تقولُ لي هذا في العربية، إنّما أصيرُ إليك لهذه المقطّعات والخرافات"[٤]. فهذه العبارةُ تُظهر مدى ثقةِ ثعلبٍ بنفسه في الإجابةِ عن مثلِ هذه الأسئلةِ، بالإضافة إلى أنّ اختيار مثل هذه المقطعات والخرافات إنّما يكون بقصد التنافس والنديّة.

١ – انظر: ابن جني، الخصائص، ج٣، ص٢٩٩.

٢ – انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، مجلس رقم ٢٥.

٣ – انظر ترجمته: الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص٩٧.

٤ – انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٤٧.

وفي مجلس آخرَ[1] جرتْ المناظرةُ فيه بين الأصمعيّ (٢١٦هـ) والمازنيّ (٢٤٨هـ) كشف المازنيُّ قصدَ الأصمعي إلى تخطئته أمام الناس، لمّا سأله عن الفرق بين الرفع والنصب في المعنى في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ القمر/٤٩، فقال المازنيُّ: "فعَلِمْتُ مرادَه وخشيتُ أنْ يُغريَ العامّة بي"[2]. وفي مجلس ثالثٍ جمع الفراءَ (٢٠٧هـ) والجرميَّ (٢٢٥هـ)، قيل فيه للجرميِّ: "قد أطال سؤالك؛ أفلا تسألُهُ!"[3] وكأنّي بالمجلس إنّما عُقِد من أجل التنافس لا من أجل طلبِ العلم وبيانِ الصواب وحصولِ الانتفاع به.

وفي مجلسٍ رابع[4] جمع المبردَ (٢٨٥هـ) والزجّاجَ (٣١٦هـ) ظهر أنّ الزجاج لمّا أدرك عُلوَّ شأنِه في النحو عزم على مناظرة المبرد وإقامةِ الحُجّة عليه، إلّا أنّه لما كانت المناظرةُ بينهما علم الزجاجُ مكانةَ المبرد اللغويةَ، فلم يُظهر اعتراضا على ما سمعه من المبرد[5]. ومع أنّ الزجاجَ لم يعترضْ على شيء قدّمَه المبردُ إلّا أنّه لم يُعلنْ قَبوله ورضاه بما سمعه منه إعلانا صريحا، ولم يكشف عنه، واكتفى بأنْ يبقى الاعترافُ بينه وبين نفسه، إذ قال واصفا ما قدّمه المبردُ: "فقلتُ في نفسي: هذا هو الحقُّ، وما سوى ذلك باطلٌ"[6]. فيا تُرى هل منع الزجاجَ من أن يُعلن هذا الاعترافَ الاعترافَ على الملأ إلّا خشيتُه على شخصيته النحوية من الهزيمة.

يظهرُ لي من فحوى ما جرى في المجالس الأربعة المذكورة آنفًا وفي معظم المناظرات المثبتة في الجدول (٢) أنّ إظهارَ الذاتِ لا سيّما النحويةُ منها يُعَدُّ سببا واضحا في شيوع التنافسية بين المتناظرين.

---

١ – انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، مجلس رقم ١٣٤.

٢ – المصدر السابق، ص٢٢٤.

٣ – ابن جني، الخصائص، ج٣، ص٢٩٩.

٤ – انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، مجلس رقم٧٦.

٥ – ذُكر هذا المجلس في بداية هذا المبحث لّما كان الحديث عن المناظرات التي فقدت ركن الاعتراض، فخرجتْ فخرجتْ من جرّاء ذلك من عداد المناظرات، وقد جئتُ به هنا لأبيّن أنّ قصد منافسة المبرد كان موجودا عند الزجاج.

٦ – الزجاجي، مجالس العلماء، ص١٢٧.

وفضلا عن حرص المتناظرينَ على إظهار ذواتِهم والإعلاءِ من شأنِها كان هنالك دواعٍ أخرى بعثتْ على التنافس بينهم، إنّها الحظوةُ السياسيةُ لدى الخلفاء والأمراء والوزراء ونيلُ العطايا والجوائز، ففي مجلسٍ[١] عند محمد بن عبد الله بن طاهر[٢] جُمع فيه بين ثعلب (٢٩١هـ) والمبرد (٢٨٥هـ) ظهر أنّ الأمير قد نوى عقد هذه المناظرة قصدًا منه إلى إظهار القوة النحوية لدى كلٍّ منهما، فكان هو مَن يُدير المناظرةَ، وكان هو من يسألُ، فيستمعُ لما يقولُه المبردُ وثعلبٌ في المسألة المعروضة. وكان كلما فرغا من مسألةٍ انتقل بهما إلى مسألةٍ أخرى بقوله: خبّراني عن كذا[٣]. وكان من الأمير في نهاية المجلس أن ضمّ ثعلبا إلى ولده، وضمّ المبرد إلى نفسه. فالدافعُ الاقتصاديُّ إذًا حاضرٌ في بعض المناظرات النحويّة.

وفي مجلسٍ آخرَ[٤] اجتمع فيه ثعلبٌ والمبرد أيضا عند محمد بن عبد الله بن طاهر أظهر المبردُ حرصَه على التقرب من الأمير بما يقدّمُهُ من آراءٍ وتوجّهاتٍ نحويّة، وذلك لمّا التقى ثعلبٌ المبردَ وعليَّ بنَ عبد الغفار بدار الأمير، فقال عليُّ بنُ عبد الغفار: "قد اجتمعتُما وأريدُ أنْ أسألَ عن مسألةٍ. فقلتُ (ثعلب) له: سَلْ. فقال: ما معنى قولِ اللهِ جلّ وعز: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ الشورى/١١. فقلتُ: معناه ليس مثله، وليس كمثله، المعنى فيه واحدٌ، والعربُ تُدخلُ الكافَ ليُعْلَمَ أنّها كالأسماء ومثلُ مثلٍ. فالتفتَ إلى محمدٍ بن يزيد فسألَه فقال: هذا جوابٌ مقنعٌ، ولكنْ إذا دخلنا الساعةَ إلى الأمير فسلني عنها بحضرتِه حتى أخبرَك بما بقي فيها"[٥].

إنّ قولَ المبرد: "هذا جوابٌ مقنعٌ، ولكن إذا دخلنا الساعةَ إلى الأمير فسلني عنها بحضرته حتى أخبرك بما بقي فيها"، فيه ما يكفي من الدليل على حرص المبرد على نيل الحظوة لدى الأمير، وسعيه إلى ذلك عبرَ منافسةِ ثعلبٍ أو غيرِه. ومما يوضّح قصدَ المتناظر في التكسُّب ما

---

١ – انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، مجلس رقم٥٥.

٢ – هو أميرٌ ولي نيابة بغداد في أيام المتوكل. توفي سنة ٢٥٣هـ.

٣ – انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص ص ٩٤–٩٥.

٤ – انظر: المصدر السابق، مجلس رقم ٥٣.

٥ – المصدر السابق، ص٩١.

روي عن المبرد من أنّه ناظر يومًا هارونَ الحائك الضرير النحوي، فقال له المبرد: أراكَ فَهِمًا فلا تُكابِرْ؛ فقال هارون: يا أبا العباس، أبذُلُ جهدي في النحو؛ لأنّه خبزُنا ومعاشُنا، فقال له المبردُ: إذا كان خبزَكَ فكابِرْ إذًا كابرْ![1]. فهذه دعوةٌ صريحةٌ من المبرد إلى التنافس من أجل المال، بل هي دعوةٌ إلى ما هو أبعدُ من التنافس، هي دعوة إلى المكابرة. والمكابرةُ عند أهلِ المناظرة "هي المنازعةُ لا لإظهارِ الصواب، ولا لإلزامِ الخصمِ، وهي ضدُّ المناظرةِ"[2].

إذًا، يتبيّن لنا مما جاء في المجالس السابقة أنّ التنافسَ الذي كان يسيطرُ على المناظرات النحوية إنّما كان لأجلِ إظهار الذات وإعلاءِ شأنِها أو لنيلِ حظوةٍ لدى الوزيرِ أو الأمير أو الخليفة.

الصورة الثالثةُ: التسليةُ والمسامرةُ. وتُعدُّ التسليةُ والمسامرةُ دافعا من الدوافع الباعثةِ على عقد المناظرات النحوية أو غيرِها، لا سيّما إن جرتْ في حضرة خليفةٍ أو أمير أو وزير، فيروي المازنيُّ (٢٤٩هـ) أنّه حضر يوما مجلسَ الخليفة الواثق بالله (٢٣٢هـ)، واجتمع جماعةُ نحويّي الكوفة، فقال له الواثقُ: يا مازنيُّ، هات مسألةً[3]. فأنْ يطلبَ الخليفةُ من المازنيّ مسألةً أمرٌ يدلُّ على أنّ التسليةَ والمسامرة مقصودتانِ في هذا المجلسِ. ومثلُ هذا المجلس مجلسٌ جمعَ المازنيَّ ويعقوبَ بنَ السكّيت (٢٤٤هـ) عند محمد بن عبد الملك الزيات وزيرِ المعتصم بالله، فقال محمدُ بنُ عبد الملك للمازنيّ: سَلْهُ عن مسألة[4]. ولنا أنْ نعُدّ هذه الصورةَ (التسلية والمسامرة) فرعا على الصورة الثانية (التنافس)؛ فقد يكون التنافسُ دافعُه التسليةُ والمسامرةُ.

الصورةُ الرابعةُ: التعصبُ وإسقاطُ الخصم. وقد حضرتْ هذه الغايةُ في عدد ليس بالقليل من المناظرات، ولا أرى أنّ هذه الغايةَ منقطعةٌ تماما عن غاية التنافس التي ظهرت في الصورة الثانية؛

---

١ – انظر: القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ج٣، ص٣٦١.

٢ – التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص ص١٦٣٣–١٦٣٤.

٣ – انظر: الزُّبيدي، طبقات النحويين، ص٨٩.

٤ – انظر: المرجع السابق، ص٢٠٣.

فقد يكون التنافسُ بين العلماء في إظهار ذواتهم ونيلِ الحظوة لدى الأمراء هو الموصلَ إلى التعصب والمعاندة والمنازعة، لذا، يمكننا أنْ نعدّ هذه الصورة امتدادا للصورة الثانية ومتولّدةً منها.

وفي الجدول الآتي بيانٌ لتلك المناظرات التي سيّطر على جوّها العامِّ التعصبُ والقصدُ إلى إسقاط الخصم:

جدول رقم٣:

مناظراتٌ بين بصريّينِ	مناظراتٌ بين كوفيّينِ	مناظراتٌ بين بصريّ وكوفيّ
٢١، ٢٢، ٦٥، ١٤٠.	لا يوجد	٤، ٥، ٨، ١٧، ٧٩، ١٢٠، ١٣١، ١٣٣، ١٥١، بالإضافة إلى مناظرة بين الفراء والجرمي[١]

والمدققُ في هذه المناظرات يقفُ على عدد من الأمور التي تعيبُ المناظرةَ، وتنحرفُ بها عن مسارِها الموضوعِ لها، فتكادُ تخرجُ من دائرة المناظرة إلى أشياءَ أخرى، كالمكابرة والمنازعة والمجادلة. وبيانُ ذلك في النقاط الآتية:

١- محاولةُ إدخالِ الخصمِ في حالةٍ من القلق والاضطراب. وهذا ما حصل بالفعل مع سيبويه (١٨٠هـ) لمّا حضر لمناظرة الكسائيّ (١٨٩هـ)، فاستقبلَه الأحمرُ[٢] عليُّ بنُ المبارك (٢٠٦هـ) بنيّة إسقاطِه واستفزازِه، فما سُئلَ سيبويه عن مسألةٍ من الأحمرِ أو من الفراءِ (٢٠٧هـ) من بعده إلا قالا له: أخطأتَ. حتى قال: لستُ أكلّمُكما أو يحضرَ صاحبُكما حتى أناظرَه[٣].

---

١ – انظر: الأنباري، أبو البركات، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين**، تحقيق: جودة مبروك مبروك محمد مبروك، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، د. سنة، ص ٤٥.

٢ – انظر ترجمته: القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ج٢، ص٣١٣. وانظر: الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص١٣٤.

٣ – انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٩.

٢- ازدراءُ الخصمِ واحتقارُه الناتجُ من الأَنَويّةِ التي يشعرُ بها أحدُ المتناظرينِ. ومثالُ ذلك العبارةُ التي أطلقها الكسائيُّ في مجلسٍ له مع أبي محمد يحيى بن المبارك اليزيديّ[١]لمّا قال له أبو محمد اليزيديُّ (٢٠٢هـ): "يا أبا الحسنِ، تأتينا عنك أشياءُ نُنْكرها. فقال: وأيُّ شيءٍ مع النّاس إلّا فضلُ بزاقي"[٢].

٣- الضحكُ الممزوج بالهُزءِ والسخرية تعبيرا عن رفض ما قدّمه الطرفُ الآخر. وذلك على نحو ما صدر من الأصمعيّ (٢١٦هـ) لمّا تناظرَ والكسائيَّ، فأجاب الكسائيُّ جوابا لم يُعجبِ الأصمعيَّ فضحك منه وتَهانَفَ[٣]. والتهانُفُ الضحكُ بالسخرية[٤].

٤- اتهامُ الخصمِ بالجهل وعدمِ المعرفة. ومثالُ ذلك ما حصل بين أبي حاتم السجستانيّ (٢٥٥هـ) وأبي محمد التوّزيّ (٢٣٠هـ)، فيروى أنّ التوّزيّ[٥] سأل السجستانيّ[٦] عن كلمة (الفردوس) أمذكرٌ هي أم مؤنث، فأجابه السجستانيُّ مذكرٌ. فأنكر التوّزيُّ ذلك وقال للسجستانيّ: يا غافلُ، أمَا تسمعُ النّاسَ يقولون: أسألُك الفردوسَ الأعلى. فردَّ السجستانيُّ: يا نائمُ، الأعلى ها هنا أفعل وليس بفَعْلى[٧]. فالتوّزيُّ يصفُ السجستانيَّ بالغافل، والسجستانيُّ يصفُه بالنائم. فأيُّ مناظرةٍ هذه التي تقوم على السباب والشتم!

---

١ – انظر ترجمته: القِفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ج٤، ص٣١. وانظر: الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص٦١.

٢ – انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص١١.

٣ – انظر: المصدر السابق، ص٢٥٧.

٤ – انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (هـ ن ف).

٥ – انظر ترجمته: القِفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ج٢، ص١٢٦.

٦ – انظر ترجمته: المصدر السابق، ج٢، ص٥٨. وانظر: الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص٩٤.

٧ – انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٤١.

٥- إسكاتُ الخصمِ واعتراضُ كلامِه وعدمُ انتظارِه حتى يُكملَ مرادَه. وذلك على نحو ما وجدناه من الكسائيِّ لمّا تناظر والأصمعيَّ حول رفع (رئمان) أو نصبِها، فرواها الكسائيُّ بالرفع، وقال الأصمعيُّ هي بالنصب،[١] فقال له الكسائيُّ: "اسكتْ، ما أنتَ وهذا؟"[٢].

٦- فَرَحُ أحدِ المتناظرينِ بخطأ الطرفِ الآخر. ومثالُ ذلك ما حصل بين الكسائيِّ وأبي محمد اليزيديِّ لمّا تناظرا بحضرة الرشيد، فأخطأ الكسائيُّ، فضرب اليزيديُّ قلنسوتَه بالأرض تعبيرا عن فرحِه، وقال: أنا أبو محمد. فلمّا لامَه بعضُ الحضور على تصرفه راح يقول معتذرا: لذّةُ الغَلَبِ أنستني من هذا ما أُحسن"[٣]. وتفسيرُ ما حصل من اليزيديّ أنّ المناظرةَ إنّما عُقدتْ بينه وبين الكسائي لغرض المنافسةِ وإسقاطِ الخصم، لا لأجلِ العلمِ وإظهارِ الصواب.

وبعدُ، فقد بيّنا في هذا المبحثُ حالَ المناظراتِ النحويّة، قربَها أو بعدَها عمّا أصّله علماءُ هذا الفنِّ. وكان ذلك استنادا إلى معيارين اثنينِ، الأوّلُ: اكتمالُ أركان المناظرة؛ الدعوى، والمدّعي، والمعترض، والتقابل الفعليِّ. والثاني: الغايةُ من عقد المناظرات.

وتبيّن أنّ المعيارَ الأوّل قد كان له الأثرُ الكبيرُ في تحديد ما هو داخلٌ في دائرة المناظرةِ، وما هو خارجٌ منها؛ فغيابُ ركن من أركان المناظرة الأربعة يعني خروجَها من دائرة المناظرة، بل خروجَها من دائرة كثيرٍ من المصطلحات التي تلتقي مع المناظرة في الإطار العامِّ، كالمنازعةِ والمكابرة والمعاندة والمجادلة التي تقتضي وجود الأركان الأربعة الموجودة في المناظرة.

وأمّا المناظرات النحويةُ التي حققتْ الأركانَ الأربعةَ فقد تعددت الغايةُ منها، فكانت على أربع صور، كان لكلِّ صورةٍ منها دورٌ مهمٌ في تقريب المسافة أو إبعادها بين ما هو ماثلٌ في

---

١ - انظر: الأنصاري، ابن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصري، بيروت، ١٩٩١، ج١، ص٥٦.

٢ - انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٣٥.

٣ - انظر: المصدر السابق، ص١٩٥.

نصوص المناظرات وبين مصطلحِ المناظرة على الصورة المثلى المتعارف عليها عند المتناظرين، والمؤصَّل لها من بعدُ عند علماءُ فن المناظرة. وقد كانت الصورة الرابعة هي أكثر ما أثَّر في إبعاد المناظرةِ والانحرافِ بها عن خطِّها الموضوع لها في الأصل، فابتعدتِ من جرّاء ذلك عن غرضِها الأساسِ المتمثلِ في إظهار الصواب، حتى كاد ينخلعُ عنها مصطلحُ المناظرة لتدخلَ في زمرة مصطلحات أخرى؛ كالمنازعة والمجادلة والمكابرة والمعاندة.

وخلاصةُ الأمرِ أنّ المناظراتِ النحويّةَ التي وصلتنا لم تكن – في معظمها– على الصورةِ المُثلى والإيجابيّةِ التي تسعى إلى إظهارِ الصواب، وحصولِ العلم والانتفاع به، ولم تلتزمْ بكل الضوابط والآداب التي تعارف عليها المتناظرون، والتي اتُّفِقَ عليها من علماءُ آداب البحث والمناظرة، فكان من ذلك أنْ نراها في ثوب العلميّة تارةً، وفي ثوبِ السوفسطائية تارة أخرى.

المبحث الثالث

الحجاج وحدوده وأصوله الناظمة له

قد يظهرُ من عنوان هذا المبحث أنّه تَكرارٌ لما جاء في التمهيد، ولكنَّه في الحقيقة بيانُ لبعض المصطلحاتِ وكشفٌ عنها انطلاقا ممّا جاء في نصوص المناظرات النحوية التي اعتُمدتْ مادة للدراسة. وهو مطالب ثلاثة:

المطلبُ الأول: صورةُ المسألة الحجاجية بين الواجب والممكن

ترمي الدراسةُ في هذا المطلبِ إلى بيانِ حالِ المسائل التي كانت تُعرَضُ للمناظرةِ أهي واقعةٌ في **الواجب** أم **الممكن** أم هي فيهما معا. ويتعلقُ هذان المصطلحانِ بمقدمات الاستدلال وقضاياه الذي يلجأُ إليه أحدُ المتناظرينِ في سعيه إلى تصحيحِ قولِهِ وإبطالِ قول خصمه.

وقدّم علماءُ المنطق وصفا مطوّلًا لحال قضايا الاستدلال من جهات عديدةٍ، وجاء عنهم أنّ القضايا من جهة مادتِها تكون واجبةً وممكنةً وممتنعةً[١]، فالواجبةُ هي التي تكون فيها نسبةُ المحمول إلى الموضوع[٢] نسبةَ ضروريِّ الوجودِ في نفس الأمر، وهي إمّا موجِبةٌ، كأنْ نقول: الإنسانُ حيوانٌ، وإمّا سالبةٌ، كأنْ نقول: الإنسانُ ليس حيوانا. وأمّا الممكنةُ فهي التي تكون فيها نسبةُ المحمول إلى الموضوع نسبةَ ما ليس ضروريّا، لا وجوده ولا عدمه، وهي إمّا موجبةٌ، كأن نقول: الإنسانُ كاتبٌ، وإمّا سالبةٌ، كأنْ نقول: الإنسان ليس كاتبا. وأمّا الممتنعةُ فهي التي تكون فيها نسبةُ المحمول إلى الموضوع نسبةَ ضروريّ العدم، وهي إمّا موجبةٌ، كأنْ نقول: الإنسان حجرٌ، وإمّا سالبةٌ، كأنْ نقول: الإنسان ليس حجرا[٣].

---

[١]- انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٢٦١.

[٢]- يقابل مصطلحَ الموضوع مصطلحُ المسند إليه أو المبتدأ أو المخبَر عنه. ويقابل مصطلحَ المحمول مصطلحُ المسنَد أو الخبر أو المخبَر به.

[٣]- انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص٢٦١.

إنّ الحديثَ عن مصطلحي الواجب والممكن يضعُنا لِزاما أمام صورتين للاستدلال؛ الاستدلال البرهانيّ، والاستدلال الحجاجيّ. وبيّن علماءُ المنطقِ والمشتغلون به أنّ بين هذين النوعين من الاستدلال تشابهًا في الصورة؛ "فكلاهما حركةُ انتقال ضروريّةٌ من مقدماتٍ إلى نتائج. غيرَ أنّ صفةَ "الضرورة" في البرهان تقع في مستويين اثنين: في الصورة، وفي المادة. ... أمّا الحجاجُ فصفةُ "الضرورة" فيه لا تقع إلّا في الصورة، لذلك كان البرهان ضروريّا في صورته اضطراريّا في نتيجته، وكان الحجاجُ ضروريّا في صورته غيرَ اضطراريّ في نتيجته في الغالب، وعدمُ الاضطرار هذا هو المشرِّعُ لقيام حجاجاتٍ مضادّةٍ"[١]. ويقودُنا هذا الكلام إلى بيان أنّ الحجاجَ قد تكونُ قضاياهُ ضروريّةً واجبةَ القَبول كقضايا البرهان، ولكنْ، مع اختلافٍ في جهة الوجوب؛ فقضايا البرهان واجبٌ قَبولُها لذاتها، لا لسبب خارجٍ عنها[٢]، أمّا قضايا الحجاجُ التي هي من المشهورات فوجوبُ قَبولها ليس نابعًا من ذاتها، وإنّما هو من جهةِ عمومِ الاعتراف بها[٣]. ومع ذلك فقد ترتفعُ قضايا الحجاجِ حتى تكاد تصلُ إلى درجة اليقين الذي هو مدار البرهان. وهذا متوقفٌ على الأدلّة المقدَّمة حول تلك القضايا، وسيتضح ذلك لاحقا في عرضٍ لعدد من المسائل.

ولنا أنْ نُجْملَ الفرق بين الواجب والممكن في النقاط الآتية:

١- الواجبُ في ذاته ليس محلًّا للتناقض والتنازع[٤]، والممكنُ واقعٌ في دائرة التناقض والتنازع والخلاف. لذا، كان الواجبُ ميدانَ البرهان، وكان الممكنُ ميدانَ الحجاج.

٢- القضيةُ في الواجبِ القبولُ بها نابعٌ من ذاتها[٥]، فالواجبُ في ذاته واجبٌ من جميع جهاته[٦]. أمّا الممكنُ فلا ينبعُ القَبولُ بالقضية التي فيه من ذاتها، وإنّما من أسباب خارجيّةٍ عنها. لذا،

---

[١]- حمّادي صمّود، أهم نظريات الحجاج، ص١١٢.

[٢]- انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٣٤٤.

[٣]- انظر: المصدر السابق، ج١، ص٣٥٠. وانظر: المظفر، المنطق، ص٢٩٣.

[٤]- انظر: علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته، ج٥، ص١٩٤.

[٥]- انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٣٤٤. وانظر: المظفر، المنطق، ص٢٨٢.

[٦]- انظر: الطوسي، الخواجة نصير الدين، **تلخيصُ المُحصّل المعروف بنقد المحصّل**، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٩٨٥، ص١٠٢.

كانت قضايا الممكنِ في قسم منها من المشهورات التي يجبُ قَبولُها من جهة عمومِ الاعتراف بها.

٣- الغايةُ في الواجب - الذي هو ميدان البرهان- حصولُ اليقين وتحقُّقه، أمّا الغايةُ في الممكن فهي متمثلةٌ في إلزام الخصم أو إفحامه[١].

وفي ما يأتي عرضٌ للمسائل التي سنكشفُ بها عن حال القضايا أواجبةٌ هي أم ممكنة، مع بيان المقتضى الذي جعلها تقترب من درجة اليقين إن اقتربتْ:

١- مسألةُ رفعِ كلمة (المسك) أو نصبها في عبارة: ليس الطيبُ إلّا المسكُ أو المسكَ[٢]

تدورُ هذه المسألةُ على العموم في فلك الممكن، ولكنَّ وجودَ أسبابٍ خارجيّة عن المسألة جعل المسألةَ تقتربُ إلى درجة اليقين كثيرًا، وذلك بفعل مقتضى ظروفِ المكانِ؛ فالرفعُ لغةٌ واجبةٌ عند تميم وجوبا يجعل وجهَ النصب عندهم ممتنعًا، والنصبٌ لغةٌ واجبةٌ عند أهل الحجاز وجوبا يجعل وجهَ الرفع ممتنعًا. وذلك ظاهرٌ من كلام أبي عمرو: "ليس في الأرض حجازيٌّ إلّا وهو ينصبُ، ولا في الأرض تميميٌّ إلّا وهو يرفع". إذًا، يُشكّلُ كلامُ أبي عمرو مقتضىً يجعلُ للمسألةِ وجهينِ كلاهما واجبٌ وممتنعٌ في آنٍ واحد؛ فالوجه واجبٌ عند أناس وممتنعٌ عند آخرين. ولكنّ المسألةَ لو أُخِذَتْ بمعزلٍ عن مقتضى ظروف المكان، وخرجنا من ثوب الحجازيّة والتميميّة لكانت في الممكن الذي ليس لوجهٍ فيه رجحانٌ بيِّنٌ على الوجه الآخر؛ فالوجهان ممكنان عند من هم ليسوا بحجازيّين ولا تميميّين، وهما لغتان فصيحتان.

---

[١]- انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٤٦٢.

[٢]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، مناظرة رقم١، ص٣.

٢- مسألةُ "فإذا هو هي أو فإذا هو إيّاها"[١]. المشهورة بالمسألة الزنبوريّة

ذهب سيبويه إلى أنّ القول في المسألة هو "فإذا هو هي"، وذهب الكسائيُّ إلى أنّ القول هو "فإذا هو إيّاها"، وزاد على ذلك أنْ لحّن سيبويه في ما ذهب إليه. والناظرُ في هذه المسألةِ يُدركُ أنّ الوجهَ الذي تبنّاه سيبويه يُعَدُّ من القضايا التي يجبُ قَبولُها لعمومِ الاعتراف بها؛ فما ذهب إليه سيبويه هو القياسُ، وهو ما عليه جمهورُ النحويين، بل إنّ الكسائيَّ نفسَه - والذي أظهر رأيا مخالفا لرأي سيبويه - يعترفُ بصحة رأي سيبويه بدليل قوله: "العربُ ترفعُ في ذلك كلّه وتنصب". فكيف للكسائيّ بعد ذلك أنْ يُلحّنَ سيبويه في وجهٍ هو ممّا اعترُفَ به على العموم!

إذًا، القضيةُ دائرةٌ في فلك الممكن، ولكنْ، فيها رجحانٌ يرتفعُ بأحد الوجهينِ إلى درجة اليقين، وسببُ ذلك الرجحانِ أنّ الوجه الراجحَ يُعدُّ من المشهورات التي يجبُ قَبولُها من جهة عمومِ الاعتراف بها.

٣- مسألةُ قلب الياء واوًا لضمة الضاد في: "لقَضُوَ الرجل"[٢]

يعدُّ قلبُ الياء واوًا في العبارة السابقة من الممكن الذي جرى الاتفاقُ عليه من عموم أهل اللغة لوجود مقتضىً لغويٍّ يُحتّمُ ذلك؛ وهو أنّ الياءَ المسبوقةَ بضمةٍ تُقلبُ واوًا، فبعدَ أنْ كانت الكلمةُ (لقَضُيَ) أصبحتْ (لقَضُوَ) بفعل ذلك المقتضى. ولم يكن الخلافُ بين الأخفش والمازنيّ في هذا الأمر، وإنّما كان الخلافُ حول إبقاء الأخفشِ الواوَ، وعدم ردّها إلى الأصل في قوله: (لقَضْوَ الرجل)، فمع أنّ الضمةَ التي على الضاد قد ذهبتْ، وحلّتْ محلَّها السكونُ، إلّا أنّ الأخفشَ لم يُرجع الواو إلى الأصل المنقلبةِ عنه، وهو الياء، فاعترض المازنيُّ على ذلك.

١- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، مناظرة رقم٤، ص٩.

٢- انظر: المصدر السابق، مناظرة رقم ٢٤، ص٤٦.

وكان للأخفش سببٌ جعله يبقي الواو دون ردّها إلى الأصل المنقلبة عنه، وذلك أنّه سكّن الضادَ وهو ينوي الضمّةَ فيها. ويستند الأخفشُ في ذلك إلى مقتضى لغويٍّ مفادُهُ "أنّ الإعلالَ يزولُ إنْ زال السببُ لفظًا وقصدًا"[١]. فالسببُ في قلب الياء واوًا في قوله: (لقَضْوَ الرجل) زال لفظا بتسكين الضاد، ولكنّ السببَ لم يزُلْ قصدًا عند الأخفش؛ فهو ما زال ينوي الضمّةَ في الضاد، وهذا ما جعله يُبقي الواو دون ردّها إلى الأصل المنقلبة عنه. جاء في شرح الكافية الشافية لابن مالك: "وإن نوَوْا وجودَ السببَ يبقى الإعلالُ، كقولهم في (دُعِيَ): (دُعْيَ). ولم يقولوا: (دُعْوَ) فيردّوا الياء إلى أصلها، لأنّ الكسرة ساقطةٌ لفظا ثابتةٌ قصدًا"[٢].

إذًا، فقضيةُ إبقاءِ الواو دون ردِّها إلى الأصل المنقلبة عنه مع زوال سبب إعلالها قضيّةٌ اكتنفها رأيان ممكنان، الأول منعَ إبقاءَ الواو لمّا زال سببُ إعلالها، والثاني أجاز إبقاء الواو مع زوال سبب إعلالها. واستند الرأيُ الثاني – وصاحبُه الأخفش – إلى مقتضى لغويٍّ أعطاه الرجحان والمقبوليّة على حساب رأي المازنيّ.

٤– مسألةُ "همزة بين بين" أساكنةٌ أم متحركةٌ[٣]

وذهب ثعلبٌ في هذه المسألة إلى أنّ همزةَ بين بين لا ساكنةٌ ولا متحركةٌ، وردّ المبردُ كلام ثعلب بالاستناد إلى مقتضىً منطقيٍّ ولغويّ، وهو أنّ قوله: لا متحركةٌ أقرّ أنّها ساكنةٌ، وقولُه لا ساكنةٌ أقرّ أنّها متحركةٌ، فيكون ثعلبٌ بذلك مخالفا لمقتضى اللغة التي لا يوجد فيها حرفٌ يخلو من الحركة والسكون في آنٍ واحد، ويكون بذلك أيضا قد وقع في محظور منطقيٍّ، إذ رفعَ عن الشيء نقيضين لا يرتفعان معا، هما السكونُ والحركة.

---

[١]– ابن مالك، جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله، **شرح الكافية الشافية**، تحقيق عبد المنعم أحمد هريري، دار المأمون للتراث، ط١، ١٩٨٢، ج٤، ص٢١٤٨.

[٢]– المصدر السابق، ج٤، ص٢١٤٩.

[٣]– انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، مناظرة رقم٥٥، ص٩٦.

وبيّن المبردُ أنّ همزة بين بين خُفّفتْ فجُعلتْ بين الهمزة وبين ما منه حركتُها. فنكون بذلك أمام قضيّةٍ جاء فيها رأيان ممكنان إلّا أنّ لرأي المبرد الأفضليّةَ والرجحانَ بدليل ما استند إليه من مقتضيات لغويةٍ ومنطقيّة.

إنْ كانت المسائلُ الأربعُ السابقةُ قد وصل أحدُ الرأيينِ فيها إلى درجة اليقين أو كاد، فإنَّ في المناظرات النحويّة مسائلَ أخرى ربما تكون قد وصلت إلى درجة اليقين حتى رأيتُها قضايا برهانيّةً لا حجاجية، من جهة أنّها لا تقبل تناقضًا ولا تنازعًا، وليستْ محلًّا للخلاف، والتصديقُ بها ضروريٌّ. وفي ما يأتي عرضٌ وتحليلٌ لعدد من تلك المسائل:

١- مسألةُ اختيارِ "بدأن أو بدين" في قول الشاعر:[١]

قد كُنّ يُكْننّ الوجوهَ تسترّا فالآن حين بدينَ للنّظار

جاء في المناظرة روايتان كان المسؤول فيهما أبا عمر الجرميّ، وكان السائل في إحدى الروايتين الأصمعيّ، وفي الأخرى المازنيّ. وجاء هذا السؤالُ بعد أن أظهر أبو عمر الجرميّ نرجسيّة عالية حين ادّعى أنّه أعلم الناس بالنحو، فحاك له الأصمعيُّ أو المازنيُّ السؤال قصدًا منهما إلى إحراج الجرميّ وإسقاطه.

وكان الجرميُّ قد أجاب عن السؤال بقوله: بدأن، فخطّأه الأصمعيّ أو المازنيُّ على ذلك، وبيّنا له أنّ الإجابةَ الصحيحةَ هي (بَدَوْنَ) بمعنى ظهرنَ، مأخوذة من الفعل بدا يبدو، وهي إجابةٌ لا تقبل تناقضا ولا تنازعا، ولا تكون محلّا للخلاف، لذا، ظهرتْ القضيّةُ في ثوب البرهان الذي يدور في فلك اليقينيات.

إذًا، نحن أمام قضيّة لا حجاجَ فيه، والسؤالُ المقدّمُ للجرميّ لا يقبلُ إلّا إجابةً واحدةً، وقد جيء به من قبل الأصمعيّ أو المازنيّ ليُغالَطَ الجرميُّ فيقعَ في الخطأ، وهذا ما حصل فعلا.

---

[١]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، مناظرة رقم ٦٥، ١٤٠، ص ١١١، ٢٣٤.

٢- مسألةُ رفعِ (مهر) الثانية في قول الشاعر: "لا يكونُ المهرُ مهرُ"[١].

فقد أنشد اليزيديُّ الكسائيَّ البيتين الآتيين:

مــا رأينا خَرَبـًا نَــــ ـقَّر عنه البيضَ صقرُ

لا يكونُ العيرُ مهرًا لا يــكونُ المُهـرُ مهرُ

فقال الكسائيُّ: قد أقوى الشاعرُ. ففرح اليزيديُّ بخطأ الكسائيّ فرحا شديدًا، وبيّن أنّ الكسائيّ قد أخطأ في جوابه؛ إذ لا إقواء في البيت. ورأى الكسائيّ أنّ الشاعر قد أقوى لأنّ حقّ (مهر) الثانية النصب، لأنّها خبر (يكون)، فرفعها الشاعرُ إقامةً للقصيدة على حرف رويٍّ واحدٍ.

وعلّل اليزيديُّ تخطئته الكسائيَّ بأنّ (لا يكون) الثانيةَ تأكيدٌ لـ (لا يكون العير مهرا)، والمهرُ مهرُ استئنافٌ (مبتدأٌ وخبرٌ). ويقفُ المعنى في صفّ اليزيديّ؛ فالقضيّةُ لا تحتمل إلّا وجها واحدًا، وهذا يضعنا أمام قولٍ يظهرُ كأنّه من القضايا التي لا تناقض فيها ولا تنازع.

٣- مسألةُ "وزن نكتل"[٢]

وملخص المناظرة أنّه طُلب إلى المازنيّ أنْ يسأل يعقوب بن السكِّيت عن مسألة، فسأله عن وزن (نكتل) فقال: نفْعل، فحاول المازنيُّ أنْ يلفتَ انتباهَ ابن السكيت إلى الجواب الصحيح، فسأله: ما ماضيه؟ لعلّه يعود عن جوابه الخاطئ إلّا أنّه طال تفكيره وخجل من ذلك.

والقضيّة ليست محلًا للتناقض ولا للتنازع، إذ لا خلافَ بين اثنين من أهل اللغة العارفين أنّ وزن (نكتل) هو (نفتل)، ولكنْ، أُلْبِسَ الأمرُ على ابن السكّيت فأخطأ التقدير.

إنّ المسائل الثلاث السابقة ظهرتْ فيها القضيّةُ برهانيّةً إلى حدّ بعيدٍ؛ إذ كانت لا تحتملُ إلّا وجها واحدًا من الصحة. وهذا فيه إشارةٌ إلى أنّ الممكن قد يرتفع إلى درجة البرهان لشبهٍ حاصل

---

[١]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، مناظرة رقم١٢٠، ص١٩٥.

[٢]- انظر: المصدر السابق، مناظرة رقم١٣٧، ص٢٣٠.

بينهما. وللناظر في هذه المسائل أن يدركَ أنّها من قبيل الأسئلة ذات الإجابة الصحيحة الواحدة، وقد سيقتْ – حسبما ظهر من الجوّ العام للمناظرات– على سبيل الاختبار والامتحان.

وبعدُ، فقد ظهر لنا من المسائل المعروضة سابقا أنّ القضايا قد تكون من الممكن الذي يحتمل وجهين لأحدهما رجحانٌ وأفضليّةٌ على الآخر، وقد تكون من القضايا التي ترتفع في يقينها حتى تكون برهانا من جهة ما.

ولكنْ، يبقى هناك قضايا وقعتْ في الممكن الذي لا رجحان فيه لرأي على آخر، فينال الرأيان الدرجةَ نفسَها – تقريبا– من القَبول، ومثال ذلك ما قدّمه كلٌّ من الكسائيِّ والأصمعيّ من رأي حول وزن (طيف) في المناظرة التي جمعت بينهما، وبيانُها:

- مسألةُ "وزن طيْف"[١]

وسأل الأصمعيُّ الكسائيَّ عن وزن (طيْف) في قراءة: "طيْفٌ من الشيطان"[٢]، فقال الكسائيُّ: فَيْعل، وقاسها على ميْت ميّت، وهيْن هيّن، حصل فيها حذفٌ. فخطّأ الأصمعيُّ الكسائيَّ، وبيّن أنّ (طيْف) على وزن (فعْل)، وهي مصدر من طاف يطيف طيْفا.

فالمسألةُ – كما نرى– يتجاذبُها رأيان كلاهما ممكنٌ من جهته، وليس لأحد الرأيين فضلُ سبقٍ واضحٍ على الآخر، وتخطئةُ الأصمعيّ الكسائيَّ ليست مانعةً قَبول الوجه الذي قدّمه الكسائيّ.

المطلبُ الثاني: الحِجاجُ بين الجدل والخطابة

ظهر لنا في المطلب السابق أنّ الحجاج مجالُه الرئيسُ هو الممكن من القضايا، التي تكون من المشهورات التي يجبُ قَبولُها من جهة عموم الاعتراف بها. والممكنُ يستوعبُ – على العموم– مصطلحي الجدل والخطابة، وينضويان في الأصل تحته، وإن كان أرسطو – كما سيأتي– قد جعل

---

[١]– انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، مناظرة رقم٣١، ص٥٥.

[٢]– الأعراف/٢٠١. وهي قراءةٌ ابن كثير وأبي عمرو بن العلاء والكسائي ويعقوب. انظر: الخطيب، عبد اللطيف، **معجم القراءات**، دار سعد الدين، دمشق، ط١، ٢٠٠٢، ج٣، ص٢٤٨.

الخطابة في المحتمل من القضايا، والجدل في الممكن منها، إلّا الفارق بينهما ليس بالكبير. وظهر في التمهيد أنّ المنطقَ لدى أرسطو منطقانِ: منطقُ البرهانِ، ومنطقُ الرجحان، وكان الأوّلُ – عنده– ماثلا في مجال الضروريّ والأوّليّ والصادق من الأمور، وهذا هو مدارُ **البرهان**، والثاني ماثلا في مجال الممكن والمحتمل، وهو مدارُ **الجدلِ والخطابة**.

تأسيسا على ذلك، فإنّ الصورة التي من المفترض أنْ نجد عليها الحجاجَ في المناظرات النحويّة هي صورةُ الجدل أو صورة الخطابة أو شيءٌ منهما. ولتجليةِ ذلك وبيانه يلزمُنا شيءٌ من البسط لمصطلحي الجدل والخطابة.

أمّا الجدلُ، فهو مأخوذٌ من الفعل جَدَلَ، جاء في اللسان: "جادلتُ الرجلَ فجدلْتُه جدْلا أي غلبتُه، ورجلٌ جَدِلٌ إذا كان أقوى في الخصام. وجادله أي خاصمه مجادلةً وجدالا، والاسمُ الجَدَل، وهو شدّةُ الخصومة. والجَدَلُ مقابلةُ الحُجّة بالحُجّة"[١].والجدلُ عند أرسطو "امتحانُ قولٍ لبناءِ قولٍ نقتربُ به من اليقين في مجال الممكن"[٢]. وهو عند المناطقة عامّةً "القياسُ المؤلَّفُ من مقدماتٍ مشهورةٍ أو مسلَّمة"[٣]. والغرضُ منه إلزامُ الخصم"[٤]. ويَقْصِدُ فيه كلُّ طرفٍ تصحيحَ قولِه، وإبطالَ قولِ خصمه[٥].

١– انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ج د ل).

٢– حمّادي صمّود، أهم نظريات الحجاج، ص١١٠.

٣– انظر: التهانَوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص٥٥٣. والمشهورات قضايا تقارب اليقين حتى لا يكادُ يخطرُ على الفكر أنّ نقيضَها ربما كان ممكنا، وهي دون مرتبة اليقين ، إلّا أنّها أعلى درجاتِ الظنّ الراجح.(انظر: الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص١٢٥.)

٤– انظر: الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، ص٦٧.

٥– انظر: الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد، **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٧، ص١١.

أمّا الخطابةُ فهي عند المناطقة "قياسٌ مركّبٌ من مقدماتٍ مقبولةٍ أو مظنونة من شخصٍ معتَقَدٍ فيه"[١]. ومقدماتُها المقبولةُ أو المظنونةُ[٢] هي من الممكنات المتساوية التي لا ميلَ فيها إلى أحد الطرفين، فهي ممّا يتساوى فيه الصدقُ والكذبُ[٣]. ومدارُها عند أرسطو متمثلٌ في "إنتاج قولٍ نبني به الإقناعَ في مجال المحتمل"[٤].

ويظهرُ من كلام أرسطو أنّه ميّز الجدلَ من الخطابة؛ إذ جعل الجدلَ في مجال الممكن، والخطابةَ في مجال المحتمل. والممكنُ –كما ظهر في المطلب السابق– قد يصلُ فيه أحدُ الرأيين إلى درجة اليقين لكونه من المشهورات المطلقة التي جرى فيها اتفاقٌ واعترافٌ على العموم، فضلا عن ما يُعضَدُ به ذلك الرأيُ من مقتضيات تقرّبُه إلى اليقين وتبعد الآخر.

أمّا المحتملُ فلعلّه يكون في مرتبة الشك التي تتساوى فيها الاحتمالاتُ تساويا تامّا، أو في مرتبة الظنّ المرجوح التي تقابل مرتبةَ الظنِّ الراجح المتمثلِ في الممكن من الأشياء، والظنُّ الراجحُ أقربُ إلى اليقين، والظنُّ المرجوح أقربُ إلى الوهم[٥].

وقد كانت الخطابةُ قبل أرسطو تأثيريّةً تعتمدُ الحيلَ والمغالطاتِ للتأثير بالسامعين، ممّا جعلها أقربَ إلى السوفسطائية. لكنّ أرسطو أراد أنْ يبني خطابةً جديدةً تسعى إلى تحقيق الإقناعِ بعيدا عن المغالطات، فقد بيّن أرسطو أنّ غرضَ الخطابة أو مهمتَها ليست الإقناعَ بقدر ما هي

---

[١]– انظر: الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، ص٨٧.

[٢]– والمقبولاتُ هي المقدماتُ التي تؤخذ عن جماعة كثيرة من أهل التحصيل أو من نفر أمن إمام يُحْسَنُ به الظنُّ والمظنونات هي المقدمات التي يَحكمُ بها العقلُ حكما راجحا لا جازمًا. انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٣٥٦. ويبدو لي أنّ الثقةَ في المقبولات نابعةٌ من صاحب الكلام أكثر من الكلام نفسه.

[٣]– انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٤٦٤.

[٤]– حمّادي صمّود، أهم نظريات الحجاج، ص١١٠.

[٥]– انظر: الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص١٢٥.

البحثُ في كل حالة عن الوسائل الموجودة للإقناع[١]. وجعل أرسطو دورَ الخطيب كدور الطبيب الذي يسعى ويبحثُ عن كلّ ما يحققُ الشفاءَ لمريضه، لكنّه ليس مطلوبا منه أنْ يشفي المريضَ، وإنّما المطلوبُ منه البحثُ عن السبل الموجودة للشفاء[٢]. فالخطابةُ عنده "كلُّ شيء فيها مجعولٌ للتأثير، ومرتَّبٌ بحسب السامع"[٣].

ويبيّنُ عبد الله صولة أنّ أرسطو وجد نفسَه في بنائه لخطابته الجديدة أمام حجاجين: الأوّل حجاج جدليٌّ، يخاطب جمهورا خاصّا، غايتُه إسكات أهواء هذا الجمهور، والتأثير في الذهن لإلزام الخصم وحملِهِ على الإذعان والتسليم بموضوعية القضايا المطروحةِ للنقاش. والثاني حجاجٌ خطابيٌّ غايتُه إثارةُ العواطف وإحداثُ التأثير في السامعين لبلوغ درجة عاليةٍ من الإذعان[٤].

وما يعنينا في هذا المقام الكشفُ عن ماهيّةِ الحجاجِ الماثل في نصوص المناظرات النحويّة، وملاحظةُ قربِهِ أو بعدِهِ عن الجدل والخطابة، ويُعينُنا في التوصل إلى ذلك النظرُ في النقاط الآتية:

١- طبيعةُ الجمهور أو المتلقي أو الخصم. والمدققُ في المناظرات النحويّة التي هي مادةُ الدراسة يُدرك أنّ طرفي المناظرة نحويان أو نحويّ ولغويّ، بينهما تكافؤٌ في العلم أو تقاربٌ إلى حدّ بعيد، ويسعى على الغالب كلٌّ منهما إلى إلزام خصمه أو إفحامه بإقامة الحجة والدليل على صحة ما يذهبُ إليه، فالجوُّ العامُّ للمناظرة ممتلئٌ بالأخذِ والردِّ والادّعاء والاعتراض، بل لا يستقيمُ أمرُ المناظرة دون وجود هذه الأمور، وهذا يُقرّبُ المناظراتِ النحويّةَ من مصطلح الجدل،

---

[١]- انظر، أرسطو، الخطابة، ص٢٨.

[٢]- انظر: المصدر السابق، ص٢٨.

[٣]- حمّادي صمّود، أهم نظريات الحجاج، ص١٤٧.

[٤]- انظر: صولة، عبد الله، **في نظرية الحجاج: دراسات وتطبيقات**، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط١، ٢٠١١، ص١٧.

ويبعدُها عن مصطلح الخطابة التي يكون جمهورُها في الغالب سلبيًّا من حيث المناقشةُ والحوار، إذ يكون الكلامُ في الخطابةِ لطرف واحد هو الخطيبُ، بينما يكتفي الجمهورُ بالاستماع إلى ما يقوله الخطيب. هذا فضلا عن أنّه جمهورٌ سطحيُّ التفكير، بمعنى أنّه لا يملكُ الصبرَ على التأمّل والتفكير في محاكمة الأدلّة والبراهين، فإمّا أنْ يقبلَ القضيّة برمّتها، وإمّا أنْ يرفضها برمّتها كذلك، فلا يقومُ بتمحيصها والكشفِ عن المقبول فيها وغيرِ المقبول. أضف إلى ذلك أنّه جمهورٌ يتأثر بالعاطفة أكثر من تأثره بالأدلّة النقلية والعقليّة، فهو يقتنع بالعبارات البرّاقة والمثيرات الصوتيّة التي يحرصُ الخطيب الناجحُ على إظهارها في صوته، كرفع الصوت وخفضه بما يلائمُ المقام[1].

٢- موضوعُ القضايا في الخطابة مختلفٌ تماما عمّا هو ماثل في المناظرات النحويّة؛ فنحن نجدُ أنّ موضوعَ المناظرات النحوية هو المطالبُ العلميّةُ التي يُطلبُ فيها اليقينُ، ويُقصَدُ فيها إثباتُ صحةِ رأيٍ أو إبطالُها، ويَحْسُنُ فيها استخدامُ البراهين العلميّةِ والمسائلِ الدقيقة لإلزام الخصم، وهذا ما يكون عليه الجدل. أمّا موضوعُ الخطابةِ فهو في معظمه ماثلٌ في إثبات فضيلة شيءٍ أو نفيها، أو إثباتِ نفع شيء ما أو ضرره[2]، كالذي رأيناه من أبي عمر الجرميّ في المناظرة التي جمعته بالأصمعيّ لمّا قال: "أنا أعلمُ الناس بالنحو"[3].فقَصدَ الأصمعيُّ إلى مغالطته، وكان له ما قصد إليه. فالجرميُّ إذًا، يريدُ بكلامه ذاك أن يُثبتَ فضيلةَ نفسِه، ولا علميّة في مطلبه. وهذا النوع من المطالب قليلٌ في ما درسناه من نصوص للمناظرات.

---

[1]- للوقوف على سمات جمهور الخطابة انظر: المظفر، المنطق، ص٣٦٧.

[2]- انظر: المظفر، المنطق، ص٣٧٨.

[3]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص١١١.

٣- الغايةُ التي تسعى إليها المناظرةُ في أصل وضعها هي إقامةُ العلم وبيانُ الحقّ والصواب، وهي غايةٌ يسعى إلى إقامتها كلا الطرفين، فلا يلتفت أحدٌ منهما لأغراض غير علميّة، كالتعصب وإظهار الذات وإسقاط الخصم والطعن فيه، ولا يعبأانِ في أي صفّ كان الصواب، بقدر حرصهما على الوصول إلى الصواب نفسه، وقد يساعدُ أحدُهما الآخرَ في ذلك، ولعلّ هذا الأمرَ هو الوحيد الذي كان من شأنه إبعادُ المناظرة عن مصطلح الجدل، وعن مصطلح الخطابة كذلك، فأمّا الجدل فلأنّه جعل من إلزام الخصم أو إفحامه غايةً كبرى يسعى إلى تحقيقها حتى لو كان الصواب والحقُّ في جانب ذلك الخصم. وأمّا الخطابةُ فلأنّها جعلت الإقناعَ غايةً تُبرَّرُ لأجلها الوسائلُ بصرف النظر عن كونها مشروعةً أو غيرَ مشروعة، فما يُرضي الخطيبَ ويُفرحُه هو أن يرى الكلام الذي قدّمه إلى جمهوره قد أصبح مُترجما في الواقع فعلا وممارسة.

بناءً على النقاط الثلاث السابقة، يتبيّنُ لنا أنّ ملامحَ الجدل في نصوص المناظرات النحويّة كان أكثر بروزا وحضورًا من ملامح الخطابة.

المطلبُ الثالث: أثرُ المنطقِ في الحِجاج.

تُعدُّ قضية التأثر والتأثير بين العربية وما سبقها من ثقافات لغويّة كاليونانيّة والهنديّة وغيرهما قضيّةً جدليّة، فتناولها الباحثون والدارسون بين مؤيّدٍ ومعارض، بين قابلٍ لتأثر العربية بالثقافات الأخرى وبين رافض لذلك[١].

[١]- للوقوف على قضية التأثر انظر: مدكور، إبراهيم بيومي، **منطق أرسطو والنحو العربي، مجلة مجمع اللغة العربية-القاهرة، العدد٧، ١٩٥٣، ص ص٣٣٨-٣٤٦.** وانظر: الهلالي، الحسن، **الفارابي وتصحيح العلاقة بين النحو والمنطق،** مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد ٥٤، تموز، ٢٠٠٦، ص ص٦٦-٧٥. وانظر: هيثم سرحان، **المنطق اليوناني والنحو العربي،** مجلة أفكار، العدد١٩٨، السنة ٢٠٠٥. وانظر: الحلواني، محمد خير، **بين منطق أرسطو والنحو العربي في تقسيم الكلام،** مجلة المورد، العدد١، المجلد٩، ١٩٨٠، ص ص ١٩-٢٦.

ويرى فريقٌ ثالثٌ أنّ النحو العربي وإنْ تأثر حقيقةً بالمنطق اليوناني إلّا أنّه استطاع إخضاع ذلك التأثر للذهنيّة العربيّة وأعطى الحقائق المنطقية طابعَه الخاص، فحافظ على نقائه وخصوصيته[١].

يبقى تأثّرُ النحوِ العربي في صورته العامّة بالمنطق اليوناني محلَّ خلاف، ولا يقطعُ ما قدّمه الدارسون حول هذه القضية قطعا يقينيا بوجود ذلك التأثر، وإنّما الأمرُ مجردُ افتراض منطقي لا يستند إلى دليل ملموس. إلّا أنّه من المتفق عليه في الغالب أنّ نشأة علم النحو كانت عربيّة خالصة، وإن كان التأثر المنطق اليوناني موجودا فقد ظهر بعد منتصف القرن الثالث الهجريّ، وبدأ يتضح في القرن الرابع الهجريّ، على يد ابن السرّاج (٣١٦هـ) أمّا قبل ذلك فلم يكن للمنطق الأثر الواضح[٢].

وأرى أنّ ما ظهر من تشابهٍ بين النحو العربي والمنطق اليوناني ليس من باب التأثر والتأثير في جميع قضاياه؛ فهناك من الأمور ما تشترك فيها اللغاتُ جميعها، ولا تكون حكرا على لغة أو ثقافة دون أخرى. فاللغات قد تتقاطع في كثير من الأمور، ولعلّ منها التعليلَ والقياس والتقدير، وغيرها.

وبيّن ابن خلدون أنّ علم اللغة من العلوم التأمليّة التي يهتدي فيها الإنسان بفكرٍ إلى مسائلها وموضوعاتها، وتتميّز هذه العلوم – بحسب كلامه– بأنّها مشتركة بين الأمم، وذلك يعني

---

[١]– انظر: أبو المكارم، علي، **تقويم الفكر النحوي**، دار غريب، القاهرة، د.ط، ٢٠٠٥، ص١١٦. وانظر: هيثم سرحان، المنطق اليوناني والنحو العربي، ص ص٤٣–٤٤.

[٢]– انظر: أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، ص ٨١، ص١٠٨ وما بعدها. وانظر: هيثم سرحان، المنطق اليوناني والنحو العربي، ص٤٦.

أنّ الاستقراء اللغوي عند العرب وعند غيرهم من الأمم وصل إلى بنية اللغة، وحلّلها إلى أجزائها، فتشابهت العناصرُ العامة، ولكن اختلفت النظرةُ بين أمّة وأخرى[١].

وظهر لنا خلال حديثنا في المطالب الثلاثة السابقة من هذا المبحث شيءٌ من الملامح المنطقية، كالواجب والممكن، وكالتشابه بين الجدل الأرسطي وبين ما هو موجودٌ في المناظرات النحويّة، وكالمغالطات التي قد يقع فيه الخصمُ عمدا أو خطأ. ولتجلية ملامح المنطق الموجودة في الحجاج الماثل في المناظرات النحوية أقف عند بعض المسائل التي رأيتُ فيها ملامحَ شابهت أو قاربت الملامحَ المنطقيّة:

١- فلسفةُ العامل، وترتبطُ بها فلسفةُ التقدير. وينطلقون في هذه الفلسفة من القاعدة المنطقية العقلية القائلة إنّ لكل حادث مُحدِثًا، ولكل أثرٍ مؤثِّرًا، وقد دفعهم هذا الأمرُ إلى الوقوع في فلسفة التقدير، فغالوا في تقديراتهم في كثير منها.

وتقوم فلسفةُ التقدير على علل جدليّة تنطلق من الفَرَض لا من الواقع، وتهدف إلى تأييد الواقع عن طريق التدبير العقلي المنطقي[٢]. ومن الأمثلة على ذلك مما جاء في المناظرات النحويّة ما جرى بين يونس والكسائيّ في المناظرة التي جمعت بينهما، فسأل الكسائيَّ بعضُ من حضر كيف تنشدُ بيت الفرزدق:

غداة أحلّتْ لابنِ أصرمَ طعنةٌ ... حُصَيْنٍ عَبيطاتِ السدائفِ والخمرُ

فقال: أُنشده برفع (الخمر)، فقيل له: على أي شيءٍ رفعت؟ فقال: أضمرتُ فعلا، كأنّه: وحلّت لي الخمرُ. فقال يونس: ما أحسن والله ما وجّهته[٣]. فلأجلِ أن يستقيم التركيبُ للكسائيّ

---

[١]- انظر: الحلواني، بين منطق أرسطو والنحو العربي، ص٢٦.

[٢]- انظر: أبو المكارم، علي، **أصول التفكير النحوي**، دار غريب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦، ص١٧٢.

[٣]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٢٠.

ذهب إلى تقدير عاملٍ افترض أن يكون (حلّتْ). ولآخر أن يفترض عاملًا غير الذي افترضه الكسائيّ، فتكون فلسفةُ التقدير فلسفةً قائمة على الاجتهاد اللغوي الذي آلتُه العقلُ المنطقيّ.

ومثالُ ذلك أيضا ما يرويه المبرد من قوله: سألتُ أبا عثمان فقلتُ: مَن أجاز (ما صبّك اللهُ عليّ)، فجعل (ما) حالا، كيف يكون تقديره؟ فقال: كأنّه قال: خيرا أم شرا صبّكَ اللهُ عليَّ. فالتقدير حاضرٌ لتأييد الواقع الماثل في التركيب السابق، والذي جعل (ما) بمثابة (كيف).

٢- الوجودُ في منطق أرسطو وجودان: وجودٌ بالقوة، ووجود بالفعل[١]. ومثالُ ذلك ما نجده في المناظرة التي جمعت بين الأخفش والمازنيّ[٢]، فيروى أنّ المازنيَّ قال للأخفش: كيف تقول: لقَضُوَ الرجل؟ قال: كذا أقول، لأنّي قلبتُ الياء واوا لضمةِ الضاد. فقال المازنيّ: كيف تسكّنُها في قول من قال: عُلْمَ الأمرُ؟ قال: أقول لقَضْوَ الرجل فأسكن. قال المازنيُّ: فلِمَ لا تردّ الواو إلى الأصل إذا كانت الضمةُ في الضاد قد ذهبت؟ فقال: إنّي إنّما أسكّنُها من فَعُلَ، فأنا أنوي الضمةَ فيها.

فالملاحظُ أنّ الأخفش لم يردَّ الواو إلى أصلها وهو الياء، لأنّ السبب وإن زال لفظا فهو مازال موجودًا بالقوة قصدًا، وما زالتْ له اعتباراتُه اللغويةُ المتعلقة به.

٣- اسمُ الجنس في علم المنطق يدلُّ على معنىً ذهني واحد لا تعددَ فيه هو القدرُ المشترك بين أفراد الجنس، وإنّما يكونُ التعددُ في الأفراد الخارجيّة المشتركة فيه[٣]. ومثالُ ذلك ما جرى بين الرياشيّ وثعلب[٤]، فيروى أنّ الرياشيّ قال لثعلب: إنّي سائلُك عن مسألةٍ سألنا عنها الأخفشُ: لِمَ قالت العربُ: نعم الرجلان أخواك، فثنوْا الرجلَ وهو جنسٌ من الرجال على أخواك، والمعبِّرُ عن الجنس لا يُثنّى ولا يُجمع.

---

[١]- انظر: قمير، يوحنّا، **أصول الفلسفة العربيّة**، دار المشرق، بيروت، ط٦، ١٩٩١، ص١١١.

[٢]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٤٦.

[٣]- انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص٢٨.

[٤]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٤٨.

فيُلْحَظُ من كلام الرياشيّ: "والمعبِّرُ عن الجنس لا يُثنّى ولا يُجمع" أنّ التشابه والتقاطع بين الفكر اللغوي العربي والفكر المنطقي قائمٌ موجود.

٤- استخدام بعض المصطلحات المنطقية. ومثال ذلك في ما جرى بين الأخفش والمازنيّ[١]، فيروى أنّ المازنيّ قال: سألتُ الأخفشَ عن: أيُّ مَنْ تضرب أضرب. أستفهمُ بأيّ وأُجازي بمن؟ فقال: لا، لأنّ الاستفهام إنّما يُضاف إلى شيءٍ معلوم هو بعضه، فيكون أيّ مخصوصا، فإذا أضفته ومَنْ شائعٌ كان البعض شائعا، وليس ذا **حدّ** الاستفهام.

يُلحَظ من كلام الأخفش أنّه استخدم مصطلحَ الحدّ، وهو مصطلحٌ منطقيٌّ، وهذا فيه إشارة إلى الأثر الذي تركه المنطقُ بمصطلحاته وقضاياه في الفكر اللغوي العربي.

١- النقيضان في علم المنطق، اجتماعُهما محالٌ وارتفاعهما محال[٢]. ومثالُ ذلك ما وقع فيه ثعلبٌ في المناظرة التي جمعت بينه وبين المبرد[٣]، فيروى أنّ ثعلبا لمّا سئل عن همزة بين بين أساكنةٌ هي أم متحركة، قال: لا ساكنةٌ ولا متحركة، فقال المبرد: قولُه لا ساكنة قد أقرَّ أنّها متحركةٌ، وقولُه ولا متحركةٌ قد أقرّ أنّها ساكنةٌ، فهي ساكنةٌ لا ساكنةٌ متحركةٌ لا متحركة! فقيل للمبرد: فلِمَ سُميت بين بين؟ فقال: لأنّها إذا خُفّفتْ فقد جُعلت بين الهمزة وبين ما منه حركتها.

فقولُ ثعلب: لا ساكنة ولا متحركة أوقعه في المحال؛ ذلك أنّ السكونَ والحركة نقيضان، والنقيضانِ لا يجتمعان معا ولا يرتفعان معا.

بهذا ينتهي الحديثُ عن القضايا المصطلحيّة المتعلقة بمصطلحي المناظرة والحجاج، وفي الفصل الثاني سننتقل للحديث على أركان العمليّة الحجاجيّة ومآلها، وطرق توجيهها في المناظرات النحوية الموضوعة للدراسة.

---

[١]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٦٤.

[٢]- انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص٤٣.

[٣]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٩٦.

الفصل الثاني

العملية الحِجاجيّة: أركانها وطرق توجيهها ومآلها

المبحث الأول: أركان العملية الحجاجية

المطلب الأول: المدّعي والمعترض

المطلب الثاني: الدعوى، ماهيتها، وآلية الكشف عنها

المبحث الثاني: التوجيه النحويّ في العملية الحجاجية

المطلب الأول: الاستدلال بالدليل النقليّ

المطلب الثاني: الاستدلال بالدليل العقليّ

المبحث الثالث: مآل العملية الحجاجية

المطلب الأوّل: حقيقة الإقناع في العمليّة الحجاجيّة

المطلب الثاني: صور انتهاء العمليّة الحجاجيّة

المبحث الأول

أركان العملية الحجاجية

المطلب الأول: المدّعي والمعترض

يشكلُ المدّعي والمعترضُ ثنائيةً متلازمةً في العمليةِ الحجاجيّة، فلا غنى للعملية الحجاجية عن أيٍّ منهما، ولا يقومُ حجاجٌ بدونهما. وهما يُديران صراع الإثبات والنفي في العملية الحجاجية؛ فأحدهما يسعى إلى إثبات دعوى معيّنة، ويحاول الحفاظَ عليها، والآخرُ يسعى إلى دفع تلك الدعوى وإسقاطها. ومستندُ ذلك كلّه الحوارُ الحِجاجيُّ المشفوع باستدلالات نقليّة أو عقليّة. وهما بذلك يسيرانِ وفقَ خطّ وظيفيّ محدد، يضطلعان فيه بأدوارٍ، تُبنى بها العمليّةُ الحجاجيّة برُمتها، تختلف تلك الأدوار، بعضَ الشيء، حسب الدعوى التي تقوم عليها العملية الحجاجيّة.

ويَحسنُ بنا في هذا المقام أن نبيّن الحقائقَ المتعلقة بكلٍّ من المدّعي والمعترض، حسبما يظهر في نصوص المناظرات النحويّة. والبيان في النقاط الآتية:

١- مذهبُ المدّعي والمعترض وثقافتُهما

تشير النصوصُ الموضوعة للدراسة إلى أنّ العملية الحجاجية في جلّ المناظرات النحوية، كانت تقوم بين طرفين، أحدُهما بصريٌّ، والآخرُ كوفيٌّ. ورُصدتْ إلى جانب ذلك مجموعةٌ من المناظرات، التي دارت العمليةُ الحجاجية فيها بين طرفين بصريين. أمّا أن يكون الطرفان كوفيّين، فلم أجده في المناظرات النحوية – في حدود بحثي– إلّا أنّ هناك عددا قليلا من المناظرات التي طرفاها كوفيّان، قد يظهر للناظر فيها أنّ ما جرى بين الطرفين هو مناظرة حقيقية، والحديث هنا

عن المناظرتين اللتين جمعتا الكسائيّ والفراء[١]، وعن المناظرة التي جمعتْ ثعلبا وأبا الحسن ابن كيسان[٢]. إلّا أنّه أُثير حول هذه المناظرات أمورٌ أكّدتْ أنّها لا تُعدُّ مثالا حقيقيًا على وجود مناظرات نحوية، قامت بين طرفين كوفيين، لأسبابٍ أُشير إليها سابقا[٣].

بهذا، تكون مناظرةُ الكوفيِّ الكوفيَّ غائبةً إلى حدٍّ بعيد عن ساحة المناظرات النحوية، على الأقل في حدود ما حلّلناه من نصوص في هذه الدراسة، ممّا أورده الزجاجيُّ في كتابه "مجالس العلماء".

أمّا **ثقافةُ** المدّعي والمعترض، فقد تنوعت ثقافة الطرفين؛ فنجد أنّ من العمليات الحِجاجيّة ما قام بين نحويين، ومنها ما قام بين نحويّ ولغوي، ومنها ما كان بين نحويّ وشاعر، أو بين نحويّ وأمير، أو بين نحويّ وفقيه. ولا يمكنُ أن تكون العمليّة الحِجاجيّة على المستوى نفسه من القوة والصلابة، إذا ما جرت بين نحويّ وشاعر مثلا، مقارنةً بينها وبين العمليات الحجاجية التي جرت بين نحويين. ويضعنا هذا الأمرُ أمام ضرورة أن يكون التكافؤُ بين طرفي العملية الحجاجيّة موجودا؛ فبوجوده تحضرُ من جهةٍ الندّيةُ العلميّة الإيجابية، وتحضرُ الفائدة في تنقيب كلا الطرفين عن الأدلة والحجج والبراهين، وتغيب من جهةٍ أخرى أمورٌ قد تضرُّ العمليةَ الحجاجيّة، كذهول أحد الطرفين أمام هيبة الخصم وشأنه، فيمنعه ذلك الذهولُ من الأخذ والردّ على الخصم، أو كاستصغار أحد الطرفين خصمَه واحتقاره، ممّا يؤدي إلى التهاون أحيانا، وعدمِ أخْذِ المسألة على محمل الجدّ. وقد وضع علماءُ فنِّ المناظرة أمورًا رأوها من أخلاقيات المناظرة وآدابها، ومن ذلك "أنْ يكون

---

[١]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص١٦٢، ٢٠٥.

[٢]- انظر: المصدر السابق، ص٢٤٤.

[٣]- انظر: هذه الدراسة، ص٥٣.

المتناظران متقاربين معرفةً ومكانةً، حتى لا يؤدي استعظامُ أحدِهما الآخرَ أو استحقارُه له إلى أنْ يَضْعُفَ عن القيام بحُجته، أو يتهاونَ فيه"[١].

وقد ظهر في المناظرات النحوية عددٌ من الثنائيّات التي تكرر التقاؤها للتناظر؛ كثنائيّة الكسائيّ واليزيديّ[٢]، وثنائيّة الأخفش والمازنيّ[٣]، وثنائيّة المبرّد وثعلب[٤]. ولو لم يكن التقاربُ بين هذه الثنائيّات موجودا لما قامت بينها مناظراتٌ نحويّة كثيرة. فمثلًا، نجد أنّ ثنائيّة المبرّد وثعلب كانت في معظمها تحت رعاية رسميّة من أمير أو وزير، ويدلُّ ذلك على أنّ التنافس العلميّ بين النحاة كان مقصودا في تلك اللقاءات، لا سيّما اللقاءات التي كان يُحضَّرُ لها مسبقا من قِبَل مَنْ هم في القصر. فكان من الطبيعي أن يُجمَعَ بين متناظرين، بينهما نديّةٌ وتنافسٌ قويان.

ظهر لنا بعد النظر في المناظرات النحوية، انطلاقا من وجود التكافؤ أو عدم وجوده، أنّ المناظرات النحويّة كانت على صورتين اثنتين:

الصورة الأولى: وهي صورةٌ يظهر فيها طرفا العمليّة الحجاجيّة متكافئين معرفةً ومكانة.

وتولدتْ من جرّاء ذلك النديّةُ القويّة، وبرزتْ المهارةُ العقليّة في الحجاج، من تدليل ونقض ومعارضة. والأمثلة على هذه الصورة كثيرة، نذكرُ منها على سبيل المثال:

- **المجلس الذي جمع أبا عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر الثقفي[٥]**

فطرفا العملية الحجاجيّة في هذا المجلس نحويّان كبيران، لهما مكانتهما المعروفةُ في النحو؛ فهذا يونسُ بنُ حبيب يقول في أبي عمرو بن العلاء: "لو كان أحدٌ ينبغي أنْ يُؤخذَ بقوله كلِّه

---

[١]- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ص ٧٤-٧٥.

[٢]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، المجالس ٥، ٧٨، ٨٠، ١٢٠، ١٣٣.

[٣]- انظر: المصدر السابق، المجالس ٢٤، ٣٧، ٤٠، ٤١، ١٤٢، ١٤٥.

[٤]- انظر: المصدر السابق، المجالس، ٤٩، ٥٠، ٥٣، ٥٥، ٥٦.

[٥]- انظر: المصدر السابق، ص ص٣-٥.

في شيءٍ واحد لكان ينبغي لقولِ أبي عمرو أن يُؤخذ كلُّه. ولكن ليس من أحدٍ إلا وأنتَ آخذٌ من قولِه وتارك"[1]. وهذا الخليل بن أحمد الفراهيديّ يبيّن أنّ النحو باطلٌ جميعُه غيرَ ما أحدث عيسى بنُ عمر[2].

فللطرفين مكانةٌ علميّة، شهد لهما بها غيرُ واحد من النحاة الكبار، أمثال يونس بن حبيب، والخليل بن أحمد. ولم يتحرّجْ عيسى بن عمر أن يُحاجج أبا عمرو بن العلاء في رفع (المسك) من قولهم: "ليس الطيبُ إلّا المسكُ"، إذ لم تمنعه مكانةُ أبي عمرو بن العلاء من تسجيل اعتراض على تجويز أبي عمرو رفع (المسك)، ولم يتهاون أبو عمرو في دفع ذلك الاعتراض، ولم يضعف عن ذلك. فهذه الصورة الحجاجيّة بينهما ما كانت لتظهر على هذا النحو لو جرت بين طرفين لا تكافؤ بينهما.

❖ **المجلسُ الذي جمع الكسائيّ ويونس[3]**

أظهر كلا الطرفين في هذا المجلس حضورًا حجاجيّا واعيا، لا يخلو من الاحترام المتبادل بين الطرفين؛ فيُروى أنّ الكسائيّ جلس إلى يونس في حلقته، فألقى عليه بعضُ مَن حضر في المجلس بيتَ الفرزدق:

غداةَ أحلّتْ لابن أصرمَ طعنةٌ حُصَينٍ عَبيطاتِ السدائفِ والخمرُ

فأنشده برفع (طعنةٌ)، فقيل للكسائيّ: على أيّ شيءٍ رفعت؟ فقال: أضمرتُ فعلا، كأنّه: وحلّتْ لي الخمرُ. فقال يونس: ما أحسنَ واللهِ ما وجهته، غيرَ أنّي سمعتُ الفرزدق ينشده:

غداةَ أحلّتْ لابن أصرمَ ضربةً ... حُصَينٍ عَبيطاتُ السدائف والخمرُ

جعل الفاعل مفعولا، والقصيدةُ على الرفع. فقال الكسائيّ: هذا على هذا وجهٌ.

---

[1] – الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص٣٥.

[2] – انظر: السيرافيّ، أخبار النحويين البصريين، ص٤٩.

[3] – انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٢٠

فلا يخفى ما في هذه المناظرة من تكافؤ، أعلن عن وجهين، كلاهما مقبولٌ وحسن، مع ميلٍ إلى جهة يونس؛ لكونه أقام حُجته على دليلٍ نقليّ، في حين أقام الكسائيّ حُجته على دليل عقليّ، لمّا توجّه إلى التأويل. والدليل النقليّ أصل، والدليل العقليّ فرع، فإذا حضر الأصل، وكان ثابتا وصحيحا، فالأخذُ به أولى.

❖ **المجلس الذي جمع المازنيّ والأخفش**[1]

ودارت العملية الحجاجيّة بينهما حول الوجه الذي أجاز به سيبويه تثنيةَ كساء كساوان بالواو. فأظهر المازنيّ والأخفش حوارا حجاجيّا، كان لكليهما الظهورُ الحسن فيه. وراح كلٌّ منهما يقدّمُ الاستدلالاتِ النقليّةَ والعقليّة، التي تخدم الوضع الذي يراه صحيحا، ويسعى إلى إثباته. وانتهت العمليّة الحجاجيّة بأن أقنع المازنيُّ الأخفشَ، فأظهر الأخفشُ رضاه بما وصلا إليه، وقال للمازنيّ: "وما أحسن ما احتججتَ له".

الصورة الثانية: وهي صورةٌ يظهرُ فيه طرفا العملية الحجاجية غير متكافئين معرفةً، ولا مكانة.

لقد كان لانعدام التكافؤ على مستوى المعرفة والعلم أثرٌ واضح في إبراز الضعف في العمليّة الحجاجيّة؛ إن كان ذلك في احتقار الخصم والتهاون في محاججته، وعدم إعطاء المسألة الجديّةَ المطلوبة، أو في استعظام الخصم واستصغار النفس أمامه، فيدفع هذا إلى السكوت أحيانا عن الردّ، وإن حضر ذلك الردُّ. ومن الأمثلة على هذه الصورة، المجالس الآتية:

❖ **المجلس الذي جمع الكسائيّ والأصمعيّ**[2]

يروى أنّ الكسائيّ أنشد أبياتا من الشعر، وروى فيها (ريمانُ) بالرفع، فاعترض الأصمعيُّ على ذلك، مبيّنا أن الوجه هو النصبُ. فما كان من الكسائيّ إلّا أن دفع ذلك الاعتراض بطريقة

---

[1]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٢٤١.

[2]- انظر: المصدر السابق، ص٣٥.

فيها شيء من الاستهانة، بقوله: "اسكت. ما أنت وهذا؟...". وقد علّق الزجاجيُّ على عبارة الكسائيّ، مبررا سكوت الأصمعي، بقوله: "ولم يكن الأصمعيُّ صاحب عربيّة".

تجدرُ الإشارة هنا إلى أنّ الحِجاج كما بيّنه بعضُ الباحثين "مخصصٌ لإنتاج قراراتٍ ينبغي اتخاذُها من دون أن يكون الوقت متاحًا للإحاطة الشاملة بالمسألة، وخاصة، فيما يتعلق بالموضوعات التي يُستبعَدُ أن تتضح كليّةً جميعُ معطياتها بصورة قبليّة"[١]. وعلى هذا الأساس، فإنّ الادّعاء والاعتراض اللذين يكونان في العمليّة الحجاجيّة، قد يكون من السهل تفنيدُهما خارجَ العمليّة الحجاجيّة، لو أتيح الوقتُ الكافي لذلك؛ لضيق الوقت في المناظرة النحوية، وللزوم سرعة الردّ، وتحضير الحُجج القويّة اللازمة لدفع اعتراض الخصم، التي قد لا تحضر أحيانًا.

ويؤكّدُ هذا الافتراضَ ما جاء عن الشجريّ من أنّه قد صوّب إنكارَ الأصمعيّ، ومِنْ أنّ ابنَ هشام قد بيّن أنّ حقَّ الإعراب والمعنى النصبُ[٢]. فسكوتُ الأصمعيّ، يوحي بأنّه لم يكن مكافئا للكسائيّ – على الأقلّ – في علم النحو وقواعده، وهذا بشهادة ما قاله الزجاجيُّ في نهاية المناظرة، أو أنّه لم تحضرُه الحجةُ التي يؤيّدُ بها رأيَه، ويدفعُ بها رأيَ الكسائيّ، أو أنّه لم يُتَحْ له المجالُ الكافي للردّ.

❖ المجلس الذي جمع أبا محمد اليزيديّ، وأبا عبيد الله وزير المهديّ[٣]

ودارت المناظرة بينهما حول مسألة صرف (أَسَد) أو منعها، فذهب أبو عبيد الله إلى أنّها ممنوعة من الصرف؛ لأنّها – على حدّ قوله – على بناء (أفعل)، كأحمر. فاعترض اليزيديُّ على ذلك، مبيّنا أنّ (أسد) ليست على (أفعل)، وإنّما هي على (فعَل)، بدليل عدد حروف الكلمة. وتبيّن

---

[١] – علوي، الحجاج، مفهومه ومجالاته، ج٥، ص٨٩.

[٢] – انظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ج١، ص ص ٥٦–٥٧.

[٣] – انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص١٢٨.

لأبي عبيد الله خطؤُه الذي وقع فيه. وتعدُّ هذه المسألة الصرفيّة من أبسط المسائل، إلّا أنّ أبا عبيد الله فاته الجوابُ الصحيح فيها.

❖ المجلس الذي جمع أبا حاتم السجستانيّ وعمارة بن عقيل (٢٣٩هـ)[١]

يروى أن عمارة أنشد شعرا، فذكر فيه (الأرياح)، فقال السجستانيّ معترِضًا: إنّما هي الأرواح. إلّا أنّ عمارة لم يقبل ذلك، واستشهد على صحة كلامه بقوله تعالى: ﴿وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ﴾ البقرة/١٦٤، والجاثية/٥. فبيّن السجستانيّ أنّ هذا القياس خاطئٌ، وأنّ أصل الرياح (الرِّواح)، قُلبتْ فيه الواو ياءً للكسرة قبلها، فدفع ذلك عمارةُ، وقال: إنّما الأرواحُ جمع رُوح. فقال السجستانيّ: فعلمتُ أنّه ليس ممن يُعتمدُ عليه في اللغة. وفي عبارة السجستانيّ الأخيرة إشارةٌ واضحة إلى انعدام التكافؤ بينه وبين عمارة بن عقيل.

إنّ تناظر طرفين غيرِ متكافئين لا تنحصر آثارُه السلبيّةُ في احتقار أحدِ الطرفين خصمَه، أو التهاونِ في محاججته، وإنّما يتجاوز أثرُ ذلك إلى جعل العمليّةِ الحجاجيّة ساذجةً؛ فلا تكشف عن المهارة العقليّة في تقديم الأدلة ومحاكمتها. لذا، فالأجدر فينا ألّا ندخل مناظرة لا نكون فيها طرفًا مكافئا للطرف الآخر، ولا عيبَ ولا نقيصة في امتناعنا عن دخول تلك المناظرة؛ ولنا في القاضي أبي يوسف صاحب أبي حنيفة نموذجٌ يُحتذى في تجنّب الدخول في ما لا نَعْلم، وذلك لمّا كتب إليه الرشيدُ أبياتا من الشعر يسأله فيها عن قول الشاعر:

فأنتِ طالقٌ والطلاقُ عزيمةٌ ثلاثًا ومَنْ يَخْرَقْ أعقُّ وأظلَمُ[٢]

---

[١]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص١٤٨. وعمارة بن عقيل شاعرٌ فصيح يسكن البصرة. انظر ترجمته: الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢، ج٥، ص٣٧.

[٢]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٢٥٩.

وقال الرشيد: لقد أُنشد البيت (عزيمةٌ ثلاثٌ) و(عزيمةٌ ثلاثًا)، فبكم تَطْلُقُ بالرفع؟ وبكم تطلق بالنصب؟ فقال أبو يوسف: "هذه مسألةٌ فقهيّة نحويّة، إنْ قلتُ فيها بظنّي لم آمَن الخطأ، وإن قلت لا أعلم، قيل لي كيف تكون قاضيَ القضاة، ولا تعلم مثلَ هذا". فسأل أبو يوسف الكسائيَّ عن المسألة، وبعث بالجواب إلى الرشيد.

لقد أدّى انعدام التكافؤ بين طرفي العمليّة الحجاجيّة إلى جعل كثير من المجالس تبدو كأنّها أقرب إلى مصطلح المحاورة والمناقشة العلميّة منه إلى مصطلح المناظرة[1]؛ إذ ظهر فيها أحدُ الطرفين في ثوب التلميذ الذي يجلس بين يدي شيخه ومعلّمه، فغابت التفاعليّةُ بين طرفي العمليّة الحجاجيّة، وانحصر الحوار بين الطرفين في سؤال مُستفْهِمٍ يقدّمُه المُريدُ أو التلميذ، وينتظر أن يسمع جوابَه من الشيخ أو المعلّم. وأدّى ذلك إلى أن يظهر المُريد في ثوب المُتنازِل المُسلِّم لشيخه بكلّ ما يقوله، فلا نكون حينها أمام عمليّة حجاجيّة، تقود إلى الاقتناع بما يقوله الخصم، وبما يقدّمه من أدلّة وحُجج، وإنّما نكون أمام علاقة سلميّة تفتقد الندّيّةَ والتنافسيّة التفاعليّة.

تُعدُّ هذه الصورة كالصورة التي رسمها أفلاطون، التي تقوم عنده على طرفين: معلّمٍ أو شيخٍ في جهةٍ، وتلميذٍ أو مُريد في جهةٍ مقابلة[2]. وتنحصر وظيفة المُريد في المصاحبة، والتمهيد بالسؤال، الموصل للنتائج، التي يقصدُها الشيخ، فيكون الشيخ بذلك مستبِدًّا بالحوار، في حين يكتفي المُريد بالاستماع، وإظهار إعجابه بما يسمع، أو بالتعبير عن ردّة فعلٍ، قد لا تصل إلى درجة الاعتراض. وعلى هذا، نكون أمام بناءٍ حواريّ أُحاديّ الجانب.

---

[1]- انظر: الزاكي، محمد آدم، **النحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم حتى نهاية القرن الخامس الهجري**، رسالة دكتوراه، قسم الدراسات العليا- الفرع اللغوي، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، ج١، ص ص٢-٣. ميّز هذا الباحث بين المناظرة والمحاورة، ووضح ملامح كل منهما، وعلى أساس ذلك كان يصنف المجالس إلى مناظرة أو محاورة.

[2]- انظر: عبد اللطيف عادل، **بلاغة الإقناع في المناظرة**، منشورات ضفاف، بيروت، ط١، ٢٠١٣، ص ص١٣٥-١٣٦.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ ذهن المُريد قد يكون خاليا من المعلومة أو المعرفة التي يقدّمها الشيخ، وهذا يجعلنا أمام خطابٍ تعليميّ، يتوقف الأمرُ فيه على طرف واحد، يُدير الحوارَ، ويقدّمُ الآراءَ وأدلتَها، وربّما ينقُضُها على نفسه لغرضِ تعليمِ المُريد.

وفيما يأتي عددٌ من المجالس التي تجسد هذه الصورة:

❖ **المجلس الذي جمع المازنيّ وجماعةً من النحويين**[1]

دار المجلس حول رافع خبر إنّ في مثل قولنا: "إنّ زيدا قائمٌ"، فقدّم جماعةُ النحويين دعوى مفادها: أنّنا إذا قلنا: زيدٌ قائمٌ، فـ (زيدٌ) ابتداءٌ و(قائمٌ) خبرُه. وإذا قلنا: إنّ زيدًا قائمٌ، عملت (إنّ) في الابتداء، وبقي الخبر على حاله؛ لأنّ(إنّ) لا تعمل في الخبر، فخبرُها خبر الابتداء. ونسبوا هذا الكلام إلى مذهب الكسائيّ. وردّ المازنيُّ كلامَهم، بقوله: هذا خطأٌ. ثم سألهم، فقال: أخبروني عن (إنّ)، لم نصبتْ عندكم؟ قالوا: لأنّها مشبّهة بالفعل. قال لهم: فإذا قلتم: إنّ زيدا قادمٌ، زيدٌ عندكم إنّه ماذا؟ قالوا: عندنا أنّه مفعول مقدم. قال: فما الفعل فيه؟ قالوا: (إنّ). قال: فبين (إنّ) وبين قادمٌ سبب؟ قالوا: لا. قال: فهل رأيتم فعلا قطُّ نصبَ ولم يرفع شيئا؟ قالوا: هذا مُحال، لأنّ الفعل إذا لم يرفع خلا من الفاعل. قال: فالشيء إذا شُبّه بالفعل، فلا ينبغي أن ينصب فقط ولا يرفع؛ لأنّه إن كان كذلك، فليس هو مشبها بفعل، لأنّه 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.

لا يخفى على المدقق في هذا المجلس أنّ المازنيّ قد اضطلع بالحوار الحجاجيّ دون أن يكون للطرف الآخر دورٌ في ذلك الحوار، فما رأينا منهم سوى الردِّ على أسئلة المازنيّ الحجاجيّة

[1]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص١٠٣.

التي أوصلتنا في نهاية العمليّة الحجاجيّة إلى إفحامهم، وإبطال دعواهم. وأشار إلى هذا المازنيُّ في تعليق خُتم به المجلس[1].

❖ **المجلس الذي جمع المازنيّ والمبرّد[2]**

حوى هذا المجلسُ عددًا من الأسئلة التي طرحها المبرّد على المازنيّ، وظهر المبرّد فيها كلّها مستفهِمًا، دون أن يكون له اعتراضٌ- على المعنى الدقيق – إلّا في حدود الردّ الذي تُسبَرُ به أعماقُ المسألة.

للتمثيل على ذلك نقتطع نصّا من المجلس، جاء فيه: قال أبو العباس المبرّد: سألت أبا عثمان، فقلت: من أجاز "ما صبّك اللهُ عليّ"، فجعل (ما) حالا، كيف يكون تقديره؟ فقال: كأنّه قال: خيرا أم شرّا صبّك الله عليّ، فقلتُ له: إنّما يُسأل عن الحال بكيف، و(ما) إنّما يُسأل بها عن صفات الآدميين، وذاتِ غيرهم، كقولك: ما عندك؟ فيقول: حمارٌ أو تمر. وتقول: ما عبد الله؟ فيقول: ظريفٌ أو أحمق. ولو احتملتْ(ما) أن تدخل على (كيف) فتكون سؤالا عن حال، لاحتملتْ أن تدخل على (متى)، فيسأل بها عن الزمان، وعلى (أين)، فيسأل بها عن المكان، وعلى (كم)، فيسأل بها عن العدد، كما تقول: كيف ذهب عبد الله أراكباً أم ماشياً؟ فذكر – أي المازنيّ – أنّ مَن أجاز ذلك في (ما)، إنّما استكرهَه. فهذا القياسُ. وإنّما اضطرّ الشاعرُ، فأدخلها على (كم)، فقال –وهو الفرزدق:

فما تكُ يا ابنَ عبد الله فينا فلا ذُلًّا نخافُ ولا افتقارا

أراد: كم أقمت فينا، ولو رفع يكون لكانت (ما) و(يكون) بمنزلة الكون، جعله وقتا، مثل مقدم الحاج. قال الله تبارك وعلا:﴿ وَكُنتُ عَلَيۡهِمۡ شَهِيدٗا مَّا دُمۡتُ فِيهِمۡ ﴾المائدة/١١٧، أي دوامي فيهم.

---

[1]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص١٠٣.

[2]- انظر: المصدر السابق، ص١١٢.

❖ **المجلس الذي جمع المبرّد وأبا إسحاق الزجاج**[1]

لا يختلف هذا المجلس عن سابقيْه، من حيثُ صورةُ الشيخ والمريد، إلّا أنّ الشيء المختلف، أنّ الزجّاج في هذا المجلس كان قد بيّت النيّةَ في مناظرة المبرّد، ظانّا أنّه وعى علمًا يعينُهُ في ذلك، فما إنْ بدأ المجلس حتى أدرك الزجّاج المكانةَ العلميّة التي يحظى بها المبرّد، فانقلب المجلس إلى أشبه ما يكون بحلقة علمٍ لشيخٍ ومريده، واكتفى الزجّاج بالاستماع، مع استفساراتٍ تُظهِرُ أنّه خالي الذهن من المعرفة حول المسألة المطروحة.

وصلتْ درجةُ إذعان الزجّاج لكلام المبرّد إلى حدّ بعيد، حتى رأينا المبرّد يقدّمُ الدعوى ثم ينقضُها، هو نفسُه، فيُروى أنّ الزجّاج لمّا جلس إلى المبرّد سأله: كيف تقولُ ما أحسنَ زيدا؟ فقال المبرّد: ما أحسنَ زيدا. قال الزجّاج: زيدٌ بأيّ شيء تنصبُه؟ فقال المبرّد: التقدير شيءٌ حسّن زيدا، فما اسمٌ مبتدأ، وأحسن خبرُه، وفيه ضميرُ الفاعل، وزيداً مفعول به، والمعنى معنى التعجب. فيقول الزجّاج: فذهبتُ أتخطّى المسألة، **فقال لي المبرّد: على رسلك، أقنعك هذا الجواب؟ قلتُ: ما تركتَ فيها شيئًا. قال المبرّد: فإنّها تنتقض عليك.** قلتُ: من أين؟ قال: كيف جاز أن تكون ما اسمًا بغير صلة، وإنّما تكون اسما تامّا في الجزاء، نحو: ما تصنع أصنع، أو في الاستفهام نحو: ما صنعتَ يا رجل؟ وما عندك؟ فهي ابتداءٌ، وما بعدها خبرها، فكيف جاز أن تكون في غير هذين الموضعين اسما بغير صلة؟ وأنت لو قلتَ: رأيتُ أو أعجبني ما، لم يكن كلاما حتى تقول: رأيت ما صنعت، أو أعجبني ما عندك، ونحو ذلك ممّا يكون صلةً للذي. قال الزجّاج: فلم يكن عندي في هذا جواب. فقال المبرّد: الجواب عن السؤال أنْ يقال: إنّما صلُح أن تكون ما في الاستفهام اسما بغير صلة، لأنّها لو وصلت علمت، وإنّما يسأل السائل عمّا يجهل، كما تقول: من أبوك؟ فلو

[1]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص١٢٥.

قلت: من في الدار أبوك، كنتَ مخبرا لِمَا علمتَه، وغيرَ مستخبِرٍ عمّا جهلته. وكذلك في الجزاء هي، لأنّها هناك شائعةٌ مبهمةٌ. تقول: ما ركبتَ ركبتُ، فذلك واقع على كلّ مركوب. وكقولك: من يأتني آته. فهذا واقعٌ على جميع الناس.

إذًا، يظهر من هذا الحوار الحِجاجيّ أنّ المبرّد مارس دوريْ المدّعي والمعترض، واكتفى الزجّاج بتلقي المعلومة من المبرّد، دون دفعها أو محاكمتها.

٢- وظائف المدّعي والمعترض الحجاجيّة

أمّا **المدّعي**، فأهمُّ ما يُلازمُ ادّعاءه أن يعتقد بصحة الدعوى التي يقدّمُها، وأن يطالب خصمَه بتصديقها أيضا[١]. فإذا لم يحصل اعتقادٌ من المدّعي بصحة دعواه، أو لم يطالب خصمَه بتصديقها، ولم يكن مستعدًّا لإقامة الدليل عليها، فإنّ ذلك يضعنا أمام عمليّة حجاجيّة وهميّة، وغيرِ حقيقية. والناظر في المناظرات النحوية يدرك أنّ المدّعي كان حريصا كلَّ الحرص على إثبات صحة دعواه، فقدّم لذلك الأدلةَ والحُجج، وسعى قدر الإمكان إلى دَفْعِ الاعتراضات التي كان يسجّلها الخصمُ على الدعوى.

وأمّا **المعترضُ**، فيسعى جاهدًا إلى تمحيص أيِّ ادّعاءٍ يقدّمُه خصمُه (المدّعي)، ويكون اعتراضُه، إمّا على الدعوى كلِّها، وإمّا على جزئيّة منها. وعلى العموم، فإنّ العمليّة الحجاجيّة بادّعائها واعتراضها، تسير وفق خطّ وظيفي، "يبدأ المدّعي بالكلام، فيقدمُ دعواه ويدللُ عليها. ثمّ يقوم المعترضُ بمنازعة هذا الوضع (الدعوى)، ببسط حُججه المُضادّة. وبالتالي، يقدم كلٌّ منهما

[١]- انظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص٧٥.

حُججا تسعى إلى تثبيت موقفه"[1]. وسيظهر لاحقا في الحديث عن الدعوى أنّ كثيرًا من العمليّات الحجاجيّة لم يبدأها المدّعي، وإنّما بدأها المعترض.

هذا، وقد بيّن علماء فن المناظرة أنّ الاعتراض على دعوى المدّعي يكون في الصور الثلاث الآتية:

الصورة الأولى: الاعتراضُ على لفظ الدعوى؛ وذلك بالاستفسار عمّا قد تحتوي عليه الدعوى من ألفاظ غريبة أو مُلبِسة، أو غيرها ممّا يلزم توضيحه. فإذا دفع المدّعي ذلك الاستفسار لزم المعترض أن يثبت الغرابة أو اللُبس الذي ادّعى وجوده في دعوى المدّعي، فإذا أثبت المعترض ذلك أصبح رفعُ تلك الغرابة أمرًا لازمًا على المدّعي[2]. ومثال ذلك قول يونس للكسائيّ: "على أيّ شيء رفعتَ؟" فكان هذا الاستفسار بمثابة اعتراض أوّليّ على دعوى الكسائيّ. ولزم الكسائيّ عندها أن يرفع ذلك الاعتراض، وهذا ما حصل منه، إذ قال: "أضمرتُ فعلًا"[3].

الصورة الثانية: الاعتراض على صحة نقل الدعوى، ويكون المدّعي هنا ناقلًا للدعوى لا منشئًا. وعلى المدّعي أن يصحح نقله، وإلّا كانت دعواه باطلةً[4]. ومثال ذلك المناظرة التي جمعت السجستانيّ ويعقوب الحضرميّ[5]، وكان الحضرميّ قد ادّعى أنّه قد حدّثه غيرُ واحد عن أبي عمرو أنّه كان يدغم في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾البقرة/٢٤٩.

---

[1]- علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته، ج١، ص٢٢٦.

[2]- انظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد الكلام، ص٧٨.

[3]- الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٢٠.

[4]- انظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد الكلام، ص٧٩.

[5]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٥١.

إلّا أنّ السجستانيّ اعترض على وجود الإدغام، مشكّكا في صحة النقل، إذ قال: أتّهم الرواة فإنّهم لم يضبطوا عنه"[١].

الصورة الثالثة: الاعتراض على مضمون الدعوى[٢]. وقد سجّلت هذه الصورة من الاعتراض حضورًا بارزا وكبيرًا في المناظرات النحويّة، قياسًا مع الصورتين الأوليين للاعتراض. والأمثلة عليها كثيرة[٣].

يختلف الاعتراضُ على الدعوى تبعا للحال الذي تكون عليه؛ فهناك دعوى تكون مقرونةً بدليل، وأخرى غير مقرونةٍ بدليل. **فالأولى** يكون الاعتراض عليها متمثلًا في منع الدعوى أو نقضها أو معارضتها. **والثانية** يكون الاعتراض عليها متمثلًا في المنع[٤]، وفيها يطلب المعترض من المدّعي التدليل على صحة دعواه. ومثال ذلك قول المبرد في المناظرة التي جمعته وثعلبًا: "أيُّها الأمير، سلْه من أين؟[٥]" وكان ذلك لمّا ادّعى ثعلبٌ أنّ (بريء) يُجمع على (بُراء) بوزن فُعَال. والمنعُ هو ردّةُ فعل المعترض تجاه دعوى المدّعي. وبيّن العلماء أنّ للمنع عباراتٍ خاصّةً تُظهره، فللمعترض أن يقول مثلًا: "لا أسلّم لك هذه الدعوى"، أو أن يقول: "أمنع هذه الدعوى"[٦]. والناظر في نصوص المناظرات النحويّة يرصد عباراتٍ كثيرةً عبّر بها المعترضُ عن منعه دعوى المدّعي، وقد وجدتُ أنّ المنع في تلك العبارات **منعان: منع صريحٌ، ومنع ضمنّيّ**. فالمنع الصريح

١- الزجاجي، مجالس العلماء، ص٥١.

٢- انظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد الكلام، ص٧٩.

٣- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، المجالس ذات الأرقام ١، ٤، ١٧، ٢٢، ٣٠، ٣١، ٤٨، ٥٠. وغيرها.

٤- انظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد الكلام، ص٧٩.

٥- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٩٥.

٦- انظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد الكلام، ص٧٩.

كأن يقول المعترض: "لحنت"[١]، أو "اسكت"[٢]، أو "فحصبني"[٣]، أو "أخطأت"[٤]، أو "لا أقول ذا"[٥]، أو "هذا خطأ"[٦]، أو "ما قال هذا أحدٌ"[٧]، أو "هذا لا يجوز"[٨].وأمّا المنع الضمنّيّ، فكأن فكأن يقول المعترضُ: "ما شيءٌ بلغني أنّك تجيزه"[٩]، أو "مَن روّاك هذا؟"[١٠]، أو "هذا مخالفٌ لقول لقول صاحبك"[١١]، أو "لا ينسخ القرآن إلّا مثله"[١٢]، أو "لو سألني الأمير لأجبتُه بأحسن من هذه العلّة"[١٣]، أو "فضحك الأصمعيّ وتهانف"[١٤].

قسّم العلماء المنع من حيثُ تبريرُ المنع وعدمُه إلى قسمين: **أوّلهما المنع المجرد**، وهو الذي يكتفي فيه المعترض باعتراضه، دون تبرير منه لذلك الاعتراض[١٥]. و**ثانيهما المنع المستند**، وفيه يجوز للمعترض أن يذكر سندًا لمنعه، بغية تقوية اعتراضه[١٦]. وللمدّعي الحقُّ في دفع المنع الذي يقدّمه المعترض، وذلك بأنْ يوضّح مُراده من الدعوى إذا كانت من البديهيّات، ويُسمّى ذلك تنبيهًا. ومثال ذلك ما جرى بين أبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر، فبعد أن منع

---

[١]- الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص١٠.
[٢]- المصدر السابق، ص٣٥.
[٣]- المصدر السابق، ص٥١.
[٤]- المصدر السابق، ص٥٥.
[٥]- المصدر السابق، ص٦٨.
[٦]- المصدر السابق، ص٨٤.
[٧]- المصدر السابق، ص٨٦.
[٨]- المصدر السابق، ص١١٩.
[٩]- المصدر السابق، ص٣.
[١٠]- المصدر السابق، ص١٧.
[١١]- المصدر السابق، ص٤٨.
[١٢]- المصدر السابق، ص٩٥.
[١٣]- المصدر السابق، ص٢٢٠.
[١٤]- المصدر السابق، ص٢٥٧.
[١٥]- انظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد الكلام، ص٧٩.
[١٦]- انظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد الكلام، ص٨٠.

عيسى بن عمر الرفع في كلمة (المسك) من قولهم: ليس الطيبُ إلّا المسكُ، دفع أبو عمرو بن العلاء ذلك المنعَ بالتنبيه على أنّ وجه الرفع هو من البديهيّات، وذلك حين قال: "نمتَ يا أبا عمر وأدلج النّاسُ، ليس في الأرض حجازيٌّ إلّا وهو ينصب، ولا في الأرض تميميٌّ إلّا وهو يرفع"[١].

وللادّعاء والاعتراض تفاصيلُ سوى المذكورة، سكتنا عن ذكرها، إذ لا تعنينا كثيرًا في هذا المقام.

المطلب الثاني: الدعوى، ماهيّتُها وآلية الكشف عنها

تشكّل الدعوى الموضوعَ الرئيسَ الذي تُعقدُ من أجله المناظرة، وعرّفها بعض العلماء بأنّها: "استحقاق أمر لا يثبتُ إلّا بالحُجّة"[٢]. وبيّن العلماء أنّ المدّعي لم يُسمَّ مدَّعيا إلّا لتقديمه دعوى لم لم يَظهرْ إثباتُها بعْدُ، لذا، سمَّوا مَن يقدّم دعوى لم يُقمِ البيّنةَ على صحتها مُدّعيا، فإذا ما قدّم تلك البيّنة سُمِّي عندهم مُحقًّا[٣]. وتُعَدُّ الدعوى في حقيقة أمرها بمنزلة النتيجة من دليلٍ محذوف المقدّمات؛ إذ يَلزم كلَّ مَنْ يدّعيها أن يثبت صحتها إذا وقع الاعتراض عليها[٤]. وقد قسّم العلماء الدعوى – من حيث موضوعُها– فجعلوها في ثلاثة أقسام؛ الدعوى في التعريفات، والدعوى في التقسيمات، والدعوى في التصديقات (المركب الخبري التامّ). وأُشير إلى ذلك في الفصل الأوّل لمّا كان الحديثُ عن سمات المناظرة[٥].

إنّ ما يعنينا في هذا المقام هو بيان النقطتين الآتيتين:

---

[١]– الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٣.

[٢]– القاضي نكري، دستور العلماء، ج٢، ص٧٤.

[٣]– المصدر السابق، ج٢، ص٧٤.

[٤]– انظر: طه عبد الرحمن، **مسألة الدليل، الإضمار في الدليل**، مجلة المناظرة، الرباط– المغرب، السنة الثانية، عدد٤، ١٩٩١، ص١٢٣.

[٥]– انظر: هذه الدراسة، ص٣٤، وما بعدها.

أوّلا: ماهيّة الدعوى

تَبيّنَ لنا بعد دراسة نصوص المناظرات وتحليلها أنّ من الدعاوى ما كان متعلقًا بحكم نحويّ، كالدعوى التي تمثّلت في حكم رفع (رئمان) أو نصبها أو جرّها، من مناظرة الكسائيّ والأصمعيّ[١]، أو كالدعوى التي تمثلت في حكم رفع (المسك)،من مناظرة أبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر[٢].ومنها ما متعلقًا بحدّ نحويّ، كالدعوى التي تمثلت في حدّ كلمة (خظاتا) أسمٌ هي أم فعلٌ؟ من مناظرة المبرد وثعلب[٣]، أو كالدعوى التي تمثلت في حدّ الفاعل والمفعول، من مناظرة الكسائيّ وضرار المعتزليّ[٤]، ومنها ما كان متعلّقًا بعلّة حكم نحويّ، كالدعوى التي تمثلت في علّة النسبة إلى (البحرين) على (بحرانيّ)، من مناظرة الكسائيّ وأبي محمد اليزيديّ[٥]، أو كالدعوى التي تمثلت في علّة تثنية (كساء) على (كساوان)، من مناظرة الأخفش والمازنيّ[٦].

وتجدرُ الإشارة هنا أنّ كثيرا من المناظرات كانت تتجاوز الحديث عن قواعد النحو إلى الحديث عن فلسفة النحو؛ فتُكثِرُ من الخوض في العلة والتعليل. وقد وجد النحاة في العلّة والتعليل حقلًا خصبًا للتناظر، والتجادل أحيانًا، لا سيّما أنّ البحث في علل الأحكام النحويّة عملٌ عقليّ يجدُ فيه المتناظِرُ الفرصة للكشف عن قدرتِه في توجيه المسائل وتعليلها. وسيأتي توضيح ذلك في المبحث الثاني من هذا الفصل.

---

[١]- انظر: الزّجاجيّ، مجالس العلماء، ص٣٥.

[٢]- انظر: المصدر السابق، ص٣.

[٣]- انظر: المصدر السابق، ص ص٨٦-٨٧.

[٤]- انظر: الحموي، معجم الأدباء، ج٤، ص١٧٤٨-١٧٤٩.

[٥]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص ص٢٢٠-٢٢١.

[٦]- انظر: المصدر السابق، ص٢٤١.

ثانيًا: آلية الكشف عن الدعوى

يُشار في كتب المناظرة وآداب البحث إلى أنّ المدّعي هو مَن يبدأ العمليّة الحجاجيّة بتقديم دعواه التي يسعى إلى إثباتها[١]. لكنّ الأمر مختلفٌ بعض الشيء في المناظرات النحويّة؛ فالمعترض هو من يبدأ في كثير من الأحيان العمليّةَ الحجاجيّة، إذ يقدّم سؤالًا يدفع المدّعي إلى الكشف عن رأيه ودعواه. ثمّ يقوم المعترض بتوجيه نقضه أو معارضتها لتلك الدعوى. ومثال ذلك المناظرة التي جمعت سيبويه والكسائيّ[٢]، التي عُرفت بالمسألة الزنبوريّة، إذ تقول الرواية إنّ الكسائيّ قد افتتح العمليّة الحجاجيّة بقوله: **تسألني أو أسألك؟** فقال سيبويه: لا، بل سلني أنت. فسؤال الكسائيّ جعل سيبويه يكشف عن دعواه التي اعترض عليها الكسائيّ بعد أن سمعها. ومثال ذلك أيضا المناظرة التي جمعت المبرد والمازنيّ[٣]، إذ بدأ المبرد العمليّة الحجاجيّة بقوله: **مَنْ أجاز ما صبّكَ اللهُ عليّ، فجعل (ما) حالًا، كيف يكونُ تقديرُه؟** فأجاب المازنيُّ عن سؤاله، ليَظهرَ بعدها اعتراضُ المبرد جواب المازنيّ.

ولم يكن المعترضُ هو البادئُ بالسؤال دائما؛ فهناك من المناظرات – وإن كانت قليلة– كان المدّعي هو من بدأ العمليّة الحجاجيّة فيها، ومثال ذلك المناظرة التي جمعت أبا عبيدة معمر ابن المثنى والمازنيّ[٤]، فتقول الراوية إنّ أبا عبيدة قدّم دعوى مفادها أن النحويين كذبوا حين قالوا إنّ هاء التأنيث لا تدخل على ألف التأنيث. ولم يمضِ المازنيّ كثيرا في إبطال تلك الدعوى؛ لما رآه من ضعف في خصمه يحول بينه وبين الفهم.

---

[١]– انظر: الميدانيّ، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص٣٧٤.

[٢]– انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٩.

[٣]– انظر: المصدر السابق، ص١١٢.

[٤]– انظر: المصدر السابق، ص٤٢.

قد تخرج البداية من المدّعي والمعترض، فتكون مرهونةً بسؤال يقدّمه طرفٌ ثالث، كالأميرِ أو الخليفةِ الذي يرعى تلك المناظرة وتجري بحضرته، أو شخصٍ آخر ممن حضر. ومثال ذلك المناظرتان اللتان جمعتا المبرد وثعلبًا في حضرة الأمير محمد بن عبد الله بن طاهر[١]، ففي المناظرة الأولى سأل الأمير ثعلبا: ما تقول في بيت امرئ القيس؟ فأجاب ثعلبٌ عن سؤاله، ثم وجّه الأمير السؤال نفسه إلى المبرد، فأجاب بإجابة أخرى عارض فيها إجابة ثعلب[٢]. وفي المناظرة الثانية وجّه سؤالًا إلى الطرفين، وقال: خبّراني عن قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا۟ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ﴾ الممتحنة/٤. كم فيه من لغةٍ؟ ولا يخفى أنّ مثل هذه المناظرات التي كانت تعقد بحضرة أمير أو خليفة إنّما كانت تعقَدُ من أجل التنافس العلميّ، الذي يوصل الفائز إلى نيل الحظوة السياسية لدى ذلك الأمير.

تأسيسًا على ما سبق، يظهر لنا أنّ أسلوب الاستفهام حاضرٌ بقوّة في العمليّة الحجاجيّة، فقد مثّل الأداةَ الأولى المستخدمة في بدء العمليّة الحجاجيّة. ولم يقف دور الاستفهام على مهمة بدء العمليّة الحجاجيّة، فقد كان له أدوارٌ حجاجيّة ذات أهميّة كبيرة، سنأتي على بيانها عند الحديث عن أدوات الحجاج في الفصل الثالث إن شاء الله.

---

[١]- هو أميرٌ ولي نيابة بغداد في أيام المتوكل. توفي سنة ٢٥٣هـ. انظر ترجمته: ابن خَلّكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. طبعة، د. سنة، ج٥، ص٩٢.

[٢]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٨٦.

المبحث الثاني

التوجيه النحويّ في العملية الحجاجية

كشفت المناظراتُ النّحويّة عن طرق متعددة في توجيه المسألة النحويّة، فتارة يلجؤون إلى الاستدلال بمستند نقليّ، وأخرى إلى الاستدلال بمستند عقليّ، ونجدهم أحيانًا يضطرون إلى التأويل الذي يقومون فيه بردّ المسألة إلى أصل القاعدة بتخريجاتٍ تكون موغلة أحيانًا في التعقيد والغموض. كما كشفت المناظرات عن استدلالاتٍ وقع فيه أصحابُها في أخطاء أصوليّة، ومنطقيّة، جعلت الآراء النحوية المرتكزة على تلك الاستدلالات ضعيفةً، ومغلوطةً في بعض الأحيان.

والتوجيه لغةً مأخوذٌ من الفعل (وجّه)، ووجْهُ الكلامِ السبيلُ الذي تقصِدُه به[١]. ومن هنا تتعددُ الوجوهُ بتعدُّدِ القصدِ والفهم، ويكون مدارُ العمليّةِ الحجاجيّة توجيهَ المتناظِرِ خصمَه نحو الوجه الذي يقصدُه، عبر قواعدَ ومُحدِّداتٍ توجيهيّةٍ معيّنة. فالتوجيهُ إذًا، "إيراد الكلام على وجهٍ يندفع به كلامُ الخصم، أو وجهٍ يُنافي كلامَ الخصم"[٢]. أو هو عمليّةٌ فكريّةٌ مستندة إلى قواعدَ وأصولٍ معرفيّة، هدفُها "تحديدُ وجهٍ ما للحكم"[٣] تحديدًا يندفعُ به كلامُ الخصم.

قلنا إنّ التوجيه النحويّ لا بدّ له من قواعد ومحدِّداتٍ يسير في فلكها، فتضبطه وتسوّغه. لذا، مضينا للكشف عن تلك القواعد والمُحدِّدات في تحليل نصوصٍ عديدة من المناظرات التي

---

[١]- انظر: لسان العرب، مادة (و ج ه).

[٢]- الجرجاني، معجم التعريفات، ص٦٩.

[٣]- تمام حسان، **الأصول**، عالم الكتب، القاهرة، د. طبعة، ٢٠٠٠، ص ٢٠٦.

اكتملت فيها أركان المناظرة الأربعة[١].وتوصلنا بعد النظر في تلك النصوص إلى أنّ المتناظِرَ قد سار في إثبات صحة دعواه وإبطال دعوى خصمه وفقَ مسالكَ عديدةٍ يَضمُّها المطالبان الآتيان:

المطلب الأول: الاستدلالُ بالدليل النقليّ

الاستدلالُ في اللغة طلبُ الدليل، فاستدلّ "بالشيء على الشيء اتخذه دليلا عليه"[٢].وقد عرّفه المناطقةُ والأصوليّون بأنّه "استنتاجُ قضيّةٍ مجهولة من قضية أو عدة قضايا معلومة"[٣].وهم بتعريفهم هذا يُخْرِجون ما كان فيه الدليلُ نصّا أو إجماعًا أو قياس علّة[٤].

لكنّنا نأخذُ الاستدلالَ في هذه الدراسة من جهة أنّه "الطريقةُ الموصلة إلى معرفة الأحكام، بقواعدَ عقليّةٍ مبنيّة على براهينَ، وحججٍ مؤيِّدة، يجتمعُ فيها المنقولُ والمعقول"[٥]. ويدعمُ هذا الاتجاهَ ما جاء في تاج العروس من أنّ الاستدلال هو "تقريرُ الدليلِ لإثبات المدلول"[٦]؛ فالتعريف السابق لم يقيّدِ الدليلَ، بل جعله مطلقا. وعليه، فالاستدلال **فنُّ نظم الدليل**؛ بقسميه النقليّ والعقليّ. وهو عمليّةٌ فكريّة يتوجبُ فيها على طرفي العمليّة الحجاجيّة تقديمُ ما يُستَدَلُّ به على صحة الدعوى، من جهةٍ، أو ما يُستدلُّ به على صحة الاعتراض من جهةٍ أخرى.

---

[١]- أشير إلى هذه المعايير في الفصل الأول، المبحث الثاني، ص ص ٤٥-٤٦.

[٢]- مجمع اللغة العربية – القاهرة، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، المكتبة الإسلامية، إسطنبول، مادة (د ل ل). وانظر: الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد، **الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة في أصول النحو**، تح: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، د. مكان، د. طبعة، ١٩٥٧، ص٤٥.

[٣]- الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص١٤٩.

[٤]- انظر: الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، **طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين**، مكتبة الرشيد، الرياض، ط٢، ٢٠٠١، ص٢٠٢، ٢٠٣.

[٥]- كروم، أحمد، **الاستدلال في معاني الحروف، دراسة في اللغة والأصول**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٩، ص٥٦.

[٦]- الزبيدي، تاج العروس، مادة (د ل ل).

لا يخفى على دارسي اللغة والمشتغلين بها أنّ السماع قد لعب دورا كبيرا في إرساء قواعد اللغة وبنائها، فشكّل لذلك مصدرًا أساسيّا، اتكأ عليه النحاةُ الأوائل في تقعيد اللغة، ومن ثَمَّ أصبحوا يُحكّمون ذلك المسموعَ في ما يُعرَضُ عليهم من مسائل، فكان السماع في ذلك معيارا لفصل الصحيح من الخاطئ، والمقبولِ من المرفوض، والحسنِ من القبيح.

ويتمثّلُ **الدليلُ النقليّ** في مصادرَ ثلاثةٍ: القرآنِ الكريم، والحديثِ النبوي الشريف، وكلامِ العرب الموثوقِ بعربيتهم، شعرِهم ونثرهم، ويتفرع عن النثر الأمثالُ، ولغاتُ العرب، وأقوال الفصحاء. ويتصل بالأدلّة النقليّة السابقة من شعر العرب ونثرهم دليلٌ آخر، استدلَّ به النحاةُ في المناظرات النحويّة، ألا وهو الاستدلالُ **بالسلطة النحويّة**. ولا أريد بالسلطة هنا التسلط والقهر، وإنّما المراد هو السلطان بمعنى "الحجّة والبرهان"[١]؛ فسيبويه مثلًا حجّةٌ، وكلامُهُ يُستدلُّ به على صحة المسألة أو خطئها، وهذا حصل في بعض المناظرات، وسيأتي بيانُه بالأمثلة لاحقا. وقد قيّد العلماءُ المسموعَ بقيد الثبوت، يقول السيوطي في تعريفه السماع: وهو "ما ثبت في كلام مَنْ يُوثَق بفصاحته"[٢]. إلّا أنّ المسموع لم يحظَ بدرجة القَبول نفسها لدى النحاة؛ فالقرآن الكريم حجةُ الحجج، والاستدلالُ به لا خلافَ حوله. وأمّا الحديث النبوي الشريف فدارَ حوله خلاف عريضٌ في الاستدلال به، بحجة أنّ الرواة جوّزوا نقل الحديث بالمعنى، والأهمُ هو اللفظ المسموع من فم النبيّ صلى الله عليه وسلم، وبحجة أنّ من الرواة مَنْ هم مِنْ غير العرب بطبعهم وسليقتهم. وكان للدكتورة خديجة الحديثي وقفةٌ مطوّلة عند الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف، أتت فيها على جوانب الموضوع كلّها، وتوصلت في بحثها إلى أنّ النحاة الأوائل قد احتجوا بالحديث النبوي الشريف على قلّة في ذلك[٣]. وانعكستْ هذه القلّةُ على المناظرات النحويّة؛ ويظهر ذلك مثلا من

---

[١]- انظر: الجوهري، الصحاح، مادة (س ل ط).

[٢]- السيوطي، جلال الدين، **الاقتراح في علم أصول النحو**، قرأه وعلّق عليه: محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعيّة، الأزاريطة، د. طبعة، ٢٠٠٦، ص٧٤.

[٣]- انظر: الحديثي، خديجة، **موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف**، دار الرشيد، العراق، د. طبعة، ١٩٨١.

فهارس الأحاديث الذي وضعها محقق والمؤلفات التي اعتنت بذكر المناظرات النحوية، ككتاب مجالس العلماء للزجاجي؛ فهو لم يحوِ سوى سبعةِ مواضعَ ورد فيها ذكرٌ لحديث نبوي شريف، ولم تُذكرْ على سبيل الاستدلال بها في مسألةٍ نحويّة أو أخرى، فمنها ما استُدِلّ به على مسألة غير نحوية[١]، ومنها ما كان ذكره بقصد الاستفسار عن كلمة فيه أثارت السؤال[٢].

وأمّا كلام العرب، فقيّده السيوطيُّ بقوله: "ما ثبت عن الفصحاء الموثوق بعربيتهم"[٣]. وهو مصدرٌ مُحتجٌّ به، شعرا كان أو نثرا.

المصدر الأول: القرآن الكريم

يُعدُّ القرآنُ الكريم حجةً كبرى في تدعيم الدعوى وإثباتها، شريطةَ أن يكون للاستدلال به وجهٌ في تلك الدعوى، ولا يفوّتُ المتناظرون فرصةً للاستدلال بالقرآن الكريم ما وجدوا إلى ذلك سبيلا، وفيما يأتي عددٌ من المواطن القرآنيّة التي جرى الاستدلالُ بها في المناظرات النحويّة:

الموطن الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ ﴾المائدة/٦

والمسألةُ أنّ رجلا يدعى أبا عاصم[٤] سأل يوما عبد الله بن المثنى الأنصاريّ[٥]: ما تقول في رجل حضره الموت، فقال: يُقسمُ ألفُ درهم من دار سليمان بن ثوبة إلى دار بني عمير، أترى الدارين داخلةً في هذه الصدقة؟ فقال عبد الله بن المثنى: لا أراها يا أبا عاصم، فقال أبو عاصم معترضا على كلام عبد الله بن المثنى: لكنّي أراهما داخلتين؛ واستدلّ لذلك بالآية السابقة، وقال: ألا إنّ المرفقين داخلان في الذراعين[٦]. وهذا استدلال قويٌّ، ولم يُسجّلْ عليه اعتراض.

---

[١]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم٨٥، ص١٣٧.

[٢]- انظر: المصدر السابق، المناظرات ذات الأرقام ٦٩، ٨٣، ٩٦، ١١١، ١٣٦.

[٣]- السيوطي، الاقتراح، ص١٠٠.

[٤]- هو أبو عاصم النبيل الضحاك بن مخلد، صنّفه الزّبيدي في طبقاته: انظر ترجمته: الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص٥٤. وانظر: السيوطي، جلال الدين، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط١، ١٩٦٥، ج٢، ص١٢.

[٥]- انظر ترجمته: الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج٦، ص٢٢١.

[٦]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، مناظرة رقم ٨٦، ص١٣٨.

❖ **إضاءة في المسألة:**

اختلف النحاةُ في دخول ما بعد إلى في حكم ما قبلها، وفي المسألة تفصيل؛ فبيّن المراديّ أنّ في ذلك أقوالًا ثلاثة، ولكنّه أغفل الرأيين الأول والثاني، وبدأ بقوله: "ثالثها: أنّه إنْ كان من جنس الأول دخل، وإلّا فلا"[١].

وذكر ابن هشام تفصيلا فيها، إذ قال: "وَإِذا دلّت قرينَةٌ على دُخُول مَا بعْدهَا نَحْو: قَرَأتُ الْقُرْآن من أَوله إِلَى آخِره، أَو خُرُوجه نَحْو: {ثمَّ أَتموا الصّيام إِلَى اللَّيْل}، وَنَحْو: {فنظرة إِلَى ميسرَة}، عُمِل بهَا، وَإِلَّا فَقيل: يَدْخلُ إِن كَانَ من الْجِنْس، وَقيل: يدْخل مُطلقًا، وَقيل: لَا يدْخل مُطلقًا، وَهُوَ الصَّحِيح؛ لِأَنّ الْأَكْثَر مَعَ الْقَرِينَة عدم الدُّخُول، فَيجب الْحمل عَلَيْهِ عِنْد التَّرَدُّد"[٢].

ويظهر من كلام ابن هشام مسألتان: الأولى أنّ الرأيين اللذين سكت عنهما المرادي هما: دخولُها مطلقا، وعدم دخولها مطلقا. والثانية أنّ القرينةَ هي الأساسُ في تحديد ذلك إن حصل التردّد.

الموطن الثاني: قوله تعالى: ﴿إِذۡ تَحُسُّونَهُم بِإِذۡنِهِۦ﴾آل عمران/١٥٢.

واستدلّ عمر بن شبّة[٣] بالآية السابقة في بيان معنى **تَحُسُّ** في بيت فروة بن مُسيك المراديّ:

فما جبُنوا أنّي أشدُّ عليهم *** ولكنْ رأوا نارًا تَحُسُّ وتَسفعُ

فقال: تحُسُّ: تقتل، من قوله تعالى، وذكر الآية[٤].

---

[١]- المراديّ، الحسن بن قاسم، **الجنى الدانيّ في حروف المعاني**، تح: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص٣٨٥.

[٢]- ابن هشام، مغني اللبيب، ج١، ص٩١.

[٣]- انظر ترجمته: الزركلي، الأعلام، ج٥، ص٤٧.

[٤]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم٩٠، ص١٤٣.

الموطن الثالث: قوله تعالى: ﴿ يَٰلَيۡتَنِي لَمۡ أُوتَ كِتَٰبِيَهۡ ٢٥ وَلَمۡ أَدۡرِ مَا حِسَابِيَهۡ ٢٦ ﴾ الحاقة/٢٦، ٢٧.

وقوله تعالى: ﴿ مَآ أَغۡنَىٰ عَنِّي مَالِيَهۡ ٢٨ هَلَكَ عَنِّي سُلۡطَٰنِيَهۡ ٢٩ ﴾الحاقة/٢٨، ٢٩.

والمسألةُ أنّ رجلا من المدينة أنشد بيت ابن قيس الرقيّات:

إنّ الحوادث بالمدينة قد *** أوجعنني وقرعْنَ مَرْوَتِيَهْ[١]

فانتهره أبو عمرو بن العلاء وقال: ما لنا ولهذا الشعر الرّخو، إنّ هذه الهاء لم تدخل في كلام إلا أرخته، فاعترض الرجلُ على كلام أبي عمرو، مستدلًّا بالآية القرآنيّة السابقة، وقال: قال الله عزّ وجلّ ذلك وتعيبه. يقول الراوي: فانكسر أبو عمرو انكسارًا شديدًا[٢].

❖ **إضاءة في المسألة:**

وتسمّى الهاء في مثل (كتابيه) هاء السكت، وبابُها أن تُزاد في الوقف دون الوصل، ولزيادتها قيودٌ، والقيدُ الذي يعنينا هنا هو القيد الذي نصُّه أنّ الهاء تزاد مع "كل مبنيّ على حركةٍ بناءً دائمًا، ولم يُشبه المعرب، فهذه ثلاثةُ قيودٍ، فخرج بالأول المعربُ. وبالثاني ما بناؤه غيرُ دائم، وبالثالث ما أشبه المعرب... فإذا استوفيت القيودُ جاز إلحاقُ هاء السكت، وذلك المستوفي لهاك "ياء" المتكلم، وكـ"هي" و"هو" فيمن فتحهنّ في الوصل، وكـ"كاف" الخطاب. فإنّه يقول في الوقف:

---

[١]- مروتيه: الناقة غزيرة اللبن، وهي في تاج الصحاح ولسان العرب المرية بالياء. وقرعن بمعنى أصبنَ. انظر: مادة (مر ي)

[٢]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، مناظرة رقم ٩١، ص١٤٤.

"غلاميه، وهيه، وهوه"، بإلحاق هاء السكت محافظةً على الفتحة، وفي التنزيل: {مَا هِيَهْ} [القارعة: ١٠]، و: {مَالِيَهْ} [الحاقة/٢٨]، و: {سُلْطَانِيَهْ}، [الحاقة:٢٩]، والأصل: مالي، وسلطاني"[١].

ولهاء السكت أحكام في زيادتها، فتارة تكون الزيادة جائزة، وتارة تكون واجبة، ويبقى الغرضُ من اجتلاب هاء السكت سواء أكانت جائزة أم واجبةً هو بيان الحركة[٢]،وعلةُ بيان الحركة **علّةٌ صوتيّة**. ولعلّ مجيئَها لغرضٍ محدد هو ما جعل المراديّ يعدُّها من حروف المعاني، إذ قال: ... أمّا كون هاءِ السكت حرفَ معنى فواضحٌ. وقد قال ابن الحاجب، وغيره: إنّ ذكرَها مع الحروف الزوائد ليس بجيد. وهو كما قال. والله أعلم"[٣].

يمكن أن نقول إنّه إنْ صحت الرواية لم يكن لاعتراض أبي عمرو وجهٌ.

الموطن الرابع: قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞ﴾ البقرة/١٩٧.

والمسألةُ أنّ الليث بن المظفر[٤] سأل الخليل بن أحمد لِمَ كُسرت العين من (عشرين) ولمْ تُكسر السين من (سبعين) والخاء من (خمسين)؟ فأجابه الخليل: لأنّ العشرين مأخوذٌ من العِشر[٥] لا من العشرة، فاعترض الليثُ على كلام الخليل بقوله: أليس العِشرُ ظمءَ تسعةٍ وفي العاشر ترد الماء. فإن كان الأمر كما قلت فالعِشر تسعةُ أيام والعشر الثاني تسعة أيام، فذلك ثمانية عشر

---

[١]- انظر: الأزهري، خالد بن عبد الله، **شرح التصريح على التوضيح**، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ج٢، ص٦٣٢.

[٢]- انظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان، **سر صناعة الإعراب**، تح: محمد حسن إسماعيل وأحمد رشدي شحاتة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٣، ٢٠١٢، ج٢، ص٢١٩. وانظر: الإستراباذيّ، رضي الدين، محمد بن الحسن، **شرح الرضيّ على الكافية**، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط٢، ١٩٩٦، ج٤، ص٤٩٩. وانظر: المراديّ، الجنى الدانيّ، ص١٥٢.

[٣]- المراديّ، الجنى الدانيّ، ص١٥٣.

[٤]- انظر ترجمته: السيوطي، بغية الوعاة، ج٢، ص٢٧٠.

[٥]- والعِشرُ وِرْدُ الإبل اليومَ العاشر، انظر: لسان العرب، مادة (ع ش ر).

يوما، وليس هذا بعَشرتين. وراح الخليلُ يدفع اعتراضَ الليث مستدلًّا بالآية السابقة، فقال: أخذتُ هذا من قول الله عز وجل: {الحج أشهرٌ معلوماتٌ}.ثم قال الخليل: كم أشهر الحج؟ فقال الليث: شوّال، وذو القعدة، وعشرةٌ من ذي الحجة. فقال الخليل: قد سمّى الله جلّ وعزّ شهرين وعشرة أيام أشهرا[١]. ولم يعترض الليثُ على استدلال الخليل.

ويريد الخليل أنّ يبيّن أنّ الله سمّى (شهرين وعشرة أيام) (أشهر)، وهو جمعٌ على التكميل على حدّ قول العكبريّ[٢]، وكذلك الحال في العِشر والعِشر اللذين مجموعهما ثمانية عشر يوما أطلق عليهما (عشرين) على التكميل.

❖ **إضاءة في المسألة:**

خاض النحاة في بيان علّة كسر العين من (عشرين)، وكان في ذلك مذاهب متعددة، أبرزها: أنّ كسر العين من عشرين كان تنبيهًا وإشعارًا بتثنية العَشر حملًا على اثنين واثنتين؛ لأنّهما مكسورا الأوّل، وهذا ما ذهب إليه السيرافيّ[٣] وابن يعيش[٤] والسهيليّ[٥] وغيرهم. ووصف العكبريُّ ما ذهب إليه الخليلُ بالبعد[٦].

---

[١]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، مناظرة رقم١١٧، ص١٩٠.

[٢]- انظر: العكبريّ، أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين البغدادي، **اللباب في علل البناء والإعراب**، تح: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٩، ص٢٢٠.

[٣]- انظر: السيرافيّ، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان، **شرح كتاب سيبويه**، تح: أحمد حسن مهدلي وعلي سيّد علي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ج٢، ص٩١.

[٤]- انظر: ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي، **شرح المفصل**، إدارة المطبعة المنيرية، القاهرة، د. طبعة، ١٩٠٠، ج٦، ص٢٨.

[٥]- والعِشرُ وِرْدُ الإبل اليومَ العاشر، انظر: لسان العرب، مادة (ع ش ر).

[٦]- انظر: العكبريّ، اللباب في علل البناء والإعراب، ص٢٢٠.

ولعلّ الأقرب إلى الصواب ما جاء في تاج الصحاح من قوله: "وعشرون اسمٌ موضوع لهذا العدد وليس بجمعٍ لعشرة"[1]. فقولُه: "اسم موضوع" يفتحُ للمُناظِر بابًا لأنْ يستدلّ **بأصل الوضع** في تعليله كسر العين؛ فـ(عشرون) وُضِعت مكسورةَ العين، فيكفي نفسَه مغبّةَ التأويل الذي يوصل إلى حدِّ الغموض أحيانًا كثيرة.

الموطن الخامس: قوله تعالى: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾الجاثية/٣٢.

وأصل المسألة أنّ الأخفشَ سأل المازنيَّ: على أيِّ وجهٍ أجاز سيبويه تثنية كساء على (كساوان)، فقال المازنيُّ: تشبيهًا لها بـ(حمراوان) و(بيضاوان). ثم قال الأخفش: يلزم سيبويه أن يقول: (حمراءان) تشبيهًا لها بـ(كساءان)، معلّلًا ذلك بأنّ العرب إذا شبّهت الشيء فقد وجب أن يكون المشبّه به مثلَه في بعض المواضع. وضرب الأخفش تدعيما لموقفه مثال (ليس وما)، وما بينهما من تبادل للخصائص، فبيّن أن (ما) الحجازيّة ترفع اسمًا وتنصب خبرًا، تشبيهًا لها بـ (ليس)، وأنّ (ليس) قد أُهملت فلم تعمل تشبيهًا لها بـ(ما)، وضرب مثالا على ذلك قولهم: "ليس الطيبُ إلّا المسكُ" برفع الاسمين. وراح الأخفش يفسّر على أيّ وجه رُفِع (المسك)، فبيّن أنّ في رفعه وجهين: أحدهما –وهو وجه الاستدلال– أن يُضمر في (ليس) اسمُها، وتكون الجملة (الطيبُ المسكُ) خبرًا لـ (ليس). وحصل هنا أنْ فُصل بـ(إلّا) بين جزأي خبر (ليس)، ويمتنع ذلك، ولكي يُخرِجُ الأخفشُ التركيب من دائرة المنع قدّر أنّ أصل التركيب يكون بتقديم (إلّا)، فيقال: ليس إلّا الطيبُ المسكُ، واستدلّ لذلك بقول تعالى: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾[2].

---

[1]– الجوهري، الصحاح، مادة (ع ش ر).

[2]– انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، مناظرة ١٤٢، ص٢٤١.

ولم يسجّل المازنيُّ اعتراضًا على الاستدلال بالنصّ القرآني، وكان اعتراضه في أنّ أمر (ليس وما) وما جرى بينهما على نحو ما وضّحه الأخفشُ لا ينطبق على (كساء وحمراء)؛ لأنّه لو أجاز سيبويه (حمراءان) في تثنية حمراء حملا على (كساءان) لوقعت همزة التأنيث في (حمراءان) متوسطة، وحقُّها أن تكون متطرفة[١].

❖ **إضاءة في المسألة:** وفيها ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: انطلق الأخفش في محاولة إثبات مقبوليّة تثنية حمراء على (حمراءان) تشبيهًا بـ (كساءان)، انطلق في ذلك من قاعدة سنّتها العرب، "فالعربُ إذا شبّهتْ شيئًا بشيءٍ فحملته على حكمه عادتْ أيضًا فحملت الآخر على حكم صاحبه، تثبيتًا لهما، وتتميمًا لمعنى الشبه بينهما"[٢]. لكنّ ذلك لا يصلح في حمل تنثية حمراء على (حمراءان) حملًا على (كساءان)؛ للعلّة التي بيّنها المازنيُّ آنفًا.

النقطة الثانية: بيّن المازنيّ أنّ سيبويه أجاز تثنية كساء على (كساوان) تشبيهًا لها بـ(حمراوان)، وهذا غير صحيح؛ إذ جاء عن سيبويه أنّ كساء تثنّى على (كساوان) تشبيهًا لها بـ(علباوان)[٣]؛ وعلّةُ الشبه أنّ الهمزتين فيهما ليستا للتأنيث[٤]، وكلتاهما مصروفةٌ[٥]. وأمّاعلباء فتثنّى على (علباوان) تشبيهًا لها بـ(حمراوان)، وعلّة الشبه أنّ الهمزتين فيهما زائدةٌ[٦].وعلى هذا، فلا وجهَ لمحاولة الأخفشِ تسويغ (حمراءان) تشبيها لها بـ (كساءان)؛ إذ لا علاقة ولا شبه بينهما أصلًا.

---

[١]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٢٤٢. وانظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ج٤، ص١٥٠.

[٢]- انظر: ابن جنّي، الخصائص، ج١، ص٣٠٨.

[٣]- انظر: سيبويه، الكتاب، ج٣، ص ص٣٩١-٣٩٢.

[٤]- انظر: ابن جنّي، الخصائص، ج١، ص٣٠٨.

[٥]- انظر: سيبويه، الكتاب، ج٣، ص٣٩٢.

[٦]- انظر: المصدر السابق، ج٣، ص٣٩١.

وهذه المسألة مثالٌ على الأخطاء التي يقع فيها المتناظرون، بسبب الأجواء السائدة التي تفرضها طبيعة المناظرة أحيانًا، كحاجة المتناظِر إلى أنْ يتخذ القرار بسرعةٍ، دون إحاطةٍ شاملة بالمسألة، أو نظرٍ متروٍّ فيها.

النقطة الثالثة: استدلّ الأخفشُ حين قدّر تقديم (إلّا) في قولهم: "ليس الطيبُ إلّا المسكُ"، ليكون التركيب: "ليس إلّا الطيبُ المسكُ، استدلّ في ذلك بقوله تعالى: "إنْ نظنّ إلّا ظنّا"، على تقدير: إن نحن إلّا نظنّ ظنّا؛ لأنّ التفريغ يكون في جميع المعمولات إلا المصدر المؤكِّد[١]، و(ظنّا) مصدر مؤكد، لذا كان لا بدّ من تأويلٍ يُخرج الآيةَ من مخالفتها – في الظاهر– للقاعدة النحويّة، فقدّر الأخفشُ تقديم إلّا.

ولكنّ بعض النحاة ذهب في تخريج الآية إلى تقدير صفة محذوفة، ليكون التركيب: إن نظنّ إلا ظنّا ضعيفًا[٢]، أو ظنّا عظيمًا[٣]، فيكون المصدر مبيّنًا للنوع لا مؤكِّدا. وقال الخفاف الإشبيلي في شرح الجمل قال: "وهذا عندي أن تكون إلّا في موضعها، ويكون ممّا حُذف فيه الصفةُ لفهمِ المعنى، كأنّه قال: إن نظنّ إلا ظناً ضعيفاً... وهذا أولى؛ لأنّه قد ثبت حذف الصفة، ولم يثبت وضع إلّا في غير موضعها"[٤].

وبيّن الأخفش أنّ هناك وجهًا آخر يُعلّلُ به رفعُ (المسك)، وهو أنْ تُجعَلَ (ليس) بمنزلة (ما)، فيُلغى عملُها لدخول إلّا في خبرها. وأرى أنّ هذا الوجه هو الوجه الأولى بالأخذ؛ لا سيّما أنّ

---

[١]– انظر: المراديّ، الجنى الدانيّ، ص٥١٤.

[٢]– انظر: السيوطيّ، جلال الدين، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تح: عبد العال سالم مَكرَم، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. طبعة، ١٩٩٢، ج٣، ص٢٥١.

[٣]– انظر: الخضري، الشيخ محمد، **حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك**، دار الفكر، د. مكان، د. طبعة، د. سنة، ج١، ص٢٠٦.

[٤]– البغدادي، عبد القادر بن عمر، **خزانة الأدب ولبّ لُباب لسان العرب**، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٩٩٧، ج٣، ص٣٧٤.

إهمال (ليس) في هذا التركيب لغةٌ ثابتةٌ عن تميم، "والإهمالُ – إذا ثبت – لغةٌ فلا يمكن التأويل"[١]، فلا تُتركُ لغةٌ ثابتة إلى تأويلٍ مُتكلَّفٍ. إضافةً إلى أنّ الأخذ بهذا الوجه – إهمال ليس – يخلّصنا من تقدير (إلّا) في غير موضعها. ولا أدري كيف نعت الأخفشُ الوجه الأوّل الذي فيه إضمار اسم ليس بقوله: "هو الأجود"[٢].

يُلحَظُ في المواطن الأربعة الأولى أنّه لم يُسجّل أيُّ اعتراض صريحٍ أو ضمنيّ من الخصم على النصّ القرآنيّ المستدلّ به من حيث صحةُ الاستدلال به في تلك المواطن. هذا، مع أنّ من النحاة من رأى في بعض المسائل وجهًا يُخالف الوجهَ الذي استدلّ من أجله الليثُ بن المظفر بالنصّ القرآنيّ، كرأي السيرافي وابن يعيش والسهيلي المشار إليه سابقا في مسألة كسر العين من عشرين.

أمّا الموطن الخامس، فكان للنحاة فيه قولٌ آخر مسّ النصّ القرآنيّ نفسَه، إذ أوّلوا قوله تعالى: "إن نظنّ إلّا ظنّا" تأويلًا لم يُبقِ للاستدلال بالنصّ القرآنيّ وجهًا على النحو الذي أراده الأخفش.

كان للاستدلال **بالقراءات القرآنيّة** حضورٌ بين المتناظرين، على قلّةٍ بيّنةٍ، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَرِقَ ٱلۡبَصَرُ﴾ القيامة/٧، في قراءة نُسبتْ لأبي السمّال العدويّ، حيث قرأ : "فإذا بلق البصر" باللام بدلا من الراء، وقوله تعالى: ﴿فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرۡقٖ كَٱلطَّوۡدِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ الشعراء/٦٣. والمسألةُ أنّ الخليل وهارون بن موسى القارئ[٣] اختلفا في (برق البصر)؛ فالخليل يقول: برِق البصر، بكسر الراء، بينما يقول هارون: برَق، بفتحها. وتقول الروايةُ إنّ أعرابيًّا طلع

---

[١]– السيوطي، همع الهوامع، ج٢، ص٨١.

[٢]– انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٢٤١.

[٣]– انظر ترجمته: السيوطي، بغية الوعاة، ج٢، ص٣٢٠.

عليهما فسألاه عن المسألة فأجاب أنّه لا يقولهما، وإنّما يقول: بلَق، باللام، مستدلًّا بقراءة أبي السمّال العدويّ: "فإذا بلَق البصر"، ومدعّما ذلك بما روي عن يعقوب أن بعضهم قرأ: " فانفلق فكان كل فلْق"[1]. ولم يُسجّلْ أيُّ اعتراضٍ على الأعرابيّ في استدلاله بالقراءتين القرآنيّتين.

إذا كانت المواطن القرآنيّة السابقة سلمت من اعتراض الخصم عليها، فهناك مواطن سجّل الخصم اعتراضا عليها، نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ المؤمنون/١١. والمسألةُ أنّ أبا حاتم السجستانيّ والتوّزيّ اختلفا في جنس (الفردوس)، أمذكر أم مؤنث؟ فذهب السجستانيّ إلى أنّها مذكرٌ، فاعترض التوّزيُّ على كلام السجستانيّ، وقال هي مؤنثٌ، واستدلّ بالنصّ القرآنيّ السابق، لكنّ السجستانيّ دفع اعتراض التوّزيّ، وأبطل استدلاله بالآية الكريمة، معلّلًا ذلك بأنّ الآية فيها حملٌ على المعنى، إذ ذهب إلى معنى الجنّة فأنّث[2]، وأسند السجستانيُّ ما ذهب إليه من الحمل على المعنى باستدلاله بقوله تعالى: ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾ الأنعام/١٦٠، والمثل مذكر، لكنّه ذهب به إلى معنى الحسنات، لذا، جاء بالعدد (عشر) مذكرًا[3]. ومسألة الحمل على المعنى كثيرة في العربيّة.

الناظرُ في المواطن القرآنيّة السابقة يجد أنّ للاستدلال بها وجهًا، وإنْ كان محتملًا في بعضها، لكنْ، هناك مواطنُ استُدِلَّ بها على وجهٍ غير صحيح، وبيان ذلك في الموطنينِ الآتيين:

---

[1]- وقرأ بها أبو المتوكل، وأبو الجوزاء، وعاصم الجحدري، انظر في ذلك: الخطيب، معجم القراءات، ج٦، ص٤٢٧.

[2]- انظر: الزجاجيّ، **أخبار أبي القاسم الزجاجي**، تح: عبد الحسين المبارك، دار الرشيد، العراق، د. طبعة، ١٩٨٠، ص ص١٥٨- ١٥٩. وانظر: الزجاجيّ مجالس العلماء، مناظرة رقم ٢١، ص٤١. وانظر: السيوطي، جلال الدين، **الأشباه والنظائر في النحو**، تح: إبراهيم محمد عبد الله، مجمع اللغة العربيّة، دمشق، د. طبعة، ١٩٨٧، ج٣، ص٤٧.

[3]- انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج٣، ص٤٧.

الموطن الأوّل: قوله تعالى: ﴿ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ ﴾ البقرة/١٦٤ والجاثية/٥

والمسألةُ أنّ عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير[١] أنشد أبا حاتم السجستانيّ شعرًا جاءت فيه كلمة (الأرياح)، فاعترض عليها السجستانيّ، وقال: إنّما هي (الأرواح)، لكنّ عمارة دفع اعتراض السجستانيّ مستدلًّا بقوله تعالى: "وتصريف الرياح"، وهو استدلالٌ خاطئٌ؛ إذ إنّ الرياح أصلها (الرِّواح)، فقُلبتْ الواو ياء لمناسبة الكسرة قبلها، وقال السجستانيّ واصفًا استدلال عمارة بالآية الكريمة: أخذ عمارةُ طريقَ القياس فأخطأ[٢].

الموطن الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمۡ ﴾الممتحنة/٤

والمسألةُ أنّ المبرد وثعلبا اجتمعا يومًا في مجلس محمد بن عبد الله بن طاهر، فسألهما: كم لغةً في جمع بريء؟ فقال المبرد: بُرآء مثل كُرماء، وبِراءٌ مثل كِرام، فقال ثعلبٌ: وبُراءٌ أيُّها الأمير، فطلب المبرد دليلا من ثعلب على ذلك، فاستدلّ ثعلبٌ بقول أعرابيّة نقلا عن الفراء، إذ جاء عنها: ألا في السَّوة أنْتُنّه، تريد: ألا في السوءة أنْتُنّه، فطُرحتِ الهمزةُ، فدفع المبردُ استدلال ثعلب بقوله: لا ينسخُ القرآنَ إلّا مثله... لا يُتركُ كتابُ الله لقول أعرابيّة رعناء. وكأنّي بالمبرد يردُّ الجمع الذي ادّعاه ثعلبٌ بحُجّةِ مجيء (بُرآء) في القرآن الكريم دون حذف، وعدم مجيء(بُراء) فيه[٣].

في الحقيقة، لا يستقيم استدلالُ المبرد بالآية الكريمة في دفع (بُراء)، ذلك أنّ ادّعاء ثعلب أنّ (بريء) يُجمع على (بُراء) لا ينفي صحة (بُرآء) الواردة في القرآن الكريم، فضلا على أنّ ثعلبا لمّا ادّعى لغة (بُراء) لم يكن يقصد نسخ (بُرآء)، ولم يطلب تركها كما صوّر لنا المبرد، و(بُراءٌ) في المحصلة، لغةٌ إلى جانب لغات وإن لم يذكرْها القرآن الكريم.

---

[١]- هو شاعرٌ من أهل اليمامة، انظر ترجمته: الزركلي، الأعلام، ج٥، ص٣٧.

[٢]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم ٩٤، ص١٤٨.

[٣]- انظر: المصدر السابق، مناظرة رقم٥٥، ص ص٩٤- ٩٥.

المصدر الثاني: الحديث الشريف

أشرنا سابقًا إلى أنّ الاحتجاج بالحديث الشريف في المناظرات النحوية كان قليلا جدًّا، ولم أقف على استدلال صريح بحديث شريف في المناظرات النحوية التي تعهّدتُها بالدرس والتحليل، إلّا أنّ هناك موطنًا فيه اقتراب من الاستدلال بالحديث الشريف؛ ففي المسألة التي عرضناها سابقا بشأن كلمة (الفردوس) أمذكر أم مؤنث؟ استدلّ التوّزيّ بالدعاء المشهور "نسألك الفردوس الأعلى"[1]، ليثبت أن الفردوس مؤنث. وبيان المسألة في النقطتين الآتيتين:

النقطة الأولى: روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَصَامَ رَمَضَانَ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ جَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ جَلَسَ فِي أَرْضِهِ الَّتِي وُلِدَ فِيهَا، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا نُبَشِّرُ النَّاسَ؟ قَالَ: إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مِائَةَ دَرَجَةٍ، أَعَدَّهَا اللَّهُ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، مَا بَيْنَ الدَّرَجَتَيْنِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللَّهَ فَاسْأَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ؛ فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ وَأَعْلَى الْجَنَّةِ، أُرَاهُ فَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ، وَمِنْهُ تَفَجَّرُ أَنْهَارُ الْجَنَّةِ"[2].

فلعلّ في العبارة المخطوط تحتها ما يشير إلى أنّ هناك استدلالًا بحديث النبي صلى الله عليه وسلم، وإن كان ذلك بالمعنى.

النقطة الثانيّة: إنّ استدلال التوّزيّ بهذا الدعاء المشهور على أنّ (الفردوس) مؤنث استدلالٌ خاطئٌ؛ فقد ظنّ التوّزيُّ أن كلمة (الأعلى) الواردة في الدعاء على وزن (فعلى)، فدفع السجستانيّ استدلال التوّزيّ، وقال: "يا نائمُ، هذه حُجّتي؛ لأنّ (الأعلى) من صفات الذُّكران، لأنّه أفعل، ولو كان مؤنثًا لقال (العليا)، كما قال: الأكبر والكبرى، والأصغر والصغرى، فسكت التوّزيُّ خجلًا"[3].

---

[1] – انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، مناظرة رقم٢١، ص٤١، وانظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ج٣، ص٤٨.

[2] – البخاريّ، **صحيح البخاريّ**، كتاب الجهاد والسير، ص ٦٩١.

[3] – السيوطي، الأشباه والنظائر، ج٣، ص٤٨.

بقي أن نشير إلى أنّ صور الاعتراض على النصّ القرآنيّ المستدّلِّ به ليست على اتساع؛ بل قليلةٌ، فالقرآن حجّةُ الحجج، ولا يُعترضُ عليه بكونه شاذًّا، أو بكون النصّ مصنوعا، أو بتخطئة القائل، تنزّه اللهُ وكتابُه عن ذلك. وظهر لنا من المواطن السابقة صورة واحدة للاعتراض، تمثلت في **الاعتراض بالتأويل**، كما هو الحال في قوله تعالى: "جنّات الفردوس هم فيها خالدون"، وقوله: "إن نظنّ إلّا ظنّا". وتكلمنا عنهما في موضع سابقٍ بما يُغني عن إعادة ذلك هنا.

المصدر الثالث: كلام العرب

ذكر الإمام السيوطيّ أنّ المحتجَّ به "ما ثبت عن الفصحاء الموثوق بعربيتهم"[١]. وأثبت السيوطيّ تفصيلات في ذلك؛ فبيّن القبائل التي نُقِلتْ عنها العربية، وأنّه لم يؤخذ عن حضريّ قطُّ، وأنّ المسموع منه المطرد، ومنه الشاذّ، وأنّ اللغات كلُّها حجّةٌ، وإن اختلفت. وبيّن أنّه لا يُحتجُّ بشعر المولَّدين[٢]، ولا بشعر أو نثرٍ لا يُعرفُ قائلُه[٣]، وغيرها من الأمور المتعلقة بالمسموع.

تنوّع استدلال المتناظرين بكلام العرب في المناظرات النحويّة؛ فاستدلّوا بالشعر، والنثر بما فيه من تفرعات، كالأمثال ولغات العرب وأقوال الفصحاء، إلى جانب الاستدلال بالإجماع والاستدلال بالسلطة النحوية. وفي ما يأتي بيان تفصيليّ لذلك:

أوّلا: الشعر

ظهر بعد النظر في نصوص المناظرات النحويّة أنّ المتناظرين قد استدلّوا في كثير من الأحيان بشعرٍ معلوم قائلُه، لكنّ الأمر لم يكن على ذلك في كل استدلالاتهم؛ فقد استدلّ بعضهم بشعر مجهولٍ قائلُه، وكان لذلك الأثرُ في إضعاف الحُجّة أحيانًا، وسنأتي ببيان ذلك في مواطنه

---

[١]- السيوطي، الاقتراح، ص١٠٠.

[٢]- المصدر السابق، ص١٤٤.

[٣]- المصدر السابق، ص١٤٩.

لاحقًا. وفي ما يأتي بيان للمواطن الشعريّة التي استُدِلّ بها من قبل طرفي العمليّة الحجاجيّة لإثبات دعوى ما، أو دحضها:

الموطنُ الأوّل: قول رؤبة العجّاج: فحطَّ في عَلْقى وفي مُكْورِ[١]

وأصل المسألة أنّ أبا عبيدة[٢] قال في مجلسٍ جمعه والمازنيّ: ما أكذب النحويين!... يقولون: إنّ هاء التأنيث لا تدخل على ألف التأنيث، وأنّ الألف التي في عَلْقى ملحقةٌ وليست للتأنيث. فقال المازنيُّ: وما أنكرتَ من ذلك؟ قال: سمعتُ رؤبة ينشد:

فحطّ في عَلْقى وفي مُكْوِر ...

فقال له المازنيُّ: فما واحد العَلقى؟ قال: عَلقاةٌ[٣].

أراد أبو عبيدة في استدلاله ببيت رؤبة أن يثبتَ كذب النحويين؛ فهو يعرف أنّ (علقى) في بيت رؤبة غير منونةٍ، وهذا يعني أنّ ألفها للتأنيث لا للإلحاق، وهذا ما ذكره الرضيُّ في شرحه على الشافية، إذ قال: "قال شارح شواهد أبي علي الفارسي: وسُمع علقى في هذا البيت من رؤبة غير منون"[٤]. إذًا، مجيء (علقى) غير منونةٍ علامةٌ على أنّ ألفَها للتأنيث، وهذا لا خلاف فيه بين المازنيّ وأبي عبيدة، لكنّ الخلاف بدأ لمّا سأل المازنيُّ أبا عبيدة عن مفرد (علقى)، فأجاب: (علقاةٌ)، وعلى حدّ جوابه، تكون هاء التأنيث قد دخلت فعلًا على ألف التأنيث، ولكنّ الأمر ليس

---

[١]- انظر: إميل بديع يعقوب، **المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ج١٠، ص١٩٢.

[٢]- معمر بن المثنى، لغويّ بصريّ، توفي سنة ٢١٠هـ. انظر: ترجمته: الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص١٧٥.

[٣]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم٢٢، ص٤٢.

[٤]- الإستراباذيّ، رضيّ الدين محمد بن الحسن، **شرح شافية ابن الحاجب**، تح: محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلميّة، بيروت، د. طبعة، ١٩٨٢، ج٤، ص٤١٨.

كذلك؛ فـ(علقى) التي ألفها للتأنيث لا مفردَ لها، وتكون واقعة على المفرد والجمع معًا، لذا، أخطأ أبو عبيدة لمّا قال إنّ مفرد (عَلقى) التي في البيت: علقاةٌ.

❖ **إضاءة في المسألة:**

نظر النحاة إلى (علقى) من جهتين: جهةٍ عدّوا فيها ألف (علقى) للتأنيث، وهي على ذلك ممنوعةٌ من الصرف، ولا مفردَ لها، وهكذا رويت في البيت المستدَلِّ به، وجهةٍ عدّوا فيها ألف (علقى) للإلحاق، وهي على ذلك مصروفة، ومفردها (علقاة)، وبه تكون هاء التأنيث داخلة على ألف ليست للتأنيث، وإنّما هي للإلحاق. وهذا هو ما استُشكل على أبي عبيدة[١]. وعليه، فاستدلالُ أبي عبيدة بالبيت على أنّ ألف (علقى) للتأنيث استدلال صحيح، لكنّ استدلاله به ليثبت دخول هاء التأنيث على ألف التأنيث لا وجه له، ولا يستقيم، ولخصمه أن يعترض عليه من جهة أنّ الدليل لم ينطبق على الحكم المُراد تقريرُه. وهذه صورة من صور الاعتراض على الدليل النقليّ[٢].

الموطن الثاني: بيت أبي خراش الهذليّ:

ما لدُبيَّة منذ اليوم لم أرَهُ *** وسط النّدى فلم يُلمْ ولم يطِفِ[٣]

والمسألةُ أنّ الأصمعيّ سأل الكسائيّ عن وزن (طَيْف) من قراءة ابن كثير وأبي عمرو والكسائيّ نفسه: "طَيْفٌ من الشيطان"، فقال الكسائيُّ: فَيْعل، حُذفتْ منه الياء، فوزنه على (فعْل). واعتراض الأصمعيّ على كلام الكسائيّ بقوله: أخطأتَ، فطلب الكسائيّ بيان جهة الخطأ، فذهب الأصمعي ليقول: طاف يَطيفُ طَيْفًا، إذا ألمَّ، واستدلّ على ذلك ببيت أبي خراش السابق[٤].

---

[١]- انظر: الإستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، ج٤، ص ص٤١٧-٤١٨.

[٢]- انظر: السبيهين، مسائل الخلاف في ضوء الاعتراض على الدليل النقليّ، ص ص ٤٥٣ – ٤٦١.

[٣]- انظر: الهذليّون، **الديوان**، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥، ج٢، ص١٥٥.

[٤]- انظر: الزجّاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم٣١، ص٥٥

الناظر في قولي الكسائيّ والأصمعيّ، يجدُ أنّ وزن (طيف) عندهما (فعْل)، لكنْ، مع اختلاف في الرؤية؛ فالكسائيُّ يرى الكلمة اسمًا بمعنى (طائف) حصل فيها حذفٌ، والأصمعيُّ يراها مصدرا من الفعل طاف، ولا حذف فيها. وفي الحقيقة، الرأيان لا ينفي أحدهما الآخر، واستدلال الأصمعيّ بالبيت فيه ما يُثبت صحة رأيه، مع التنبيه إلى أنّه ليس فيه ما يبطلُ رأي الكسائيِّ، فالرأيان صحيحان، وهما محتملان مع اختلافٍ في التأويل، كما ظهر[١]،وأورد السيوطي في المزهر والأنباريّ في البيان الوجه الذي قاله الكسائيّ، ولم يلتفتا إلى ما قاله الأصمعيّ[٢]. وصرّح أبو البقاء العكبريّ ببُعْد ما ذهب إليه الأصمعيّ من كون (طيف) مصدرا للفعل طاف يطيف، يقول: "(طَيْفٌ): يُقْرَأُ بِتَخْفِيفِ الْيَاءِ، وَفِيهِ وَجْهَانِ: أَحَدُهُمَا: أَصْلُهُ طَيِّفٌ، مِثْلُ: مَيِّتٍ، فَخُفِّفَ. وَالثَّانِي: أَنَّهُ مَصْدَرُ طَافَ يَطِيفُ، إِذَا أَحَاطَ بِالشَّيْءِ. وَقِيلَ: هُوَ مَصْدَرُ يَطُوفُ، قُلِبَتِ الْوَاوُ يَاءً، وَإِنْ كَانَتْ سَاكِنَةً، كَمَا قُلِبَتْ فِي أَيْدٍ، **وَهُوَ بَعِيدٌ**"[٣].

إذًا، استدلال الأصمعيّ ببيت أبي خراش الهذليِّ استدلالٌ صحيح، لكنّه لا يُبطلُ رأي الكسائيّ لوجاهةٍ فيه أيضًا. ولا أعلم لِمَ لمْ يدفعِ الكسائيُّ اعتراضَ الأصمعيّ.

١- انظر: ابن زنجلة، أبي زرعة عبد الرحمن بن محمد، **حجّة القراءات**، تح: سعيد الأفغانيّ، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٩٧، ص ص٣٠٥- ٣٠٦. وانظر: الخطيب، معجم القراءات القرآنيّة، ج٣، ص ٢٤٨ – ٢٤٩.

٢- انظر: السيوطي، جلال الدين، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، صححه وضبطه: محمد جاد المولى وعلي محمد البَجاويّ ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط٣، د. سنة، ج٢، ص٢٧١. وانظر: الأنباريّ، أبو البركات، **البيان في غريب إعراب القرآن**، تح: طه عبد الحميد طه، ومراجعة: مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. طبعة، ١٩٨٠، ج٢، ص٣٨٢.

٣- العكبريّ، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، **التبيان في إعراب القرآن**، تح: علي محمد البجاويّ، عيسى البابي الحلبي، د. مكان، د. طبعة، د. سنة، ج١، ص٦٠٩.

الموطن الثالث: بيت كثيّر عزة:

لعزّة موحشًا طللُ[١]

استدلّ الكسائيُّ ببيت كثيّر على جواز قولهم: مررتُ حجّامًا برجلٍ، إلّا أنّ أبا محمدٍ اليزيديّ اعترض على استدلال الكسائيّ بهذا البيت؛ بحجّة أنّ الأمر في التركيبين مختلفٌ تمامًا؛ فالفعلُ (مرّ) عُهد عليه مجيئُه متبوعًا بخافضٍ دون الفصل بينهما[٢].

❖ **إضاءة في المسالة:**

ذهب سيبويه إلى أنّ قولهم: "(مررتُ قائمًا برجلٍ) لا يجوز؛ لأنّه صار قبل العامل في الاسم"[٣]. وسيبويه على ذلك يمنع تقدّم الحال على صاحبه المجرور بحرفٍ؛ لأنّ صاحب الحال (رجل) لا يجوز أن يتقدم على العامل فيه (حرف الجر)، وكذلك الحال لا يجوز أن يتقدم عليه[٤].

إذًا، فاستدلالُ الكسائيّ بالبيت السابق لا وجه له؛ لأنّ الحكم فيه مختلف عمّا عليه التركيب: مررتُ حجّامًا برجلٍ؛ إذ ذهب النحاة إلى عدم جواز تقدّم الحال على صاحبها المجرور[٥]. وهذا ما جعل اليزيديّ يسجّلُ اعتراضَه على استدلال الكسائيّ ببيت كُثيّر عزّة.

الموطن الرابع: بيت امرئ القيس

فظلّ لنا يومٌ لذيذٌ بنعمةٍ *** فقِلْ في مقيلٍ نحسُهُ متغيِّبِ[٦]

---

[١]- انظر: كثيّر عزّة، **الديوان**، جمعه وشرحه: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د. طبعة، ١٩٧١، ص٥٠٦. وجاءت فيه الرواية: **لميّة** موحشا طلل.

[٢]- انظر: الزجّاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم٨٠، ص ص١٣١- ١٣٢.

[٣]- سيبويه، الكتاب، ج٢، ص١٢٤.

[٤]- انظر: السيرافيّ، شرح كتاب سيبويه، ج٢، ص٤٥٢. وانظر: ناظر الجيش، محبّ الدين محمد بن يوسف، **شرح التسهيل المسمى بـ: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد**، تح: علي محمد فاخر وجابر محمد البراجة، وغيرهما، دار السلام، الإسكندريّة – مصر، ط١، ٢٠٠٧، ج٥، ص٢٣٢٣.

[٥]- انظر: الإستراباذي، شرح الكافية، ج٢، ص٢٤، ٢٦.

[٦]- انظر: امرؤ القيس، **الديوان**، ضبطه وصححه: مصطفى عبد الشّافي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٥، ٢٠٠٤، ص٣٧.

وأصل المسألة أنّ ثعلبا سأل ابن كيسان كيف تقول: مررتُ برجلٍ أبوه قائمٌ؟ فأجابه ابن كيسان: برفعهما جميعا، يقصد (أبوه، وقائمٌ)، فقال ثعلب: فهل تجيزُ: مررتُ برجلٍ أبوه قائمٍ؟ فترفع به (يقصد اسم الفاعل) مؤخرًا كما رفعت به مقدّما (من قولهم: مررتُ برجلٍ قائمٍ أبوه)، فقال ابن كيسان: ذلك غير جائز عند أحدٍ[1]. فدفع ثعلبٌ اعتراض ابن كيسان باستدلاله ببيت امرئ القيس:

..... فَقِلْ في مقيلٍ نحسُهُ متغيِّبِ

❖ **إضاءة في المسالة:**

عُرض في هذه المناظرة ثلاثةُ تراكيب، اثنان جائزان عند ثعلب وابن كيسان، وثالث يمنعه ابن كيسان، ويجيزه ثعلب، فالتركيبان الجائزان هما: مررتُ برجلٍ قائمٍ أبوه، ومررتُ برجلٍ أبوه قائمٌ، وأمّا التركيب المختلفُ فيه، فهو: **مررتُ برجلٍ أبوه قائمٍ**، وفي هذا التركيب حصل أن عمل اسم الفاعل الرفع في (أبوه)، وهو مؤخَّرٌ، وهذا ما لم يجزْه ابن كيسان. وحجّة ابن كيسان أنّ اسم الفاعل عندما عمل الرفع جرى في ذلك مجرى الفعل، فإذا كان الفعل الذي هو الأصل لا يعمل الرفع في شيء قبله، فمن باب أولى ألّا يعمل الفرع (اسم الفاعل) ذلك[2].

أمّا استدلال ثعلب ببيت امرئ القيس، فينطلق فيه من أنّ أصل البيت: متغيّبٍ نحسُهُ، فحصل فيه تقديم وتأخير؛ إذ تأخر اسم الفاعل (متغيّب)، مع بقاء رفعه (نحسُهُ)، وهذا ممنوع قطعا عند البصريين؛ فقد ذهبوا إلى أنّه يجب تقديم العامل الفاعل. وذهب الكوفيّون إلى جواز ذلك[3].

---

[1]- انظر: الزجّاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم١٤٤، ص٢٤٤.

[2]- انظر: المصدر السابق، ص٢٤٤.

[3]- انظر: الأندلسي، أبو حيّان، **التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل**، تح: حسن هنداوي، كنوز إشبيليا، ط١، ٢٠٠٥، ج٦، ص ١٧٦.

قال ابن مالك في شرح التسهيل: "وزعم بعض الكوفيين أنّ تأخر المسند لا يُخلُّ برفعه المسند إليه، واستدلّ من ذهب إلى هذا بقول امرئ القيس: ... فَقِلْ في مَقيل نَحْسُهُ مُتَغيبِ"[١].

تأوّل ابن كيسان موطن الشاهد في بيت امرئ القيس على أنّ الكلام قد تمّ عند (نحسُهُ)، ويكون التقدير: فَقِلْ في مقيلٍ نحسُهُ، فتكون (نحسُهُ) نائب فاعل لاسم المفعول (مقيل)، يقول ابن مالك: "والجواب عن الأوّل من وجهين:"....، والثاني أنّ "مقيلا" اسمٌ مفعول من قِلْتُه بمعنى أقلته، أي فسخْت عقد مُبايعته، فاستعمله في موضع متروك مجازا، **وهو قول ابن كيسان**"[٢]. ولا يخلو هذا التقدير من الغموض، وما قال به ابن مالك إلّا محاولةً منه لردّ البيت إلى القاعدة القائلة بوجوب تقديم العامل على الفاعل.

الموطن الخامس: بيت عديّ بن زيد:

قتلوا كسرى بليلٍ مُحرِمًا *** فتولّى لم يُمتّعْ بكَفَنْ[٣]

والمسألةُ أنّ الأصمعيّ والكسائيّ اجتمعا يوما عند الرشيد، فسأل الرشيد عن معنى بيت الراعي:

قتلوا ابن عفّان الخليفة مُحرِما *** ودعا فلم أرَ مثله مخذولا[٤]

فقال الكسائيّ: كان قد أحرم بالحجّ، فلم يقبل الأصمعيّ هذا واعترض عليه قائلا: والله ما أحرم بالحجّ، ولا دخل في شهر حرام، فقال الكسائي: ما هو إلّا هذا، فاستدلّ الأصمعي ببيت زيد بن عدي السابق، وقال: أيُّ إحرام لكسرى؟ إنّما أراد الراعي النميريّ أنّ عثمان لم يأتِ شيئًا يوجب

---

[١]- ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله، **شرح التسهيل**، تح: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، دار هجر، الجيزة – مصر، ط١، ١٩٩٠، ج٢، ص١٠٨.

[٢]- انظر: المصدر السابق، ج٢، ص١٠٨.

[٣]- انظر: عديّ بن زيد، **الديوان**، تح: محمد جبّار المُعيبد، دار الجمهورية للنشر، القاهرة، د. طبعة، ١٩٦٥، ص١٧٨.

[٤]- انظر: الراعي النُّميريّ، **الديوان**، تح: رايْنهرتْ فاييرتْ، دار فرانتس شتاينر، بيروت، د. طبعة، ١٩٨٠، ص٢٣١.

تحليل دمه. فأعجب الرشيد بكلامه، وقال: ما تطاق في الشعر يا أصمعيّ[1].وهذا استدلالٌ صحيحٌ وقويٌّ من الأصمعيّ لم يسجّلِ الكسائيُّ أيّ اعتراض عليه.

قلنا إنّ المتناظرينَ لم تكن استدلالاتُهم جميعُها بأشعار معلومةِ القائل، فحصل أن استدلّوا بمعلوم القائل ومجهوله، والموطنان الآتيان معلوما القائل كالمواطن الخمسة السابقة، لكنّ الأوّل لم يُصرح المبردُ به، والثاني لم يقبله الأصمعيُّ حجّةً:

الموطن الأوّل: قول الشاعر:

وأهتمَ سيّارٍ مع القوم لم يدعْ *** تعرُّضُ آفاقِ السماو له ثغرا

وهذا البيت لذي الرُّمّة، لكنّ المبرد لم يصرّح باسمه، لنسيانٍ أصابه، أو لشهرة رآها في البيت، تغني عن ذكر صاحبه. وعلى العموم، يبقى الاستدلال بمعلوم القائل أقوى حجّةً وأقوم من الاستدلال بمجهوله. والبيت في ديوان ذي الرّمّة على رواية أخرى، لكنْ، دون تغييرٍ في موطن الشاهد، يقول ذو الرّمّة:

وأقصمَ سيّارٍ مع الحيّ لم يدعْ *** تراوُحُ حافاتِ السّماو له صدرا[2]

والمسألةُ أنّ الأمير محمد بن عبد الله بن طاهر جمع يوما في مجلسه المبردَ وثعلبًا، فدارت بينهما مناظرة طويلة أتيا فيها على عدد من المسائل، ومنها مسألة أصل الهمزة في (سماء)، فذهب المبرد إلى أنّ أصلها (سماو)، فطلب الأمير منه دليلا، فقال: سماوة وسماوات، فقال الأمير أنشدني في هذا بيتًا، فأنشده المبرد بيت ذي الرُّمّة السابق، مستدِلًّا به على أنّ أصل سماء (سماو) بالواو. ولم يكن لثعلب في هذه المسألة رأيٌ. والبيت دليل صحيحٌ على أنّ أصل سماء (سماو)، ولم يُسجّل عليه اعتراضٌ من أحد.

---

[1]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم ١٥١، ص٢٥٧.

[2]- انظر: ذو الرُّمة، **الديوان**، قدّم له وشرحه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص٩٠.

الموطن الثاني: بيت الكميت بن زيد:

أبْرِقْ وأرعد يا يزيـ *** ـدُ فما وعيدُك لي بضائرْ[١]

والمسألةُ أنّ الأصمعيّ ادّعى أنّه يقال في الوعيد والتهديد: رعد فلانٌ لنا وبرَق، ولا يُقال: أرعد فلان ولا أبرَق. فقال أبو زيد الأنصاريّ: بل يُقال ذلك. واستدلّ راوي المناظرة أبو حاتم محمد بن سهل ببيت الكميت السابق ليدفعَ منْعَ الأصمعيّ، إلّا أنّ الأصمعيَّ دفعَ الاستدلال بهذا البيت، وقال: الكميتُ ليس بحجّةٍ[٢].ونُقِل عن الأصمعيّ قولُهُ: "خُتم الشعرُ بإبراهيم بن هرمة[٣]، وهو آخرُ الحُجج"[٤]. ثمّ أنشد الأصمعيُّ بيتًا غيرَ منسوب، مستدلًّا به على صحة رأيه وفساد رأي خصمه:

إذا جاوزَتْ مِن ذات عِرْقٍ ثنيّةً *** فقُلْ لأبي قابوس ما شئتَ فارعُد[٥]

وانقطع المجلسُ، ولم يُسجّلْ أبو زيد ولا أبو حاتم أيّ اعتراضٍ على استدلال الأصمعيّ. والناظر في اعتراض الأصمعيّ يجده متمثّلًا في صورتين: الأولى الاعتراض بعدم حجّيّة القائل، والثانية الاعتراض بمعارضة دليل الخصم[٦]. والمعارضة: "إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم"[٧].

---

[١]- انظر: الأسدي، الكميت بن زيد، **الديوان**، تح: محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص١٣٢.

[٢]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم٦٣، ص١٠٩.

[٣]- وتوفي إبراهيم بن هرمة سنة ١٧٦هـ، وقيل ١٨٣هـ. انظر ترجمته: عزيزة فوال بابتي، **معجم الشعراء المخضرمين والأمويين**، دار جروس برس، طرابلس- لبنان، ط١، ١٩٩٨، ج٢، ص٥١١. أمّا الكميت بن زيد الأسدي، فقد توفي سنة ٢٢٦هـ، فهو خارج عصر الاحتجاج عند الأصمعيّ.

[٤]- السيوطي، الاقتراح، ص١٤٨.

[٥]- البيت للمُتلمّس الضُبَعيّ، انظر: المتلمّس الضُّبَعيّ، **الديوان**، عُني بتحقيقه وشرحه والتعليق عليه: حسن كامل الصيرفيّ، د. مكان، د. طبعة، ١٩٧٠، ص٢٨٠.

[٦]- انظر: الأنباريّ، الإغراب في جدل الإعراب، ص٥٢.

[٧]- الجرجانيّ، معجم التعريفات، ص٢١٩. والتهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص١٥٧١.

ظهر في المواطن الاستدلالية الشعريّة السابقة أنّ المتناظرين قد استدلّوا بشعر معلوم القائل، فتارة صرّحوا بقائله، وأخرى لم يصرّحوا. أمّا الموطنان الآتيان، فيُظهِران أنّ المتناظرينَ قد استدلّوا بمجهول القائل، وكان لذلك الأثرُ في دفع الدليل بالتأويل، أو دفعه مطلقًا. والموطنان هما:

الموطن الأوّل: قول الشاعر:

لا سيفَ إلّا ذو الفقار *** ولا فتى إلّا عليّ[1]

وقول الآخر:

لا ذَرى هو أذرى من جفانهم *** مثل الجوابي على عاديّ أعدادِ[2]

وأصل المسألة أنّ المازنيّ قال: لا يجوز: لا رجلَ زيدٌ البتّةَ، وسبب المنع عنده أنّ (زيدٌ) في التركيب معرفةٌ، ولا يجوز أن يُخبر عن (لا النافية للجنس) بمعرفة. فاعترض ثعلبٌ على منع المازنيّ ذلك، وراح يستدلّ بشعرٍ وكلامٍ يشير ظاهرُه إلى مجيء خبر (لا النافية للجنس) معرفةً.

وقد دفع المازنيُّ استدلالاتِ ثعلب كلَّها، وبيّن بطلانَ الاستدلال بها بتوجيهها توجيهًا تأويليًّا؛ فالأوّل على تقدير خبر محذوف، ويكون التركيب: لا سيفَ موجودٌ إلّا ذو الفقار. والثاني على تقدير خبر محذوف كذلك، واعتبار (هو أذرى) جملةً صفةً للنكرة (ذرى). ولم يسجّلْ ثعلبٌ أيَّ اعتراضٍ على ذلك. وكان للمازنيّ أنْ يعترض على البيتين السابقين من جهة أنهما مجهولا القائل، وهو اعتراضٌ صحيحٌ يرفع عن المازنيّ عناء التأويل، الذي قد يكون غامضا أحيانًا.

---

[1]- انظر: الزّجاجيّ، مجالس العلماء، ص٨٢. والبيت مجهول القائل، ونُسب في غير ما مصدر إلى سيدنا جبريل عليه السلام، وهذا كلام غير علميّ؛ إذ لم يصلنا بسند صحيح متصلٍ عن النبيّ صلى الله عليه وسلم، وقال عنه صاحب كشف الخفاء: "هو في أثرٍ واهٍ عن الحسن بن عرفة.... وهو باطل عقلا ونقلًا". انظر: العجلوني، المفسّر الشيخ إسماعيل بن محمد، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، مكتبة القدسي، د. مكان، د. طبعة، ١٣٥١هـ، ج٢، ص٣٦٣.

[2]- انظر: الزّجاجيّ، مجالس العلماء، ص٨٣. ولم أصل إلى أثرٍ له في غير كتاب مجالس العلماء.

❖ **إضاءة في المسألة:**

بيّن النحاةُ أنّه يجب تنكير خبر (لا النافية للجنس)؛ لأنّ اسمها نكرةٌ، فلا يُخبَرُ عنها بمعرفة. ففي قولنا: لا إله إلّا الله، وفي تركيب: لا سيف إلّا ذو الفقار، لا يصلح أن نَعُدَّ (لفظ الجلالة، وذو الفقار) خبرًا؛ لأنّهما معرفةٌ، واسم (لا) نكرة، فلا يُخبر بالمعرفة عن النكرة، إذ إنّ النكرة شيءٌ عامٌّ، والمعرفة شيءٌ خاصٌّ، ولا يُخبَرُ بالخاصّ عن العامّ، فلا نقول مثلا: الحيوانُ إنسان[١].

بناءً على هذا، لم يَخرج المازنيُّ في تأويلاته المقدَّمة حول أدلّة ثعلب عن سمت العرب؛ إذ يسوغُ التأويل إذا كانت الجادّةُ على شيءٍ، ثم جاء شيءٌ يُخالف الجادّة[٢]. والتأويلُ –حقيقةً– تطويعُ الاستعمالَ للقاعدة، وردُّه إليها. ويَحسُن بالتأويل ألّا يعتريه الغموضُ، فيكون قريبًا من روح اللغة. وكان المازنيُّ في تقديره خبرًا محذوفًا قريبا من روح اللغة؛ "فالحجازيُّون يحذفونه كثيرا، والتميميّون لا يثبتونه في كلامهم أصلا"[٣]. وعلّل ابن الحاجب عدم إثبات بني تميم خبر (لا) بأمرين: أظهرُهما أنّ الخبر مرادٌ عندهم، ولكنّهم حذفوه حذفًا لازمًا، كما يحذف خبر المبتدأ في مواضع حذفًا لازمًا[٤].

---

[١]– انظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ج١، ص١٠٧. وانظر: الصبّان، **حاشية الصبّان على شرح الأشمونيّ على ألفيّة ابن مالك**، تح: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة التوفيقيّة، د. مكان، د. طبعة، د. سنة، ج٢، ص٢٤. وانظر: السيوطي، همع الهوامع، ج٢، ٢٠٢.

[٢]– انظر: أبو حيان الأندلسيّ، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، ج٤، ص٣٠٠.

[٣]– ابن يعيش، شرح المفصل، ج١، ص١٠٧.

[٤]– انظر: ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان، **أمالي ابن الحاجب**، تح: فخر صالح سليمان قداره، دار الجيل، بيروت، دار عمّار، عمّان، د. طبعة، ١٩٨٩، ج٢، ص٦٠٣.

الموطن الثانيّ: قول الشاعر

فعيّثَ في السَّنام غادةَ قُرٍّ *** بسكّينٍ موثَّقة النِّصاب[١]

وأصل المسألة أنّ أبا جعفر الطبريّ[٢] سأل المازنيّ عن جنس (السكيّن)، أمذكر أم مؤنث؟ فقال المازنيّ: السكّين مذكرٌ، ولا يؤنّثه فصيح. فأراد الطبريُّ أن يدفع دعوى المازنيّ، فاستدلّ بالبيت السابق الذي جاءت فيه (السكّين) مؤنثة، لكنّ المازنيّ أبطل ذلك الاستدلال، بحجّة أنّ البيت المستدَلَّ به مصنوعٌ، إذ قال: لمن هذا ومن صاحبُه؟ ما أراه إلّا أُخرج من الكُمّ[٣]. ثمّ عارضه ببيت أبي ذؤيب الهذليّ، مستدِلًّا به على تذكير السكّين:

فذلك سكّينٌ على الحلق حاذقُ[٤]

وما فعله المازنيّ هو من باب الاعتراض على الدليل النقليّ بالمعارضة؛ فالطبريّ أتى بدليل وأقامه على تأنيث السكّين، ثم جاء المازنيّ معارِضًا، فأتى بدليل وأقامه على خلاف ما أقام الطبريُّ دليله عليه؛ إذ أقامه المازنيُّ على تذكير السكّين.

ولم يدفع أبو جعفر الطبريّ ادّعاء المازنيّ أنّ البيت مصنوع، ولم يسجّل أيَّ اعتراض على استدلال المازنيّ ببيت أبي ذؤيب السابق، وبالرّغم من أنّ استدلال المازنيّ أقوى حجةً من استدلال الطبريّ ببيت مجهولٍ قائله، إلّا أنّه كان من الممكن للطبريّ أن يدفع ادّعاءَ المازنيِّ صنعةَ

---

[١]–انظر: الزّجاجي، مجالس العلماء، ص١٠١. والبيت مجهول القائل، وأنشده الفراء كما جاء في الرواية. انظر: إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في شواهد العربية، ج١، ص٣٦٨.

[٢]–أحمد بن محمد بن يزداد بن رستم أبو جعفر النحوي الطبري، توفي٣٠٤هـ، انظر ترجمته: الحموي، معجم الأدباء، ج١، ص٤٥٧.

[٣]– انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم٥٨، ص١٠١.

[٤]– البيت لأبي ذؤيب، وصدره "يُرى ناصحًا فيما بدا وإذا خلا"، انظر: ديوان الهذليين، ج١، ص١٥١.

البيت بحُجّة سماعه من الفراء، والشاهد إذا أنشده أحدٌ ممَّنْ وُثِّق في اللغة قُبل[١]. وأظنّ أنّ الفراء ثقةٌ يُعتمد عليه.

❖ **إضاءة في المسألة:**

الناظرُ في المصادر النحويّة يجد أنّ أكثر اللغويين على أنّ السكّين مذكّرٌ، جاء في المذكر والمؤنث للأنباريّ: "والسكّين، قال السجستانيُّ: هو مذكرٌ. قال: وسألتُ أبا زيد الأنصاريّ، والأصمعيّ، وغيرهم، ممن أدركنا، فكلُّهم يذكِّره، ويُنكِر التأنيث"[٢]. وذهب الكسائيّ والفراء إلى أنّها مذكرٌ، وقد يؤنّث، وكذلك ابن جنّي[٣]. وعلى هذا، يكاد النحاة واللغويّون يجمعون على أنّ تذكيرها هو اللغة الأفصح، مع احتمال تأنيثها عند بعضهم.

ثانيا: النثر

لم يكن الاستدلال بالفصيح من النثر على الكثرة والغزارة التي جاء عليها الاستدلال بالشعر، وجاءت المواطن النثريّة متمثلة في **الأمثال ولغات العرب وأقوال الفصحاء والسلطة النحوية**. وبيانها في الآتي:

أ- الأمثال

الناظر في نصوص المناظرات يجدُ أنّ الأمثال التي استدلّ بها أحدُ طرفي المناظرة في مسألة نحويّة لا تتجاوز بضعة مواطن، ومنها:

الموطن الأوّل: قولهم: "وَرِيتْ بك زنادي"، وقولهم: "أساء سمعًا فأساء جابةً"

---

[١]- انظر: البغدادي، خزانة الأدب، ج١، ص١٦.

[٢]- ابن الأنباريّ، أبو بكر، **المذكر والمؤنث**، تح: محمد عبد الخالق عضيمة، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، د. طبعة، ١٩٨١، ج١، ص ص ٤١٥ -٤١٦.

[٣]- انظر: ابن الأنباريّ، المذكر والمؤنث، ج١، ص٤١٦.

يتعلق هذا المثل بمسألة خبر (لا النافية للجنس)، وعدم جواز مجيئه معرفة، وأتينا على المسألة سابقًا[١]، وما يعنينا هنا أنّ ثعلبًا استدلّ على جواز مجيء خبر (لا النافية للجنس) معرفة بقولهم: "لا موضعَ صدقة أنت"، لكنّ المازنيّ دفع الاستدلال بهذا الكلام بالتأويل؛ فأصل الكلام عنده: "لا أنت في موضع صدقة"، جاء اسم (لا) معرفةً، وإذا جاء اسمها معرفةً وجب رفعه وتكريرها. وفسّر المازنيّ عدم تكريرها هنا أنّ هذا التركيب جرى مجرى الأمثال، واستدلّ بالمثلين السابقين: "وَرِيتْ بك زنادي"، وأصله أن يقال: "وَرَتْ بك زنادي"، لكنّهم أثبتوا الياء(لام الفعل) في (ورِيَتْ)، وقولهم: "أساء سمعًا فأساء جابةً"، أصله: "... فأساء إجابة"، فحذفوا الهمزة في أوّل الكلمة[٢]. وفعلوا ذلك في التركيبين ترخُّصًا منهم في العبارات التي جرت مجرى الأمثال.

وراح كثيرٌ من النحاة يفسّرون ويؤوّلون هذه العبارات لتطويعها للقاعدة النحويّة، فأتت تأويلاتهم غامضة متكلَّفة، وقد أشار الدكتور فوزي الشايب في بحثٍ له عن إعراب الأسماء الستة إلى أنّ الأولى في مثل قولهم: "مُكْرَهٌ أخاك لا بطل"، و"الصيّفَ ضيَّعْتِ اللبنَ"، تركُ التخريجات والتأويلات البعيدةَ والمتكلَّفة، لاسيّما أنّ هذه العبارات خارجةٌ مخرج المثل، فهي تُؤخذ وفق استعمال العرب لها[٣]. وعليه، فإنّ تفسير المازنيّ السابق لعدم تكرير (لا) في قولهم: "لا موضع صدقة له الحظُّ الكبير من القَبول. وأجاز بعض النحاة عدم تكرير (لا) في الكلام كلّه، دون قيدِ حمْلٍ أو تشبيه، فجاء عن المبرد وابن كيسان أنّهما أجازا عدم تكرير (لا) مع المعرفة من نحو قولهم: لا زيدٌ في الدار[٤].

---

[١]- انظر: هذه الدراسة، ص ص١٢٣-١٢٤.

[٢]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم ٤٨، ص٨٢.

[٣]- انظر: الشايب، فوزي حسن، **إعراب الأسماء الستة: أصله وتطوره**، مجلة جامعة الملك سعود، مجلد١٠، الآداب٢، ١٩٩٨، ص ص٣٥١-٣٥٢.

[٤]- انظر: الإستراباذي، شرح الكافية، ج٢، ص١٦١.

الموطن الثاني: قولهم: "شرٌّ أهرّ ذا ناب"[١]

وأصل المسألة أنّ الزجاج أراد مناظرة المبرد، فأتاه وسأله عن عبارة: "ما أحسنَ زيدًا"، بأيّ شيء نُصِب (زيدا)، فقال المبرد: على تقدير: شيءٌ حسّن زيدًا. واقتنع الزجاج بالجواب، وكادت المناظرة أن تنتهي، إلّا أن المبرد أثار سؤالًا آخر حول جواز الابتداء بـ (ما التعجبيّة)، وهي نكرة. إلّا أنّ الزجاج لم يكن عنده جواب على ذلك، فانبرى المبرد لتوضيح المسألة، وبيّن أنّه إنّما ابتدئ بنكرة في مثل قولنا: "ما أحسن زيدًا" لقصد الإبهام؛ إذ ليس الذي حسّن زيدا شيئا مُرادًا بعينه. فـ(ما) مبهمة غير مخصوصة. وحمل المبرد تركيب التعجب على المثل: "شرٌ أهرّ ذا ناب"، فـ(شرٌ) نكرة، وإنّما ابتدئ بها عنده لأنّها مبهمة غير مخصوصة كذلك[٢].ولعب المبرد في هذه المناظرة دور المدّعي والمعترض؛ فكان إذا ما قدّم دعوى ما، وأقنع بها الزّجاج، عاد فنقضها على نفسه، ومن ذلك أنّه لمّا قرر (ما التعجبية) على أنّها مبتدأ، عاد ليقول: كيف جاز أن تكون (ما) اسمًا بغير صلة؟[٣] والقول أنّه لمّا كان الأمر مع (ما التعجبية) مبنيًا على الإبهام جُعِلت بغير صلة، ولو وُصِلت لصار الاسم معلوما[٤]، ولخرج الكلامُ عن قصده وجهته. ولم يسجّل الزجاجُ أيّ اعتراض على ما قدّمه المبرد واستدلّ به، بل استحسن ما سمعه من المبرد.

❖ **إضاءة في المسألة:**

بيّن النحاة أنّه إنّما جاز أن يكون (شرٌ) مبتدأ وهو نكرة؛ لأنّه في معنى الفاعل، والفاعل يجوز أن يكون نكرة، وأصل التركيب مبنيّ على النفي، والتقدير: ما أهرّ ذا ناب إلّا شرٌ، فالمعنى

---

[١]- الزّجاجي، مجالس العلماء، ص١٢٦. ويُضرب هذا المثل في ظهور أمارات الشر، وفيه تعظيمٌ للحال في نفس المتكلم والسامع. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (هـ ر ر).

[٢]- انظر: الزجاجيّ/ مجالس العلماء، مناظرة رقم ٧٦، ص١٢٥-١٢٦.

[٣]- انظر: المصدر السابق، ص١٢٥.

[٤]- انظر: ابن السرّاج، أبو بكر محمد بن سهل، **الأصول في النحو**، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٦، ج١، ص٩٩.

على النفي، وهذا من مسوّغات الابتداء بنكرة[١]. وفيما يخصُّ تركيب التعجب "ما أحسن زيدًا"، فالمعنى: شيء جعله حسنًا، والمُراد: ما جعله حسنًا إلّا شيءٌ[٢].

ب- لغات العرب

شكّل الاستدلالُ بلغات العرب في المناظرات النحويّة حجّةً قويّة في أكثر السياقات الحجاجيّة، لا سيّما إذا كانت تلك اللغة ثابتة عن العرب. لكنّ الاستدلال بها كان في مناسبات قليلة. وفيما يأتي بيان لبعض المواطن التي استُدِلّ فيها بلغة من لغات العرب:

الموطن الأوّل: لغة تميم: "ليس الطيبُ إلّا المسكُ"

وأصل المسألة أن عيسى بن عمر اعترض على أبي عمرو بن العلاء في تجويزه "ليس الطيبُ إلّا المسكُ"، فدفع أبو عمرو اعتراض عيسى بن عمر ببيانه أنّ رفع "المسك" لغةٌ ثابتة عن تميم. وفي الرواية أنّ أبا عمرو أرسل إلى أبي المهدي – وهو حجازيٌّ – مَن يلقّنُه الرفع، فأبى إلّا النصب، وأرسل إلى أبي المنتجع التميمي مَن يلقّنُه النصب، فأبى إلّا الرفع، فكان قد تكلّم كلٌّ منهما بلغته ورفض تركها إلى غيرها. وفي الرواية أنّ عيسى بن عمر رضي بما سمعه من أبي عمرو، واعترف بفضله على سائر النّحاة[٣].

الموطن الثاني: قراءة من يقرأ "لَتَخِذْتَ عليه أجرًا"[٤] الكهف/٧٧.

---

[١]- انظر: ابن جني، الخصائص، ج١، ص٣١٩. وانظر: العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، ص١٠١. وانظر: ابن الحاجب، أمالي ابن الحاجب، ج٢، ص٥٧٥. وانظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ج١، ص٨٦. وانظر: الإستراباذيّ، شرح الكافية، ج١، ص٢٣٣.

[٢]- انظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ج٧، ص١٤٦.

[٣]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم١، ص٣.

[٤]- وقرأ بها ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب وابن محيص واليزيدي والحسن وابن مسعود وقتادة وأبو بحرية ومجاهد وابن عباس، وهي رواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. انظر: الخطيب، معجم القراءات القرآنيّة، ج٥، ص٢٧٩.

والمسألةُ أنّ أبا عبيدة معمر بن المثنى سمع أبا عمر بن العلاء يقرأ القراءة السابقة، فسأله عنها، فقال أبو عمرو: هي لغة فصيحةٌ[١]. وأنشد مستَدِلّا على فصاحتها بقول الممزَّق العبديّ:

وقد تَخِذَتْ رجلي إلى جنب غَرْزِها *** نسيفًا كأُفحوص القَطاة المطرّقِ[٢]

بيّن ابن جنّي في البيت السابق أنّ التاء من (تخذ) ليست بدلا من شيء، بل هي فاء أصليّة للكلمة، بمنزلة اتبعت من (تبع)[٣]، وجعلها الزّبيديُّ وابن منظور مادةً مستقلّة في معجميهما. ولم يسجّل أبو عبيدة أيّ اعتراض على كلام أبي عمرو.

ج- أقوال الفصحاء

كان للفصحاء الأثرُ الواضح في سيرورة العمليّة الحجاجيّة، فقولهم موثوقُ الفصاحة عند المتناظرين، وهذا ما جعلهم يستدلّون بأقوالهم في المسائل النحوية التي يتناظرون فيها. وقد رصدتُ بعض المواطن التي تُظهر ذلك، ومنها:

الموطن الأوّل: المناظرة التي جمعت سيبويه والكسائيّ، المعروفة بالمسألة الزنبوريّة[٤]

وتقول الرواية أنّ يحيى بن خالد البرمكيّ قال: "قد اختلفتما وأنتما رئيسا بلديكما فمن ذا يحكم بينكما؟ فقال الكسائي: هذه العرب ببابك، قد جمعتَهم من كلّ أوب، ووفدت عليك من كلّ صقع، وهم فصحاءُ النّاس، وقد قنع بهم أهلُ المصرين، وسمع أهلُ الكوفة وأهل البصرة منهم،

---

[١]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم١٤٩، ص٢٥٥.

[٢]- انظر: **الأصمعيّات**، تح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، د. ناشر، بيروت، ط٥، ١٩٦٣، ص١٦٥. وانظر الجوهري، الصحاح، مادة (ن س ف، ط ر ق). وانظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (ف ح ص). وانظر: الزبيدي، تاج العروس، مادة (ت خ ذ). وانظر: **شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية**، خرّج الشواهد وصنّفها: محمد محمد حسن شُرّاب، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٧، ج٢، ص١٨٧.

[٣]- انظر: ابن جني، الخصائص، ج٢، ٢٨٧.

[٤]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم٤، ص٩.

فيحضرون ويسألون. فقال يحيى وجعفر: لقد أنصفت. وأمر بإحضارهم، فدخلوا وفيهم أبو فقعسٍ، وأبو زياد، وأبو الجراح، وأبو ثروان، فسُئلوا عن المسائل التي جرت بين الكسائي وسيبويه، فتابعوا الكسائي وقالوا بقوله. فأقبل يحيى على سيبويه، فقال له: قد تسمع أيّها الرجل. تقول الرواية: فاستكان سيبويه".

الناظر في الكلام السابق يُدرك الأثر الذي تركه الأعراب الفصحاء في العمليّة الحجاجيّة، فكانوا حجّةً قويّةً – بصرف النظر عن تواطئهم أو عدمه– استخدمها الكسائيُّ في إثبات صحة رأيه وإبطال رأي سيبويه، وكان له ما أراد.

الموطن الثاني: قول الأعرابيّة: "ألَا في السوَّةِ أنْتُنّه"[١]

استدلّ ثعلبٌ بقول الأعرابيّة السابق في إثبات صحة دعواه في أنّ (بُراء) من الجموع التي يُجمع عليها (بريء)، وكان المبرد قد ذكر أنّ (بريء) يُجمع على (بُرآء، وبِراء). والهمزة في الجمع الذي أورده ثعلب محذوفةٌ بدلالة الكلمة المقيس عليها من قول الأعرابيّة، وهي (السوّة)، وعلى هذا، يكون ثعلب قد حمل حذف الهمزة في الجمع (بُراء) على حذفها في كلمة (السوّة)، وهذا قياسُ حمل لفظ على لفظ. ولم يقبل المبرد استدلالَ ثعلب بقول الأعرابيّة، بحجّة أنّه لا يُتركُ القرآنُ الكريم لقول أعرابيّة، وفي هذا إشارة إلى الجمع (بُرآء) الذي جاء في القرآن الكريم دون حذف للهمزة.

الموطن الثالث: قول الأعرابيّ: "إنّك لتُبرِق لي وتُرعد"[٢]

كان الأصمعيّ قد اختلف وأبا زيد الأنصاريّ حول قولهم: "رَعَد فلان لنا وبَرَق" أو "أرعد فلان وأبرق"، فذهب الأصمعيّ إلى أنّه يُقال: رعد وبرق، ولا يقال أرعد وأبرق. واستدلّ كلٌّ طرف

---

[١]– انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، مناظرة رقم٥٥، ص٩٥.

[٢]– انظر: المصدر السابق، مناظرة رقم٦٣، ص١٠٩.

بشعر على دعواه. وأشير إلى ذلك في ذكرٍ سابق للمسألة[1]. وكان أنْ مرّ بهم أعرابيٌّ، فاحتكما إليه، فقال بقول أبي زيدٍ، إلّا أنّ الأصمعي رفض ذلك ودفعه ببيت لشاعر جاهلي جاء فيه "... فارعُد".

الموطن الرابع: المناظرة التي جمعت أبا محمد اليزيديّ والكسائي، ودارت حول قصر (الشّراء) أو مدّه[2].

وأصل المسألة أنّ أبا محمد اليزيديّ ذهب إلى أنّ (الشراء) ممدودٌ، وذهب الكسائيُّ إلى أنّه مقصورٌ. فجرى بينهما حوار حجاجيّ إلى أن قال الكسائيّ: ما سمعت أعرابيًّا إلّا وهو يقصره. فقال اليزيديّ: برح الخفاء، ادعُ بالأعراب فهم ها هنا حولك. فدُعي بالإعراب، وسئلوا عن المسألة بعد أن رضي الطرفان بهم حكما، فقالوا بقول اليزيديّ.

الناظر في مواطن الاستدلال بأقوال الفصحاء أعلاه يجد أمرين: الأوّل أنّ أقوال الفصحاء ليست محصَّنةً من الاعتراض والمنع؛ فالمبرد دفع قول الأعرابيّة، والأصمعيّ دفع قول الأعرابيّ كذلك. والثاني أنّ الفصحاء في أكثر المواطن مجهولو الهُويّة؛ كما هو الحال في مناظرة أبي محمد اليزيديّ والكسائيّ السابقة، وهذا يضعنا في ريب من الأخذ برأيهم، لا سيّما إذا حصل تواطؤٌ بينهم وبين أحد طرفي العمليّة الحجاجيّة، وهذا قد يحصل.

ثالثًا: السلطة النحويّة

أشرنا سابقًا إلى أنّ المقصود بالسلطة هنا الحجّة والبرهان لا التسلط والقهر. وبيّن الدارسون أنّ حُجّة السلطة تتعدد، فتظهر في الإجماع، أو في الرأي العام، أو في **العلماء**، أو في

---

[1]- انظر: هذه الدراسة، ص١٢٢.

[2]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم٧٨، ص١٢٩.

الفلاسفة[1]. وما يعنينا هنا هو السلطةُ التي تظهر في أشخاص العلماء، فقد ثبت في عدد من المناظرات أنّ من النحاة مَن كان يُرضى حَكَمًا وحُجّةً في إثبات دعوى ما أو دفع أخرى. وظهر ذلك مع عدد من النحاة، كأبي عمرو بن العلاء وسيبويه، وغيرهم. وفيما يأتي بيانٌ لما يُجلّي ذلك:

الموطن الأوّل: المناظرة التي جمعت أبا حاتم السجستانيّ ويعقوب الحضرميّ[2]

وفي الرواية أنّ أبا حاتم قرأ في حضور يعقوب الحضرميّ قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾ البقرة/٢٤٩، فحصبه يعقوبٌ، فقال السجستانيّ: هذا لا يجوز الإدغام فيه. فقال يعقوب: لِمَ، وقد حدّثني غيرُ واحد عن أبي عمرو أنّه كان يُدغم؟ فقال السجستانيّ: أتّهم الرواة، فإنّهم لم يضبطوا عنه.

إذًا، يظهر من هذا الحوار بين السجستانيّ ويعقوب أنّ يعقوب اتّخذ أبا عمرو حُجّةً وحَكمًا في الإدغام، ورضي السجستانيّ به، لكنّه دفع قراءة الإدغام بأن اتّهم الرواة في عدم ضبطهم عن أبي عمرو، فهو يقبل أبا عمرو، ويرفض الرواية التي جاءت عنه.

ولم تُشر الرواية إلى موطن الإدغام بشكل دقيق، ولكنْ، جاء في معجم القراءات القرآنية للخطيب أنّ أبا عمرو ويعقوب قرأا الآية السابقة بالإدغام في موطنين اثنين: الأول هاء (جاوزه) في هاء (هو). والثاني واو (هو) في واو العطف بعدها[3].

الموطن الثاني: المناظرة التي جمعت المبرد وثعلبا[4].

وأصل المسألة أنّ المبرد وثعلبًا اجتمعا في مجلس الأمير محمد بن عبد الله بن طاهر، فسألهما عن بيت امرئ القيس:

---

[1]- انظر: حمّادي صمّود، أهم نظريات الحجاج، ص٣٣٥.

[2]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم٢٨، ص٥١.

[3]- انظر: الخطيب، معجم القراءات القرآنيّة، ج١، ص٣٥٤.

[4]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، مناظرة رقم٥٠، ص٨٦.

لها مَتْنَتانِ خَظاتا كما *** أكبّ على ساعديه النّمِرْ[1]

فقال المبرد: إنّما أراد في خظاتا الإضافة، أضاف خظاتا إلى (كما). فقال ثعلبٌ: ما قال هذا أحدٌ. فقال المبرد: **بلى، سيبويه يقوله**. فقال ثعلبٌ لمحمد بن عبد الله: لا والله ما قال هذا سيبويه قطُّ، وهذا كتابُه فليُحْضَر.

يظهر من الحوار الحجاجيّ السابق أنّ المبرد استدلّ على صحة رأيه بوروده عن سيبويه. ورضي ثعلبٌ بسيبويه حَكما وحُجّةً، ويظهر ذلك من قوله: لا واللهِ ما قال هذا سيبويه قطُّ، وهذا كتابُه فليُحْضَر. وبصرف النظر عن صحة ما نسبه المبرد إلى سيبويه، فقد كان ما جرى علامةً على أنّ سيبويه يُشكّلُ حُجّةً وسلطة نحويّة، يُحتكمُ إليها وقت الخلاف. وسنأتي ببيانٍ وتفصيلٍ للمسألة في موطن لاحقٍ في الحديث عن الحجج والأدلّة العقليّة.

ختامًا، ظهر لنا في المواطن الاستدلاليّة النقليّة السابقة صورٌ عديدة للاعتراض على الدليل النقليّ، وفي الآتي بيان لتلك الصور[2]:

١- الاعتراض على الدليل من جهة سنده، بأنْ يقال مثلًا: صاحب هذا البيت ليس بحجّة.

٢- الاعتراض على الدليل من جهة سنده بكون الدليل مصنوعًا.

٣- الاعتراض على الدليل من جهة سنده بتخطئة الناقل أو الراوي.

٤- الاعتراض على الدليل من جهة متنه بأنْ يُؤوّلَ البيتُ تأويلا يُخرجه عن جهة الاستدلال، فيبطل الاستدلال به.

---

[1]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٨٦. وانظر: ديوان امرئ القيس، ص٧١.

[2]- بيّن الأنباري في كتابه الإغراب صور الاعتراض على الدليل النقليّ والعقليّ، وذكر عددا من صوره. والصور المذكورة أعلاه من وحي ما جاء عند الأنباريّ. انظر: الأنباريّ، الإغراب في جدل الإعراب، ص ص ٤٦-٦٢. وانظر في ذلك أيضا: السبيهين، محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله، **مسائل الخلاف في ضوء الاعتراض على الدليل النقليّ**، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط١، ٢٠٠٥.

٥- الاعتراض على الدليل من جهة متنه بأنْ يُبيَّن أنّ جهةَ الدليل وجهةَ الحكم مختلفتان؛ فلا ينطبق الدليل على الحكم.

٦- الاعتراض على الدليل من جهة متنه بالمعارضة، حين يُقام دليلٌ على خلاف على أقام الخصم دليله عليه.

المطلب الثاني: الاستدلال بالدليل العقليّ

قد تفتقر المسألة إلى نصّ يعضُدُها أو يدحضُها، فيذهب المتناظِرُ إلى إعمال عقله فيها، فيقرع باب القياس أو التأويل أو يفزع إلى القواعد والحدود النحويّة ليُحكّمَها في المسألة ويقرر الحكم فيها. **وأشار الدارسون إلى أنّ استدلالات النحاة العقلية في تعليلاتهم لم تكن في معظمها في القواعد النحويّة ذاتها، وإنّما كانت في تفسير تلك القواعد وتعليلها، وبيان انسياقها إلى قانون اللغة، والكشف عن صور ضبطها وصحة غرضها**[1]. وهذا كلامٌ يصدقُ تمام الصدق على الواقع الماثل في المناظرات النحويّة، فهم لم يكونوا يتناظرون غالبًا لإثبات حكم نحويّ، أو تغيير آخر، وإنّما كان تناظرهم في تعليل حكمٍ نحويّ ثابت بالاستقراء في كلام العرب. وهذا ما أخرج العملَ الاستدلاليَّ من دائرة النحو إلى دائرة نظريّة النحو وفلسفته، فصارت مسائلُ النحو جاقّةً صعبة المراس. وتتمثل الأدلّة العقليّة التي استخدمها المتناظرون في استدلالاتهم في الأمور الآتية:

أوّلًا: الاستدلال بالقياس

تجدر الإشارة بداية إلى أنّ القياس مصطلحٌ متعدد الدلالة، ويظهر ذلك من استخدامات النحاة له في مؤلفاتهم، فتارةً يستخدمونه بمعنى الأصل، وأخرى بمعنى القاعدة المطّردة، فضلا عن

---

[1]- انظر: عيد، محمد، **أصول النحو العربيّ في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث**، عالم الكتب، القاهرة، ط٤، ١٩٨٩، ص ص ١٢٦- ١٢٧. وانظر: الملخ، حسن خميس سعيد، **نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين**، دار الشروق، عمان، ط١، ٢٠٠٠، ص١٨٩،١٨٧.

معناه المؤصّل له عند المناطقة والفقهاء. حتى صار القياس على صور متعددة، هي: القياس الاستعماليّ التعليميّ، والقياس الجدليّ، وقياس الغلط، وقياس التمثيل. وقد ظهرت صورتان من هذه الصور القياسيّة بشكل جليّ في نصوص المناظرات الموضوعة للدارسة، وبيانُ ذلك على النحو الآتي:

١- القياس الاستعماليّ التعليميّ

يُنظر إلى هذا النوع من جهتي المتكلمِ والنحويّ الباحثِ في اللغة، فحدُّه من جهة المتكلم انتحاءُ كلام العرب[١]. وهو قياسٌ متعلق بالأنماط اللغوية التي يتكلم بها ابنُ اللغة أو يولّدها وفق قوانينَ ذهنيّةٍ غيرِ مُدرَكَةٍ منه ولا مقصودة؛ تمامًا كما يحصل مع الأطفال حين يقيسون، فإذا قلنا أمامهم (معلم – معلمة / أو مهندس مهندسة /أو طويل طويلة) ثم قلنا مثلًا: (خروف) سنجد منهم من يقيس على الكلمات السابقة فيقول: (خروفة). وبيّن ذلك الزجاجي بقوله: "إنّا لمّا سمعنا قام زيدٌ فهو قائمٌ، وركب فهو راكبٌ، عرفنا اسم الفاعل فقلنا: ذهب فهو ذاهبٌ، وأكل فهو آكلٌ"[٢].ويقول ابن جنّي: "...ألا ترى أنّك لم تسمع أنت ولا غيرُك اسم كلّ فاعل ولا مفعول، وإنّما سمعت البعض فقست عليه غيره. وإذا سمعت (قام زيدٌ) أجزتَ (ظرُف بشرٌ)، و(كرُم خالدٌ)"[٣]. وهذا ما سمّاه محمد عيد بالصَّوغ القياسيّ، الذي هو من عمل المتكلم باللغة لا من

---

[١]- انظر: تمام حسان، الأصول، ص١٥١.

[٢]- انظر: الزجّاجي، أبو القاسم، **الإيضاح في علل النحو**، تح: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط٣، ١٩٧٩، ص٦٤.

[٣]- ابن جنّي، الخصائص، ج١، ص٣٥٧.

عمل النحويّ الباحث فيها[١]. وبه تصبح اللغةُ لغةً حيّةً توليديّة، فلا تتوقف عند جملٍ وعبارات وقوالبَ لغويّةٍ نطق بها أبناء اللغة الأوائل.

وأمّا من جهة النحويّ الباحث، فيظهر هذا القياسُ في وصف النحويّ نشاطَ المتكلّمِ اللغويّ وصفا يضبِط كلامَ العرب، ويُبيّن العلّةَ النحويّة التي تطّرد على كلامهم، وتنساق إلى قانون لغتهم[٢]. ولعلّ هذا القياس هو ما يتعلق بـ"مدى اطّراد الظواهر اللغويّة وشيوعها، وما يقتضيه ذلك من جمع النصوص اللغويّة واستقراء مادّتها"[٣].وصارت تلك الظواهر المطّردة قواعدَ ومعاييرَ نحويّةً يُحتكَم إليها لقبول نمطٍ لغويّ ما أو رفضه.

وظهرت صورة هذا القياس الذي هو بمعنى الاطّراد في كلام النحاة الأوائل ومؤلفاتهم، فقد ورد عن ابن أبي إسحاق أنّ سائلًا سأله: هل يقول أحد من العرب: "الصويق" في "السويق"؟ قال: نعم، عمرو بن تميم تقولها. وما تريد إلى هذا؟ عليك بباب من النحو **يطّرد وينقاس**"[٤]. ولتجلية هذه الصورة أكثر نقف عند عدة مواطن في مؤلفات النحاة جاء فيها هذا القياس بمعنى القاعدة المطّردة، ونأخذ مثالًا لذلك كتاب سيبويه الذي هو دستور النحو اتفاقًا. والناظر في هذا الكتاب يقف على مواطنَ كثيرةٍ استخدم فيها سيبويه مصطلح القياس بمعنى القاعدة المطّردة، ومن ذلك قوله: "وأمّا بنو تميم فيُجرونها مجرى أمّا وهل، أي لا يعملونها في شيء **وهو القياس**، لأنّه ليس بفعل وليس ما كـ ليس، ولا يكون فيها إضمار"[٥]. وقولُه: "وممّا جرى نعتاً على غير وجه الكلام: "هذا جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ"، فالوجهُ الرفعُ، وهو كلامُ أكثرِ العربِ وأفصحِهم. **وهو القياسُ**، لأنّ الخَرِبَ

---

[١]- انظر: عيد، أصول النحو العربيّ، ص ص٩٣-٩٤.

[٢]- انظر: السيوطي، الاقتراح، ص٢٥٦.

[٣]- أبو المكارم، علي، **أصول التفكير النحويّ**، دار غريب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦، ص ٢٧، ٧٧.

[٤]- انظر: حمودة، طاهر سليمان، **القياس في الدرس اللغويّ بحث في المنهج**، الدار الجامعيّة، الإسكندريّة، د. طبعة، ١٩٩٢، ص١٩.

[٥]- سيبويه، الكتاب، ج١، ص٥٧.

نعتُ الجُحْرِ والجحرُ رفعٌ"[١]. وقولُه أيضا: "وقالوا: أَهْوج وهُوجٌ، فجاءوا به على **القياس**"[٢]. وظهر هذا في كثيرٍ من مؤلفات النحاة، كالمقتضب للمبرد[٣]، وشرح المفصل لابن يعيش[٤]. وغيرهما. وتركنا ذكر المواطن خشية الإطالة.

وإذا ما ذهبنا للنظر في نصوص المناظرات وجدنا مواطن عديدة استدلّ فيها المتناظرون بالقياس الذي هو القاعدة النحوية المطّردة، ونضرب على ذلك أمثلة، منها قول المازنيّ: "وكان **القياس** أن يكون (ما) بما بعده مبتدأ وخبرا، وهي لغة بني تميم. قال سيبويه: ولغة بني تميم **أقيس**"[٥]. ومنها أيضا قول أبي محمد اليزيديّ: "...فقلت: أيها الأمير، لو قالوا في النسب إلى البحرين بحريّ لالتبس فلم يُدر: النسبةُ إلى البحرين وقعت أم إلى البحر، فزادوا ألفا ونونا للفرق بينهما، كما قالوا في النسب إلى الروح روحانيّ. ولم يكن للحصنين شيء يُلتبسُ به، فقالوا حصنيّ على **القياس**"[٦]. ومنها أيضا ما جرى بين مروان والأخفش، إذ "سأل مروان سعيد بن مسعدة الأخفش: أزيدا ضربتَه أم عمرا، فقال: أيُّ شيءٍ تختاره فيه؟ فقال: أختار النصب لمجيء ألف الاستفهام. فقال: ألستَ إنّما تختار في الاسم النصب إذا كان المستفهمُ عنه الفعل كقولك: أزيدا ضربته، أعبد الله مررت به؟ فقال: بلى. فقال له: فأنت إذا قلت: أزيداً ضربته أم عمرا، فالفعل قد استقرّ عندك أنّه قد كان، وإنّما تستفهم عن غيره، وهو من وقع به الفعل، فالاختيار الرفع، لأنّ المسؤول عنه اسم وليس بفعل. فقال له الأخفش: هذا هو **القياس**"[٧]. ويُلحظُ من ذلك أنّ الأخفش

---

[١]- سيبويه، الكتاب، ج١، ص٤٣٦.

[٢]- المصدر السابق، ج٣، ص٦٤٩.

[٣]- انظر: المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، **المقتضب**، تح: محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، د. طبعة، ١٩٩٤، ج٣، ١٤٥/ ج٤، ص٤١٤.

[٤]- انظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ج١، ص٧٠، ١٠٩/ ج٢، ص٤، ١٢٩، ١٣١.

[٥]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٩٠.

[٦]- انظر: المصدر السابق، ص٢٢٠.

[٧]- انظر: المصدر السابق، ص٢٤٨.

قد اقتنع بكلام مروان، إلّا أنّ اقتناعه لم يُترجَم إلى سلوك عمليّ؛ إذ يبدو أنّ الأخفش قد اختار النصب مع إقراره أنّ الرفعَ هو القياس، وهو في ذلك يسير في فلك النحويين الذين اجتمعوا على اختيار النصب في هذا[1].

٢- القياس المنطقيّ الجدليّ

قد يكون القياس الصوري الأرسطيّ قياسًا برهانيًّا، يُؤلّفُ من مقدمات صادقة أَوليّة تساوي المبادئ، فلا تحتاج إلى برهان على صدقها، لأنّها قطعيّة يقينيّة. وقد يكون قياسًا جدليًّا، يُؤلَّفُ من مقدمات مشهورةٍ، تكون عبارة عن قضايا يجبُ قَبولُها، لا من حيثُ هي واجبة القَبولِ في ذاتها، بل من حيثُ عمومُ الاعتراف بها. وقد يكون قياسًا سوفسطائيًّا يتأتى من مقدمات كاذبة. ويعنينا هنا في المقام الأوّل القياس الجدليّ، ذلك أنّ القياس البرهانيّ لا يكون إلّا في القضايا اليقينيّة.

لا يخرج القياسُ الجدليّ عن المعنى العامّ للقياس، فهو "قولٌ مؤلَّفٌ من قضايا متى حصل التسليم بها لزم عنه لذاته قولٌ آخر"[2]. وهو على ذلك مؤلَّفٌ من مقدمتين: كبرى وصغرى، ومن نتيجة مستنبطة من مقدمتيه. ولا يكون لهذا القياس أهميّة حجاجيّة إلّا إذا انطلق من مقدماتٍ توافق عليها طرفا العمليّة الحجاجيّة، فكانت مقبولةً عندهما. ومن أمثلته في نصوص المناظرات النحويّة الموطنان الآتيان:

الموطن الأوّل: يُروى أنّ مناظرة جمعت الكسائيّ وأبا محمد اليزيديّ، فسُئلا عن (الشراء) أمقصور أم ممدود؟ فذهب اليزيديّ إلى أنّه ممدود، وذهب الكسائيّ إلى أنّه مقصور، فخطّأ اليزيديُّ الكسائيّ، فقال الكسائيُّ: وكيف ذاك؟ قال اليزيديّ: **كيف تجمع شِرىً؟ قال الكسائيّ: أشرية. قال**

---

[1]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص٦١، ٢٤٨.

[2]- الميدانيّ، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص٢٢٨.

اليزيديّ: فإنّ هذا دليل على أنّ شراء ممدود؛ لأن كلّ ممدودٍ جماعه بالهاء[١].ويمكننا تحليل كلام اليزيديّ على صورة قياس جدليّ على النحو الآتي:

كل ما يُجمع على بناء أفعلة هو اسم ممدود /مقدمة كبرى

الشراء يُجمَع على أشرية (بوزن أفعلة) /مقدمة صغرى

الشراء اسم ممدود /نتيجة

وانطلق اليزيديُّ في قياسه من المقدمة المشهورة التي مفادها أنّ الاسم الممدود يُجمع على أفعلة. ويؤكّدُ هذه المقدمةَ ما جاء عن النحاة من أنّ تكسير "بنات الواو والياء على (أفعلة) نحو سماء وأسمية. وكرهوا بناء الأكثر"[٢]. وأنّ (أفْعِلة) مطّرد في كلّ اسم رباعيّ قبل آخره مدٌّ[٣]. فإذا عُلم ذلك عُلم أنّ (أشرية) جمعٌ لاسم رباعيّ مذكر قبل آخره مدّ، ألا وهو الشراء.

ويُلحَظُ هنا أنّ مقدمتيّ القياس السابق مقبولتان عند الكسائيّ واليزيديّ، وهذا يجعل النتيجة لازمةً في نفسها مُلزمةً للكسائيّ. وبالرغم من أنّ لغتي المدّ والقصر مسموعتان عن العرب إلّا أنّي أجد أنّ لغة المدّ أقوى من لغة القصر؛ إذ إنّ (أشرية) هو الجمع الوحيد للشرى أو الشراء، فأخْذُه على أنّه جمع للشراء أولى؛ لأنّه على القياس كما ظهر، ولأنّ شِرى (فِعَل) لا يُجمَع على أفعلة إلّا شذوذا[٤].

---

[١]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص١٢٩.

[٢]- ابن السرّاج، الأصول في النحو، ج٢، ص٤٤٩. وانظر: الإستراباذيّ، شرح شافية ابن الحاجب، ج٢، ص١٢٧.

[٣]- انظر: الحملاوي، الشيخ أحمد، **شذا العَرف في فنّ الصرف**، ضبطه وشرحه ووضع فهارسه: د. محمد أحمد قاسم، المكتبة العصريّة، بيروت، د. طبعة، ٢٠٠١، ص١١٥.

[٤]- انظر: الجوهري، الصحاح، مادة (شرى).

الموطن الثاني: ويُروى أنّ الأخفش قرأ "وقولوا للنّاس حُسنى"[١]، فاعترض أبو حاتم السجستانيّ على هذه القراءة، وقال: **حُسنى لا يجوزُ؛ لأنّ حُسنى مثل فضلى، ولا يكون إلّا بالألف واللام**[٢].

وبتحليل كلام السجستانيّ تظهر لنا الصورة القياسيّة الآتية:

حسنى على وزن فعلى (مثل فضلى) / مقدمة صغرى

حسنى لا تكون إلّا بالألف واللام /نتيجة

ويُعدُّ هذا القياس قياسًا مضمرًا؛ إذ أُضمرت مقدمته الكبرى القائلة (كلُّ فعلى مؤنث أفعل لا تكون إلّا بالألف واللام). وكان اعتراض السجستانيّ اعتراضا صحيحا، واستدلالُه القياسيّ استدلالا مقبولًا؛ ذلك أنّ القياس في (فُعلى) ألّا تُستعمل إلّا مضافة إلى معرفة أو مقرونةً بلام التعريف[٣].

والقياسُ المضمر هو الذي تُضمر إحدى قضاياه الثلاث أو اثنتان منهما[٤]. وقد أضمرت هنا المقدمة الكبرى القائلة بأن (كلّ أفعل لا يُجرى). ويُلحظ من هذا القياس أنّ النتيجة متولّدة لزامًا عن مقدمتي القياس، وهذا ما يجعل القياس الصوريّ عقيمًا[٥]؛ إذ لا يأتي بمعلومة أو بحكم جديدٍ خارج عن نطاق المقدمتين، بل لا يتعدى الكشفَ عن حقائقَ لغويّةٍ ثبتتْ بأدواتٍ أخرى كالاستقراء. ويؤكّد ذلك تعريفُ الجرجانيّ للقياس، إذ قال: "القياسُ إبانةُ مثلِ حكم المذكورين بمثل علّته في

---

[١]- قرأ بهذه القراءة أُبيّ وطلحة والحسن، وقيل: هي ضعيفةٌ لأنّ فُعلى وأفعل لا يُستعمل إلّا مضافًا إلى معرفة أو معرّفًا بالألف واللام. انظر: الخطيب، معجم القراءات، ج١، ص١٤٠.

[٢]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص١١٩.

[٣]- انظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ج٦، ص٩٥. وانظر: الأنصاريّ، ابن هشام، **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، د. طبعة، ١٩٩٦، ص٤٥٨.

[٤]- انظر: طه عبد الرحمن، **مسألة الدليل- الإضمار في الدليل**، مجلة المناظرة، السنة الثانية، العدد٤، ١٩٩١، ص ص ١٢١-١٢٢.

[٥]- انظر: الطويل، **أسس الفلسفة**، دار النهضة العربية، القاهرة، ط١٦، ١٩٧٦، ص١٤٢.

الآخر، واختيار لفظ الإبانة دون لفظ الإثبات؛ لأنّ القياس مُظهِرٌ للحكم لا مُثبت"[١]. وبيان ذلك في قول اليزيديّ: "كل ممدود جماعه بالهاء"، فهذه إحدى قضايا القياس المعروض سابقا، وهي قضية تضمّ حقيقةً لغويّة ثبتت عند النحاة بالاستقراء، فاستخدمها اليزيديُّ قضيّةً قياسيّةً، مستدِلًّا بها على صحة دعواه القائلة إنّ الشراء اسمٌ ممدود. وبالرّغم من أنّ القياس الصوريّ لا يُفيد إلّا في إبانة حكمٍ مُثبَتٍ مسبقا والكشف عنه، وبالرّغم أيضا من أنّه عاجزٌ عن تحصيل معرفة جديدة كما قال النقّاد، إلّا أنّه يَنمّ عن مهارةٍ عقليّة في تصريف القضايا وإيجاد الروابط بينها، ودفعِ التناقض عنها. وهو في المحصلة أداةٌ وطريقة استدلاليّة يلجأ إليها المتناظر في بيان صحة دعواه أو إبطال دعوى خصمه.

وبيّن الباحث طه عبد الرحمن أنّ الإضمار في الدليل إنّما يكون للإيجاز، أو للعلم بالمضمر، أو لقصد التدليس[٢]. وجاء الإضمار في القياسات السابقة قصد الإيجاز أو للعلم بالقضية المضمرة، ولم أجد فيه قصدا للتدليس.

ثانيًا: الاستدلال بالاستقراء

تجدر الإشارة بدايةً إلى أنّ العلماء والمنطقيّين جعلوا الاستقراء في نوعين: استقراء تامّ، واستقراء ناقص. ورأوا أنّ الاستقراء الذي يُستوفى في الأقسام حقيقةً هو استقراءٌ تامّ، ويقع في البرهان، ويفيد القطع واليقين. وأنّ الاستقراء الذي يُدّعى فيه الاستيفاء، ويُؤخذُ على أنّه مستوفىً بحسب الشهرة هو الاستقراء الناقص، ويكون في الجدل، ويفيد الظنّ الغالب[٣]. وعلى هذا، فإنّ ما يعنينا في هذا المقام هو الاستقراء الناقص، لا التامّ.

---

[١]- الجرجانيّ، معجم التعريفات، ص١٨١.

[٢]- انظر: طه عبد الرحمن، مسألة الدليل، مجلة المناظرة، عدد٤، ص ص١١٥-١١٦.

[٣]- انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٣٦٧. وانظر: ابن رشد، نصّ تلخيص منطق أرسطو، مجلد٤، ص٣٥٢.

يعرّف العلماء الاستقراء بأنّه: "الحكمُ على كلّيّ لوجوده في أكثر جزئياته"[١]. والاستقراء هو نظر في المسموع عن العرب لتقرير القواعد والأحكام الكلّيّة.

وعرّفه الإمام الغزالي بأنّه: "تصفُّحُ أمور جزئيّة لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات"[٢]. والاستقراء هو حصرٌ حاصلٌ بتتبُّع الجزئياتِ كلِّها أو بعضها.

بناءً على التعريفات السابقة، فقد حضر الاستقراءُ كأداةِ استدلالٍ في نصوص المناظرات النحويّة في غير موطن. ونضرب لذلك الأمثلة الآتية:

الموطن الأول: قول أبي عمرو بن العلاء: "ليس في الأرض حجازيّ إلّا وهو ينصب، ولا في الأرض تميميٌّ إلّا وهو يرفع"[٣]. وذلك لمّا أخذ عيسى بن عمر على أبي عمرو رفعه (المسك) في قولهم: "ليس الطيبُ إلّا المسكُ". يشكل قول أبي عمرو السابق حُكمًا نحويّا كليًّا، مفاده: الحجازيّون ينصبون، والتميميّون يرفعون. ولا يُعقل أنّ أبا عمرو تتبّع الحجازيّين كلّهم ولا التميميّين كلّهم، وإنّما بنى على الغالب الأعمّ، فطرد ذلك الحكمَ على الجزئيّات كلّها. لذا، سُمّي هذا النوع من الاستقراء استقراءً ناقصًا.

الموطن الثاني: قول المبرد: "ليس في كلام العرب تفْعلة إلّا قليل نحو تتفلة"[٤]. وذلك لمّا كان الحديث عن وزن (توراة)، إذ قال ثعلب: تفعلة. فقال المبرد كلامه السابق.

الموطن الثالث: قول الكسائيّ: "ليس هذا كلام العرب، العربُ ترفع في ذلك كلّه وتنصب"[٥]. ويعود هذا القول إلى المناظرة الشهيرة التي جمعت الكسائي بسيبويه، وعرفت بالمسألة الزنبوريّة. وهو ردٌّ

---

[١]- الجرجانيّ، معجم التعريفات، ص١٨.

[٢]- الغزاليّ، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، تح: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ج١، ص١٠٣.

[٣]- الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٣.

[٤]- المصدر السابق، ص٩٥.

[٥]- المصدر السابق، ص١٠.

على سيبويه حين بيّن أنّ الوجه هو الرفع في (فإذا هو هي)، ولا يجوز النصب. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ في قول الكسائيّ "...العرب ترفع في ذلك كلّه وتنصب" تعميمًا إن لم نقل فاسدٌ، ففيه جانب كبير من عدم الدقّة؛ إذ ساوى بين وجهي الرفع والنصب في المسألة، والمعروف أنّ وجه الرفع هو الوجه، ووجه النصب لا يستقيم إلّا بالتأويل، والتأويلِ الموغلِ في الغموض والتعقيد أحيانًا.

الموطن الرابع: قول الكسائيّ: "ما سمعتُ أعرابيّا إلّا وهو يقصُره"[١]. وذلك لمّا سُئل الكسائيُّ عن (الشراء) أممدود أم مقصور؟ فقال: مقصور. فخطّأه الطرف الآخر، وقال: إنّما هو ممدود. فقال الكسائي كلامه السابق.

يُلحَظ من المواطن السابقة أنّ الاستقراء حكمٌ يُرافقه التعميم، والتعميم مهما بلغت دقة حكمه يبقى فيه هامشٌ للخطأ، أو لنقل يبقى هناك أفرادٌ لا يدخلون ضمن ذلك الحكم. وهو في حقيقته– كما وصفه ابن سينا– غيرُ مُوجب للعلم الصحيح[٢]، وإنّما يغلب عليه الظنّ.

١– الزجاجي، مجالس العلماء، ص١٢٩.

٢– انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٣٦٨.

المبحث الثالث

مآل العمليّة الحجاجيّة

من المسلم به عند علماء فن المناظرة أنّ انتهاء العمليّة الحجاجيّة أمرٌ محتوم؛ لعدم وفاء الطاقة البشرية على استمرار المناظرة[١].وفي ضوء تلك الطاقة البشرية تتفاوت العمليّات الحجاجية من حيث طولُها أو قصرها؛ ويعتمد ذلك على ما يمتلكه المتناظران من الطاقة الحجاجيّة التي مهما عظُمت تبقى محدودةً. ومن هنا كان لا بدّ من وضع نهاية لكل عمليّة حجاجيّة يخوضها المتناظرون.

ولبيان مآل العمليّة الحجاجيّة في المناظرات النحويّة سنأتي على مطلبين اثنين: الأوّل حقيقة الإقناع في العمليّة الحجاجيّة، والثاني صور انتهاء العمليّة الحجاجيّة.

المطلب الأوّل: حقيقة الإقناع في العمليّة الحجاجيّة

يعرّف الدكتور سمير استيتية الإقناع بأنّه: "تبصير الطرف الآخر بالرأي الذي نوصله إليه"[٢]. وبيّنّا سابقًا نظرة أرسطو إلى مهمة الخطابة؛ فهي عنده ليست الإقناعَ بقدر ما هي البحثُ في كل حالة عن الوسائل الموجودة للإقناع[٣]. والناظر في كلام أرسطو وكلام الدكتور سمير استيتية يدرك أنّ مهمة الخطيب أن يحضّر الوسائل التوضيحيّة التي من شأنها أن تحقق الإقناع وتوجده. دون أن يكون من الخطيب توجُّهٌ إلى قهر المتلقي أو إلزامه على أن يقبل بالرأي أو الفكرة

---

[١]- انظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع، ص١٩٧.

[٢]- استيتية، اللسانيات، ص٧٠٠.

[٣]- انظر، أرسطو، الخطابة، ص٢٨.

المطروحة قسرًا. فدور الخطيب – كما بيّنه أرسطو – كدور الطبيب الذي يسعى ويبحثُ عن كلّ ما يحققُ الشفاءَ لمريضه، دون أن يكون مطلوبا منه أنْ يشفي المريضَ[١].

يلتقي مصطلحا الإقناع والإلزام في أنّهما يقومان بالضرورة على تقديم الأدلّة والحجج والبراهين التي تسهّل أو تكفل حصولهما. لكنْ، يبقى الفارق بينهما ظاهرًا وموجودا كما هو في الصورة التشبيهيّة التي شبّه فيها أرسطو المُقنِعَ بالطبيب؛ فالمتكلم الذي هدفه الإقناع لا يُلزم نفسه إقناع الطرف الآخر بقدر ما يُلزمُها توضيح الدعوى وشرحها وبيانها. فإنْ حصل بعد ذلك الإقناعُ سُرَّ ورضي، وإن لم يحصل لم يغضب ولم يشغّب ولم يغالط. أمّا المتكلم الذي هدفه الإلزام فيدخل المناظرة بقصد إفحام خصمه وإلزامه، ولا يُرضيه شيء إلّا هزيمة خصمه وإسقاطه. من هنا، **يظهر لنا أنّ أهمّ ما يميّز الإقناع من الإلزام هو أنّ الإقناع يُرافق الرضا بما وصلت إليه العمليّة الحجاجيّة، في حين تكون العمليّة الحجاجيّة المنتهية بالإلزام ممتلئة بالضيق والحنق والغضب وعدم الرضا.** وفي المناظرات النحويّة أمثلة عديدة تبيّن ذلك، فمنها على سبيل المثال المناظرةُ التي جمعت الكسائيّ وأبا محمد اليزيديّ، وانتهت بأن رمى اليزيديُّ بقلنسوته الأرض وقال: أنا أبو محمد. ولم يُخفِ فرحه بفوزه على خصمه، إذ قال: لَذّة الغَلب أنستني مِن هذا ما أُحسن[٢].

لكنّ واقع المناظرات النحوية مختلف تمامًا عن الرؤية المقدمة من قبل أرسطو والدكتور سمير استيتية للإقناع؛ فيُلحَظُ أنّ الإقناع الذي يسعى طرفا العمليّة الحجاجيّة إلى تحقيقه متمثّلٌ – بحسب رأيي – في نوعين: إقناعٌ إيجابيٌّ حقيقيّ، وآخر سلبيٌّ وهميّ؛ فالأوّلُ أداتُه مخاطبةُ العقل، وفيه يلتزمُ المدّعي بأن يبصّر المعترضَ بالدعوى المعروضة، فيوضّحها، ويقدّم الأدلّة والبراهين والحجج الداعمة لها، سعيًا منه لإيصال المعترض إلى فهم تلك الدعوى وإدراكها الإدراك التامّ. وهذا

---

[١]– انظر: أرسطو، الخطابة، ص٢٨.

[٢]– انظر: الزجّاجي، مجالس العلماء، ص١٩٥.

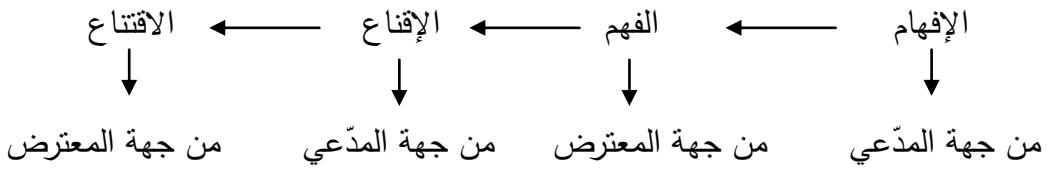
ينطبقُ والرؤية الأرسطيّة. والثاني أداتُه مخاطبةُ العاطفة فقط، وفيه يوجِّهُ المدّعي المعترضَ نحو القبول بالدعوى، عبر إستراتيجيات مختلفة تغيّبُ إلى حدٍّ بعيد التفكيرَ العقليّ المنطقيّ، ليصبح الأمر رهن العاطفة، فيصل المدّعي إلى إقناع المعترض بالدعوى إقناعًا سلبيّا وهميًّا، قد لا يستمر للحظاتٍ، فينتهي بانقضاء المجلس، وانتهاء العمليّة الحِجاجيّة، وكأنّ المدّعي في هذا النوع من الإقناع يسرق القبول بالدعوى من المعترض سرقة، دون وعي من هذا الأخير.

إنّ المدقق في المناظرات النحويّة يدركُ أنّ قصدَ المُحاجِج متوجّهٌ نحو إلزام الخصم بالدعوى أو إفحامه بشتّى السُّبل، حتى صار الإلزام في أغلب المناظرات النحويّة عنوانًا على انتهاء العمليّة الحجاجيّة، وعلى نجاح أحد طرفيها أو فشله في تصحيح رأيه وإبطال رأي خصمه. وقد أشرنا في الفصل الأوّل إلى أنّ الحجاج الماثل في المناظرات النحويّة أقرب إلى صورة الجدل منه إلى صورة الخطابة[1]، إذ ظهر أنّ أكثر المتناظرين جدليّون؛ فهمُّهم إلزام الخصم أو إفحامه، وأخْذُ الاعتراف بصحة الدعوى، ولا يعطون كبير اهتمام لإقناع الخصم أو اقتناعه بصحة الدعوى، ولا يعنيهم أن يعمل الخصم بما يقولون، فكلُّ همّهم أن يعترف بمقبوليّة دعواهم، حتى وإن كان الاعتراف آنيًّا ينتهي بانتهاء المناظرة.

إنّ الإقناع الحقيقيَّ السليمَ هو ذلك الإقناع الذي يسير وفق سلسلة حِجاجيّة محددة، تستخدم الأدواتِ الحِجاجيّةَ المنطقيّة والوسائلَ اللغويّة المناسبة، لا الإقناع الذي يحصل عبر أدوات اعتباطيّة غيرِ منظمة، لا تخدم العمليّة الحجاجيّة بقدر ما تخدم قصد المُحاجِج وهواه. والإقناع في حقيقته هو التأثير في الآخر، والقدرة على توجيهه نحو الدعوى. ولكنْ، يلزمُ الطرفَ المحاجِج قبل

[1]- انظر: هذه الدراسة، ص ص٦٩-٧٤.

أن يصل إلى إقناع الطرف الآخر أن يسير وفق **سلسلة تأثير**، تبدأ لزاماً بتوضيح المدّعي لدعواه وتفسيرها، وتنتهي أحيانًا باقتناع المعترض بتلك الدعوى. وتوضيح ذلك في الرسم الآتي:



ويَلزمُ المدّعي في العمليّة الحجاجيّة أنْ يقدم كلَّ ما من شأنه إيصالُ المعترض إلى درجة الفَهْم، وهو بذلك يكون قد بحث في الوسائل التي توصله إلى إقناع المعترض بالدعوى. وهنا يظهر دور المعترض تجاه الدعوى؛ "فإمّا أنْ يصدقها، وإمّا أن يردّها، وإمّا أن يقف منها موقفًا محايدًا"[١]. ونضرب لذلك مثالًا من المناظرات النحويّة، المناظرة التي جمعت أبا حاتم السجستانيّ وعُمارة بن عقيل[٢]، ونصُّها: "**قال أبو حاتم: حدثني أبو زيد سعيد بن أوس الأنصاري قال: العَوَّا مقصور مؤنث: اسم كوكب، لا يُمَدُّ. فأنشدني عمارةُ بن عقيل بن بلال بن جرير شعرا له فمدّ العَوّا، فرددتُه عليه ولم أقبله منه ولم أثق بعلمه في ذلك، وذاك أنه أنشدني شعرا فيه الأرياح، فقلت إنّما هي الأرواح. فقال: أما ترى أنّ في المصحف: {وتصريف الرياح} فأخذ طريقَ القياس فأخطأ، فقلتُ: الشعراءُ كلّهم يقولون الأرواح، وجَدُّكَ منهم، وأنشدتُه:**

إذا هبَّ أرواحُ الشتاء الزعازع ...

وقلتُ له في الرياح: إنّما قُلِبت الواو ياءً للكسرة التي قبلها في الراء، والأصل الرِّواح. فلم يفهم وقال: إنّما الأرواحُ جمع الروح. فعلمتُ أنّه ليس ممن يُعتَمد عليه في اللغة...".

وما يعنينا في هذه المناظرة أنّ عمارة بن عقيل لمّا قال في شعرٍ أنشده (الأرياح) بدلًا من (الأرواح) اعترض عليه السجستانيُّ منكرًا كلمة (الأرياح). ولم يترك السجستانيّ اعتراضه دون

---

[١]- استيتية، اللسانيات، ص٧٠١.

[٢]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص ص١٤٨-١٤٩.

تدليل وبيان، إذ حاول أنْ **يُفهم** عُمارةَ بن عقيل أنّ (الأرياح) خطأ، والصحيح هو (الأرواح)، فبدأ ببيان أنّ استدلالَ عُمارة بقوله تعالى: "وتصريف الرياح" استدلالٌ خاطِئٌ؛ فقال: الرياح في قوله تعالى: "وتصريف الرياح" أصلها :الرِّواح، وإنما قلبت الواو ياء للكسرة التي قبلها في الراء. ثمّ استخدم دليل الاستقراء، فبيّن أنّ الشعراء كلَّهم يقولون: "الأرواح"، إلّا أنّه لم يُقْنع عُمارةَ بذلك. ومن هنا، يظهر لنا أنّ السجستانيّ قد سار وفق سلسة التأثير الحجاجيّة الموضّحة في الرسم السابق، فراح يقدّم ما من شأنه تحقيق الإقناع لدى الطرف الآخر، فبصّره بالدعوى ووضحّها وقدّم الأدلّة التي تعضدها، كل ذلك في سبيل إيصال الطرف الآخر إلى درجة الإقناع الذي في النهاية لم يحصل.

المطلب الثاني: صور انتهاء العمليّة الحِجاجيّة

تكلّم علماء فنّ المناظرة في انتهاء العمليّة الحِجاجيّة، فبيّنوا أنّ الأمر إمّا أن يكون في عجز المعلِّل أو المدّعي عن إقامة الدليل على صحة دعواه، ومن ثَمّ عجزه عن الاستمرار في العمليّة الحجاجيّة، فيكون مُفحَمًا، وإمّا أن يكون في عجز السائل أو المعترض عن التعرض لدعوى خصمه ونقضها، ومن ثَمّ عجزه عن الاستمرار في العمليّة الحِجاجيّة، فيكون مُلزَمًا[1]. لكنّ الأمر في المناظرات النحويّة –في كثير منها – لم يظهر على هذا الوضوح؛ ففضلا عن إفحام المعلّل وإلزام السائل ظهرت لنا حالاتٌ أسفرت عن إقناع أحد الطرفين الطرف الآخر بالدعوى المقدّمة، وحالاتٌ أخرى لا يبدو فيها إفحامٌ حقيقيّ ولا إلزامٌ حقيقيّ؛ وذلك حين تُغلَق العمليّة الحِجاجيّة بسكوت مفاجئ من أحد طرفيها، أو انقطاعٍ من أحدهما، فلا ندري أهو سكوتُ تسليمٍ واقتناع أم سكوت شيء آخر. وإذا كان من المعلوم عند علماء هذا الفنّ أنّ استمرار العمليّة الحجاجيّة علامةٌ

[1]– انظر: الميدانيّ، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص٣٧٦، ٤٥٥. وانظر: الشنقيطيّ، آداب البحث والمناظرة، ص٢٧٣.

على بقاء التناقض، وانتهاءها علامةٌ على رفعه، فإنّ ذلك السكوتَ أو الانقطاع يدلّان في الظاهر على أنّ التناقض قد رُفع، لكنّ حقيقة الأمر خلافُ ذلك؛ فكثير من المناظرات انتهت مجرياتُها ولم نعرف أرُفِع التناقضُ من بين طرفي العمليّة الحجاجيّة أم لا؟ وهذا ما يجعل المناظرات – بشكل عامّ– عديمة الفائدة، فقيرة المُخرجات.

تجدر الإشارة قبل المجيء على بيان صور انتهاء العمليّة الحجاجيّة إلى أنّ هناك عباراتٍ ظهرت كثيرًا في المناظرات النحوية كانت علامةً على انتهاء العمليّة الحجاجيّة، ومن أبرز تلك العبارات ما يأتي:

- "فأمسك ولم يقل شيئًا"[١].
- "اسكت ما أنت وهذا؟"[٢] / – "فسكت"[٣]. / – "فخجل الكسائيّ"[٤].
- "فلم يكن عنده شيءٌ"[٥]. /– "فلم يدر ما يقول"[٦]. / – "فانقطع"[٧].
- "واستخفّني المهدي وضحك"[٨].

أمّا صور انتهاء العمليّة الحجاجيّة، فقد توصلتُ بعد النظر في المناظرات النحوية وتحليلها إلى أنّ صور انتهاء العمليّة الحجاجيّة متمثلة في صور ثلاث:

الصورة الأولى: إقناع أحد الطرفين الطرف الآخر بصحة الدعوى أو بطلانها.

---

[١]– الزجاجي، مجالس العلماء، ص٨٧.

[٢]– المصدر السابق، ص٣٥.

[٣]– المصدر السابق، ص٦٧.

[٤]– المصدر السابق، ص١٢٩.

[٥]– المصدر السابق، ص٤٦.

[٦]– الحموي، معجم الأدباء، ج٤، ص١٧٤٩.

[٧]– الزجاجي، مجالس العلماء، ص٢١٠.

[٨]– المصدر السابق، ص١٣٢.

سبق أن أشرنا إلى أنّ الإقناع يلزمه تقديمُ شرحٍ وتوضيح وبيان من قبل المدّعي للدعوى التي يريد إثبات صحتها، وهو بذلك يسلك الطريق التي قد توصله في نهاية العمليّة الحجاجيّة إلى إقناع خصمه بالدعوى. ولم تخلُ المناظرات النحويّة من العبارات التي تدلّ بالتصريح أو التلميح على حصول الإقناع، وإنْ كان ذلك قليلًا، قياسًا بالنهايات التي أسفرت عن إلزام أحد الطرفين أو إفحامه من قبل الآخر. والآتية هي أبزر ما دلّ من عبارات على حصول الإقناع:

- "لك الخاتم، بهذا والله فقتَ النّاس"[١].
- "ما أحسنَ واللهِ ما وجهتَه"[٢].
- "هذا على هذا وجهٌ"[٣].
- "هذا جواب مقنعٌ"[٤].
- "وما أحسن ما احتججتَ له"[٥].
- "هذا لعمري وجهٌ على هذا التقدير"[٦].
- "هذا هو القياس"[٧].
- "ما أحسنَ هذا"[٨].

وقد بيّنا دلالاتِ بعض هذه العبارات في مناسبات ومواطن سابقة. ونقف هنا لبيان بعضها الآخر، والكشف عن دلالاتها الحجاجيّة، بشيء من التحليل:

---

[١]- الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٥.

[٢]- المصدر السابق، ص٢٠.

[٣]- المصدر السابق، ص٢٠.

[٤]- المصدر السابق، ص٩١.

[٥]- المصدر السابق، ص٢٤٢.

[٦]- المصدر السابق، ص٢٤٥.

[٧]- الزجاجي، مجالس العلماء، ص٢٤٨.

[٨]- الحموي، معجم الأدباء، ج٥، ص٢١٢٩.

الموطن الأوّل: المناظرة التي جمعت يونسَ والكسائيّ، وجرى الحديث فيها عن علّة رفع (الخمر) في قول الشاعر: .... عبيطاتِ السدائفِ والخمرُ. وقد بيّنّا المسألة في هذه البيت في موطن سابق بما يغني عن إعادته هنا[١]. وقد انتهت العمليّة الحجاجيّة بإقناع الكسائيِّ يونسَ، إذ أضمر الكسائيُّ فعلا، فكان التقدير: وحلّت لي الخمرُ. وأبدى يونسُ استحسانًا برأي الكسائيّ، فقال: "**ما أحسن والله ما وجهتَه**"[٢]. إلّا أنّ يونس لم يترجم اعترافه بصحة رأي الكسائيّ إلى سلوك عمليّ، فقد رأى أنّ في البيت روايةً أخرى ترفع الحاجة إلى إضمار فعل، إذ سمع الفرزدقَ يُنشد البيت:

غداةَ أحلّتْ لابن أصرمَ ضربةً*** حُصَينٍ عَبيطاتُ السدائف والخمرُ

وأظهر الكسائيُّ من جهته رضاه واعتقادَه بصحة رأي يونس، إذ قال: "**هذا على هذا وجهٌ**". وفي المحصلة، وصل كلٌّ منهما إلى الاقتناع برأي الآخر، إلّا أنّي أراهما قد رضيا بأن يبقى كلٌّ واحد على رأيه.

الموطن الثاني: المناظرة التي جمعت المبرد وثعلبا[٣]، وكان السؤال عن معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾الشورى/١١. فقال ثعلبٌ: "معناه ليس مثله، وليس كمثله، المعنى فيه واحدٌ، والعربُ تُدخلُ الكافَ ليُعْلَمَ أنّها كالأسماء ومثلُ مثلٍ". فأظهر المبردُ رضاه برأي ثعلب، إذ قال: "**هذا جوابٌ مقنعٌ**"[٤]. فعبارة المبرد فيها من الدلالة على اقتناعه برأي ثعلب ما فيها، وإذا كان المبرد قد أظهر أنّ جواب ثعلب عن المسألة ناقصٌ، فإنّ ذلك لما كان بينهما من تنافس علميّ، وحرصٍ على نيل الحظوة لدى الأمير أو الخليفة.

---

[١]- انظر: هذه الدراسة، ص ص٧٦-٧٧، ٨٣.

[٢]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٢٠.

[٣] - المصدر السابق، ص٩١.

[٤] -المصدر السابق، ص٩١.

الموطن الثالث: المناظرة التي جمعت ثعلبًا ومحمد بن كيسان. وكنّا قد وقفنا عند هذه المناظرة في موضع سابق من الدراسة بما يغني عن تفصيلها هنا[١]. وما يعنينا في هذا المقام أنّ ثعلبا أظهر رضاه بالوجه الذي قدّمه ابن كيسان، وقال: "**هذا لعمري وجهٌ على هذا التقدير**". وتدلُّ هذه العبارةُ أنّ ثعلبًا قد اقتنع برأي ابن كيسان في المسألة.

الموطن الرابع: المناظرة التي جمعت يونسَ وسيبويه[٢]، ونصّها أنّ سيبويه أتى يونسَ، فسأله: كيف تقولُ مررت به المسكينِ؟ فقال يونسُ: جائزٌ أن أجرّه على البدل من الهاء، فقال له سيبويه: فمررت به المسكينُ، على معنى المسكينُ مررت به، فقال يونسُ: هذا خطأ لأنّ المضمر قبل الظاهر. فقال له سيبويه: إنّ الخليل أجاز ذلك، وأنشد فيها أبياتا، فقال يونس: هو خطأ. قال: فمررت به المسكينَ، فقال يونسُ: جائزٌ. فقال سيبويه: على أيّ شيء ينصب؟ فقال يونس: على الحال، فقال سيبويه: أليس أنت أخبرتني أنّ الحال لا تكون بالألف واللام؟ فقال له يونس: صدقت، ثم قال لسيبويه، فما قال صاحبك فيه، يعني الخليل؟ فقال سيبويه: قال لي إنّه ينصب على الترخيم[٣]، فقال يونس: "**ما أحسن هذا**"[٤]. وتظهر عبارة يونس الأخيرة رضاه برأي سيبويه المُسنَد أصلًا إلى الخليل، وتدلُّ على أنّه اقتنع بالرأي الذي يقول إنّ النصب إنّما يكون على الترحم، لا على الحال.

أظهرت لنا الموطن الأربعة السابقة أنّ الإقناع أمرٌ قد سعى المتناظرون إلى تحققه في نهاية العمليّة الحجاجيّة، فقاموا بما يُعينُ على ذلك من شرح وتوضيح للدعوى. أضف إلى ذلك أنّ

---

[١] – انظر: هذه الدراسة، ص ص١١٨–١٢٠.

[٢] – انظر: الحموي، معجم الأدباء، ج٥، ص ص ٢١٢٨– ٢١٢٩.

[٣] – **الترخيم** إسقاط شيء من الاسم في النداء. ولا لمعنى لوجود هذه الكلمة في السياق العامّ لتركيب: مررتُ به المسكينَ. ويدلّلُ هذا على أنّ كلمة (الترخيم) الموجودة في رواية المناظرة قد لابسها شيءٌ من التصحيف، فبعد أن كانت (الترحم)، صارت (الترخيم)، والقرب في الشكل بين اللفظتين يجعل حصول التصحيف أمرًا ممكنًا لدرجة كبيرة. وقد جاء في الكتاب لسيبويه أنّ نصب (المسكين) يكون على **الترحم**. انظر: سيبويه، الكتاب، ج٢، ص ص٧٤– ٧٦.

[٤] – الحموي، معجم الأدباء، ج٥، ص٢١٢٩.

المُتناظِر لم يُخفِ في بعض المواطن اقتناعه ورضاه بالرأي المقدَّم من الطرف الآخر. إلّا أنّ الإقناع والاقتناع اللذين ظهرتْ ملامحهما في المواطن السابقة لا شيء يدلّلُ بوضوحٍ على أنّ أحدًا قد ترجمهما إلى سلوك عمليّ. وهذا ما بيّنه الدكتور سمير من قوله: "ويتمُّ الإقناع بمجرد اعتقاد الطرف الآخر بصحة الرأي أو الفكرة، حتى وإنْ لم يترجم عمله إلى سلوك يترتب على اقتناعه بالضرورة"[1].

ظهر في المناظرات النحويّة ما يشير إلى أنّ أحد المتناظرينِ قد ترجم اقتناعه إلى سلوك عمليّ، إلّا أنّ ذلك كان قليلًا لا يُذكر. وتعدُّ المناظرة التي جمعت أبا حاتم السجستانيّ ويعقوب الحضرميّ مثالًا على ذلك[2]. فيروى أنّ أبا حاتم السجستانيّ قرأ في حضرة يعقوب قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾ البقرة/٢٤٩.دون إدغام فردّه يعقوب ليدغم، فقال السجستانيّ هذا لا يجوز الإدغام فيه. وبيّن السجستانيّ علة المنع، فاقتنع بها يعقوب. وتقول الرواية إنّ الأخفش قال للسجستانيّ: "**تأبى إلا أنْ تُعلّم ما يُعلّم المشايخ، والله لا قرأ يعقوب بعدها إلا كما قلتَ**".

إذًا، اقتنع يعقوبُ الحضرميُّ بقول السجستانيّ في المسألة، وزاد على ذلك أنْ ترجم اقتناعه إلى سلوك عمليّ. لكنّ ذلك –كما أسلفنا– قليلٌ جدًّا في المناظرات النحويّة التي وصلت إلينا.

الصورة الثانية: إفحام أحد طرفي العمليّة الحجاجيّة أو إلزامه.

قلنا إنّ أهمّ ما يُميّز الإقناعَ من الإفحام والإلزام هو أنّ الإقناع يُرافقه رضا بما انتهت إليه العمليّة الحجاجيّة، فالعمليات الحجاجيّة التي انتهت بالإقناع كان القصد فيها إلى حصولُ العلم

---

[1]– استيتية، اللسانيات، ص٧٠٠.

[2]– انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٥١.

وطلب الصواب أكثر وضوحا وظهورًا من تلك العمليّات الحجاجيّة التي انتهت بإفحام هذا أو إلزام ذاك، والتي طُبعت – في أكثرها – بطابع التنافسية، والحرص على إسقاط الخصم.

ولتجلية صورة الإلزام والإفحام في العمليّة الحجاجيّة نقف عند الموطنين الآتيين:

الموطن الأوّل: المناظرة التي جمعت الكسائيّ والأصمعيّ[1]، ونصُّها: "**حدثنا حماد بن إسحاق عن أبيه قال: كنا عند الرشيد فحضر الأصمعي والكسائي، فسأل الرشيد عن بيت الراعي وقوله:**

قتلوا ابنَ عفّان الخليفةَ مُحرِما ... ودعا فلم أرَ مثلَه مخذولا

فقال الكسائي: كان قد أحرم بالحج. فضحك الأصمعي وتهانف، فقال له الرشيد: ما عندك؟ فقال: والله ما أحرم بالحج ولا أراد أيضا أنه دخل في شهر حرام، كما يقال أشْهَرَ وأعامَ، إذ دخل في شهر وفي عام. فقال له الكسائيّ: ما هو إلا هذا، وإلا فما معنى الإحرام؟ قال الأصمعيُّ: فخبرني عن قول عدي بن زيد:

قتلوا كسرى بليل محرما ... فتولى لم يمتع بكفن

أي إحرام لكسرى؟ فقال الرشيد: فما المعنى؟ فقال الأصمعيُّ: يريد أن عثمان لم يأت شيئا يوجب تحليل دمه، وكل من لم يحدث مثل ذلك فهو في ذمة. فقال الرشيد: يا أصمعي، ما تطاق في الشعر".

- الدعوى: إنّ معنى (مُحرمًا) في بيت الراعي هو الإحرام بالحجّ.
- المدّعي: الكسائيّ.
- المعترض: الأصمعيّ.

[1]– انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٢٥٧.

يُلحَظُ أنّ العمليّة الحجاجيّة انتهت بإفحام المدّعي (الكسائيّ) من قبل المعترض (الأصمعيّ). ولم يسجّل الكسائيُّ أيّ ردّ على كلام الأصمعيّ. وأبدى الرشيد إعجابه بكلام الأصمعيّ، إذ قال: يا أصمعيّ، ما تُطاق في الشعر.

الموطن الثاني: المناظرة التي جمعت أبا عبيدة معمر بن المثنى والأحمر علي بن المبارك[1]، ونصّها: "**حدثني أحمد بن الحارث الخزّاز قال: حدثني مَن حضر الفضل بن الربيع وعنده أبو عبيدة والأحمر، فسأله عن قول عمر: (كدتَ أنْ ينشقَّ مُريْطاؤُك)[2]. فمدّ أبو عبيدة وهمزَها، وقصرها الأحمرُ ولم يهمزها، فدخل الأصمعيُّ فسئل فقال بقول أبي عبيدة، وردّ عليه الأحمرُ، ولم يزل الأصمعيُّ يحاجُّه حتى قهرَه**".

- الدعوى: مُريطاؤك اسم ممدود.
- المدّعي: الأصمعيّ.
- المعترض: الأحمر.

تُظهر لنا المناظرة السابقة أنّ العمليّة الحجاجيّة فيها انتهت بإلزام الأصمعيِّ الأحمرَ في أنّ (مُريطاؤك) اسم ممدود. وتُعدّ كلمة (قهره) المذكورة في نصّ المناظرة عنوانا كبيرًا على أنّ إسقاط الخصم هو الهدف المنشود وراء هذه المناظرة ومثيلاتها. ولو رأى الراوي أنّ الطرفين يسعيان إلى إظهار الصواب دون التعصب لقال: ولم يزل الأصمعيّ يُحاجُّه حتى **أقنعه**. لكنّ الراوي استخدم كلمه (قهره) وترك كلمة (أقنعه) لمّا رأى حرص كلّ طرف على إسقاط الآخر. ولم تذكر الروايةُ أحداث العمليّة الحجاجيّة التي دارت بين الأصمعيّ والأحمر.

---

[1]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص١٤٧.

[2]- مُريطاؤك مأخوذة من الفعل مرط، وهي المنطقة ما بين السّرّة والعانة. وقال عمر بن الخطّاب لأبي محذورة حين أذّن ورفع صوته: "أمَا خشيتَ أن تنشقَّ مُريطاؤك". انظر الجوهري، الصحاح، مادة (م ر ط).

ويتفرع من هذه الصورة صورة أخرى تتمثل في انقطاع أحد الطرفين. والانقطاع هو عدم قول المدّعي أو فعله لأيّ شيء[1]. والأمر ينطبق على المعترض كذلك. ومن الأمثلة على انقطاع أحد طرفي العمليّة الحجاجيّة المناظرة التي جمعت الأصمعيّ ومحمدَ بن زياد الأعرابيّ[2]، وذلك لمّا سئل الأصمعيُّ عن كلمة (القعّاد) من قول العجاج:

مِنْ إنْ تبدلّتُ بآدٍ آدا ... لم يكن يناد فأمسى انآدا

فقد أراني أصل القُعّادا...

فقال: النساء. فقال ابن الأعرابيّ: القعّاد: جماعٌ للنساء. وجماعٌ للرجال قواعدُ إذًا؟! فانقطع الأصمعيّ. وعلى كُلٍّ، فإنّ الانقطاع من جهة المدّعي إفحامٌ، ومن جهة المعترض إلزامٌ.

الصورة الثالثة: النهاية مُبهَمةٌ غير واضحة، فلا يظهر فيها إفحامٌ ولا إلزام حقيقيّان.

يسيطر على العمليّة الحجاجيّة التي تُختَم بنهاية غيرِ واضحة عناصرُ متعددةٌ، كالسكوت المفاجئ، وعدم الإتيان بما هو مقنعٌ، وتركُ المسألة إلى مسألةٍ أخرى دون الوصول إلى نتيجة في المسألة الأولى. ويضعنا هذا أمام حقيقةِ أنّ المُتناظِرَ قد لا يُسعفُه الوقت لتحضير حججه؛ إذ يُطلب منه السرعةُ في تقديم الحجج الداعمة لدعواه، والردِّ على حجج الخصم، لاسيّما في المناظرات التي تكون تحت رعاية رسميّة، بحضرة أمير أو وزير أو خليفة، والتي يكون غرضُها في أغلب الأحيان نيل الحظوة السياسيّة، أو التنافس العلميّ. ويغلب على مثل هذه المناظرات النحويّة عدم التحضير المسبق لها، فتعقد دون استعداد تامّ من أطرافها. وهذا ما يجعل العمليّة الحجاجيّة ضعيفةً من جهة، وغير دقيقة المُخرجات والنتائج النحويّة من جهة أخرى.

---

[1]- انظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص٧٨.

[2]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص٢١٠.

وفي ما يأتي مثالان على انتهاء العمليّة الحجاجيّة بصورة مُبهمةٍ وغيرِ واضحة:

الموطن الأوّل: المناظرة التي جمعت المازنيّ وأبا عبيدة معمر بن المثنّى[1]، ونصُّها: "**حدثني إسماعيل بن محمد قال: حدثني أبو العباس محمد بن يزيد قال: حدثني أبو عثمان المازني قال: قال لي أبو عبيدة: ما أكذب النحويين؟ فقلتُ له: لم قلتَ ذلك؟ فقال: يقولون إنّ هاء التأنيث لا تدخلُ على ألف التأنيث، وأنّ الألف التي في علقى ملحقةٌ وليست للتأنيث. قال: فقلتُ: وما أنكرتَ من ذلك؟ قال: سمعتُ رؤبة ينشد:**

فحطّ في علقى وفي مكور ...

فقلتُ له: فما واحد العلقى؟ قال لي: علقاةٌ. قال أبو عثمان: فلم أفسره له لأنّه كان أغلظ من أنْ يفهم مثل هذا...".

- الدعوى: كذب النحويون حين قالوا إنّ هاء التأنيث لا تدخل على ألف التأنيث.
- المدّعي: أبو عبيدة معمر بن المثنى.
- المعترض: المازنيّ.

ما يعنينا في هذا المقام أن نبيّن أنّ العمليّة الحجاجيّة فيها لم تنتهِ بإلزامٍ ولا بإفحامٍ حقيقيّين؛ فيُلحَظ من نصّ المناظرة السابق أنّه اختلط على أبي عبيدة أمرُ (علقى) التي في بيت رؤبة، فظنّ أنّ مفردها (علقاة)، وبذلك تكون هاء التأنيث قد دخلت على ألف التأنيث، فثبتتْ دعوى أبي عبيدة. ولكنْ، لعلّه غاب عنه أنّ (علقى) التي في بيت رؤبة لا مفردَ لها؛ ذلك أنّ الألف فيها للتأنيث. وهذا ما دفع المازنيَّ إلى أنْ يقول: "**فلم أفسره له لأنّه كان أغلظ من أن يفهم مثل هذا**"[2].

---

[1]- انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص ص٤٢-٤٣.

[2]- انظر: المصدر السابق، ص٤٢.

إنّ عبارة المازنيّ "فلم أفسره له..." تشير إلى أنّ المازنيّ لم يبصّر أبا عبيدة بالدعوى، ولم يقدّم الشرح اللازم الذي يقود إلى الفهم، ظنًّا منه أنّ أبا عبيدة لن يفهم ما يقوله المازنيّ، لذا، ارتأى المازنيّ أن يغلق العمليّة الحجاجيّة من جهته، دون أن نعرف أظلّ أبو عبيدة على رأيه في أنّ النحويين كذبوا في مقولتهم: "هاء التأنيث لا تدخل على ألف التأنيث"، أم غيّره؟

الموطن الثاني: المناظرة التي جمعت الكسائيّ وأبا محمد اليزيديّ[1]، ونصُّها: "**... فلما دخلنا على المهديّ أقبل عليّ فقال: كيف نسبوا إلى البحرين فقالوا بَحرانيّ، أو إلى الحصنينِ فقالوا حِصنيّ؟ فقلتُ: أيُّها الأمير، لو قالوا في النسب إلى البحرين بَحريّ لالتبس فلم يُدرَ: النسبة إلى البحرين وقعتْ أم إلى البحر، فزادوا ألفا ونونا للفرق بينهما، كما قالوا في النسب إلى الروح روحانيّ. ولم يكن للحِصْنينِ شيءٌ يُلتبَسُ به فقالوا حِصنيّ على القياس. فسمعتُ الكسائيَّ يقول لعمر بن بَزيع: لو سألني الأمير لأجبتُه بأحسن من هذه العلّة. فقلتُ: أصلح اللهُ الأمير، إنّ هذا يزعم أنّك لو سألتَه أجاب بأحسن من جوابي. فقال: قد سألتُه. فقال الكسائيُّ: أصلح الله الأمير، كرهوا أن يقولوا حصناني فيجمعوا بين نونين، ولم يكن في البحرين إلا نونٌ واحدة فقالوا بحرانيّ لذلك. فقال اليزيديُّ: فكيف تنسب إلى رجل من بني جِنان؟ إنْ لزمتَ قياسك قلتَ: جِنّيّ فجمعتَ بينه وبين المنسوب إلى الجِنّ، وإنْ قلتَ جِنانيّ رجعتَ عن قياسك وجمعتَ بين ثلاث نونات.ثم تفاوضنا الكلام إلى أن قلتُ له: كيف تقول: إنّ من خير القوم وأفضلِهم أو خيرهم بتة زيدٌ...**".

يُلحَظ في المناظرة السابقة أنّ الدعوى متعددة، فلليزيديّ دعوى، وللكسائيّ دعوى أخرى عارض بها دعوى اليزيديّ، لذا، ظهر لدينا في هذه العمليّة الحجاجيّة دعويان، ومدّعيان ومعترضان.

---

[1]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص ص٢٢٠-٢٢١.

- الدعوى الأولى: العلّة في النسبة إلى البحرين على (بحرانيّ) للتفريق بين النسبة إلى البحر، والنسبة إلى البحرين. ولم يقولوا (حصنانيّ) لعدم وجود ما يُلتبس به.
- المدّعي: اليزيديّ.
- المعترض: الكسائيّ.
- الدعوى الثانية: العلّة في النسبة إلى البحرين على (بحرانيّ) أنّهم كرهوا أن يقولوا (حصنانيّ) لئلّا يجمعوا بين نونين، وهذا غير موجود في البحرين، فقالوا: (بحرانيّ).
- المدّعي: الكسائيّ.
- المعترض: اليزيديّ.

والمدقق في هذه المناظرة يدرك أنّ العمليّة الحجاجيّة فيها لم تنتهِ بإفحام ولا إلزام حقيقيّينِ، ودليل ذلك قول اليزيديّ: "**ثم تفاوضنا الكلام إلى أن قلتُ له: كيف تقول: إنّ من خير القوم وأفضلِهم أو خيرهم بتة زيدٌ...**". فكلام اليزيديّ يشير إلى أنّهما تركا المسألة الأولى دون أنْ تظهر الغلبة لأحدهما على الآخر، ثم دخلا في مسألة جديدة لا علاقة لها بالمسألة الأولى.

الفصل الثالث

النصُّ الحِجاجيُّ أدواته وتِقْنِيّاتُه

المبحث الأول:الأدواتُ اللغويّة وقيمها الحِجاجيّة

المبحث الثاني: أساليب لغوية شائعة في النصّ الحِجاجيّ ودلالتها الحجاجيّة

المطلب الأول: أسلوب الاستفهام

المطلب الثاني: أسلوب النفي

المطلب الثالث: أسلوب الشرط

المطلب الرابع: أسلوب التوكيد

المبحث الثالث: تقنيات النصّ الحجاجيّ

المطلب الأوّل: السخرية والتهكم

المطلب الثاني: الاستدراج والمجاراة

المطلب الثالث: الصور البيانيّة

المبحث الأول

الأدواتُ اللغويّة وقيمها الحِجاجيّة

يختلف النصُّ الحجاجيّ عن غيره من النصوص من حيثُ البناءُ والأدوات؛ فالمُحاجِجُ الذي يريد أن يصل إلى إقناع خصمه بدعواه – بصرف النظر عن صحتها أو خطئها – عليه أن يقدّم نصًّا حِجاجيًّا قويًّا، فيه عناصرُ تضمنُ له تحقيقَ ما يصبو إليه. وسنتناول في هذا الخصوص الأدوات اللغوية التي قصد المُحاجِجُ إلى توظيفها في النصّ الحِجاجيّ خدمةً لدعواه.

ظهر سابقا في التمهيد أنّ من معاني الحِجاج قصدَ التوجه إلى شيء معيّن. والناظر في نصوص المناظرات النحويّة يجد فيها عباراتٍ وتراكيبَ تجاوز فيها المتكلم – حسب قصده– المعنى الأوّلَ الظاهرَ إلى معنى آخرَ خفيٍّ؛ فبعضُ التراكيب تحمل في ظاهرها معنى الإخبار، ولكنّها لا تخلو من معنى آخر قصد إليه المتكلمُ لشيء ما. وتضعنا هذه القضية أمام نظرية معنى المعنى التي جاء بها عبد القاهر الجرجانيّ، والتي فرّق فيها بين المعنى ومعنى المعنى؛ إذ بيّن أنّ (المعنى) هو الشيء المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي نصلُ إليه بغير واسطة، وأمّا (معنى المعنى) فهو أن نعقلَ من اللفظ معنى ثمّ يُفضي بنا ذلك المعنى إلى معنى آخر[١]. وقد بيّن جيفري ليتش أستاذ اللسانيّات في جامعة لونكاستر أنّ الفرق بين دلالة الكلام ودلالته التداوليّة متوقفٌ على تفريقنا بين الجملتين الآتيتين:

١– ماذا تعني أؤ ٢– ماذا تعني لكَ أؤ[٢]

---

[١]– انظر: الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص٢٦٣.

[٢]– انظر: إدريس مقبول، **في تداوليّات القصد**، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانيّة)، العدد٥، المجلد٢٨، ٢٠١٤، ص١٢١١.

وأقرب تمثيل لهاتين الجملتين القراءاتُ التحليلية للقصائد الشعريّة؛ إذ نجد أنّ للقصيدة شروحًا متعددة ومختلفة، بل نجد للبيت الواحد تحليلين ورؤيتين مختلفتين. وقد يكون المعنى المقصود في نفس الشاعر على غير كلّ الوجوه التأويليّة المقدّمة.

وإذا كان الشاعر لا يعبأ كثيرًا – بعد قوله القصيدة – بكيفيّة فهم المتلقي لها، فإنّ المُحاججَ من المفروض أن يكون على عكس ذلك؛ فهو معنيٌّ تمامًا بأن يصل قصدُه ومُراده إلى المتلقين عامّة، وإلى خصمه خاصّة، وإلّا، فكيف يُظهرُ قوةَ حُججه، وضعفَ حُجج خصمه؟ ولتوضيح ذلك نضرب مثالًا من المناظرات النحويّة، وذلك ما جرى بين المازنيّ وأبي جعفر الطبريّ من أنّ (السكين) مذكرٌ أم مؤنث، فقال المازنيّ: "مذكرٌ، **ولا يُؤنّثُه فصيحٌ**"[1].

إنّ المدقق في قول المازنيّ السابق يجد فيه تركيبين خبريّين؛ الأوّل قوله: "مذكرٌ"، وهو خبر لمبتدأ محذوف، وتقدير الكلام: السكين مذكرٌ. والثاني قولُه: "ولا يؤنثه فصيح"، ويظهر للناظر في هذا التركيب الخبريّ أنّ المازنيّ لم يقصد الإخبار العلميّ، وإنّما قصد أن يُوجِّهَ نقدًا لاذعًا إلى كلّ من يقول بتأنيث (السكين)، ولا أشكُّ أنّ المازنيّ كان يعنيه أن يصل قصدُه إلى المتلقّين، وإلى خصمه.

من الأمثلة على ذلك أيضا ما جرى بين المبرد وثعلب في مجلس الأمير محمد بن عبد الله بن طاهر، وذلك لمّا سألهما عن قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمۡ لِوَاذٗاۚ﴾النور/٦٣. فقال ثعلب: إذا كان لاوذت وقاولت فمصدرُه لِواذًا وقِوالًا، وإذا كان من لُذت فهو لِياذًا. فقال المبرد: هذا صوابٌ **وأنا أُفهمُ الأمير**"[2]. إنّ قول المبرد "وأنا أفهم الأمير" لا يخفى على المدقق ما فيه من

---

[1]– انظر: الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص١٠١.

[2]– انظر: المصدر السابق، ص٨٤.

معنىً خفيٍّ؛ فالأمر فيه لا يقف عند الإخبار الذي هو المعنى الظاهر، وإنّما يتخطّى ذلك إلى معنى آخر قصده المبرد وأراده، هو نيل الحظوة لدى الأمير والتقرّب منه على حساب ثعلب.

إنّ ما يزيدُ القصد في النصّ الحجاجيّ وضوحًا هي المعاني التي أظهرتْها الأدواتُ والتقنيّاتُ والأساليبُ اللغويّة التي وظّفها المتناظر في كلامه الحجاجيّ. وسيظهر ذلك جليًّا في ما يأتي من الدراسة.

أشار الدارسون إلى أنّ الأدواتِ الحجاجيّةَ التي تأتي في سياق الحجاج متعددةٌ ومتنوعة حسب ما يقتضيه الأمرُ في النّصِّ الحجاجيّ؛ فمن تلك الأدواتِ ما تظهر وظيفتُها في بناء ترابطٍ حجاجيّ بين مقدمات الدعوى من جهة، أو بين الدعوى والنتيجة من جهة وأخرى. ومنها ما تظهر وظيفتُها في بيان الأوجه الممكنة للمسألة، أو حصر تلك الأوجه، ومن ثمَّ إقصاء ما لا يخدم العمليّةَ الحجاجيّة من وجهة نظر مُنشئ النّصّ، وفي ذلك توجيه للعمليّة الحجاجيّة نحو ذلك الوجه الذي يسعى مُنشئ النصّ إلى إثباته وإبطال ما سواه[١]. ويأتي هذا في إطار نظرية الحجاج في اللغة التي أسّسها اللغويُّ الفرنسي ديكرو، وقامت نظريته على أنّ الحجاج كامنٌ في اللغة ذاتها؛ في مفرداتها من أسماءٍ وأفعال وظروفٍ وأدوات[٢].

إنّ ما يعنينا في المقام الأوّل هنا هو الكشفُ عن القيم الحجاجيّة التي انطوت عليها الأدوات اللغويةُ بصورة عامّة في نصوص المناظرات، فقد كان لتلك القيم الحجاجيّة الدورُ البارز في توجيه العمليّة الحجاجيّة. وفي النظر في نصوص المناظرات نجد أنّها نصوصٌ قد زخرتْ – كغيرها من النصوص الحجاجيّة– بالأدوات الحجاجيّة المستخدمة بقصد إضفاء قيمة حجاجيّة تُسهم في إقناع الطرف الآخر بالدعوى. لكنّ الناظر في نصوص المناظرات، وبعد استقراءٍ عامّ لتلك

---

[١]– انظر: النقاريّ، التحاجج، ص ص٦٣–٦٥.

[٢]– انظر: صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص ص٣٥–٣٦، وانظر: عباس حشاني، **مصطلح الحجاج بواعثه وتقنياته**، مجلة المَخْبَر، الجزائر، العدد التاسع، ٢٠١٣، ص ص٢٧٠–٢٧١.

الأدوات فيها، يجد أنّ هناك أدواتٍ كان استخدامها وتوظيفها أكثرَ من بقيّة الأدوات، والحديث هنا مثلا عن (إنّما)، وعن (لكنْ)، فهاتان الأداتان تكادان لا تغيبان في أغلب نصوص المناظرات؛ لما لهما من دور واضحٍ في بناء قيمٍ حجاجيّة مختلفة في النّصّ الحجاجيّ.

لقد كان لبعض الدارسين اللغويين من أصحاب النظريات اللسانيّة رؤيةٌ في تصنيف الأدوات اللغوية من حيث وظيفتُها الحجاجيّة، فجعلوها في صنفين؛ الأوّل العوامل الحجاجيّة، وتؤدي في الغالب وظيفةَ حصرِ الإمكانات الحجاجيّة وتقييدها، ومن ثمّ توجيه العملية الحجاجية تجاه إمكانٍ حجاجيّ واحد. والثاني الروابط الحجاجيّة، وتكون لربط جزئيات النصّ الحجاجيّ، فتربط بين المقدمات نفسها تارة، وبين المقدمات والنتائج تارة أخرى[١].

وبصرف النظر عن التقسيم السابق للأدوات اللغويّة، فإنّه ظهر لنا عدةُ معانٍ وقيمٍ حجاجيّة أضفتْها الأدواتُ اللغويّة على النصّ الحِجاجيّ، فحُمِّلَ الكلامُ – إضافةً إلى معنى الإخبار– معنىً آخرَ قصده المتكلمُ. وفي يأتي بيانٌ لتلك المعاني والقيم الحجاجيّة:

١– **الحصر والتقييد**، ومن أهمّ أدواته حسبما ظهر في نصوص المناظرات النحوية: (إنّما، ما...إلا، لابدَّ، أبدًا). والمواطن الآتية تبيّن ذلك:

الموطن الأول: قول المبرد: "**إنّما** أراد في (خظاتا) الإضافة..."[٢].

وكان الأمير محمد بن عبد الله بن طاهر قد سأل بحضور المبرد وثعلب عن قول الشاعر:

لها مَتْنتانِ خَظاتا كَما أَكَبَّ على ساعِدَيْه النَّمِرْ

---

[١]– انظر: قدور عمران، **البعد التداولي والحجاجيّ في الخطاب القرآني الموجّه إلى بني إسرائيل**، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، ط١، ٢٠١٢، ص ص٣٥–٣٧.

[٢]– الزّجاجيّ، مجالس العلماء، ص٨٦.

فقدّم ثعلبٌ رأيه في ذلك، إلّا أنّ المبرد لم يقتنع بما قاله ثعلبٌ، ثم قال: أعزّ الله الأمير، وإنّما أراد في (خظاتا) الإضافة، أضاف (خظاتا) إلى (كما). ولا يخفى على المدقق ما أظهرته الأداة (إنّما) من حصرٍ وتقييد للوجوه الممكنة في المسألة؛ إذ أبطل المبرد بقوله كلّ الوجوه وأثبت وجهًا واحدًا.

الموطن الثاني: قولُ اليزيديّ: ..."**إنّما** ابتدأ فقال: المهرُ مهرٌ"[1].

وكان اليزيديُّ قد سأل الكسائيّ عن قول الشاعر:

ما رأينا خَرَبا نـ ـقَّرَ عنه البَيْضَ صَقرُ

لا يكون العَيْرُ مُهْرًا لا يكون المُهرُ مُهرُ

فقال الكسائيُّ: قد أقوى الشاعر. لكنّ اليزيديّ لم يقبل بقوله، وبيّن أنّه لا إقواء في البيت، ولا وجهَ له إلّا أنْ يكون قد انتهى الكلام عند (لا يكون) الثانية، ثمّ ابتدأ فقال: المهرُ مهرُ. ولا يخفى على المدقّق أنّ الأداة اللغويّة (إنّما) قد جعلتْ المسألة في وجهٍ واحدٍ، مع نفي بقيّة الوجوه الممكنة، وأنّ استخدام اليزيديّ لها قد أظهر مدى تأكّده واقتناعه بصحة رأيه.

يُعدُّ معنى الحصر في (إنّما) معنى أصيلا، وعليه ظهرت في أكثر الاستعمالات اللغويّة. لكنّ بعض السياقات كانت كفيلة بأنْ تُكْسِب (إنّما) وظيفة جديدة غيرَ الحصر، وهذا ما سيظهر في النقطة الثانية عند الحديث عن معنى التنويه والتنبيه.

وظّف الكسائيُّ في هذه العمليّة الحجاجيّة أيضا أداة حجاجيّة أخرى، هي **(لا بدّ)**، وذلك في قوله: "لا بدَّ أن يُنصَب المهر الثاني على أنّه خبر"[2]. وكان الكسائيّ قد كرر قوله إنّ الشاعر قد أقوى، فطلب اليزيديّ منه أن ينظر في المسألة جيّدا، فلم يجد الكسائيّ فيها إلّا ما بيّنه من إقواء

---

[1]- الزجاجي، مجالس العلماء، ص١٩٥.

[2]- المصدر السابق، ص١٩٥.

الشاعر، ولتأكيد ذلك قال: "لا بدّ أن ينصب المهر الثاني على أنّه خبر". ويُلحَظ هنا أنّ الكسائيّ قد دفع كلّ الوجوه الإعرابيّة الممكنة، وأبقى وجه النصب، وهذا ظاهر في توظيفه الأداة الحجاجيّة (لا بدّ).

الموطن الثالث: قول الكسائيّ: "حدُّ الفاعل الرفع **أبدًا**، وحدُّ المفعول به النصب **أبدًا**"[١].

وأتى النّظّامُ وضرار المعتزليّ الكسائيّ يوما، وكانا قد اتّفقا أن يسألاه عددا من الأسئلة المُلبِسة، فسأله ضرار عن حدّ الفاعل والمفعول به، فأجاب الكسائي بالقول السابق أعلاه. ويُلحَظُ أنّ استخدام الكسائيّ الظرفَ (أبدًا) قد أسهم في تقييد النّصّ الحِجاجيّ بمسار محدّد، وكأنّه باستخدامه هذه الأداة قد أغلق الباب أمام تغيّر حال الفاعل من الرفع إلى النصب أو الجر، وكذلك الأمر بالنسبة للمفعول به. ولعلّ توظيف الكسائي الظرف (أبدًا) في هذا السياق هو ما دفع ضرار إلى أن يسأل الكسائيّ فيقول: فكيف تقول ضُرِب زيدٌ؟ قال الكسائيّ: ضُرب زيدٌ. قال ضرار: فلِمَ رفعتَ زيدًا، وقد شرطت أنّ المفعول به منصوبٌ أبدًا".

الموطن الرابع: قول السجستانيّ: "حُسنى لا يجوز، لأنّ حسنى مثل فضلى، و**لا** يكون **إلّا** بالألف واللام"[٢].

وكان الأخفش قد قرأ قوله تعالى: "وقولوا للنّاس حسنى"، فمنع السجستانيّ ذلك، وقال كلامه السابق، موظّفًا أسلوب الحصر في إبطال ما ادّعاه الأخفش، وهو بذلك يوجّه العمليّة الحجاجيّة لصالحه.

٢- **التنبيه والتذكير**، ومن أهمّ أدواته حسبما ظهر في نصوص المناظرات النحوية الأداةُ (إنّما). وكان الجرجانيّ قد بيّن أنّ (إنّما) قد تأتي في بعض السياقات على وجه غير الإخبار، فقد نقول

---

[١]- الحموي، معجم الأدباء، ج٤، ص١٧٤٩.

[٢]- الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص١١٩.

لمن أخطأ في حقّ أخيه أو صاحبه: "إنّما هو أخوك"، و "إنّما هو صاحبك"، وليس مقصودنا هو أن نخبر الشخص المُخاطَب شيئًا يجهلُه، وإنّما مقصودنا التنويه والتنبيه والتذكير بحقّ الأخ والصاحب وحرمتهما[1]. ومن ذلك قوله تعالى:﴿ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخۡشَىٰهَا ﴾النازعات/٤٥.

تكشف الآيةُ الكريمة السابقة عن تذكير بأمرٍ ثابتٍ معلوم، هو أنّ الإنذار إنّما يكون تأثيره مع مَن يؤمن بالله ويخشاه ويصدّق بالبعث والساعة. وهذا يعني أنّ الآية الكريمة لا تحمل معنى الإخبار المجرد الذي يُقدَّم لمن يجهل الخبر، وإنّما تحمل معنى التنبيه والتذكير[2]. وللتمثيل على هذا المعنى من نصوص المناظرات نقف على الموطن الآتي:

-قول المبرد: "...**إنّما** يُسألُ عن الحال بـ كيف"[3].

وكان المبرد قد سأل المازنيّ عن قولهم: (ما صبّك اللهُ عليّ)، على أيّ وجهٍ جعل بعضُهم (ما) حالا، فقال المازنيّ: على تقدير: خيرًا أم شرًّا صبّك اللهُ عليّ، فقال المبرد: إنّما يُسألُ عن الحال بـ كيف. ويُلحَظ في كلام المبرد اعتراضٌ على تقدير المازنيّ؛ إذ إنّ الحال مقيَّدٌ باستخدام (كيف)، لا باستخدام (ما). وهذا ما جعل المازنيّ يبيّنُ للمبرد أنّ مَنْ أجاز استخدام (ما) للحال إنّما أجازه على استكراه منه له، فهو من باب الضرورة، وليس الأمر فيه على إطلاقه. ومن المعلوم الثابت عند النحويين أنّ السؤال عن الحال يكون بـ (كيف)، ولم يكن قصدُ المبرد من قوله السابق أن يخبر المازنيّ بشيء يجهله، وإنّما كان قصده أن ينبّهه إلى ذلك ويذكّره.

٣- التحفُّظ، ومن أهمّ أدواته حسبما ظهر في نصوص المناظرات النحوية(لكنْ، غير أنّ).

---

[1]- انظر: الجرجانيّ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، **دلائل الإعجاز**، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ودار المدني، جدّة، ط٣، ١٩٩٢، ص٣٣٠.

[2]- انظر: المرجع السابق، ص ص٣٣٠-٣٣١.

[3]- الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص١١٢.

ذكر النحاة في مصنّفاتهم أنّ (لكنْ) تكون حرف ابتداء، وتكون حرف عطف، وظهرتْ تفصيلاتٌ حول ذلك أظهرت بعض الخلاف بين النحاة بشأنها[١]. وبيّن بعضُ النحاة في هذا الشأن أنّ (لكنْ) تفيد في جميع مواضعها معنى الاستدراك، مع احتمال أن تكون للإضراب[٢].وإذا كانت (لكنْ) تفيد معنى الاستدراك نحويّا فإنّها تفيد معنى التحفّظّ حجاجيّا، وهو معنى قد يتضمنه الاستدراك مع غيره من المعاني؛ فالمتكلم عندما يستدرك إنّما يستدرك لغرض في نفسه، وقد يكون ذلك الغرض هو التحفّظ على شيء سمعه من الطرف الآخر، وهذا ما يوضّحه الموطنان الآتيان من نصوص المناظرات:

الموطن الأوّل: قول المبرد: "هذا جوابٌ مقنعٌ، و**لكنْ** إذا دخلنا الساعة إلى الأمير فسلني عنها بحضرته"[٣].

تقول الرواية إنّ المبرد وثعلبا قد اجتمعا على باب الأمير محمد بن عبد الله بن طاهر، فلقيا عليَّ بنَ عبد الغفار فسألهما عن قوله تعالى: "ليس كمثله شيء"، فأجاب ثعلبٌ بما أجاب، ثم التفت عليٌّ بنُ عبد الغفار إلى المبرد ليسأله، فقال المبرد كلامه السابق.

يُلحظُ من قول المبرد، ولا سيّما في توظيفه الأداة اللغوية (لكنْ) أنّه كان موافقًا ثعلبًا في ما ذهب إليه في المسألة مع شيء من التحفّظ؛ فـ (لكنْ) أظهرتْ أنّ الموافقة لم تكن مطلقة، وإنّما هي مقيّدة، وهذا ما دلّل عليه بيانُ المبردِ أنّ الكاف هنا للتأكيد، وهو معنى لم يُشر إليه ثعلب حين أجاب عن المسألة.

الموطن الثاني: قول يونس: ما أحسنَ والله ما وجّهتَه **غير أنّي** سمعت الفرزدق ينشده كذا[٤].

---

[١]- انظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ج١، ص ص٣٢١-٣٢٣.

[٢]- انظر: المراديّ، الجنى الداني، ص٥٩١.

[٣]- الزجّاجي، مجالس العلماء، ص٩١.

[٤]- انظر: المصدر السابق، ص٢٠.

والمسألة أنّ الكسائيّ جلس إلى يونس في حلقته، فسأله بعضُ من حضر عن قول الشاعر:

غداةَ أَحَلّتْ لابْنِ أَصْرمَ طَعنةٌ حُصَينٍ عبيطاتِ السدائفِ والخمرُ

على أيٍّ شيء رَفَعَ (الخمر)، فأجاب الكسائيّ بأنّه أضمر فعلًا، والتقدير: وحَلّتْ لي الخمرُ. فقال يونسُ كلامه السابق. وللمدقّق أن يُدرك ما أظهرتْه الأداةُ (غير) وما بعدها من معنى التحفّظ؛ فيونس أظهر إعجابه بما قدّمه الكسائيّ من توجيهٍ للمسألة، إلّا أنّه في نفس الوقت كشف عن وجهٍ آخر، يدفعُ ما قدّمه الكسائيّ. فكان لذلك إعجابُه مقيّدًا بشيء من التحفّظ.

٤- **التعارض والتعاند**[١]، وأبرز أدواته حسبما ظهر في نصوص المناظرات النحوية(لكنْ). وبيان ذلك من نصوص المناظرات في الموطن الآتي:

- قول المازنيّ: "...سيبويه يذهب إلى أنّ الرفع فيه أقوى من النصب، و**لكنْ**، أبتْ عامّةُ القرّاء إلّا النصب"[٢].

وكان المازنيّ قد اجتمع والأصمعيّ، فسأله الأصمعيّ عن قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ القمر/٤٩، فقال المازنيّ كلامه السابق. وقد وظّف المازنيّ الأداة (لكنْ) توظيفًا حجاجيّا؛ فأظهر بها أنّ هناك دعويين متعاندتين ومتعارضتين: الأولى تُثبِتُ القراءةَ بالرفع، والثانية تُثبِتُها بالنصب. وكان المازنيّ قد أظهر أنّه يأخذ بوجه النصب، معلّلا ذلك بأنّ عامّة القراءة يقرؤونها بالنصب، والقراءة سنّة متبعة.

٥- **التبرير والتوضيح**، ومن أهمّ أدواته حسبما ظهر في نصوص المناظرات النحوية(لكنّ، لكنْ). وبيان ذلك في الموطنين الآتيين:

---

[١]- انظر: النقّاري، التحاجج، ص٦٦.

[٢]- انظر: الزجّاجيّ، مجالس العلماء، ص٢٢٤.

الموطن الأوّل: قول الكسائيّ: "... فَيْعَل، و**لكنّه** حذف كما قيل ميّتٌ وميْتٌ، وهيّنٌ وهيْنٌ"[١].

والمسألة أنّ الأصمعي سأل الكسائيّ عن وزن (طيف) في قوله تعالى: "طيْف من الشيطان"[٢]، فقال الكسائي: فيْعلٌ. وعلم الكسائيُّ أنّ قوله: هي (فيعل) لا يستقيم في الظاهر؛ لأنّ حروف (طيف) ثلاثة، وحروف (فيعل) أربعة، فوضّح المسألة بقوله: ولكنّه حذف كما قيل ميّتٌ وميْتٌ...الخ، فرفعتْ (لكنّ) وما بعدها اللُّبسَ الذي كان من المتوقع أن يقع، فكان لهذه الأداة قيمةٌ حجاجيّةٌ؛ إذ وضّحت جواب الكسائي وبرّرتْه، وهذا لا شكّ أنّه يُكسِبُ الدعوى – على العموم – قوّة إقناعية، تقرّبُها من أنْ تحظى برضا الطرف الآخر وقَبوله.

الموطن الثاني: قول السجستانيّ: "... فاللهُ جلّ وعزّ معرفةٌ، وأحدُ نكرة، و**لكنْ** لمّا كان أحدٌ لم يوصف به غير الله صار معرفة"[٣].

والمسالة أنّ رجلًا سأل أبا حاتم السجستانيّ فقال: تُنعَت المعرفة بنكرة؟ فقال نعم، إذا لم يُوصف به غيره كانت النكرة كالمعرفة. واستدلّ بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾الإخلاص/١، ثم وضّح السجستانيّ ذلك بقوله: فاللهُ جلّ وعزّ معرفةٌ، وأحدُ نكرة، ولكنْ لمّا كان أحدٌ لم يوصف به غير الله صار معرفة. ويُلحَظُ من هذا أنّ (لكنْ) قد تصدّرت نصّا حجاجيّا أسهم في توضيح الدعوى وتبريرها، فاكتسبت لذلك قيمةً حجاجيّة جديدة تضاف إلى مجموعة من القيم الحجاجيّة الأخرى التي ظهرت لها سابقًا.

٦- **الوصل والتعليق**، وأبرز أدواته حسبما ظهر في نصوص المناظرات النحوية (الفاء، الضمائر، أسماء الإشارة، إنّ). ويُعدُّ هذا المعنى عنوانًا لظاهرة الربط التي جعلها تمام حسان قرينة من عدة

---

[١]- الزجّاجي، مجالس العلماء، ص٥٥.

[٢]- الآية ٢٠١ من سورة الأعراف، وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو والكسائي ويعقوب. وسبق الإشارة إليها في غير موطن في هذه الدراسة، انظر: ص ص٦٩، ١١٦-١١٧.

[٣]- الزجّاجيّ، مجالس العلماء، ص١١٥.

قرائن لفظيّة تُسهم في بناء العلاقات السياقيّة، وتعين في فهم النصّ وإظهار المعنى واضحًا جليًّا[١]. وقد ظهر هذا المعنى في مواطنَ عدّة في نصوص المناظرات النحوية، نورد منها على سبيل المثال المواطن الآتية:

الموطن الأوّل: قول المبرد: "... فإنّها تنتقض عليك"[٢].

وكان أبو إسحاق الزجاج قد سأل المبرد بعض المسائل فأجاب المبرد عنها جميعها. وفي مسألة منها قال المبرد للزجّاج: أقنعكَ هذا الجواب؟ فقال الزجّاجُ: ما تركتَ فيها شيئا. فقال المبرد: فإنّها تنتقض عليك. ولا يخفى على المدقق أنّ في قول المبرد السابق رابطين مهمين؛ الرابط الأول هو (الفاء)، فقد ربطَتْ كلام المبرد بقول الزجّاج، وجعلته موصولًا ومتعلقا به ومترتِّبا عليه. ولولاها لكان ما بعدها إخبارًا جديدًا مقطوعًا عما قبله، ومقصودًا لذاته، وغيرَ مبنيّ على شيء سابق. والرابط الثاني هو الضمير المتصل بـ (إنّ)، ويُعَدُّ الضمير من أهمّ عناصر الإحالة التي تؤدي بدورها وظيفة الربط بين عناصر النصّ. وكان للجرجاني وقفة عند معنى الوصل والتعليق لمّا تحدث عن (إنّ) وبعض ما تفيده من معنى التعليق والربط في قول الشاعر:

بكِّرا صاحبيَّ قبل الهجيرِ إنّ ذاك النجاحَ في التبكير[٣]

يقول الجرجانيّ: "واعلم أنّ من شأن (إنّ) إذا جاءت على هذا الوجه، أنْ تُغني غَناء (الفاء) العاطفة مثلًا، **وأن تُفيد من ربط الجملة بما قبلها أمرًا عجيبًا**. فأنت ترى الكلام بها مستأنفًا غير مُستأنف، ومقطوعًا موصولًا معًا"[٤].

---

[١]- انظر: تمام حسان، **اللغة العربية معناها ومبناها**، دار الثقافة، الدار البيضاء – المغرب، د. طبعة، ١٩٩٤، ص ص٢٠٥، ٢١٣-٢١٦.

[٢]- الزجّاجيّ، مجالس العلماء، ص١٢٥.

[٣]- البيت لبشار بن برد، انظر: بشار بن برد، **الديوان**، شرح وتكميل: محمد الطاهر ابن عاشور، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، د. طبعة، د. سنة، ج٣، ص٢٠٣.

[٤]- الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص٢٧٣.

الموطن الثاني: قول اليزيديّ: "... **فإنّ** هذا دليل على أنّ شراء ممدودٌ"[١].

أُشير إلى المسألة في غير موضع من هذه الدراسة[٢]، إلّا أنّنا كنّا نتناول المسألة في كلّ موضع من جهة مختلفة، وهذا شأن كثير من المسائل، وقد نُوِّه إلى ذلك في مقدمة الدراسة. وما يعنينا هنا أنّ الكسائي لمّا قال إنّ (شراء) اسمٌ مقصور خطّأه اليزيديُّ على ذلك، فطلب الكسائيُّ منه توضيحًا لسبب التخطئة، فقال اليزيديّ: كيف تجمع شرىً، قال الكسائيّ: أشرية. فقال اليزيديّ: فإنّ هذا دليل على أنّ شراء ممدودٌ. ويُلحَظُ هنا أنّ اليزيديّ قد وظّف الكلام الذي تتصدره أداة الربط (الفاء) في تصحيح رأيه، وإبطال رأي الكسائيّ؛ إذ بيّن أنّ كلَّ ممدود جِماعُه بالهاء – يقصد وزن أفعلة – مثل: كساء أكسية، وبناء أبنية...الخ. وما دام أنّ (شرىً) تُجمع على أشري بوزن (أفعلة)، فهي اسم ممدود.

إذًا، أظهرتِ (الفاء) بكونها أداةَ ربطٍ ووصل وتعليق قيمةً حجاجيّة؛ إذ بها ظهر الكلامُ الذي بعدها متعلقا وموصولا بالذي قبلها **ومُترتّبا** عليه، فـ(الفاء)ربطت بين المقدمة (شرىً تُجمَع على أشرية) والنتيجةِ (شراء اسم ممدود). وإلى هذا أشار الجرجانيّ؛ إذ بيّن أنّ الكلام الذي بعد (الفاء) يُصحِّحُ ما قبلها، ويَحتجُّ له، ويُبيِّنُ الفائدة فيه[٣].

---

[١]– الزجّاجيّ، مجالس العلماء، ص١٢٩.

[٢]– انظر: هذه الدراسة، ص ص١٣٢، ١٣٩–١٤٠.

[٣]– انظر: الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص٣٢٣.

المبحث الثاني

أساليب لغوية شائعة في النصّ الحِجاجيّ ودلالتها الحجاجيّة

تشكّل الأساليبُ اللغويّة أساسًا لا تقوم اللّغة بدونه، ولا تؤدي غرضَها بعيدًا عنه، فلا تواصلَ بلا استفهامٍ أو نفي أو توكيد أو شرط أو غيرِها، ولكنْ، ما تجدرُ الإشارة إليه هنا هو دورُ تلك الأساليبِ في بناء النصّ الحِجاجيّ، وما تحملُه من أبعادٍ وقيم حِجاجيّة تُسهم في ثراء العمليّة الحجاجيّة وتوجيهها؛ فلا شكّ أنّ المتناظِر الواعي والفطنَ يستثمر هذه الأساليبَ فيوظّفُها في إثبات صحة دعواه، أو إبطال دعوى خصمه. وبعد النظر في نصوص المناظرات النحويّة وجدنا أنّ أساليبَ لغويّةَ كانت أكثر شيوعا وظهورًا من غيرها، وبيانها في المطالب الأربعة الآتية:

المطلب الأوّل: أسلوب الاستفهام

يعرّف العلماءُ الاستفهامَ بأنّه: "طلبُ حصولِ صورةِ الشيء في الذّهن؛ فإن كانت الصورةُ وقوعَ نسبة بين الشيئين أو لا وقوعها، فحصولُها هو التصديق، وإلّا فهو التصوّر"[١]. ويرى أهلُ النظر أنّ السؤالَ في علم المناظرة هو الاعتراضُ نفسُه، والسائل هو المعترض[٢]. ويؤكّدُ ذلك الطبيعةُ التي كانت عليها نقطةُ البدايةِ في المناظرات النحويّة؛ فمعظمُها يبدأ بسؤالٍ يقدِّمُه المعترض، بقصد أن يكشفَ عن دعواه من خلال اعتراضه على الجواب الذي سيقدِّمُه الطرف الآخر (المدّعي).

لا غَرْوَ أنّ أسلوب الاستفهام هو منطلقُ العمليّة الحجاجيّة وأساسُها؛ فالمدقِّقُ في المناظرات النحويّة يدرك تمامًا أنّ العمليّة الحجاجيّة في تلك المناظرات قائمةٌ على الأسلوب الاستفهاميّ من أوّلها إلى نهايتها. وقد أشارت دراساتٌ ونظريات حِجاجيّة كثيرةٌ إلى ذلك، ولعلّ من

---

[١]- الجرجانيّ، معجم التعريفات، طبعة دار الرشاد، ص٣١.

[٢]- انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص٩٢٠.

أبرزها "نظرية المساءلة" لميشيل ماير، التي بيّن فيها صاحبُها أنّ السؤال "هو الإمكانيّة الوحيدة التي يُسمَحُ بها السؤالُ عن جوهر الكلام"[١]، بل بيّن أنّنا دون السؤال نكون خارج النقاش[٢]. لذا، فإنّ الحجاجَ ينبثقُ من نظرية التساؤل ومن صلبها[٣]. ومن هنا، كان لزامًا على الدراسة أن تبيّن بعض النقاط المتعلقة بالأسلوب الاستفهاميّ، التي تخدم العمليّة الحجاجيّة برُمَّتها، فينبغي بيان دورِ السؤال في افتتاح العمليّة الحجاجيّة، وبيان أنواع السؤال التي تظهر جليّا في النصّ الحجاجيّ، وبيان الدلالات التي يحملها السؤال المقدّم من المدّعي أو من المعترض.

ظهر لنا في موضع سابق من الدراسة[٤] أنّ بداية العمليّة الحجاجية عادةً ما تكون عبر سؤال يقدِّمُه أحدُ طرفي العمليّة الحجاجيّة، أو طرف ثالثٌ، كالأمير الذي حضّر لتلك المناظرة مثلًا. وظهر كذلك أنّ المعترض هو البادئ عادة بالسؤال، قصدًا منه إلى الكشف عن دعوى أو أطروحةٍ ما يسعى إلى إثباتها، والأمثلة على ذلك في نصوص المناظرات كثيرةٌ جدّا، ومن ذلك سؤالُ عيسى بن عمر الموجَّهُ إلى أبي عمرو بن العلاء: "ما شيءٌ بلغني أنّك تجيزه"[٥]. وكان هذا السؤال كاشفًا عن دعوى عيسى بن عمر في مسألة رفع (المسك) من قولهم: "ليس الطيبُ إلّا المسكُ"؛ فهو يرى أنّ الوجهَ هو النصب.

لم يكن السؤالُ المطروح عادةً في بداية العمليّات الحِجاجيّة مقصودًا بذاته دائما، ولا مُختلَفًا فيه في الغالب، بل كان– في أكثر الأحيان– وسيلةً للوصول إلى سؤال آخر يكشف به السائلُ عن دعواه التي يدّعي، ومثال ذلك سؤالُ المازنيّ الموجّه إلى الأخفش: "كيف تقول لَقَضُوَ

---

[١]– حمّادي صمّود، أهم نظريات الحجاج، ص٣٩٢.

[٢]– انظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع، ص٢٠٧.

[٣]– انظر: علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته، ج٣، ص٨٦. وانظر: الملخ، حسن خميس، **الحجاج رؤى نظرية ودراسات تطبيقية**، عالم الكتب، إربد – الأردن، ط١، ٢٠١٥، ص١٤٦.

[٤]– انظر: هذه الدراسة، ص ص٩٧–٩٨.

[٥]– الزّجّاجيّ، مجالس العلماء، ص٣.

الرجلُ؟" فالمازنيّ يعرفُ مسبقا الجواب الذي سيقولُه الأخفش، إلّا أنّ مُراده هو استثمارُ جوابِ الأخفش في توليد سؤال آخر يكشف به عن دعوى يسعى إلى إثباتها. ولتوضيح ذلك نوردُ جزءا من نصّ المناظرة: "قال أبو العباس محمد بن يزيد المبرد: قال أبو عثمان المازنيّ: قلتُ للأخفش: **كيف تقول: لَقَضُوَ الرجلُ؟** قال: كذا أقول، لأنّي قلبتُ الياء واوا لضمة الضاد. قال: فقلتُ: **كيف تسكِّنُها في قول من قال: عُلْمَ الأمرُ؟** قال: أقولُ لَقُضْوَ الرجلُ فأسكِّن. قلتُ: **فلم لا تردّ الواو إلى الأصل إذا كانت الضمة في الضاد قد ذهبت؟** فقال: إنّي إنّما أسكِّنُها من فَعُل، فأنا أنوي الضمّة فيها..."[1].

ورد في النصّ السابق ثلاثةُ أسئلة من المازنيّ، موجّهة إلى الأخفش، وللمدقق أن يُدرك أنّ المازنيّ قد مهّد بالسؤالين الأوّل والثاني للوصول إلى السؤال الثالث الذي هو مبتغاهُ ومُرادُه وحاضنُ دعواه. وهذا يُظهر أنّ الجواب في العمليّة الحجاجية لا يقتصرُ دوره على تحقيق المعرفة فقط، بل هو واقعٌ ضمن سلسلة حِجاجيّة مترابطة يؤدي السابقُ فيها إلى اللاحق؛ فجوابُ الأخفشِ عن سؤال المازنيّ الأوّل ولّد السؤالَ الثاني، ثمّ إنّ جوابَ الأخفش عن السؤال الثاني ولّد السؤال الثالث، وهكذا.

ومن أمثلة ذلك أيضًا المناظرة التي جمعت ثعلبًا وابن كيسان، وجاء فيها: "أخبرنا أبو الحسن بن كيسان قال: قال لي أبو العباس: **كيف تقول مررت برجل قائمٍ أبوه؟** فأجبته بخفض قائم ورفع الأب. فقال لي: **بأيّ شيء ترفعه؟** فقلت: بقائم. فقال: **أو ليس هو عندكم اسما، وتعيبوننا بتسميته فعلا دائما؟** فقلت: لفظُه لفظ الأسماء، وإذا وقع موقع الفعل المضارع وأدّى معناه عمل عمله؛ لأنّه قد يعمل عمل الفعل ما ليس بفعل إذا ضارعه"[2].

---

[1] – الزجّاجيّ، مجالس العلماء، ص٤٦.

[2] – المصدر السابق، ص٢٤٤.

إنّ الناظر في نصّ المناظرة السابق يجد أنّ سؤال ثعلب الثالث متولّدٌ عن سؤاليه الأوّل والثاني، بل هو مقصودٌ بذاته؛ إذ به سجّل ثعلبٌ اعتراضَه الحقيقيّ على ابن كيسان.

ومثال ذلك أيضًا، ما جرى في المناظرة التي جمعت بين يونس وسيبويه[1]، وكان سيبويه قد جاء يونسَ فسأله: "**كيف تقول مررت به المسكينِ؟** فقال يونس: جائزٌ أن أجرّه على البدل من الهاء، فقال له سيبويه: **فمررتُ به المسكينُ على معنى المسكينُ مررت به**، فقال يونس: هذا خطأ؛ لأنّ المضمر قبل الظاهر. فقال سيبويه: إنّ الخليل أجاز ذلك وأنشد فيها أبياتا، فقال يونس: هو خطأ، فغمّني ذلك، قال سيبويه: **فمررتُ به المسكينَ**، فقال يونس: جائزٌ. فقال سيبويه: على أيّ شيء ينصب؟ فقال يونس: على الحال، فقال سيبويه: أليس أنت أخبرتني أنّ الحال لا تكون بالألف واللام؟ فقال له: صدقت، ثم قال لسيبويه، فما قال صاحبك فيه، يعني الخليل؟ فقال سيبويه: قال لي إنّه يُنصب على الترحّم، فقال: ما أحسن هذا، ورأيته مغموما بقوله نصبته على الحال".

يُلحَظُ من النصّ السابق أنّ سيبويه قد بدأ المناظرة بسؤالٍ لم يظهر – على الأقل في نصّ المناظرة– خلافٌ فيه بين سيبويه ويونس، ودليلُ ذلك أنّه لم يكن من سيبويه على جواب يونس ردٌّ ولا معارضة، أمّا السؤالان الآخران، فظاهرٌ أنّ لسيبويه فيهما دعوى يريد إثباتها، وهذا ما ظهر حين أقنع يونسَ أنّ وجه النصب في (المسكين) ليس على الحال، وإنّما هو على الترحم، فاستحسن يونسُ ذلك منه.

ويُلحَظ كذلك من النصوص الثلاثة السابقة، ومن غيرها أيضًا، أنّ المتناظرين كانوا يفتتحون عمليّاتِهم الحِجاجيّةَ بصيغٍ استفهاميّة محدّدة، فالناظر في نصوص المناظرات – على

[1]– الحموي، معجم الأدباء، ج٥، ٢١٢٩.

العموم– يجد أنّ الصيغة الاستفهاميّة (كيف تقول؟) قد تكررت غير مرة[١]، وكانت عنوانًا لبدء العمليّة الحِجاجيّة. ومن تلك الصيغ الاستفهاميّة أيضًا (ما تقول في...؟)[٢].

ترافق أسلوبَ الاستفهام وظائفُ وقيمٌ حِجاجيّةٌ عديدة؛ فهو – كما ظهر– الأساسُ في افتتاح العمليّة الحِجاجيّة، والأداةُ الأولى في ذلك. وهو أداةٌ بالغة الأهميّة يلجأ إليها المتناظرون في أطوار العمليّة الحِجاجيّة المختلفة؛ فتارةً يأتي السؤال طلبًا لتوضيح لفظ أو عبارة معيّنة، وتارة أخرى يأتي طلبًا لتبرير مسألة ما، أو لتقريرها. وقد يأتي السؤال بقصد اختبار الخصم والكشف عن جهله. وفي ما يأتي بيان تفصيليٌّ لأنواع الأسئلة في العمليّة الحجاجيّة وأهمّ وظائفها:

١– الأسئلةَ الاستيضاحيّةَ

تأتي هذه الأسئلة في معرض طلب التوضيح حول المسألة المطروحة، كضرورة رفع الغرابة عن لفظ ما، أو تفسيره مثلًا، أو ضرورة إشباع الإجابة توضيحا، لا سيّما الإجابات الأوليّة التي قد تكون سطحيّة، أو غير كاملة، والموطنان الآتيان يبيّنان ذلك:

الموطن الأوّل: المناظرة التي جمعت بين الجرميّ والفراء[٣]. وكان الجرميّ قد سأل الفراء عن أصل فعل الأمر (قُمْ)، فقال الفراء: اقْوُمْ. فقال الجرميّ: **فصنعوا ماذا؟** فقال الفراء: استثقلوا الضمّة على الواو، فأسكنوها، ونقلوا الضمة إلى القاف. فقال الجرميّ: هذا خطأٌ؛ الواو إذا سكن ما قبلها جرت مجرى الصحيح، ولم تُستثقلْ الحركاتُ فيها.

يُلحَظ في الكلام السابق أنّ الجرميّ لم يكن له اعتراض على أنّ الأصل في (قُمْ) هو (اقْوُمْ)، ودليل ذلك أنّه ترك الجواب وتجاوزه إلى السؤال عن العلّة الموجبة له، قاصدًا أنْ يسبر ما

---

[١]– انظر: الزجّاجيّ، مجالس العلماء، ص ص١١١، ١٢٥، ١٣١، ١٨٦.

[٢]– انظر: المصدر السابق، ص ص٨٦، ١٢٩، ٢٢٤.

[٣]– انظر: ابن جنّي، الخصائص، ج٣، ص٢٩٩.

في فكر الفراء من علل في ذلك، فسأل سؤاله: "فصنعوا ماذا؟"، وهو سؤال جيء به في إطار طلب توضيح المسألة وإشباعها بيانًا.

الموطن الثاني: المناظرة التي جمعت بين محمد بن قادم وثعلب[1]. وكان ثعلبٌ قد دخل على محمد بن قادم[2] فقال له: كيف تقول: الذي أظنك زيدٌ؟ فقال محمد: هذه غلط الفراء فيها. فقال ثعلب: **من أين غلط؟** قال محمد: أصّلَ أنْ لا يُضمر خبرُ المعرفة، ثم أضمره فقال: الذي أظنك زيد، يريد أظنّكه، والهاء خبر الكاف فأضمره. قال ثعلب: **فكيف أراد أن يقول؟** قال محمد: الذي أظن إياك، فتضمر الاسم. فإن قال: الذي أظنه زيد فجعل الهاء راجعة إلى الذي فالمسألة فاسدة؛ لأنّ الظن يبقى بغير خبر. فإن جعل الهاء كناية عن مذكور كأنه قال: الذي أظنه أخاك ثم كنى عنه بعد ذكره وعلم المخاطب به فأضمره هاء يرجع إلى الذي، كأنه يريد: الذي أظنّه إيّاه زيد. فالمسألة جيدة. والأمثلة على هذا الصنف من الأسئلة كثيرة، بل لا تكاد تقوم مناظرة بدونها.

٢- الأسئلة التبريريّة

تقع هذه الأسئلة في المحصلة ضمن طلب الدليل على ما يقدّمه المتناظر من دعوى، تبريرًا لها. ومن الأمثلة المبيّنة لهذا الصنف من الأسئلة الموطنان الآتيان:

الموطن الأوّل: المناظرة التي جمعت بين الكسائيّ والأصمعيّ[3]. وجرى أن سأل الأصمعيُّ الكسائيَّ عن وزن (طيف) في قراءة ابن كثير وأبي عمرو بن العلاء والكسائيّ: "طيفٌ من الشيطان"، فقال الكسائي: فيعل. وصار جواب الكسائيّ بمثابة دعوى، فاعترض الأصمعيّ على

---

[1]- انظر: الزّجاجيّ، مجالس العلماء، ص١٠٧.

[2]- هو أبو جعفر محمد ويقال أحمد بن عبد الله بن قادم، أستاذ ثعلب. انظر: الزُّبيديّ، طبقات النحويين، ص ص١٣٨-١٣٩.

[3]- انظر: الزّجاجيّ، مجالس العلماء، ص٥٥. ومرّ الحديث عن هذه المسألة في ص ص١٢٠-١٢١، من هذه الدراسة.

تلك الدعوى، وقال للكسائي: أخطأتَ. فقال الكسائيّ: **ما يدريك؟** فكان سؤالُ الكسائيّ طلبا من الأصمعيّ لتبرير تخطئته الكسائيّ. وطلبُ الدليل حقٌّ لكلا الطرفين المتناظرينِ، ولا يجوز للمدّعي ألّا يقدّم الدليلَ على صحة دعواه، لا سيّما إذا طلب منه المعترِضُ ذلك.

الموطن الثاني: المناظرة التي جمعت بين أبي محمد اليزيديّ وأبي عبيد الله وزير المهديّ[1]. وكان أبو عبيد الله يملي كاتبه فجرى في كلامه أن قال: (إنّ أسدَ)، غير مصروفة، فقال أبو محمد اليزيديّ: (إنّ أسدًا)، فقال أبو عبيد الله: الألف ما تفعل هنا؟ – يقصد همزة (أسد)– فقال اليزيديّ: الألف هنا ليست زائدة، وإنّما هي فاء الفعل، فقال أبو عبيد الله: **وما الدليل على هذا؟**.

يُلحَظُ من الحوار الحِجاجيّ السابق أنّ لليزيديّ دعوى مؤدّاها أنّ الهمزة في (أسد) هي فاء الفعل، لا زائدة. وهذه دعوى يلزمُها دليلٌ يبرِّرُها، وهذا ما طلبه أبو عبيد الله من اليزيديّ.

وعلى العموم، تبقى الأسئلة التبريريّة حاضرة بشكل مكثّفٍ في العمليات الحجاجيّة؛ لما لها من دور في كشف الغموض واللُّبس عن الدعوى كشفا قد يؤدّي إلى حمل الخصم على الاقتناع بها.

٣– الأسئلة التقريريّة

تأتي الأسئلة التقريريّة في سياق سبر أعماق المسألة المطروحة للمحاججة، وهي محاولة من المُتناظِر لأنْ يصل إلى التأثير في نفس خصمه، الذي قد يكون عالما بجواب السؤال المطروح مسبقا. ويهدف المتناظر من هذه الأسئلة إلى "الإشهادِ على ما يتبنّى خصمُه، لا سيّما أنّ المناظرة تتم في مجلس وبحضور جمهور، كما يهدف إلى تأكيد اعتقاد خصمه بوضوحٍ حتى يحصره فيه"[2]. فلا يكون منه من ثَمَّ تهربٌ أو تلبيس. والموطنان الآتيان يبيّنان ذلك:

---

[1]– انظر: الزّجاجيّ، مجالس العلماء، ص١٢٨. ومرّ الحديث عن هذه المسألة في ص٨٨–٨٩، من هذه الدراسة.

[2]– عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص٢١٠.

الموطن الأول: المناظرة التي جمعت بين المبرد وثعلب في حضرة الأمير محمد بن عبد الله[١].وكان المبرد وثعلب قد وصلا إلى مسألة "زيدٌ طعامَك آكلٌ"، فقال ثعلبٌ: آكلٌ لفظُه لفظُ الأسماء ومعناه معنى الأفعال. فقال المبرد: آكلٌ اسمٌ عَمِل عَمَل فَعَل ويفعل. فسأله ثعلبٌ: فيجوز طعامَك رأيتُ آكلا؟ فقال المبرد: نعم. فقال ثعلب: هذا خطأ. فقال محمد بن عبد الله للمبرد: **أليس زعمتَ أنّ آكلا اسمٌ تأويلُه إذا نصب أكل ويأكل؟** فقال المبرد: نعم. فقال له محمد بن عبد الله: فهذا خطأٌ؛ لأنّه لا يكون (طعامَك رأيتُ أكل ويأكل).

يُلحظُ أنّ سؤال الأمير قد جاء بقصد تقريرٍ أمرٍ ما في نفسه، فقد يكون مثل هذا السؤال والجواب عليه مفتاحا يوظّفه المتناظر في إلزام خصمه أو إفحامه. وهذا ما ظهر فعلًا حين قال الأمير للمبرد: فهذا خطأٌ. إذًا، كان الغرض من السؤال تخطئة المبرد، وكان الأمير على علم بالجواب مسبقًا، ولكنّه أراد أن يقرّر المبردَ بما يستند إليه في تخطئته إيّاه فسأله السؤالَ أعلاه.

الموطن الثاني: المناظرة التي جمعت بين الأخفش ومروان بن سعيد[٢]. وكان مروان قد سأل الأخفش فقال: إذا قلتَ: أزيدٌ عندك أم عمرو، **أفليس قد علمتَ أنّ ثَمّ كونا ثابتا ولكنْ لا تدري من أيّهما هو؟** قال: بلى. قال: فإذا قلت: قد علمت أزيد عندك أم عمرو، **أفليس قد علمتَ ما جهلتَ؟** قال: بلى. قال: فلم جئت بالاستفهام؟

في الحوار الحجاجيّ السابق سؤالان تقريريّان، وظّف مروانُ السؤالَ الأوّل للوصول إلى الثاني الذي هو مناطُ الأمر، ومدار المحاججة. وكان قصْدُ مروان بن سعيد أن يكشف عن العلّة الكامنة وراء المجيء بالاستفهام في قولهم: (قد علمتُ أزيدٌ عندك أم عمرو). ولا يخفى أنّه بمثل

---

[١]- انظر: الزّجاجيّ، مجالس العلماء، ص ٨٤.

[٢]- انظر: المصدر السابق، ص٦٧.

هذه الأسئلة قد يصل المتناظِر إلى "إقرار الحجّة وترسيخها"[١]؛ فهي أسئلة تحاصر الخصمَ وتوجّهه نحو جواب معيّن، يتّخذُه المتناظرُ أساسا ينطلق منه نحو مقصوده الحقيقيّ.

٤- الأسئلة الاختباريّة:

تعدُّ هذه الأسئلة غايةَ كثيرٍ من المناظرات ومنطَلَقها؛ وظهر ذلك سابقا لمّا كان الحديث عن الغاية التي تعقد من أجلها المناظرات؛ إذ ظهر أنّ عددا كبيرا من المناظرات قامت على أساس اختبار الخصم ومنافسته، وإسقاطه أو تجهيله أحيانا[٢]. وتُعدُّ المناظرات التي كانت تجمع الكسائيّ وأبا محمد اليزيديّ، والمبرد وثعلب من أبرز الأمثلة في هذا الإطار. والموطنان الآتيان يُبيّنان ذلك: **الموطن الأوّل:** المناظرة التي جمعت بينهما في مجلس الأمير محمد بن عبد الله[٣]. وقد تضمنت هذه المناظرة عددًا من المسائل التي راح الأمير يعرضها على المبرد وثعلب. ومن تلك المسائل قوله: "**خبّراني عن قول الله جلّ وعزّ: {إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ} كم فيه (من) لغة؟**"، ومنها قوله: "**فخبّراني عن توراةٍ ما وزنها؟**"، ومنها أيضا: "**فخبّراني عن قول الله عز وجل: {إذ الأغلال في أعناقهم} أليس إذ تكون لما مضى؟**". ولا يخفى على المدقق في هذه الأسئلة أنّ الأمير كان قاصدا اختبار كلّ من المبرد وثعلب، ويؤكّد ذلك كلامُ الراوي في نهاية المناظرة، إذ قال: "فضمّ أحمد بن يحيى لولده، وضمّ محمد بن يزيد إلى نفسه"[٤].

---

[١]- عزيز لدية، **نظريّة الحجاج، تطبيق على نثر ابن زيدون**، عالم الكتب، إربد – الأردن، ط١، ٢٠١٥، ص١٠٩.

[٢]- انظر: هذه الدراسة، ص ص٥٤-٦١.

[٣]- انظر: الزّجاجيّ، مجالس العلماء، ص٩٤.

[٤]- انظر: المصدر السابق، ص٩٧.

الموطن الثاني: المناظرة التي جمعت بين الكسائيّ وأبي محمد اليزيديّ[١]. وكان المهديّ قد جمع بينهما يوما فقال الكسائيّ لليزيديّ: **أسألُك أم تسألني؟** فقال اليزيديّ: سلْ. فقال الكسائيّ: **كيف تقول: مررتُ حجّامًا برجلٍ؟** فقال اليزيديّ: كما قلتَ. فقال الكسائيّ: أخطأتَ.

لا يخفى على المدقق في المناظرة السابقة، أنّ كلّا من الكسائيّ واليزيديّ كان قاصدًا اختبار الآخر، وإلزامه أو إفحامه إن أمكن، وهذا ما ظهر في مناظرات أخرى جرت بينهما[٢].

تأسيسا على ما سبق، يظهر لنا أنّ أسلوب الاستفهام لا يحضر كثيرًا بمعناه الحقيقي؛ الذي هو استعلامٌ عن شيء نجهلُه، وإنّما يحضر محمّلًا بدلالات ومعاني حِجاجيّة أخرى، تكشف عن قصد المتكلم، كالتقرير، والتبرير، والاختبار.

المطلب الثاني: أسلوب النفي

يتشكل العملُ الحجاجيّ في أصل بنائه في دائرة صراعٍ بين الإثبات والنفي، والنفيُ وسيلةُ اعتراضٍ يوظّفها المتناظِرُ في دحض دعوى الخصم وحججه وإبطالها. وعرّف العلماء النفي بأنّه: "الإخبارُ عن ترك الفعل"[٣]. واستنادًا إلى مصطلحي الموضوع والمحمول المنطقيين، أو إلى مصطلحي المسند والمسند إليه، يعرّف طه عبد الرحمن النفي بأنّه: ارتفاع النسبة الحكميّة بين الموضوع والمحمول"[٤]، ففي قولنا: (لم يحضرْ زيدٌ) رَفْعٌ لحكم الحضور عن زيد. والنفي في الجملة السابقة في حقيقته وصفٌ متعلّقٌ بحال من أحوال زيد.

يوظّف المتناظران أسلوبَ النفي في العمليّة الحجاجية الدائرة بينهما في إطار العمل الحجاجيّ المتكامل الذي يقوم على إثبات صحة دعوى ما أو إبطالها. وقد عدّه أحمد المتوكل

---

[١]- انظر: الزجاجي، مجالس العلماء، ص١٣١.

[٢]- انظر: المصدر السابق، ص١٩٥.

[٣]- الجرجاني، معجم التعريفات، طبعة دار الرشاد، ص٢٧٣.

[٤]- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص٤٣.

"وسيلة صرفيّة تركيبيّة تستخدمها اللغاتُ الطبيعيّة للدلالة على قسطٍ من فعلٍ لغويٍّ عامٍّ يمكن الاصطلاح على تسميته **بفعل الاعتراض**"[١]. وعلى هذا، يتشكل النفيُ بصورته العامّة في محور الاعتراض؛ فأكثر التراكيب المنفيّة في نصوص المناظرات هي ردٌّ واعتراضٌ على دعوى سابقة، ويتضح ذلك بالمثالين الآتيين:

– قول ثعلب: "**ما قال هذا أحدٌ**"[٢]. وقد جاء هذا النفي ردًّا واعتراضًا على دعوى قدّمها المبرد حول كلمة (خظاتا) من قول امرئ القيس: (لها مَتْنَتانِ خَظاتا كما)، إذ قال: "وإنّما أراد في خظاتا الإضافة، أضاف (خظاتا) إلى (كما)".

– قول الكسائيّ: "**ليس هذا كلام العرب**"[٣]. وقد جاء هذا النفي ردًّا واعتراضًا على دعوى سيبويه المتمثلة في أنّ رفع (القائم) هو الوجه الصحيح في قولهم: خرجتُ فإذا عبد الله القائمُ.

يَعُدُّ بعض الدارسين النفي فعلًا ارتجاعيّا لا ابتدرايّا؛ ذلك أنّه يتعقّبُ قولًا سبق ادّعاؤه أو إثباته[٤]. وهذا ما فسّروا به عدم مجيء النفي في بداية المناظرات. ولكنّ هذه الحالة وإن كانت هي الأبرز والأكثر إلّا أنّ هناك مناظراتٍ بدأتْ بتركيب نفي شكّل به المتناظرُ دعوى أراد عرضها وإثباتَ صحتها، ومن أمثلة ذلك المناظرةُ التي جمعت بين المازنيّ وثعلب[٥]، وكان المازنيّ قد بدأ المناظرة بدعوى شكّلها في تركيب منفي، إذ قال: "لا يجوزُ: لا رجلَ زيدٌ البتّة، لا على التكرير ولا على الإفراد".

---

[١]– المتوكل، أحمد، الوظيفة والبنية– مقاربات وظيفية لبعض قضايا التركيب في اللغة العربية، منشورات عكاظ، الرباط، د. ط، د. سنة، ص١٠١.

[٢]– الزجّاجيّ، مجالس العلماء، ص٨٦.

[٣]– المصدر السابق، ص١٠.

[٤]– انظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ٢٢٧.

[٥]– انظر: الزجّاجي، مجالس العلماء، ص٨٢.

إنّ المدقق في المناظرات النحويّة يجدُ أنّ عموم التراكيب المنفيّة الموظّفة في السياقات الحجاجيّة مصدَّرةٌ بأداة نفي هي في أصل وضعها للنفي. ويقودنا ذلك إلى بيان أنّ النفي قد يكون نفيًا صريحًا، وقد يكون نفيا ضمنيّا، وذلك بحسب الأداة المستخدمة في التركيب، ولتوضيح ذلك نضرب المثالين الآتيين:

أ- لا يستوي العالم والجاهل.

ب- قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾الزمر/٩.

إنّ المثالين السابقين يشيران إلى نفي الاستواء بين العالم والجاهل، ولكنّ النفي في المثال الأول صريحٌ بفعل أداة النفي (لا)، وهو في المثال الثاني ضمنيٌّ، متحصّلٌ من خروج أداة الاستفهام (هل) عن معناها الحقيقي إلى معنى مجازيٍّ مفهومٍ من السياق العام هو النفي.

تتمثل أدوات النفي الموظّفة في التراكيب المنفيّة – كما يظهر في نصوص المناظرات- في خمس أدوات، هي: (لا، ما، ليس، لم، لن)، وقد كان لأدوات النفي (لا، ليس، ما) الحضورُ الأكبر بين تلك الأدوات، ولعلّ في تصرّفها واتساعِ دائرة استخدامها سببًا وراء ذلك؛ فـ (لا، وما) تسبقان الاسم والفعل، بخلاف الأداتين (لم، ولن) اللتين تختصان بالفعل دون الاسم.

لا يكتفي المتناظرُ أحيانا باستخدام أداة النفي في ردّه دعوى خصمِه واعتراضه عليها، بل نجده يجتهد في تحقيق ذلك باستخدام أدوات حجاجيّة داعمة، تجعل النفي مستغرقا وعامّا، ومن ذلك استخدامهم للظرفين (أبدًا، وقطُّ)، أو استخدامهم كلمة (أحد) التي يريدون منها أن تستغرق كلَّ أفراد الجنس المعنيين. ويتضح ذلك في الأمثلة الآتية:

– قول المازنيّ في علّة إعراب المثنى (اللّذان)، وبناء المفرد والجمع، إذ بيّن أنّ علّة ذلك هي: "**أنّ التثنية لا تخطئ الواحدَ والجمعَ أبدا**، والجمعُ قد يكون له أبنيةٌ، فهو كالواحد، فلمّا كان الواحدُ مبنيا بنيتُ الجمعَ؛ إذ كان يختلف، ولم أبنِ ما لم يكن قطُّ إلا على طريقةٍ واحدة"[١].

– قول ثعلب: "**لا والله ما قال هذا سيبويه قطُّ**"[٢].

– قول ابن كيسان: "**ذلك غير جائزٍ عند أحدٍ**"[٣]. وقد كان هذا الكلام ردّا على سؤال ثعلب: فهل تُجيزُ أن تقول: مررتُ برجلٍ قائمٌ أبوه".

ظهر من السابق أنّ من مقاصد النفي في العمل الحِجاجيّ تفنيدَ رأي الآخر ودعواه وحُجّته، وهذا يحتّمُ على المتناظر أنْ يتقن توظيف أسلوب النفي لتحقيق ذلك، فتجده يستخدم تراكيب مركّبة من نفي وإثبات أو سلب وإيجاب، يقصد في القسم الأوّل منها إنكارَ دعوى خصمه، وفي القسم الثاني تحويلَ خطّ سير الحجاج لصالحه. وبيان ذلك في الأمثلة الآتية:

– قول الفراء: "**لم نرفعْه بالهاء، وإنّما رفعناه بالعائد على زيدٍ**"[٤].

نفي وسلب إثبات وإيجاب

وكان الجرميّ قد قال للفراء: أخبرني عن قولهم: "زيدٌ ضربته" لم رفعتم زيدًا؟ فقال: بالهاء العائدة على زيد، فقال الجرميُّ: الهاء اسمٌ فكيف يرفعُ الاسمُ؟ فقال الفراء: نحن لا نبالي من هذا؛ فإنّا نجعل كلّ واحدٍ من الاسمين إذا قلتَ "زيدٌ منطلقٌ" رافعًا لصاحبه، فقال الجرميّ: يجوز أن يكون كذلك في "زيد منطلق"؛ لأنّ كلَّ اسمٍ منهما مرفوعٌ في نفسه فجاز أن يرفعَ الآخرَ، وأما الهاء في "ضربته" ففي محل النصب، فكيف ترفع الاسم؟ فقال الفراء قوله السابق.

---

[١]– الزّجاجيّ، مجالس العلماء، ص١١٣.

[٢]– المصدر السابق، ص٨٦.

[٣]– المصدر السابق، ص٢٤٤.

[٤]–الأنباري، الإنصاف، ص٤٦.

– قول المازنيّ: "**لا أقول ذا، ولكنّي أقول: إنّما انجزم الفعلان في الجزاء لامتناع وقوع الأسماء فيه**"[١]. نفي وسلب إثبات وإيجاب

وكان الأخفش قد بدا المناظرة بعرض دعواه المتمثلة في أنّ الفعل الأول في جملة الشرط إنما ينجزم بحرف الشرط، وانجزم الثاني بالفعل الأوّل، فردّ عليه المازنيّ بقوله السابق.

سبق أن بيّنّا أنّ المتناظر يسعى جهدَه إلى إثبات صحة دعواه، وإبطاله دعوى خصمه، وفي هذا المقام قد يوظّف المتناظر أسلوب النفي توظيفا سلبيّا، يُحدِثُ به –عن قصد أو عن غير قصد– إرباكًا واضطرابًا لدى الخصم، ويعكّرُ عليه صفوَ بنائه الحِجاجيّ، لا سيّما إذا كان النفي برسم الاتّهام. ومثال ذلك قول المازنيّ لأبي جعفر الطبريّ: "**ما أراه إلّا أُخرج من الكُمّ**"[٢]. وكان هذا القول ردّا على بيتٍ استدلّ به أبو جعفر الطبريّ على تأنيث (السكين)، وكان له الأثر في نفس أبي جعفر الطبريّ؛ إذ سكتَ– حسب الرواية– ولم يُجبْ. وجئنا على هذه المسألة بشيء من التفصيل في موضع سابق من الدارسة[٣].

تأسيسا على ما سبق، يمكننا القول إنّ النفي حِجاجٌ مضادٌّ في معظم مواطنه، يسعى به المتناظرُ إلى إبطال الدعوى التي ينبري المدّعي لإثباتها والدفاع عنها. ولأسلوب النفي في نصوص المناظرات دورٌ واضحٌ في بناء العمليّة الحِجاجيّة، وتوجيه الخصم، والتأثير عليه للقَبول بالدعوى، والاقتناع بها.

المطلب الثالث: أسلوب الشرط

لم يغب أسلوبُ الشرط عن البناء الحِجاجيّ في نصوص المناظرات النحويّة، شأنُه في ذلك شأن أسلوبي الاستفهام والنفي، ولكنّ حضوره لم يكن على الصورة التي شهدناها في الاستفهام

---

[١]– الزجّاجيّ، مجالس العلماء، ص ٦٨.

[٢]– المصدر السابق، ص١٠١.

[٣]– انظر: هذه الدراسة، ص ص١٢٥–١٢٦.

والنفي من حيث الكثافة والكثرة. ومع ذلك يبقى لأسلوب الشرط وظيفتُه الحِجاجيّة التي تغني النّصّ الحجاجيّ وتقوّيه.

للشرط أدواتٌ متعددة، تُوظَّف في سياقات مختلفة، يرمي بها المتكلمُ إلى تحقيق مُراده، والكشف عنه. فتارة يستخدم أداة الشرط (لو)، وتارة أخرى يستخدم أداة الشرط (إنْ)، وثالثة يستخدم (إذا)، مع عدم إغفال أنّ لكلّ منها سياقَها التركيبيّ والوظيفي الذي يستدعيها دون سواها. وفي ما يأتي عدد من التراكيب الشرط التي وُظّفتْ في سياق المحاججة:

– قول ثعلب: "**إذا كان لاوذْتُ وقاولت فمصدرُه لِواذا وقِوالا، وإذا كان لُذْتُ فهو لِياذا**"[1]. وكان المبرد وثعلب قد التقيا يوما في مجلس الأمير محمد بن عبد الله، فسألهما الأمير عن قول تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا﴾النور/٦٣، فأجاب ثعلب بقوله السابق. ويظهر من كلام ثعلب كيف وظّف أداة الشرط (إذا) في عرض الوجوه المحتملة للمسألة؛ إذ بيّن أنّ في المسألة تلازمين؛ الأوّل بين (لاوذتُ ولِواذا)، والثاني بين (لُذْتُ ولياذا). وبذلك يكون ثعلب قد سدّ الطريق أمام أيّ إضافة أخرى؛ إذ أتى على الاحتمالات كلّها، ولم يترك لخصمه المبردِ إلّا التصديق بما قاله، والاعتراف بصحته، إذ قال المبرد: "هذا صوابٌ".

– قول اليزيديّ: "**فكيف تنسبُ إلى رجلٍ من بني جنّان؟ إنْ لزمتَ قياسَك قلتَ: جنّيٌ، فجمعتَ بينه وبين المنسوب إلى الجنّ، وإنْ قلتَ جنّانيٌّ، رجعتَ عن قياسك وجمعت بين ثلاث نونات**"[2]. وكان اليزيديّ والكسائي تناظرا حول العلّة وراء قولهم في النسبة إلى البحرين (بحرانيّ)، وقولهم في النسبة إلى الحصنين (حِصنيّ)، فقال الكسائيّ: كرهوا أن يقولوا: حصانيّ، فيجمعوا بين نونين، ولم يكن

[1] – الزجّاجيّ، مجالس العلماء، ص٨٤.

[2] – المصدر السابق، ص٢٢١.

في البحرين إلّا نونٌ واحدة فقالوا بحرانيّ لذلك. فردّ اليزيديُّ قولَ الكسائيّ وبيّن عدم وَجاهته، مستخدمًا في ذلك التركيبين الشرطيين السابقين.

والمدقق في كلام اليزيديّ السابق يُدرك كيف سبر الوجوهَ المحتملةَ للنسبة إلى جنّانيّ، ثمّ بيّن أنّ القول بأيّ من الوجهين يُوقع الكسائيّ في تعارضٍ مع ما ذهب إليه.

– قول اليزيديّ: "**لو كان أسدٌ(أفعل) كان أربعة أحرف**"[١]. وقد وظّف اليزيديّ هذا التركيب الشرطيّ في تفنيد قول أبي عبيد الله الذي رأي أنّ (أسدا) ممنوعة من الصرف لتوهمه أنّها على وزن (أفعل)، فبيّن اليزيديّ أنّها لو كانت على (أفعل) لكان عدد حروفها أربعة، فثبت بذلك فساد رأي أبي عبيد الله. ومن المعروف نحويّا أنّ (لو) تجمع بين شيئين ممتنعين، فلمّا امتنع أن تكون كلمة (أسد) على أربعة أحرف، امتنع كونُها ممنوعةً من الصرف.

وعلى كلّ حال، يبقى الشرط بأدواته المختلفة ممّا يَصبغُ الحُججَ بالافتراض، والافتراضُ يعين المتناظرَ في عمله الحجاجيّ، فيسبرُ بواسطته الآراءَ، ويفنّدُها.

المطلب الرابع: أسلوب التوكيد

يُعَدُّ التوكيد وسيلة حجاجيّة ذات أهميّة واضحة، يتّخذُها المتناظرُ وسيلةً لتثبيت دعواه وتقريرها، أو وسيلةً لدحض دعوى الخصم وحججه، والتأثير فيه. يقول أبو هلال العسكريّ: "... ولا يقتصرُ على ذلك حتى يؤكّد ويُكررَ لتأكُّدِ الحُجّة على المأمور به"[٢]. ولعلّ في التوكيد استمالةً للخصم نحو الاقتناع بالدعوى؛ إذ يتحقق به تثبيتُ الدعوى في الذهن من جرّاء الإلحاح الذي يصدرُ عن التوكيد بأشكاله المختلفة. وبيّن الدكتور سمير استيتية أنّ الإلحاح يصل بالمتلقي إلى الاقتناع بمضمون الرسالة (الدعوى)، لا لأنّ الرسالة صادقةٌ بالضرورة، ولكنْ، لأنّ المتلقي يصل

---

[١]– الزّجاجيّ، مجالس العلماء، ص١٢٨.

[٢]– العسكريّ، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، **كتاب الصناعتين– الكتابة والشعر**، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٥٢، ص١٥٦.

إلى نتيجة مؤدّاها، أنّه لولا الصدقُ ما كان صاحب الرسالة قادرًا على أن يمنحها هذا الجهد المتواصل من الإلحاح...[1]. إذًا، لا يخفى ما للتوكيد من دور حجاجيّ واضح في التأثير في الخصم، ودفعه أحيانًا إلى الاقتناع بالدعوى. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ استخدام التوكيد لا يتوقف على المدّعي، فقد يستخدمه المعترضُ في التعبير عن مدى رضاه بدعوى خصمه والاقتناع بها، ومن ذلك قول يونس: "**ما أحسنَ واللهِ ما وجّهته**"[2]، فما استخدام يونس للقسم هنا إلّا دلالةٌ واضحة على تأكيده أنّ توجيهَ الكسائيّ للمسألة كان توجيها حسنًا ومقبولًا.

لم يكن للتوكيد –على أهميّته– حضورٌ مكثّفٌ في نصوص المناظرات النحويّة الموضوعة للدارسة، وقد ظهر ذلك من استعراض ثلاثين نصّا أو يزيد. ومع هذا، لا نعدم بعض المواطن التي نجد فيها أسلوب التوكيد حاضرًا. وفيما يأتي بيان ذلك:

– قول الكسائيّ لسيبويه: "**العرب ترفع في ذلك كلِّه وتنصب**"[3]. وظّف الكسائيُّ أسلوب التوكيد بنوعه المعنويّ (كلّه) ردًّا على سيبويه، الذي بيّن عدم جواز النصب بحال من الأحوال في مثل قولهم: خرجتُ فإذا عبد الله القائمُ.

– قول يعقوب الحضرميّ لأبي حاتم السجستانيّ: "**أحسنْ أحسنْ**"[4]. وكان أبو حاتم السجستانيّ قد قرأ قوله تعالى: "فلمّا جاوزه هو والذين آمنوا معه" دون إدغام، فأراد يعقوب الحضرميّ تنبيهه على خطئه، فاستخدم أسلوب التوكيد بنوعه اللفظي، بتكرار كلمة (أحسن)، تأكيدًا منه أنّ الوجه الصحيح قراءتُها مدغمة لا غير مدغمة.

---

[1]– استيتية، اللسانيّات، ص٧٠٣.

[2]– الزّجاجيّ، مجالس العلماء، ص٢٠.

[3]– المصدر السابق، ص١٠.

[4]– المصدر السابق، ص٥١. ومرّ الحديث عن هذه المسألة في ص١٣٣ من هذه الدراسة.

– قول المازنيّ لأبي جعفر الطبريّ: "**لمن هذا؟ ومَنْ صاحبُه؟ وأين صاحب هذا عن أبي ذؤيب إذ يقول: فذلك سكّينٌ على الحلق حاذقُ**"[١]. يُلحَظُ من قول المازنيّ السابق أنّه رافضٌ رفضًا قاطعا رأي من يقول بجواز تأنيث كلمة (سكّين)، فقد كرّر المعنى نفسَه بتراكيبَ استفهاميّةٍ ثلاثةٍ؛ تأكيدًا منه لذلك الرفض.

– قول الأصمعيّ للكسائيّ بحضور الرشيد: "**والله ما أحرم بالحجِّ، ولا أراد أيضًا أنّه دخل في شهر حرام...**"[٢]. وكان الكسائيّ قد بيّن أنّ المقصود بكلمة (مُحرمًا) من قول الشاعر: "قتلوا ابن عفّان الخليفة مُحرِمًا" هو الإحرام بالحجّ، فردّ الأصمعيّ كلام الكسائيّ، وبيّن عدم وجاهته، وأكّد ذلك باستخدامه أسلوب القسم في كلامه السابق.

تأسيسا على ما سبق، يظهر أن المتناظر قد استخدمُ التوكيد في صورتين: **الصورة الأولى التوكيدُ النحويُّ القواعديّ**، المتمثل في أدوات التوكيد المشهورة، مثل: (إنّ، واللام)، والمتمثل كذلك في التوكيد المعنوي بأداوته المعروفة مثل(كلّ)، والتوكيد اللفظي الكائن بتكرار اللفظ، أو بتكرار المعنى، كما هو ظاهرٌ في قول المازنيّ أعلاه. **والصورة الثانية التوكيدُ الوظيفيُّ**، المتمثّل في استخدام أسلوب القسم، الذي يؤدّي لا محالة إلى تأكيد الدعوى وتثبيتها في ذهن الخصم، ومن ثَمّ حمله على التصديق بها.

وعلى كلٍّ، فإنّ المتناظِرَ يرمي بتوظيف أسلوب التوكيد بصوره المختلفة في حجاجه إلى تقرير الدعوى وإثباتها، فـ"الكلامُ إذا تكرّر تقرّر"[٣].

---

[١]– الزجاجيّ، مجالس العلماء، ص١٠١.

[٢]– المصدر السابق، ص٢٥٧.

[٣]– الزّركشي، الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، د. طبعة، د. سنة، ج٣، ص١٠.

المبحث الثالث

تِقنيّات النّصّ الحجاجيّ

يسير هذا المبحث على خطى المبحثين السابقين من جهة سعيه إلى بيان المعاني والقيم الحجاجيّة التي ينطوي عليها كلامُ المتناظرينَ في العمليّة الحجاجيّة. وقد وصلنا بعد النظر في نصوص المناظرات النحوية وتحليلها إلى عدد من التِقْنيّات الحجاجيّة التي وظّفها المتناظرون في كلامهم، وهي متمثلة في تِقْنيّاتِ حجاجيّة ثلاث: الأولى تِقْنيّةُ السخريةِ والتهكم، والثانية تِقْنيّةُ الاستدراجِ والمجاراة، والثالثة تِقنيّةُ الصورِ البيانيّة، كالتمثيل والكناية. ولا يخفى أنّ لهذه التِقنيّات أبعادًا بلاغيّةً أسهمت في بناء النصّ الحِجاجيّ وفق ما يقصده المتناظِر ويسعى إليه. وبيانُ ذلك على النحو الآتي:

المطلب الأوّل: السخرية والتهكم

أشرنا في جزئية سابقة من هذه الدراسة إلى أنّ السخرية والاستهزاء والتهكم أشياء أبعدت المناظرات النحويّة عن كونها مناظراتٍ، وقرّبتْها مما يُعرَف بالمكابرة والمعاندة والمجادلة؛ إذ ظهر أنّ غاية المتناظر فيها هي التنافس العلميّ، والتعصب المذهبيّ، والجدال المذموم[1]. وهذه أمور تبتعد بالمناظرة – كما قلنا– عن هدفها الحقيقي، الذي يكمن في الوصول إلى الحقّ وحصول العلم والانتفاع به.

تظهر تقنيّةُ السخرية والتهكم في صور عديدة، من أهمّها: الضحكُ والهزء بالخصم. والتلميحُ إلى جهل الخصم بالمسألة المعروضة، وقصوره المعرفيّ فيها، فضلا عن انعدام الكفاءة التي تؤهّلهُ للتناظر. ولا شكّ أنّ لمثل هذه التصرفات وقعًا في النفس وتأثيرًا كبيرًا، قد يدفع

[1]– انظر: هذه الدراسة، ص ص٥٨–٦٠.

المخاطَبَ إلى السكوت والانقطاع، ولكنّه سكوتٌ سلبيٌّ لا يعبّر عن اقتناعه بالدعوى. ومن هنا، ثبتَ أنّ للسخرية والتهكم دورًا في تأثير أحد المتناظرين في خصمه، ومن ثَمَّ توجيه العمليّة الحجاجيّة تبعًا لذلك. لذا، فقد عدّها بعضُ الباحثين سلاحًا نافذًا في الحجاج[١]. ولكنّه سلاحٌ – بحسب رأيي– غير علميّ؛ إذ لا يستند إلى أصول علميّة مقبولة لدى علماء البحث المناظرة. وهو لا يتعدّى أن يكون بديلا للحجاج العلميّ الذي يعتمد الحجّة والدليل أساسًا لقبول الدعوى أو ردّها[٢].

المطلب الثاني: الاستدراج والمُجاراة

تعدُّ تِقنيّة الاستدراج من التِقنيّات البلاغيّة الحجاجيّة ذات الأثر الكبير في العمليّة الحجاجيّة؛ فالمتناظر الذي يملك حنكة وفطنة في توظيف هذه التقنيّة يكون أقدر على تسيير عمليّة الحجاج بما يخدم دعواه، ومن ثَمَّ يكون أقرب إلى حمل خصمه على الإذعان والتسليم بتلك الدعوى. ولعلّ من أبرز الأمثلة على ذلك المناظرة التي جمعت بين الجرميّ والفراء، وجاء فيها: "**وحُكي أنّه اجتمع أبو عمر الجَرْمِي وأبو زكريا يحيى بن زياد الفَرَّاء، فقال الفراء للجرميّ: أخبرني عن قولهم "زيدٌ منطلقٌ" بمَ رفعوا زيدًا؟ فقال له الجرميّ: بالابتداء، قال له الفراء: ما معنى الابتداء؟ قال: تَعْرِيتُه من العوامل، قال له الفراء: فأظهره، قال له الجرميّ: هذا معنىً لا يُظْهَر، قال له الفراء: فمثله إذًا، فقال له الجرميّ: لا يتمثل، قال الفراء: ما رأيتُ كاليوم عاملًا، لا يُظْهَر ولا يتمثَّل، فقال له الجرميّ: أخبرني عن قولهم: "زيد ضربته" بمَ رفعتم زيدًا؟ فقال: بالهاء العائدة**

---

[١]– انظر: الحسين بنو هاشم، **آليات الحجاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاج**، مجلة عالم الفكر، العدد٢، المجلد٤٠، ٢٠١١، ص٥٢.

[٢]– انظر: رشيد الراضي، **الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار**، دار الكتاب الجديد، بنغازي، ط١، ٢٠١٠، ص٣٠. نقلًا عن: ليتيمي مراد (٢٠١٢)، "**الحِجاج في مناظرة الحَيدة والاعتذار لعبد العزيز الكنانيّ**"، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات – قسم الأدب العربي، جامعة مولود معمري، الجزائر، ص١٠٤.

على زيد، فقال الجرميّ: الهاء اسمٌ، فكيف يَرفَعُ الاسم؟ فقال الفراء: نحن لا نبالي من هذا؛ فإنّا نجعل كلّ واحد من الاسمين إذا قلت "زيدٌ منطلق" رافعًا لصاحبه، فقال الجرميّ: يجوز أنْ يكون كذلك في "زيدٌ منطلق" لأنّ كلَّ اسمٍ منهما مرفوعٌ في نفسه، فجاز أنْ يرفعَ الآخرَ، وأمّا الهاء في "ضربته" ففي محل النصب، فكيف ترفعُ الاسمَ؟ فقال الفراء: لم نرفعْه بالهاء، وإنّما رفعناه بالعائد على زيد، قال الجرميّ: ما معنى العائد؟ قال الفراء: معنىً لا يُظهَر، قال الجرميّ: أظهره، قال الفراء؛ لا يمكن إظهاره، قال الجرميّ: فمثّله، قال: لا يتمثّل، قال الجرميّ: لقد وقعت فيما فَرَرْتَ منه"[1].

يُلحَظ من نصّ المناظرة السابق أنّه كان لكلٍّ من الجرميّ والفراء دعوى حاول كلٌّ منهما إثبات صحتها والدفاع عنها. وكان الفراء قد اعترض على دعوى الجرميّ التي مؤدّاها أنّ الابتداء هو العامل في المبتدأ، وراح الفراء يحاول إبطال هذه الدعوى، لرفضه أن يكون هناك عاملٌ لا يُظهَر ولا يتمثّل. وقد يظهر لقارئ هذه المناظرة أنّ الفراءَ قد أفحم الجرميّ؛ إذ سكت الجرميُّ ولم يُحر جوابًا في هذه المسألة. لكنّ الجرميَّ ترك المسألةَ الأولى وراح يسأل الفراء عن مسألة أخرى مضمرًا في نفسه أنْ يُلزم الفراءَ بما فرّ منه، وهذا ما حصل فعلًا. ويُحسَبُ للجرميّ فطنته في استدراج الفراء نحو ذلك.

قد ينطلق المتناظِرُ في توظيفه تقنيّة الاستدراج من مقدمات وقضايا مشتركة بينه وبين خصمه، فيطرح عليه أسئلةً يتفق معه فيها على جواب واحد، فيأخذ ذلك الجوابَ ليجعل منه منطلقًا نحو حمل خصمه على الإذعان والتسليم بالدعوى. ومن أمثلة ذلك أنّ مروان سأل الأخفشَ عن قول الله عزّ وجل: {فإنْ كانتا اثنتين} **أليس خبرُ(كان) يفيد معنى ليس في اسمها؟ قال الأخفش: نعم. قال: فأخبرني عن: [كانتا اثنتين] أليس قد أفاد بقوله (كانتا) معنى ما أراد فلم يحتج إلى**

---

[1] – الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ص٤٥-٤٦.

الخبر؟ فقال: إنما أراد: فإن كان من ترك اثنتين، ثم أضمر من على معناها. قال: فبإضماره من على معناها أفاد معنى ما أراد[١].

يُلحَظُ من النَّصّ السابق أنّ مروان انطلق من سؤال عرف مسبقا أنّ جواب الأخفش عنه سيكون بالإيجاب، وقد انتظر منه أن يجيب بـ (نعم)، ليبني على هذا الجوابِ السؤالَ الحقيقيّ المقصود أصلا من المناظرة، ويكون بذلك قد انطلق من مقدمة مشتركة بينه وبين الأخفش.

ومن ذلك أيضا المناظرة التي جمعت بين الكسائيّ ومروان بن سعيد بحضرة يونس[٢]. وجاء فيها: سأل مروانُ الكسائيَّ: أيٌّ شيءٍ تشبه (أيّ) من الكلام؟ فقال الكسائيُّ: (ما، ومن). فقال مروان: كيف تقولُ: لأضربنَّ مَنْ في الدار؟ قال الكسائيُّ: لأضربنَّ مَنْ في الدار. قال مروان: فكيف تقول: لأركبنَّ ما تركبُ. قال الكسائيُّ: لأركبَنَّ ما تركب. قال مروان: فكيف تقول: ضربتُ مَنْ في الدار؟ قال الكسائيُّ: ضربتُ مَنْ في الدار. قال مروان: فكيف تقول: ركبتُ ما ركبتَ؟ قال الكسائيُّ: ركبتُ ما ركبتَ. **قال مروان: فكيف تقولُ: لأضربنَّ أيَّهم في الدار؟ قال الكسائيُّ: لأضربنَّ أيُّهم في الدار. قال مروان: فكيف تقول: ضربتُ أيَّهم في الدار؟ قال الكسائيُّ: لا يجوز.** قال مروان: لم؟ قال الكسائيُّ: أيٌّ هكذا خلقت!

يُلحَظ من نصّ المناظرة السابق أنّ مروان حاول استدراج خصمه الكسائيّ عبر مجموعة من الأسئلة، كان الكسائي قد أجاب عنها بنفس جواب مروان. وقد شكّلتْ هذه الأسئلة تمهيدًا وأساسًا للسؤالين الحقيقيّين المقصودين، المتمثلين في قول مروان: **(فكيف تقولُ: لأضربنَّ أيَّهم في الدار؟ قال الكسائيُّ: لأضربنَّ أيُّهم في الدار)**، وفي قوله: **(فكيف تقول: ضربتُ أيُّهم في الدار؟ قال الكسائيُّ: لا يجوز)**. ويُلحَظ من الأسئلة التي طرحها مروان بن سعيد أنّه أراد أن يؤسس

---

[١]- انظر: الزّجاجيّ، مجالس العلماء، ص٦١.

[٢]- انظر: المصدر السابق، ص١٨٦.

لأمرين: الأوّل جواز أن يكون العامل في (أيّ) ماضيا، والثاني اعتباره (أيَّهم) اسمًا معربًا، ومن هنا نصبها. ومن ثمَّ أراد من الكسائيّ أن يُتابعه في ذلك. إلّا أنّ الكسائيّ بيّن عدم جواز: (ضربتُ أيَّهم في الدار)؛ لاشتراطه في العامل في (أيّ) أن يكون مستقبلًا[١]. وبيّن أنّ (أيُّهم) في: (لأضربنَّ أيُّهم في الدار) اسمٌ مبنيٌّ على الضمّ؛ إذ أُضيفت وحُذف صدر صلتها، والتقدير: لأضربنَّ أيُّهم هو في الدار. وهذا هو مذهب سيبويه، وهو الأكثر[٢].

المطلب الثالث: الصور البيانيّة

يؤكّد علماء اللسانيّات الحجاجيّة أنّ للصور البيانيّة دورًا كبيرًا في لفت انتباه المتلقّي والتأثير فيه لصالح هذه الدعوى أو تلك. وتهدف الصور البيانيّة بحسب قولهم إلى إبراز حضورٍ ما وتوكيده أو تلطيفه، كما تجلو تلك الصورُ للعَيان ما قد نفهمُه أو نعتبره غيرَ مفيد[٣]. لكنّ الواقع في نصوص المناظرات النحويّة لا يعكس هذه الرؤية؛ فحضور الصور البيانيّة فيها لا يتجاوز أن يكون مواضع قليلة جدّا، ولعلّ هذا يعود بنا إلى أنّ طبيعة المناظرات النحويّة تبتعد نوعًا ما عن الخطابة التي تتلون بالصور البلاغيّة المختلفة التي يوظّفها المتكلم بغية أن يؤثر في المتلقين، وتقترب من الجدل الذي ينطبع في غالب أحواله بطابع الحقيقة لا المجاز. ثُمّ إنّ طبيعة الموضوعات والمسائل التي يعالجها النحاة في مناظراتهم تفرض عليهم طابع الجدّ، وتبعدهم كثيرًا عن اللغة الأدبيّة بما

---

[١]- انظر: الأنصاريّ، أبو محمد عبد الله جمال الدين ابن هشام، **أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك**، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، د. طبعة، د. سنة، ج١، ص ص١٥١-١٥٢.

[٢]- انظر: الإستراباذيّ، شرح الكافية، ج٣، ص٦١.

[٣]- انظر: حمّادي صمّود، أهم نظريات الحجاج، ص٣٩٧.

فيها من تمثيل واستعارة وكناية، وغيرها. يقول السكّاكيّ: "ولطلب اليقين لا تُتركُ الحقيقةُ فيه إلى المجاز، ولا التصريحُ إلى الكناية"[١].

إذًا، كان حضور الصور البيانيّة في نصوص المناظرات النحويّة قليلًا جدّا، ولم يكن المتناظر يلتفت إليها كثيرًا، ولكنْ، ظهر لنا بعد استعراض نصوص المناظرات الموضوعة للدراسة عدد من المواضع التي وظّف فيها المتناظرون الصور البيّانيّة في إطارٍ حجاجيّ. وفي ما يأتي بيان لتلك المواضع:

– قول أبي عمرو بن العلاء: "**نمتَ يا أبا عمر وأدلج النّاس**"[٢].يظهر من قول أبي عمرو أنّه استخدم أسلوب الكناية، ليقول لعيسى بن عمر إنّ المسألة التي جاء ليعترض عليها ليس فيها وجه اعتراض، وقد باتت مسألةً مفهومة عند الناس، وبيّن ذلك بقوله: ليس في الأرض حجازيّ إلا وهو ينصب، ولا في الأرض تميميٌّ إلّا وهو يرفع.

– قول المازنيّ: "**ألا ترى أنّك لو حملتَ كوزًا وفيه ماءٌ ما كنتَ قد حملتَ الماء؟**"[٣].وجاء هذا الكلام في سياق الحديث عن (منذ) وعملها في الذي بعدها، وكان المازنيّ قد بيّن أنّ (منذ) حرفٌ جاء لمعنى، مثل أين، وكيف، وأُلزِم شيئًا واحدًا. فقال أبو يعلى بن أبي زرعة للمازنيّ: حرفٌ جاء لمعنى هل رأيتَه قطُّ يعمل عملين جرٍّ ورفعٍ؟ فقال المازنيّ: وقد رأيتُه يعمل عملين ينصب ويجرُّ، مثل قولكَ: أتاني القومُ خلا زيدٍ وخلا زيدا. وتابع المازنيّ كلامه قائلًا: العواملُ هي الأفعالُ إنّما ترفعُ الشيءَ الواحد، ولم أرَها رفعتْ شيئين إلا بحرف عطفٍ، مثل قام زيدٌ وعمرو.ولا يجوز أنْ ترفع

---

[١]– انظر: السكّاكيّ، أبو يعقوب يوسف بن محمد، **مفتاح العلوم**، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص٥٥١.

[٢]– الزّجاجيّ، مجالس العلماء، ص٣.

[٣]– المصدر السابق، ص٥٤.

بالابتداء المبتدأ وخبره. فقال أبو يعلى بن أبي زرعة: فإنّ الصفة هو مرتفعٌ أيضا، إذا قلتَ قام زيدٌ العاقلُ، فقد رفعتَ شيئين بغير حرف عطف. فقال المازنيُّ: الموصوفُ قد اشتمل على الصفة. **ألا ترى أنّك لو حملتَ كوزًا وفيه ماءٌ ما كنتَ قد حملتَ الماء؟**

يظهر من قول المازنيّ أنّه قد وظّف أسلوب التمثيل ليُبيّن لأبي يعلى أنّ حال الصفة مختلف عن حال الاسم المعطوف؛ فالموصوف حوى الصفة واشتمل عليها، كحال الكوز الذي اشتمل على الماء حتى صار هو والماءُ شيئًا واحدًا.

– قول الأصمعيّ: "الخفضُ عندي الشيءُ دون الشيء، **كاليد إذا جعلتَها تحتَ الرِّجل**. والجرُّ أنْ تميل الشيء إلى الشيء، وتقيم شيئًا مقام شيء، كقولك: هذا غلامُ زيدٍ، فزيد أقمتَه مقام التنوين"[1].

من الواضح أنّ الأصمعي لمّا أراد بيان حقيقة (الخفض) لجأ إلى الصورة المحسوسة، فاستخدم أسلوب التشبيه، إذ شبّه (الخفض) بحال اليد التي تكون مخفوضة تحت الرِّجل. ولا شكّ أنّ التشبيه هنا يعين على فهم المسألة، فبه يخرجُ الأمر من دائرة الصورة المعنويّة المجرّدة إلى الصورة المحسوسة. ولا شك أيضًا، في أنّ ذلك يزيد في نسبة التأثير في المتلقي، ومن ثَمّ إقناعه بالدعوى المقدَّمة.

[1] – الزّجاجيّ، مجالس العلماء، ص١٩٣.

الخاتمة

قصدتْ هذه الدراسةُ إلى الكشف عن ملامح الحِجاج الكامن في نصوص المناظرات النحويّة، وسعت إلى بيان حال تلك المناظرات من حيث التزامُها بمجموعة الشروط والأسس الناظمة لمصطلح المناظرة كما أصّل له علماء هذا الفنّ. وقد أسفرت بعد النظر والتحليل في عددٍ من تلك النصوص عن مجموعة من النتائج والتوصيات، بيانُها على النحو الآتي:

النتائج:

١- أظهر النحاةُ المتناظرون عقليّة حجاجيّة فذّة عكستْ قدرتهم على تقليب الحُجج ومقابلتها ببعضها، لا سيّما في المسائل النحويّة، فنوّعوا طرق الاستدلال وأدّلته بما يخدم الدعوى، وكشفوا عن عمق فهمهم وتفكيرهم الحجاجيّ.

٢- جاءت طرق الاستدلال في الحِجاج في المناظرات النحوية مماثلة لما عليه طرق الاستدلال في الدرس النحوي عامّة، فحضر النّصّ القرآني والحديث النبوي الشريف وأقوال العرب، من أمثال وأقوال للفصحاء، ولغات.

٣- كان بروزُ الحِجاج في شخصيّة المعترض أكثر منه في شخصيّة المدّعي (المستفهم أو الممتحن).

٤- إنّ المناظرات النحويّة التي كانت غايتُها طلبَ الحقيقة والوصولَ إليها قليلةٌ جدا، مقارنةً مع تلك التي قامت على التعصّب المذهبي والتنافسيّة المذمومة والمبارزة المعرفيّة.

٥- لم تكن المناظرات النحويّة جميعُها على مستوى واحد من حيث إفادةُ الدرس النحويّ؛ فإذا كان هناك مناظراتٌ نحويّة خدمت الدرس النحويّ وأغنتْه، فقد كان على الجهة الأخرى مناظرات لم

تتجاوز كونها ترفا فكريّا وطريقا مشروعا للتكسُّب، فلم تُسهم – إلى حدّ بعيد – في ثراء الآراء النحويّة؛ ذلك أنّ كثيرا من المسائل المقدّمة فيها لا تزيد في بناء النحو شيئًا يُعتدُّ به، وليس لها وجه قويٌّ في العربيّة؛ إذ تصبّ في فلسفة النحو لا في النحو نفسه.

٦- إذا كان من أهداف المناظرةِ العامّة تقريبُ المسافة بين الطرفين المتناظرين حول مسألة معيّنة، فإنّ بعض المناظرات النحويّة عزّزت الخلافَ النحوي الموجود بين الطرفين المتناظرين أصلًا، بل أضافت إليه خلافا على المستوى الشخصيّ، فبدل أن يخرج المتناظران متفقين، يخرجان عدوّين يكيد كلٌّ واحد منهما للآخر. لذا، كان تركُ كثيرٍ منها– برأيي– أفضلَ من إجرائها.

٧- ثمّةَ هوّةٌ كبيرة بين مصطلح المناظرة كما أصّل له علماء البحث والمناظرة وبين ما هو واقع وماثل في نصوص المناظرات النحويّة؛ فلم نجد التزاما من المتناظرين بالضوابط والشروط العامّة للمناظرة، لا من حيثُ الهدف الذي هو الوصول إلى الحقّ، ولا من حيثُ المنهج.

٨- لا تنفي الدراسة وجود مقاربة بين الحِجاج في المناظرات النحويّة والحِجاج في النصوص الأخرى؛ كالنصّ القرآنيّ، والنصوص الأدبيّة، الشعريّة منها والنثريّة، ولكنّها تعتقد أنّ لكلّ حِجاج خصائصَه الأسلوبيّةَ وتقنيّاتِه وأساليبَه الخاصّة، التي ينماز بها عن غيره. ولعلّ من أهمّ ما يميّز الحِجاج في نصوص المناظرات النحويّة انطباعه بملامح الحجاج الجدليّ، الذي تظهر غايته المثلى في الوصول إلى إلزام الخصم أو إفحامه. أضف إلى ذلك عدم ركونه كثيرًا إلى الصور البيانيّة من استعارة وتشبيه وتمثيل وكناية في الوقت الذي كان حضور الأدوات والأساليب اللغوية، كالاستفهام والنفي والشرط والتوكيد في تلك النصوص كبيرا.

التوصيات:

١- ضرورة البحث في أثر المناظرات النحويّة - لاسيّما الخارجةُ منها عن الإطار العامّ للمناظرة - في بناء الأحكام النحويّة.

٢- ضرورة البحث في مدى التوافق بين آراء النحويّ الواحد، المعروضة في المناظرة، والمدوّنة في المصادر التراثيّة للنحو العربيّ. ويأتي هذا الأمر انطلاقًا من أنّ التعجّل وعدم الرويّة لازمَا جوَّ المناظرة العامّ، الذي يكون في كثير من الأحيان مشحونًا بالتنافس والتعصب غير المحمود، فيصدر عن النحويّ من جرّاء ذلك آراءٌ لا تسلم - لركاكتها- أمام أدنى نظر.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**

١. أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١٠، ١٩٣٣.

- الإستراباذيّ، رضي الدين، محمد بن الحسن:

٢. ـــــــــــــــــــ، **شرح الرضيّ على الكافية**، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط٢، ١٩٩٦.

٣. ـــــــــــــــــــ، **شرح شافية ابن الحاجب**، تح: محمد نور الحسن، ومحمد الزقزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلميّة، بيروت، د. طبعة، ١٩٨٢.

٤. الأسدي، الكميت بن زيد، **الديوان**، تح: محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.

٥. أرسطو، **الخطابة**، ترجمة وشرح: عبد الرحمن بدوي، دار الرشيد، العراق، د. ط، د. ت.

٦. الأزهري، خالد بن عبد الله، **شرح التصريح على التوضيح**، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.

٧. الأصمعيّ، عبد الملك بن قريب،**الأصمعيّات**، تح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، د. ناشر، بيروت، ط٥، ١٩٦٣.

٨. الأفغاني، سعيد، **في أصول النحو**، مطبعة جامعة دمشق، د.ط، د.ن مكان، د.سنة.

٩. امرؤ القيس، **الديوان**، ضبطه وصححه: مصطفى عبد الشّافي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٥، ٢٠٠٤.

١٠. إميل بديع يعقوب، **المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٦.

– الأنباريّ، أبو البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد بن عبيد الله:

١١. ـــــــــــــــــــ، **الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة في أصول النحو**، تح: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، د. مكان، د. طبعة، ١٩٥٧.

١٢. ـــــــــــــــــــ، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين**، تحقيق: جودة مبروك محمد مبروك، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، د.سنة.

١٣. ـــــــــــــــــــ، **البيان في غريب إعراب القرآن**، تح: طه عبد الحميد طه، ومراجعة: مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. طبعة، ١٩٨٠.

١٤. ابن الأنباريّ، أبو بكر محمد بن القاسم، **المذكر والمؤنث**، تح: محمد عبد الخالق عضيمة، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، د. طبعة، ١٩٨١.

١٥. الأندلسيّ، أبو حيّان محمد بن يوسف بن علي، **التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل**، تح: حسن هنداوي، كنوز إشبيليا، ط١، ٢٠٠٥.

– الأنصاريّ، أبو محمد عبد الله جمال الدين ابن هشام:

١٦. ـــــــــــــــــــ، **أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك**، المكتبة العصرية، صيدا– بيروت، د. طبعة، د. سنة.

١٧. ـــــــــــــــــــ، **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، د. طبعة، ١٩٩٦.

١٨. ـــــــــــــــــــ، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصري، بيروت، ١٩٩١.

١٩. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد، **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٧.

٢٠. الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، **طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين**، مكتبة الرشيد، الرياض، ط٢، ٢٠٠١.

٢١. البخاريّ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاريّ**، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط١، ٢٠٠٢.

٢٢. بشار بن برد، **الديوان**، شرح وتكميل: محمد الطاهر ابن عاشور، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، د. طبعة، د. سنة.

٢٣. البغدادي، عبد القادر بن عمر، **خزانة الأدب ولبّ لُباب لسان العرب**، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٩٩٧.

٢٤. التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، **شرح الإمام التفتازاني على الشمسية في المنطق للإمام الكاتبي**، تحقيق: جاد الله بسام صالح، دار النور المبين، عَمّان، ط١، ٢٠١١.

– تمام حسّان:

٢٥. ـــــــــــــــــ، **الأصول**، عالم الكتب، القاهرة، د. طبعة، ٢٠٠٠.

٢٦. ـــــــــــــــــ، **اللغة العربية معناها ومبناها**، دار الثقافة، الدار البيضاء – المغرب، د. طبعة، ١٩٩٤.

٢٧. التهانوي، محمد علي، **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٦.

٢٨. الجرجانيّ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، **دلائل الإعجاز**، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ودار المدني، جدّة، ط٣، ١٩٩٢.

– ابن جني، أبو الفتح عثمان:

٢٩. ـــــــــــــــــــ، **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، ط٢، ١٩١٣.

٣٠. ـــــــــــــــــــ، **سر صناعة الإعراب**، تح: محمد حسن إسماعيل وأحمد رشدي شحاتة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٣، ٢٠١٢.

٣١. الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٠.

٣٢. ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان، **أمالي ابن الحاجب**، تح: فخر صالح سليمان قداره، دار الجيل، بيروت، دار عمّار، عمّان، د. طبعة، ١٩٨٩.

٣٣. الحاكم النيسابوري، الحافظ أبي عبدالله محمد بن عبدالله، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢.

٣٤. الحديثي، خديجة، **موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف**، دار الرشيد، العراق، د. طبعة، ١٩٨١.

٣٥. الحملاوي، الشيخ أحمد، **شذا العَرف في فنّ الصرف**، ضبطه وشرحه ووضع فهارسه: د. محمد أحمد قاسم، المكتبة العصريّة، بيروت، د. طبعة، ٢٠٠١.

٣٦. حمّادي صمّود، **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، سلسلة آداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس.

٣٧. حمودة، طاهر سليمان، **القياس في الدرس اللغويّ بحث في المنهج**، الدار الجامعيّة، الإسكندريّة، د. طبعة، ١٩٩٢.

٣٨. الحموي، ياقوت، **معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٣.

٣٩. الخضري، الشيخ محمد، **حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك**، دار الفكر، د. مكان، د. طبعة، د. سنة.

٤٠. الخطيب، عبد اللطيف، **معجم القراءات**، دار سعد الدين، دمشق، ط١، ٢٠٠٢.

٤١. ابن خَلّكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. طبعة، د. سنة.

٤٢. ذو الرُّمة، **الديوان**، قدّم له وشرحه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٥.

٤٣. الرّاعي النّميري، **الديوان**، تح: راينْهرتْ فاييرتْ، دار فرانتس شتاينر، بيروت، د. طبعة، ١٩٨٠.

٤٤. ابن رشد،**نص تلخيص منطق أرسطو، كتاب العبارة**، تحقيق: جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٢.

٤٥. رشيد الراضي، **الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار**، دار الكتاب الجديد، بنغازي، ط١، ٢٠١٠.

– الزجّاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق:

٤٦. ـــــــــــــــــ، أخبار أبي القاسم الزجاجي، تح: عبد الحسين المبارك، دار الرشيد، العراق، د. طبعة، ١٩٨٠.

٤٧. ـــــــــــــــــ، **الإيضاح في علل النحو**، تح: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط٣، ١٩٧٩.

٤٨. ـــــــــــــــــــــ، **مجالس العلماء**، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٩.

٤٩. الزُّبَيدي، أبو بكر محمد بن الحسن، **طبقات النحويين واللغويين**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٢، د. سنة.

٥٠. الزَّبِيدي، محمد مرتضى الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبد العليم الطحّاوي، مطبعة حكومة الكويت، د. طبعة، د. مكان، د. سنة.

٥١. الزّركشي، الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، د. طبعة، د. سنة.

٥٢. الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢.

٥٣. زكريا بشير إمام، **أساليب الحجاج في القرآن الكريم، نماذج من الحجج الاستنباطية**، مجلة الآداب، جامعة الإمارات، العدد السادس، ١٩٩٠.

٥٤. ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد، **حجّة القراءات**، تح: سعيد الأفغانيّ، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٩٧.

٥٥. السبيهين، محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله، **مسائل الخلاف في ضوء الاعتراض على الدليل النقليّ**، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط١، ٢٠٠٥.

٥٦. ابن السرّاج، أبو بكر محمد بن سهل، **الأصول في النحو**، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٦.

٥٧. السكّاكيّ، أبو يعقوب يوسف بن محمد، **مفتاح العلوم**، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.

– السيرافيّ، أبو سعيد الحسن بن عبد الله:

٥٨. ـــــــــــــــــــ، **أخبار النحويين البصريين ومراتبهم وأخْذ بعضهم عن بعض**، تحقيق: محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، ط١، ١٩٨٥.

٥٩. ـــــــــــــــــــ، **شرح كتاب سيبويه**، تح: أحمد حسن مهدلي وعلي سيّد علي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.

– ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله:

٦٠. ـــــــــــــــــــ، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٣، د. سنة.

٦١. ـــــــــــــــــــ، **كتاب المنطق**، تحقيق: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨.

– السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر:

٦٢. ـــــــــــــــــــ، **الأشباه والنظائر في النحو**، تح: إبراهيم محمد عبد الله، مجمع اللغة العربيّة، دمشق، د. طبعة، ١٩٨٧.

٦٣. ـــــــــــــــــــ، **الاقتراح في علم أصول النحو**، قرأه وعلّق عليه: محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعيّة، الأزاريطة، د. طبعة، ٢٠٠٦.

٦٤. ـــــــــــــــــــ، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط١، ١٩٦٥.

٦٥. ـــــــــــــــــــ، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، صححه وضبطه: محمد جاد المولى وعلي محمد البَجاويّ ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط٣، د. سنة.

٦٦. ـــــــــــــــــــ، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تح: عبد العال سالم مَكرَم، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. طبعة، ١٩٩٢.

٦٧. ـــــــــــــــــــ، **شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية**، خرّج الشواهد وصنّفها: محمد محمد حسن شُرّاب، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٧.

٦٨. الشريف الجرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣.

٦٩. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، **آداب البحث والمناظرة**، تحقيق: سعود بن عبد العزيز العريفي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٦هـ.

٧٠. شوقي ضيف، **المدارس النحوية**، دار المعارف، القاهرة، ط٧، د.ت.

٧١. الصبّان، **حاشية الصبّان على شرح الأشمونيّ على ألفيّة ابن مالك**، تح: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة التوفيقيّة، د. مكان، د. طبعة، د. سنة.

– صولة، عبد الله:

٧٢. ـــــــــــــــــــ، **الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، دار الفارابي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧.

٧٣. ـــــــــــــــــــ، **في نظرية الحجاج: دراسات وتطبيقات**، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط١، ٢٠١١.

٧٤. الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط١، ٢٠٠١.

٧٥. الطنطاوي، محمد،**نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة**، تعليق: عبد العظيم الشناوي ومحمد عبد الرحمن الكردي، د. ناشر، ط٢، ١٩٦٩.

٧٦. طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠.

٧٧. الطوسي، الخواجة نصير الدين، **تلخيصُ المُحصّل المعروف بنقد المحصّل**، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٩٨٥.

٧٨. الطويل، توفيق، **أسس الفلسفة**، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٦، ١٩٧٦.

٧٩. ابن عاشور، محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، الدار التونسية، د. ط، ١٩٨٤.

٨٠. عبد اللطيف عادل، **بلاغة الإقناع في المناظرة**، منشورات ضفاف، بيروت، ط١، ٢٠١٣.

٨١. العجلوني، المفسّر الشيخ إسماعيل بن محمد، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، مكتبة القدسي، د. مكان، د. طبعة، ١٣٥١هـ.

٨٢. عديّ بن زيد، **الديوان**، تح: محمد جبّار المُعيبد، دار الجمهورية للنشر، القاهرة، د. طبعة، ١٩٦٥.

٨٣. عزيزة فوال بابتي، **معجم الشعراء المخضرمين والأمويين**، دار جروس برس، طرابلس- لبنان، ط١، ١٩٩٨.

٨٤. عزيز لدية، **نظريّة الحجاج، تطبيق على نثر ابن زيدون**، عالم الكتب، إربد – الأردن، ط١، ٢٠١٥،

٨٥. العسقلاني، الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر، **تهذيب التهذيب**، اعتنى به: إبراهيم الزيبق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.

٨٦. العسكريّ، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، **كتاب الصناعتين- الكتابة والشعر**، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٥٢.

٨٧. العظيم آبادي، أبي عبد الرحمن شرف الحق، **عون المعبود على شرح سنن أبي داود**، اعتنى به: أبو عبد الله النعماني الأثري، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.

– العكبريّ، أبو البقاء مُحبّ الدين عبد الله بن الحسين:

٨٨. ـــــــــــــــــــ، **التبيان في إعراب القرآن**، تح: علي محمد البجاويّ، عيسى البابي الحلبي، د. مكان، د. طبعة، د. سنة.

٨٩. ـــــــــــــــــــ، **اللباب في علل البناء والإعراب**، تح: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٩.

٩٠. علوي، حافظ إسماعيلي، **الحجاج، مفهومه ومجالاته**،عالم الكتب الحديث، إربد، ط١، ٢٠١٠.

٩١. عيد، محمد، **أصول النحو العربيّ في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث**، عالم الكتب، القاهرة، ط٤، ١٩٨٩.

٩٢. الغزاليّ، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، تح: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

٩٣. فندريس، **اللغة**، تعريب: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، د. مكان، د. طبعة، د. سنة.

٩٤. القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نَكَري، **دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، عرّب عباراته الفارسيّة: حسن هاني فحص، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ٢٠٠١.

٩٥. قدور عمران، **البعد التداولي والحجاجيّ في الخطاب القرآني الموجّه إلى بني إسرائيل**، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، ط١، ٢٠١٢.

٩٦. القرطاجنّي، أبو الحسن حازم، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٨٣.

٩٧. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السنّة وآي الفرقان**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.

٩٨. القفطي، الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٨٦.

٩٩. قمير، يوحنّا، **أصول الفلسفة العربيّة**، دار المشرق، بيروت، ط٦، ١٩٩١.

١٠٠. كُثَيِّر عزّة، **الديوان**، جمعه وشرحه: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د. طبعة، ١٩٧١.

١٠١. كروم، أحمد، **الاستدلال في معاني الحروف، دراسة في اللغة والأصول**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٩.

١٠٢. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، اعتنى به: د.عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٨.

– ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله:

١٠٣. ـــــــــــــــــ، **شرح التسهيل**، تح: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، دار هجر، الجيزة – مصر، ط١، ١٩٩٠.

١٠٤. ـــــــــــــــــ، **شرح الكافية الشافية**، تحقيق عبد المنعم أحمد هريري، دار المأمون للتراث، ط١، ١٩٨٢.

١٠٥. المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، **المقتضب**، تح: محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، د. طبعة، ١٩٩٤.

١٠٦. المتلمّس الضُّبَعيّ، **الديوان**، عُني بتحقيقه وشرحه والتعليق عليه: حسن كامل الصيرفيّ، د. مكان، د. طبعة، ١٩٧٠.

١٠٧. مجمع اللغة العربية – القاهرة، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، المكتبة الإسلامية، إسطنبول، د.طبعة، د. سنة.

١٠٨. المخزومي، مهدي، **مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو**، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٩٥٨.

١٠٩. المراديّ، الحسن بن قاسم، **الجنى الدانيّ في حروف المعاني**، تح: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٢.

١١٠. المِظْفَر، محمد رضا، **المنطق**، دار التعارف، بيروت، ط٣، ١٩٩٥.

١١١. مغنيّة، محمد جواد، **معالم الفلسفة الإسلامية**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط٣، ١٩٨٢.

١١٢. أبو المكارم، علي، **أصول التفكير النحويّ**، دار غريب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦.

– الملخ، حسن خميس:

١١٣. ـــــــــــــــــ، **الحجاج رؤى نظرية ودراسات تطبيقية**، عالم الكتب، إربد – الأردن، ط١، ٢٠١٥.

١١٤. ـــــــــــــــــ، **نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين**، دار الشروق، عمان، ط١، ٢٠٠٠.

١١٥. ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، د.ط، د.ت.

١١٦. الميداني، عبد الرحمن حسن حنبكة، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دار القلم، دمشق، ط٤، ١٩٩٣.

١١٧. ناظر الجيش، محبّ الدين محمد بن يوسف، **شرح التسهيل المسمى بـ: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد**، تح: علي محمد فاخر وجابر محمد البراجة، وغيرهما، دار السلام، الإسكندريّة – مصر، ط١، ٢٠٠٧.

١١٨. النّقّاري، حمّو، **التحاجج، طبيعته ومجالاته ووظائفه**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط،ط١، ٢٠٠٦.

١١٩. نهاد الموسى، **في تاريخ العربية أبحاث في الصورة التاريخية للنحو العربي**، د.ناشر، د. ط، ١٩٧٦.

١٢٠. النيسابوري، الإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحَجّاج، **صحيح مسلم**، اعتنى به: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، ط١، ٢٠٠٦.

١٢١. الهذليّون، **الديوان**، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥.

١٢٢. ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي، **شرح المفصل**، إدارة المطبعة المنيرية، القاهرة، د. طبعة، ١٩٠٠.

الرسائل الجامعيّة:

١- الزاكي، محمد آدم (١٩٨٥)، "**النحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم حتى نهاية القرن الخامس الهجري**"، رسالة دكتوراه، قسم الدراسات العليا- الفرع اللغوي، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية.

٢- ليتيمي مراد (٢٠١٢)، "**الحِجاج في مناظرة الحَيدة والاعتذار لعبد العزيز الكنانيّ**"، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات – قسم الأدب العربي، جامعة مولود معمري، الجزائر.

٣- ليلى جغام(٢٠١٣)، "**الحجاج في كتاب البيان والتبيين للجاحظ**"، رسالة دكتوراه، قسم الآداب واللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر – بسكرة، الجزائر.

٤- النعيمي، ناصر إبراهيم صالح (٢٠٠٣)، "**كتب مسائل الخلاف، دراسة تحليلية نقدية موزانة**"، رسالة دكتوراه، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

الدوريات:

١- إدريس مقبول، **في تداوليّات القصد**، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانيّة)، العدد٥، المجلد٢٨، ٢٠١٤.

٢- الحسين بنو هاشم، **آليات الحجاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاج**، مجلة عالم الفكر، العدد٢، المجلد٤٠، ٢٠١١.

٣- الحلواني، محمد خير، **بين منطق أرسطو والنحو العربي في تقسيم الكلام**، مجلة المورد، العدد١، المجلد٩، ١٩٨٠.

٤- الشايب، فوزي حسن، **إعراب الأسماء الستة: أصله وتطوره**، مجلة جامعة الملك سعود، مجلد١٠، الآداب٢، ١٩٩٨.

٥- طه عبد الرحمن، **مسألة الدليل- الإضمار في الدليل**، مجلة المناظرة، الرباط- المغرب، السنة الثانية، عدد٤، ١٩٩١.

٦- عباس حشاني، **مصطلح الحجاج بواعثه وتقنياته**، مجلة المَخْبَر، الجزائر، العدد التاسع، ٢٠١٣.

٧- لمهابة محفوظ ميارة، **مفهوم الحجاج في القرآن الكريم، دارسة مصطلحية**، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد٨١.

٨- مدكور، إبراهيم بيومي، **منطق أرسطو والنحو العربي**، مجلة مجمع اللغة العربية-القاهرة، العدد٧، ١٩٥٣.

٩- الهلالي، الحسن، **الفارابي وتصحيح العلاقة بين النحو والمنطق**، مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد ٥٤، تموز، ٢٠٠٦.

١٠- هيثم سرحان، **المنطق اليوناني والنحو العربي**، مجلة أفكار، العدد١٩٨، السنة ٢٠٠٥.

Abstract

Sebai, Omar Mohammad Taysir, **Argumentation in Syntactic Debates**, **Terminology, Treatment and Tools**, A Ph.D. Dissertation, Yarmouk University, ٢٠١٦, (Supervisor Prof. Sameer Sharif Staityieh).

This study deals with argumentation in syntactic debates, and seeks to trace and detect the features of argumentation in the texts of syntactic debates. This study includes three chapters, the first of which is devoted to the parameters of the two terms "debate" and "argumentation", and their general conditions. The second was devoted to the elements of the process of argumentation in the texts of syntactic debates, and mental and narrated argumentation evidences employed by debaters. The third chapter was devoted to talk about argumentation tools, procedures and techniques. The study adopted the descriptive and analytical approach. The texts of the syntactic debates were critically read and analyzed thoroughly to devise underlying argumentation theoretical frameworks in these texts.

The study reached a number of conclusions; the most important of these was the presence of linguistic tools and methods such as interrogation, negation, condition and emphasis in the texts of these syntactic debates was significant compared to the graphic images such as metaphor and simile which have been absent in most of these texts. The study showed that the presence of argumentation in the character of the objector was more than in the character of the examiner. It also showed that argumentation in syntactic matters was more than in matters of morphology. In addition, the naming of many of these councils, which were held among Arab grammarians, as debate was a matter of preference, because the dividing line between the debate and other terms such as dialogue and argumentation was not sharp.

Keywords: argumentation, debate, syntax, reasoning, persuasion.