

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة مولود معمري - تيزي وزو -

كلية اللغات والآداب

قسم الأدب العربي

التخصص: اللغة والأدب العربي.

الفرع: بلاغة وخطاب.

مذكرة لنيل درجة الماجستير

إعداد الطالب: ليتيمي مراد

الموضوع:

الحجاج في مناظرة (الحيدة والاعتذار)

لعبد العزيز الكناني

لجنة المناقشة:

أ.د/ آمنة بلعلي، أستاذة التعليم العالي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو..... رئيساً

د/ بوجمعة شتوان، أستاذ محاضر صنف "أ"، جامعة مولود معمري تيزي وزو..... مشرفاً ومقرراً

د/ ذهيبية هو الحاج، أستاذة محاضرة صنف "أ" جامعة مولود معمري تيزي وزو..... عضواً ممتحناً

د/ عمر بلخير، أستاذ محاضر صنف "أ" جامعة مولود معمري تيزي وزو..... عضواً ممتحناً

تاريخ المناقشة: 2012/07/01

إهداء

إلى النور الذي أحيا به، والداي.
ربي ارحمهما، فأنت أرحم الراحمين.

شكر و عرفان

يسرني قبل كل شيء أن أتقدم ببالغ التقدير و العرفان، للأستاذ
المشرف الدكتور بوجمعة شتوان على سعيه المتواصل لإنهاء
المذكرة، وعلى توجيهاته و نصائحه عبر مراحل البحث، كما أشكر
الزملاء و الأساتذة الذين شاركوا من بعيد أو من قريب في إتمام هذا
البحث المتواضع.

مقدمة

مقدمة:

عرفت الأمة العربية الإسلامية، في فترة من فترات تاريخها خاصة في العصر العباسي، حركة فكرية بارزة، شملت مختلف الميادين، بما فيها اللغة و الأدب. حيث عرفت المناظرات و الصراعات الفكرية و الصدامات السياسية و العقدية، و من بين هذه الصراعات ما أثير حول قضية خلق القرآن.

كانت قضية خلق القرآن، و القول بذلك نتيجة لتوجه فكري و منظومة من التصورات، و الآليات المنطقية التي بنت بعض المذاهب و الفرق على أساسها تصوراتها و توجهها الفكري. و بعد أن قال بعضهم بخلق القرآن، حاول فرضه بالقوة، كما فعل المعتزلة مع "أحمد بن حنبل" و أتباعه في زمن "المأمون".

و مناظرة الحيدة تصب في سياق التناظر بين مذهبين في الفكر العربي الإسلامي، حيث يدافع الفريق الأول و الذي يمثله المعتزلة عن القول بخلق القرآن، و يدافع الفريق الثاني و الذي يمثله السنة عن القول أنّ القرآن كلام الله تعالى. و قد وقعت المناظرة بين "عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني المكي" الذي يمثل المذهب السنيّ و "بشر بن غياث المريسي"، الذي يمثل المذهب الاعتزالي، في مجلس "المأمون".

و قد سعى "عبد العزيز" إلى مناظرة "بشر" ليظهر غي هذا الأخير و فساد منطقته و مغالطته الناس، فيما ذهب إليه. و يوقع بذلك رمزا من رموز المعتزلة، فتقع المعتزلة معه، و تبطل حجته أمام "المأمون" الذي كان اليد التي يبطش بها المعتزلة كلّ من خالفهم. لهذا سنحاول بحث الحجاج و إستراتيجياته عند المتكلمين من خلال دراسة الحجاج في مناظرة الحيدة واضعين في الحسبان السياقات التي يمكن أن تؤثر في هذا النوع من الخطاب.

فالمناظرة تتجاذبها سياقات عديدة: منها ما هو لغوي و منها ما هو غير لغوي:

- **السياق الأول**، السياق اللغوي للمناظرة، و هو سياق لا يمكن فصله عن السياقات الأخرى غير اللغوية، و لا يمكن فهمه إلا انطلاقا منها و بالعودة إليها و هو عملية بناء الخطاب المناظري و تشكل الحجج فيه، و طريقة توظيف الآليات اللغوية و استثمار الاستراتيجيات الخطابية، لإثبات الدعاوي و الآراء الكلامية.
- **السياق الثاني**، تمثل في سياق المناظرة، و هو مجلس "المأمون" الذي ضم رؤوس المعتزلة إلى جانب المتناظرين، بحضور "المأمون"، حيث كان

المجلس معتزليا بامتياز و السني الوحيد الذي يقول بأن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق -حسب علمنا- هو "عبد العزيز الكناني"، فيكون عملنا هو البحث عن تأثير ذلك في مجريات المناظرة و تأثيره في تشكل الصيغ الحجاجية.

• **السياق الثالث**، هو فتنة خلق القرآن و كلّ الصراعات التي تولدت عن القول بذلك، و ما المناظرة موضوع الدراسة إلاّ نتيجة من نتائجها، لذلك حاولنا طرح هذه القضية و القضايا التي تتحلّق حولها، لنتمكن من تحديد الخطابات التي عالجت هذه القضية و سبب اختلافها و دور هذا الاختلاف على العملية الحجاجية في كلّ خطاب من الخطابات.

• **السياق الرابع**، هو السياق العام الذي ظهر فيه علم الكلام، و المناخ الفكري الذي ولد هذه الصراعات و التناقضات، بما فيها نشوء الفرق الكلامية، كون مناظرة الحيدة جاءت في سياق خاص من تاريخ الحضارة الإسلامية، تميّز بالخصوبة الفكرية و تقلب الأوضاع، و مجال المقاربة التداولية هو البحث فيما وراء البنية النصيّة لفهم كيفية تحقق البنيات الخطابية، فالخطاب بنية مفتوحة على السياقات الخارجية باستمرار في علاقة تفاعلية، لذلك لا يمكن فهمه إلاّ من خلال ربطة بهذه السياقات.

أمّا الإشكاليات التي تعالجها هذه الدراسة فيمكن تلخيصها فيمل يلي:

- ما طابع المناظرات في الفكر العربي الإسلامي، خاصة المناظرات الكلامية؟
- ماهي خصائص الحجاج عند علماء الكلام؟
- ما هي خصائص البيئة التي أفرزت هذه المناظرات، و هذا النوع من الحجاج؟
- ما هي الآليات التي اعتمدها كلّ من المناظرين في مناظرته استنادا إلى النموذج الكلامي؟

• بماذا يتميّز الحجاج عند المتكلمين، عن الحجاج عند الإغريق و الغرب؟

• أليس من نموذج للحجاج العربي إلاّ نظيره الغربي؟

و الدافع إلى اختيار هذا الموضوع بالذات، يرتبط أساساً بجانبين: الأول أنّ نصّ الحيدة مدوّنة تراثية مهمة في الحجاج لم تلق العناية التي تستحقها، و إن كانت ذات صيت بالغ، و هي

تحمل بين طياتها كثيرا من الفوائد، أمّا السبب الثاني فيرتبط بإهمال الدارسين للحجاج عند علماء الكلام، على الرغم من الثراء الذي تتميز به مناظراتهم، و فرادتهم في هذا المجال.

لا تخلو البحوث العلمية من الصعوبات و العوائق، و هذا البحث كغيره من البحوث قد واجهته مجموعة من الصعوبات، منها شساعة موضوع الحجاج، الذي من الصعوبة بما كان الإحاطة به، و كثرة المسائل التي طرحها علماء الكلام و تعقيدها و تشابكها بعضها بعض، ممّا يصعب عزلها عن موضوع الدراسة، فإن حاول الباحث دراسة أدب المناظرة و الحجاج عند علماء الكلام، فهو مدفوع إلى البحث في التصورات الفلسفية و العقديّة التي شكلت هذا النوع من الحجاج.

ينبني هذا البحث على خطة تحددت معالمها، من خلال المعطيات و المادة العلميّة التي وجهته، وهي المقدمة، الفصول و الخاتمة، أمّا الفصول فهي ثلاثة: عرضنا في **الفصل الأوّل** السياق العام لفن المناظرة و هو السياق الفكري و الحضاري الذي ارتبط به علم الكلام العقدي و كيفية إسهام الصدمات المذهبية، السياسية، العقديّة و الفكرية في نشأة أدب المناظرة و مصدر الآليات الحجاجية لعلماء الكلام. و في **الفصل الثاني** عرضنا السياق الخاص لأدب المناظرة و هو السياق الخاص بالمناظرة كفن خطابي يتأسس على منظومة من الحجج التي يعضد بعضها بعضا. أمّا **الفصل الثالث** فهو دراسة استقرائيّة تحليليّة للنماذج و الآليات الحجاجيّة المتحققة في نص المدونة.

اعتمدنا في بحثنا على المزج بين المراجع التّراثيّة و المراجع الحديثة، ليكون بحثنا إطلالة على التّراث بعيون حديثة دون إهمال السّياق الخاص بالخطاب المدروس ذاته، فمن المراجع التّراثيّة نذكر كتاب ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال و المناظرة، "لعبد الرّحمان حنبكة الميداني"، و كتاب عيون المناظرات "لأبي علي عمر السكوني"، أمّا المراجع الحديثة فنذكر منها في أصول الحوار وتجديد علم الكلام "لطه عبد الرّحمان"، وكتاب النظرية الحجاجيّة من خلال الدّراسات البلاغية والمنطقية و اللّسانية "لمحمد طروس"، و كتاب الفكر العربي الإسلامي (من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم) "لمختار الفجاري".

و في الأخير نتقدّم بجزيل الشكر للأستاذ المشرف بوجمعة شتوان، على توجيهاته وحرصه المتواصل على إتمام هذا العمل و على صبره و حلمه في مسير البحث، و الشكر موصول للزملاء و الأساتذة الذين ساهموا في هذا البحث.

الفصل الأول

السياق العام لأدب المناظرة
[علم الكلام]

أولاً: مدخل لعلم الكلام:

1) تعريف علم الكلام:

إنّ علم الكلام من المباحث الأساسية في الفلسفة الإسلامية، و قد شغل حيزاً كبيراً من اهتمام الفلاسفة، و يظهر ذلك من خلال المصنفات الهائلة التي تناولت هذا المبحث و موضوعاته، و يعرفه أهل الاختصاص بأنه علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج و البراهين و دفع الشبه بالنظر العقلي إذ يتخذ المتكلم العقائد الدينية كقضايا مسلم بها، يستدل عليها بالعقل⁽¹⁾.

و يعرفه "ابن خلدون" بأنه: "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية و الردّ على المبتدعة المنحرفين عن اعتقادات مذاهب السلف و أهل السنة"⁽²⁾.

و علم الكلام أحد مباحث الفلسفة الإسلامية⁽³⁾، كما سبق الذكر و التي يراها المختصون متمثلة في:

1- علم الكلام.

2- فلاسفة الإسلام و انتاجاتهم الفكرية: الكندي، الفارابي، ابن سينا... الخ.

3- التصوف.

المنتبغ لتعريفات علم الكلام، التي وضعها الباحثون و مؤرخوه، يلاحظ أصالة هذا العلم الإسلامي، فجل هذه التعريفات تحيل إلى الدين و أصوله، و تربطه بالأصول الاعتقادية، موضوعه الجوهرية⁽⁴⁾.

¹ - ينظر مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي (من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم)، علم الكتب الحديث، ط01، تونس، 2009، ص69.

² - عبد الرحمن ابن خلدون، كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر... (المقدمة)، تح المستشرق الفرنسي أ.م. كاترمير، مج03، مكتبة لبنان، بيروت، 1996، ص27.

³ - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ج01، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ص16.

⁴ - ينظر محمد صالح محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 2001، ص21.

يثير "طه عبد الرحمن" إشكالية أصالة علم الكلام، مؤكداً على بطلان دعوى انتمائه إلى ثقافات أخرى، و هي الدعوى التي حملها "عابد الجابري" و من سار على منواله أو انتقل مباحث علمية إليه.

فهو علم مرتبط بالمجال التداولي الإسلامي، و وليد مسائل خلافية و مناخ فكري خاص، تمثل في مسألة الخلافة، القضاء و القدر، التوحيد... الخ. مع العلم أنه شديد الارتباط بالجانب العقدي. فإن حدث و انتقل شيء من ثقافات أو مجالات علمية أخرى إلى علم الكلام، هذا ليس حكر على علم الكلام، بل سمة في جميع العلوم⁽¹⁾.

و قد كانت الفرق الكلامية تسعى من خلال علم الكلام إلى بناء نسقية لأفكارها و عقلنة العالم، من خلال صياغة العالم في إطار منظومة من التصورات التي يؤيد بعضها بعضاً، و كانت المناظرة ذلك الخطاب الذي تدافع به الفرق الكلامية عن نسقية أفكارها، و تؤكد على مدى انسجام منظومتها العقلية.

2) الفرق بين علم الكلام و الفقه و الفلسفة:

رغم العلاقة الوطيدة بين علم الكلام و الفقه و الفلسفة، يبقى كل عنصر من هذه الثلاثية علماً قائماً مستقلاً عن الآخرين، و قد فصل بينها القدماء و وضعوا حدودها، و من بين الذين فرقوا بينها نجد "الفرايبي" الذي يفرق بين علم الكلام و الفقه بقوله: "صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء و الأفعال التي صرح بها واضع الملة، و تزييف كل ما خالفها من الأقاويل... الفقه يأخذ الآراء و الأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة و يجعلها أصولاً، فيبسط منها الأشياء اللازمة عنها، و المتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى"⁽²⁾.

من خلال دراسة تفريق "الفرايبي" نجد هذا الأخير يجعل العلوم الدينية نوعان: أحدهما نظري، يبحث في أصول الاعتقاد و هو علم الكلام، و آخر عملي يبحث في العبادات

¹ - ينظر عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص144.

² - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج01، ص17.

و المعاملات و هو الفقه، فعلم الكلام يسعى إلى نصرته ما جاء به الدين و الرد على مخالفيه بالأدلة العقلية، أمّا الفقه فيقوم باستنباط الأحكام و القضايا و البحث في أصول الدين⁽¹⁾.

أمّا فيما يخص الفرق بين علم الكلام و الفلسفة فيتعلق أساساً بأن المتكلم يعتقد ثم يستدل، أمّا الفيلسوف، فيستدل ثم يعتقد.

يفرق "ابن خلدون" بين علم الكلام و الفلسفة بقوله: "و أعلم أنّ المتكلمين يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات و أحوالها على وجود الباري وصفاته و هو نوع استدلالهم غالباً حتى إذا نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية فإنّما ينظر فيها من حيث الفاعل أو الموجد، أمّا نظر الفيلسوف في الإلهيات فهو نظر في الوجود و المطلق و ما يقتضيه لذاته"⁽²⁾.

(3) تسمية علم الكلام و سببها:

اختلفت الآراء حول سبب تسمية علم الكلام بهذا الاسم، غير أنّ أشهر هذه الآراء:

- يورث هذا العلم من يمارسه القدرة على الكلام، و يمكنه من الجدل و المناظرة، كونه يعتمد على المخاطبة و المحاوراة الكلامية بين المتخاصمين⁽³⁾.
- عنونت أبوابه بـ: الكلام في كذا، و كثر تكرار هذا الجذر في أبواب هذا العلم مما جعله يتحول إلى تسمية، يعرف بها⁽⁴⁾.
- تعد مسألة كلام الله أو خلق القرآن هي أشهر مسأله، التي أحدثت خلافاً كبيراً بين المسلمين، و شفاقاً واسعاً بين المتكلمين، و الأصوليين، و يميل الباحثون إلى اعتبار هذا الرأي الأقرب إلى الصواب. إذ كان لهذه المسألة دور محوري في نشأة علم الكلام، و تطور فن المناظرة الذي كان الأداة العملية لعلماء الكلام، و قد تجلّى ذلك في الصراع بين المعتزلة و الحنابلة زمن "المأمون"، و الذي أدى احتدامه إلى الاضطهاد و سفك

¹ - ينظر المرجع نفسه، ج01، ص17.

² - عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مج03، ص42.

³ - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط02، دار النهضة العربية، بيروت، 1973، ص136.

⁴ - ينظر صالح مهدي هاشم، المشهد الفلسفي في القرن السابع الهجري، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1 القاهرة، 2005م، ص129.

الدعاء. و هي من أكبر الفتن التي عاشها المسلمون عنوانها هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟، هل كلام الله محدث أم قديم؟⁽¹⁾

4) مراحل نشأة علم الكلام:

عرف علم الكلام عدّة مراحل في نشأته، اصطبغت بميزات المناخ الفكري للأمة الإسلامية و تحولاته⁽²⁾، و نجد أنّه مرّ بمرحلتين أساسيتين حسب ما تذكر المراجع.

4.1) مرحلة الإيمان القلبي:

لقي علم الكلام في بداية أمره رفضا عنيفا من طرف علماء الإسلام، من فقهاء و أئمة⁽³⁾، أمثال: "ابن مالك"، "أبو حنيفة"، "سفيان الثوري" و "جعفر الصادق"، حيث يقول "ابن مالك": «إياكم و البدع، قيل يا أبا عبد الله، و ما البدع؟ قال: أصحاب البدع الذين يتكلمون عمّا سكت عنه الصحابة و التابعون لهم بإحسان»⁽⁴⁾.

لهذا فسّر "السيوطي" تسمية علم الكلام بهذا الاسم إذ يرى أنّ الكلام ضد السكوت، و المتكلمون خاضوا و تكلموا في المسائل الاعتقادية التي يجب السكوت عنها⁽⁵⁾.

يعتقد بعض الباحثين أنّه رغم ذلك كان لبعض الفقهاء و المحدثين آراء كلامية، و إن لم يكن قصدهم الخوض في علم الكلام، إنّما كان مرادهم الردّ على المتكلمين. أمثال: "أبي حنيفة"، "الشافعي"، "أحمد بن حنبل"، حيث اتخذ هذا الأخير موقفا معارضا للمعتزلة بصدد مشكلة خلق القرآن، و هو الموقف الذي كلفه السجن و التتكيل⁽⁶⁾.

1 - ينظر أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج01، ص 19/18.

2 - ينظر حسين نافعة، كليفور د بوزورث، تراث الإسلام، تر حسين مؤنس، احسان صدقي، مراجعة فؤاد زكريا، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1990، ص47.

3 - ينظر يحي هويدي، دراسات في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة و التوزيع، ط03، القاهرة، 2002م، ص79.

4 - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج01، ص21.

5 - ينظر المرجع نفسه، ص22.

6 - ينظر المرجع نفسه، ص22.

فقد طغى على هذه المرحلة التصديق، التسليم، و التقديس، خاصة في عهد النبي -عليه الصلاة و السلام- فلم يكن سائل يسأل عن قضايا من مثل كيفية الاستواء، و إن سأل فإنه يلقى جواب "الإمام مالك بن أنس"، في قوله: « الاستواء معلوم و الكيف مجهول و السؤال عنه بدعة و الإيمان به واجب»⁽¹⁾.

و يعود هذا العزوف عن الكلام إلى سبب أساسي هو الخوف من الوقوع في البدعة و الفتن، و التي سعى المسلمون و العلماء الأوائل إلى تجنبها و الحد منها قدر الإمكان⁽²⁾. فقد سقط كثير من المتكلمين في الشبهات، عن قصد أو غير قصد، في طرقتهم بعض المباحث لإسناد آرائهم و مقالاتهم. ما جعل أهل السنة ينفرون من هذا العلم⁽³⁾.

4.2 مرحلة النظر العقلي:

هي المرحلة التي انتقل فيها الناس إلى النظر في الأدلة و الصياغة الفلسفية للعقيدة الدينية، حيث بدأ المعتزلة في البحث في القدرة الالهية، العلم الالهي، الإرادة الالهية... الخ⁽⁴⁾. لم يكن السلف على رأي موحد فيما يتعلق بعلم الكلام، و يظهر ذلك في تعدد المذاهب، من معتزلة، أشاعرة، خوارج، شيعة، مرجئة، قدرية... الخ.

و فيما يخص رأي السلف حول الصفات نجد أنها ثلاثة اتجاهات:

1- فريق لم يتعرض للتأويل: مثل مالك بن أنس، سفيان الثوري، أحمد بن حنبل.

2- فريق أول الصفات الخبرية على نحو يحتمل اللفظ.

3- فريق أسرف في إثبات الصفات⁽⁵⁾.

لكن ما تجدر الإشارة إليه، هو أنّ علماء الإسلام بذلوا جهودهم، للاستفادة مما ورد في القرآن الكريم، و السنة النبوية، في نظرهم العقلي، على اعتبار أن القرآن الكريم يحمل إشارات

1 - المرجع السابق، ص22.

2 - ينظر المرجع نفسه، ص22.

3 - ينظر إدريس مقبول، الأسس الاستمولوجية و التداولية للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط02، 2007، ص42.

4 - ينظر أحمد محمد صبحي، في علم الكلام، ج02، ص24.

5 - المرجع نفسه، ج02، ص26.

على النظر العقلي⁽¹⁾. و هو المصدر الأول لذلك، فالإنسان لن يصل إلى العلم و لن يفقه الأشياء إلا بالنظر و التدبر، و أمثلة ذلك آيات كثيرة، منها قوله تعالى: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمَّ البكم الذين لا يعقلون»⁽²⁾.

و قوله جلّ و عز: «أولم ينظروا في ملكوت السمّوات و الأرض و ما خلق الله من شيء»⁽³⁾.

و قد سعى علماء الكلام على اختلاف مذاهبهم إلى صياغة نسقية لأفكارهم تتجلى في تأويلهم و تعاملهم مع النصوص بطريقة جدلية بين العقل و النص. حيث يقول "عبد الحكيم أجهر": «إنّ مسيرة الفكر الكلامي هي مسيرة التفاعل و الجدل بين العقل و الوحي الذي كان يحاول فيه العقل دائما تحديد تأويله للوحي بشكل يمكنه من الاقتراب من صياغة خطاب نسقي عقلائي عن العالم»⁽⁴⁾.

5) أصالة النظر العقلي و منهج البرهان:

تتبنى دلالة العقل على مفهوم الربط بين الأشياء، و البرهان يعني الحجة البيّنة و التطابق بين النتائج و المقدمات دون لبس أو شبهة⁽⁵⁾.

و قد عرف العرب النظر العقلي بما يتواءم و البيئة التي كانوا يعيشون فيها، بيد أنّه تدرج مسار النظر العقلي و طرق البرهنة، و شق طريقه على أيدي العلماء العرب و المسلمين في مختلف المجالات خاصة مع علماء الكلام و النحويين، و قد حمل هذا البحث خصوصيات مميّزة للحضارة الإسلامية و بنياتها الفكرية و المناخ الحضاري الذي ولدها، لكن ما فتئت

1 - ينظر محمد صالح محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص43.

2 - سورة الأنفال، آية22.

3 - سورة الأعراف، الآية185.

4 - عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، المركز الثقافي العربي(دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي)، ط01، الدار البيضاء، 2005، ص13.

5 - ينظر رفيق الحجم، خطاب العقل و البرهان في الفكر العربي و نموذج الفرابي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد64/65، مركز الإنماء القومي، 1989، ص61.

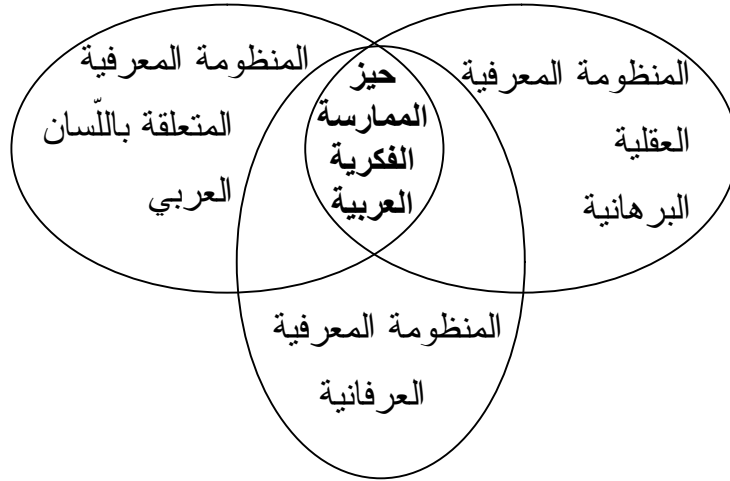
خصوصية الذات العربية تلتقي مع الروافد العقلية الأخرى من فرس، يونان، هنود و يهود... الخ و غيرها من الأمم التي كان لها أثر على الحضارة الإنسانية⁽¹⁾.

مثل "الفرابي" و "ابن رشد" و غيرهم من الفلاسفة هذا التصور، فكان الفيلسوف العربي، يعمل في حيز تتجاذبه ثلاث منظومات معرفية:

1- **المنظومة المعرفية المتعلقة باللسان العربي** و منهج علم الكلام البرهاني الحجاجي الذي ارتبط بالقرآن و الوحي و معانيهما، و هي منظومة نابعة عن الذات العربية.

2- **المنظومة المعرفية العرفانية**، و صورتها التأويل الباطني و التصوّف و الاستشراق، و هو تأثر ارتبط بالموروث السوري المصري (هرمسي و أفلوطيني و هيليني)، و بالفارسي العراقي (الزرادشتي و المانوي و البابلي).

3- **المنظومة المعرفية العقلية البرهانية المتأثرة بالفكر الأرسطي**⁽²⁾، و البنيات العقلية اليونانية.



حيز الممارسة الفكرية العربية

و تمثل مناظرة "أبو بشر متى بن يونس" مع "أبو سعيد السيرافي" لقاء بين المنظومة الأولى التي مثلها "السيرافي" و المنظومة الثالثة التي مثلها "متى".

¹ - ينظر المرجع السابق، ص 62.

² - ينظر المرجع نفسه، ص 63.

6) العلاقة بين النقل و العقل و إشكالية التعصب و الاضطهاد (خطاب السلطة في مقابل سلطة الخطاب):

كانت الأمة الإسلامية، أمة فطرة و سليقة تتلقى النص فتفهمه و تعمل به، فإن أشكل منه لفظ تمت العودة إلى لغات العرب. بقيت على هذه الحالة ردحا من الزمن، من نزول الوحي إلى غاية انفتاح الأمة على الفلسفات القديمة و الشعوب الأخرى، أين اطلع المسلمون على الفلسفات العقلية، و دخل الإسلام كثر من غير العرب الذين ألفوا النظر العقلي، فظهر فريق يؤول النص على نحو لم يألفه المسلمون،⁽¹⁾ و يجعلونه يقول ما لم يكن يقوله مع العارفين بلغة النص ذاته.

كلّ هذا جعل الأمة الإسلامية تزيد إلى انقساماتها انقساما آخر عنوانه، هل يجب التقيد بالمعنى الحرفي للنص، و العقل عاجز عن التأويل لمحدوديته ، أم أنه بإمكان المرء أن ينظر في المسائل بعقله،⁽²⁾ و يؤول النصوص بما يتيحه العقل.

لعبت هذه الإشكالية دورا بارزا في انقسام الأمة الإسلامية و اتساع الهوة بين فرقها، فنجد بعضهم تقيّد بالمعنى الحرفي و الظاهر للنص و مثل هذا التيار فريق يرى بكفاية النص و محدودية العقل البشري. و فريق أطلق العنان للتأويل، و جعل للعقل سلطة على النص⁽³⁾. و مثل هذا التيار كثير ممن تأثر بالفلسفة اليونانية، و بالتقافة الفارسية و بين هذين المتناقضين، كان من يحاول التوفيق بين طرفي المعادلة، هما العقل و النقل.

فالعقل حسب المعتزلة مصدر للمعرفة، كونه ينطوي على ائتلاف ذاتي، فهم أثناء قولهم بضرورة تأويل القرآن فإنهم يعترفون بتفوق العقل و امتيازته⁽⁴⁾.

و كان بين علماء السلف و المعتزلة كثير من المناظرات، في مختلف الأزمنة، حول عديد المواضيع و سبب الخلاف في معظمه كان فهم النصوص و تأويلها. خاصة ما ارتبط منها بالذات و الصفات الإلهية⁽⁵⁾، التي أخذت حيزا كبيرا من مناظرات الفلاسفة و علماء الكلام

¹ - ينظر خالد كبير علّال، التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي، ص123.

² - ينظر عبد المتعال الصعدي، حرية الفكر في الإسلام، دار الفكر العربي، ص28/02.

³ - ينظر محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام رؤية عصرية، دار القلم، بيروت، ط01، 1973، ص 86.

⁴ - هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ط01، دار الحوار، سوريا، 2003، ص26.

⁵ - ينظر أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل و النحل، تع أحمد فهمي محمد، ج01، دار الكتب العلمية، بيروت، ص27.

و حتى الفقهاء أمثال "ابن تيمية" الذي تصدى لمثل هذه المواضيع و أسكت كثيرا من المتكلمين رغم أنه محسوب على التيار السني الظاهري.

و قد رفع أنصار العقل شعار الحرية و الحوار، و لقبوا أنفسهم بأرباب الكلام، و جعلوا من تيارهم تيار حجاج يقبل المناظرة مع غيره⁽¹⁾، و رموا غيرهم بالظاهرية و التزمت. غير أن اللافت للانتباه، استغلال أصحاب العقل على رأسهم المعتزلة للسلطة و دعم السلطان لاضطهاد حشومهم و التضيق عليهم، و قتلهم في كثير من الأحيان، و هذا مايتنافى كثيرا مع الشعار الذي رفعوه، و هو شعار العقل، الذي لا يقبل إلا الحوار و الحجة، و يظهر ذلك جليا في عهد "المأمون"، و من بعده⁽²⁾، لما كان النفوذ "للمعتزلة" و اضطهاد "أحمد بن حنبل"⁽³⁾، و العلماء ممن عاصره أمثال "محمد بن نوح" أكبر دليل على هذا الاضطهاد⁽⁴⁾.

و سعي "بشر بن غياث المريسي" للقضاء على "عبد العزيز الكناني" أو زجه في السجن. يبرز كيف كان أنصار العقل، يلجأون إلى أساليب غير العقل، للقضاء على خصومهم، و المفارقة العجيبة أن "الكناني" و هو محسوب على الظاهرية، انقل من مكة المكرمة متخفيا إلى العراق لينظر المعتزلة في دعواهم بخلق القرآن بنص التنزيل و بالنظر و بالقياس، أما المعتزلة فكانت تستغل كل الظروف للقضاء عليه دون مناظرته.

و من مظاهر تغليب القوة و الاضطهاد عند "المعتزلة" ما فعله بعض زعماء المعتزلة في عهد "المأمون"، عندما زينوا لهذا الأخير أن يكتب بلعن "معاوية بن أبي سفيان"، الذي كان المسلمون ينظرون إليه نظرة معتدلة، فإن آمن أحد بخطئه، لم يفسقه أو يكفره، إنما يعتبر مجتهدا خطأ في اجتهاده،⁽⁵⁾ ليشعلوا بهذه الفتنة صراعا آخر بين المسلمين.

إنّ التضاد بين العقل و النقل، يبرز الصراع الذي كان بين و داخل طبقات المجتمع، حيث كانت كل فئة تسعى جاهدة إلى ممارسة السيادة العقديّة التي تتبناها مستغلة في ذلك السلطة

¹ - ينظر محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص132.

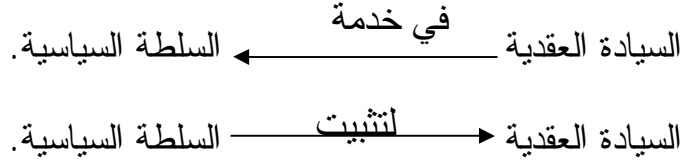
² - ينظر خالد كبير علّال، التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي، ص137.

³ - ينظر محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر هاشم صالح، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998، ص226.

⁴ - ينظر ابن تيمية، الفرقان بين الحق و الباطل، مكتبة النهضة، الجزائر، ص191.

⁵ - ينظر عبد المتعال الصعدي، حرية الفكر في الإسلام، ص96.

السياسية، و جعل كل سلطة في خدمة الأخرى⁽¹⁾. فالمذهب الذي يصل إلى السلطة السياسية و يكون له النفوذ في الحكم يستغل ذلك لتثبيت العقيدة التي يتبناها، و المذهب الذي يكون له النفوذ العقدي يستغل ذلك في تحقيق السيادة السياسية.



(7) المعتزلة و السلطة (خطاب السلطة):

سعى المعتزلة عبر تاريخهم إلى الأخذ بزمام الأمور، على جميع الأصعدة خاصة على صعيد السلطة، فقد كانت لهم أطماع سياسية إلى جانب أطماعهم الفكرية، و إن كان عملهم يختلف عن طرائق الأحزاب و التيارات الأخرى التي اتخذت المعارضة و القوة نهجا لها⁽²⁾. حيث عمل المعتزلة في السرّ و استهدفوا الثورة الثقافية و الفكرية لتحقيق الثورة السياسية التي تكفل لهم السلطة⁽³⁾.

وقد تمكن المعتزلة من احتواء بعض الخلفاء الأمويين و العباسيين كما فعلوا مع الخليفة الأموي "يزيد بن الوليد بن عبد الله"، الذي تأثر بأفكار المعتزلة، فمكّن لهم في حكمة و آزره في توطيد نفوذه و قد وصل الأمر إلى غاية اشارتهم عليه في اختيار الولاية.

كما ساروا على نفس النهج مع "مروان بن محمد" آخر خلفاء بني أمية، غير أنّ الظروف المتقلبة عصفت به، فلم يكن للمعتزلة ما شاءوا. فقد مات الأول بعد شهر من تولية الخلافة، و خلع الثاني من طرف العباسيين بعد فترة وجيزة⁽⁴⁾.

¹ - ينظر محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 23.

² - محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، ص 84.

³ - ينظر المرجع نفسه، ص 84.

⁴ - ينظر المرجع نفسه، ص 95.

مع سقوط الخلافة الأموية و تصدي العباسيين لها، خاب أمل المعتزلة في التمكين، مع إيقانهم بتتكر بني العباس لما ينادون به. مما جعلهم يسعون إلى الدعوة لآمام منهم، فكانوا يبعثون بالدعاة إلى الأمصار و يبقون فيهم يلزمون المساجد و الجماعات ردحا من الزمن حتى تطمئن الناس لورعهم و تقواهم، فيبعثون لشيخ التنظيم بالبصرة ليحدد اليوم الذي يجهرون فيه بالاعتزال، بيد أن المعتزلة لم يفلحوا في ذلك و لم يتمكنوا من تنصيب خليفة منهم، إنما كوتوا جماعات متماسكة في أصقاع الأمة الإسلامية⁽¹⁾.

تمكن المعتزلة من بسط نفوذهم السياسي في عهد "المأمون" الذي مكن لهم و لمذهبهم، و سار على دربه "المعتصم" و "الواثق" العباسيين. بيد أنه تراجع المعتزلة في عهد "المتوكل" الذي أبطل مذهب الاعتزال و نهى عن القول بخلق القرآن⁽²⁾.

عاد المعتزلة إلى القوة في عهد "عضد الدولة البويهى"، الذي قال بالاعتزال، مما جعل المعتزلة يلتحمون مع الشيعة ضد السنة، غير أن الحال لم تدم فعاد المدّ السني في العهد السلجوقي مما جعل الاعتزال يتراجع و يندثر بلا رجعة⁽³⁾. و هي الانتكاسة الكبرى التي عرفها المعتزلة عبر تاريخهم، فلم تقم لهم قائمة بعد ذلك رغم أن أفكارهم بقيت مبنوثة بين الناس و ذات تأثير في مسيرة الفكر العربي الإسلامي.

مردّ سعي المعتزلة إلى السلطة و النفوذ السياسي إلى قولهم بضرورة وجود إمام عادل ينفذ الأحكام و يغير الحدود و يعبئ الجيوش و يقسم الغنائم و الصدقات و ينصف المظلوم و ينتصف من الظالم و ينصب الولاة و القضاة في كل ناحية و يبعث القراء و الدعاة إلى كل طرف⁽⁴⁾، لكن ما كانت قلة من الباحثين تذكره -وهو لبّ الأهداف الاعتزالية- هي أن المذهب الاعتزالي مذهب شعوبي بروح فارسية، تأثر به كثير من غير العرب. يسعى إلى استعادة النفوذ الفارسي تحت غطاء الدولة الإسلامية، فالفرس لما فشلوا في استعادة دولتهم التي دكتها جيوش الفاتحين، حاولوا أن يحكموا نفوذهم على الخلافة الإسلامية، من خلال بسط نفوذ المذهب الاعتزالي و بثّ أفكارهم بين الناس و جعل الخليفة منهم و إحاطته بنظام يكون النفوذ فيه للفرس، فتصبح الأمة إسلامية المظهر فارسية الواقع.

¹ - ينظر محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، ص84.

² - ينظر المرجع نفسه، ص99.

³ - ينظر المرجع نفسه، ص100.

⁴ - ينظر المرجع نفسه، ص96.

8) أنصار النص و لعبة التأويل (سلطة الخطاب):

اتخذ فريق من المفكرين و الأصوليين نهجا في تعاملهم مع النص، مفاده التقييد بظاهر النص، و التعامل معه على فهم الأولين، و هو التيار الذي كان على صراع مستمر مع المعتزلة، و غيرهم ممن أخذ في تأويل النصوص الدينية، فكان هذا التيار يدّعي أنّ القرآن الكريم و السنة النبوية جاءت تامة مصداقا لقوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الإسلام ديناً". وهي واضحة و مفهومة لا حاجة فيها للتأويل و هذا ما يوافق قوله تعالى: "وقد يسرنا الذكر فهل من مدّكر". فالباحث و حتى الإنسان العادي ما عليه إلاّ العودة إلى ظاهر النصوص و استنباط الأحكام منها.

بيد أنّ اللافت للانتباه التأويل الذي يطرحه هذا التيار في تعامله مع النص، و الذي يضاهاه في أحيان عدّة تأويل علماء الكلام، على رأسهم المعتزلة، فأثناء عمله في حيّز النص يقوم بتأويل النصوص على فهمه و بما تسمح به تجربته و ثقافته، لذلك نجد أنّ حتى أنصار هذا التيار اختلفوا فيما بينهم في تأويل كثير من النصوص و مثال ذلك اختلافهم في تأويل قوله تعالى: "إنّه لقرآن كريم في لوح محفوظ لا يمسّه إلاّ المطهرون"، حيث اختلفوا على من يعود الضمير (هو) في هذه الآية هل يعود على القرآن الكريم فتكون ضرورة الطهارة لمسّ القرآن الكريم في أيّ كتاب كان أم يعود على القرآن الكريم الموجود في اللّوح المحفوظ فتكون ضرورة الطهارة لمسّ القرآن الموجود في اللّوح المحفوظ فقط. و حتى قولهم بظاهرة النص فهو عمل تأويلي مبني على تصور خاص للنص و علاقته بالوجود و هو تأويل يرى بكفاية النص.

و يقول في هذا السياق "عبد الحكيم أجهر": «في كلّ الحالات فإنّ عمل العقل داخل النص كان عملا تأويليا بامتياز سواء كان العقل يعلن خضوعه و تبعيته للوحي أو كان يعلن قدرته على فهمه فهماً عقلائياً، ففي كلتا الحالتين نحن أمام تأويل معين للوحي، يحدد من خلاله العقل مساحة عمله و كفيّتها»⁽¹⁾.

¹ - عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي (دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي)،

ثانيا - موضوعات المناظرة في علم الكلام:

تعددت موضوعات علم الكلام، و كثر المذاهب الدينية و الفرق السياسية و التيارات الفكرية التي خاضت فيها، كما اختلفت نظرتها للعلاقة بين العقل و النقل، في هذا السياق يقول "عبد الحكيم أجهر": « لقد خضعت العلاقة بين العقل و الوحي لترددات كثيرة، بين خضوع العقل كلياً لمسائل الوحي و بين طموحه لأن يعقله»⁽¹⁾. كل ذلك شكّل مناخاً مناسباً للحوار الذي أخذ أشكالاً متعددة من صدمات مسلحة إلى مناظرات فكرية ... الخ.

و قد ساهمت موضوعات علم الكلام في تفرع المذاهب، و ساهمت هذه الأخيرة بما حملته من روافد فكرية و خلفيات فلسفية متنوعة في إثراء موضوعات علم الكلام. بيد أنّ هناك مواضيع رئيسية شكلت محور المناظرات الكلامية، منها: الاستدلال على وجود الله تعالى: ذات الله تعالى و صفاته، الإيمان، رؤية الله، كلام الله، العدل الإلهي، النبوة، القضاء و القدر، القدرة الإلهية، العلم الإلهي... الخ⁽²⁾.

أمّا أقدم قضية تجريدية أثارت المناقشات الكلامية، كانت قضية التخيير و التسيير أو ما يعرف بمسألة القدر⁽³⁾، و هي القضية التي كان لها دورا بارزا في تاريخ الفكر الكلامي الإسلامي و أدى الخلاف حولها إلى كثير من المناظرات و الانقسامات بين الفرق الكلامية العقديّة و السياسية، و قد تبنت كل فرقة رأياً اتجاه هذه القضايا، و حشدت لذلك الرأي الحجج و البراهين، و أعدت التفنيدات لمعارضيتها، كما نجد الخلاف حول هذه القضايا ذاتها بين أنصار المذهب الواحد، فالخلاف لم يكن يطبع المذاهب فيما بينها فقط، بل تعداه إلى أنصار المذهب الواحد، هذه الخلافات التي يزيد تعقيدها مع مرور الزمن و تتفاقم معها الهوة بين أنصار المذهب الواحد ممّا يؤدي إلى الانقسام و الانفصال بينهم.

1 - المرجع السابق، ص 07.

2 - ينظر محمد صالح السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص 40/29.

3 - ينظر ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1974، ص 77.

1) مفهوم الشيء في الفلسفة العربية الإسلامية (عند علماء الكلام):

شكل مفهوم الشيء، قضية مركزية، عند علماء الكلام، على اعتبار أنّ العالم يتشكل من مجموعة أشياء، و كلّ ما هو موجود شيء. فلفظ الشيء، هو اللفظ الأكثر عمومية لأنّه يحوي كلّ الموجودات⁽¹⁾.

اتفق علماء الكلام، بما فيهم الأشاعرة و المعتزلة، على أنّ كلّ موجود شيء، بما في ذلك المولى تعالى، غير أنهم اختلفوا في المعدوم (الممكن الوجود)، فيها إذا كان شيئاً أم لا. و قد عبّر عن ذلك "عبد الحكيم أجهر" بقوله: «طابق الأشاعرة و الماتريدية إذن بين مفهوم الشيء و مفهوم الوجود، فكلّ شيء موجود و كلّ موجود شيء، أمّا المعتزلة فقد قالوا بأنّ كلّ موجود شيء و لكن ليس كلّ شيء موجود، فالمعدوم شيء و لكنه لم يوجد بعد»⁽²⁾. طابق المعتزلة بين الشيء و المعلوم، و هذا الأخير يشمل الموجود و المعدوم، إذ يرى "الجبائي" أنّ الشيء و المعلوم يمكن الإخبار عنهما، و ما يمكن الإخبار عنه فهو شيء.

حسب علماء الكلام (الشيء) هو الوحدة التي تضم مجموعة من المحال (جمع محل) مع صفاته أو ذاتا مع صفاتها. و يقسمون الشئئية إلى قطبين هما الله تعالى من جهة، و الجسم المادي من جهة أخرى⁽³⁾. و رغم اتفاق جلّ الفرق الكلامية في عمومية الشيء، إلّا أنهم اختلفوا في الشيء، هل هو الجسم، أم الكائن، أم القائم بنفسه، أم المحدود، أم الموجود و الثابت⁽⁴⁾. و هي النقطة التي كانت سببا في الاختلاف حول صفات الله تعالى و أسمائه، و فتنة خلق القرآن على وجه الخصوص، لذلك يبدأ النقاش بين "عبد العزيز الكناني" و "بشر بن غياث المريسي" في مناظرة "الحيدة"، حول طبيعة القرآن، فكان كلّ واحد منهما يمثل مذهباً يحمل تصورا خاصا للشيء و طبيعته.

ما تجدر الإشارة إليه، هو أنّ علماء الكلام كانوا يصوغون العالم انطلاقا من بنية اللغة العربية، و يوازنون بين الواقع و اللغة، و كانت تحديداتهم و تصوراتهم لا تخرج عن إطار

¹ - ينظر عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص 17.

² - المرجع نفسه، ص 18.

³ - ينظر المرجع نفسه، ص 19.

⁴ - ينظر المرجع نفسه، ص 19.

النحو العربي⁽¹⁾، إلا بعضهم من أمثال "المريسي" الذي كان جاهلا بقواعد النحو العربي، و كان يخطئ خطأ فاحشا عند كلامه⁽²⁾، مما شكل لديه أزمة في فهم نصوص القرآن و ربطها بالعالم. فنلاحظ عند تتبع مجريات المناظرة أنّ "الكناني" لا يجد إشكالا في فهم نصوص القرآن و ربطها بالعالم انطلاقا من البنيات النحوية، بينما "المريسي" كان يؤول القرآن مبعدا إياه عن أصله و سياقه.

(2) هل الإنسان مخير أم مسيرّ؟

لقد كانت قضية الجبر من أولى القضايا الكلامية التي أثارت صراعا كبيرا بين المسلمين، فبمجرد استيلاء بني أمية على الخلافة حاولوا الترويج لمقولة الجبر، ليكون حكمهم قضاء و قدر، و تصرفهم في الرعية و أموالها قضاء و قدر، و حاول بنو أمية أن يستمدوا شرعيتهم من الدين، هذا ما جعلهم يلجأون إلى تأويل النصوص الدينية بما يتماشى و أهداف النظام الحاكم، على الأخص حكامها⁽³⁾.

كان ذلك دافعا إلى انطلاق التناظر و التحاجج بين المسلمين، الذين انقسموا إلى فرق في هذه المسألة، فريق يرى أنّ ما حدث للأمة الإسلامية قضاء و قدر و مثله مذهب الجهمية، و في المقابل رفض خصوم الأمويين ذلك، و قالوا بحرية الإنسان و قدرته على اختيار أفعاله، و وجود العقاب و الثوابت دليل على ذلك⁽⁴⁾.

و يعد "معبد الجهني" من الأوائل الذين قالوا بذلك مما جعله يسجن على يد بني أمية، و قد سار على دربه "غيلان الدمشقي" الذين كان من أكثر المتكلمين نكيرا لبني أمية، الذين لم يسلم منهم أحدا إلا "عمر بن عبد العزيز"⁽⁵⁾.

1 - ينظر المرجع السابق، ص22.

2 - ينظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ص277.

3 - ينظر علي الإدريسي، في تأسيس الحجاج لدى مفكري الإسلام، الرسالة الجوابية للحسن البصري على رسالة عبد

الملك بن مروان نموذج، من كتاب التحاجج، طبيعته و مجالاته و وظائفه، تنسيق حمّو النقاري، ص84.

4 - ينظر المرجع نفسه، ص86.

5 - ينظر المرجع نفسه، ص86.

دافع المعتزلة عن القول بحرية الإنسان و اختياره لأفعاله، و مسؤوليته عنها، هذه المسؤولية التي يترتب عنها الثواب و العقاب⁽¹⁾. و قد استندوا في ذلك إلى آيات قرآنية و أحاديث نبوية، من هذه الآيات قوله تعالى: « و من يعمل مثقال ذرة خيرا يره و من يعمل مثقال ذرة شرا يره»⁽²⁾.

و منه نشأت الحركة القدرية في العالم الإسلامي، التي بالغ بعض أفرادها في إثبات حرية الإنسان و القول باستطاعته⁽³⁾، و حجتهم على ذلك أنّ عدل الله تعالى يستلزم أن يكون الإنسان حرا في أفعاله إذا كان سيجازيه عليها، و إلاّ بطل التكليف⁽⁴⁾.

أمّا الجبرية فقد دافعت عن عقيدة الجبر و حاولت الترويج لها بين الناس، و كان "جهم بن صفوان" زعيم القائلين بذلك، و يرى أنّ الإنسان ليس له أيّ قدرة على أفعاله، فهو لا يختار و لا يريد، إذ هي من الله تعالى، و إسناد الفعل للإنسان ما هو إلاّ مجاز، كقولنا: جرى الماء، و أمطرت السماء... الخ، إنّما الله تعالى هو الذي خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، و خلق له إرادة للفعل، و اختيار له ينفرد به، كما خلق له لونا و طولا ينفرد بهما، فإذا جعلنا الإنسان خالقا لأفعاله، أشركنا بالله تعالى إلها آخر، و قلنا بخالقي اثنين، تعالى الله على ذلك علوّا كبيرا فلا خالق إلاّ هو⁽⁵⁾.

سعى "الأشعري" للتوفيق بين هذين الرأيين المتناقضين فقال: أنّ الإنسان يريد الفعل الذي يختاره، أمّا تنفيذه فمن عند الله تعالى. فأنه هو الذي يخلق حرية الاختيار في الإنسان، بما في ذلك الفعل الذي تنفذ بمقتضاه هذه الحرية⁽⁶⁾.

أمّا "الماتريدي" فيرى أنّ الله خالق كل شيء، و لا شيء في هذا الوجود إلاّ هو من خلق الله تعالى، و جعل الخلق لغيره، فيه إثبات لشريك غير الله. و يؤكد أنّ حكمته تعالى تقتضي ألاّ يكون جزاء إلاّ و للعبد اختيار فيما يستحق عليه ذلك الجزاء ثواب كان أو عقابا، مع ذلك يرى

1 - ينظر أبيير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية و الكلامية، المكتبة الكاتوليكية، ط2، بيروت، ص62.

2 - سورة الزلزلة، الآية (07-08).

3 - ينظر علي الإدريسي، في تأسيس الحجاج لدى مفكري الإسلام، ص87.

4 - ينظر محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ص286.

5 - ينظر المرجع نفسه، ص283.

6 - ينظر أبيير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية و الكلامية، ص63.

"الماتريدي" أن أفعال المرء مخلوقة من الله تعالى و ذلك لقوله جلّ و علا: «و الله خلقكم و ما تعملون»⁽¹⁾. هذا ما يجعل قول "الماتريدي" يقترب من القول بالجبر⁽²⁾.

(3) الصفات الإلهية:

يرى "عبد الحكيم أجهر" أنّ الخلاف بين المعتزلة و خصومهم الصفاتيين لا يتعلق بسؤال فيما إذا كان الله ذاتا مجردة أم ذاتا موصوفة، بل في كيفية العلاقة بين الصفات و الذات.

فالمعتزلة ترى أنّ الفرق بين الصفات الإلهية و صفات الإنسان: هو أن صفات الله تعالى واجبة له دون غيره، هذا لا يعني وجوب ألا تكون هذه الصفات إلا له تعالى، إذ يمكن أن تكون صفة عنده تعالى و تكون عند غيره، لكن الفرق في كيفية استحقاق هذه الصفة، فالله تعالى مستحق لمجموعة من الصفات على نحو لا يستحقه غيره. و مثالهم على ذلك أنّ السوادين في شيئين، الأول يكون فيه واجبا و في الثاني جائزا، لوجب اختلافهما⁽³⁾.

أمّا الصفاتيون فيرون أنّ الصفات تنتسب إليه تعالى و إلى غيره بطريقة واحدة، و هذه الصفات معان أو علل تقوم بالذات و تمنحها أحكاما، و الفرق بين صفاته تعالى و صفات غير، أنّ صفاته تعالى قديمة، و مطلقة و شاملة التعلق، كما أنّها غير مستقلة كليا عن ذاته تعالى، بينما صفات غيره أعراض محددة لا تتميز بالبقاء أو الدوام و تعلقها جزئي و محدود، و تتميز بالاستقلال عن ذات من يتصف بها⁽⁴⁾.

إنّ الخلاف بين المعتزلة و الصفاتيين حول الصفات الإلهية، و طبيعة انتسابها إليه تعالى جعلت كلّ فريق يستخدم قانون قياس الغائب على الشاهد بطريقة مختلفة، هذا القانون الذي يعدّ من أهم البراهين في طبيعة الإستراتيجية الخطابية الكلامية⁽⁵⁾. مما جعل الخلاف بين المتناظرين من كلا الاتجاهين على خلاف دائم و نادرا ما تصل مناظراتهم إلى توافق الطرفين.

1 - سورة الصافات، الآية 96.

2 - ينظر ألبير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية و الكلامية، ص 63.

3 - ينظر عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص 24.

4 - ينظر المرجع نفسه، ص 24.

5 - ينظر المرجع نفسه، ص 24.

رغم هذا الاختلاف بين الفريقين إلا أنّهما اتفقا حول حدوث صفات الفعل كالخلق، الرزق العدل، الثواب، الحساب... الخ، فهذه الصفات كان تعالى موجودا قبلها، ما سببته عنه نتائج فلسفية و أنطولوجية جدّ مهمة⁽¹⁾.

4) الذات و الصفات الإلهية:

نتج عن تقسيم المتكلمين للعالم إلى نمطين من الأشياء، مشكلة فلسفة تتمثل في العلاقة بين هذين النمطين، (الله تعالى و صفاته الأزلية) من جهة و (الأشياء و صفاتها الحادثة)، من جهة أخرى. إلى جانب مسألة العلاقة بين الصفات الإلهية الأزلية، و الصفات الإلهية الحادثة⁽²⁾. لذلك طرحت عدّة إشكالات منها:

- ما العلاقة بين الصفات المحدثّة و الصفات الأزلية المطلقة؟

- ما علاقة الصفات الإلهية بالصفات المخلوقة؟

- ما العلاقة بين الصفة و مضمونها؟ و الفاصل الزمني بين الأزلي و المحدث؟

- كيف يمكن فهم شمولية الصفات الإلهية؟ و أيّ الصفات يجب التركيز عليها؟

إنّ قسمة صفاته تعالى إلى أزلية فعلية و حادثة، إحدى محاولات علماء الكلام للفصل الحاسم، بين الأزلية و الحدوث، حيث سعت بعض الفرق إلى تفسير عملية الخلق و صدور الأفعال عنه تعالى، بالقول أنّ هذه الأخيرة لا تتصل بصفات الله تعالى القديمة، و إنّما بصفات لم تكن ثمّ كانت⁽³⁾.

¹ - المرجع السابق، ص26.

² - ينظر المرجع نفسه، ص39.

³ - ينظر المرجع نفسه، ص41.

(5) الإرادة الإلهية:

يختلف الأشاعرة مع المعتزلة حول شمول أو عدم شمول، قدم أو حدوث صفة الإرادة، حيث يربط المعتزلة بين الإرادة و الفعل، فأفعال الله تعالى يجب أن يريدتها كلها، و أفعاله كلها خيرا، أما الشر فصادر من عند الإنسان، و الإرادة هي خلق للفعل و تكون قبله، و الشرور يكرهها الله تعالى و لا يريدتها. أما الأشاعرة فتري بشمولية إرادة الله تعالى لكل شيء خيرا أو شرا، فإذا لم يكن الله تعالى مريدا منذ الأزل سيكون مستكرها و مغلوبا. سعى الأشاعرة إلى تحقيق شمولية الإرادة الإلهية، و عليه كل أنواع الأفعال تفرعات و تفصيلات عنها، فلا يشذ عنها شيء. في حين ترى المعتزلة باستقلال نسبي للعالم في جانب من جوانب الإرادة الإلهية⁽¹⁾.

(6) العلم الإلهي:

تعتبر صفة العلم من صفات الذات، و هذا باتفاق الفرق الكلامية الكبرى (أشاعرة، معتزلة، ماتريديية، كرامية، ... الخ)، عليه فهي تنسب إلى الله تعالى وحده، لكن السؤال الذي كان محور الخلاف بين مختلف الفرق، و في بعض الأحيان بين أنصار الفرقة الواحدة، يرتبط بالعلاقة بين صفة العلم القديمة و المطلقة. و ما يجب أن تحويه هذه الصفة أزا من معلومات تختص بالعالم أساسا، و هل لعلم الله تعالى معلومات قديمة شأنها شأن العلم ذاته أم لا؟ و إذا تم الاعتراف بهذه المعلومات هل يؤدي ذلك إلى القول بقدوم العالم؟⁽²⁾.

تعد هذه الأسئلة من أخطر الاشكاليات التي طرحها علم الكلام، كونها تهدد مسلمة (خلق العالم من عدم). في هذا السياق نجد المدارس الكلامية انقسمت إلى فريقين. فريق يعترف بقدوم المعلومات الإلهية، و فريق آخر أحجم عن طرح المسألة و أدخلها في ساحة اللامفكر فيه.

كان "المعتزلة" أكثر من أثار هذه المسألة، نظرا لتمجيدهم العقل و دوره، أما "الأشاعرة" فقد تجنبوا إثارة المسألة، و اكتفوا بالقول بشمولية العلم الإلهي، دون تفصيل. و هو موقف سارت عليه "الماتريديية".

¹ - ينظر عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي ، ص47/45.

² - ينظر المرجع نفسه، ص61.

يرى "الجهم بن صفوان" بحدوث العلم الإلهي لأنّ الإقرار بقدمه يعد تشبيها، فالعلم يحمل على زيد و عمر كما يحمل عليه تعالى، و "هشام بن الحكم" كان يرفض القول إنّ علم الله تعالى قديم أو محدث، و كان يكتفي بالقول أنّ الله يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالما، و هذا تجنبا منه الإقرار بقدم المعلومات و بالتالي قدم العالم⁽¹⁾.

و يرى "السكاكي" أنّه تعالى عالم بذاته: أزلا، لكن لا يمكن وصفه تعالى بأنّه عالم حتى يكون الشيء، فالشيء قبل أن يكون يعتبر معدوما، و المعدوم ليس به علم.

(7) القدرة الإلهية:

اتفقت كلّ الفرق الكلامية، حول أزلية القدرة الإلهية، بيد أنّ الخلاف كان حول كيفية انتساب هذه الصفات لله تعالى، فكانت جلّ المناظرات الكلامية التي تدور حول هذا الموضوع ترتبط بتوزيع القدرة في العالم بمعنى توزيع القوة بين الله تعالى من جهة، و العالم من جهة أخرى، و هي النقطة التي يظهر فيها اختلاف القواعد الفلسفية لكلّ فرقة من الفرق.

يظهر لنا من خلال تتبع المناظرات الكلامية حول هذا الموضوع، انقسام الفرق الكلامية إلى توجّهين، يحملان استراتيجيتين مختلفتين في توزيع القوة بين المولى تعالى من جهة و العالم من جهة أخرى، مثلّ التوجّه الأول المعتزلة و من تأثر بفلسفتهم، و مثلّ التوجّه الثاني من يطلق عليهم الصفاتيين أمثال الأشاعرة و الماتريدية، و بطريقة ضمنية المحدثيين و الفقهاء، رغم اختلاف جميع هؤلاء في توجهاتهم الفكرية⁽²⁾.

إنّ قول المعتزلة بحرية الانسان في اختيار أفعاله و مسؤوليته عليها، جعلهم يقرون له، بقدر من القدرة، هذا الإقرار دفعهم إلى تقليص القدرة الإلهية، فإله تعالى قادر و قدرته أزلية، و الإنسان قادر على أفعاله لأنّه حرّ و مجاز عليها، لذلك كانت قدرته تعالى لا تشمل ما يقدر عليه الإنسان، و هذا الأخير لا يشترك مع الله تعالى في انجاز مقدور واحد. فالمقدور أو المفعول أو المحدث، لا بد له من فاعل واحد قادر عليه. و قد عبّر على ذلك عبد الحكيم أجهر: "بقوله: "يتلازم عند المعتزلة المحلّ و الفعل، فالقدرة التي تقوم بمحلّ معيّن تصبح خاصة بهذا المحلّ الذي يسمى عندئذ فاعلا على الحقيقة، و هو أمر يختلف عن النظرية الأشعرية

¹ - ينظر المرجع السابق، ص62.

² - ينظر المرجع نفسه، ص73.

والماتريديّة التي تجعل من محلّ القدرة غير فاعل لهذه القدرة حقيقة، أو أنّ فعله بها ثانوي أو مجازي، فالفعل هنا يعود إلى الفاعل الحقيقي لا إلى المحل الذي قامت به القدرة⁽¹⁾.

يرى كثير من المتكلمين من أشاعرة، معتزلة و ماتريديّة أنّ الاستطاعة عرض يجعله الله تعالى في الإنسان، فيصبح بذلك قادرا على فعله، بيد أنّ الخلاف كان على أشده بينهم حول خلق الله تعالى لهذه الاستطاعة في الإنسان، حيث ترى الأشاعرة و الطحاوية و الماتريديّة أنّه تعالى يخلق عرض الاستطاعة متزامنا مع الفعل و مقترنا به، و هذا ما رفضه جلّ "المعتزلة" الذين يؤكدون على أنّه تعالى يخلق عرض الاستطاعة قبل الفعل بزمن، مما يسمح للإنسان في هذا الزمن بقدر من الحرية و القدرة على أفعاله. هذه القدرة و الاستطاعة هي التي تجعل من الإنسان كائنا أخلاقيا مسؤولا يتميز بمسؤوليته عن باقي الكائنات، تتبلور فكرة الاستطاعة عند "المعتزلة" أكثر على يدّ "أبو علي الجبائي" الذي يجعل من القدرة خلقا و يصبح الإنسان خالقا لأفعاله.

يرى "الأشعري" أنّ القدرة الإنسانيّة عرض، كغيره من الأعراض المخلوقة من الله تعالى، و بالتالي فالفعل الحاصل بهذه القدرة، هو من الله تعالى، رغم إقرار الأشعري بقدرة الإنسان على فعله، كونها علّة ذلك الفعل، بيد أنّ الإنسان مخلوق من الله تعالى مما يجعل كلّ ما يصدر عنه من خلقه تعالى، فالمولى تعالى يخلق الأفعال بالأشياء، ولا يقوم بها مباشرة، ويتبلور ذلك مع مفهوم الكسب، فالإنسان يكتسب القدرة التي يخلقها الله تعالى فيه. زمن قيامه بالفعل، فالله تعالى يخلق فيه الاستطاعة في نفس زمن قيامه بالفعل، ضمنا لشمول القدرة الإلهية، و ربط القدرة الإنسانيّة بها، حيث جعل "الأشعري" وجود القدرة في الفاعل في لحظة وقوع الفعل فقط.

من النقاط الجوهرية التي اختلف حولها الأشاعرة و الماتريديّة مع نظرائهم من "المعتزلة"، أنّ الفريق الأول يرى تعلق قدرة الإنسان بما هو موجود و مخلوق من الله تعالى، أمّا الفريق الثاني فيرى تعلقها بالمعدوم، مما يجعل الاستطاعة عندهم قدرة على إيجاد المعدوم، "فالأشعري" يؤكد على قدرة الإنسان على ما هو موجود، حيث أنّ الفعل الناتج عن القدرة هو العمل و ليست الأشياء المادية، فالمولى تعالى هو الخالق الحقيقي للأشياء، أمّا الإنسان فلا

¹ - ينظر المرجع السابق، ص73.

يستطيع إيجاد الموجود، لأنّ هذا الأخير من عنده تعالى، إلى جانب أن قدرة الانسان مخلوقة منه تعالى أيضا، ففعل الكفر تمّ باستطاعة كافر و لكن الكفر ذاته قد خلق بقدرة الله تعالى⁽¹⁾.

8) هل القرآن كلام الله أم مخلوق؟ (كلام الله تعالى)

شكّلت هذه المسألة محور كثير من المناظرات و الصدامات الفكرية، بين المذاهب و التيارات الإسلامية، و قد كان للمعتزلة الدور الأكبر في نشأة هذه المسألة، و تحولها إلى فتنة، تركت صدعا كبيرا في تاريخ الأمة الإسلامية، فكان رؤوس هذا المذهب أول من قال بخلق القرآن⁽²⁾.

تبنى "المأمون" الخليفة العباسي القول بخلق القرآن و جعله عقيدة للأمة واقفا في ذلك إلى جانب المعتزلة، ممّا حمّله على اضطهاد القائلين بقدّم القرآن، و الرافضين للقول بخلقه، و أمر بتقوية المعتزلة و مساندهم في اضطهاد خصومهم، و قد ذهب ضحية هذه الفتنة كثير من الناس و العلماء، و سجن و نكّل بالمسلمين، و قد كان "أحمد بن حنبل" أكثر الأدلة و الشواهد على ذلك⁽³⁾.

تواصل الاضطهاد و افتتان المسلمين في دينهم في عهد "المعتصم" و "الواثق" العباسيين، اللذان سارا على نفس درب "المأمون"، و بقيا يمتحنان الناس من العلماء و العوام بخلق القرآن و يحملونهم على القول به طوعا أو كرها⁽⁴⁾. استغلّت المعتزلة ذلك النفوذ بطريقة شنيعة، فلم تكف بمناظرة خصومها، بل لجأت إلى اضطهادهم و سجنهم أو تصفيتهم جسديا إذا فشلت في محاجتهم⁽⁵⁾.

ترى المعتزلة أنّ القرآن محدث، يتأسس هذا الموقف على تقسيمهم العالم إلى قسمين، الله تعالى بوصفه الكائن الأزلي الوحيد من جهة، و المخلوق و هو ما سواه تعالى من جهة أخرى،

1 - ينظر المرجع السابق، ص 83.

2 - ينظر عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، اعتنى به و علق عليه إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط 02، 1997م، ص 113.

3 - ينظر الحيدة، عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني المكي، ص 03.

4 - ينظر خالد كبير علّال، التعصب المذهبي في تاريخ الإسلام، دار كنور الحكمة، الجزائر، 2009 م، ص 137.

5 - ينظر عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مج 03، ص 39.

فلو كان القرآن قديماً لكان مثلاً له تعالى و شاركه في كل صفاته. لهذا فالقرآن عرض محدث أحدثه تعالى في محل فصار به متكلماً.

يقول أجهر: يرى " القاضي عبد الجبار " أنه الحروف المنظومة و الأصوات المقطعة وأنه يأتي شيئاً بعد شيء بطبيعته، و ما هذا شأنه يستحيل أن يكون قديماً أو أزلياً، ثم أن القرآن متجزئ و متبعض، محكم و مفصل و مجتمع، كل ذلك يقود ضرورة إلى عدم اعتبار كلام الله صفة أزلية له".⁽¹⁾

استندت المعتزلة في التأكيد على كون القرآن مخلوقاً إلى مجموعة من الآيات القرآنية منها قوله تعالى: " إنا جعلناه قرآناً عربياً"⁽²⁾ و جعل حسبهم هو الخلق، و هذا ما أبطله "الكناني" عند مناظرته "لبشر"، وقوله تعالى: " ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث"⁽³⁾ ، و قوله جلّ و علا: " ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث"⁽⁴⁾.

و المتكلم حسب المعتزلة ليس الذي قام به الكلام، إنما الذي فعل ذلك الكلام، فالله تعالى خلق الكلام في محل غير ذاته، و يوصف بأنه متكلم لأنه فاعل الكلام، و ليس لأنه بذاته، لأنّ الكلام الذي أحدثه، في محل آخر غير ذاته⁽⁵⁾.

يرى "ابن كلاب" أنّ كلام الله تعالى قائم بذاته أزلاً، و هذه الأزلية، تابعة لأزلية ذاته تعالى، فهذه الصفة في الكلام لا تجعله يشارك الله تعالى في قدمه، إنّما قدم كلام الله تعالى من قدمه هو، كما لا يشاركه تعالى في وحدته و لا يمسخها، لأنّ هذا الكلام غير مستقل، قائم بذاته تعالى، إنّما تابعة في أزليتها للذات الإلهية كغيرها من الصفات. فالكلام صفة للمكان الذي تقوم فيه، و لحامله⁽⁶⁾.

ساند "الأشعري" ما ذهب إليه "ابن كلاب"، و أضاف تقسيم الكلام، إلى كلام نفسي و كلام لفظي، فالكلام النفسي صفة تقوم بذاته تعالى أزلاً، أمّا الكلام الموحى به من قرآن و غيره من

1 - ينظر عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص50.

2 - سورة الزخرف، الآية03.

3 - سورة الأنبياء، الآية21.

4 - سورة الشعراء، الآية26.

5 - ينظر عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص55.

6 - ينظر المرجع نفسه، ص57.

الكتب السماوية، فهو تعبير لفظي عن الكلام النفسي القائم بذاته تعالى. دافع الأشاعرة بضراوة على مبدأ أزلية كلامه تعالى، و قد ساند هذا الرأي كثير من الأصوليين و حتى الفلاسفة و اللغويين. إذ ترى الأشاعرة أنّ الله تعالى يوصف بالحي و من كانت هذه صفته لا بد أن يكون موصوفاً بالكلام أزلاً، و إلاّ وجب وصفه بـضد ذلك من صفات السكوت و كان السكوت صفة قديمة، مما يستحيل معه أن يكون الله تعالى متكلماً⁽¹⁾.

يذهب "ابن تيمية" -رحمة الله عليه- إلى أنّ كلامه تعالى، صفة فعل و ذات تقوم بذاته تعالى، فالمولى جلّ و علا يتكلم بمشيئته و قدرته. و لا يصح إثبات أحدهما دون الأخرى، كالقول أنّه صفة فعل فقط، أو صفة ذات فقط، و قد لاحظ "ابن تيمية" أنّ اتباع الفرق المتنوعة التي تقول بإحدى الأقوال الثلاثة: 1- أنه مخلوق، أو 2- أنه بحرف و صوت قديم، أو 3- أنه معنى قائم بذات الله تعالى، حاروا و توقفوا، و قالوا نحن نقرّ بما عليه عامة المسلمين أنّ "القرآن كلام الله تعالى"⁽²⁾.

9) القضاء و القدر:

يدخل في مسألة القضاء و القدر ثلاث صفات، هي العلم، القدرة و الإدارة، و لأنّ هذه الصفات كانت محل صراع حاد بين الفرق الكلامية، خاصة صفة الإرادة التي لم تتخذ الفرق الكلامية، اتجاهها موقفاً متسقاً، جعل هذه المسألة تتميز بكثير من الحساسية.

و في هذه المسألة أولت الفرق الكلامية على اختلافها جلّ اهتمامها على الفعل الإنساني، باعتباره الكائن الحي العاقل الوحيد، أمّا العالم الطبيعي فكان خارج إطار البحث، و لم تنثره نقاشات المتكلمين بطريقة جادة سواء داخل التيار الواحد أو التيارات فيما بينها.

ترى المعتزلة أنّ الانسان رغم كونه مؤلفاً من جواهر و أعراض، كغيره من الموجودات، بيد أنّ الأعراض الخاصة به تمنحه تميّزاً عن الموجودات الأخرى، فإلى جانب العقل، و القدرة، فهو يمتلك قدرة تمييز فطرية في فهم الخير و الشر، فالإنسان يمتلك رغبة البحث عن نفعه الخاص، و هذه الرغبة تكون مقترنة بشعور الخوف من الضار، فهذه المشاعر

¹ - ينظر المرجع السابق، ص58.

² - ينظر ابن تيمية، الفرقان بين الحق و الباطل، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، ص191.

من رغبة المنفعة و الخوف من الضار تدفع الإنسان للبحث دائما عن الأصلاح، و هذا البحث يكون دائما مقترنا بالعقل، فالإنسان ينظر في العالم و اختياراته الحرّة عن طريق العقل⁽¹⁾.

إنّ الإنسان بصفته كائنا أخلاقيا مدركا لأحواله، قادرا على اختيار أفعاله، يعيش مع فاعلين آخرين يتسمون بنفس الصفات معه، ما يجعله دائما يربط اختياراته بهؤلاء الفاعلين، فكلّ واحد من هؤلاء يسعى إلى نفعه الخاص، و يرغب في تجنب المضار، مما يحتمّ على كلّ واحد من الفاعلين أن يضع الآخرين في حسابه عند أداء أفعاله.

لمّا كان الإنسان عاقلا، حيا، قادرا، مخيرا في أفعاله، قاصدا لها، و جب عليه التكليف العقلي و التكليف الشرعي، و تحمل تبعات ما يترتب عن اختياراته دنيويا و أخرويا، و انجاز المولى تعالى لوعده و وعيده مقابل منطقي للمسؤولية الخلاقية التي وهبها تعالى للإنسان. فالعقاب أو الثواب ضرورة لا بد منها، و هي حتمية مرتبطة بطبيعة العمل حسب المعتزلة، غير أنّهم اختلفوا في الشفاعة، حيث يرى المعتزلة البصريون أنّ الشفاعة لا تكون إلا بشرط التوبة، أمّا المعتزلة البغداديون فقد أنكروا الشفاعة، و رفضوا أن يغفر الله تعالى أو يشفع لمن يستحق العذاب. أنكر المعتزلة أن يكون الشر من صنعه تعالى، رغم قدرته عليه، مما يجعل الشر من صنع الإنسان و ليس قدرا محتوما عليه⁽²⁾.

أمّا القضاء عند الأشاعرة فهو الجانب المقرر أزلا عمّا ستكون عليه الأشياء مستقبلا، و القدر هو نقل ما كان مقرر أزلا إلى الوجود، بتحويله من الإمكان إلى الوجود الفعلي، حسب ما قرره القضاء الإلهي. فالقضاء يتميز بالكلية و الإجمال، بينما القدر يتميز بالتفصيل و التخصيص. فالقضاء حسبهم مرادف لإرادة المولى تعالى الأزلية المرتبطة بالأشياء، فهو إيجاد الأشياء على قدر مخصوص.

رغم اتفاق الأشاعرة و حتى الماتريدية على هذه السمات العامة للقضاء و القدر، بيد أنّ مفكري كلا المذهبين اختلفوا في بعض التفاصيل، حيث يعرف "الباقلاني" القدر بأنه جعل الشيء على قدر ما، و هو يحتمل المعنيين القدرة و التقدير و القدر شامل لكل شيء بمعنى أن المعاصي أيضا قدرها المولى تعالى و أوجدها.

¹ - ينظر عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص94/92.

² - ينظر المرجع السابق، ص101/100.

أمّا "فخر الدين الرازي" فيرى القدرة قدرة على الممكنات بجميع أنواعها على اعتبار أنّ المولى تعالى هو القادر الوحيد و المؤثر.

يرى معظم الفلاسفة أنّ القضاء هو وجود الموجودات في العالم العقلي مجتمعة، أمّا القدر فهو إيجادها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد⁽¹⁾.

يميل فريق من علماء الكلام إلى تعريف القضاء بأنه العلم الإلهي الأزلي بالأشياء على ما هي عليه و القدر إيجادها على ما يتطابق مع العلم⁽²⁾.

10 النحو العربي و إشكالية تأويل الصفات:

للغة العربية منطقتها الخاص، و لنحوها منطق لا تستقيم إلاّ به، هذا المنطق الذي لا يمكن فيه الفصل بين الشكل و المضمون، و دلالة اللفظ مرتبطة ببنية الشكل، عليه لا يمكن فهم لغة العرب، إلاّ بفهم منطقتها⁽³⁾. و نصوص القرآن الكريم لا تشذ عن ذلك، لهذا كان لا بد على علماء الكلام العودة إلى مباحث اللغة العربية و علومها في فهم مقاصده.

لهذا يقول "هيثم سرحان": "يتسم الإعراب بطابع سميائي، إذ إنه يؤدي دورا وظيفيا ممثلا في الكشف عن المعنى و بلورة دلالاته، كما يتصل هذا النظام اتصالا وثيقا بالكلام و علاقته الإسنادية المتعلقة بتبيان أركان الكلام و تعيين مفاصله الكبرى⁽⁴⁾".

عليه فالمعاني و الدلالات النحوية ليست مجرد إسقاط على البنى بل هي قانون يحكمه منطق العلاقات بين عناصر الكلام، و تحليل البنى الغامضة يرتبط بآليات النحو و اعتمادا على مداخلة، أثناء عقلنة الإعراب للغة، عن طريق الوصول إلى المعنى، فالمراد من كلّ ذلك هو الوصول إلى قصدية الكلام⁽⁵⁾.

و في الوقت الذي كان علم الكلام يرسم معالمه الأولى، كان النحو العربي قد خطى أشواطاً، و أسس لنفسه مناهج و وضع آلياتها و أدواتها الإجرائية، و لأنّ النحو نحو معنى كما

1 - ينظر عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص102.

2 - ينظر المرجع نفسه، ص103.

3 - ينظر رفيع العجم، خطاب العقل و البرهان، مجلة الفكر العربي، العدد64/65، ص63.

4 - هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ص171.

5 - ينظر المرجع نفسه، ص172/173.

يقول أهل الاختصاص، لم يجد علماء الكلام بدا من الاستئناس بهذا العلم الذي وصل مرحلة النضج قبل اتضاح معالم علم الكلام بزمن ليس بهيّن. فكان علماء الكلام يستدلون بقواعد النحو و منطقته عند طرحهم لقضية الأسماء و الصفات و علاقتها بالمولى تعالى، و كيفية انتساب الصفات إلى الموضوع الذي تحمل عليه⁽¹⁾.

و منه أخذهم تحديد "سيبويه" للجملة الاسمية: أنّ الخبر في الجملة الاسمية يجب أن يكون متطابقا مع المبتدأ موضوع الجملة، الشيء هو هو. أمّا "المبرد" فيرى أنّ الخبر في الجملة الاسمية يجب أن يكون المبتدأ في المعنى، مثل جملة (زيد أخوك) أو (زيد واقف)، و إذا لم يكن الخبر هو المبتدأ في المعنى فإنّ الخبر سيكون شيئا آخر غير مبتدئه.

فهم علماء الكلام الجملة الاسمية على أنّها جملة تقال على شيء من الأشياء، و الخبر فيها يحمل معنى أو فائدة ما تخبر عن الشيء، أو أنّه يهدف إلى اثبات هذا الشيء الذي هو المبتدأ.

و قد كان هدف علماء الكلام صياغة الأشياء لغويا للكشف عن حقائقها، و التعبير عنها باللغة العربية بطريقة دقيقة و واضحة، و رغم اتفاق علماء الكلام في سعيهم لفهم الصفات الالهية انطلاقا من الأساس اللغوي، فإنّهم اختلفوا في تحديد طبيعة الخبر في الجملة الاسمية العربية، حيث كان التناظر على أشده فيما يتعلق بالإشكاليات التالية:

- هل يتطابق الخبر مع مبتدئه في جملة "الله عالم" أم أنه شيء مختلف عنه؟
- هل يجد هذا الخبر مرجعيته في الاسم ذاته أم في الموضوع الذي يخبر عنه ؟ أم في شيء آخر؟
- ما طبيعة العلاقة بين المبتدأ و الخبر في الجملة الاسمية؟⁽²⁾

رغم اختلاف المعتزلة حول دلالة الخبر في الجملة الاسمية، بيد أنّ كثيرا منهم أمثال "الجهم بن صفوان" (توفي 128هـ/796م)، "أبو الهذيل العلاف" (توفي 235هـ/915م) "هشام بن الحكم" (توفي 181هـ/798م) ... الخ، اتفقوا أنّ المحمولات كعالم، قادر، سميع ... الخ تجد مرجعيتها في معان قائمة بذات الله تعالى، بمعنى أنّه جل و علا عالم بعلم و العلم الذي يشترك

¹ - ينظر عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص126.

² - المرجع نفسه، ص126.

منه المحمول (عالم) يقوم بذاته تعالى، فحسبهم: هذه المعاني ليست مطابقة للذات الالهية و لا متحدة معها، كما أنّها ليست مغايرة أو معاكسة لها. مما جعلهم يعبرون عن ذلك بقولهم "لا هي هو و لا هي غيره".

و قد تطورت هذه الصيغة مع "أبي علي الجبائي" (توفي 303هـ/915م)، و التي أضحت الصيغة المعتزلية بامتياز، فيما يتعلق بالمحمولات: الله عالم بذاته، قادر بذاته، سميع بذاته، حي بذاته، لا بعلم و لا بقوة و لا بسمع و لا بحياة.

رغم اتفاق "أبو الهذيل العلاف" مع أقرانه أنّ المحمولات تجد مرجعيتها في معان قائمة بذاته تعالى، بيد أنه اختلف معهم، في صيغة ذلك، حيث يرى أنّ الذات و الصفات يمثلان شيئاً واحداً "فإنّ الله تعالى عالم بعلم هو هو"، بمعنى صفاته تعالى "هي هو"⁽¹⁾.

و يرى فريق غير هين من الأشاعرة و الماتريدية أنّ المحمول لا يعود على الذات، بل على صفة تقيم بها، فالوصف لله تعالى أنّه عالم في جملة (الله عالم) لا يعود على الذات، إنّما يحيل على صفة معنى تقيم في الذات الإلهية هي (العلم)، و في الوقت ذاته تشتق منها⁽²⁾.

¹ - المرجع السابق، ص122/123.

² - ينظر المرجع نفسه، ص124.

الفصل الثاني

السياق الخاص بأدب المناظرة
[فن المناظرة]

أولاً) مدخل لأدب المناظرة:

1) مفهوم المناظرة

1.1) لغة:

ورد في لسان العرب المناظرة: أن. تناظر أخاك في أمر، إذا نظرتما معا كيف تأتيا. و التناظر التفاوض في الأمر، و نظيرك الذي يفاوضك في الأمر و تناظره، و ناظره من المناظرة. و النظير: المثل. و قيل المثل في كل شيء، و فلان نظيرك أي مثلك لأنه إذا نظر إليهما الناظر رأهما سواء. و يقال ناظرت فلانا أي صرت نظيرا له في المخاطبة. و إذا قلت نظرت في الأمر احتمل أن يكون تفكرا فيه و تدبرا بالقلب.⁽¹⁾

و جاء في معجم مقاييس اللغة نظير النون و الظاء و الراء أصل صحيح، ترجع فروعه إلى معنى واحد و هو تأمل الشيء. و هذا نظير هذا، من هذا القياس، أي أنه إذا نظر إليه و إلى نظيره كانا سواء⁽²⁾

وجاء في تاج العروس: النظر محركة الفكر في الشيء تقدره و تقيسه... و إذا قلت نظرت في الأمر احتمل أن يكون تفكرا و تدبرا بالقلب. و التناظر التفاوض في الأمر و نظيرك الذي يفاوضك و تناظره و المناظر المثل و الشبيه.⁽³⁾

و جاء في كتاب مجمل اللغة نظر: نظرت، و أنظر، و أنظرت الأرض، إذا رأيت العين نباتها، و نظر الدهر إلى بني فلان فأهلكهم، وحيّ حلال و نظر، أي: متجاورين ينظر بعضهم بعضا، و النظير: المثل، و هو الذي إذا نظر إليه و إلى نظيره كانا سواء.⁽⁴⁾

و قد ورد في معجم الصحاح في اللغة و العلوم: النظر تأمل الشيء بالعين، و يقال حيّ حلال و نظر، أي متجاورون يرى بعضهم بعضا. و داري تنظر إلى دار فلان، و دورنا تناظر، أي تقابل، و النظارة قوم ينظرون إلى الشيء، و نظير الشيء مثله، و حكى "أبو عبيدة" النظر و النظير بمعنى واحد، مثل الندّ و النديد. و أنشد:

¹ - ابن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس، ط3، دار صادر، بيروت، 1994، ص216/219.

² - أبي الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، المجلد الخامس، ط01، دار الجيل، بيروت، 1991، ص444.

³ - تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، المجلد الثالث، ط01 منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1306هـ، ص574.

⁴ - أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، كتاب مجمل اللغة، تح شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع، بيروت، 1994، ص

ألا هل أتى نظري مليكة أنني أنا اللّيث معدوًا عليه و عاديا⁽¹⁾

2.1 اصطلاحاً:

أطلق العرب مصطلح (المناظرة) على أحد أشكال الجدل الفكري القديم، و الذي يعتمد على الخطاب الشفوي⁽²⁾، وكان ذلك في القرن الثاني للهجرة.

والمناظرة عند العرب نوع فكري لاهوتي، مرتبط بمواضيع ميتافيزيقية غيبية، يسعى من خلاله أنصار المذاهب المختلفة إلى الدّفاع عن معتقداتهم و إيديولوجياتهم و دحض حجج مخالفيهم، وقد جسّد ذلك الفرق المختلفة على رأسها السنّة و المعتزلة، لذلك ارتبطت المناظرة ارتباطاً وثيقاً بعلم الكلام العقدي، رغم أنّها لم تكن حكراً عليه⁽³⁾، حيث تعاطاها الفلاسفة و اللّغويون و غيرهم من العلماء في التخصصات المختلفة.

ويعرّف "إحسان الدّين أبو الخير" المعروف بـ"طاش كبرى زاده" المناظرة بقوله: ⁽⁴⁾ "هي كلمة مشتقة من (نظر) أو من (الانتظار)، وفي الاصطلاح تعني النظر بالبصيرة لمتباريين يستند كلّ منهما إلى مذهب مختلف لمزيد الكشف عن الحقيقة".

فالمناظرة محاورّة فكرية بين طرفين متخاصمين، تعالج موضوعاً محدّداً، يقوم أحد الطرفين بطرح الإشكالية، ليسعى الخصم لإبطالها، ويكون ذلك بالحجّة و البرهان، و تدور المناظرة بحضور حكم عارف بعلم الكلام، وبأسس المناظرة و قواعدها و شروطها و آدابها، تنتهي المناظرة بسكوت أحد الطرفين، عند انهزامه أو ارتبائه، أو بتدخّل الحكم لحسم المناظرة⁽⁵⁾ إذا لاحظت أنّ أحد الطرفين رغم بطلان منطقته.

وقد عرفّ "طه عبد الرحمن" المناظرة بقوله: "المناظرة هي النّظر من جانبيين في مسألة من المسائل قصد إظهار الصواب فيها"⁽⁶⁾.

¹ - ينظر نديم مرعشلي، أسامة مرعشلي، الصحاح في اللّغة و العلوم، مج02، دار الحضارة العربية، بيروت، 1974، ص581/580.

² - ينظر مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص46.

³ - ينظر المرجع نفسه، ص48.

⁴ - المرجع نفسه، ص71.

⁵ - ينظر المرجع نفسه، ص72.

⁶ - عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط02، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، 2000، ص46.

أمّا المناظر فهو من كان عارضا أو معترضا، وكان هدفه إحداث أثر، هو الإقناع بالصواب أو الاقتناع به،⁽¹⁾ سواء ظهر على يده أو على يد نظيره. و يعرف "عبد الرحمان حسن حنبكة الميداني" هذا الفن بقوله: "المناظرة هي المحاورّة بين فريقين حول موضوع لكل منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره، و إبطال وجهة نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق و الاعتراف به لدى ظهوره"⁽²⁾.

3.1 ما يقابل المناظرة العربية عند الغرب:

يرى مختار الفجّاري أنّ مفهوم المناظرة عند العرب لا يختلف كثيرا عن مفهوم اللاتينيين لجنس (Disputation) فهي "دليل وشكل من أشكال المعرفة وتحقيقها من خلال المواجهة بين متباريين يعتمدان سلاح اللفظ ومنهج الخطابة و الاستدلال القائم على سلطة النصّ المقدّس".⁽³⁾ كما يلتقي كثيرا تعريف المناظرة مع التعريف الحديث للخطاب وتقاطعهما في مسألة بنيتها الحجاجية. فالخطاب هو مجموع استراتيجيات خاصّة بمتلفّظ يتوجّه إلى سامع قصد تعديل حكم ذلك السامع عن وضعية أو شيء ما.⁽⁴⁾

في العصر اللاتيني كانت ثلاثة أنواع للمناظرة الوسيطية:

أ- المناظرة الجدلية (Disputation dialectique): وهي مبارزة كلامية بين طرفين أمام هيئة تحكيم.

ب- المناظرة السكولاستيكية (Disputation scolastique): هي أقرب إلى منهج يعنى بالكشف عن حقيقة مشكل ما.

ت- المناظرة الكودليبيتيكية (Disputation quadlibetique): وهي تمارس بين الطلبة و أساتذتهم داخل الجامعات اللاهوتية.⁽⁵⁾

¹ - ينظر المرجع السابق، ص 47.

² - عبد الرحمن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال و المناظرة ، ط04، دار القلم، دمشق ، ص371.

³ - ينظر مختار الفجّاري، الفكر العربي الإسلامي، ص72.

⁴ - ينظر المرجع نفسه، ص72.

⁵ - ينظر المرجع نفسه، ص73.

(2) نشأة المناظرة:

تعود نشأة المناظرة كجنس خطابي إلى القرن الثاني للهجرة،⁽¹⁾ وقد كانت لها علاقة وطيدة بالمحاورة الإغريقية التي عرفت قبلها و اللاتينية التي تلتها، بالإضافة إلى ذلك فهي على علاقة وطيدة بالأنواع الأدبية التي عاصرتها في المشهد الثقافي العربي.⁽²⁾ وحتى الأنواع التي سبقتها، على اعتبار أنّ النصوص تتنازل عن بعضها بعض، و تحمل صفات النصوص السابقة لها،⁽³⁾ لهذا يتوجب على دارس المناظرة و الباحث في نشأتها ألاّ يهمل السياق الفكري الذي نشأت فيه. مما يستوجب البحث في المناظرة كجنس أدبي، و دراسته دراسة بنيوية، مع ربطه بما وراء البنية النصية، و اعتبار جنس المناظرة خطابا ذو بنية منفتحة على سياقات خارجية محكومة بعلاقة تفاعلية مستمرة.⁽⁴⁾ فكما كانت المناظرة نتيجة لسياق فكري و حضاري ساهمت بدورها في هذا المشهد، فللمناظرة دور بالغ في نشأة التفكير العقلي و في حيوية الفكر الشعبي، وقد طبعت الجدل الفكري وطرق التعبير عنه بطابع حجاجي عقلي، حتى أضحت التفكير العقلي سلوكا يوميا لفئات شعبية واسعة.⁽⁵⁾

فالمناظرة جنس فكري، عرف مراحل تطورية مختلفة عند العرب، حيث تحول من المجادلة الشفوية الثنائية و البسيطة، إلى المناظرة الكلامية المتضمنة لعقيدة مذهبية تعبر عن توجه فكري بعد القرن الثاني هجري⁽⁶⁾، لتتحول إلى المناظرة الفلسفية ذات الأنساق المتكاملة والنظريات المحكمة، وذلك في القرن الخامس للهجرة.

فنتبع هذه المراحل، و دراسة النصوص المؤلدة و ربطها ببعضها، يسمح لنا بمعرفة الأصول الحقيقية للمناظرة، و فهم ماهية هذا الخطاب، حيث يقول "ميشال فوكو": "لن تتأني لنا إن جنيالوجيا القيم و الأخلاق و الزهد و المعرفة من طريق البحث في الأصل و الإهمال لكل

¹ - ينظر مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص43.

² - ينظر المرجع نفسه، ص47.

³ - ينظر مختار الفجاري، من أجناس الخطاب الفكري الشفوي القديم (تحليل جنس المناظرة في ق02 و ق03)، ضمن كتاب تداخل الأنواع الأدبية، مؤتمر النقد الدولي الثاني عشر، المجلد الثاني، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2009، ص258.

⁴ - ينظر محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية و المنطقية و اللسانية، ط1، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، 2005، ص05.

⁵ - ينظر مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص49.

⁶ - ينظر المرجع نفسه ، ص50.

مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف الطويل و المتأنى عند البدايات، البدايات بكل تفاصيلها⁽¹⁾. التي ترجعنا إلى الأصل موطن الحقيقة و مستودعها.

1.2 النصوص المولدة للمناظرة:

إنّ المعرفة الحقّة للنصوص المولدة أو المنتجة للمناظرة تتطلب نظرة شمولية، لا تهمل الجزئيات كما لا تهمل العموميات.⁽²⁾ تضع الخطاب المناظري في سياقه، بعلاقة مع ما سبقه و ما لحقه، وما عاصره. سواء عند العرب، أو عند الأمم التي تأثر بها العرب، بهذا التصوّر و عن طريق البحث في حفريات النصوص، خاصة الشفوية منها،⁽³⁾ و التي لا تزال حاضرة في النصوص المكتوبة إلى اليوم، يمكن معرفة النصوص المنجبة للمناظرة.

لهذا لا بد على الباحث في هذا المجال، العودة إلى النصوص التي تقترب من فن المناظرة، مثل الخطابة فيما يتصل منها بالخطابة اليونانية و كذا الخطابة العربية و كلاهما - على اختلاف السياقات- خطابان حاجيان من الدرجة الأولى، و إن كانت طبيعة الحجاج تختلف باختلاف السياقات الفكرية و الحضارية لكل واحد منهما، إلى جانب ذلك نجد فن المناظرة سواء المناظرة بالنثر أو بالشعر و هو ما يعرف بشعر النقائض الذي عرف تطوراً بالغاً في الحضارة العربية و كذا فن المفاخرة الذي ارتبط بدوره بالنثر و الشعر على حد سواء، و إن كانت أكثر حضوراً في الشعر لطبيعة البيئة العربية و الفكر العربي الذي يعدّ فكر بيان بالأساس. هذه النصوص المولدة هي نصوص برهانية بالدرجة الأولى تتبني على نقد حجة الخصم، و بناء الحجة المخالفة، لتغيير قناعة ما أو تأكيدها. و النص الأكثر حضوراً و تأثيراً في نشأة فنّ المناظرة، النصّ القرآني على اعتبار أنّه النصّ المركزي في الثقافة العربية الإسلامية، وفيه كثير من المناظرات التي كانت نموذجاً خصباً للمتناظرين و علماء المناظرة خاصة علماء الكلام.

فتتبع هذه الخطابات يسمح لنا بمعرفة أصول المناظرة و كيفية تأثيرها في نشأة هذه الأخيرة، فالخطابات يمكن أن تدرس دراسة جنيلوجية، و يطبق عليها منهج الحفريات،

¹ - ميشال فوكو، جنيلوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاني و عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، ط02، الدار البيضاء، 2008، ص67.

² - ينظر المرجع السابق، ص35.

³ - ينظر مختار الفجاري، من أجناس الخطاب الفكري الشفوي القديم (تحليل جنس المناظرة في ق02 و ق03)، ص258.

ويكون ذلك بالعودة إلى الخطاب المرغوب في دراسته، و العودة إلى النصوص التي تتاسل عنها، من خلال ملاحظة العناصر الجينية و الوراثية التي يمكن كشفها من النصوص مكتوبة كانت أو شفوية⁽¹⁾.

1.1.1) الخطابة:

يقصد بالخطابة في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام و الإبانة⁽²⁾، و في الاصطلاح عند الإغريق و العرب تقصد أساسا إلى الإقناع بأمر ما، وهذا الإقناع ينبنى على حجج و وسائل يمكن تقسيمها إلى صنفين:

1- الإقناع العقلي: باستعمال القياس أو المثل.

2- الإقناع الوجداني: بالاعتماد على البلاغة، و أناقة التأليف و جمالية الصورة.

فهي تتوجه إلى العقل و العاطفة حسب حاجة كل مخاطب، و بقدر ما يلائم مستمعيه، فيثير الخطيب الفكر و العقل و الإدراك بالبرهان و الإقناع، و يثير الوجدان و العاطفة و الشعور بالاستثارة و التأثير على مستمعيه بالمنطق السليم و البراهين القوية المبنية على جمال الصورة الشعرية و إبداع الخيال بطريقة فنية راقية⁽³⁾.

و قد عرفت الخطب عند العرب قبل الإسلام، و تطوّرت و تنوّعت بعده خاصة مع الخطابة الدينية و الخطابة السياسية، و اللتان كان لهما دور بارز في نشأة المناظرة المذهبية⁽⁴⁾، دون إهمال دور أنواع الخطابة الأخرى، و التي أثّرت في نشأة المناظرة بدرجات متفاوتة. و يعتقد "مختار الفجاري" أنّ الخطابة الإغريقية أكثر تأثيرا أجناسيا في المناظرة من الخطابة العربية التي تركّز على البديع و سحر اللغة، و المناظرة أحوج ما تكون إلى البرهان و الحجج المنطقية.

و في هذا يقول: "من هذه السلسلة الأولى: سلية القياس و البرهان نزلت المناظرة، و بالرغم من أنّ الإقناع في الخطابة العربية أميل إلى البديع و التّغيم الموسيقي الذي يحدث

¹ - ينظر المرجع السابق، ص33/32.

² - ينظر علي محفوظ، فن الخطابة و إعداد الخطيب، مكتبة رحاب، الجزائر، ص13.

³ - ينظر مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص46.

⁴ - ينظر محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، 1986،

ص46/41/35.

نوعاً من التّوهم المغناطيسي على المتقبّل تصديقاً لقوله صلى الله عليه و سلّم: "إنّ من البيان لسحر"، فإنّ الخطابة الإغريقية أقرب إلى القياس أو المثل، و هو ما يجعلها أكثر تأثيراً أجناسياً على المناظرة العربية⁽¹⁾. وقد كان أرسطو من أكثر فلاسفة اليونان تأثيراً في المناظرة العربية.⁽²⁾ خاصة بعد أخذ العرب في ترجمة المصادر اليونانية و إقبال الفلاسفة و علماء الكلام على المنطق الأرسطي.

2.1.1 المناظرة:

تعتبر المناظرة أحد الأنماط الأدبية الشفوية، التي كان لها دور في نشأة المناظرة العربية، فالمناظرة لأصلاتها في تاريخ الأدب العربي. كانت حاضرة بقوة فيه، حيث عرفت المناظرات بين القبائل و الأفراد خاصة في أوقات الحرب، فكان الشاعر -عادة ما يكون فارساً- يلعب دوراً إعلامياً مهمّاً في قبيلته، يسعى من خلاله إلى الدّفاع عنها بشعره⁽³⁾. و ذلك بهجاء الأعداء و الردّ على شعرهم و هجائهم، ممّا يجعل منه أوّل خطاب حمل إرهابات المعنى المناظري. إذ كان كلّ شاعر يرّد على شاعر القبيلة الأخرى، بدحض حججه التي ساقها للتقليل من شأن قبيلته، و يحاول التقليل من شأنه و الطعن في قبيلة خصمه، ممّا خلق نوعاً من الحوار المناظري، الذي كان له تأثير في نشأة الحوار المناظري، و الذي عُرف عند الباحثين بـ"خطاب النقائض أو شعر النقائض"، الذي عرف منذ القديم في الأدب العربي، و قد تميّز ببنيته الحوارية و الحجاجية.⁽⁴⁾

فالهجاء أحد الأغراض الشعرية الذي يتناول من خلاله الشاعر ذمّ و تشهير و ذكر عيوب خصمه. و قد ارتبط هذا النوع من الشعر في ظهوره و تطوره بأنواع الصراع، الخصومة و التنافس الذي كان بين القبائل العربية⁽⁵⁾.

¹ - مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص56.

² - ينظر عبد الرحمن طه، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص69.

³ - ينظر مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص58.

⁴ - ينظر شامة مكلي، الحجاج في شعر النقائض: دراسة نصّين لجرير و الفرزدق، ط01، دار ميم للنشر، الجزائر،

2010، ص19.

⁵ - ينظر غازي طليمات، عرفان الأشقر، الأدب الجاهلي (قضاياها، أغراضه، أعلامه، فنونه)، ط01، دار الفكر، دمشق،

2002، ص224.

فقد يصبح الشعر نوعاً من أنواع الترافع و المنافرة، يمتزج فيه الذم بالفخر، ذم المنافس أو القبيلة المنافسة، و الفخر بالنفس و القبيلة، وقد ازدهر هذا النوع من الشعر في العصر الأموي، رغم أنه كانت له إرهابات في العصر الجاهلي و من أمثلة هذا الفن ما دار بين "الجرير" و "الفرزدق"، "أمرؤ القيس" و "عبيد بن الأبرص".

و قد كان لهذا النوع من الأدب مجموعة من الخصائص، على رأسها الابتعاد عن الأقدار و التهاتر، و الواقعية و الصدق، مع الهجو بالمخازي الخلقية و النفسية لا العاهات الجسدية⁽¹⁾، إلى جانب ذلك نجد أنّ هذا الفن، قد كان يتأسس على الحجاج في عملية بنائه، كما كان يتم بين طرفين⁽²⁾ و هي الخصائص التي جعلت هذا الفن حقيقياً بأن يؤثر في نشأة فنّ المناظرة.

3.1.1 المفاخرة:

الفخر من الأغراض الأدبية الشعرية، و هو وليد الإعجاب بالنفس أو الجماعة التي ينتمي إليها الشاعر و قد كان لطبيعة المجتمع القبلي و خصوصية النفس العربية بالغ الأثر في نشأة هذا الفنّ و تجذره في المجتمع العربي، و قد كان هذا الغرض من الأدب أكثر الأغراض انتشاراً و تأثيراً في الأغراض الأخرى⁽³⁾. إذ يزخر التاريخ العربي الإسلامي بالمفاخرات، التي تتوّعت و تعدّدت أشكالها و مضامينها حسب السياقات و الأمكنة، و المفاخرة نمط أدبي شفوي، لديه علاقة و طيدة بالمنافرة، و هي مترسّخة في الفكر العربي، و يظهر ذلك في كثرة النصوص التي تشي بذلك منذ العصر الجاهلي مرورا بصدر الإسلام و الحقب التي تلتها، فكان الفرد يفتخر بنفسه أو بعشيرته، بالشعر في بداية الأمر، و بالشعر و النثر في ما بعد (بعد ظهور النثر).⁽⁴⁾

و كان لما يجري في العصر الجاهلي من ملاحم تتطاحن فيها القبائل دور بارز في تطور هذا الفن حيث كانت توازي هذه الملاحم الحربية ملاحم شعرية تمثلت في القصائد الفخرية و مفاخرة القبائل لبعضها بعض، كما كان الشاعر يفتخر بفروسيته، شجاعته، بطولته،

¹ - ينظر المرجع السابق، ص 239/235.

² - ينظر شامة مكلي، الحجاج في شعر النقائض، ص 19.

³ - ينظر غاري طليمات، عرفان الأشقر، الأدب الجاهلي، ص 168.

⁴ - ينظر مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص 62.

و فصاحته⁽¹⁾ و قد تطور هذا الفن بمرور الزمن، خاصة بعد ظهور الإسلام و أصبح يتخلص من سطوة القبيلة.

ومن أمثلة المفاخرات ما كان يدور في مجالس الخلفاء، و المفاخرة بين الأنصار و المهاجرين في سقيفة بني ساعدة، و المفاخرات بين "النابغة الذبياني" و "النابغة الجعدي". هذه المفاخرات على اختلافها و تعدد مضامينها، لعبت دورا بارزا إلى جانب المناظرة و الخطابة في نشأة المناظرة الفكرية، فالمفاخرة تطورت ، و تجددت مواضيعها بعد الإسلام، و سرعان ما ظهرت مقولات و أطروحات فكرية لاهوتية يضيق بها الخطاب المفاخري، ففاضت عنه، ليظهر شكل خطابي آخر تمثل في الخطاب المناظري.⁽²⁾ فالمفاخرة نوع من المناظرة التي تنبني على التباهي بين طرفين، حيث يسعى كل طرف أن يبدو أكثر رفعة و شأنا من الطرف الآخر بالاعتماد على الحجج و البراهين

4.1.1 الجدل القرآني:

لعب القرآن الكريم، وما فيه من جدل دورا بارزا في نشأة المناظرة و تطورها، فرغم استعانة علماء المناظرة ببعض تفاصيل الجدل اليوناني، يبقى أن ما جاء به القرآن من أساليب جدالية، و نماذج في المحاوره، كان له أبلغ التأثير في علماء المناظرة، و أدل على ذلك ورود مادة (قول) بصيغ صرفية مختلفة في القرآن الكريم في أكثر من ألف و سبعمائة موقع.⁽³⁾ و ورود مادة حجج بصيغ متنوعة، أو بمعاني مشابهة لها، في مواقع كثيرة. كما أورد القرآن، قصصا كثيرة للجدال و المناظرة، فقد حثّ المولى تعالى أنبياءه على مناظرة الكفار و المشركين لإقامة الحجة عليهم والتي هي أحسن،⁽⁴⁾ و من أمثلة ذلك، مناظرة سيدنا "إبراهيم" لأبيه و قومه و مناظرة سيدنا "نوح" لقومه.

أما الآيات التي تدعوهم للمناظرة و حجاج الكفار والتي هي أحسن، فهي كثيرة منها قوله تعالى "لإبراهيم" و تلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم

¹ - ينظر غازي طليعات، عرفان الأشقر، الأدب الجاهلي ص170.

² - ينظر مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص63.

³ - ينظر عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط02، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص21.

⁴ - ينظر عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة و الاستدلال و المناظرة، ص362.

عليم"⁽¹⁾. و أمره نوحا لحجاج الكافرين بقوله: "قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأنتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين قال إنما يأتيكم به الله إن شاء و ما أنتم بمعجزين"⁽²⁾.
كما وردت مادة (جدل) بصيغ ومضامين متنوّعة، وقد أخذت الآيات التي نزلت في العهد المكيّ النّصيب الأكبر منها، لما تميّزت به هذه المرحلة من جدال و عناد من طرف الكفار و المشركين.

و لأنّ الإنسان مجبول على الجدل، أخذ القرآن الكريم هذه الظاهرة بعين الاعتبار، و اهتمّ بالجدل و المناظرة كآلية محقّقة للإقناع.⁽³⁾ و قد عبّر عن ذلك "المراغي" بقوله: "إنّ جدل الإنسان أكثر من جدل كلّ مجادل لما أوتيّه من سعة الحيلة، و قوّة المعارضة و اختلاف النّزعات و الأهواء، و قوّة العزيمة إلى غير حدّة."⁽⁴⁾

بيد أنّ القرآن وضع ضوابط و حدودا للجدل و المناظرة، حتى لا تخرج هذه الأخيرة عن إرادة الحق⁽⁵⁾، كما جاء في قوله تعالى: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتّي هي أحسن"⁽⁶⁾.

و الجدل في القرآن الكريم لم يتمّ تعاطيه لذاته على سبيل الترف، إنّما كان لتحقيق غايات جليّة، هي إبطال الباطل، و إظهار الحقّ، بعد تعاطي المسألة من جميع جوانبها و تتبع حيثياتها و دقائقها. لهذا نجد أنّ القرآن وضع ضوابط للحوار و الجدل على رأسها عدم الجدل لأجل الجدل، بمعنى الجدل للترف و إظهار الذات، و كذا ضرورة قبول الحق عند ظهوره⁽⁷⁾، لهذا نّمّ تعالى المشركين في قوله: " و لمّا ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون، و قالوا آلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلاّ جدلا بل هم قوم خصمون، إن هو إلاّ عبد أنعمنا عليه و جعلناه مثلا لبني إسرائيل."⁽⁸⁾ كما ورد في حقّ المسلمين الذين يتهربون من مسؤولياتهم قوله تعالى: "

¹ - سورة الأنعام، الآية 83.

² - سورة هود، الآية 33/32.

³ - ينظر محمّد التّومي، الجدل في القرآن فعالية في بناء العقلية الإسلامية، شركة الشّهاب، الجزائر، ص10.

⁴ - ينظر أحمد مصطفى المراغي، التفسير، ص166/15.

⁵ - ينظر مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1944، ص116.

⁶ - سورة النحل، الآية 125.

⁷ - ينظر محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، ج01، دار المنصور للنشر، قسنطينة، ص15.

⁸ - سورة الزخرف، الآية 59 /58 /57.

كما أخرجك ربك من بيتك بالحقّ، وإنّ فريقاً من المؤمنين لكارهون، يجادلونك في الحقّ بعدما تبين كأنّما يساقون إلى الموت وهم ينظرون" (1).

و قد بين القرآن الكريم في غير موضع دور الحجة الصادقة البيّنة في إقناع الغير بالتي هي أحسن، حيث حتّنا تعالى مراراً و تكراراً على ضرورة و أهميّة الحجة، و من ذلك قوله تعالى: " قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين" (2). و كذا قوله تعالى: "لئلا يكون للناس عليكم حجة" (3).

فقد كان الإسلام يسعى لتأصيل منهج في الجدل قائم على التحوار بالحجة و التي هي أحسن، و هذا لتحصيل القناعة الذاتية المؤسسة على الحجة و البرهان، في إطار الحوار البناء الذي تعترف كلّ أطرافه بمسؤولياتها (4).

(2) تشكّل المناظرة كجنس أدبي:

1.2 المرحلة الممهّدة:

لقد كانت نشأة المناظرة نتيجة تضافر مجموعة من العوامل، حيث سبق نشأتها مناخ فكري،-يصفه الجابري- بالحركة التّويرية، وهذه الحركة التّويرية (5) لم تكن مجرد ردّ فعل سياسي على إيديولوجيا الجبر الأموي. (6) الذي سعى بنو أمية إلى القول به لتبرير استيلائهم على الحكم و منه نشأة القدرية كمعارضة سياسية للأُمويين. (7)

فلا يمكن اختزال نشأة التّفكير العقلي عند العرب في مستوى اللاهوت السياسي فقط، كما لا يمكن حصره في المؤتمرات الدّاخلية، إنّما يجب النظر في التّدخل الحاصل بين الحضارة

1- سورة الأنفال، الآية 06/05.

2- سورة الأنعام، الآية 149.

3- سورة البقرة، الآية 150.

4- ينظر محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، ص 31.

5- ينظر محمد عابد الجابري، نقد العقل السياسي العربي، الفصل التاسع، ص 299. نقلاً عن مختار الفجاري، الفكر

العربي الإسلامي، ص 63.

6- ينظر المرجع نفسه، ص 63.

7- ينظر علي الإدريسي، في تأسيس الحجاج لدى مفكّر الإسلام الرّسالة الجوابية للحسن البصري على رسالة عبد

المالك بن مروان أنموذج- ضمن كتاب التحايج طبيعته ومجالاته ووظائفه- تنسيق حمّو النّقاري، مطبعة النّجاح

الجديدة، دط، الدّار البيضاء، 2006، ص 84.

الإسلامية و غيرها من الأمم، و الاتصال الذي كان بينهما و بين التقاطعات الأخرى. و من أهمّ المؤثرات الثقافية التي ساهمت في نشأة المناظرة نذكر:

1.1.2) المستوى الاجتماعي الثقافي:

يظهر هذا المستوى في تحوّل الصراع السياسي الداخلي في القرن الأوّل هجري إلى صراع فكري، بسبب حركية المجتمع، ليتجذّر هذا الصراع الفكري في بنية الثقافة بين مختلف المرجعيات و المذاهب.⁽¹⁾ ففي إثر الاستقرار السياسي، و هدوء الأوضاع، و خلوص الحكم لبني أمية. نشأت مجموعة من المسائل الفكرية التي تتمحور حول قضية الخلافة. و للحفاظ على أسس النظام و إعطاء الشرعية للحكم الأموي، سعت الدولة المركزية، لإنشاء تصوّر فكري رسمي، استغلّت فيه السياسة الرسمية الحالة النفسية التي عانى منها المسلمون بعد صدمة انقطاع الوحي و موت الرسول صلى الله عليه وسلم - و هي صدمة فتحت أفقا جديدا، يواجه فيه المسلمون مصيرهم دون وحي، لذا روّجت لاستمرار الوحي من خلال مبدأ الاستخلاف، فحسب هذا الفكر الخليفة قدر محتوم من الله تعالى و حكمه قضاء، هو خليفة الله في أرضه، اختاره وليا على عباده.⁽²⁾

و كان على العباد الطاعة و الخضوع، و التسليم بالجبر، و هي فكرانية حاولت السلطة الأموية تبريرها، و توطيدها بكلّ الوسائل المتاحة.⁽³⁾ في المقابل ظهرت أوساط فكرية ترفع شعار الإرادة، و تؤمن بالتفكير العقلي، هذه الأوساط تحوّلت بفعل المناخ الحضاري و رهانات الأمويين إلى حركة فكرية مناهضة، تحت تسمية الحركة القدرية، التي بجلّت العقل و المنطق في فهم العقيدة. إذ كانت القدرية حركة فكرية عقلانية في منطلقاتها و أهدافها و حتّى مناهجها.⁽⁴⁾

2.1.2) المستوى الجغرافي السياسي:

بعد انتهاء الفتوحات و اتساع رقعة الخلافة الإسلامية جغرافيا، انفتح العرب على تجارب فكرية متعدّدة تتنوّع بتنوّع شعوبها، من فرس و بيزنطيين، و يونانيين، ممّا جعلهم يتأثّرون بهذه

¹ - ينظر مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص 64.

² - ينظر المرجع نفسه، ص 64.

³ - ينظر حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص 124.

⁴ - ينظر محمد عابد الجابري، نقد العقل السياسي العربي، ص 299، نقلا عن مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي.

الرّوافد الأجنبيّة التي امتزجت ببنية الثقافة الأصليّة، فكان لهذه الظروف و المؤتمرات الجيوسياسية دورا في إخصاب الجنس المناظري.

وقد غدّى هذه الرّوافد اتّساع الرّقعة الجغرافية، و كثرة الطوائف غير العربيّة، التي تعايشت أمنيّا مع العرب دون أن تستسلم لثقافتهم، فسرعان ما ظهرت على السّاحة النّقافية ظاهرة الشّعوبية التي كان من أبرز ممثليها "الجاحظ".⁽¹⁾

سعت هذه الأمم إلى نقد النّقافة العربيّة الدّينية انطلاقا من ثقافتها الخاصّة، رغم أنّ هذه الظّاهرة أرتقت و ولّدت الارتباك لديهم، بيد أنّها كانت ذات فائدة بالغة على الأمة الإسلاميّة، من النّاحية الفكرية و المعرفية، إذ شحذت أذهانهم للردّ و دفعتهم إلى إعمال الفكر و تدبّر القضايا التي طرحها الشّعوبيون، و هو ما ولّد المناظرات، و كان مبرّرا أساسيا لنشأة علم الكلام، الذي دعا إليه الخليفة العبّاسي الأوّل.⁽²⁾ إنّ هذا المشهد غير المتجانس في القرن الثّاني للهجرة، أدّى إلى حركة فكرية عقلية، خاضت حربا مزدوجة، على جبهتين:

- جبهة داخلية و تجلّت في المناظرات بين المذاهب و التّيّارات الإسلاميّة.
- جبهة خارجية و تجلّت في المناظرات بين المسلمين، و غير المسلمين.⁽³⁾

2.2) مرحلة التّشكّل:

يرجع اكتمال المناظرة كجنس أدبي، إلى منتصف القرن الثّاني للهجرة، حينما راحت مجالس الخلفاء و البلاطات تشرف على تنظيمها، حيث أصبح التّحاور الفكري مطلوبا لذاته، يسهر الخلفاء على وضع أصوله، قوانينه و معاييرهِ.⁽⁴⁾

و الملاحظ أنّ جلّ المناظرات التي جمعت قبل العصر العبّاسي، خاصّة التي تعود إلى العصر الأموي، وردت في سياقات غير مضبوطة، و نقاشات مرتبطة بأحداث سياسية و حربية، أو محاورات فكرية شعبية دون تنظيم، غير أنّ الخلفاء العبّاسيين أمثال "المأمون" كانوا يجمعون العلماء و يبرمجون المناظرات، و يحرصون على أن تكون المناظرة مضبوطة

¹ - ينظر الجاحظ، البيان و التّبيين، ج3، 03، تح: درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت، 2003، ص426.

² - ينظر مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص67.

³ - ينظر المرجع نفسه، ص67.

⁴ - ينظر مختار الفجاري: الفكر العربي الإسلامي، ص68.

و منظّمة، و أكثر حرصهم على الطّابع الثّنائي للمناظرة و على التّضادّ الفكري للمتناظرين، و كان هدف العباسيين من ذلك إبراز الانسجام المنطقي للعقيدة لا سيما القرآن.⁽¹⁾ يرجع "مختار الفجاري" أولّ مناظرة منظّمة على هذا الشكل إلى الخليفة الأولّ "أبي العباس السفّاح" أولّ خلفاء بني العباس.⁽²⁾ حينما ناظر رجلا على مذهب المجوس و جمع له العلماء.⁽³⁾

و سار الخلفاء على درب "أبي العباس السفّاح"، فأصبحوا يجمعون المتناظرين و يعدون المجالس للتناظر، كما فعل بعده "أبو جعفر المنصور" حينما استقدم "أبا حنيفة" ليناظر صاحبه "الربيع" و يقنعه بالإسلام. بيد أنّ الخليفة الأكثر بروزا في هذا المجال هو "المأمون" المناظر المعتزلي الذي برع في علم الكلام، و عرفت المناظرة على يديه وفي زمانه نضجها و اكتمالها.⁽⁴⁾ ففي هذا العصر خاصة القرن الرابع الهجري عرف فن المناظرة أوج تطوره، خاصة مع علماء الكلام الذين اتخذوا من هذا الفنّ منهجا لهم، فكانت تعقد المناظرات بين العلماء في مجالس مخصوصة و يحضرها الأشراف و رواد الفكر من علماء و فلاسفة و يحرص منظموها على أن تستوفي شروطها.

3) تأثير المناظرة في سياقها الفكري:

كلّ نهضة حضارية لدى كلّ الشعوب، و في كلّ العصور، تُسبق بحركة تنويرية عقلية، و بنوع من الحيوية الفكرية، و هذه الحركية و الحيوية، لا بدّ لها من دعامة حتّى تترسّخ بين الأوساط الشعبيّة ناهيك عن أوساط النخبة، و قد أوكلت هذه المهمّة عند العرب إلى المناظرة، التي جعلت التفكير العقلي سلوكا يوميا لفئات واسعة من الشعب، و جعلت الجدل الفكري و طرق التعبير عنه يتسم بطابع حجاجي عقلي، و قد تجلّى ذلك في مستوى التفكير الشعبي، و تجذّر حرّية الرأى و التعبير.⁽⁵⁾

¹ - ينظر الرجوع السابق، ص 68.

² - ينظر المرجع نفسه، ص 68.

³ - ينظر أبو علي عمر السكوني، عيون المناظرات، تح سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1976، المناظرة رقم 77، ص 206/207.

⁴ - ينظر مختار الفجاري: الفكر العربي الإسلامي، ص 69.

⁵ - ينظر المرجع نفسه، ص 49.

فالمناظرة كان لها الفضل في بناء تصوّر واقع اجتماعي، يقرّ بالنزعة الجماعية، و يعطي الشّرعية للمبادرة الفردية، و يشرك الجميع على اختلاف مشاربهم و توجّهاتهم الفكرية، في البحث عن حلول للأوضاع و تقبل النّقد و التّصحيح متى تطلّب ذلك.⁽¹⁾

و قد لعبت دورا بارزا في تفاعل التّيّارات المختلفة، و كانت طريقة ناجعة في إخصاب الحوار العلمي، في صنوف العلوم المتعدّدة مثل: باب الخلاف في الفقه، باب القياس في النّحو، أدب النّقائض في الأدب، ممّا جعل المناظرة تساهم في الثّراء المعرفي، و تبادل العلوم و الآراء، و جعلها قناة لنقل المعرفة و تبليغها.⁽²⁾ و المناظرة شغلت جلّ مناحي الحياة الفكرية، فكانت أغلب المعارف الإسلامية تنهج طريق المناظرة الجدلي، بما في ذلك أصول الفقه الذي يعد محور العلوم و المعارف الإسلامية⁽³⁾.

كما لعبت المناظرة دورا بارزا في نشأة علم الكلام، و تفعيل حوارات روّاده و جعلت فلسفته أكثر إنتاجية.⁽⁴⁾ و قد كانت المناظرة بحق خطابا اجتماعيا يعكس المناخ الحضاري و النّقافي لعصرها.⁽⁵⁾ و للمناظرات التي دارت بين علماء الكلام و الفلاسفة المسلمين بالغ الأثر، في دفع الحركية الفكرية، لما تطرحه من مسائل خلافية، تحفز المتناظرين على أعمال الفكر.

فكل فريق مدين في حيوية فكره و إنتاجيته إلى المسائل التي أثارها خصومه. و يعطي "محمد أركون" مثلا على ذلك تمثّل في "الأشعري" الذي أوجد حلولاً، لمسائل عقديّة، كمشكلة خلق القرآن و حرية الإنسان و الأسماء و الصفات... إلخ. إذ يرى الباحث أنّ هذا العالم الجليل مدين في تميزه و حيوية فكره إلى القضايا التي أثارها خصومه⁽⁶⁾.

¹ - ينظر عبد الرّحمن طه، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص68.

² - ينظر المرجع السابق، ص68.

³ - ينظر محمد همام، المنهج و الاستدلال في الفكر الإسلامي، ط01، دار الهدى، بيروت، 2003م، ص138.

⁴ - ينظر عبد الرّحمن طه، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص73.

⁵ - ينظر حسين الصّدّيق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، القاهرة، 2000، ص05.

⁶ - ينظر محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، بيروت،

1998م، ص91.

و قد شكل المعتزلة الدافع الأساسي لعلماء السلف في دراسة ماهية القرآن، فهو مخلوق أم كلام الله؟ و الإجابة في هذا المبحث. و سفر "عبد العزيز الكناني" من المدينة إلى العراق لمناظرة "بشر بن غياث المريسي" خير دليل على ذلك⁽¹⁾.

كان المخالف في الرأي، و المغاير في المذهب، و الخصم في المناظرة، ذا دور إيجابي في بعث التنافس، و ترسيخ مبادئ التعددية الفكرية في التاريخ الإسلامي⁽²⁾. كما سمحت المناظرة التي تتبني على ممارسة قواعد الحوار بانفتاح المسلمين⁽³⁾ على العالم و غيرهم من الأمم، على نطاق واسع و في مختلف المجالات المعرفية، و تكريس مبدأ الاشتراك مع الغير في طلب العلم و تحقيق المنفعة التي تشمل الغير في إطار أخلاقي.

ثانياً) أركان المناظرة و شروط تخليقها:

1) المناظرة و أركانها:

نظراً لأهمية المناظرة و دورها على الساحة الفكرية العربية، سعى الباحثون و العلماء إلى وضع قواعد لها كما فعل "طاش كبرى زاده" الذي ضبطها في تسع هي:

- تجنّب الاختصار المبالغ فيه و المؤدّي إلى الغموض.
- تجنّب الإسهاب المضجر.
- تجنّب الألفاظ المبهمة.
- تجنّب العبارات العامة.
- تجنّب شرح أقوال الخصم دون فهمها جيّداً.
- تجنّب الخروج عن الموضوع.
- تجنّب القهقهة و الحركات غير اللازمة.
- تجنّب التصادم مع الأشخاص المرموقين و المحترمين للحفاظ على مواهبهم و استعدادهم.
- تجنّب احتقار الخصم.⁽⁴⁾

¹ - ينظر الحيدة، ص 04.

² - ينظر محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 22.

³ - ينظر إدريس مقبول، الأسس الابستمولوجية و التداولية للنظر النحوي عند سيويوه، ط 01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2006، ص 08.

⁴ - مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص 74.

أمّا شروط المناظرة حسب تصنيف "عمرو سليم" فهي:

- 1- أن تجمع بين خصمين متضادين.
- 2- أن يأتي كل خصم في نصرته لنفسه بأدلة ترفع شأنه و تعلي مقامه فوق خصمه.
- 3- أن تصاغ المعاني و المراجعات صوغا لطيفا.⁽¹⁾

(2) شروط تخليق المناظرة:

حتى تكون للمناظرة فعالية و أثر طيب سعى المتناظرون، و رواد مجالس المناظرات و أرباب الكلام إلى وضع آداب لها، أحصاها الباحثون و المهتمون بالمناظرة، و من أهم هذه الآداب:

ما جاء في مقدّمة "ابن خلدون" حيث يورد هذا الأخير قولاً مشهوراً أنّ متكلّمين اجتماعاً، فقال أحدهما للآخر: "هل لك في المناظرة؟ فقال على شرائط: ألا تغضب و لا تعجب و لا تشغب، و لا تحكم و لا تقبل على غيري و أنا أكلمك، و لا تجعل الدعوى دليلاً، و تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك إلاّ جوزت لي تأويل آية على مذهبي، و على أن تؤثر الصدق و تتقاد للتعارف و على أن كلاً منّا يبغي مناظرته على الحقّ ضالته و الرشد غايته".⁽²⁾

و قد صنف القدماء هذه الممارسة إلى صنفين⁽³⁾، فالاستدلالات التي يقوم بها الباحث منفرداً للوصول إلى المعرفة و الحقيقة تسمى نظراً و صاحبها ناظر، أما الاستدلالات التي يقوم بها الباحث بمشاركة غيره طلباً للمعرفة و الحق في مسألة وقع التنازع فيها تسمى مناظرة و صاحبها مناظر.

¹ - عمرو سليم، آداب المناظرة، ص20.

² - ابن خلدون، المقدّمة، ص457، نقلاً عن مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص64.

³ - ينظر إدريس مقبول، الأسس الابستمولوجية و التداولية للنظر النحوي عند سيبويه، ص09.

1.2) شروط تخليق النظر:

وهي الشروط المرتبطة بكيفية النظر و إعمال الفكر في المسائل الخلافية، و ما يلزم ذلك من ضوابط أخلاقية و منهجية سليمة.

1- توفير كلّ الشروط النفسية: التي بإمكانها تحقيق النّظر و انجازه على أكمل وجه، فلا يكون الناظر قلقا أو جائعا أو مرهقا... إلخ، و غيرها من الأمور التي بإمكانها أن تشوش عليه انتباهه و تركيزه في عملية النظر⁽¹⁾.

2- جعل عملية النّظر في باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر: مما يعطي لعملية النظر بعدا أخلاقيا و يبعده عن اللّهو و الرّياء، فكان سفر "الكناني" و سعيه للقاء "المريسي" و مناظرته أمرا بالمعروف و نهيا عن المنكر.

3- الحيطة من ميل النّفس، ومنه:

- ميل النّفس إلى الاعتقاد على اعتقاد عصبية، فلا يتعصب الناظر إلى مذهب أو شخص... إلخ لأنّ العصبية تعمي القلوب و تغشي العقول و تجعل الناظر يرفض الحقّ حتى و إن بدا له في أجلى صورة.

- ميل النّفس إلى الاعتقاد على اعتقاد من له نفوذ أو جاه أو مال، فلا يميل الناظر إلى آراء أصحاب الجاه و السّلطان و ذوي المال لأنّه ميل خوف و طمع و هما أمران لا يجتمعان عند من أراد الحقّ.

- ميل النّفس إلى الاعتقاد على اعتقاد المشاكل في الصّناعة و المجانس في التخصّص المعرفي.

- ميل النّفس إلى الاعتقاد على اعتقاد من نجح في استمالتها إليه.⁽²⁾

4- الحذر من الانتماء إلى المذهب، فانتماؤنا إلى هذا الأخير لا يعفينا من النّظر في صحّة أصوله، فالتعصّب إلى المذهب يعمي البصيرة و يغشي عن الحقّ و يجعل صاحبه يعتقد الصواب فيه حتى لو لم يكن كذلك، و هو المطب الذي وقع فيه "المريسي"، إذ كان يدافع عن أقوال المعتزلة، رغم إفحام "الكناني" له.

5- الحذر من الألفة و العادة في الاعتقادات، فالمرء إذا شبّ على اعتقاد ظن فيه الصواب و رفض نقده أو إبطاله، لأنّ العادة تبدي الحقّ باطلا و الباطل حقا.

¹ - ينظر عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة و الاستدلال و المناظرة، ص372.

² - حمو النقاري، من منطق مدرسة بورويال إلى سوء النظر و التناظر و وجوه الغلط و التّغليب فيهما، مقال من كتاب التحايج طبيعته و مجالاته و وظائفه، ص199/188.

6- عدم المبادرة إلى كل ما سبق إليه خاطر المناظر و لسانه، حيث يجب على المرء النظر في القضايا التي تطرح إليه بروية، و لا يتسرع في إصدار الحكم حتى و إن مال إليه خاطره حتى يتأكد من صحته، و لا ينطق بما يسبق إلى لسانه حتى ينظر فيه بعقله.

7- عدم المسارعة إلى الاعتقاد على معتقد إلا بعد التثبت و البيان، فلا يتبنى الناظر موقفا إلا بعد بيان صحته بالدليل القاطع و البرهان البين الواضح لا بالشبهة.

8- السعي قدر المتاح في البيان و الكشف عن تحقيق الحق، و دحض الباطل⁽¹⁾، فيجعل الناظر هدفه إحقاق الحق، و ليس إثبات رأيه، و من كان هذا مذهبه قبل الحق حتى و إن بان على يد خصمه.

9- عدم الحسم في أمر لم يعرفه الناظر، و إنما القطع يكون فيما عرفه و فهمه و وعاه، و لا يتسرع في الحكم، لأن الحسم فيما لم يعيه يضعف موقفه، و يبطل حجته.

10- التعرف على الأسباب و العلل المحققة للمذهب و الاعتقاد على غلبه.

11- التعرف على علل المخالفين في الاعتقاد، لأن معرفة علل الخصوم تجعل الناظر أكثر قدرة على فهم مذهبهم و خلفياتهم الفلسفية التي تبنى عليها آراؤهم، مما يسمح له بالرد و نقد حججهم إذا رأى بطلانها أو تناقضا فيها.

12- الفصل بين اليقين و غلبة الظن، و التفرقة بين الاحتجاج و التقريب، فالحق لا يبنى على الظن إنما على الحجج الواضحة و البراهين التي تتفق على صحتها كل العقول.

13- النظر في علل القولين المختلفين و اختيار ما يؤدبه النظر إلى صحته، فالنظر يجب أن يكون في الرأيين قبل الجزم في صحة أحدهما، و الاختيار يجب أن يكون لأصوبهما بعد التأكد من ذلك بإعمال الفكر و التروية فيه.

14- تجنب التعميم في تقويم الاعتقادات، إذ بطلان اعتقاد شخص لا يعدّ دليلا على بطلان كل اعتقاداته، و صحة بعض أو معظم اعتقاداته ليس دليلا على صوابها كلها.⁽²⁾

¹ - ينظر عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة و الاستدلال و المناظرة، ص373.

² - ينظر حمو النقاري، من منطق مدرسة بورويال إلى سوء النظر و التناظر و وجوه الغلط و التعليل فيهما، ص200.

2.2) شروط تخليق التناظر:

- 1- جعل النية لله تعالى: (1) حيث يجب على المناظر إخلاص عمله لله جلّ و علا.
- 2- جعل النية إظهار الحق: و الابتعاد عن الرياء، المباهاة، و الاختيال (2).
- 3- العلم: لابد للمناظر أن يكون عارفا بالعلم الذي يناظر فيه متمكنا من مادته، عالما بأصوله و فروعها، ثوابته و متغيراته. حتى يتمكن من ردّ حجج خصمه و إفحامه.
- 4- إجادة فنّ المناظرة: لا ينعف العلم في المناظرة إذا كان صاحبه جاهلا بآداب هذه الأخيرة و قواعدها و أركانها الخلقية و المنطقية (3).
- 5- البداية بالبسملة و الصلاة و السلام على أفضل الخلق الرسول عليه الصلاة و السلام، و هي خير ما يبدأ به المرء كلامه فتقع السكينة في قلبه و ينشرح صدره لما هو مقبل عليه من سجال فكري.
- 6- صلاة الحاجة: فهي تجعل المناظر أقرب إلى الله تعالى و تيسر له النقاش و تفتح له أبواب النظر في المسائل التي يطرحها له خصمه. و قد قام "الكناني" بأداء صلاة الحاجة (4) عند سعيه لمناظرة "المريسي".
- 7- أن تحتجّ بالكتب التي يعتقد بها الخصم: حتى يكون مرجع يختصم إليه، و هي النقطة التي اتفق عليها المتناظران بحضور "المأمون" (5). فاحتجاج الخصمين بكتب مختلفة يجعلهما غير متفقين على مرجعية واحدة، ممّا يجعل تناظرهما ضربا من العبث.
- 8- تحديد موضوع المناظرة: إذا كانت المناظرة مفتوحة للنقاش و تعالج فيها كلّ نقاط الاختلاف، لم تحصل الفائدة منها، فتحدد الموضوع يجعل النقاش مركزا و الموضوع قابلا للتعاطي من جميع جوانبه و في شتى دقائقه مثمرا (6).
- 9- عدم السماح بتغيير الموضوع: فإذا غير أحد المتناظرين الموضوع، ضاعت خيوط الترابط المنطقي للمناظرة قبل التوصل إلى الحق الذي تطلبه و الذي عقدت لأجله و ضاعت

¹ - ينظر جامع بيان العلم، ص2/132، نقلا عن عمرو سليم، آداب البحث و المناظرة، ص24.

² - ينظر عبد الرحمن طه، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص75.

³ - ينظر فتيحة بوسنة، انسجام الخطاب في مقامات جلال الدين السيوطي (مقاربة تداولية)، منشورات مخبر تحليل الخطاب، ط01، تيزي وزو، 2012، ص42.

⁴ - ينظر الحيدة، ص11.

⁵ - ينظر المرجع نفسه، ص16.

⁶ - ينظر عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال، ص373.

جدواها. و عادة ما يلجأ أحد المتناظرين إلى تغيير الموضوع، عند عجزه عن الردّ و فشله في إثبات الدليل، و هو ما يسمّى بالحيدة، كما فعل "بشر بن غياث المرسي" عند عجزه عن إجابة "عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكنانى" في "مناظرة الحيدة" موضوع الدرس.⁽¹⁾

10- **اختيار المناظر:** حتّى تتحقّق الفائدة من المناظرة لابدّ من اختيار المناظر الذي يقبل الحقّ، فهناك من المتناظرين من لا يعود عن رأيه، حتّى و إن بان له خطأ مذهبه فتكون مناظرته ضرباً من العبث و مضيعة للوقت و الجهد.⁽²⁾

11- **مناظرة الكفاء:** فمناظرة الإنسان العوام لا تكسبه شيئاً، و مناظرة من يهابهم تجعله يخاف و يتحرّج فيضعف موقفه.⁽³⁾ لذلك سعى "الكنانى" إلى مناظرة "بشر بن غياث"، الذي كان من رؤوس المعتزلة، و عجز "المريسي" يعني عجز المعتزلة. و في هذا السياق تقول الباحثة "شامة مكلي": "أن يكون المتناظران متكافئين مكانة و معرفة حتى يقف كلّ واحد منهما للأخر النّد للنّد"⁽⁴⁾.

12- **وجود حكم بين المتناظرين و أصول يرجع إليها:** فلا بدّ أن يكون مرجع يتفق عليه المتناظران، فكان الحكم في مناظرة الحيدة "المأمون"⁽⁵⁾، و الأصل الذي يرجع إليه هو نصّ التتزيل دون تفسير أو تأويل⁽⁶⁾، و لما عجز "المريسي" عن الرد على "الكنانى" اتفقا على جعل الأصل الذي يرجعان إليه هو النظر و القياس بالعقل⁽⁷⁾ بطلب من "بشر" و بموافقة "المأمون".

13- **التزام المناظر بالأدلة الشرعية:** فلا يجب ردّ الخطأ بالخطأ، و دفع الشبهة بالأراء الشاذة و الأحاديث الضعيفة، فالأدلة الشرعية و الصحيحة يتفق الخصمان عليها و إن رفضها أحدهم بان رفضه للحق و بطلت حجته.

¹ - ينظر مناظرة الحيدة و الاعتذار، تصحيح و تعليق إسماعيل الأنصار، مناظرة بين (بشر بن غياث المرسي و عبد

العزيز بن مسلم الكنانى)، إدارة البحوث العلمية، السعودية، ص31.

² - ينظر عبد الرحمن طه، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص75.

³ - ينظر المرجع نفسه، ص74.

⁴ - شامة مكلي، حجاجية مناظرة سعيد السيرفي و متى بن يونس، مقال ضمن مجلة الخطاب، منشورات تحليل

الخطاب جامعة مولود معمري تيزي وزو، العدد09، جوان 2011، ص99.

⁵ - ينظر الحيدة، ص15.

⁶ - ينظر المرجع السابق، ص16.

⁷ - ينظر المرجع نفسه، ص73.

14- تحرّي الصّحة عند النّقل و إتيان الدّليل عند الإدّعاء: فيجب الحرص على صحّة النقل، و الإتيان بالأقوال الصادقة مع تجنب التحريف و التشبيه و المغالطة، و كذا الحرص على صحّة الدّليل⁽¹⁾.

15- عدم الالتفات إلى من يحاول إثارة الفتنة أو الشغب: إنّما التّركيز على النّظير، غير ملتفة إلى الحضور سواء مدحوك أو ذمّوك، لأنّ الالتفات إلى ذلك يشغل عن الأصل و هو المناظرة و يربك المناظر.⁽²⁾ و يظهر ذلك في عدم التفات "الكناني" للحضور في مجلس المناظرة رغم إثارتهم الشغب و محاولتهم التشويش عليه، فيضطرب و تضعف حجته، خاصة ما قام به "محمد بن الجهم" لما تدخل في مجريات المناظرة⁽³⁾ و قام بسؤال "الكناني" دون إذن.

16- الإنصات التّام للخصم و عدم مقاطعته: فالإنصات التّام للخصم يمكن من فهم منطقته، و معرفة النقاط التي يمكن من خلالها الردّ عليه، أمّا مقاطعه فتجعله يمتنع عن الاستماع إليك، فتذهب جدوى المناظرة.⁽⁴⁾ و قد كان "المأمون" يحرص أن يسمع كل مناظر لخصمه.

17- عدم إنكار الحقّ في كلام الخصم: غاية المناظر الحقّ فإن بان عند نظيره اعترف له بذلك، و الاعتراف بالحق في كلام الخصم يجعله لا يرفض من جهته الحق إن رآه عند نظيره، ممّا يجعل المتناظران يتفقان على الحق أينما كان.⁽⁵⁾ و قد ورد في قصّة سيّدنا موسى عليه السلام مع فرعون ذلك، قال الله تعالى: "قال ألم نربك فينا وليدا و لبثت فينا من عمرك سنيّا (18) و فعلت فعلتك التي فعلت و أنت من الكافرين (19) قال فعلتها إذا و أنا من الضالين (20) ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما و جعلني من المرسلين (21) و تلك نعمة تمنّها عليّ أن عبّدت بني إسرائيل (22)".⁽⁶⁾

18- عدم استئثار أحد المتكلّمين (المتناظرين) بالكلام: إنّ استئثار أحد الطرفين بالكلام يذهب معنى المناظرة، فالمجلس الذي يسمع فيه لأحدهم و يمنع الآخر من إتمام كلامه أو الإدلاء

¹ - ينظر عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال و المناظرة، ص365.

² - ينظر حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص96.

³ - ينظر الحيدة، ص23.

⁴ - ينظر عبد الرحمن طه، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص75.

⁵ - ينظر حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص61.

⁶ - ينظر سورة الشعراء، آية رقم 18 إلى 22.

بحججه يعرقل مسار المناظرة، و يعرقل التفاعل بين الطرفين، فتتحول المناظرة إلى مرافعة أحادية الخطاب فيغيب الحوار الفكري و تحيد المناظرة عما وضعت له.⁽¹⁾

19- **عدم الردّ على الخصم إلا بعد الفهم التام لما قال:** فإن لم يحصل ذلك يجب طلب التكرار من الخصم حتى يتمّ الفهم، و لا يجب أن يتحرّج من ذلك، لأنّ الجواب عن سوء فهم، يصرف عن الكلام الذي قصده الخصم، و يجعل المجيب في موقف ضعف، و يدلّ على جهله.⁽²⁾

20- **تخيّر الألفاظ البليغة و اللغة السليمة و المألوفة³:** و تجنّب العامية و الكلمات غير المفهومة و الكلمات التي لها معنيين و اللغات الأجنبية، لأنّ تجنّب كلّ هذا يجعل المتناظرين يتواصلان بطريقة جيّدة، و يفهم كلّ واحد منهما الآخر و يفهم منطقته و حججه، ممّا يسمح بالردّ السليم.⁽⁴⁾

و قد ورد مثل ذلك في قوله تعالى: "وأخي هارون هو أفصح مني لسانا فأرسله معي ردءاً يصدّقن".⁽⁵⁾

21- **سؤال الخصم أسئلة غير متوقّعة تتعلّق بجانب من جوانب المناظرة:** كلّ متناظر يتوقّع أسئلة ترتبط بموضوع المناظرة و يعد لها الأجوبة المناسبة، فإذا قام الخصم بطرح أسئلة غير متوقّعة من جانب خصمه ترتبط بجانب من جوانب المناظرة، جعله يرتبك و يعجز عن الردّ.⁽⁶⁾

22- **هدم الباطل لبناء الحقّ:** يجب على المناظر أن يبدأ في إبطال أدلة معارضه و هدمها قبل أن يشرع في عرض حججه هو، لأنّ المتناظرين إذا قام كلّ واحد منهما بعرض موقفه و حججه دون أن يدحض حجج الخصم ببيان فسادها، كانت المناظرة مجرد عرض لآراء و لحجج، و لم تحصل الفائدة منها، فالأولى عند سماع المناظر لخصمه أن يقوم بهدم حجج و أدلة هذا الأخير و التي يرى فيها الباطل ليقوم ببناء الحقّ عن طريق عرض موقفه الذي يرى فيه السلامة مشفوعاً بالأدلة الدامغة و الاستدلالات السليمة.

¹ - ينظر عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص48.

² - ينظر محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث و المناظرة، ص91.

³ - ينظر عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، ص284.

⁴ - ينظر محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث و المناظرة، ص91.

⁵ - سورة القصص، آية 34.

⁶ - ينظر عمرو سليم، آداب المناظرة.

23- **عدم الإطالة في الكلام⁽¹⁾، و الاختصار دون الإخلال بالمعنى:** إنّ الإطالة في الكلام تورث الضجر و تجعل المتلقي يشك في قول المناظر، كما أنّها تخرج عن الموضوع. كما أنّ الاختصار المبالغ فيه يذهب المعنى و يجعل مراد المرسل يضيع.⁽²⁾

و قد وردت قصة طريفة في هذا الموقف بين "الباقلاني" و "أبي سعيد الهاروني" حيث تناظرا و أطال "الباقلاني" في الكلام و أسهب في الحديث، ثمّ التفت إلى الحاضرين، و قال: "اشهدوا عليّ أنّه إن أعاد ما قلت لا غير لم أطالبه بالجواب، فقال الهاروني: "اشهدوا عليّ أنّه لو أعاد كلام نفسه لسلمت له ما قال.⁽³⁾

24- **عدم المناظرة في حالة الخوف أو الجزع أو المرض أو الغضب:** فكلّ هذه الأمور تشغل البال و تبعد الاهتمام و تربك المناظر و تضعف من موقفه.⁽⁴⁾ و قد ورد مثل ذلك في قصة سيّدنا موسى مع فرعون، في قوله تعالى: " قال لئن اتّخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين ".⁽⁵⁾

25- **جعل الخصم يوافق المناظر في بعض نقاط الفروع ليسهل عليه الموافقة في نهاية المناظرة:** كان المتكلمون يسعون في مناظراتهم إلى تجنب الخصم قول كلمة "لا" لأنّه إذا نطق بها أوجبت عليه الكبرياء و عدم التنازل عنها، لذلك كانوا يهيّئون الخصم نفسيا و يعدونه للموافقة على رأيهم بطرح بعض المسائل البسيطة و البديهية التي يوافقهم فيها، و بعد أن يتمّ التهيؤ النفسي يتدرجون في المسائل إلى غاية أن يوافقهم فيما كان يعارضهم فيه.

26- **عدم المناقشة في فرع مرتبط بأصل، و الخصم لا يوافق ذلك الأصل:** كأن تناقش مجوسيا في حرمة أكل الميتة، فهو لا يؤمن بالإسلام لذلك لن يجيبك عمّا حرّمه الإسلام، فالخصم إذا أنكر الأصل من الضروري أنّه سينكر الفروع.⁽⁶⁾

27- **يجب أن يكون للمناظر أكثر من مسألة يلقيها على من يناظر:** و هذا يزيد من حظوظ المناظر في تعجيز خصمه، فإن أجابه عن مسائل عجز عن أخرى.

¹ - ينظر عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 283.

² - ينظر حمو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، ص 202.

³ - أبي العباس شمس الدّين بن خلكان، وفيات الأعيان و أنباء الزمان، تح: إحسان عبّاس، مجلّد 04، دار الثقافة، بيروت، بدون طبعة، بدون سنة، ص 269.

⁴ - ينظر حمو النقاري، التحاجج طبيعته و مجالاته و وظائفه، ص 202.

⁵ - سورة الشعراء، الآية 29.

⁶ - ينظر عمرو سليم، آداب المناظرة، ص 24.

و قد ورد مثل ذلك في قوله تعالى: "ألم ترى إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي ويميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر و الله لا يهدي القوم الظالمين".⁽¹⁾

28- تجنب عبارات الشتم و اللعن و السخرية و الاستهزاء و التهكم: كل هذا يذهب من هيبة المجلس، و يقلل من قيمة المناظرة، لذلك كان علماء الكلام يلحون على التمسك بالأدب و احترام الخصم.⁽²⁾ قال تعالى: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتتي هي أحسن".⁽³⁾

29- ضبط النفس و عدم الانفعال: فالانفعال يشوش ذهن المناظر، و يضعف مقدرته على الاستيعاب و الرد على الخصم، لذلك فرحابة الصدر، و سماحة الأخلاق من الشروط اللازمة لنجاح المناظرة.⁽⁴⁾

خاصة لما يحاول الخصم إثارة نظيره، و قد وردت قصة طريفة في ذلك "للمبارك بن المبارك الضرير النحوي" الذي شاع عنه سماحته و رحابة صدره، فعزم أحدهم على إغضابه، و بعد المناظرة و جده من الرزانة بحيث يعجز عن إغضابه بشر.⁽⁵⁾

30- تجنب أسلوب التحدي: فإن التحدي يجعل الخصم يكابر و يرفض الاعتراف بخطئه، رغم اقتناعه و بيان الحق لديه لكون نظيره تحداه و كابره.

31- عدم تسفيه رأي الخصم: إذا عرض على المناظر رأي لم يجد فيه صوابا، فعليه أن يدحضه بحكمة و معتمدا على النقد الموضوعي، دون تجريح أو تسفيه، فالتسفيه يورث البغضاء و العداوة.

32- ألا يكون شرط المناظرة الاعتراف بالخطأ: فقد تنتهي المناظرة بسكوت أحد المتناظران، دون إلزامه بالاعتراف بالهزيمة فالسكوت دليل عليها.

¹ - سورة البقرة، الآية 258.

² - ينظر عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص75.

³ - سورة النحل، الآية 125.

⁴ - ينظر حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص96.

⁵ - ينظر معجم الأدباء، 44/5.

33- لا تكون الدّعى دليلاً: يجب التّفريق بين الدّليل و الدّعى، لأنّ من المتناظرين من له المقدرة على تزيين الخطاب حتّى تبدو الدّعى حجّة، فتعتقد بصحّة دعواه.⁽¹⁾

34- جعل الصّوت وسطاً: لا يجب أن يكون صوت المناظر ضعيفاً و لا عالياً، فالأصل هو التّوسط لأنّ رفع الصّوت المبالغ فيه يورث الشّحناء و يجعل النّقاش حاداً، و خفض الصّوت كثيراً يورث الخمول و النوم، و تغيّر الصّوت و نبراته يجب أن ينسجم مع المواقف و السيّاقات.⁽²⁾

35- ترك الإعجاب بالنّفس و التزام التّواضع: لالتزام التّواضع دور بالغ في إفناع الخصم، فإذا لاحظ هذا الأخير تواضعاً من مناظره، و لمس منه خلقاً كريماً وسمع كلاماً طيباً، وقع في نفسه توقير له، ممّا يجعله يذعن للحقّ، و ينشرح صدره للصّواب حتّى و إن كان من خصمه.⁽³⁾

36- تجنّب استخدام ضمير المتكلمّ: استخدام ضمير المتكلمّ ينم عن تكبرٍ و عجب بالنّفس، لذلك يرى أهل العلم و العارفين بالمناظرة و فنّ الكلام، أنّه يحسن تجنّب هذا الضمير حتّى يسود جوّ من التّواضع، و يكون العلم هو سيّد الموقف.

37- تنبيه الخصم إلى التناقض في كلامه: إذا لاحظ المناظر خطأً أو تناقضاً في كلام خصمه يجب أن ينبّهه إلى ذلك، فإن اعترف الخصم بخطئه، تمّ التجاوز عنه، و إن تعنّت وضّح له. وقد ورد مثل ذلك في قوله تعالى: " فتولّى بركنه و قال ساحر أو مجنون".⁽⁴⁾

و قال جلّ جلاله: " كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول إلاّ قالوا ساحر أو مجنون".⁽⁵⁾
فالأصل أنّ السّاحر يمتاز بالمكر و الدّهاء، و المجنون فاقد للعقل، و من التناقض أن تجتمع هاتان الصّفتان في شخص واحد.

38- إنصاف الخصم: يجب إنصاف الخصم و قول كلمة الحقّ فيه، و الشّكر له إذا أصاب في مساعيه، و معروف عند علمائنا أنّهم كانوا يقولون قولة الحقّ في خصمهم

¹ - ينظر حسين الصّدّيق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص97.

² - ينظر المرجع نفسه، ص96.

³ - ينظر عمرو سليم، آداب المناظرة.

⁴ - سورة الذّاريات، الآية39.

⁵ - سورة الذّاريات، الآية52.

ويمدحونه إذا كان مستحقاً له، و مثل ذلك مدح ابن تيمية "للجويني" و "الباقلاني" في سعيهم إلى الدفاع عن الدين و الانتصار له، رغم أنه كثيراً ما خالفهم في الرأي⁽¹⁾.

39- **الإشفاق على الخصم:** فلا يجب أن يهين المناظر خصمه حتى إن أمكنه ذلك، و لا يخيفه و لا يظلمه، كما يكون الإشفاق بأن يبين له الخطأ و يدعو للحق، حتى ينقضه مما لا تحمد عقباه.⁽²⁾ وقد جاء مثل ذلك في قوله تعالى: "و قال الذي آمن يا قوم إني أخاف عليكم مثل يوم الأحزاب(30) مثل دأب قوم نوح و عاد و ثمود و الذين من بعدهم و ما الله يريد ظلماً للعباد(31) و يا قوم إني أخاف عليكم يوم التتاد(32) يوم تولون مدبرين ما لكم من الله من عاصم و من يضل الله فما له من هاد(33) ".⁽³⁾

و كذلك ورد في قصة سيدنا إبراهيم إشفاقه على أبيه بعد أن عجز عن إقناعه بعبادة الله تعالى وحده لا شريك له، قال تعالى: "واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقاً نبياً(41) إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع و لا يبصر و لا يغني عنك شيئاً(42) يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطاً سوياً(43) يا أبت لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمن عصياً(44) قال أرغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمك و أهجرني ملياً(46) قال سلام عليك سأستغفر لك ربّي إنه كان بي حفيماً(47) و اعتزلكم و ما تدعون من دون الله و أدعوا ربّي عسى ألا أكون بدعاء ربّي شقيماً(48)".⁽⁴⁾

40- **اختلاف الرأي لا يوجب فساد الودّ بين الإخوان:** الأصل في الاختلاف هو في الآراء لا في القلوب لذلك من الضروري أن يحافظ المناظر على ودّ خصمه، خاصة لما يتعلّق الأمر بمن بينهم علاقة طيبة.⁽⁵⁾ قال "ابن تيمية": "ولو كان كلّما اختلف مسلمان في شيء تهاجرا لم يبق بين المسلمين عصمة و لا أخوة".⁽⁶⁾

41- **جعل المحاور يقيم الحجّة على نفسه:** أن يقيم الخصم الحجّة على نفسه، أفضل من أن يقيمها عليه المناظر، فعلى هذا الأخير أن يستدرج خصمه، ليجعل الحجّة على نفسه.

¹ - ينظر عمرو سليم، آداب المناظرة، ص28.

² - ينظر حمو النقاري، التحاجج طبيعته و مجالاته و وظائفه، ص202.

³ - سورة غافر، الآيات 33/32/31/30.

⁴ - سورة مريم، الآية 48/41.

⁵ - ينظر حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص99.

⁶ - مجموع الفتاوى، 173-172/24، نقلا عن عمرو سليم، ص29.

كما فعل سيّدنا إبراهيم في قوله تعالى: "قالوا أنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم(62) قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون(63) فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون(64) ثمّ نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون(65) قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفَعكم شيئاً و لا يضرّكم(66) أف لكم و لما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون(67)".⁽¹⁾

42- نهاية المناظرة: تنتهي المناظرة بتسليم أحد الطرفين و قبول رأي مناظره، أو السكوت عن الإجابة و الكلام، و هو دليل على العجز و عدم القدرة على مواصلة المناظرة، أو بوصول الطرفين إلى رأي وسط يأخذ من كلاهما، و هذا يكون عادة في المسائل الاجتهادية.⁽²⁾ بيد أنّ الذي حصل في مناظرة "الحيدة" إفحام " الكناني" "للمريسي" أمام "المأمون" و بالأدلة القاطعة، و قد أقر بذلك "المأمون"، لكن النفوذ الذي تميزت به فرقة المعتزلة حال دون إبطال القول بخلق القرآن، إنّما تمت مكافأة "الكناني" و إخلاء سبيله.⁽³⁾

3) بنية المناظرة و أركانها:

المناظرة خطاب ذو بنية جدلية قائم على مجموعة من الأركان و يصنف "مختار الفجاري" هذه الأركان إلى نوعين هما:

1.3 الأركان الكلية:

و هي أركان أساسية للمناظرة من دونها تسقط هذه الأخيرة، و لا يمكن أن تتم،⁽⁴⁾ وهي أركان عامة تمثل الإطار العام الذي يشكل المناظرة و يحيط بها:

1.1.3 الشخوص:

و تتمثل في المتناظرين أو المتناظرين، و الحكم و الحضور، و هذه الشخوص منها ما هو مؤثر في مجريات المناظرة و منها ما هو غير مؤثر، و عادة ما يكون المتناظران و الحكم من الشخوص المؤثرة، و الحضور من الشخوص غير المؤثرة في مجريات المناظرة.

¹ - سورة الأنبياء، الآية 67/62.

² - ينظر عبد الرحمن طه، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص78.

³ - ينظر الحيدة، ص81/80.

⁴ - ينظر مختار الفجاري، من أجناس الخطاب الفكري الشفوي القديم (تحليل جنس المناظرة في ق02 و ق03)،

أ- الشخوص المتخاصمة:

و هي الشخوص التي يتأسس بينها الحوار، و قد يكون في المناظرة شخصين متعارضين، أو جماعة ضدّ جماعة أخرى، أو شخص يحاور جماعة، لكن السمة الأساسية هي البنية الثنائية للمناظرة،⁽¹⁾ و الفعالية الاستدلالية القائمة على خطاب مبني على عرض رأي و اعتراضه.⁽²⁾ ممّا يفرض توفر مجموعة من الملكات لدى المتناظرين على رأسها الملكة اللغوية، "فأدنى معرفة يجب أن تتوفر في المتناظرين هي الملكة اللغوية و هي الملكة التي يستطيع من خلالها المتكلم أن ينتج و يؤول كلاماً"⁽³⁾.

ب - الحكم:

عادة ما يكون الحكم شخصا عارفا بقوانين المناظرة و آدابها، أو أميراً أو ملكاً تتم المناظرة في مجلسه، و قد يكون الحكم عنصراً فاعلاً في المناظرة، مؤثراً على مسارها، كما فعل "المأمون" في مناظرة الحيدة، عندما صاح "ببشر" و أمره بوقف الضجيج و السماع و مناظرة "عبد العزيز الكناني".⁽⁴⁾ كما بإمكان الحكم أن يوقف المناظرة و الحكم لأحد الطرفين، أو توزيع الكلمة بين المتناظرين.

ت - الحضور:

عادة ما يكون الحضور ممّن دعاهم الحكم أو أصحاب المجالس من الأمراء، لمتابعة مجريات المناظرة، بيد أنه ليس للحضور أثر على سير المناظرة.⁽⁵⁾ إلاّ بطريقة عرضية كأن يتدخل أحد الحضور بالشغب أو التشويش، أو أن يضايق أحد المتناظرين ممّن يخالفه الرأي.

2.1.3 المكان:

لكلّ مناظرة لابدّ من مكان تتمّ فيه، و المكان قد يكون عاماً، كالساحات و المساجد و الأسواق، و قد يكون خاصاً كالبلاطات و مجالس الأمراء، و الإطار المكاني رغم أنه غير مؤثّر في مسار المناظرة، يبقى فاعلاً في بنيتها، كون المناظرة خطاباً ينقل خطابات تسند آراء و تفنّد أخرى، إلاّ أنه حاضر حضور غياب.⁽⁶⁾ حيث تختلف المناظرة التي تجرى في الأسواق

¹ - ينظر مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص 80.

² - ينظر عبد الرحمن طه، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص 66.

³ - شامة مكلي، حجاجية مناظرة سعيد السيرفي و متى بن يونس، ص 100.

⁴ - ينظر الحيدة، ص 26.

⁵ - ينظر حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص 63.

⁶ - ينظر المرجع نفسه، ص 63.

في سيرها و موضوعاتها عن المناظرة التي تجرى في البلاطات. كما أنّ الموضوعات المطروحة للتناظر و طرق تعاطيها تختلف من بلد لآخر، فموضوعات الذات و الصفات الإلهية لم يتم تعاطيها في منطقة نجد بنفس طريقة تعاطيها في العراق، و انتقال "الكناني" من المدينة إلى العراق لمناظرة "بشر" خير دليل على ذلك.

3.1.3 الزمان:

و هذا الركن يتحدد من جهتين، ففيما يخص الجهة الأولى فتتمثل في فترة انعقاد المناظرة كخطاب، و هي الفترة الإطار التي تبدأ فيها المناظرة و تنتهي عندها، أمّا الجهة الثانية فتتمثل في الزمن العام أو الحقبة التاريخية التي جرت فيها المناظرة، و الزمان ليس ذا دور في بنية المناظرة. لكن ما يبقى ذا أهمية بالغة على مجرياتها، فالمناخ الفكري العام لتلك الفترة يرتبط بمجموعة من المعطيات التي تعالجها المناظرة و تساهم فيها، و المواضيع التي يتم طرحها في المناظرات غالباً ما تكون وليدة الراهن. و عليه فإنّ موضوعات المناظرة تختلف باختلاف الأزمان.

4.1.3 الخطاب:

و هو كلام يتأسس على منظومة فكرية، و قاعدة فلسفية يستند إليهما كلّ متناظر، و هذا الكلام نسيج من الآراء و المقولات المشفوعة بالأدلة و البراهين العقلية و النقلية، و درجة الانسجام بين المقولات التي لدى المناظر و قوّة الحجّة، هي التي ترجّح الكفة لصالحه.

5.1.3 الموضوع:

لكلّ مناظرة موضوع يتناظر حوله الطرفان، و لضرورة السير الجيد للمناظرة، و تحقيق الهدف منها، يتعيّن على المتناظرين تحديد موضوع المناظرة تحديداً دقيقاً حتى لا يكون الخروج عن الموضوع.⁽¹⁾ فيتفق الطرفان على الموضوع المتنازع عليه و تحديد معالمه العامة التي يتم تعاطيها في المناظرة، و غالباً ما يتمّ إشهاد الحكم على الموضوع الذي سيتم التناظر حوله حتى إذا خرج أحد الطرفين عن الموضوع نبه إلى ذلك، أمّا إذا أصرّ أحد الطرفين على تغيير الموضوع فمن حق الآخر أن ينسحب من المناظرة، لأنّ خصمه انتقل به إلى موضوع غير الموضوع الذي اتفقا على التناظر فيه، و فيما يخص المواضيع التي كان التناظر فيها، فهي كثيرة و متنوعة حسب الأماكن و الأزمان، لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ لكلّ عصر إشكالية كانت المناظرة تعالجها.

¹ - ينظر مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص 81.

2.3 الأركان الجزئية و تداوليات المناظرة:

و هي المستويات الجزئية للمناظرة، و ترتبط بتفاصيلها.

1.2.3 السؤال:

تبدأ المناظرة دائما بطرح أحد الطرفين مسألة على شكل سؤال ليعجز بها خصمه. و هو الاعتراض على مقالة المدعى، مما يجعل المنع مرتبطا بالادعاء ارتباطا وثيقا، فموضوعه مرتبط بموضوع الادعاء، و حججه مرتبطة بحججه، و كل ما فيه يأتي اعتراضيا سجاليا، قاصدا منع الادعاء بطريقة تفاعلية، على اعتبار أن الادعاء هو الذي يحدد استراتيجيات المنع،⁽¹⁾ و هذا الأخير ينبنى على استراتيجيات الادعاء.

2.2.3 الإِدْعَاء: (المجيب، المعلل).

الادعاء يعتقد صدق قضية، يطالب المخاطب بأن يصدقه فيها، مما يوجب على صاحب الادعاء إثبات أدلة و حجج على دعواه، و من حق المخاطب مطالبة بها و تقويمها، و منطوق الإِدْعَاء يجب أن يكون صادقا، و مفهومه قابلا للتكذيب، بمعنى يجب أن يكون لفظ الادعاء صادقا، أمّا معناه فيقبل الصدق كما يقبل الكذب⁽²⁾، قد يتحول المدعي إلى سائل و السائل إلى مدّع أثناء المناظرة، إذا تحول السائل إلى مقدم تصديق، فيلزم من كان مدّعيا أن يصبح سائلا (مانعا)⁽³⁾.

شروط التدليل:

- 1- شروط المضمون القصوى، يكون مبني التّـدليل على مجموعة من الادعاءات في صورة مجموعة من القضايا.
- 2- شروط الصدق، يعتقد المدعي صدق قضايا دليله و صحّة هذا التّـدليل.
- 3- شروط تمهيدية، يعتبر المدعي المعترض صادقا في اعتراضه و مصدقا بقضايا دليل الاعتراض و بوظيفتها التّـدليلية.
- 4- الشرط الجوهرى، يقصد المدعي بتدليله إقناع المعترض بالعدول عن منعه.⁴

¹- ينظر عبد الرحمن طه، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص76.

²- ينظر المرجع نفسه، ص75.

³- ينظر عبد الرحمن حسن حنيفة الميداني، ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال و المناظرة، ص374.

⁴- عبد الرحمن طه، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص77/76.

3.2.3) النقد:

و يكون بتفنيد إشكالية السائل، و معارضة مذهبه في هدم المسألة بالأدلة و البراهين. يسميها "الرازي" المعارضة العامة.

4.2.3) المناقضة:

و تتمثل في المعارضة المفصلية و الدقيقة لجزئياته الإشكالية العامة.

5.2.3) المعارضة:

هو استفتاء الردّ و نقض الإشكالية، بتقديم الأدلة و البراهين، و إعطاء البديل لها، فإن كان هذا البديل أكثر انسجاما كان الانتصار للخصم، و إن كان أقل انسجاما، كان الانتصار للسائل.

4) قواعد المناظرة:

- 1- كل من المتناظرين يختار دورا يلعبه في المناظرة، فيقوم أحدهم بدور السائل و هو المعارض على مقالة المدعي، و الآخر يلعب دور المجيب و المعلل، و هو المدعي.⁽¹⁾
- 2- من حقّ السائل (المانع) أن ينتقد المدعي بكلّ الطرق المشروعة، و التي تأخذ بعين الاعتبار شروط و آداب المناظرة، كما من حقّ المدعي أن يفتد هذه الاعتراضات بكلّ الطرق التي تسمح بها شروط و آداب المناظرة.⁽²⁾
- 3- إنّ المنطلق الحوارى للمناظرات و المتمثل في توالي و تداول عمليتيّ المنع و دفع المنع، يؤدّي إلى إنشاء متوالية متشابكة من المناظرات الفرعية. التي تتدرج ضمن الإطار العام للموضوع الأساسي، و كلّ مناظرة فرعية ينتج عنها منع و دفع منع، لذلك لا بدّ من تقييد المتناظرين، بعدم منع ما سبق إثباته، حتّى لا يتمّ التكرار و الإطناب في الفروع و إهمال الموضوع الأساسي.⁽³⁾
- 4- يجب على المتناظرين أن يسلكا أقرب السبل للوصول إلى الحقّ، و تجنّب الإطناب و الإكثار من الحجج و البراهين فوق الحاجة، فإن أمكن المنع بحجّة، و دفع المنع بمثلها كان أفضل لسير المناظرة.⁽⁴⁾

¹ - عبد الرحمن طه، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص77.

² - المرجع نفسه، ص77.

³ - المرجع نفسه، ص78.

⁴ - المرجع نفسه، ص78.

- 5- من حقّ المناظر أن يمتنع عن الجواب كما من حقّه أن ينسحب من المناظرة، إذا أُخْل خصمه بقواعد و شروط المناظرة، كون الإخلال⁽¹⁾ بالقواعد و الشروط يؤدّي إلى الانقطاع.
- 6- يجب أن تنتهي المناظرة بإلزام المانع إذا عجز عن متابعة التعرّض لدعوى المدّعي، أو إفحام المدعي إذا عجز عن إقامة دليل على أحد دعاويه المعترض عليها⁽²⁾، و تكون نهاية المناظرة بإقرار الطرفين أو سكوت أحدهم، و هو ما يؤدّي إلى انقطاع المناظرة.⁽³⁾

¹ - عبد الرّحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص78.

² - عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال و المناظرة، ص376.

³ - عبد الرّحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص78.

الفصل الثالث
إستراتيجيات الحجاج في أدب المناظرة
[الحيدة أنموذجاً]

تمهيد:

تعد مناظرة الحيدة و الاعتذار التي دارت بين الإمام "عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكنانى المكي"⁽¹⁾ و "بشير بن غياث المريسي"⁽²⁾، حول قضية خلق القرآن، في مجلس "المأمون" الخليفة العباسي، من أشهر المناظرات في التاريخ الإسلامي و أكثرها اثارة للاهتمام، رغم أنها لم تتل من الدراسة ما هي حقيقة به.

و هي مناظرة حجاجية دارت بين قطبين في الفكر العربي الإسلامي، يمثل كل واحد منهما منظومة فكرية تختلف عن المنظومة الفكرية التي ينتمي إليها الآخر، حيث يمثل "الكنانى" المنظومة المعرفية المتعلقة باللسان العربي، و منهج علم الكلام البرهاني الحجاجي القرآني، أمّا "المريسي" فيمثل المنظومة المعرفية العرفانية المرتبطة بالتأويل الباطني و التصوف و الاستشراق. مما يجعل الخلاف واضحاً في الخلفيات الفلسفية، و الأسس الفكرية لكل واحد منهما.

فالصراع بين "الكنانى" و "بشر" هو صراع منظومات فكرية تجلى في مناظرات بين أشخاص. و الاختلاف في الأسس الفكرية يستلزم الاختلاف في المذاهب العقديّة، فكان "الكنانى" سني المذهب يؤمن بكفاية النص القرآني، و دور العقل فيه الإضاءة و الاستنباط، و هو المذهب الذي يقول أن القرآن كلام الله تعالى⁽³⁾.

¹ - جاء في شذرات الذهب: عبد العزيز بن يحيى الكنانى المكي سمع عن سفيان بن عيينة، و ناظر بشر بن غياث المريسي، في مجلس المأمون مناظرة عجيبة غريبة فانقطع بشر و ظهر عبد العزيز و مناظرتهم منشورة مسطورة و عبد العزيز هو صاحب كتاب الحيدة و هو معدود في أصحاب الشافعي.

² - جاء في شذرات الذهب: بشر المريسي الفقيه المتكلم، و كان داعية للقول بخلق القرآن، هلك في آخر سنة مائتين و ثمانية عشر، و لم يشيعه أحد من العلماء و حكم بكفره طائفة من الأئمة، و روى عن حماد بن سلمة و عاش نيفا و سبعين سنة قاله في العبر، و قال ابن الأهدل كان مرجئاً داعية الإرجاء و إليه تنسب طائفة المريسية المرجئة، كان أبوه يهودياً صابغاً في الكوفة و كان يناظر الشافعي، و هو لا يعرف النحو فيلحن لحناً فاحشاً.

³ - أبي الفلاح عبد الحيّ بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مج01، ج02، المكتب التجاري للطباعة و النشر و التوزيع، بدون طبعة، بيروت، بدون سنة، ص95.

أما "بشر" فهو معتزلي المذهب متشبع بالقيم الشيعية، متأثر إلى حدّ كبير بالفلسفة الفارسية، و العقائد الإلحادية القديمة⁽¹⁾، التي حاول أن يجد لها إسقاطات على الدين و العقيدة الإسلاميين.

لهذا فالبحث في المناظرة بصفة عامة، و مناظرة الحيدة بصفة خاصة يسمح بنتبع سيرورة الفكر العربي الإسلامي، و مراحل تطوره و الصراعات التي طبعته، و في هذا السياق يقول "طه عبد الرحمن": «كما أنّ صوغ نموذج المناظرة الذي هو تنظير لـ "تصارع الآراء" سوف يسمح بتكميل تنظيرات أخرى جرّت لتصارعات غير كلامية، مثل "تصارع الأفراد" و تصارع الطبقات الاجتماعية و "تصارع الأنظمة السياسية" و "التنافس على السلطة"، و ما إليها، بل إنّ هذا التنظير قد يمدّنا بوسائل لأحكام الربط بين الصنفين من التصارعات: الفكرية و المادية، و لمراقبة و ضبط الاستدلال بأحدهما على الآخر، و هذا الاستدلال الذي عجل إليه كثيرون و لمّا يستوعبوا آليات أحد الطرفين و هو التنازع الفكري الذي تمثله المناظرة»⁽²⁾.

ففي حقيقة الأمر المناظرة التي دارت بين "الكناني" و "بشر" هي مناظرة بين المذهب السنّي الذي يتخذ شرعيته من اللسان العربي و البيان القرآني، و المذهب المعتزلي الذي يستند على الإرث الفلسفي الاستشراقي و القراءة الشيعية للدين الإسلامي في غالب الأحيان.

و قد كان انتقال "الكناني" من مكة إلى بغداد و سعيه لمناظرة أكبر رؤوس المعتزلة الذين يقولون بخلق القرآن، و هو "بشر"، ليس لهزيمة "بشر" فقط، إنّما لإفحام "بشر" و كلّ المذهب الاعتزالي الذي يسنده، فإسكات "بشر" هو إسكات للاعتزال، و إبطال مقالة "بشر" يؤدي إلى إبطال مقالة المذهب الاعتزالي في خلق القرآن، و زعزعة قواعده.

لهذا نجد أنّ "الكناني" لمّا اتصل به و هو بمكة ما كان في بغداد من بدعة القول بخلق القرآن، و افتتان الناس في دينهم على أيدي المعتزلة الذين استغلوا نفوذهم السياسي لتأصيل مذهبهم، انتقل إلى بغداد و أشهر مخالفته لمقالة المعتزلة على رأس الأشهاد بأحد المساجد في يوم الجمعة، حتى يتيقن أنّه لن يقتل بعد ذلك، و يسمح له بمناظرة أكبر رؤوس المعتزلة بحضور "المأمون"، و كبار المتكلمين و أعيان بغداد. كلّ ذلك ليظهر شبهات المذهب الاعتزالي، و قولهم على الله تعالى ما ليس لهم به علم. فقد تميّز الفكر المعتزلي خاصة زمن "المأمون" عن

¹ - ينظر المرجع السابق، ص44.

² - عبد الرحمن طه ، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص71/70.

الفكر الذي اعتمده رجال الدين في فترات أخرى، هذا التميّز وليد بيئته، فالعلماء و رجال الدين -حسب "أركون"- كانوا يعكسون المتطلبات الأيديولوجية لطبقة معينة⁽¹⁾، هذه القاعدة لا تنطبق على كلّ العلماء، إنّما على بعضهم الذين يسعون إلى النفوذ و السلطة كحال "بشر" و أقرانه، أمّا العلماء الذين أخلصوا لله تعالى نيّاتهم أمثال: "أحمد بن حنبل" و غيره من العلماء الذين قتلوا لرفع كلمة الحق، وردّ شبه القول بخلق القرآن، فلا تجارة لهم غير الجنة.

أولاً) البنية العامة لمناظرة الحيدة:

1) الأركان الكلية:

انبنيت مناظرة الحيدة كغيرها من المناظرات على مجموعة من الأركان.

1.1) الشخوص:

الشخوص التي كانت حاضرة في مناظرة الحيدة، نوعان شخوص مؤثرة في مجرياتها، و أخرى متابعة لها، فأما المؤثرة في مجرياتها:

أ/ المتناظران:

و هما "عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكنانى المكي"، الذي يمثل التيار القائل أنّ القرآن كلام الله تعالى، و "بشر بن غياث المريسي" الذي يمثل التيار الاعتزالي القائل بخلق القرآن. و قد توفرت شروطهما المتمثلة في:

• أن يكون معتقدا.

• أن يكون مناظرا.

• أن يكون محاورا.

شكلت مناظرة الحيدة صداما بين منظومتين فكريتين شديدتا الاختلاف في الفكر العربي الإسلامي، فقد مثل "الكناني" المنظومة المعرفية المتعلقة باللسان العربي و منهج علم الكلام البرهاني الحجاجي الذي ارتبط بالقرآن و الوحي و معانيهما، و هي منظومة نابغة عن الذات

¹ - ينظر محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر صالح هاشم، ط02، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1998، ص22.

العربية ، و مثل "بشر" المنظومة المعرفية العرفانية، و صورتها التأويل الباطني و التصوّف و الاستشراق، و هو تأثر ارتبط بالموروث السوري المصري الهرمسي و أفلوطيني و هيليني، و بالفارسي العراقي (الزرادشتي و المانوي و البابلي).

و قد مثل انهزام "بشر" بالنسبة "للكناني" في مناظرة الحيدة انهزاما للمذهب المعتزلي، "قبشر" كان يمثل في هذه المناظرة المذهب المعتزلي الذي يقول بخلق القرآن و يمثل "الكناني" المذهب السني، الذي يقول أنّ القرآن كلام الله تعالى. وقد زاد من وطأة هذه الهزيمة حدوث المناظرة في مجلس "المأمون" و بحضوره. و الدليل على ذلك استبشار المسلمين بنصر "الكناني" و زوال الغمّ عنهم بعد ذلك.

ب/ الحكم:

هو "المأمون" الخليفة العباسي الذي مكنّ للمعتزلة في زمانه و افتتن المسلمون في دينهم بسبب ذلك، مع ذلك كان رجلا محبا للعلم و الحكمة، عارفا بشروط و آداب المناظرة، و قد بدا تأثيره واضحا، في مجريات المناظرة، حيث كان يتدخل في كثير من المرات بإلزام أحد المناظرين بالإجابة عن سؤال خصمه، كما كان يشهد على كلام المناظرين و يتابعه بدقة فلا يفوته منه شيء، و قد لعب دور المحرك لمجريات المناظرة بطرحه للأسئلة عند رفض "بشر" أن يجيب "الكناني"، و طرح الاستفسارات طلبا لمزيد المعرفية في المسائل العلمية التي تنير فضوله. و قد تجلّى واضحا توفر الشروط اللازمة للحكم المتمثلة في:

- أن يكون عارفا بآداب المناظرة.
- أن يكون عارفا بأركانها.
- أن يكون عارفا بالعلم المتناظر فيه.

أمّا الشخوص غير المؤثرة في مجريان المناظرة فهم:

ج/ الحضور:

الذين دعاهم الخليفة "المأمون" لحضور مجريات المناظرة، و هم من علماء الكلام، و رؤوس الاعتزال و وجهاء بغداد. «و وجه إلى القضاة و الفقهاء، الموافقين لهم على مذهبهم و سائر المتكلمين و المناظرين أن يحضروا، و القواد و الأولياء»⁽¹⁾.

¹ - الحيدة، ص10.

و هي رغبة "الكناني" حتى يشهد معظم المعتزلة بطلان مذهبهم و فساد أقوالهم، و رغم أنّ الحضور في مناظرة الحيدة لم يكن ذا تأثير، إلاّ أنّه كان يتدخل من حين لآخر بالتشويش على "الكناني" أو بالضجيج، لوضع خصمهم تحت الضغط.

2.1) المكان:

جرت المناظرة في قصر "المأمون"، ما أثار الرهبة في نفس "الكناني"، الذي لم يكن له سابق عهد بمجالس الخلفاء، المكتظة بالحجاب و الجند و السلاح، وقد كان غريباً عن بغداد، ممّا يجعله بعيداً عن أهله و عمّن ينصره، و محاطاً بأهل الاعتزال الذين يقولون بخلق القرآن، فكان المجلس معتزلياً بامتياز.

3.1) الزمان:

جرت المناظرة زمن "المأمون" الخليفة العباسي، في النصف الثاني من القرن الرابع هجري، و هو الزمن الذي انتشرت فيه الفتن و كثرت فيه الفرق الكلامية، و تطاول فيه المتكلمون على ذات الله تعالى، خاصة بعد إقبالهم على الفلسفات الشرقية و الإرث اليوناني. و قد بدأت المناظرة في صباح يوم الاثنين، رغم أنّه لم تتم الإشارة بالتدقيق إلى التاريخ الذي وقعت فيه المناظرة.

4.1) الخطاب: تأسس الكلام بين المتناظرين على الحجاج، و الحجاج فعالية تداولية جدلية⁽¹⁾.

1- الفعالية التداولية في الحجاج:

تكمن في أخذه بعين الاعتبار بمقتضيات الحال المختلفة، و النظر في الظروف، و العمل على إنشاء معرفة عملية، بإشراك الجماعة، كلّ ذلك في طابع فكري مقامي اجتماعي.

2- الفعالية الجدلية في الحجاج:

تظهر في سعيه الدأوب إلى الإقناع بمعية الصور الاستدلالية و البنيات البرهانية، و محاولاً في ذلك المتكلم إفهام المخاطب معاني غير تلك التي نطق بها⁽²⁾.

¹ - ينظر عبد الرحمن طه، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص65.

² - ينظر المرجع نفسه، ص65.

و قد كان كلّ واحد من المتناظرين يستند إلى منظومة فكرية تختلف عن المنظومة الفكرية لخصمه - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - كما سعى كلّ واحد منهما إلى إسناد رأيه بمجموعة من البراهين المنسجمة، و عرض نسق من الدعاوي التي يسند بعضها بعضا. فقد حشد "الكناني" ترسانة من الحجج المتناسقة التي يعضد بعضها بعضا، للتأكيد على مقالته، و هذا ما سعى إليه "المريسي" لدحض مقالة "الكناني" و إثبات دعواه بخلق القرآن.

ينبني الحجاج عند علماء الكلام على المزج بين الأدلة النقلية و الأدلة العقلية، فهو ينبني على خلفيتين فلسفيتين الأولى دينية و الثانية منطقية عقلية، بخلاف الحجاج عند الإغريق الذي ينبني على المنطق و الميتولوجيا.

و يتميّز الحجاج عند العرب عنه عند الإغريق و الغرب بخصوصيات، هذا لكون البيئة و المناخ الفكري و الفلسفي الذي عرفت فيهما المناظرة عند العرب، يختلف عن البيئة التي ظهر فيها الحجاج عند الغرب

كما تميّز الحجاج في علم الكلام بصفة عامة، و في فن المناظرة بصفة خاصة عن الحجاج عند اليونان و الحجاج عند الغرب بكونه يتأسس على مجموعة من الضوابط الأخلاقية التي تلعب دورا مهما في توجيهه نحو إقناع الخصم بطريقة متأدبة و مرنة تجعله يقبل الحق حتى لو كان عند غيره.

لم يكن الحجاج في الفكر العربي الإسلامي ضربا من الترف، بل حاجة ملحة، حيث كان العلماء ينهون عن المناظرة إلاّ لحاجة، أما الحجاج من أجل إظهار المقدرة و التباهي، فكان من الأشياء المذمومة، لذلك كان يحقق في كثير من الحالات أهدافا علمية، و تأثيرا إيجابيا في تاريخ الحضارة الإسلامية.

5.1 الموضوع:

تم تحديد موضوع مناظر الحيدة بالفصل في إشكالية هل القرآن مخلوق أم كلام الله تعالى؟ و هو الموضوع الذي طلب "الكناني" أن يناظر فيه رؤوس المعتزلة، و كلّ النقاط التي تمت مناقشتها خلال سير المناظرة كانت مرتبطة بهذا الموضوع.

(2) الأركان الجزئية:

(1.2) السؤال:

بعد أن اتفق "الكناني" و "بشر" على أن يكون نصّ التنزيل حجةً بينهما دون تأويل أو تفسير، و بعد أن وافق "المأمون" بصفته حكماً على ذلك، أقبل "الكناني" بصفته السائل على "بشر" ليحرك مجريات المناظرة، معلناً عن بدايتها الفعلية، بدفعه إلى عرض ادعائه، فالادعاء يكون إجابة عن سؤال المناظرة «فأقبلت على بشر فقلت يا بشر ما حجتك أن القرآن مخلوق»⁽¹⁾ و السؤال يكون مرتبطاً بالقضية التي اتفق حولها المتناظران و الحكم على أن تكون موضوعاً للمناظرة.

(2.2) الادعاء:

يكون الادعاء إجابة عن السؤال الذي يطرحه الخصم، و المدّعي في هذه المناظرة هو "بشر" الذي يجيب عن سؤال "الكناني" بقوله: «تقول يا عبد العزيز القرآن شيء أم غير شيء فإن قلت شيء فقد أقررت أنه مخلوق إذ كانت الأشياء كلها مخلوقة بنصّ التنزيل، و إن قلت أنه ليس بشيء فقد كفرت لأنك تزعم أن حجة الله على خلقه ليس شيء»⁽²⁾.

و قد توفرت في ادعاء "بشر" شروط الادعاء:

- 1- فهو معتقد صدق ما يدّعيه.
- 2- يطالب المعارض و هو "الكناني" بأن يصدقه فيها يدّعيه.
- 3- ساق لادعائه حججاً تسند دعواه.
- 4- للمعارض و هو "الكناني" حق المطالبة بالبيانات و تقويمها.
- 5- منطوق ادعائه صادق و مفهومه قابل للتكذيب⁽³⁾.

بيد أن وظيفة الادعاء ليست حكراً على "بشر" كما أن السؤال ليس حكراً على "الكناني"، فأتساءل سير مجريات المناظرة، يتحول "بشر" إلى سائل، و يتحول "الكناني" إلى مدّع، فوظيفة الادعاء و المعارضة أي معارضة الادعاء تكون بالتناوب بين المتناظرين، بما تقتضيه مجريات

1 - الحيدة، ص18.

2 - الحيدة، ص18.

3 - عبد الرحمن طه، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص75، 76.

المناظرة، فنلاحظ أنّ "بشر" لكي يوقع "الكناني" في حرج ردّ عليه بسؤال، ليكون جواب هذا السؤال الأساس الذي يبني عليه، إجابته "للكناني" مما يلزم هذا الأخير الإجابة كي يجيبه "بشر".

3.2) المعارضة:

أو المنع و يقصد بها ردّ مقالة المدّعي، و قد لعب "الكناني" دور المعارض في مطلع مناظرة الحيدة، فبعد أن انتهى "بشر" من مقالته و أتمّ دعواه، أُقبل عليه "الكناني" قائلاً: «سألت عن القرآن هو شيء أم غير شيء فإن كنت تريد أنه شيء إثباتاً للوجود و نفيًا للعدم، فنعم هو شيء، و إن كنت تريد أن الشيء اسم له و أنه كالأشياء فلا»⁽¹⁾.

4.2) انتهاء المناظرة:

للمناظرة منذ بدايتها هدف واحد، هو الوصول إلى حقيقة المسألة المتنازع عليها، لذلك لا بد للمناظرة أن تصل إلى التسليم بصدق دعوى أحد المتناظرين، و إبطال دعوى خصمه، فنهايتها تكون بعجز أحد الخصمين.

فإن كان العاجز هو السائل سمي مُلزماً و سمي عجزه إلزاماً، و إن كان العاجز هو المعلل سمي مفحماً، و سمي عجزه إفحماً⁽²⁾، و يكون العجز إمّا بتصريح العاجز إمّا (السائل) أو (المعلل) أو بسكوته عن الإجابة.

يرى أنصار المادية التاريخية أنّ البنية التحتية هي التي تتحكم في البنية الفوقية، فالمادة هي التي تصنع الأفكار و التاريخ، و قد تأثر بهذا الموقف كثير من المفكرين و النقاد العرب أمثال: "محمد أركون" و نصر حامد أبو زيد... إلخ.

و قد ذهب هذا الأخير أبعد من ذلك لما صرح أنّ آيات القرآن الكريم ما هي إلاّ نتاج مرتبط بالأحداث و الوقائع بطريقة جدلية، ونزول القرآن منجماً دليل على ذلك، حيث نزلت الآيات متفرقة لتتلاءم مع المواقف و الأحداث⁽³⁾، و هو لب العلاقة الجدلية بين النص و الواقع مدّعيًا في ذلك أنّ القرآن من وضع "محمد" عليه أزكى الصلاة و التسليم.

¹ - الحيدة، ص19.

² - ينظر عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال و المناظر، ص455.

³ - ينظر نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ط05، الدار البيضاء، 2000، ص98.

يظهر بطلان المقولة الجدلية التاريخية، في مناظرة الحيدة حيث كانت كل الوسائل والمعطيات المادية إلى جانب المعتزلة. فالسلطة والنظام الحاكم كان معتزلياً، والخليفة أشهر اعتزاله والقضاء انحاز للاعتزال، وكل الوسائل جعلت في خدمته هذا المذهب. كذا المجلس الذي عقدت فيه المناظرة كان مجلس معتزلياً على اعتبار أن المناظرة عقدت في مجلس المأمون الخليفة العباسي المعتزلي، وبحضور رؤوس ومشايخ الاعتزال، مما جعل كل الظروف مواتية لانتصار المذهب المعتزلي حسب المنظور المادي الجدلي. بيد أن الحجة كانت إلى جانب "عبد العزيز الكناني" الذي تمكن من النص، وعرف كيف يوظف الحجج ويحرك مجريات المناظرة، فكل المعطيات كانت إلى جانب "بشر بن غياث المريسي" إلا الحجة التي كانت إلى جانب "الكناني" وهي التي رجحت كفة هذا الأخير.

يرجع فوز "الكناني" في المناظرة ونهايتها لصالحه إلى معرفته بالمدخل اللغوي، وبلغات العرب وما اصطاحت عليه في عرف كلامها، فكان "الكناني" لا يستدل بكلمة أو يوظف لفظة إلا بعد إرجاعها لاصطلاح العرب. أما "بشر" فكان يتقوّل الألفاظ كما يفهمها هو، متناسياً أن القرآن الكريم نزل بلغات العرب، فكان يبعدها عن معانيها ويكسيها معان غير المعاني التي وضعت لها. فكان يؤول الآيات على غير معانيها.

ثانياً) الإستراتيجيات الحجاجية في أدب المناظرة:

1) الاستراتيجيات التمهيدية للمناظرة:

1- إستراتيجية تجريح الشخص:

و يكون بإبراز عيب من عيوب الخصم الخلقية، الخلقية أو الفكرية⁽¹⁾، وقد لجأ أحد أنصار المعتزلة إلى هذه الحجة حتى يؤثر على مشاعر "المأمون" ويقضي ببطلان مقالة الخصم قبل بداية المناظرة، حيث سمع "عبد العزيز الكناني" أحد الحضور يقول "للمأمون": «يا أمير المأمون يكفيك من كلام هذا قبح وجهه، فوالله ما أريت خلقاً لله أقبح وجهاً منه»⁽²⁾.

¹ - ينظر رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، دار الكتاب الجديد، ط01، بنغازي، 2010، ص19.

² - الحيدة، ص12.

2 - إستراتيجية الحجاج بالمثل :

يستعمل المثل كحالة ملموسة⁽¹⁾ لإثبات أطروحة أو تفنيد أطروحة الخصم⁽²⁾، و يكون بضرب مثل للقضية المراد إثباتها، فهو يضم تجارب الشعوب و خبراتها المتراكمة عبر مسيرتها التاريخية، ممّا يجعل منها منظومة من المعتقدات المشتركة بين أفراد الجماعة،⁽³⁾ فكي يبطل "الكناني" دعوة أحد جلساء "المأمون" بمعاقبة "الكناني" قبل سماع مقالته، استعمل حجة من القرآن، و أخرى من العيان لذلك، فكان المثل من القرآن قصة سيدنا يوسف عليه السلام، الذي سجن و اضطهد رغم حسنه و جماله و أخرج من السجن لمّا عُلم بعلمه و حكمته، حيث قال: « يا أمير المؤمنين فوالله ما أعطي يوسف على حسن وجهه جرادتين، و لقد سجن و ضيق عليه ... فكان ما بلغه يوسف كله من علمه»⁽⁴⁾.

أمّا المثل من العيان فكان، بعيب "المأمون" صانع الجبس و عدم عيبه على الجبس، لمّا رأى فيه انتفاخا، حيث قال "المأمون": « العيب لا على الشيء المصنوع إنّما العيب على صانعه»⁽⁵⁾. و رد عليه "الكناني" بقوله: « فهذا يعيب ربي لم خلقتي قبيحا»⁽⁶⁾، و هي حجة تمهيدية وظفها "الكناني" ليقوّي من مركزه أمام "المأمون"، قبل بداية المناظرة.

2) الإستراتيجيات الحجاجية في المناظرة: تنقسم مناظرة "الحيدة" في سيرها إلى

قسمين رئيسيين:

القسم الأول:

كان التحاجج فيه بين المتناظرين بنص التنزيل، دون تأويل أو تفسير، إنّما بالتلاوة فحسب، و هذا بطلب من "الكناني"، «فقلت يا أمير المؤمنين، كلّ متناظرين على غير أصل

1 - محمد طروس، النظرية الحجاجية، ص32.

2 - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط01، 2008، ص131.

3 - ينظر أبو بكر العزاوي، الخطاب و الحجاج، ط01، الأحمديّة للنشر، الدار البيضاء، 2007، ص81.

4 - الحيدة، ص15.

5 - الحيدة، ص16.

6 - الحيدة، ص16.

يكون بينهما يرجعان إليه إذا اختلفا في شيء من الفروع فهما كالسائر على غير طريق»⁽¹⁾.
«قلت بنص القرآن بالتلاوة»⁽²⁾.

ففي هذا القسم يستضيء العقل بالنص، فيكون هذا الأخير هو الأداة المركزية التي يعمل داخلها العقل، ليبرر هذا الأخير شرعيته، حيث يكون في هذا القسم حضور العقل قويا لكنه حضور غياب كونه يظهر من خلال ما يسمح به النص، و يبدو أنه تحت سلطته، لذلك نجد العقل يأتي بالفكرة و يدعمها بالنص، أو يبحث عن الفكرة و يدعمها بالنص، أو يبحث عن الفكرة في النص.

أما القسم الثاني:

يتحول التحاجج بالنص و التلاوة إلى التحاجج بالنظر و القياس، و قد كان ذلك بطلب من "المريسي" و قبول "الكناني" الذي أفحم هذا الأخير، فقال "بشر": «يا أمير المؤمنين عندي أشياء كثيرة إلا أنه يقول بنص التنزيل، و أنا أقول بالنظر و القياس، فليدع مناظرتي بنص التنزيل و ليناظرني بغيره»⁽³⁾. و هي المرحلة التي تتقلب فيه المعادلة، و يصبح النص هو الذي يستضيء بالعقل، فيعمل النص داخل إطار العقل، و يكون هذا الأخير أداة لإثبات ما هو موجود في النص.

1.2 الاستضاءة بالنص:

1- إستراتيجية الحجاج بالبرهان ذي الحدين:

و هو البرهان الذي يجبر الخصم على اختيار أحد احتمالين كلاهما ليس في صالحه⁽⁴⁾. لكي يضع "بشر" خصمه في مأزق ربط هذه الحجة باستفهام يلزمه أحد الخيارين، كل خيار ليس في صالحه، و محتوى الاستفهام: هل القرآن شيء أم غير شيء؟

1 - الحيدة، ص16.

2 - الحيدة، ص12.

3 - الحيدة، ص73.

4 - محمد طروس، النظرية الحجاجية، ص30.

حيث قال "بشر": « تقول يا عبد العزيز القرآن شيء أم غير شيء فإن قلت شيء فقد أقررت أنه مخلوق إذ كانت الأشياء كلها مخلوقة بنص التنزيل، و إن قلت أنه ليس بشيء فقد كفرت لأنك تزعم أن حجة الله على خلقه ليس بشيء»⁽¹⁾.

و قد وُظف "الكناني" هذه الإستراتيجية مرّة أخرى لما أُصرّ "بشر" على أن (كل) لفظة تجمع الأشياء كلّما، عرض عليه "الكناني" مجموعة من الآيات منها قوله تعالى: « و لا يحيطون بشيء من علمه إلاّ بما شاء»⁽²⁾، و قوله جلّ و علا: « لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه»⁽³⁾، و قوله جلّ جلاله: « فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنّما أنزل بعلم الله»⁽⁴⁾، و قوله تعالى: « و ما تحمل من أنثى و لا تضع إلاّ بعلمه»⁽⁵⁾.

ثمّ سأله هل يقرّ أن الله تعالى علما كما أخبر عن نفسه؟ ممّا جعل "بشر" في حرج، فإن قال ليس الله تعالى علما يكون قد خالف نص القرآن و يثبت ضلاله، و إن أقرّ أن الله تعالى علما يكون قد جعل علم الله داخلا في هذه الأشياء المخلوقة، لأنّ حسب (كل) لفظة تجمع الأشياء كلّما، ممّا جعله يحيد عن الجواب، و يقول أنّ الله تعالى لا يجهل، و هو جواب لا يتلاءم مع السؤال⁽⁶⁾، قال "الكناني": «إذا أقرّ أنّ الله علما سألته عن علم الله هل هو داخل في الأشياء المخلوقة حين احتج بقوله: الله خالق كل شيء»⁽⁷⁾، و زعم أنّه لم يبق شيء إلاّ و قد أتى عليه هذا الخبر، فإن قال علم الله داخل في الأشياء المخلوقة فقد شبه الله بخلقه الذين أخرجهم من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئا، و كلّ من تقدم قبل علمه فقد دخل عليه الجهل، فيما بين وجوده إلى حدوث علمه، و هذه صفة المخلوقين، و الله أعظم و أجلّ أن يوصف بذلك أو ينسب إليه، و من قال ذلك فقد كفر و حلّ دمه، و وجب على المؤمنين قتله، و إن قال إن علم الله خارج عن جملة الأشياء المخلوقة و غير ذلك داخل فيها، فقد رجع عن قوله و أكذب نفسه⁽⁸⁾.

1 - الحيدة، ص18.

2 - سورة البقرة، الآية255.

3 - سورة النساء، الآية166.

4 - سورة هود، الآية14.

5 - سورة فاطر، الآية11.

6 - ينظر الحيدة، ص32/31.

7 - سورة الرعد، الآية16.

8 - ينظر الحيدة، ص36.

2- إستراتيجية الأَشْبَاه:

يخضع الأَشْبَاه إلى نفس المعالجة أو إلى معالجة مماثلة⁽¹⁾. لذلك عمد "الكناني" إلى هذه الحجة عندما اتهمه "بشر" بأنه أتى بأشياء متباينات و ادعى أن الله تعالى خلق بها الأشياء، فوضّح أن هذه الأشياء مسميات لمسمى واحد، كما أن الله تعالى واحد و سمي نفسه بأسماء عديدة، حيث قال "الكناني": هذه أربعة أشياء لشيء واحد، لأنّ كلام الله هو قوله و قول الله هو كلامه و أمر الله هو كلامه و كلام الله هو أمره و كلام الله هو الحق و الحق هو كلام الله، فهذه أسماء لكلام الله و قد قدمت ذكر هذا فقلت: «إنّ الله سمي كلامه نورا و هدى و شفاء و رحمة و فرقانا و برهانا و سماه الحق، و هذه أشياء شتى لشيء واحد هو كلام الله، كما سمي نفسه بأسماء كثيرة و هو واحد صمد فرد»⁽²⁾.

3- إستراتيجية الحجاج باللّغة:

لما قال "بشر": «قال تعالى الله خالق كلّ شيء». فهذه لفظة لم تدع شيئا إلاّ أدخلته في الخلق و لا يخرج عنها شيء ينسب إلى الشيء⁽³⁾.

ردّ عليه "الكناني" بحجة من القرآن تثبت أنّ كلّ لا تشمل جميع الأشياء في الحكم عند استعمالها، قال تعالى في: «تدمر كلّ شيء بأمر ربها»⁽⁴⁾. و قال جلّ و علا: « فأصبحوا لا يرى إلاّ مساكنهم»⁽⁵⁾. فقد بيّن تعالى أنّ مساكن الأقوام التي دمرهم تعالى لم تدخل تحت كلّ في الآية الأولى، و لم تشملها.

و قد قال تعالى في قصة "بلقيس": "أوتيت من كلّ شيء"⁽⁶⁾، و الثابت أنّ النبيّ "سليمان" عليه السلام أوتي كمثل ملك "بلقيس" ألف مرّة، ممّا يدلّ على أنّ كلّ في الآية لم تشمل الأشياء جميعها، لأنّها لم تشمل ملك النبيّ "سليمان".

1 - محمد طروس، النظرية الحجاجية، ص32.

2 - الحيدة، ص26.

3 - الحيدة، ص30.

4 - سورة الأحقاف، الآية25.

5 - سورة الأحقاف، الآية25.

6 - سورة النمل، الآية23.

4- إستراتيجية الحجاج بالاستقراء:

و الاستقراء تتبع مجموعة من العناصر للوصول إلى حكم و تعميمه على العناصر الأخرى⁽¹⁾. لَمَّا حاد "بشر" عن إجابة "الكناني" عن علم الله تعالى، و قال أنه لا يجهل، و رفض الإقرار أن له علماء، بيّن له باستقراء مجموعة من الآيات أن نفي الجهل لا يثبت العلم، رغم أن إثبات العلم ينفي الجهل، و المولى تعالى لم يمدح أحدا من ملائكته أو رسله أو عباده المتقين بنفي الجهل عنهم، إنما مدحهم أجمعين بالعلم، فقد مدح تعالى ملائكته بقوله: «كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون»⁽²⁾، و قال لنبيّه صلى الله عليه و سلم: «عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا و تعلم الكاذبين»⁽³⁾، و قال جلّ و علا في مدحه للمؤمنين: «إنما يخشى الله من عباده العلماء»⁽⁴⁾. فعن طريق استقراء هذه الأمثلة من القرآن بيّن "الكناني" أن إثبات العلم لا يكون بنفي الجهل.

و من الحجاج بالاستقراء - لكن دون تعميم - أي استقراء قرائن مرتبطة بحكم في ذاته، ما قام به "الكناني" للتدليل على نهي الخوض في علم الله تعالى أو ادعاء معرفته، حين سأله "بشر": «قد زعمت يا عبد العزيز أن الله علما فأى شيء هو علم الله، و ما معنى علم الله؟»⁽⁵⁾.

حيث ساق "الكناني" مجموعة من الآيات التي تدل على بطلان إدعاء معرفة علم الله تعالى و النهي عن ذلك، و منها قوله تعالى: «و لا يحيطون بشيء من عمله إلاّ بما شاء»⁽⁶⁾، و قال: «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلاّ من ارتضى من رسول»⁽⁷⁾، و قال: «و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلاّ هو و يعلم ما في البرّ و البحر»⁽⁸⁾، و قال: «و لو أن ما في الأرض من شجر أقلام و البحر يمدّه من سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله إنّ الله عزيز حكيم»⁽⁹⁾، و قال: «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي و لو جئنا بمثله

1 - ينظر محمد طروس، النظرية الحجاجية، ص25.

2 - سورة الانفطار، الآية11.

3 - سورة التوبة، الآية43.

4 - سورة فاطر، الآية28.

5 - الحديد، ص37.

6 - سورة البقرة، الآية255.

7 - سورة الجن، الآية26.

8 - سورة الأنعام، الآية59.

9 - سورة لقمان، الآية27.

مدادًا»⁽¹⁾، و قال: «إنّ الله عنده علم الساعة و ينزل الغيث، و يعلم ما في الأرحام و ما تدري نفس ماذا تكسب غدا و ما تدري نفس بأي أرض تموت إنّ الله عليم خبير»⁽²⁾، و قد جاء في القرآن قول الملائكة: «سبحانك لا علم لنا إلاّ ما علمتنا إنّك أنت العليم الحكيم»⁽³⁾، و لمّا سئل النبي صلى الله عليه و سلم عن الساعة تلا قوله جلّ و علا: « إنّ الله عنده علم الساعة و ينزل الغيث و يعلم ما في الأرحام»⁽⁴⁾. فباستقراء نص التنزيل تبين أنّ علمه تعالى مما اختص هو بمعرفته و حجه عن خلقه جميعا حتى المقربين منهم.

5- إستراتيجية الحجاج بافترض مسألة مشابهة للمسألة المتناظر عليها:

لمّا رفض "بشر" الإقرار بحرمة ادعاء معرفة علم الله تعالى، افترض مسألة علّه يجعل بها "الكناني" في حرج، مفاد المسألة أنّ اثنان تنازعا في علم الله، و قد حلف أحدهما أنّ علم الله هو الله و حلف الآخر أنّ علم الله غير الله. و سأل "الكناني" عن جوابه في المسألة إذا استفتياه.

فردّ عليه "الكناني" بافترض ثلاث مسائل أخرى، ليقيس مسألة "بشر" على حكم مسائله، و مفاد المسألة 01: أنّ ثلاثة أفراد تنازعوا في الكوكب الذي أخبر الله أنّ إبراهيم رآه، فحلف أحدهم أنّه المشتري، و حلف الثاني أنّه الزهرة، و حلف الثالث أنّه المريخ⁽⁵⁾.

مسألة 02: ثلاث أفراد تنازعوا في الأقلام التي أخبر تعالى عنها في قضية كفالة مريم، فحلف أحدهم أنّها من نحاس و حلف الثاني أنّها من فضة، و حلف الثالث أنّها من خشب.

مسألة 03: ثلاث أفراد تنازعوا في المؤذن الذي أخبر الله تعالى عنه في قوله جلّ و علا: « فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين»⁽⁶⁾، فحلف الأول أنّ المؤذن من الإنس، و حلف الثاني أنّه من الجن، و حلف الثالث أنّه من الملائكة.

1 - سورة الكهف، الآية 109.

2 - سورة لقمان، الآية 34.

3 - سورة البقرة، الآية 32.

4 - سورة لقمان، الآية 34.

5 - الحيدة، ص 41.

6 - سورة الأعراف، الآية 44.

فلما صحَّ أن يسكت المرء عن سؤال هؤلاء في المسائل الثلاث لأنها، لم ينزل المولى تعالى بها من علم و جعلها في غيبه صحَّ أن يسكت المرء عن مسألة السائلين التي افترضها "بشر" لأنها تنطوي على نفس الحكم مع ما افترضه "الكناني".

6- إستراتيجية الاستدراج:

جعل المناظر خصمه يوافق على مسألة تستلزم مسألة أخرى تبطل دعواه. حيث جعل "الكناني" "بشرا" يوافق على أن الله تعالى نفسا، كي يبطل ادعاه أن (كل) تشمل الأشياء جميعا. فبعد إقرار "بشر" أن الله تعالى نفسا و هذا وارد في قوله: «تعلم ما في نفسي و لا أعلم ما في نفسك»⁽¹⁾، مما يلزمه أن يقر أن (كل) في الآية «كل نفس ذائقة الموت»⁽²⁾، لا تشمل نفس الله تعالى، و هذا يستلزم بطلان قوله أن كل في الآية «الله خالق كل شيء»⁽³⁾، تشمل الأشياء جميعها بما فيها القرآن الكريم

7- إستراتيجية المداخل اللغوية:

و يكون باعتماد المداخل اللغوية في إثبات مسألة ما، و استثمار القواعد النحوية و البلاغة لتأكيدهما، و هي طريقة درج عليها العلماء و أهل النظر من العارفين باللغة، لإثبات مزية أحدهم على غيره،⁴ فلما أدرك "الكناني" جهل "بشر" بالقواعد النحوية، و المداخل اللغوية، أوقعه في مسائل لغوية جعله يتخبط فيها، و ليظهر ذلك جعله ينتقل معه في آيات القرآن الكريم، و يعرض عليه النصوص التي يستدل بها "بشر" دون العودة إلى عرف العرب و لغاتهم.

و من بين المسائل التي أظهر بها "الكناني" تفوقه على "بشر"، قضية العام و الخاص في أحكام النص القرآني، و قد بسطها "الكناني" بسطا منهجيا مشفوعا بالآيات الواضحة:

1 - سورة المائدة، الآية 116.

2 - سورة آل عمران، الآية 185.

3 - الحيدة، ص 46.

4 - ينظر علي الشبعان، الحجاج و الحقيقة و آفاق التأويل (بحث في الأشكال و الاستراتيجيات)، ط 01، دار الكتاب

الجديد المتحدة، بيروت، 2010، ص 301.

1- خبر مخرجه مخرج الخصوص و معناه معنى الخصوص:

و يظهر في قوله تعالى: «إني خالق بشرا من طين»⁽¹⁾، و قوله تعالى: «إنّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم»⁽²⁾،

فلما قال تعالى: «يا أيّها الناس إنا خلقناكم من ذكر و أنثى»⁽³⁾، أدرك المؤمنون أنّه تعالى لم يعن في هذه الآية آدم و عيسى، لأنّه قدم خبرهما⁽⁴⁾.

2- خبر مخرجه مخرج العموم و معناه معنى الخصوص:

و يظهر في قوله تعالى: «و رحمتي وسعت كلّ شيء»⁽⁵⁾، حيث أدرك المؤمنون أنّ رحمته تعالى لم يلعن بها إبليس، لأنّه تقدم فيه من الخبر الخاص ما يدل على لعنه، و هو قوله تعالى: «لأملأنّ جهنم منك و ممن تبعك منهم أجمعين»⁽⁶⁾، حيث صار ذلك الخبر العام خاصا لخروج إبليس و من تبعه من رحمة تعالى.

3- خبر مخرجه مخرج الخصوص و معناه معنى العموم:

و يظهر في قوله تعالى: «و أنّه هو ربّ الشّعري»⁽⁷⁾، فقد كان مخرج الخبر خاصا لكنه يدل على العموم، فعلم المؤمنون أنّه تعالى ربّ كلّ شيء.

4- خبر مخرجه مخرج العموم و معناه معنى العموم:

فلما فرغ "الكناني" من شرح كلّ ذلك، و عقله "المأمون" و من حضر المجلس ممن كانت له القدرة على التتبع، بيّن أنّ في قوله تعالى: «خالق كلّ شيء»، لم تشمل (كلّ) في هذه الآية، الأشياء جميعها، و قد عقل المؤمنون ذلك لما تقدم من خبر في قول تعالى «إنّما قولنا لشيء إذا

1 - الحيدة، ص71.

2 - سورة آل عمران، الآية59.

3 - سورة الحجرات، الآية13.

4 - الحيدة، ص47.

5 - سورة الأعراف، الآية156.

6 - سورة ص، الآية85.

7 - سورة النجم، الآية49.

أردناه أن نقول له كن فيكون»⁽¹⁾، حيث فرق تعالى بين الشيء المخلوق و القول الذي يكون به الخلق⁽²⁾، مما جعل القول خارجا عن الخلق.

8- إستراتيجية المحاصرة:

و هي الحجة التي تحاصر الخصم في وضعية يستحيل حلّها منطقيا، ممّا يدفعه إلى قبول نتيجة الاستدلال. فلما أصرّ "بشر" على القول بخلق القرآن و استدل على ذلك بقوله تعالى: «إنا جعلناه قرآنا عربيا»، مدّعيّا أنّ جعلناه بمعنى خلقناه، فالجعل حسبه ترادف الخلق في هذه الآية، و في القرآن كلّهُ⁽³⁾، حيث قال "بشر": «هل في الخلق أحد يشك في هذا أو يخالف عليه، إن معنى (جعلناه) خلقناه»⁽⁴⁾، و قد ساق "الكناني" مجموعة من الآيات التي تبطل مقالة "بشر"، و تجعله لا يستطيع أن يواصل دعواه و الدفاع عنها منطقيا، و من هذه الآيات قوله تعالى: «وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم و لا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها و قد جعلتم الله عليكم كفيلا»⁽⁵⁾. و قوله جلّ و علا: «و يجعلون لله البنات سبحانه»⁽⁶⁾. و قوله جلّ جلاله: «و لا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم»⁽⁷⁾.

مما جعل "بشرا" في مأزق، فلو أصرّ على دعواه كان عليه الإقرار أنّ جعلتم الله بمعنى خلقتم الله، و يجعلون لله بمعنى يخلقون لله، و لا تجعلوا الله بمعنى لا تخلقوا الله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

9- إستراتيجية التوكيد:

و هي الحجة التي يسعى من خلالها المناظر إلى توكيد قضية، قد تمكن من إثباتها بالحجة، فلما فرغ "الكناني" من بسط بعض الآيات التي وردت فيها لفظة (جعل) بمعنى غير

1 - سورة النحل، الآية 40.

2 - ينظر الحيدة، ص 49.

3 - ينظر الحيدة، ص 50.

4 - سورة الزخرف، الآية 03.

5 - سورة النحل، الآية 91.

6 - سورة النحل، الآية 57.

7 - سورة البقرة، الآية 224.

الخلق، و تبين بطلان مقالة "بشر" بشهادة "المأمون" طلب "الكناني" من هذا الأخير أن يسمح له ببسط آيات أخرى تؤكد بطلان مقالة "بشر"⁽¹⁾.

و من هذه الآيات قوله تعالى: «و جعلوا لله أندادا ليضلوا عن سبيله»⁽²⁾، و قوله جلّ و علا: «و جعلوا لله شركاء الجن»⁽³⁾، و قوله جلّ جلاله: «و جعلوا لله شركاء قل سموهم»⁽⁴⁾ و قوله تعالى: « فلما أتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما أتاهما»⁽⁵⁾، و قال تعالى: «و جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا»⁽⁶⁾، و قال تعالى: «على المقترنين الذين جعلوا القرآن عضين»⁽⁷⁾، و قال تعالى: «قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا و هدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها و تخفون كثيرا»⁽⁸⁾.

لو كان لفظ (جعل) بمعنى خلق في سائر القرآن كما ادعى "بشير"، لكان قوله تعالى: جعلوا لله أندادا بمعنى خلقوا لله أندادا. و قوله و جعلوا لله شركاء بمعنى خلقوا الله شركاء. و قوله جعلوا له شركاء بمعنى خلقوا له شركاء. و قوله: و جعلوا الملائكة، بمعنى خلقوا الملائكة و قوله: جعلوا القرآن بمعنى خلقوا القرآن. و قوله تجعلونه قراطيس بمعنى يخلقونه قراطيس. فما أعظمها فرية على الله تعالى و على كتابه العزيز، مما جعل "بشرا" في مأزق، و محاصرا بكم من الآيات التي يستحيل تأويلها على النحو الذي أراد.

10 - حجة الفصل بين المتبسين:

و هي حجة تدبني على الفصل بين شيئين مختلفين يعبر عنهما بلفظ واحد، و يدرك معناهما من السياق. فلما حاول "بشر" أن يصر على أنّ (جعل) تأتي دائما بمعنى خلق، و أبطل "الكناني" ادعاءه بنص التنزيل في آيات كثيرة، انتقل "الكناني" إلى رفع اللبس الذي حاول "بشر" أن يروجه، عن طريق الفصل بين (جعل) التي تحتل معنى خلق، و (جعل) التي تحتل معنى

1 - ينظر الحيدة، ص49.

2 - سورة إبراهيم، الآية30.

3 - سورة الأنعام، الآية100.

4 - سورة الرعد، الآية33.

5 - سورة الأعراف، الآية190.

6 - سورة الزخرف، الآية19.

7 - سورة الحجر، الآية91.

8 - سورة الأنعام، الآية91.

صير: حيث قال "عبد العزيز: «يا أمير المؤمنين إن جعل في كتاب الله يحتمل عند العرب، معنيين، معنى خلق، و معنى صير»⁽¹⁾.

1- الجعل الذي بمعنى خلق:

يكون في القول المفصل، الذي تفهم فيه اللفظة في ذاتها دون ربطها بما يليها من القول، قال "الكناني": «فأما جعل الذي هو على معنى، خلق، فإن الله عز و جل جعله من القول المفصل، فأنزل القرآن به مفصلاً، و هو بين لقوم يفقهون، و القول المفصل يستغني السامع إذا أخبر به عن أن توصل له الكلمة بغيرها من الكلام، و إذ كانت قائمة بذاتها على معناها»⁽²⁾. و قد ساق "الكناني" في ذلك عدّة آيات قرآنية منها قوله تعالى: «الحمد لله الذي خلق السموات و الأرض و جعل الظلمات و النور»⁽³⁾. و قال جلّ و علا: « و جعل لكم من أزواجكم بنين و حفدة»⁽⁴⁾. و قال جلّ جلاله: «و جعل لكم السمع و الأبصار و الأفتدة»⁽⁵⁾. حيث عقلت العرب أنّ جعل في هذه الآيات بمعنى خلق، لأنّه جاء من القول المفصل الذي يفهم في ذاته دون وصله بما بعده، فسواء قال تعالى جعل أو قال خلق فهم العرب أنّه بنفس المعنى.

2- الجعل الذي بمعنى صير:

يكون في القول الموصل، الذي لا يظهر إلاّ إذا وصلت فيه الكلمة بما بعدها، حيث يقول "الكناني": «و أمّا جعل الذي هو على معنى التصيير لا معنى الخلق فإنّ الله تعالى أنزله من القول الموصل الذي لا يدري المخاطب به حتى يصل الكلمة بكلمة بعدها فيعلم ما أراد بها، وإن تركها مفصولة لم يصلها بغيرها من الكلام لم يفهم السامع لها ما يعنى بها، و لم يقف على ما أراد بها»⁽⁶⁾.

1 - الحيدة، ص59.

2 - الحيدة، ص60.

3 - سورة الأنعام، الآية1.

4 - سورة النحل، الآية72.

5 - سورة السجدة، الآية9.

6 - الحيدة، ص61.

من الآيات التي استدلت بها "الكناني" على ذلك قوله تعالى: « يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض»⁽¹⁾. و قوله تعالى: « و جاعلوه من المرسلين»⁽²⁾، و قوله جلّ جلاله: « ربنا واجعلنا مسلمين لك»⁽³⁾، ففي هذه الآيات لا يستطيع السامع أن يفهم معنى جعل إلا إذا ربطها بما بعدها، حيث فهم "داود" ما خطبه به تعالى لما وصل جعل بخليفة، و عقلت أم موسى ما أراد تعالى، لما وصلته بالمرسلين، و عقل السامع ما أراد تعالى بقوله (واجعلنا) لما وصله بمسلمين.

11 - إستراتيجية الحجاج بالاستقراء:

لما حاول "بشر" أن يشبهه على "المأمون" و الحضور بإدعائه أنّ "الكناني" حطّ من قيمة القرآن لما قال أنه مفصل و موصل، ردّ عليه "الكناني" باستقراء مجموعة من الآيات التي تبطل ادعاء "بشر"⁽⁴⁾. و من الآيات التي جاءت في القول الموصل قوله تعالى: « و لقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون»⁽⁵⁾. و قوله جلّ جلاله: « و الذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل»⁽⁶⁾ و قوله تعالى: « و الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه و يقطعون ما أمر الله به أن يوصل و يفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة و لهم سوء الدار»⁽⁷⁾

أمّا الآيات التي جاءت في القول المفصل، فمنه قوله تعالى: « الر، كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير»⁽⁸⁾، و قوله جلّ جلاله: «حم، تنزيل من الرحمن الرحيم، كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا»⁽⁹⁾، و قال تعالى: «و قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون»⁽¹⁰⁾.

-
- 1 - سورة ص، الآية 26.
 - 2 - سورة القصص، الآية 7.
 - 3 - سورة البقرة، الآية 128.
 - 4 - ينظر الحيدة، ص 64.
 - 5 - سورة القصص، الآية 51.
 - 6 - سورة الرعد، الآية 21.
 - 7 - سورة البقرة، الآية 27.
 - 8 - سورة هود، الآية 01.
 - 9 - سورة فصلت، الآية 02.
 - 10 - سورة الأنعام، الآية 98.

و بعد استقراء هذه الآيات و غيرها من القرآن التي تدل على أنه تعالى سمي القرآن موصلاً و مفصلاً، و قد امتدح من وصل ما أمر الله به أن يوصل، و ذم من قطعه. تبين بطلان ادعاء "بشر" في المسألة.

12 - إستراتيجية الحجاج بالقياس:

القياس هو الربط بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة بينهما⁽¹⁾. فلما ادعى "بشر" أن المولى تعالى لم يلزم العجم بلغة العرب، و لم يجعل تعلمها عبادة له، ردّ عليه "الكناني" و نقض دعواه من جانبين⁽²⁾، الجانب الأول هو أن الذي يجهل لغة العرب ما من حق له أن يتأول القرآن، لأنّ الذي يفسر القرآن هو الذي يعقل لغته، أمّا الجانب الثاني، فإنّ معرفة الموصل و المفصل عبادة لله تعالى، لأنّ معرفته تفتح العقول لفهمه.

و فيما يخص الجانب الأول، و هو التقول على الله تعالى عن جهل بلغة العرب و لغة القرآن، فقد ساق "الكناني" لذلك مجموعة من الآيات التي تنهى النبيين عن القول عن الله تعالى بغير علم و من ذلك قوله تعالى للنبي - صلى الله عليه و سلم -: «و لا تقف ما ليس لك به علم»⁽³⁾، و قال "نوح": «فلا تسألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين»⁽⁴⁾، فقد نهى المولى تعالى أنبياءه و هم من أشرف خلقه عن قول ما ليس لهم به علم، فما بالك بغيرهم من العباد، و هي نتيجة يصل إليها الإنسان عن طريق قياس حكم الآية على الأنبياء على غيرهم من الناس.

13 - إستراتيجية الحجاج بالتوكيد:

بعد أن فرغ "الكناني" من بسط الحجج الدالة على تعبد الخلق لله تعالى بمعرفة الموصل و المفصل من القرآن، و إقرار "المأمون" بذلك⁽⁵⁾، بقي "بشر" في تعنته، و رفضه قبول الحق رغم بيانه، و بقي يطالب "الكناني" بتوضيح ذلك، و لكي يؤكد "الكناني" دعواه زاد على ما ذكره، مجموعة من الآيات التي تحقق ذلك.

1 - عبد الرحمن طه ، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص98.

2 - الحيدة، ص67

3 - سورة الإسراء، الآية36.

4 - سورة هود، الآية46.

5 - ينظر الحيدة، ص66.

1- آيات الوصل:

و هي الآيات التي تقرأ بالوصل، فإن قرأها القارئ بالقطع متعمداً، يكون كافراً لما يتغير من معناها، و منه قوله تعالى: «شهد الله أنه لا إله إلا هو و الملائكة و ألو العلم»⁽¹⁾، و قال عز وجل: «الله لا إله إلا هو الحي القيوم»⁽²⁾، و قوله جل جلاله: «إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضه فما فوقها»⁽³⁾، و قال تعالى: «و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو»⁽⁴⁾.

فلو توقف القارئ في الآيتين الأوليتين في قوله تعالى (لا إله) و توقف في الآية الثالثة في قوله (لا يستحي)، و توقف في الآية الرابعة في قوله (لا يعلمها)، لتغير معنى الآيات، فنفي عن الله تعالى الربوبية و الاستحياء و العلم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

2- آيات الفصل:

و هي الآيات التي تقرأ بالفصل، فإن قرأها القارئ بالوصل متعمداً، يكون كافراً لما يتغير من معناها، و منه قوله تعالى: «للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء، و لله المثل الأعلى»⁽⁵⁾. و قوله جل جلاله: «و جعل كلمة الذين كفروا السفلى، و كلمة الله هي العليا»⁽⁶⁾.
فلو وصل القارئ قوله تعالى: « للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء» بقوله (و لله) و قطع الكلام، و وصل قوله تعالى: «و جعل كلمة الذين كفروا السفلى» بقوله (و كلمة الله) و قطع، معتمداً جعل لله مثل السوء و كلمته السفلى، و ما أعظمها فرية على المولى تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

14) الحجاج بالشاهد:

يتميز الشاهد في الثقافة العربية بسلطة حجاجية، خولتها له طبيعة الفكر العربي، خاصة الشاهد الشعري الذي غلب على غيره من أنواع الشواهد، و لما دخل العرب في الإسلام أصبحت الشواهد الدينية على رأسها القرآن الكريم أكثر النصوص مقبولة من حيث الاستشهاد،

1 - سورة آل عمران، الآية 18.

2 - سورة البقرة، الآية 255.

3 - سورة البقرة، الآية 62.

4 - سورة الأنعام، الآية 49.

5 - سورة النحل، الآية 60.

6 - سورة التوبة، الآية 40.

"فالاستشهاد بالنصوص ذات القيمة السلطوية على المخاطب كالمقولات الدينية أو كلمات القواد الخالدين في نظر الجماعة المقصودة، لأنّ قيمة الشخص المعترف بها سالفًا من قبل السامعين يمكن اعتبارها مقدمة حجاجية"⁽¹⁾. و لماّ فطن "الكناني" لهذه القضية قام بعرض بعض الشواهد الشعرية، إلى جانب كثير من الشواهد القرآنية، ليكسب موقفه قوة و يثبت مزيمته على "بشر" و هو فارق مهم بالنسبة للثقافة العربية. من بين هذه الشواهد قول امرؤ القيس:

تقول و قد مال الغبيط بنا معا عقرت بعيري يا امرأ القيس فانزل
فقلت لها سيرى و أرخي زمامه و لا تبعديني عن خباك المحلل

15) إستراتيجية التكرار:

يلعب التكرار دورا مهما في إقناع المخاطب بفكرة ما، و ذلك بإعادة تلك الفكرة صراحة، أو بملفوظ ينوب عنها، حتى لا يحس المخاطب بثقله، هذا لكون الإنسان يرتاب من الفكرة التي تلقى له أول الأمر، بيد أنّ التكرار يجعله يقبلها، خاصة إذا طرحت عليه بأشكال مختلفة، لهذا تقول الباحثة "سامية الدريدي": " التكرار يساعد أولا على التبليغ و الإفهام و يعين المتكلم ثانيا على ترسيخ الرأى أو الفكرة في الأذهان فإذا ردّد المحتجّ لفكرة حجّة ما أدركت مراميها و بانّت مقاصدها و رسخت في ذهن المتلقي، و إن ردّد رابطا حجاجيا أقام تناغما بيّنا بين أجزاء الخطاب و أكّد الوحدة بين الأقسام"⁽²⁾.

و قد وظفت أنواع عديدة من التكرار من طرف المتناظران، حسب حاجة كلّ واحد منهما ليُجعل الحضور يقتنع بانسجام خطابه، من بين هذه الأنواع نجد:

- تكرار اللفظ.
- تكرار الجملة.
- تكرار المعنى.

16) الحجاج بالصورة البيانية:

تعتبر الصورة البيانية من على اختلاف أنواعها، من الأدوات الحجاجية التي يوظفها الناس لتدعيم أفكارهم و إقناعهم مخاطبيهم بتوضيحها. " فمن وظائف المجاز الحجاجية التي اقترنت بفكرة الاستبدال تجسيد المعاني و جعلها مرئية مشاهدة و جعل حضورها في السامع

¹ - محمد سالم محمد الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 131/132.

² - سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم (من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنيتة و أساليبه)، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط01، 2008، ص168.

أقوى و وقعها عليها أشد"⁽¹⁾. فبنية الصورة البلاغية تجعل هذه الأخيرة تجذب السامع و تحرك خياله لاستيعاب الأفكار المقدمة إليه⁽²⁾.

17 إستراتيجية الاستفهام الحجاجي:

إن هذا النوع من الاستفهام لا يعتبر سؤالاً حقيقياً، بل يستخدم كأداة حجاجية للتدليل. فهو يحلّ محلّ جملة خبرية تكون منفية⁽³⁾.

2.2 الاستضاءة بالعقل:

بعد فشل "بشر" في إثبات إدعائه بخلق القرآن و بيان الحجة عليّه بنص التنزيل دون تفسير أو تأويل. ادعى أنّ له من الحجج ما يدحض به ادعاء "الكناني"، لكن بالنظر و القياس، و طالب "بشر" أن يدع "الكناني" مناظرته بنص التنزيل و يناظره بالنظر و القياس، حيث قال "بشر": "يا أمير المؤمنين عندي أشياء كثيرة، إلاّ أنّه يقول بنص التنزيل و أنا أقول بالنظر و القياس، فليدع مناظرتي بنص التنزيل و ليناظرني بغيره"⁽⁴⁾.

رغم أنّ "المأمون" عارض ذلك معتبراً إيّاه ممّا لا يجوز، بيد أنّ "الكناني" طلب الإذن من "المأمون" بالسماح لهما للتناظر بالقياس و النظر و الاحتكام إليهما.

و في هذا الفصل من المناظرة، يتغيّر الأصل الذي يتم الاحتكام إليه، حيث كان الاحتكام في الفصل الأول من المناظرة الاحتكام إلى نص التنزيل دون تأويل أو تفسير، أمّا في هذا الفصل و هو الفصل الثاني من المناظرة فقد أصبح الاحتكام إلى النظر و القياس، و هذا الفصل بدوره ينقسم إلى شقين، كان التناظر في الشقّ الأول بالنظر، أما الشقّ الثاني فكان التناظر فيه بالقياس.

¹ - عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ج2، منشورات كليّة الآداب منوبة، تونس، 2001، ص558.

² - ينظر محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص136.

³ - المرجع نفسه، ج01، ص487.

⁴ - الحيدة، ص73.

1.2.2 إستراتيجيات الحجاج بالنظر:

1. إستراتيجية الحصر:

سأل "الكناني" "بشرا" سوّالا يحتمل ثلاثة أجوبة، كلّ جواب يضع "بشرا" في مأزق منطقي، ممّا جعله يحيد عن الإجابة. حيث قال "الكناني": يا بشر تقول إنّ كلام الله مخلوق؟ ثمّ أضاف: يلزمك في قولك هذا واحدة من ثلاث أن تقول إنّ الله خلق كلامه في نفسه، أو خلقه في غيره أو خلقه قائما بنفسه و ذاته فقل ما عندك⁽¹⁾.

2. إستراتيجية البيان:

و هي الحجة التي يستعملها أحد المناظرين لبيان لبس أو توضيح مسألة، تؤكّد مذهبه. فبعد أن حاد "بشر" عن إجابة "الكناني"، طلب "المأمون" من "الكناني" توضيح مسألة ما يستلزم عن القول بخلق القرآن من جهة النظر، و فصل "الكناني" ذلك كما يلي:

(1) " إن قال: إنّ الله خلق كلامه في نفسه، فهذا محال باطل لا يجد السبيل إلى القول به من قياس و لا نظر و لا معقول، لأنّ الله لا يكون مكانا للحوادث، و لا يكون فيه شيء مخلوق و لا يكون ناقصا فيزيد بشيء إذا خلقه، و من قال هذا فقد كفر بالله العظيم⁽²⁾.

(2) " إن قال: خلق كلامه في غيره، فذا أيضا محال باطل لا يجد السبيل إلى القول به من قياس و لا نظر و لا معقول لظهور الشناعة و الكفر من قبله، لأنّه يلزم قائل هذه المقالة في القياس و النظر المعقول أن يجعل كلّ كلام خلقه الله في غيره هو كلام الله، فيجعل الشعر و قول الزور و الفحش و الخنا، وكلّ كلام ذمه الله و ذمّ قائله من الكفر و السحر و غيره لله، تعالى الله عن ذلك⁽³⁾.

(3) "إن قال: خلق كلامه قائما بنفسه و ذاته، فهذا هو المحال الباطل الذي لا يجد السبيل إلى القول به لا من قياس و لا نظر و لا معقول لأنّه لا يكون الكلام إلّا من متكلم كما لا تكون الإرادة إلّا من مرید، و لا علم، و لا قدرة إلّا من قدير⁽⁴⁾.

¹ - الحيدة، ص 74.

² - الحيدة، ص 76.

³ - الحيدة، ص 76.

⁴ - الحيدة، ص 76.

و يبطلان كلام "بشر" من كل الجهات، ثبت أن الكلام صفة من صفات الله تعالى، وأن القرآن كلامه عزّ وجلّ.

3. إستراتيجية الاستدراج:

في هذه المرّة، قام "الكناني" بجعل "بشرا" يوافقه على بعض القضايا ليستدرجه إلى إبطال دعواه، حيث قال "الكناني": يا بشر قول إنّ الله كان و لا شيء و كان و لم يفعل شيئا، و كان ولم يخلق شيئا؟، فردّ عليه "بشر": نعم هكذا أقول، فسأله "الكناني": بأيّ شيء، حدثت الأشياء بعد أن لم تكن شيئا، حدثت بنفسها أم الله أحدثها؟ فأجاب "بشر" بل الله أحدثها، فسأله "الكناني": بأيّ شيء أحدثها؟ فقال "بشر" بقدرته، فسأل "الكناني": تقول لم يزل قادرا؟ قال "بشر": كذلك أقول، قال "الكناني": إنه لم يزل يفعل؟ فردّ "بشر": لا أقول هذا. فقال "الكناني": لا بدّ أن تقول إنه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة، و ليس الفعل هو القدرة، لأنّ القدرة، لأنّ القدرة صفة من صفات الله و لا يقال لصفات الله هي الله و لاهي غير الله، وهذا يلزمك القول به⁽¹⁾.

و قد واصل "الكناني" في شرح المسألة حتى يقف كل من في المجلس على كذب دعوى "بشر" و من قال بقوله، حيث قال: قد تبين أنّ ههنا إرادة ومريدا و مرادا، و قولاً و قائلاً و مقولاً له، و قدرة و قديرا و مقدورا عليه، و ذلك كلّهُ متقدّم قبل الخلق، و ما كان متقدما قبل الخلق فليس هو من الخلق في شيء. ما يثبت أنّ صفة الكلام كانت قبل وقوع الفعل.

2.2.2 إستراتيجيات الحجاج بالقياس:

بعد عجز "بشر" عن إجابة "الكناني" حول خلق الأشياء و بأيّ شيء حدثت بعد أن لم تكن شيئا. انتقلا إلى التحاجج بالقياس و هي المرحلة الأخيرة التي تنتهي بها مناظرة "الحيدة".

4. إستراتيجية الحجاج بافتراض مسألة مشابهة للمسألة المتناظر عليها:

افترض "الكناني" مسألة و عرضها على "بشر"، وهي أنّ "لبشر" غلامان، أحدهما اسمه خالد و الآخر يزيد و كان "بشر" غائبا، و كتب "الكناني" ثمانية عشر كتابا يقول ادفع هذا الكتاب إلى خالد غلامي، و كتب أربعة و خمسين كتابا و قال ادفع هذا الكتاب إلى يزيد دون أن يذكر

¹ - الحيدة، ص 77.

(غلامي)، و كتب كتابا و قال ادفع هذا الكتاب إلى خالد غلامي و إلى يزيد و لم يقل (غلامي)⁽¹⁾.

و أشهد "المأمون" على من هو المفرط هل الذي كتب الكتاب و لم يذكر أن يزيد غلامه، أم من تلقى الكتاب و لم يعلم أن يزيد غلام "بشر". فأقر "المأمون" أن المفرط هو كاتب الكتاب لأنه لم يصرح أن يزيدا غلامه، رغم أنه صرح في مرات عديدة أن خالدا غلامه. و القياس من هذا أن المولى تعالى أخبر في ثمانية عشر موضعا بخلق الإنسان، فما ذكر الإنسان إلا و أخبر بخلقه، و ذكر القرآن في أربعة و خمسين موضعا و لم يخبر بخلقه، و لا أشار إليه بشيء من صفات الخلق⁽²⁾، و جمع بين القرآن و الإنسان في آية فأخبر بخلق الإنسان و لم يذكر خلق القرآن، و هذا في قوله تعالى: "الرحمن علم القرآن، خلق الإنسان علمه البيان"⁽³⁾. فهذه الآية قد أثبتت الخلق للإنسان و نفتته عن القرآن.

¹ - ينظر الحيدة، ص80/79.

² - ينظر المرجع نفسه، ص80.

³ - سورة الرحمن، الآية02/01.

1.3 الأخطاء التي وقعت في المناظرة:

1- الغضب:

قيام أحد المتناظرين بالاستدلال على بطلان دعوى خصمه، قبل أن يسمح له بإقامة الدليل⁽¹⁾. و قد وقع "بشر" في الغضب في مطلع المناظرة، عند طرحه سؤالاً على "الكناني" بغية إيقاعه في الحرج حيث سأل و أعطى احتمالين للإجابة، دون أن يعطي فرصة "للكناني"، لهذا ردّ عليه هذا الأخير قائلاً: « ما رأينا أعجب من هذا تسألني و تجيب عن نفسك»⁽²⁾، و قد سمي كذلك لأنّ المناظر يغضب حق مناظرة.

2- المكابرة:

و تكون المنازعة لا لإظهار الحق، و لا لإلزام الخصم، إنّما لإظهار الفضل⁽³⁾. و قد وقع "بشر" في المكابرة بنقض دليل بلا شاهد عندما قال: «ما أدري ما تقول و لا أفهمه و لا أعقله و لا أسمعهم و لا بد من جواب يعقل و يفهم إنّه شيء أم غير شيء»⁽⁴⁾. كما وقع "بشر" في المكابرة بعد أن بسط له "الكناني" الآيات التي تدل على أنّ كلام الله، هو أمره، و أمره هو قوله، و قوله هو الحق، و أنّها أسماء لشيء واحد و هو الكلام الذي به خلقت به الأشياء، و هو غير الأشياء و لا يدخل فيها، و ليس كمثها. حيث قال: «يا أمير المؤمنين هذا يجب أن يخطب بما لا أسمعهم و لا أعقله و لا ألنقت إليه و ما أتى بحجة و لا أقبل من هذا شيئاً»⁽⁵⁾.

3- الحيدة:

هي انصراف الخصم عن الإجابة على السؤال الذي يطرحه المناظر، ليجيب عن سؤال آخر، عندما يدرك وقوعه في حرج، و وقوعه في مسألة يستحيل حلّها منطقياً.

و قد وقع "بشر" في الحيدة عدّة مرات منها: لمّا حاصره "الكناني" ببرهان ذو حدين، يتعلق (بكلّ) هل هي لفظة تجمع الأشياء جميعها أم لا؟ (تمّ شرح ذلك في البرهان ذو حدين)،

1 - ينظر عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال و المناظرة، ص452.

2 - الحيدة، ص19.

3 - ينظر عبد الرحمن حسن، حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال و المناظرة، ص454.

4 - الحيدة، ص19.

5 - الحيدة، ص29.

حيث سأله هل تقرّ أنّ الله تعالى علماً؟، فأجاب "بشر" إنّ الله تعالى لا يجهل و هذا معنى العلم، فكان الجواب لا علاقة له بالسؤال، إنّما اجتلب كلاماً ليشغل المناظر و الحضور عن السؤال الحقيقي.

حيث قال "الكناني": «أنقر يا بشر أنّ الله علماً كما أخبر، أو تخالف التنزيل»⁽¹⁾. فأجاب "بشر": «الله لا يجهل. و هذا معنى العلم»⁽²⁾.

و ليحقق "الكناني" "للمأمون" أنّ "بشراً" وقع في الحيدة ضرب له ثلاثة أمثلة، أحدها من القرآن، و الثاني من سنة المسلمين و الثالث من كلام العرب، فالمثال من القرآن الكريم ضربه بقصة سيدنا "إبراهيم" عليه السلام لما قال لقومه: «هل يسمعونكم إذ تدعون؟ أو ينفعونكم أو يضرون»⁽³⁾، فأجابوه: «بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون»⁽⁴⁾، و المثال من سنة المسلمين، فضربه بقصة "عمر بن الخطاب" رضي عنه لما رأى "معاوية" يكاد يتفقاً شحماً، فقال "لمعاوية" ما هذه؟ لعلها من نومة الضحى و ردّ الخصوم فقال معاوية: يا أمير المؤمنين علمني و فهمني⁽⁵⁾.

أمّا من كلام العرب فقد ضرب مثلاً ببيتين لامرئ القيس:

تقول و قد مال الغبيط بنا معا عقرت بعيري يا امرأ القيس فانزل
فقلت لها سيرى و أرخي زمامه و لا تبعديني عن خباك المحلل⁽⁶⁾.

فقوم إبراهيم أجابوا عن غير السؤال الذي طرحه إبراهيم، و معاوية اجتلب كلاماً لا يمت بصلة لسؤال "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه، و أمرؤ القيس حاد عن إجابة محدثته في البيتين و ردّ عليها بكلام لا علاقة له بسؤالها.

و قد أقرّ "المأمون" "بحيدة"، "بشر" بقوله: «أحسننت يا عبد العزيز و إنّما فرّ بشر أنّ يجيبك في هذه المسألة»⁽⁷⁾

1 - الحيدة، ص31.

2 - المرجع نفسه، ص32.

3 - سورة الشعراء، الآية 73.

4 - سورة الشعراء، الآية 74.

5 - الحيدة، ص33.

6 - المرجع نفسه، ص33.

7 - المرجع نفسه، ص36.

و لما سأل "الكناني" "بشرا" عن مكان خلق القرآن حاد عن الاجابة، و اجتلب كلاما غير الذي سؤل عنه، فقال: "أنا أقول إنه مخلوق و أنه خلقه كما خلق الأشياء كلها"¹. و قد تعنّت في ذلك و رفض الاجابة عن السؤال مدّعيا أنّ هذا هو الجواب و ليس هناك غيرة، رغم إصرار "الكناني" على الجواب بشهادة "المأمون".

4- الجواب الجدلي:

هو جواب يعطيه المجيب مع معرفته ببطلانه⁽²⁾، و لا يقصد به إظهار الحق، إنّما التعنّت. و مثال ذلك الجواب الذي ساقه "بشر" "للكناني" حول علم الله تعالى، فأجاب "بشر" أنه لا يجهل، و لما أبى عليه "الكناني" قال: «قد أجبتك عن معنى العلم أنه لا يجهل»⁽³⁾. فلم يكن القصد من جواب "بشر" البحث عن الحقيقة، إنّما الجدل فقط و بطل مقالة خصمه حتى و لو كان على صواب.

5- تأويل قول الخصم:

و يكون بتأويل أحد المناظران كلام خصمه على غير النحو اللائق، لإثبات دعواه، وقد وقع "بشر" في ذلك عندما قال "الكناني": لا بدّ أن تقول إنه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة، و ليس الفعل هو القدرة، لأنّ القدرة، لأنّ القدرة صفة من صفات الله و لا يقال لصفات الله هي الله و لاهي غير الله، فقال "بشر": و يلزمك أن تقول إنه لم يزل يفعل و يخلق و إذا قلت ذلك تبيننا أنّ المخلوق لم يزل مع الخالق⁴. فردّ عليه "الكناني": إنّي لم أقل هذا، و ليس لك أن تحكي عني ما لم أقل⁽⁵⁾.

6- تدخل الحضور في مجريات المناظرة:

من الأخطاء التي وقعت في مناظرة الحيدة تدخل "محمد بن الجهم" في مجريات المناظرة، فبعد عن سكت "بشر" و بطل ادعائه تدخل، و سأل "الكناني" دون أن يطلب الإذن من الحكم أو المتناظرين⁽⁶⁾.

1 - المرجع نفسه، ص75.

2 - ينظر عبد الرحمن حسن، حنكة الميداني، ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال و المناظرة، ص454.

3 - الحيدة، ص34.

4 - المرجع نفسه، ص79.

5 - المرجع نفسه، ص79.

6 - ينظر المرجع نفسه، ص72.

7- منع ما سبق إثباته:

و تكون بمحاولة أحد المتناظران أن يبطل ما سبق أن أثبتته خصمه، و انتهت المناظرة فيه، و هي الحيلة التي لجأ إليها "بشر" لكي يغطي فشله في مناظرة "الكناني"، فبعد أن شرح هذا الأخير للحضور كيف يتعبد الناس المولى تعالى بمعرفة الموصل و المفصل من القرآن الكريم، تعنت "بشر" و رفض الحقّ على وضوحه، و أعاد سؤاله: و ما يضرّ الخلق ألاّ يعرفوا المفصل و الموصل؟⁽¹⁾

2.3 إستراتيجيات السفسطة في الحجاج:

1- إستراتيجية التمويه:

و هي محاولة المناظر إخفاء حقيقة شيء ما بجعله مشابها لآخر. و قد سعى "بشر" إلى ذلك عندما أراد أن يجعل سكوت "الكناني" عن الإجابة عن صفة العلم الإلهي، كسكوته هو عن الإقرار بأنّ الله تعالى علما، و يظهر ذلك في قول "بشر": واحدة بواحدة يا أمير المؤمنين، سألني عبد العزيز أن أقر أنّ الله علما فلم أجبه، و سألته عما هو علم الله فلم يجبني، فقد استوينا في الحيدة⁽²⁾. و الحقيقة أنّهما ليسا في سكوتهما سواء، لأنّ "بشر" سكت عما أقره تعالى لنفسه بنص التنزيل، و إنّما سكت مكابرة، أمّا "الكناني" فقد سكت عما أمره المولى تعالى بنص التنزيل أن يسكت عنه.

2- إستراتيجية التشبيه (التغليط في المعنى):

و هي الحجة التي يسعى من خلالها صاحبها إلى إظهار شيء بصفة، غير صفته على أساس شبهة. و مثل ذلك سعى "بشر" إلى الاستدلال على خلق القرآن بقوله تعالى: «إنا جعلناه قرآنا عربيا»، مدّعيا أنّ جعل وردت في هذه الآية بمعنى (خلق) رغم أنّها وردت بمعنى (صير)⁽³⁾، و سبب ادعائه هذا أنه جعل وردت في القرآن بمعنى (خلق) مما دفعه إلى التشبه على الناس في الآيات التي وردت فيه اللفظة بمعنى (صير).

1 - ينظر المرجع نفسه، ص 67.

2 - ينظر المرجع نفسه، ص 43.

3 - ينظر المرجع نفسه، ص 49.

و من حجج التشبيه التي سعى "بشر" على المغالطة بها، لما ادعى أنّ "الكناني" قلل من قيمة القرآن و حطّ من قدره عندما قسمه إلى موصل و مفصل، و الموصل هو الملفق غير الصحيح، حيث قال: «قد وضع من شأن القرآن ... إذ كان الموصل عندهم جميعا هو الملتصق الذي وصل بعضه ببعض ... فسمى عبد العزيز كتاب الله اسما ناقصا ذميما»⁽¹⁾.

فقد قام "بشر" بقياس مغالط على الموصل و المفصل المذكور في القرآن بنص التنزيل، من لغات العرب، علّه يشبه على "المأمون" و الحضور.

3- إستراتيجية التلاعب العاطفي:

يسعى أحد المتناظرين من خلال هذه الإستراتيجية إلى صرف الحضور و الحكم عن القضية المحورية، عن طريق استثارة عواطفهم، فيقوم المناظر بمخاطبة عواطفهم، لجعلهم يعتقدون لصحة رأيه⁽²⁾، و مثل ذلك ما قام به "بشر" لما ذمّ "الكناني" الجاهلين باللّغة، حيث قال: «يا أمير المؤمنين يذمنا و يكفرنا و يقول إنّنا نحرف القرآن عن مواضعه»⁽³⁾، حيث حاول استثارة عواطف "المأمون" بدعوى أنّ "الكناني" يكفرهم و يذمهم، خاصة أنّ "المأمون" أخواله من العجم.

4- إستراتيجية المراوغة:

و هي حجة يسعى من خلالها أحد المتناظرين مراوغة خصمه بإثارة إشكالية تبعده عن الإشكالية الجوهرية المتنازع عليها، و مثل ذلك ما قام به "بشر"، لما أقام عليه "الكناني" الحجة أنّ القرآن منه قول مفصل، و منه قول موصل و "بشر" جاهل لذلك و جاهل بلغات العرب، فادعى "بشر" أنّ الله تعالى لم يطالب العجم بتعلم لغة العرب، حيث قال: «أو على الخلق أن يتعلموا لغات العرب؟ ما تعبد الله الخلق بهذا و لا أمرنا به، و كلّ إنسان يتكلم بما علّمه الله، و ما كلف الله فوق طاقتهم و لا طالب أولاد العجم بلغة العرب»⁽⁴⁾. و هي مسألة أثارها "بشر" لا علاقة لها بما كانا فيه، "فالكناني" كان يتحدث عن يدعي علم القرآن و يؤوله بغير علم، و يقول على الله بجهالة، و يظللّ الناس و يفتتهم في دينهم، مدعيا العلم و الفهم، و هو جاهل بالقرآن جاهل بلغات العرب.

1 - المرجع نفسه، ص64.

2 - ينظر رشيد الراضي، الحجاج و المغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، ص28.

3 - الحيدة، ص63.

4 - المرجع نفسه، ص66.

5- إستراتيجية التخويف:

و تقوم على إرهاب و تخويف الخصم لإضعاف حجّته، و فرض الرأي بالقوّة⁽¹⁾، قبل المناظرة و بعدها كان أتباع "بشر" يحاولون إرهاب "الكناني" و تخويفه من العقاب، أمّا "بشر"، فقد كان يذكر "الكناني" مرارا و تكرارا بما سيلحقه من عذاب، كي يخيفه و يربكه عن المناظرة.

6- إستراتيجية التعميم المتسرع:

و هي تبرير نتيجة عامة اعتمادا على عينات غير كافية، فيحاول أحد المناظران أن يوهم بصدق قضيتّه عن طريق جعل بعض العينات غير الكافية دليلا على صدق دعواه بعد تعميمها و جعلها قانونا عاما⁽²⁾، كما حاول "بشر" أن يثبت أنّ (جعل) تأتي دائما بمعنى (خلق).

7- إستراتيجية السخرية:

عادة ما تقوم هذه الإستراتيجية على السخرية و الاستهزاء من الخصم، بدل التدليل و الحجاج³، بيد أنّ "الكناني" إلى جانب اعتماده على الحجج و البراهين، كان يميل إلى الاستهزاء "ببشر" في كثير من الأحيان، و هي إستراتيجية تقابل إستراتيجية التخويف و الترهيب التي كان يميل إليها "بشر".

8- الاحتجاج بالسلطة:

لا يقصد هنا السلطة كنظام سياسي أو ما هو متعارف عليه، فيما يرتبط بالحكم، إنّما يقصد به "أن تكون للشخصية المتكلمة -مرسل الخطاب- قدم راسخة و باع طويل في المجال الذي يتحدث فيه"⁽⁴⁾. إذ يستمد هذا النمط من الحجاج فعاليته من مكانة المناظر في العلم المتناظر حوله، و نجد أنّ "الكناني" ركّز كثيرا على هذه الإستراتيجية ففي معرض مناظرته مع "بشر" أكثر من القدح في جهل هذا الأخير باللّغة العربية و مداخلها اللّغوية، و الإشارة ضمنا على قدرته في هذا المجال و تفوّقه، محاولا أن يكسب نفسه نوعا من السلطة على الخطاب و على الموضوع المتناظر عليه، خاصة و أنّ المناظرة كانت تجعل من المداخل اللّغوية سبيلا للاستدلال.

¹- ينظر رشيد الرازي، الحجاج و المغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، ص32.

²- ينظر المرجع نفسه، ص41.

³- ينظر المرجع نفسه، ص30.

⁴- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص198.

غير أنّ الباحثين يضعون لهذه الإستراتيجية مجموعة من المعايير، إن توفرت فيها حرجت من دائرة السفسطة إلى دائرة الحجاج، من هذه القواعد:

- إدراك الحجة إدراكا سليما (سياقا و فهما و أمانة في النقل).
- أن تكون للسلطة كفاءة حقيقية و متأكدة في مجالها (لا يمكن أن تستند إلى مجرد الشهرة أو ما شاكلها).
- أن يتعلّق رأي الخبير بمجال كفاءته المخصوصة.
- أن يكون رأيه قائما على دليل في وسعه أن يبرهن عليه.
- أن تتوفر تقنية وفاق ضرورية للبتّ في الخلافات بين سلطتين أو أكثر، مشهود لهما بنفس الكفاءة⁽¹⁾.

9 - إستراتيجية التغييط من جهة اللفظ:

و هي حيلة يسعى من خلالها أحد المتناظران إلى تغييط الخصم و الحضور، بجعل اللفظ يدل على غير المعنى الذي وضع لأجله أصلا⁽²⁾.

و هي الحيلة التي سعى من خلالها "المريسي" بأن يشبهه على الحضور بأن يجعل لفظ (جعل) يدل على معنى الخلق. حيث قال "بشر": «هل في الخلق أحد يشك في هذا أو يخالف عليه، إن معنى (جعلناه) خلقناه»⁽³⁾.

10 - إستراتيجية القياس الجدلي:

و يقصد به القياس الذي يستمد شرعيته من شهرة مقدماته و ليس من صدقها، "إنه القياس الذي يستمد شرعيته من مقدمات ذائعة و جدليته نابعة من شهرة مادته لا من خصوصيته في صورته"⁽⁴⁾.

¹ - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص200.

² - ينظر حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان، ط01، الرباط، 2005، ص203.

³ - سورة الزخرف، الآية03.

⁴ - حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص299.

خاتمة

خاتمة:

كان السعي من خلال هذا البحث التنقيب في التراث العربي الإسلامي، عن بعض أنماط الخطابات التي تميزت بها أمتنا و البحث في خصائصها و إمكانية الإفادة منها في الدرس الأدبي الحديث، من بين هذه الخطابات أدب المناظرة ممثلا في مدونة الحيدة و التي تعد بحق و كما يصفها العلماء مناظرة غريبة عجيبة، لما تميّزت به من طرافة، فإلى جانب خصوصيتها الفكرية بما تمّ عرضه و مناقشته من طرف المتناظرين، بدا لنا من خلال التحليل و دراسة الحجاج في هذه المناظرة، قدرة المفكرين العرب على الحوار و الأخذ و العطاء في الخطاب بطريقة منهجية، تسمح بإبداء الرأي دون إغفال الرأي المعارض. فخطاباتهم كانت مؤطرة بمجموعة من الأركان على رأسها الركنان الأخلاقي و المنطقي و هما الركنان اللذان لا تستقيم المناظرة من دونهما.

فدراسة مناظرة الحيدة و الاعتذار أكّدت لنا بعض الفرضيات و التي من بينها تميز الخطاب العربي الإسلامي و تميز أنماط الحجاج فيه، و التي هي وليدة مناخ فكري خاص، لذلك لا بد من أخذ بعض النقاط التي ترتبط بخصوصية الخطابات العربية بعين الاعتبار عند مقارنة الخطابات التراثية. كما بدا جليا تنوع و ثراء الاستراتيجيات الحجاجية في أدب المناظرة و التي تمزج بين الاستراتيجيات النقلية و العقلية و بين النظر و القياس.

لكن ما تجدر الإشارة إليه هو ضرورة الاهتمام بهذا النمط من الخطابات لعدة أسباب وجيهة، على رأسها إمكانية الإفادة منه في تطوير خطابنا المعاصر بدل البحث في خطابات الآخرين و هي خطابات غريبة عنا لا تربطنا بها صلة. كما أنّه الخطاب الذي عبر به علماء الكلام عن أفكارهم، ممّا يجعله يتميّز من جانبين: الأول أنّه خطاب حجاجي راق، و الثاني أنّه خطاب فكري جدير بالاهتمام.

وحتى يتسنى لنا الاستفادة من هذا التراث لا بد من عمل جماعي تتكاتف فيه جهود الأكاديميين، لإعادة الاعتبار لهذا النوع من الأدب على غرار أعمال عبد الرحمن طه، الذي جعل من بين مشاريعه العلمية إعادة خطاب المناظرة إلى الواجهة، علّ يكون في ذلك دفع للحركة الفكرية في الوطن العربي، و تجديد الخطاب العربي تجديدا أصيلا نجد فيه ذواتنا. كما لا بد من ربط أواصر الأعمال بين الباحثين حتى تكون مجدية لأنّ أدب المناظرة لا يمكن أن يحيط بها باحث لوحده، و الدليل على ذلك أنّ عددا من الباحثين المغاربة أمثال حمو القاري و عبد الرحمن طه قاموا بانجاز مجموعة من الأطروحات و البحوث فيما يتعلق بهذا الموضوع،

بيد أنّها لم تستطع أن تحيط و لو بالنزر القليل منه. إلى جانب ذلك بدت لنا بعض النتائج أثناء البحث نراها جديرة بالاهتمام منها:

شكل علم الكلام الوعاء الذي يجمع مختلف المذاهب العقدية و السياسية في عملية الحوار، فكان علم الكلام مجالا لعرض الآراء و تدقيق الأفكار و إنضاجها. فكان كل فريق يساهم في إنضاج أفكار خصمه و تطويرها. كما شكل علم الكلام المناخ المثالي لتطور الحجاج، حيث كان كل فريق يسعى جاهدا إلى إثبات مذهبه بالحجج و البراهين و دحض حجج الخصم.

تميّز الحجاج عند العلماء المسلمين خاصة علماء الكلام بمجموعة من الخصائص النوعية، من بينها أنه يتأسس على مجموعة من الضوابط الأخلاقية التي تجعل المتكلم يلتزم بالآداب عند حجاجه لغيره، كما أنه يتقيّد بالضوابط المنطقية التي تجعل حجاجه مقبولا عقلا و متفقا عليه، حتى عند المتخاصمين.

عرفت البيئة العباسية تراجع النفوذ العربي للسلطة لصالح النفوذ الفارسي، فالشعوب التي دخلت للإسلام و قبلت به دينا، لم تقبل أن يكون للعرب النفوذ عليها، خاصة الفرس الذين كانوا دوما يتطلعون إلى استرجاع دولتهم و لو تحت راية الإسلام، و قد تجلّى ذلك في الحركات الشعبية بما يعرف بالشعبوية، أو الفرق العقدية كالمعتزلة.

ارتباط النفوذ العقدي بالنفوذ السياسي في البيئة الإسلامية. فكانت الفرق التي تمكنت من النفوذ السياسي تستغل القوة و السلطان لترسيخ نفوذها العقدي الذي سيعضد النفوذ السياسي، أمّا الفرق التي كان لها التمكين العقدي فقد كانت تستغل ذلك للوصول إلى السلطة و تعبئة الجماهير لخدمة تطلعاتها السياسية.

كما بدا تأثير الفكر المعتزلي على المأمون و حيازته للسلطة واضحا. و يظهر ذلك من خلال بقاء المذهب الاعتزالي و بقاءه على القول بخلق القرآن رغم بيان بطلان ذلك بنص التنزيل و النظر و القياس. فيعد بقاء النظام العباسي على المذهب المعتزلي، و بقاءه على القول بخلق القرآن رغم بيان بطلان هذه المقولة، و كذا بيان ضعف الأسس الفلسفية لهذا المذهب، رغم شهادة "المأمون" بذلك، دليل على أنّ السلطة لم تكن مطلقة للخليفة، و أنّ الشعبية بلغة شأوا كبيرا في ذلك الزمن. و أنّ النفوذ التي حازها المعتزلة خاصة ذوي الأصول الفارسية أصبحت تتجاوز مقدرة الخليفة.

ارتبط ظهور علم الكلام بالمسائل السياسية و العقدية التي طرحت للأمة الإسلامية بعد النبي عليه الصلاة و السلام. لذلك فهو علم عقدي إسلامي مرتبط بمستجدات الحضارة الإسلامية وليس علما وافدا مستسحا من أيّ حضارة.

كانت المسائل العقديّة الأكثر تأثيراً في نشأة علم الكلام و تطوره، هذا لحساسيتها، كونها تتعلق بذات المولى تعالى و صفاته، فالفرق على اختلافها كانت تسعى في معظم الأحيان من خلال تأويلاتها إلى تنزيه الذات الإلهية، رغم اختلاف هذه الفرق حول كيفية التنزيه.

تحولت الخلافات بين المذاهب في كثير من الأحيان إلى اضطهاد و صدمات عنيفة لمّا غابت لغة الحوار، و الانحطاط الذي تعيشه الأمة ما هو إلاّ من تبعات ذلك، فقد تخلى الناس عن سنة الحوار و الكلام، ليتجه السعي إلى تغليب القوّة و منطق الاضطهاد.

لعبت المناظرات الكلامية دوراً مهماً في امتصاص الصدام بين المذهب الإسلامي، التي كان بينها كثير من الخلافات، لذلك نلاحظ أنّ كلّ الفترات التي يغيب فيها الحوار يكون الصدام المسلح هو السيّد.

لفن المناظرة قواعد و آداب لا يمكن الإخلال بها، و إن أخلّ بأيّ عنصر منها تفشل المناظرة، و تذهب الفائدة منها، لذلك كان العلماء يحرصون على هذه الآداب كحرصهم على قواعدها، ممّا يجعل هذا الفنّ جديراً بالاهتمام من طرف الباحثين، لاستخلاص قواعد الخطاب و مبادئه من البيئة الأمّ، التي تتسجم و خلفياتنا الفلسفية و الحضارية.

تعد المناظرة فناً خطابياً ينتصر فيه من يملك القدرة و الكفاءة اللغوية و العارف بمداخل اللّغة العربية و ما تعارفت عليه العرب في لغاتها، فهي المجال الذي يهتم بالخطاب في ذاته دون إهمال السياقات التي تحيط به، لذلك نجد أنّ الذين تعاطوا هذا الفنّ قد تميزوا بكفاءة لغوية و قدرة معرفية كبيرة، و هو ما ينقصنا في عصرنا الحديث، فما أحوجنا إلى هذا الفنّ الذي يعيد لباحثينا في الجامعات خاصة المتخصصين في الأدبي العربي، الكفاءة اللغوية و القدرة على الحوار البناء. بدل السعي المتواصل و راء فتات الغرب الذين ينظرون فيه لفكرهم و نحن نلتهمه و نسقطه على أدبنا و تراثنا كيفما اتفق.

ارتبط فن المناظرة ارتباطاً شديداً بعلم الكلام، بيد أنه لم يكن حكراً عليه، فكان الخطاب الذي يعبر عن الفكر العربي الإسلامي في ذلك العصر. فبعد ظهور الإسلام و اتساع الرقعة الجغرافية و إقبال الأمم المختلفة على هذه الأمة، انتشرت العلوم، كما انتشرت الخلافات التي كان لابد من معالجتها، و لأنّ الإسلام يرفض العنف و الاضطهاد كان لابد على أصحاب الآراء إقناع خصومهم بالأدلة عن طريق التناظر، و لمّا تتوّعت المعارف الإسلامية كان لازماً أن تنتوع موضوعات المناظرة، بيد أنّ النصيب الأكبر من هذه المناظرات يرجع إلى علم الكلام لحساسية هذا المجال و ارتباطه بالعقيدة الإسلامية من جهة، و لارتباطه بالسياسة و الحكم من جهة أخرى.

لعبت المناظرة دورا بارزا في إخصاب الفكر العربي الإسلام، في فترات ذروته، و قد ارتبط تراجع هذا الفكر بطغيان الاضطهاد و تغييب المناظرات و غلق قنوات الحوار. لذلك يسعى "طه عبد الرحمن" من خلال تنظيراته إلى إعادة قنوات الحوار و بعث فن المناظرة عن طريق تجديد علم الكلام بما يتواءم و الراهن الحضاري.

هجرة "الكناني" من مكة المكرمة إلى العراق لمناظرة أحد رؤوس المعتزلة، وسعي المعتزلة للتأثير على "المأمون" ليقتل "الكناني" يكسر المقولة و الادعاء أن المعتزلة أرباب الكلام و الحجاج، لأنه لو كان ذلك أمرهم لكانت مقارعتهم للحجة بالحجة.

قائمة المصادر:

1. القرآن الكريم.
2. مناظرة الحيدة والاعتذار، تصحيح وتعليق: إسماعيل الأنصار، مناظرة بين (بشر بن غيان المرسي وعبد العزيز بن مسلم الكناني)، إدارة البحوث العلمية، السعودية.

قائمة المعاجم:

1. ابن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس، ط03، دار صادر، بيروت، 1994.
2. أبي الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، المجلد الخامس، ط01، دار الجيل، بيروت.
3. أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، كتاب مجمل اللغة، تح شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 1994.
4. محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، المجلد الثالث، ط01 منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1306هـ.
5. نديم مرعشلي، أسامة مرعشلي، الصحاح في اللغة و العلوم، مج02، دار الحضارة العربية، بيروت، 1974.

قائمة المراجع:

1. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ج01، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.
2. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل و النحل، تع أحمد فهمي محمد، ج01، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 27.
3. أبو علي عمر السكون، عيون المناظرات، تح سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1976، المناظرة رقم 77.
4. ألبير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية و الكلامية، المكتبة الكاثوليكية، ط02، بيروت.
5. ابن تيمية، الفرقان بين الحق و الباطل، مكتبة النهضة، الجزائر.

6. إدريس مقبول، الأسس الاستمولوجية و التداولية للنظر النحوي عند سيبيويه، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط02، 2007.
7. الأمين الشنقيطي، آداب البحث و المناظرة، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
8. أبي العباس شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان و أنباء أنباء الزمان، تح: إحسان عباس، مجلد 04، دار الثقافة ، بيروت، بدون طبعة، بدون سنة.
9. أبو بكر العزاوي، الخطاب و الحجاج، ط01، الأحمديّة للنشر، الدار البيضاء.
10. الجاحظ، البيان و التبيين، ج03، تح: درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت، 2003.
11. حمو النقاري، من منطق مدرسة بورويال إلى سوء النظر و التناظر و وجوه الغلط و التّغليب فيهما، مقال ضمن كتاب التحاجج طبيعته و مجالاته و وظائفه، مطبعة النّجاح الجديدة، بدون طبعة، الدّار البيضاء، 2006.
12. حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان، ط01، الرباط، 2005.
13. حسين الصّدّيق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ط01، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، القاهرة، 2000.
14. خالد كبير علال، التعصب المذهبي في تاريخ الإسلام، دار كنور الحكمة، الجزائر، 2009 م.
15. رشيد الراضي، الحجاج و المغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، دار الكتاب الجديد، ط01، بنغازي، 2010.
16. شامة مكلي، الحجاج في شعر النقائض: دراسة نصّين لجرير و الفرزدق، ط01، دار ميم للنّشر، الجزائر، 2010.
17. سامية الدّريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم (من الجاهلية إلى القرن الثّاني للهجرة بنيته و أساليبه)، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط01، 2008.
18. صالح مهدي هاشم، المشهد الفلسفي في القرن السّابع الهجري، مكتبة الثقافة الدينية، ط01، القاهرة، 2005م.
19. عبد الرحمن ابن خلدون، كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر... (المقدمة)، تح المستشرق الفرنسي أ.م.كاترمير، مج 03، مكتبة لبنان، بيروت، 1996.

20. عبد المتعال الصعدي، حرية الفكر في الإسلام، دار الفكر العربي، ط 02، د ب ، د س.
21. علي الإدريسي (مقال تحت عنوان : في تأسيس الحجاج لدى مفكرّي الإسلام) الرسالة الجوابية للحسن البصري على رسالة عبد المالك بن مروان أنموذج- ضمن كتاب التحاجج طبيعته و مجالاته و وظائفه- تنسيق حمّو النّقاري، مطبعة النّجاح الجديدة، بدون طبعة، الدّار البيضاء، 2006.
22. عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي، المركز الثقافي العربي، ط01، الدار البيضاء، 2005.
23. عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، اعتنى به و علق عليه إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط02، 1997 م.
24. علي محفوظ، فن الخطابة و إعداد الخطيب، مكتبة رحاب، الجزائر.
25. عبد الرحمن طه ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط02، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، 2000.
26. عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط02، الدار البيضاء.
27. عبد الرحمن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال و المناظرة، ط04، دار القلم، دمشق.
28. علي الشبعان، الحجاج و الحقيقة و آفاق التأويل (بحث في الأشكال و الاستراتيجيات)، ط01، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2010.
29. عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ج02، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، 2001.
30. غازي طليمات، عرفان الأشقر، الأدب الجاهلي (قضاياها، أغراضه، أعلامه، فنونه)، ط01، دار الفكر، دمشق، 2002.
31. فتيحة بوسنة، انسجام الخطاب في مقامات جلال الدين السيوطي (مقاربة تداولية)، منشورات مخبر تحليل الخطاب، ط01، تيزي وزو، 2012.
32. محمد صالح محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 2001

33. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط 02، دار النهضة العربية، بيروت، 1973.
34. محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام رؤية عصرية، دار القلم، بيروت، ط 01، 1973، ص 86.
35. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر هاشم صالح، ط 03، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.
36. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت.
37. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 01، 2008.
38. مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي (من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم)، علم الكتب الحديث، ط 01، تونس، 2009.
39. مختار الفجاري، من أجناس الخطاب الفكري الشفوي القديم (تحليل جنس المناظرة في ق 02 و ق 03)، ضمن كتاب تداخل الأنواع الأدبية، مؤتمر النقد الدولي الثاني عشر، المجلد الثاني، ط 01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2009.
40. محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ط 1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 2005.
41. محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1986.
42. محمد التومي، الجدل في القرآن فعالية في بناء العقلية الإسلامية، شركة الشهاب، الجزائر.
43. مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1944.
44. محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، ج 01، دار المنصور للنشر، قسنطينة.
45. محمد همام، المنهج و الاستدلال في الفكر الإسلامي، ط 01، دار الهدى، بيروت، 2003م.

46. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر هاشم صالح، ط02، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1998م.
47. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ط05، الدار البيضاء، 2000.
48. هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ط01، دار الحوار، سوريا، 2003.
49. يحي هويدي، دراسات في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة و التوزيع، ط 03، القاهرة، 2002م.

المراجع المترجمة:

1. حسين نافعة، كليفورد بوزورت، تراث الإسلام، تر حسين مؤنس، إحسان صدقي، مراجعة فؤاد زكريا، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1990.
2. ميشال فوكو، جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاني و عبد السلام بن عبد العالي ، دار توبقال، ط02، الدار البيضاء، 2008، ص35.
3. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1974.

المجلات:

1. رفيق العجم، خطاب العقل و البرهان في الفكر العربي و النموذج الغربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 65/64، مركز الإنماء القومي، 1989.
2. شامة مكلي، حجاجية مناظرة سعيد السيرافي و متى بن يونس، مقال ضمن مجلة الخطاب، منشورات تحليل الخطاب جامعة مولود معمري تيزي وزو، العدد09، جوان 2011.

فهرس المحتويات

03 مقدمة

الفصل الأول:

السياق العام لأدب المناظرة

09 المبحث الأول: مدخل إلى علم الكلام

09 1 تعريف الكلام

10 2. الفرق بين علم الكلام والفقه والفلسفة

11 3 تسمية علم الكلام وسببه

12 4 مراحل نشأة علم الكلام

14 5 أصالة النظر العقلي منهج البرهان

16 6 العلاقة بين النقل والعقل وإشكالية التعصب

18 7 المعتزلة والسلطة (خطاب السلطة)

20 8 أنصار النص و لعبة التأويل

21 المبحث الثاني: موضوعات المناظرة في علم الكلام

22 1. مفهوم الشيء

23 2. هل الإنسان مسير أم مخير

25 3 الصفات الإلهية

26 4 الذات والصفات الإلهية

27 5 الإرادة الإلهية

27 6 العلم الإلهي

28 7 القدرة الإلهية

30 8 هل القرآن كلام الله أم مخلوق

32 9 القضاء والقدر

34 10 النحو العربي وإشكالية التأويل

الفصل الثاني:

السياق الخاص لأدب المناظرة

40	المبحث الأول: مدخل لأدب المناظرة.....
40	1. مفهوم المناظرة.....
43	2. نشأة المناظرة.....
53	3. تأثير المناظرة في سياقها الفكري.....
54	المبحث الثاني : أركان المناظرة وشروط تخليقها.....
55	1.شروط تخليق المناظرة
66	2.بنية المناظرة وأركانها

الفصل الثالث:

إستراتيجية الحجاج في أدب المناظرة

75	المبحث الأول: البنية العامة لمناظرة الحيدة.....
75	1 الأركان الكلية.....
77	2 الأركان الجزئية.....
79	المبحث الثاني: الاستراتيجيات الحجاجية في أدب المناظرة.....
80	1. الإستراتيجيات التمهيدية.....
09	2. الإستراتيجيات الحجاجية.....
96	3. السفسطة في الحجاج.....
105	خاتمة.....
109	قائمة المصادر والمراجع.....