مجلة العلوم العربية والإنسانية
جامعة القصيم، المجلد (٨)، العدد (٤)، ص ص ١٧٠٣-١٧٨٢، (شوال ١٤٣٦هـ/ يوليو ٢٠١٥)

المناظرة بين الكتابة والتأويل

د. مختار الفجاري
أستاذ الأدب والنقد المساعد، قسم اللغة العربية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة طيبة، المدينة المنورة

ملخص البحث. المناظرة بين الكتابة والتأويل بحث يهتمّ بدراسة المناظرة العربية جنسا من الأجناس الأدبية، ويتنزّل ضمن تخصّص علمي يهتم بالمواضيع التي تقف على التخوم بين التخصصات الأدبية. وهو تبعا لذلك بحث يتنزل أيضا ضمن ممارسة منهجيّة أدبيّة حديثة تجمع بين البعد الأسلوبي في التعامل مع الأدب، والبعد التداولي التلفظي المستند إلى نظريات الخطاب ولسانيات التلفظ، وذلك من خلال السعي إلى استثمار مسألة الجنس في دراسة الخطابات الفكريّة. ومن ثمة توسيع المنهج الأدبي خارج مجال النصوص الأدبيّة الصرفة ليشمل بقيّة الأنماط التعبيريّة الأخرى لاسيما أنماط التفكير العقلي المباشر. وقد تمّ التوصل إلى مجموعة من النتائج هي:

– تحديد نشأة المناظرة واكتمالها جنسا من أجناس الخطاب الفكري القديم.

– تنقية بنية المناظرة ممّا شابها من الشوائب المذهبية التي لحقتها بسبب جمعها وتصنيفها تدوينها . تحقيق قراءة تأويلية فكرية إلى جانب القراءة الشكلية تمثلت في إعادة إنتاج المناظرة العربية في ضوء الرؤية الجديدة لتحليل الخطاب.

تمهيد

هذه دراسة لخطاب شفوي عبر وساطة نصوص مكتوبة، هي النصوص الواردة في كتاب "عيون المناظرات لأبي علي عمر السكوّني" الذي حقّقه أستاذنا العزيز المرحوم سعد الغراب، وقدّم له في دراسة باللغة الفرنسيّة. وهو كتاب ضمّ مجموعة من النصوص العربيّة القديمة الافتراضية لما يعرف في تراثنا الفكري بالمناظرات. هي افتراضية لأنّنا لا نستطيع أن نجزم بصحّة انتسابها إلى أصحابها الأصليّين. بل ليس لنا خيار إلاّ عقد النيّة الحسنة في نزاهة المصنّف الجامع لها واعتماد ما توفّره المناهج الحديثة للكشف عن النصوص الغائبة وآثار المسكوت عنه وخانات اللامفكّر فيه والانطلاق منه ما أمكن. وبالرغم من أنّ هذه النصوص شملت كامل التاريخ الإسلامي إلى عهد السكّوني في القرن الثامن للهجرة مع الانفتاح على ما يعتبره المصنّف الجامع أصول العرب والمسلمين بالعودة إلى الأنبياء حتى آدم، فإنّ المناظرات لا بدّ أن يكون لها عصر نشأت فيه ونضجت وأصبحت جنسا من أجناس الأدب الفكري. وهذا يبرّر اهتمامنا بدراستها دون سواها.

وهي دراسة تتنزّل ضمن ممارسة منهجيّة أدبيّة حديثة تسعى إلى استثمار مسألة الجنس في دراسة الخطابات الفلسفية والفكريّة. فهي تسعى إلى توسيع المنهج الأدبي خارج مجال النصوص الأدبيّة ليشمل بقيّة الأنماط التعبيريّة الأخرى لاسيما أنماط التفكير العقلي المباشر. وهي إذ تسعى إلى ذلك تستجيب لمتغيّرات ابستيمولوجيّة أحدثتها فلسفة الخطاب التي أقرّت بالتداخل بين الأنواع الأدبيّة باعتبارها تتشكّل من بنى صوتية وتركيبيّة ولغويّة واحدة. وهو ما برّر غزو المناهج النقديّة المنبثقة عن الأدب واللسانيات لكل مجالات العلوم الإنسانية. هكذا نجد اقتحام التداولية وعلم الدلالة والتأويلية وحتى اللسانيات البنيويّة لمختلف النصوص بما في ذلك النصوص الفلسفية. لقد أدّى هذا المنعرج المعرفي في النقد إلى توحيد طريقة التعامل مع كلّ النصوص انطلاقا من أنماطها التركيبيّة ولغتها البيانيّة وقصصها التخييليّة وكلّ ما يستعصي على الترجمة فيها.

وبالرغم من أنّ ذلك واجه معارضة في البداية لاسيما من قِبل الفلسفة التقليدية، إذ اتهم أهلُ الفلسفة "فلاسفةَ الخطاب" بتحويل المنطق

إلى نوع من البلاغة واختزال الفلسفة وتحويلها إلى نوع من الأدب، فإنّ الأمر سرعان ما حُسم وجرف التيّار مختلف التعابير الثقافية إلى "نوع جامع" هو ما يمكن أن نصطلح عليه بـ"الخطاب الثقافي بحرف التاج"(١) الأمر الذي دفع بأحد فلاسفة هذا الاتجاه: جاك داريدا (J. Darrida) إلى القول: (إنّ المؤسّسة الأكاديميّة للفلسفة إذ تستبعد اللغة والأدب من ساحتها فهي تجهل مقاييس خطابها الخاص بالذات وتجهل العلاقات الكائنة بين الكلام والكتابة).(٢) ومن هنا تتجلّى مدى عبثيّة كتابة فلسفية مفارقة لكتابة أدبيّة، لأنّ الفلسفة تكتب باللغة نفسها التي يكتب بها الأدب. فهما يشتملان على نفس البنية التركيبية، وأحيانا، على نفس الصور الرمزية والتخييلية. وإن كان لا بدّ من فرق بين اللغة الأدبية ومثيلتها الفلسفية فهو أنّ داخل هذه اللغة البشرية وأساليبها نجد أنماطا تعبيرية تفرض نفسها على أساس يجعلنا نستطيع التمييز بين ما هو أدبي وما هو فلسفي فيها.

ومن مزايا هذا التحوّل خلق مسافة بين موضوع البحث والذات الباحثة التي طالما ظلّت ملتصقة بموضوعها في مجال الدراسات الإنسانية. وهو ما من شأنه أن يوسّع مجال التفكير العلمي الموضوعي، والنقد المحايد القائم على مناهج التحليل المقارن والتفكيك والتركيب. ونحن إذ نراهن هنا على مناهج النقد الأدبي لاسيما تلك المعتمدة عادة في دراسة الأجناس السرديّة، فإنّنا نسعى إلى تحقيق هدفين اثنين: الأوّل تدعيم المناهج العلميّة الحديثة المنبثقة عن اللسانيات مثل "التداولية" التي

---

(١) صفة التاج هنا هي تعريب لعبارة majuscule الفرنسيّة ذلك أنّ المقصود بهذا المصطلح "الخطاب بحرف التاج" هو بالفرنسيّة . «Discours avec R majuscule» أي الخطاب الكبير أو الخطاب الجامع لكلّ الخطابات الثقافيّة الفرعيّة.

(٢) من حوار مع جاك داريدا أجراه معه هاشم صالح ونشر في مجلّة "العرب والفكر العالمي"، عدد٦، ١٩٨٦، ص١٤٨. وراجع أيضا .j. darrida : l'écriture et la différance,ed. du Seuil مع الملاحظة أنّ العبارة الفرنسيّة (différance) غير خاطئة كما قد يلاحظ القارئ لأنّ داريد كتبها هكذا أي أنّه وضع الحرف a بدل الحرف e حتى يحوّل الكلمة من مجال دلالتها المعجميّة العادية إلى مستوى المفهوم الفلسفي. راجع "الكتابة الاختلاف" تعريب كاظم جهاد ص٥٣.

أعادت الاعتبار برؤية جديدة لمبحث التداخل بين الأنواع الأدبية ومختلف التعابير الثقافية، بعد أن ساد عصر الاختصاصات العلمية المغلقة لقرون، والثاني تجاوز البيداغوجيا التقليدية الانطباعية السائدة إلى الآن في المشرق العربي خاصة، والتي تكتفي بسرد الوقائع والأفكار وتلقينها دون أي حسّ نقدي. فهي بداغوجيا "الظاهر الإخباري" إذا جاز لنا إعادة تشغيل المصطلحيّة الخلدونيّة.(٣)

و"المناظرة" كلمة عربية قديمة استعملت في المجالات الحياتية العادية عند العرب قبل أن تكتسب دلالتها المصطلحية بعد الإسلام. بل إن بعض النقاد يرجعون وجودها جنسا أدبيا إلى العصر الجاهلي حيث كانت نوعا من المحاورات السائدة إلى جانب المنافرات والمفاخرات، ولكن دون تقديم مبررات كافية لذلك. أمّا منذ القرن الثاني للهجرة ، فقد أصبحت المناظرة مصطلحا من المصطلحات النقدية العلمية الدالة على شكل من أشكال الجدل الفكري القديم قبل أن تنشأ الكتابة وتكتمل سنّتها. فهي بهذا المعنى نوع من أنواع الخطاب الشفوي الذي لم يأخذ حظه، بعدُ، من الدراسة الأدبيّة الشكليّة التي تساعد على مزيد الكشف عن بنيته الأدبيّة وتحدّد أبعاده الدلاليّة والفكريّة. ولئن اصطلح عليه العرب بلفظ أصيل واشتقاقي في اللغة العربية، فإنّ شكله الفكري لم يكن حكرا على العرب دون سواهم. بل عرفت كلّ الشعوب هذه الظاهرة الفكريّة في بداياتها النهضويّة. فقد قامت النهضة الإغريقية على شكل مماثل عرف في الترجمات العربية بـ"المحاورة". ولعلّ المخيال الثقافي الإنساني العام لا يزال يحتفظ بالشيء الكثير من محاورات جورجياس وبروتاغوراس(٤)

---

(٣) ابن خلدون: المقدّمة، ص٤. وقد رسم منذ البداية أن عهد "الإخبار" قد ولى وبدأ عهد معرفي جديد هو عهد "الاعتبار". وهذه قطيعة معرفية لا يزال البعض يجهل أبعادها في بعض الجامعات العربية.

(٤) أعلام الجدل في العهد اليوناني القديم كثيرون إلاّ أنّا اكتفينا هنا بذكر أستاذين كبيرين وهما جورجياس الذي ذكر عنه عبد الرحمان بدوي في تقديمه لكتاب الخطابة لأرسطو ما يلي: (جورجياس السفسطائي الشهير خصّه أفلاطون بمحاورة ورسم له صورة أخّاذة لاذعة بوصفه علم السفسطائية(...) وكانت طريقته في تعليم الخطابة تقوم على تحضير قطع ليحفظها التلاميذ عن ظهر قلب ابتغاء استعمالها في خطبهم من أجل تفخيم دعوى صاحب الدعوى والتهوين من دعوى الخصم. وكان اهتمامه خصوصا بجمال

وغيرهما من الشكّاك أو الريبيّين اليونانيين الذين حرّكهم الدرس الفلسفي السقراطي ليكتشفوا منذ ذلك العصر الجدل و"فن الخطابة" أو "العبارة" (elocutio) بتعبير أرسطو. وينشئوا على أساسه ديمقراطيّة أثينا العظيمة. كما عرف العصر اللاتيني الشيء نفسه تقريبا. بل إنّ ما عرف بـ"المجادلة" أو"المناظرة الوسيطيّة" (disputatio médiévale) كان له الدور الرئيسي في إنهاء القرون الوسطى والدخول إلى الحداثة. وهذه العلاقة الأجناسيّة الخارجية للمناظرة هي عامل قويّ لتوظيف المنهج المقارن في التحليل وفي إبراز مدى التداخل (l'interférence) أو التناصّ (l'intertextualité) بينها.

وإذا كانت "المناظرة" العربيّة على علاقة وطيدة بـ"المحاورة الإغريقية" التي كانت قبلها أو باللاتينية التي تلتها فإنّها أيضا على علاقة أكثر اتصالا بالأنواع الأدبيّة الأخرى التي عاصرتها في الداخل الثقافي العربي. فالخطبة مثلا ممارسة خطابيّة شفويّة المنشإ أيضا ولها من الأساليب الجدليّة والسجاليّة ما يمكن أن يؤمّن مقاربة تحليليّة أجناسية تكشف عن العلاقات التناصيّة بين الجنسين. كما أن التطوّر النوعي والأجناسي للخطبة الشفوّية وتحوّلها إلى الرسالة بعد أن تركّزت سلطة الكتابة لا يمنع من تواصل السمات الوراثية للمناظرة وتحوّلها إلى نصّ المنجِب بعد أن كان منجَبا. فقد عبر الجنس من الخطبة عبر المناظرة إلى الرسالة في هجرة خفيّة صعبة التحديد. ولكن ذلك يمكن ضبطه من خلال البحث عن مختلف القرائن والآثار بحسن استغلال تحليل متعدّد الأبعاد يمكن ضبطه في ثلاثة أوجه: الوجه الإناسي على طريقة جاك قودي .J)(٥)

القول.>> أمّا بروتاغوراس (٤٨٥ ـ ٤١٥ ق – م) فقد (كان أوّل من اعتنى بدراسة اللغة دراسة علميّة وكتب عن دقّة الأسلوب وميّز بين أجناس الأسماء (المذكّر، المؤنّث، المحايد) وأزمنة الأفعال وأحوالها وأنواع الخطاب(السؤال، الجواب، الأمر، الرجاء). ودعا تلاميذه إلى البحث في المواضيع المشتركة من حيث التضاد.>> انظر مقدّمة كتاب "الخطابة" لأرسطو، تحقيق عبد الرحمان بدوي، ص. ص ١٠ ١٣.

(٥) J. Goody: La raison graphique, Minuit , Paris ,1979.

(Goody والوجه الجينيولوجي على طريقة ميشال فوكو (M. Foucault) [٦] والوجه التناصيَّ على طريقة جوليا كريستيفا (J..Kristeva) [٧] مع الانفتاح على كل من دار في فلك البحث عن النصوص المهاجرة وعن نشأة النصوص وتشكلها وتناسلها من بعضها البعض. هذا فضلا عن علاقتها ببقيّة الأجناس الأخرى المحكومة بقاعدة التجاور أو التباعد البنيويّين.

و"المناظرة" عند العرب نوع فكري لاهوتي يدور حول مواضيع ميتافيزيقية. أو بالأحرى هي مناظرات بين أنصار الإيمان بالغيب ومناهضيهم أو بين أنصار مذهب أو دين ما وبين خصومهم. وبالجملة فالمناظرات التي احتواها كتاب "عيون المناظرات" للسكوني ترجع إلى خمس وخمسين فرقة من الداخل والخارج الثقافيّين أهّمها أهل السنّة والمعتزلة والقدرية والمرجئة والخوارج والقرامطة المجوسية والنصارى واليهود والسياليّة والثنويّة والفلاسفة والدهرية والروافض... وقد جمعت كلّها في هذا الكتاب من أجل الدفاع عن مذهب أهل السنّة في كلّ ما يتعلّق بالمسائل العقائدية. ولذلك أُعْتُبِرَتْ أغلبُ هذه الفرق من الزنادقة والملاحدة.

و"المناظرة" بالرغم من أصلها الشفويّ فقد تشكّلت كتابيا فيما بعد بالطريقة نفسها التي دُوّنت بها أنماط أدبيّة أخرى مثل الشعر والقرآن والخطابة، إلخ... كما أنّ دراستنا لها تنطلق من نصوصها المدوّنة تدوينا افتراضيا يطغى عليه التوظيف الفكراني(idéologique) والاستغلال المذهبي السني، لأنّ أبا علي عمر السكوني الذي جمعها يعتبر من أهل السنّة المالكيّة فقها والأشعرية كلاما، خلال القرن الثامن للهجرة بإفريقية. ولذلك فالبحث في نوعها الأدبي يستوجب تمحيصا للنصّ المكتوب وفصل آثار الأفكار المالكيّة أو الأشعرية خصوصا، والسنيّة عموما، عن الآثار الحقيقية للمتناظريْن. كما أن البحث عن الآثار الشفويّة المتخفيّة داخل بنية المكتوب يستوجب من الباحث عدم الاكتفاء بالمناهج اللغوية التقليدية بل

---

(٦) ميشال فوكو: فصل "نظام الخطاب"، ضمن كتاب "جينولوجيا المعرفة"، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العال، دار توبقال، المغرب، ١٩٨٨.

(٧) J.Kristeva : Semiotik è seuil, 1969._, recherches pour une sémanalyse, coll. Points

لا بد من البحث عن آفاق جديدة وآليات أكثر نجاعة وإلماما بحقيقة النصوص [٨] وبطبيعة العلاقات الأجناسية بين مختلف الأنماط والأنواع الأدبية. وهو ما يغري بالكشف عن حقيقة الجنس المناظري. ويجعل العدد الكبير من المناظرات التي تضمّنها كتاب "عيون المناظرات" مجالا خصبا لاستثمار المنهج التداولي خاصة، إذ البحث في السياقات المصاحبة للعمليّة التواصليّة لا تقلّ دلالة عن الخطاب ذاته. وهو ما سنصطلح عليه بـ"مقتضيات المقام التناظري". وهكذا يكون لهذه الدراسة فضل المساهمة المتواضعة في الالتفات إلى مرحلة مهمّشة من تاريخنا الفكري هي المرحلة الشفويّة. بل لها شرف الإسهام في إيجاد آليات ومنطلقات منهجيّة عامّة صالحة لدراسة الخطاب الفكري من المنظور الأدبي.

وهذه الدراسة الأجناسيّة للمناظرة ليست دراسة شكليّة جافة ولا أدبيّة منغلقة. فهى لا تبحث في الجماليّات المطلوبة لذاتها بل تنطلق من تحليل الأشكال الخطابية، للاطلاع على خصائص الحياة العقلية، ومعرفة المشهد الفكري في عصر نشأتها الأولى. فللمناظرة الفضل في نشأة التفكير العقلي في الحضارة العربيّة، كما سنرى لاحقا. بل سُبقت كلّ نهضة حضاريّة لدى كلّ الشعوب وفي كلّ العصور بحركة تنويريّة عقليّة وبحيويّة فكريّة شعبية. وهذا الدور أُوكل عند العرب إلى المناظرة. فقد طبعت الجدل الفكري وطرق التعبير عنه بطابع حجاجي عقلي جعل من التفكير العقلي سلوكا اجتماعيا لفئات شعبية واسعة. بل إنّ النتائج الثقافيّة

(٨) لمزيد الإطلاع عن أهمية الخروج عن المناهج النصية واللغوية إلى مجالات أوسع تداولا وأكثر ثراء يمكن مراجعة: صلاح الدين الشريف: "خواطر شك نظرية في كفاية القراءة اللغوية" والمقال نشر ضمن كتاب "القراءة والكتابة": أعمال الندوة المنعقدة بكليّة الآداب والعلوم الإنسانية، تونس من ٣٠ مارس إلى ٠٢ أفريل، ١٩٨٨ ص. ص ٢١٧ ـ ٣٠٧. ولئن كان المقال إلى جانب جهود أخرى بذلها أساتذتنا فقد أنتج جيلنا أيضا دراسات في الاتجاه نفسه يمكن الاطلاع عليها. نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر كتاب"الاستدلال البلاغي" لشكري المبخوت الصادر بتونس، ٢٠٠٦، وكذلك كتاب "دراسات في تحليل الخطاب" لنور الهدى باديس الصادر ببيروت، ٢٠٠٧، وغيرها كثير تجدونه في قامة المراجعة المثبتة في آخر البحث.

لأدب التناظر سرعان ما تجلّت في مستوى التفكير الشعبي الذي جذّر حرية الرأي والتعبير حتى غدا الجاحظ في أواخر القرن الثاني يحرّض على ذلك. إذ ماذا (ينتظر العالم بإظهار ما عنده وما يمنع الناصر للحق من القيام بما يلزمه وقد أمكن القول وصلح الدهر وخوى نجم التقيّة وهبّت ريح العلماء وكسد العيّ والجهل وقامت سوق البيان والعلم). (٩)

والمناظرة جنس فكري متطوّر عند العرب. إذ تحوّلت في مرحلة أولى من المجادلة الشفويّة الثنائيّة البسيطة ذات الموضوع المحدود، إلى المناظرة الكلاميّة المتضمّنة لعقيدة كاملة مباشرة بعد القرن الثاني. ثمّ نضجت قليلا فتحوّلت إلى المناظرة الفلسفيّة ذات الأنساق والنظريّات المكتملة، منذ القرن الخامس. أمّا في العصر الحديث والمعاصر، فقد تطوّر الخطاب السجالي، ليصبح صراعا فكريا بين منظومات وفكرانيّات وجغرافيّات فكريّة، كما هو الشأن بالنسبة إلى مناظرة المشرق والمغرب التي نظّمتها مجلّة اليوم السابع، في أواخر القرن الماضي، بين محمّد عابد الجابري وحسن حنفي، قبل أن تصدرها في كتاب بالعنوان نفسه. بل إنّ الجدل الفكري اليوم في ظلّ العولمة، أصبح صراعا بين الحضارات بالمعنى الثقافي للكلمة في ظلّ تقنيات الاتصال الهائلة، حيث يناظر العالم كلّه بعضه البعض على الهواء مباشرة حول فكرتين متقابلتين: هما صراع الحضارات أو حوارها.

وهكذا يكون هذا البحث أولا، في تجنيس المناظرة هو أيضا، بحث في آليات الخطاب التواصلي بين البشر من خلال نموذج عربي قديم. وهو بحث، تبعا لذلك، يهتمّ بخطاب يعتمد قناة المشافهة وسيلة لهذا التواصل. ومن أجل هذه الأهداف يتنزّل هذا البحث الذي يمكن ضبطه في المستويات التحليليّة التالية.(١٠)

١ ـ تجنيس المناظرة والبحث عن هجرتها الأجناسية ورحلتها التناصيّة والخطابية عبر طرائق "الشاهد" و"المناقلة" و"التحويل"

---

(٩) الجاحظ :الحيوان، ج١، ص٨٦.

(١٠) لن تكون هذه الإشكاليات بالضرورة مرتبة في البحث كما هي مرتبة هنا ولكن قد يضطرنا المنهج المتبع إلى أن تكون متداخلة أحيانا.

و"التحوير" مع نصوص سابقة وعبر علاقاتها بالعوامل الخارجية الحافة بها حتى استقرت على ما هي عليه جنسا مناظريا قائما بذاته مستعدا لحمل بذور نصوص لاحقة له.

٢ ـ البحث في نشأة المناظرة وتحوّلها من الشفويّة إلى الكتابة وإبراز ما حفّ بذلك من المشاكل والتزييف والتوظيف. ثمّ الاهتمام بالمقاربة التاريخية للنظر في تطوّر المناظرة وتحوّلها إلى جنس كتابي أكثر تعقيدا. أي تطوّرها إلى مناظرات كتابية ذات أطروحات فكرية أعمق كلما تقدّم الزمن.

٣ ـ تحليل مفهوم المناظرة أوّلا في مستوى تحديد بعدها الاصطلاحي. ثم التدرّج بالتحليل نحو بنيتها من خلال تحديد مادتها اللغويّة وأركانها والمبادئ العامّة التي قامت عليها. ثمّ تحديد موقع المناظرة بين الأنواع الأدبية سواء أكانت أنواعا عالميّة أم عربيّة. وهو المبحث الذي توسّلنا له بالمنهج المقارن.

٤ ـ تفكيك العقل التأويلي العربي من خلال الخطاب المناظري المتسم بما يعرف بـ"التمركز المنطقي". وإبراز تهافت الخطاب مهما عبر عن تماسكه المنطقي.

أولاً: في جينيولوجيا الخطاب المناظري

أ) النصوص المنجبة للمناظرة:

يصطدم تجنيس المناظرة بطبيعة نصها المنجِب المتضمن لعائق معرفي يتمثل في كونه "نصا" شفويا (يستهلك قولُه وجودَه ولا حافظ له إلا ما يبقى منه في الذاكرة، ولا يمكن أن ينتقل من مكان إلى مكان ولا من جيل إلى جيل إلا في لبوس جديد، وصياغة مغيّرة مبدَّلة)[١١] في حين أنّنا ننطلق في دراسته من (بلاغة المكتوب التي تقوم على القيد والوثيقة بحيث

(١١) حمادي صمود: مناهج دراسة الفكر البلاغي العربي: التجربة التونسية نموذجا، ضمن الندوة الدولية: قضايا المنهج في الدراسات الأدبية واللغوية: النظرية والتطبيق، جامعة الملك سعود، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ٧ ـ ٢٠١٠/٣/١٠، ص ٥٣٦.

يُحفظ النص ولا يتغيّر منه إلاّ ما يغيره مرُّ الأزمنة والدهور من حامله)[١٢] وهذا يخلق عائقا معرفيا يتمثل في المفارقة بين المكتوب باعتباره منطلقا والشفوي باعتباره أصلا. بل إنّ هذا العائق بالنسبة إلى المناظرة لا يقف عند ما يسميه حمادي الصمود بالمفارقة بين "الحامل الشفوي" و"الحامل الكتابي" والتي نظّر لها جاك قودي (J. Goody)وتحولت مع العديد من الباحثين إلى إناسة تطبيقية[١٣]، بل يتجاوزه لحتمية التشويه الذي لحق النص الشفوي بالتدوين بسبب دافعين أساسيين: دافع مفكر فيه ودافع غير مفكر فيه. الدافع الأول يتمثل في تدخل الوازع الفكراني/المذهبي لتغيير النص أو الحذف منه أو الإضافة إليه عن قصد، والدافع الثاني متمثل في القصور الفيزيولوجي للذاكرة الحافظة، فهي غير قادرة على أن تحمل لنا نسخة مسجلة للنص الأصلي. يضاف إلى كل ذلك عامل آخر يتعلق بالمناظرة في ذاتها حيث تصبح الصعوبة مزدوجة. فهي أيضا نص شفوي تنطبق عليه كل التحديدات السابقة كما انطبقت على تلك النصوص التي، من المفترض، أنها تضمنت سماتها الأجناسية.

لذلك سنسعى إلى الاستئناس بما تيسر لنا فهمه وتوظيفه من الأدوات النقدية الحديثة في نظريات مختلفة مثل تحليل الخطاب ونظريات الفهم والتأويل والتداولية قصد الكشف عن البنى الشفوية المغيبة والمطمورة تحت ركام الزمن والإنسان، ثمّ البحث في تلك البنى عن آثار الجنس المناظري ريثما يتمّ تحديد مفهومه وخصائصه الفنية والمعنوية بالمناهج نفسها في فصول لاحقة.

المنطلق في هذه الدراسة هو أنّ المناظرة لها علاقة تناصية متينة بجملة من النصوص الشفوية التي سادت قبل الإسلام وهي علاقة شاهدة على انتهاء الحدود بين تلك الأجناس الأدبية. وللمناظرة في ضوء هذا

---

(١٢) المرجع نفسه، ص ٥٣٦.

(١٣) عرفت هذه النظرية تطبيقا في أطروحة نور الهدى باديس الموسومة بـ"بلاغة المنطوق وبلاغة المكتوب"، (تونس، ٢٠٠٥) التي أشرف عليها حمادي صمود رئيس "وحدة البحث في تحليل الخطاب". وهي وحدة مؤطرة للباحثين الشبان لمرحلة ما بعد الدكتوراه بالجامعة التونسية. وقد أنجزت الوحدة عدة أبحاث جماعية نذكر منها ضمن هذا السياق كتاب بعنوان "مقالات في تحليل الخطاب"، الصادر بتونس، ٢٠٠٨.

التصوّر نصوص منجبة شفوية لا تزال آثارها حاضرة في العديد من النصوص العربية المكتوبة حتى اليوم. وهي كغيرها من النصوص تدخل تحت طائلة "التناص" حيث (كل نص ينبني على فسيفساء من الشواهد، وهو امتصاص لنصّ آخر وتحويل له)(١٤). بمعنى أنّ المناظرة خاضعة لما أسمته جوليا كريستيفا بـ"الإنتاجية النصية" القائمة على التوالد والتفاعل بين نصوص سبقتها وضمن عمليات معقدة من التحاور والتحويل والتبادل. ولم تعد تبعا لذلك (نصا مغلقا)(١٥) بل أشرعه التناص على جيرانه.

والمناظرة لها خاصية جينيولوجية أخرى إلى جانب الخاصية التناصية هي الخاصية الخِطابية. فهي تخضع للمنطق نفسه الذي يحكم الآثار الحضارية الماديّة. فهي تهرم بحكم الزمن وتتراكم عليها طبقات التاريخ ولا يمكن معرفة حقيقتها إلاّ بعمل نقديّ شبيه بالحفريّات يزيل طبقات الخطاب الهاجعة في أقبية التاريخ كما يقول فوكو ويكشف عن آثار المعنى المناظري شكلا (forme) وماهية (substance).(١٦)

وتحديد النصوص المنجبة للمناظرة ليس بالأمر الهيّن لأننا يمكن أن نجد آثارا للجنس المناظري في كل النصوص التي سبقتها من شعر ونثر. وهذه النصوص كثيرة إذ تشمل سجع الكهان والخطب وتفرعاتها من خطابة ومنافرات ومفاخرات وفود وزواج أو أملاك واستخلاف وولاية وحرب وتحضيض وعرض وفتوح، إلخ... وهي أجناس شفوية متفاوتة القيمة، لذلك اخترنا منها ما هو أكثر نضجا وأبعد عن البساطة وأقرب في حمل آثار للمعنى المناظري، فاكتفينا بدراسة ثلاثة منها وهي: الخطابة والمنافرات والمفاخرات.

---

(١٤) J.Kristeva : Semiotik è le mot, le seuil, 1969:_, recherches pour une sémanalyse, coll. Points dialogue et le roman, p85.

(١٥) عبد الله تاج: مصادر "ألف ليلة و ليلة" العربية، كلية الآداب و العلوم الانسانية بسوسة ، ط١، جانفي ٢٠٠٦، ص، ٥٨٧

(١٦) للتعمق في التعريف بهذين المفهومين وعلاقتهما ببقية الثنائيات اللسانية لاسيما الدال والدليل والشكل والمحتوى، راجع : رولان بارط: مبادئ في علم الأدلة، ترجمة محمد البكري، ص. ص ٦٦ . ٦٩

١- الخطابة:

يُرجع أبو علي عمر السكّوني الذي جمع عيون المناظرات العربيّة نشأة المناظرة إلى آدم وإلى المناظرات الإبليسيّة تحديدا. وذلك يتجلّى من خلال جمعه لما اعتبره مناظرات الأنبياء منذ آدم. فجذور المناظرة بهذا المعنى قديمة قدم الإنسان. ولأنّ الإنسان عقل ولسان كان الجدل حياته. بل يبدو أنّ إبليس قد غار منه لميزة آدم المنطقية التي رأى فيها تهديدا لسلطة يراها حكرا عليه وحده. ولكن بعيدا عن التفسير اللاهوتي للتاريخ نقول إنّ الجذور الجينية لمادّة المناظرة العربية تعود إلى العقل (logos) دون الأسطورة (Mythos). فهي انحدرت من الأصل الغربي العقلاني للخطاب دون الأصل الصوفي الإشراقي. ونقصد بذلك المنطق اليوناني خاصّة من حيث ازدواجيّته البنيويّة وتشكّله من المتضادّات الثنائيّة وأساسها الفلسفي متكون من ثلاثة عناصر: مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع. ذلك أنّ الوجود قائم على المتضادّات الثنائية في المنظور الإغريقي ذي النزعة المنطقية. فالوجود (الأيس) باعتباره هوية وكائنا يقابله العدم (الليس) كهويّة نقيضة مقابلة له. وكلّ واحد من النقيضين يستقلّ بمبدإ الهوية. ولا يمكن لأحدهما أن يناقض نفسه فيحلّ في هوية الآخر لأنّ الوجود لا يمكن أبدا أن يكون معدوما وموجودا في الوقت نفسه. وهذا مبدأ عدم التناقض. وهكذا يحصر الوجود في الشيء وضده والثالث مرفوع. وقد خلقت هذه البنية الضدية توتّرا واستقطابا كبيرين في الفكر الإنساني بين الشيء وضدّه: بين الخير والشر، بين الصدق والكذب، بين الصواب والخطإ، بين الأنا والآخر، إلى غير ذلك مما لا نهاية له من الثنائيات التي مزّقت الفكر الإنساني عبر تاريخه الكبير.

والاختلاف قديم قدم الإنسان منذ آدم لاسيما في تلك "المناظرة" البدائية الأولى بين قابيل وهابيل، لكن بناء الكون على نسق فكري منطقي قوامه المتضادات الثنائية قد كرّس هذا الثابت البنيوي في الفكر البشري منذ عهوده القديمة. فقد ثبت منذ اليونان القديمة وبفضل السفسطائيّين أن "التصديق" بالمصطلح الأرسطي أو ما يعرف لدينا اليوم بالمنطقيّة يتقاسمها المتحاوران بالتساوي وأنّ كلاّ من الخطاب ونقيضه يتضمّن

منطقه الخاص. وهذا هو السبب الذي جعل جاك داريدا(J. Darrida) اليوم وفي عصر ما بعد العقل يؤسّس فلسفة أنسنيّة جديدة ويكتشف من أجلها مفهوم "التمركز المنطقي" (logocentrisme) أي التمركز حول مواقف جدالية والتعنّت والتعصّب لها، ومن ثمّة إقصاء الآخر بدعوى عدم امتلاكه للحقيقة. وقد اعتبر تبعا لذلك العقلانية نوعا من الميتافيزيا الجديدة، لأنّها خطاب متهافت انبنى على فراغ، ما دام العاقل يدّعي أنّه على حق والمخالف له على باطل. ولذلك لا بدّ من تفكيكه وإبراز بذور تهافته. فداريدا هنا بادر بهدم ميتافيزيا الحداثة بالتموقع داخل بنية الكتابة وتدميرها من الداخل إذ (وجد لدى مالارمه مثلا فيما وراء اللحظات الفكرية والمواقف الفلسفية مراسا للكتابة وبناء للجملة وطريقة في استخدام اللغة يفيضان في الحقيقة عن فلسفة المحاكاة أي يتجاوزانها ويتم هذا لا من خلال أطروحات وإنّما من خلال البنية المستخدمة نفسها). (١٧) وهذا التفكيك للمادة اللغوية لخطاب ملارمه هو الذي جعل فلسفة الغياب تكشف عن فراغ كل الخطابات الفلسفية مهما ادعت المنطق أو الانسجام العقلاني أو عدم التهافت. وإذا كان داريدا قد هدم بذلك "التمركز المنطقي" ونقد الميتافيزيقا، فهو لا يرى نفسه قد حرّر خطابه الخاص من أي شكل من أشكال التمركز أو أي أثر من آثار الميتافيزيا، بل إنّه أكّد على أنّ التمركز من مبرّرات الوجود بالنسبة إلى كلّ خطاب. بل إنّه بمثابة سمّ الكتابة. ولكن الوعي بذلك يدفع إلى ضرورة البحث عن الترياق.(Pharmakon)(١٨) وقد عثر عليه في مفهوم آخر لا يقلّ قيمة عن الكتابة وهو مفهوم "الاختلاف". ولذلك كان داريدا يتخذ إجراءات تجاه ما يكتب ويخضعه إلى التنقيح والغربلة المستمرّين ويحذف منه كلّ ما يشير إلى "التمركز" أو "الاستعلاء الأوروبي" ويجهد نفسه في جعل نصوصه تنطق بالأنسنة وبحق الآخر في الاختلاف عن معايير المركزية

---

(١٧) جاك داريدا: الكتابة والاختلاف، ص٥٠.

(١٨) (Pharmakon) مصطلح يرجع إلى أفلاطون أعاد تشغيله داريدا وربطه بمفهوم "الاختلاف"لتفسير ماهية الكتابة التي تنطوي على ازدواجية وظيفية. انظر "الكتابة والاختلاف" فصل "نهاية الكتاب وبداية الكتابة"

الأوروبيّة". لقد كان يعالج تمركز الكتابة بترياق الاختلاف. فداريدا في عصر ما بعد البنيويّة يقيم الجدل على مبدإ الاختلاف في حين ظلّ هذا الجدل، قبل البنيويّة وصعودا إلى عصر المحاورة الإغريقية ومرورا بالمناظرة العربية، قائما على "التمركز المنطقي" وعلى تأويليّة خاصّة بذلك التمركز. ولئن أنتج هذا الخطاب مظاهره الضديّة الأولى في مستوى الممارسة الخطابية الشعبية في أثينا قبل الميلاد، عندما بدأت الحضارة اليونانية القديمة تتحسّس طريقها نحو الريادة العالمية، فإنّ العرب بالمقابل أنشؤوا، قبيل نهضتهم الأولى، زخما فكريا مماثلا، كان له الأثر الكبير في قيادة الحضارة العربية إلى العالمية. كما عاد التاريخ ليسير في ركاب الغرب اللاتيني، عندما ورث العربَ حضاريا ومهّد لقيام نهضته هو الآخر على أساس "المناظرة الوسيطيّة" (Disputatio médiévale) في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد. وها هو اليوم لا يزال في الريّادة من خلال ما يمكن أن نسمّيه "مناظرات الاختلاف"، في الوقت الذي يصرّ فيه العرب على البقاء داخل سياج دوغمائي مغلق ويستمرّون في تبادل "مناظرات" التكفير والإقصاء.

وخطاب "التمركز المنطقي" هذا الذي أُعْتبِر الإخصاب الأوّل لجنس المناظرة العربيّة والذي ظلّ قائما على المتضادات الثنائية من أرسطو إلى ديكارت لم يكن خافيا على أعلام الخطابة اليونانية وعلى رأسهم أرسطو. ولم يغفلوا عن مدى الحجيّة التي يتضمّنها كلام المجادل الخصم. بل تفطّنوا إلى هذه البنية المزدوجة للمنطق، إذ أكّد أرسطو أنّ (الخطيب ينبغي أن يكون قادرا على إثبات المتضادات من أجل أن يرى الحقيقة بوضوح). [١٩] ألم يقل الجاحظ أسوة بالمناطقة "بضدّها تتميّز الأشياء". هكذا تأسّست منطلقات التفكير "العقلاني" على أساس نقيضيّة ضديّة مثل الوجود/العدم والأيس/الليس والموت/الحياة والصواب/الخطأ، إلخ... وحول هذه البنى الضديّة دار الجدل، ونظّمت المحاورات/المناظرات، وتأسّست أوّل ديمقراطيّة حقيقيّة في التاريخ. وهذا الخطاب القائم على الشيء وضدّه يتعارض جذريا وبنيويا مع

(١٩) أرسطو: الخطابة، ص٢٧.

خطاب آخر يُعتبر عدوّه التاريخي. وهو الخطاب الإشراقي الصوفي المعبّر عنه قديما بـ"الغنوص" (la gnose). وهو الذي تجاوز بنية المتضادات الثنائية التي يقوم عليها الوجود، لإيمانهم بوحدة الوجود حيث تستحيل المتضدّات الثنائية إلى إطلاقيّة كونيّة، وحيث الخير المطلق الذي يجمع بين أشدّ المتناقضات، وحيث الحياة الأبدية التي ترى في الموت الماديّ تحوّلا نوعيا وليس اضمحلالا.

والخطابة من الناحية الأدبية المحضة تتحدّد من وجهين: الأول هو شرط ارتباطها بالسياق أو المقام والثاني شرط ارتباطها بالمقصد. بالنسبة إلى الشرط الأول يقوم أساسا على الطبيعة التواصلية للخطبة التي تتوفر فيها أكثر من بقية النصوص الأخرى، سواء أكانت سردية أم شعرية. وإذا كانت صفة التواصل تفرض شرط السياق على كل نص فإنه (في هذه الحالة لا بدّ من سياق،(..). ولا بد من جهاز من المعلومات الخارج نصية المعقودة في النص كتقليد أدبي أو كاقتضاء سياقي(..). والبحث عن السياق الأدبي ينبغي أن يعتمد فيه على النص نفسه إذ أنّ هذا الأخير يبني هذا السياق طوعا أو كرها من أجل أن يحيا كنص) (٢٠) ولذلك فالسياق الخطابي سمة بارزة تحولت بسهولة إلى الجنس المناظري لأن صفة التواصل التي كانت في الخطة أكثر وضوحا فيها من القصة والشعر، أصبحت في المناظرة أكثر حضورا وتوظيفا وانسجاما مع طبيعة النص. لذلك تقدم القراءة التداولية تمييزا بين صنفين من الخطاب: "الخطاب الإبلاغي" مثل الخطبة والمناظرة و"الخطاب الأدبي"(٢١) الصرف مثل القصة والقصيدة وغيرهما. والسبب هو قوة المرجع الإبلاغي في الصنف الأول ووجوده الصريح والمباشر مقابل ضعفه في الصنف الثاني ووجوده الضمني وغير المباشر. وهذا التقابل لا ينطبق على مطلق الخطاب الأدبي أو على جميع أصنافه إذ يمكن أن يكون المرجع الإبلاغي حاضرا بوضوح في نصوص أدبية عديدة. ولا شك في أنّ التداولية محقة في تأكيدها على إحالة الخطاب الإبلاغي على المقام

(٢٠) محمد الخطابي: لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، ص. ٣٠٣ . ٣٢٥.

(٢١) Rainer Warning: pour une pragmatique du discours fictionnel. In: Poétique n°39, sep. 1979. P-P, 322-333.

مباشرة، ممّا يجعله في أغلب الحالات يحمل آثار السياق الذي كتب فيه وتحضر فيه بعض عناصر المقام التخاطبي أو الوضعية التلفظية التي يجب أن تكون إطارا للتواصل بين الباث والمتقبل. وهو ما يتوفر في الخطبة بشكل واضح وانتقل إلى المناظرة بامتياز.

بالنسبة إلى الشرط الثاني: شرط ارتباطها بالمقصد، فكما اعتبر التداوليون النص الأدبي نصّا مرتبطا بسياق انطلاقا من قاعدة "لا نصّ بدون سياق" اعتبروا أيضا النص الأدبي نصّا ذا مقاصد انطلاقا من قاعدة "لا نصّ بدون مقاصد". و"المقصدية" انتقلت من نظرية في ظاهراتية هوسرل (Husserl) إلى مصطلح أساسي في التداولية، ومن ثمّة (تحوّلت مقاصد التكلّم في الدراسات التداولية الحديثة إلى منطلق أساسي من منطلقات تحديد الخصائص الإنشائية في الخطاب)[٢٢]

ويتداخل في خطاب المتكلم أكثر من مقصد، لكنّ المقاصد التي اهتمّ بها التداوليون والتي تنطبق على المقامين الخَطابي والمناظري بشكل تام هي المقاصد المتعلقة بالخطاب أو التخاطب في بعده التواصلي. وهي مقاصد يمكن تصنيفها في أربعة: المقصد اللساني والمقصد التواصلي والمقصد التداولي والمقصد الحواري.

ـ المقصد اللساني هو ما يظهر في التحوّلات الخطابية التي لا تحيل على الحدث في حدّ ذاته بل تحيل على عزم المتكلّم ونيّته المسبقة. نلمس ذلك في المظهر الكتابي المشترك بين الجنسين، سواء المتعلق بالخطابة كما نقلها لنا الجاحظ مثلا أم المناظرة كما دونها السكوني، وذلك من خلال جملة من الأفعال من قبيل: "عزم"، "نوى"، "قرّر"، "أراد"، "حاول"، "قصد".. وهذا يدعم الصلة الأجناسية بينهما ويؤكد انحدار المناظرة من الخطابة أكثر من أيّ جنس آخر، لأن المقامين شفويان ينقلان عبر الكتابة لاحقا، ويندرجان بذلك ضمن لسانيات الخطاب.

ـ المقصد التواصلي وهو الذي يهدف من خلاله المتكلّم إلى ربط ميثاق تواصلي مع السامع في المقام التلفظي الأصلي أو مع القارئ في المقام الكتابي اللاحق. ويتم هذا الربط من داخل الخطاب نفسه. وأغلب

(٢٢) صالح بن رمضان: الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم ، ص ١٢٧.

التداوليين يشترطون في عملية التواصل مع السامع مقصدية تواصلية مسبقة، فلكي يسهل على السامع فهم دلالة الخطاب ينبغي عليه أوّلا أن يدرك المقصدية التي تنظمه وتوجّه مغزاه. ويتجسد ذلك في صيغ مشتركة قليلة التفاوت بين الخطابة والمناظرة من خلال صيغ إنشائية من قبيل "هل ترى...؟"، ماذا تقول في...؟"، "هل لك أن..."، "كيف تزعم...؟"، إلخ...

ـ المقصد التداولي وهو الذي يتمثل في مختلف الشروط الاستراتيجية التي يقصد إليها المتكلم في عملية تخاطبه مع السامع/القارئ، والهدف منها مساعدته وتوجيهه التوجيه الصحيح لفهم دلالة الخطاب أو تأويله تأويلا يلائم سياقه الخطابي، ومعرفة هذه المقصدية ضرورية في العملية التداولية. ويتجلى ذلك في شكل مراوحة في المقامين على حد السواء بين تدخل الخطاب الشفوي الأصلي والخطاب المكتوب وهو تدخل لتوجيه السامع/القارئ إلى غاية المتكلم التي تكون عادة غاية مذهبية.

ـ المقصد الحواري هو ما تعلق بالوعي الحواري الذي يجسّده المتلفظ/الكاتب في خطابه لإنشاء حوار ثقافي وللخروج من دائرة الذاتية أو الصوت الواحد للانفتاح على الآخر. وهذا المقصد أيضا مشترك بين المقامين. كما يقوم على مراوحة بين شكلي الخطاب سواء أكان في مرجعه الشفوي الذي نستشفه من الكتابة أم مرجعه الكتابي الصريح الذي يعود في الخطاب إلى المصنف الجامع.

وتجدر الملاحظة في هذا المستوى أنّ هذه المفاهيم المقصدية بقيت مقيّدة ومحصورة في المتكلم وعلاقته بالخطاب، ولذلك ظهرت اتجاهات أخرى تنادي بتوسيع مفهوم المقصدية لتشمل المخاطب أيضا. ضمن هذا السياق ميّز جيرار جينات(Gérard Jenette) بين المقصدية المتعلقة بالذات المنتجة للخطاب ويسميها "مقصدا" (intention) والمقصدية المتعلقة بالذات المتلقية له ويسمّيها "اهتماما" (attention)، وهذا يعني أنّ المتلقي "يمارس" أيضا نشاطا مقصديا سواء تجاوب مع مقصدية الباث أم لم يتجاوب معها.

(٢٣) ومهما يكن الأمر فإنّ المقاربة المقصدية كما يقترحها المنهج التداولي تبقى منتجة بشكل إيجابي جدا في دراسة المقامين الخَطابي والمناظري. وتكشف عن مدى الروابط الأجناسية بينهما وعن كيفية تحوّل السمات الجينية من السابق إلى اللاحق.

فإذا حوّلنا زاوية النظر من المقصديات الجزئية إلى المقصدية العامة للخطبة باعتبارها هنا نصا منجِبا للمناظرة وجدنا أنّ كل ما سبق يصب في مقصدية الإقناع. فالخطابة سواء كانت إغريقيّة أم عربية مقصدها الأساسي هو الإقناع بأمرٍ ما، قد يكون سياسيا أو دينيا أو عسكريا أو غير ذلك. ووسائل الإقناع في الخطابة يمكن إرجاعها إلى صنفين: الإقناع العقلي باستعمال القياس أو المثل والإقناع الوجداني بالاعتماد على التخييل. والصنفان يلتقيان في الخطاب، إذ (مدار البلاغة كلها يقوم على استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم، لأنه لا انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرائقة ولا المعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجلبَةً لبلوغ غرض المخاطب بها).(٢٤) والخطابة فن الخطاب وكمال ذلك الفن الجمع بين هذين الصنفين. (فهي تتجه إلى الفكر والعقل والإدراك بالبرهان والإقناع، وإلى العاطفة والشعور والوجدان بالاستثارة والتأثير، مستعينة في هذا بوضوح الحجّة وسلامة المنطق وقوّة البرهان، مع جمال الخيال وحسن الصورة الشعريّة لتتحقق في النهاية غايتها التي تهدف إليها).(٢٥) وبالرغم من أنّ الإقناع في الخطابة العربيّة أميل إلى البديع والتنغيم الموسيقي الذي يحدث نوعا من التنويم المغناطيسي على المتقبل تصديقا لقاعدة "إنّ من البيان لسحرا"، فإنّ الخطابة الإغريقية امتزجت أكثر من مثيلتها العربية بالقياس والمثل. وهو ما يجعلها أكثر تأثيرا أجناسيا على المناظرة العربيّة.

---

(٢٣) للتوسع في أنواع المقصديات انظر مثلا: بوشعيب شداق: مقصدية العمل الأدبي بين التقييد والانفتاح. مجلة علامات، مج ١٤، ج ٥٤. ديسمبر ٢٠٠٤. ص ص ٤٤٦-٤٥٦.

(٢٤) ابن الأثير: المثل السائر، ج٢، ص٦٤.

(٢٥) محمد ماهر درويش: الخطابة في صدر الإسلام، ج١، ص٣١.

والمناظرة العربية بهذا التحديد أقرب إلى معنى كلمة "حِجاج" العربية منها إلى معنى "البرهنة" (L'argumentation) الغربية، أو "الاستدلال" (La démonstration) فـ(كلمة حجاج بحكم صيغتها الصرفية الدالة على معنى المشاركة في تقديم الحجج وعلى مقابلة الحجة بالحجة، مؤهلة أكثر من كلمة "الاستدلال" لتؤدي مفهوما مهما جدا تقوم عليه النظرية الحديثة (L'argumentation) (..). فظهر من ذلك أنّ الحجاج أشمل وأوسع من الاستدلال البرهاني الذي ظل رغم انتقاله بين علوم مختلفة يحافظ على حده المنطقي الأول. فهو على العموم مجرد استنتاجِ قضية من أخرى استنتاجَ لزومٍ وتوقفٍ وضرورةٍ).[٢٦] ولعلّ موقف فيليب بروتون (Philipp Breton) المتمثل في كون (فعل الحجاج يشترط عاملا عقليا مهيمنا بالتوازي مع دعوة مقلّة إلى إثارة العواطف)[٢٧] من الأدلة المدعِّمة للمناظرة في الاستئثار بميسم الحجاج أكثر من أجناس أخرى كثيرة. وهذا ما تدعّمه العلاقة القوية بين المثل في خطابة أرسطو والقياس في المناظرة.

فالمثل عند أرسطو مغاير نسبيا لمعناه عند العرب. فهو حكاية برهان تؤيّد الفكرة في مجرى الاستدلال. و (يعتمد على إيراد حالات كثيرة مشابهة للحالة التي يراد الاستدلال عليها للبرهنة على أنّها تظيرتها. ويسمّى في المنطق الاستقراء ويسمّى في الخطابة المثل).[٢٨] ويندرج المثل ضمن تقسيم أرسطو لأنواع المحاجة الخطابية التي تنقسم قسمين: قسمَ البراهين الخلقية الذاتية الخاصة بالأسس النفسية للخطيب والسامع على حدّ السواء، وقسم البراهين المنطقية الموضوعية التي تخصّ أسس الخطاب. والمثل عند أرسطو ثلاثة أنواع: التاريخي ويستنبط من عِبَر التاريخ وتجارب السابقين والخرافي وهو الناطق على لسان الحيوان والتشبيهي وهو المنطقي كقول سقراط (لا يصحّ الاقتراع في

(٢٦) عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص ٩.

(٢٧) Philipp Breton: L'argumentation dans la communication, p 36.

(٢٨) محمد غنمي هلال: النقد الأدبي الحديث، ص ١٠٧.

اختيار القضاة لأنّنا نكون كمن يختارون المبارزين في النزاع اقتراعا)[٢٩] وهو المعروف عندنا بالقياس. ومن هذه السليلة: سليلة القياس والبرهان والمثل التشبيهي المنطقي استعارت المناظرة جزءًا مهما من سماتها لاسيما السمات الإقناعية وإقامة الدليل الحسي على الفكرة المجرّدة.

والخطبة العربية تختلف عن المناظرة من حيث الشكل العام ولكنّها من حيث ماهيتها الخطابيّة تتضمّن كثيرا من الآثار المنجبة للجنس المناظري أيضا. فالخطبة شكلا لا تتوفّر على طرفين متجادلين، بل على طرف واحد يخطب والبقية ينصتون. وقلّما عثرنا على مستمع يتدخّل للتأثير في الخطبة. وإن وجد، فهو يندرج ضمن مقتضيات المقام الخطابي دون البنية. أمّا ماهية الخطبة فنجد بها آثارا كثيرة للمعنى المناظري خاصّة الإقناع القائم أيضا على المتضادات الثنائية. فعندما ننظر مثلا في أشهر الخطب العربية مثل الخطبة البتراء لزياد بالبصرة، فإنّنا نجدها قد شُكّلت من مادّة المتضادّات نفسها التي رأيناها عند المناطقة اليونانيين، إذ أقام خطّتها الإقناعية وحقّق وظيفتها الردعية على ذكر الشيء وضدّه. وإذا قمنا بإحصاء الثنائيات في هذه الخطبة وجدنا ما يلي: سفهاؤكم/حلماؤكم، الصغير/الكبير، أهل الطاعة/أهل المعصية، الدنيا/الفانية، دلج الليل/غارة النهار، قرّبتم/باعدتم، الحلماء/السفهاء، الوليّ/المولى، المقيم/الظاعن، المقبل/المدبر، المطيع/العاصي، الصّحيح/السقيم، المحسن/المسيء.[٣٠] وبالرغم من أنّ الخطّة الخطابية قد قامت على مستويات أخرى عديدة ليس هذا مقام التعرّض لها، فإنّ تحقيق العمل القولي لهذه الخطبة المتمثل في الردع قام في جانب كبير منه على المنطق الضدّي والمعبر عنه في البلاغة العربية بالطباق. وإذا كانت "مقصدية" الخطبة هي تحقيق انسجام إيقاعي صوتي لتحقيق الإقناع عبر سحر البيان، فإنّ المناظرة استعارت من الخطبة الماهية دون الشكل إذ

(٢٩) خيّرنا هنا ما نقله غنمي هلال عن أرسطو لأنّه أسلم لغويا ولأنّنا وجدنا ترجمة عبد الرحمان بدوي لقول أرسطو سقيمة جدّا. انظر الخطابة لأرسطو، ص١٥٥.

(٣٠) ابن عبد ربّه: العقد الفريد، ج٤، ص. ص ١١٠ - ١١٢.

قامت بعملية "مناقلة" (transposition) إذا جاز لنا استعمال مصطلح كرستيفا. هي مناقلة لآلية الإقناع نفسها، حيث تحوّلت سمة التضاد أوّلا من التضاد البلاغي إلى التضاد التأويلي. وتحوّلت ثانيا من توظيفها الفردي إلى توظيفها الثنائي فأصبح كل ضد مستأثرا بخطابه الخاص بعد أن كانا في الخطبة جنبا إلى جنب في خطاب واحد.

وإذا كانت ماهية المناظرة العربيّة قد عرفت خصوبتها الأولى من سمات وراثية خطابية سواء كانت عالميّة إغريقية أم عربيّة داخليّة، فإنّ الداخل الثقافي قد عرف كثيرا من الآثار الأجناسية المتعلّقة بالشكل في الأنواع الأدبية الشفوية التي سبقت ظهور المناظرة ومهّدت لها. نجد كثيرا من مظاهر ذلك في نوعين أساسيّين هما "المنافرة" و"المفاخرة".

٢- "المنافرة":

هي نمط أدبي شفوي نشأ في العصر الجاهلي نتيجة تضافر عوامل متعددة، منها ما هو نصّي ثقافي ومنها ما هو اجتماعي قبلي. وخير منطلق للبحث في علاقتها الأجناسيّة مع المناظرة هو النظر، أولا، في مفهوم المنافرة وتحولاتها وعلاقتها بما يقيم معها وحولها من الأجناس المجاورة، وإبراز مختلف السمات التي تحولت منها إلى المناظرة. وإذا انطلقنا من إسهامات المحدثين في هذه المسألة بالذات، لم نجد أحسن من التصنيف الذي حددته فاطمة أحمد المزروعي في كتابها "المنافرات في أدب ما قبل الإسلام" حيث ضبطت اهتمامات المحدثين بالمنافرات جنسا من أجناس النثر العربي القديم في ثلاثة أصناف: صنف اعتبر المناظرة جنسا من أجناس النثر الجاهلي المستقل بذاته، وصنف اعتبرها جنسا نثرياً تولّد منه غرض الهجاء، وصنف اعتبرها جنسا نثرياً تحوّل بعد الإسلام كليّا إلى الشعر ليحل في فن النقائض. والحق أنّ كل صنف من تلك الأصناف لم يخرج عن الدراسة التقليدية، ونظر إلى المناظرة نظرة جزئية غير أجناسية بالمعنى الحديث للكلمة، ولم يذكر أيٌّ منهم علاقة المنافرة بالمناظرة بالرغم من القرائن العديدة التي تدلّ على ذلك.

فأصحاب الصنف الأول اهتمّوا (بدراسة المنافرات بوصفها فناً نثرياً مستقلاً نشأ في العصر الجاهلي، وتوقفوا عند تعريف المنافرة، والفرق بينها وبين المفاخرة وما اشتملت عليه، والنصوص التي اعتمدوا

عليها عند دراسة المنافرات. وقد تباينت كتاباتهم في طريقة معالجتها، فهناك من اهتم بالتحليل فيما اكتفى بعضهم بالنقل الحرفي من المصادر)[٣١] ولم يزيدوا على ذلك.

ولكن يمكن قراءة ما لم يقرأ في تعريفاتهم للمنافرة، وفي تحديدهم للفرق بينها وبين المحاورة أو المفاخرة. فقد اعتبرها هاشم عطية، مثلا، (من النثر المأثور عن أهل هذا العصر، ما كان يقع أولاً على جهة المحاورة بين رجلين، ثم يتورط أحدهما أو كلاهما فينزع بهما الجدل إلى المنافرة).[٣٢] وهذا موقف يعرّف المنافرة بأنّ أصلها محاورة بين شخصين حول فكرة ما، فإذا تطورت إلى الشتم والسب، تحوّلت عن نمط المحاورة إلى نمط المنافرة. وبسبب هذا التطور السلبي يلجأ المتحاوران إلى (التحاكم إلى الأشراف من حكام العرب، ليفصلوا بينهما، ويقضي الحاكم لأحدهما، أو يسوي بينهما)[٣٣] فالمنافرة، من خلال هذا التعريف، هي المحاكمة في المحاورة، لأنّ القالب والشكل الذي يتنزل فيه الحوار هو المحاورة. ولولا نزوع المتحاورين إلى التركيز على النسب والحسب المؤدي إلى التقاضي، ما تحولت المحاورة إلى المنافرة. يشهد بذلك العديد من المنافرات لاسيما تلك التي اهتم بها النقاد أكثر من غيرها وهي منافرة علقمة بن علاثة وعامر بن طفيل التي عرفت بحثا مريرا عن الحَكَمِ استمر لسنوات وجاب خلاله المتنافران الآفاق.[٣٤]

فالمحاورة تبدو كأنها تنشأ بشكل حميمي في البداية. وحين تتطور باتجاه التوتر تتحوّل إلى منافرة. وهذا المفهوم الإيجابي للمنشإ المحاوري في المقام المنافري يؤكده الخطاب السائد حيث ورد لفظ المحاورة في الشعر الجاهلي، للتعبير عن الحميمية بين اثنين. فعنترة مثلا يرسم بتوظيفه الاستعاري للفظ المحاورة صورة ملحمية انصهارية بينه وبين حصانه إذ قال:

---

(٣١) فاطمة أحمد المزروعي: المنافرات في أدب ما قبل الإسلام، هيئة "أبو ظبي للثقافة والتراث"،٢٠٠٩ ، ص٧٦

(٣٢) المرجع نفسه، ص ٧٨.

(٣٣) المرجع نفسه، ص٨٠.

(٣٤) المرجع نفسه، الملاحق، حيث أوردت الباحثة نص المنافرة كاملة.

لو كان يدري ما المحاورة اشتكى ولكان، لو علم الكلام، مكلّمي.

وهو ما يؤكد الدلالة الإيجابية للكلمة في العصر الجاهلي، ويدعّم في الوقت نفسه البعد الصدامي حين تنتقل التسمية إلى المنافرة بعد خروج المحاورة عن العلاقة الثنائية الحميمية إلى تبادل العنف اللفظي.

فالمنافرة، إذن، في منشئها الأول تحمل سمة المحاورة، ولكنها سرعان ما تغيب تلك السمة وتموت بسبب عدم النضج الفكري لدى المتحاورين. فلما اضمحلّت المنافرة بعد الإسلام بسبب النبذ الديني وتحويلها إلى المفاخرة، وبعد أن هدأت طبيعة العرب ونضجت العقول في القرن الثاني للهجرة بحكم عوامل عديدة، عادت تلك السمة الحوارية من جديد وحلّت في جنس المناظرة وتحولت من المشافهة إلى الكتابة عبر تدوينها من قبل السكوني ممّا جعل رحلتها الأجناسية على طريقة طروس الكتابة (les palimpsestes)(٣٥) كما حددها "جيرار جنات (G.Cenette) فيما أطلق عليه "المتعاليات النّصية"، (les transcendances textuelles) حيث تتعالق النصوص وتتناسل تناسلا قائما على مبدأ "الاشتقاق" إذ لا ينظر في هذا التناسل (إلى النص في تفرّده (..). بل من خلال نوع من العبور النّصي (..). [أي] كل ما يجعل نصّا يستحدث علاقة جدلية أو خفيّة مع نصوص أخرى)(٣٦)

سمة أجناسية أخرى انتقلت إلى المناظرة وهي من صلب المنافرة دون المحاورة. ذلك أنّ رحلة البحث عن التحكيم هي رحلة أجناسية في بعدها الحفرياتي، لأنّ تعميق النظر في عملية البحث تلك، تثبت وجود "آثار للمعنى"، إذا جاز لنا استعمال مصطلح "الحفريات"، أو "حالة نصيّة جنينية" (l'état-géno textuel) بتعبير جوليا كريستسفا، وتؤكد أنّ هناك حضورا جنينيا للمناظرة كامن في المنافرة. وهكذا تكون حركة البحث عن الحَكَمِ وعيا مبكرا في الثقافة الأدبية العربية بأهمية إيجاد عنصر

---

(٣٥) أصل المصطلح إغريقي وهو *palímpsêstos* ومعناه "محو مخطوط قديم ليُكتب عليه من جديد". وقام جرار جينات بجعل المصطلح عنوانا لكتاب سعيا منه إلى إحياء المصطلح لتحديد مفهوم التناص في العصر الحديث. والمصطلح ترجم إلى العربية بمصطلح "طروس" لتضمنه معنى "المحو".

(٣٦) 75. G.Cenette: Palimpsestes, Seuil, Paris, 1982, p

ثالث محايد في المحاورة. وهذا تطور للمنافرة، وهو أمر إيجابي فيها وليس أمرا سلبيا، كما ذهب إلى ذلك بعض النقاد التقليديين الذين حكموا على النصوص من منطلق أخلاقي. فحركة البحث عن محكّم يعني نزعة إلى تحويل المحاورة إلى منافرة ومنها إلى المفاخرة والسمو بها في شكل من التعالي النصي. وهكذا يكون دخول عنصر ثالث بمثابة السمة التي بقيت بعد نهاية المنافرات إثر ظهور الإسلام واستمرارها أولا في المفخارات ريثما تستقر نهائيا في المناظرات، حيث أصبح الحَكَم عنصرا قارا فيها وأكثر اكتمالا ومشكلا بالقانون والشروط والقواعد، بل أصبح الخليفة نفسه في أحيان كثيرة، كما سنرى لاحقا.

ولم تكن المنافرة حكرا على النثر، بل كانت في الشعر أيضا، حيث كانت الحدود مفقودة بين الأنواع الأدبية. ولذلك يرى الصنف الثاني من هؤلاء الباحثين في المنافرات العربية أنّ المنافرة أدّت إلى ظهور غرض الهجاء في الشعر. وقد تمّ تناول ذلك في كتابين: أولهما «الهجاء والهجاؤون في الجاهلية» لمحمد حسين الذي عنون فصله الأول بـ «أقدم صور الهجاء»، ويقصد به المنافرات، وبيّن أنه: يعرفها ويميّز بين أنواعها، وما يجري فيها من التحكيم والرهان والنحر، ومكانها، وأثر الشعراء والخطباء في إذكاء روح المنافسة، لذا يعدّها خليطا من الشعر والنثر. ويوضح الأسباب التي تدفعه إلى القول إن المنافرة أقدم صور الهجاء (وهي الصورة البدائية الساذجة لفن الهجاء، والجانب الهجائي فيها يعتمد على المثالب الشخصية، ويدور حول الفرد، ولكنه لا يرتفع إلى الحياة في أفقها الواسع، ودائرتها الكبيرة، وقد اعتبرناها صورة بدائية ساذجة، لأنها لا تسمو من ناحيتها الأدبية إلى الخلق والابتكار، ولكنها تعتمد على تقرير الواقع، وصياغته في عبارة منمّقة، فهي هجاء شخصي في أحط صوره وأدنى درجاته). [٣٧] ويعلل الباحث نشأة الهجاء عن المنافرات بأنها تعتمد على المثالب الشخصية، ولكنه يغفل هنا أنها لا

(٣٧) محمد محمد حسن: الهجاء والهجاؤون في الجاهلية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٠، ص٣٨.

تحتوي على الهجاء فحسب، إذ هناك الفخر الشخصي أيضا. فلماذا لا تكون المنافرة منجبة للفخر أيضاً؟

أما الكتاب الثاني فهو «فن الهجاء وتطوره عند العرب» لإيليا حاوي. ويذكر فيه المنافرات ضمن بواعث الهجاء في العصر الجاهلي ومنها: النزاع بين الفرد وقبيلته والمجتمع، والنزاع بين الفرد والدولة، والنزاع بين القبائل، والمنافرات بين الأفراد: وهو لا يميز فيه بين المنافرة والمفاخرة، ويخلط بينها وبين الخطب. ويرجح أن تكون المنافرات أولى مراحل الهجاء وأنها تتمثل في خطب الإصلاح لأن حكام العرب غالباً حرصوا على درء الشر بين القبائل خوفاً من انبعاث الحروب بينهم لذا عمدوا إلى الإصلاح بين المتنافرين.

ولا شك في أن غرض الهجاء كان قائماً إلى جوار المنافرات التي يمكن وصفها بعادة من عادات الجاهلية وظاهرة اجتماعية وأدبية. ولكن هذا يجعل العلاقة الأجناسية بينها وبين الهجاء ضعيفة، لاسيما أنها مقاربة لم تحترم الطبيعة الثنائية للمنافرة إذ كان من الأجدى بناء المقاربة الأجناسية على العلاقة بين المنافرة وغرضي المدح والهجاء مجتمعين. هذا فضلا عن أنّ (للمنافرات أسباب تختلف أحياناً عن أسباب الهجاء منها العصبية القبلية والتنازع على الرئاسة في القبيلة الواحدة ورفض وقوع الظلم على الآخرين، وأسباب أخرى كثيرة).[٣٨]

كما أنّ الحكم مع صاحب الرأي الأول على المنافرات بأنها ساذجة وبدائية وتفتقر إلى الخلق والابتكار حكم قاسٍ ومتسرع، وقد ينطبق هذا على بعضها دون جلها. والتعميم لا يجوز نظراً لضياع كتب المنافرات وتناثر النصوص بين كتب الأدب والتاريخ والتراجم.

وذهب الصنف الثالث مذهبا آخر إذ اعتبر المنافرة فنّا نثريا انتهى بعد الإسلام، ليتحول إلى فن النقائض الشعرية في العهد الأموي. ومن أصحاب هذا الرأي نذكر أحمد الشايب في كتابه "تاريخ النقائض في الشعر العربي". وقد بيّن، دون تعليل، أن فن النقائض نشأ عن تطور حصل للمنافرات . في حين نجد عبد المجيد عبد السلام، في كتابه

(٣٨) فاطمة أحمد المزروعي: المنافرات في أدب ما قبل الإسلام، ص١٢٣.

«نقائض جرير والفرزدق»، أكثر تأكيدا لفكرة تطور النقائض عن المنافرات، إذ يرى أن المنافرات هي الصور البدائية الساذجة للنقائض. ويعلق على نص منافرة علقمة بن علاثة وعامر بن الطفيل قائلاً: (والذي يدقق ويمعن النظر في حوار المتنافرين النثري وفي الأبيات الشعرية التي قيلت حول هذه المنافرة يرى الحوار الساذج البسيط الذي يعد صورة للنقيضة في طورها الجاهلي الأول ونستطيع القول أن [كذا] النقيضة الجاهلية نشأت في صورتها الساذجة نثراً عادياً وقامت على نقض المعاني أولاً وقبل كل شيء دون التزام الجانب الموسيقي الذي يتمثل في وحدة القافية والبحر والروي).[٣٩] وبهذا يرى المؤلف أن وجه التشابه بين المنافرة والنقائض هو نقض المعاني. فكلا المتنافرين يثبت الصفات الإيجابية لنفسه والسلبية لمنافره، وأنه اقتصر على النثر وبعض الأبيات الشعرية في حين فن النقائض بلغ مرحلة هامة من التطور.

ومن المتأكد وجود علاقات تناصية متينة بين كل هذه النصوص، ولكن التحوّل الأجناسي حين يكون بين النصوص النثرية فيما بينها يكون أكثر وضوحا، في حين نجد أن التزاوج بين نصوص شعرية وأخرى نثرية في حاجة إلى ضرورة تحديد العلاقة بين الأنواع الأدبية قبل الحديث عن العلاقات الأجناسية. كما أنّ الإقرار بوجود جذور للنقائض في المنافرات، كان يمكن أن يكون أكثر مصداقية لو لم يصطدم بوجود فن النقائض ذاته في العصر الجاهلي في قصائد بعض الشعراء الجاهليين. ولذلك كان الأجدى أن نبحث عن آثار الجنس داخل النوع الأدبي نفسه أولا ثم المرور إلى ما يقع من اتصال بين الأجناس من خارج الأنواع. كما أن البحث عن العلاقة الأجناسية بين المنافرة وفن النقائض يصطدم بمشكل آخر هو اختلاف عناصر المنافرة عن النقائض، إذ تحتوي المنافرة عناصر لا توجد في النقيضة مثل الرهان والتحكيم ومشاركة الشعراء والخطباء فيها.

وبناء على ما تقدم، فالأجدى أن لا يتمّ النظر في العلاقة بين الأجناس النثرية والشعرية على قاعدة الأغراض بل ينبغى أن تكون على

---

(٣٩) المرجع نفسه ص٩٨.

قاعدة شكل الخطاب إذا المعروف أنّ الخطاب الأدبي العربي العام بنوعيه الشعري والنثري يقوم على المتضادات الثنائية، مثله في ذلك مثل بنية كل الآداب الإنسانية كما نشأت في الأدب الإغريقي حيث بني الفكر كما سبق أن وضحنا على جدلية اللوغوس والميتوس، ومن ثمة تفرعت كل الثنائيات الضدية. فالشعر كما النثر قام على جدلية غرضين متضادين هما المدح والهجاء وكذلك النثر. وكلّ الأغراض الأخرى لا تخرج عن هذه البنية الثنائية لأنّ الفخر مثلا أو الرثاء غرضان يمكن إدراجهما ضمن المدح: مدح الذات بالجمع أو بالمفرد أو مدح الميّت. والمنافرة باعتبارها جنسا نثريا كانت كالشعر تماما قائمة على ثنائية المدح والهجاء. والمنافرة بهذا المعنى، إذن، وبهذه الوظيفة تعتبر أكثر ملاءمة لتوليد المناظرة ربما بقدر أكثر من توليدها للهجاء أو النقائض. وتعتبر المنافرة النصّ المنجب للمناظرة لاحقا على قاعدة (تقاطع التحوير المتبادل لوحدات نصيّة تنتمي إلى نصوص مختلفة)(٤٠). وهو هنا تقاطع وحدات نصية شفوية بين المنافرة والمناظرة وهذه الوحدات هي البنية الحوارية الجدلية الثنائية بين المتنافرين التي تمّ نقلها لتحل في المناظرة بين متناظرين تمّ تحويرها من مقصدية الخصام التفاخري إلى مقصدية الخصام الفكري. ويُعدُّ مبدأ "التحوير" (modification) مقوّما آخر من مقوّمات مفهوم "العلاقة" الجوهري في مسألة "تداخل النصوص"، وما يستدعيه هذا التداخل من ولادة نص لاحق من نص سابق ضمن "أفق تحويلي" يقترن الإنتاج فيه من صلة الجديد بالقديم (وتقترن الصناعة – من جملة ما تقترن به- بحذق التحويل وجودته) (٤١).

يحدد "التحوير"، إذن، الوحدات النصية المشتركة بين كل من المنافرة والمناظرة. وهي وحدات وجدت منذ العهد القديم في الثقافة الشفوية، إذ نجد الشعر العربي قبل الإسلام قام على ثنائيّة جدليّة مركزيّة

---

(٤٠) J.Kristeva, le texte du roman, approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle , la Haye Paris, mouton de gryter, 1976, p68.

(٤١) تاج (عبد الله) : مصادر "ألف ليلة و ليلة" العربية، كلية الآداب و العلوم الانسانية بسوسة ، ط١، جانفي ٢٠٠٦، ص٥٨٩.

هي المدح والهجاء. وليس الفخر والرثاء سوى تفريخ لغرض المدح وتولدا منه. وقد بين ابن رشد أنّ لكل الشعوب ملاحمها، وأنّ الشعر الجاهلي هو خطاب الملاحم العربية، كما كان "فن الشعر" لأرسطو كتاب الملاحم الإغريقية، وأنّ ثنائية المأساة والملهاة في الأدب الإغريقي، هي في نسختها العربية ثنائية المدح والهجاء، والقاسم المشترك بين الوجهين هو قيامهما على التقابل والتضاد.(٤٢)

وهذا التضاد هو ماهية الأدب. والشعراء والخطباء بل القبائل العربية بصفة عامّة كانت تتبادل هذا الخطاب القائم على المتضادات الثنائيّة. كانوا يتفاخرون في الأسواق ذات المجالس الأدبية مثل "عكاظ" أو حتى في ساحات الوغى. فالعربي إذ يفتخر يهجو في الوقت نفسه الخصم وينقض ما يكون قد أبرمه من فخر مضاد. والعربي القديم لا تمنعه مقارعة السيوف من التلفّظ بالشعر والحكمة. والمواجهة الجسديّة المسلّحة لا تتمّ إلاّ بالتوازي مع مواجهة كلاميّة. كما أنّ التفوّق في ذلك يعتبر عاملا مهمّا من عوامل الانتصار الحربي. والتغنّي بالبطولات والانتصارات وكثرة النسل والضرع والبأس والكرم والفتوّة كلّها تمثّل

(٤٢) للتعمق راجع "فن الشعر" لأرسطو، تحقيق عبد الرحمان بدوي، وقد أورد ضمن الكتاب نصوص بعض الشراح منهم شرح ابن رشد. كما تجدر الإشارة إلى أنّ بعض الدراسات ترى أن ابن رشد أساء فهم كتاب فن الشعر وأنه لم يكن يدري بالضبط ما المقصود بكلمات مثل "تراجيديا" و"كوميديا" وأنه حاول كغيره من الشراح العرب تكييف الأرسطية مع الفكر العربي فوقعوا في كثير من الإسقاط. وهذا صحيح إلى حدّ، ما لأن شراح أرسطو وابن رشد واحد منهم لم ينزلوا مصطلحات فن الشعر ضمن سياق شعري مسرحي، بل فهموا الشعر كما هو في ثقافتهم العربية، وهذا ما قاده إلى تبني العلاقة بين الأغراض الشعرية العربية، وبخاصة المديح والهجاء، والأنواع الخاصة بالشعر المسرحي عند اليونان، وهي المأساة والملهاة، وبالنظر إلى اختلاف الأغراض عن الأنواع باعتبار الأولى موضوعات والثانية أنساقاً وأبنية فنية، فقد أقام مشابهة مغلوطة بين الاثنين استناداً إلى تفسير ضيق خاص بالوظائف وليس بالسمات الفنية. كل ذلك صحيح، ولكنه لا ينفي بأية حال من الأحوال انبناء كل من ثنائية المأساة والملهاة وثنائية المدح والهجاء على التضاد كما لا ينفي اشتراك الثقافتين الإغريقية والعربية في ما أسميناه "ماهية التضاد" وقانون "المتضادات الثنائية"= =الذي بنينا عليه هذه الدراسة. وهذه الماهية بالضبط هي التي قصدناها هنا وهي التي خولت تحوّلها من الشعر إلى المنافرات ومنها إلى المناظرة.

منظومة القيم التي يدور حولها التفاخر. إذ كان التباهي والتفاخر الذاتي أو القبلي جزءا من الدفاع عن الشرف والعرض. وهو ما يبرّره الحضور الملفت لظاهرة أسلوبيّة ثابتة في معلّقات الشعر الجاهلي: ظاهرة الضميرين "نحن" و"أنا" في مقابل "أنت" أو "أنتم" وهذا يؤكد بنية التضاد والسجال المنقولة وراثيا من المنافرة إلى المناظرة. وبناء على هذا التحليل، يمكن أن نقرّ بأن فنّ النقائض أيضا يعتبر من النصوص المنجبة للمناظرة لكن سمة النقيضة لم تتحول إلى المناظرة انطلاقا من الهجاء بل انطلاقا من ماهية التضاد التي يحققها في تقابله مع المدح/الفخر.

٣-"المفاخرة":

لا تميز العديد من الدراسات بين جنسي المنافرة والمفاخرة بناء على أنّ المفاخرة هي نفسها المحاورة قبل أن ينزع المتحاوران إلى السب والشتم. ولكن التدقيق في المسألة يدفع إلى ترجيح التمييز. فالمفاخرة هي تطوّر للمنافرة ومواكبة لما طرأ من تغيّر على الساحة الثقافية والأدبية. بمعنى أنّ المفاخرة نزلت من رحم المنافرة فبدت متطابقة إلى درجة كأنها هي. وتأكيد ذلك لا يكون إلا بتتبع تاريخ المنافرة ورحلتها من قبل الإسلام إلى بعده.

بظهور الإسلام تحوّل الجدل إلى مجادلة بين الكفر والإيمان.(ويمكن القول إنّه منذ فجر الإسلام ظهرت مناقشات لاهوتيّة ولكن دون أن ترتبط بالجدل بالمعنى الصريح للكلمة. وتلك النقاشات كانت منارات اهتدى بها الجدل الذي تشكّل فيما بعد).[٤٣]. وبالرغم من أنّ الإسلام اتخذ موقفا قاسيا من المنافرة تمثل في نبذها، وبالرغم من أنّ القرآن ذمّ كثيرا الجدل القائم على التنابز بالألقاب، فقد وجدت بعض القواعد الخاصّة بمجادلة أهل الكتاب وغيرهم.[٤٤] ولتجنّب الجذر

---

(٤٣) Saad GHRAB : Uyun al-Munazarat (polémiques célèbres) :Description des manuscrits : Analyse des munazarat, p104.

(٤٤) تردّد جذر (ج.د.ل) ٢٩ مرّة في دلالات مختلفة غير أنّ أهمّها ما دلّ على المعنى السلبي. انظر السور والآيات ٤٥/٧٤ و٧٧/٣٦ و٤/١٦ و٥٨/٣٤ و٨٣/٤٣ و٥٤/١٨ و٤/٤٠ و٧١/٤٠

(ج.د.ل) المذموم اتجهت التسمية إلى الجذر (ف.خ.ر). فوُجِد خطاب تفاخري في ظلّ الإسلام لا يختلف عن المنافرات إلاّ في نزعته السلميّة، مقابل رفض صارم للمنافرة وما تتضمنه من نزعات "جاهلية" صداميّة. إذ ارتفعت وتيرة التغني بالشرف وقيم النبل والنسب، ولكن ذلك كان مسيّجا بسياج أخلاقي ديني. (وهو ما جعل المفاخرة تتبوّأ مكانة متميّزة عند العرب. وبالرغم من أنّ الرسول محمد صلى الله عليه وسلم قال في حجّة الوداع: إنّ الله طهّركم من رجس الوثنيّة(•) فإنّ العرب لم ينقطعوا عن التفاخر بالشرف)(٤٥) أمّا (في العصر الأموي فقد تطوّر الأمر وأصبحت تقام المجالس والاجتماعات للمفاخرات الشرفية هذه، وكانت تلتئم بإشراف الخلفاء وحضورهم بل وبمشاركاتهم أحيانا(..). وهو ما يؤدّي إلى الاستنتاج أنّ استمرار هذا النوع من التفاخر بالرغم من منع القرآن له، يعدّ شاهدا قويّا. على أنّ المفاخرة عند العرب كانت أكثر من مجرّد شيء عارض إنّها كانت مؤسّسة ثقافية ثابتة)(٤٦) فالمفاخرة، إذن، هي المنافرة بعد أن تمّت أسلمتها. بل إنّ العوامل الخارجية لا تقدر على اجتثاث الأجناس الأدبية. فهي يمكن أن تدفعها إلى التغيّر، وإلى الحلول في أجناس أخرى، ولكن لا تستطيع القضاء عليها نهائيا. وهذا ما وقع للمنافرة. فهي شكل من أشكال الخطاب الشفوي القديم. وهي مترسّخة إلى الحدّ الذي استحال على الإسلام اجتثاثها، فلم يجد بدّا أمام الحاجة إلى أسلمتها أن يسمح باستمرار جينتها في المفاخرة. وفي ذلك كشف عن عامل خارجي في نقل سمة أجناسية من جنس إلى آخر.

فأصول المفاخرة ثابتة، ولكن فروعها تغيّرت وتطوّرت بحكم الزمن. بل تحوّلت من الجدل الحماسي الحربي الصدامي القبلي ذي البعد الواحد في المنافرة، إلى الجدل الديني المتعدّد الأبعاد ومنه إلى المفاخرة الأدبيّة. والأصول الجينيّة في المنافرة هي نفسها في المفاخرة. بل حتى

(•) . لم ترد هذه الجملة في خطبة الوداع حسب رواية الجاحظ. انظر "البيان والتبيين"، ج٢، ص . ص ٣١ . ٣٢.

(٤٥) Bichr Faris :L'honneur chez les arabes avant l'islam, p187.

(٤٦) المرجع نفسه، ص١٨٩.

عندما ظهرت الخلافات الإسلامية بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، ظلّت هذه الأصول فاعلة ومؤثّرة في الخطاب السياسي. فما حدث في سقيفة بني ساعدة إثر موت الرسول صلى الله عليه وسلم ليس سوى شكل من أشكال المفاخرات. فهي مفاخرة بـ"السابقة" و"الفضيلة". بل إنّ الخطبتين اللتين وقع التلفّظ بهما هناك كانتا بمثابة النقطة الواصلة الفاصلة بين شكلي المنافرة والمفاخرة، لأنّهما لم تتخذا بعدا حربيا، وتخلّتا عن التغنّي بالشرف التقليدي. بل هي مفاخرة كانت لها نزعة سياسيّة واضحة، واعتمدت قيما جديدة مرتبطة بفضيلة الدخول إلى الإسلام والسبق فيه. ودون الدخول في تفاصيلها نكتفي بالإشارة إلى أنّها "مفاخرة" وردت في شكل خطابين متقابلين اللاحق منهما ينقض حجّة الأوّل. الخطاب الأوّل قدّمه سعد بن عبادة الأنصاري، وفيه ادّعى أنّ للأنصار (سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لأحد من العرب).[٤٧] وشرّع، بناء على ذلك، أحقيّتهم بالخلافة. والثاني خطاب المهاجرين ألقاه أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه. وفيه نقض أقوالهم لأنّه (خصّ المهاجرين الأوّلين من قومه بتصديقه والإيمان به والمواساة له والصبر معه(..). وهم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بهذا الأمر من بعده).[٤٨]. ومن الظاهر الجلي، أنّ هذا الحدث السياسي أنتج خطبتين سيّاسيّتين، ولكنّهما قامتا على التفاخر بقيمتين مستحدثتين في الإسلام. وهما "السابقة" و"الفضيلة". وهي ثنائية ظلّت فاعلة في بنية المناظرة بعد تطوّرها الكتابي كما سنرى لاحقا. وهي أيضا من الآثار الأجناسية التي استمرّ سريانها في مختلف الأنواع الأدبية التي تلت المناظرة مثل الرسالة. إذ أنتجت بعض المناظرات السياسيّة مثل المناظرة بين الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) السنّي وابن طاووس(ت٦٧٣هـ) الشيعي عندما ردّ على "الرسالة العثمانيّة" بعد أربعة قرون تقريبا من

(٤٧) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧، ج٢، ص١٩١.

(٤٨) المرجع نفسه، ص١٩٢.

خلال رسالة نقيضة موسومة بـ"بناء المقالة الفاطمية في نقد الرسالة العثمانيّة".(٤٩)

ثمّ إنّ ظهور النثر في مستواه الشفوي على الأقلّ قد شجّع على تشكّل بنية حواريّة تقابليّة. إذ ظهرت المفاخرات أوّلا بين الأشخاص كتلك التي وقعت بين معاوية وبعض معارضيه والتي أدرجها السكوني خطأ ضمن المناظرات. ثم تطوّرت فيما بعد واتخذت أشكالا مختلفة كالمفاخرة بين البصرة والكوفة والمفاخرة بين الذهب والفضّة . ومن ثمّة اكتملت المفاخرة نوعا أدبيا قائم الذات، حتى اختارها أبو العلاء المعري شكلا أدبيا مكتوبا أقام عليه العربدة في جنّة الشعراء. وما كان يستقيم له ذلك لو لم تكن ظاهرة رائجة بين العرب القدامي قبيل الإسلام وبعده. فقد كانت رسالة الغفران حافلة بالمفاخرات بين شعرائها كتلك التي وقعت بين النابغتين: النابغة الذبياني الجاهلي والنابغة الجعدي. ولا يمكن أن نعتبر ما دار بين شعراء جنة الغفران من قبيل المناظرات لمجرّد أنّ رسالة الغفران كانت لاحقة في الزمن لعصر المناظرات. بل هي مفاخرات لأنّها، أولا، مفاخرات افتراضية قصصية خيالية تم ابتعاث بطليها من الزمن السابق عن نشأة المناظرة، ثمّ لأنها ثانيا، دارت بين شعراء وليست بين متكلّمين أو مفكّرين كما هو شأن المناظرة. كما أنّ محتوياتها أقرب إلى التنابز بالألقاب وتبادل الشتائم فهي بذلك أقرب إلى المنافرة منها إلى المناظرة. هذا فضلا عن مقاصد المعري التي كانت السخرية من شعراء المديح والهجاء على حدّ السواء. فهؤلاء في نظر المعرّي هم المسؤولون عن فساد المعاش والمعاد. ولذلك جعل من شعراء المديح أضحوكة مبكية حين وصل الجدل في الجنّة إلى حدّ التشاجر والعنف اللفظي والجسدي، بل كأنه يريد أن يرتدّ بهم إلى جنس المنافرة إذ كاد أن يحوّل جنّة

(٤٩) للتعمّق في مفهومي "السابقة" و"الفضيلة" في الفكر السياسي الإسلامي وخاصّة في الرسالتين يمكن مراجعة كتاب Asma Afsaruddine :Excellence and precedence. Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership وهو أطروحة دكتورا نوقشت بجامعة Johns Hopkins سنة ١٩٩٣. وانظر أيضا : M. Arkoun : Humanisme et islam, p-p 252 -270.

الطمأنينة الإلهية إلى فوضى الشرّ البشري لولا تدخل ابن القارح الذي بالغ المعري في نبزه من خلال مقولة (أصلح الله به وعلى يديه). (٥٠)

كما ظهر طرف ثالث في بنية المفاخرة سيكون شرطا أساسيا في أركان المناظرة فيما بعد، وهو عنصر "الحكَم" الذي خطى خطوة باتجاه المساهمة في محتويات المفاخرة وتوجيهها. هكذا حكم حكَمُ المفاخرة بين البصرة والكوفة حين قال: فأمّا الكوفة فعجوز ترفل في الحلْي وأمّا البصرة فصبيّة لا حلْي عليها. كما أنّ المعرّي جعل من ابن القارح في عالم النصّ حكَمًا بين مختلف المفاخرات التي وقعت بين شعراء المجون. وهذه المفاخرات كلّها كانت بمثابة الرحم الذي نشأت فيه المناظرة الفكريّة، إذ سرعان ما ظهرت مقولات فكرية لاهوتية ضاق بها الإطار المفاخري ففاضت عنه. وهو ما استوجب ظهور شكل آخر للخطاب فكان شكل المناظرة.

ب) تشكل الجنس المناظري

١- المرحلة الجنينيّة:

لئن بدت المناظرة ممّا تقدم، أنها جنس تشكّل في رحم أجناس النثر الجاهلي، فإنّها اكتسبت روحها الفكري ذا السمة "العقليّة" من التحولات الفكرية التي ظهرت بعد الإسلام. إذ ساد منذ بداية القرن الثاني مناخ فكري ملائم يصفه محمّد عابد الجابري بأنّه "حركة تنويريّة" بأتمّ معنى الكلمة. وهو محقّ في ذلك ، ولكنّ هذه الحركة لم تكن مجرّد ردّ فعل سياسي داخلي. صحيح أنّ بني أميّة تعمّدوا القول بالجبر لتبرير استيلائهم على السلطة. وصحيح أيضا، أنّ نشأة القدرية كان صوت المعارضة السياسية للأمويّين(٥١) ولكن هذه الحركة التنويرية لم تكن نتيجة للحراك

(٥٠) انظر رسالة الغفران لأبي العلاء المعري، ص. ص ٩٠ . ٩٤.

(٥١) للتعمّق في هذه المسائل راجع محمّد عابد الجابري: نقد العقل السياسي العربي، الفصل التاسع، ص ٢٩٩. وهي بالفعل "حركة تنويرية" تصدت، كما بيّن الجابري، لجبهة داخلية ميثية جبرية تكفيريّة لخصها في ثلاثة هي "ميثيولوجيا الإمامة" (الشيعة) و"إديولوجيا التفكير"(الخوارج) و"إيديولوجيا الجبر"(بنو أمية). إلا أنّ التثبت من صراعات المعتزلة الفكرية يجد أنها كانت مركزة على مواجهة أكثر لفكرانية الجبر الأموي ولذلك

الفكري الداخلي فحسب، بل كانت أيضا نتيجة للانفتاح على الثقافات العالمية بعد اتساع الرقعة الجغرافية للدولة العربية بسبب الفتوحات.

كل ذلك أدى إلى ظهور مسائل فكرية جديدة منها ما يتعلق بالسياسة ومنها ما يتعلق بالعقيدة. وهذه المسائل حركت الجدل وأذكت الاختلاف ووسعت مجالاته، وهو ما ساعد على بوادر تشكل خطاب أدبي خاص بهذا الجدل الفكري، هو أدب المناظرات.

وبناء على هذين العاملين المتمثلين قي العامل الاجتماعي/ الثقافي والعامل الجغرافي/السياسي، يمكن ضبط حركتين مُخْصِبتين واقعيتين غير نصيّتين لهذا الجنس الناشئ جنينيا في ذلك العصر.

يتكوّن الإخصاب الأول من سمة الصراع بين فكرانية الدولة وفكرانية معارضيها. وهي سمة ذات أبعاد عديدة متداخلة سياسيا ولاهوتيا وثقافيا إلى درجة يصعب ضبط الحدود بينها. ففي المستوى السياسي نشأ الجدل بين فكرانية الجبر الأموي وفكرانية القدر لدى المعارضة. فالدولة الأموية كانت تسوّق لجعل الخليفة قدرا محتوما من الله وحكمه قضاء. وهو خليفة الله في أرضه. اختاره وصيا على عباده. وهو ما زرع "فكرانية الطاعة". هكذا كان زياد بن أبيه يقول في خطبته البتراء: (أيّها الناس إنّا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة. نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا. فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا ولكم علينا العدل فيما وُلّينا).(٥٢) فطاعة الله تستوجب طاعة الخليفة، لأن كل ما يفعله الخليفة خير، وان كان في ظاهره شرا وظلما. وهذه الطاعة تستوجب القول بـ"الجبر" الذي برّروا به ما يفعلونه من كبائر من أجل ترسيخ سلطانهم بالقوّة. وقد تمكنت السلطة الرسمية من خلق فرق تتبنى هذه الفكرانية وتدعو لها تحت غطاء عقائدي. وهي فرق تشرّع جور الحكام وتسلب الإنسان إرادته.

اعتمدنا هنا هذا الصراع الثنائي أكثر من غيره لتتبع الأسباب الثقافية الخارجية لنشأة المناظرات، أي الأسباب الخارجة عن النصوص.

(٥٢) ابن عبد ربّه: العقد الفريد، ص١١١.

في المقابل ظهرت في الأوساط المثقفة حساسيّات فكرية تحمل شعار الإرادة والتفكير العقلي، وهو ما عُدّ بذور خراب للدولة القائمة بالمعنى الجدلي للكلمة تمثلت في نشأة حركة فكرية مناهضة. وهي الحركة القدرية التي اعتمدت العقل في فهم العقيدة. فالقدرية حركة فكرية مضادة تماما لفكرانية الدولة، لأنها "عقلانية" في منطلقاتها وأهدافها ومناهجها. وهذا الجدل المضاد بالذات، وهذه الصراعات السياسية، وهذا الاستقطاب الفكري بين ما هو عقلي وما هو نقلي هو الذي أعطى التشكل الجيني الخارجي الأول لجنس خطابي فكري بدأت ملامحه تظهر من يوم لآخر.

أمّا الإخصاب الثاني: الإخصاب الخارجي في الخارج للجنس المناظري. فقد وقع بسبب اتساع جغرافية الدولة الأموية بعد الفتوحات. وهو ما خلق وضعا جديدا بالنسبة إلى الثقافة العربية. فالعرب انفتحوا على تجارب فكرية لشعوب متعدّدة ومتنوعة، مما أدخل على الثقافة روافد أجنبية امتزجت ببنية الثقافة الأصلية. وقد غذى هذه الروافد ما خلقه هذا الاتساع من وجود طوائف غير عربية تعايشت مع العرب أمنيا دون أن تستسلم ثقافيا. إذ سرعان ما طفت على الساحة الثقافية ظاهرة الشعوبية التي كانت ذات فائدة معرفية كبرى بالرغم من اعتبارها محرجة للدولة وللعرب. وتكمن فائدتها في انتشار الجدل ليصبح ذا بعد عرقي عالمي ويرجع إلى سلطات مرجعية أكثر ثراء وأشد اختلافا. وهو ما يعتبر من الأهم العوامل الخارجية المخصبة والتي تولد عنها لاحقا نشأة الجنس المناظري . بل كان ذلك المبرّر الأساسي لنشأة علم الكلام الذي اقترن ظهوره بظهور المناظرة، كما سنرى لاحقا في إحدى خطب الخليفة العبّاسي الأوّل أبو العباس السفاح، حين دعا إلى ضرورة إنشاء علم جديد يتناظر فيه العلماء حول مسائل عقائدية وفكرية بدأت تطرح نفسها على الساحة الثقافية.

٢- مرحلة التشكّل والنضج:

أعاد السكّوني، كما ذكرنا سابقا، نشأة المناظرات إلى تاريخ قديم جدّا يرجع إلى بداية الإنسان وخلق آدم، من خلال ذكره لما أسماه مناظرات الأنبياء. ولكن ذلك لم يبلغ مستوى الجنس المكتمل الأركان، بل كان مجرّد حوارات وخلافات في الرأي لا غير. ولم يظهر الشكل الكامل للمناظرة إلاّ في منتصف القرن الثاني للهجرة تقريبا عندما بدأت المجالس والبلاطات تشرف عليها وتنظّمها وتضع لها أصولا وقوانين وحكّاما ومعايير. أو بالأحرى، عندما أصبح التناظر والتحاور الفكري المجرّد مطلوبا لذاته. بل إنّ نشأتها الأولى كانت برعاية السلطة السياسيّة العليا ممثّلة في الخليفة. وبالعودة إلى النصوص عثرنا على ظاهرة تتردّد كثيرا يمكن أن تكون دليلا على تحديد النشأة الأولى للشكل المناظري. فقد كانت جلّ المناظرات التي جمعت قبل العصر العباسي لاسيما تلك التي ترجع للأمويّين ترد في سياقات اعتباطية ونقاشات متعلّقة بمناسبات سياسيّة أو أحداث حربية أو محاورات فكرية شعبية، دون أن يسهر على تنظيمها أحد.(٥٣) أمّا خلفاء بني العبّاس فقد أصبحوا يجمعون العلماء للتناظر المبرمج والمنظّم ويحرصون على الطابع الثنائي للمناظرة وعلى التضاد الفكري. كما أنّ موضوع المناظرة – كما سنرى في تأويلية التمركز المنطقي – تغيّر مع العبّاسيّين إذ أصبحت المناظرة تسعى إلى إبراز الانسجام المنطقي للعقيدة لاسيما القرآن، في حين كان ما اعتبره السكوني

(٥٣) انظر مثلا كلّ المناظرات التي سبقت العصر العبّاسي. وانظر على سبيل الحصر المناظرة عدد ٢٧٣ لعمر بن عبد العزيز مع الخوارج. فهي في الأصل رسالة كتبها إلى الخوارج الذين ردّوا عليه كتابيا بدورهم. وانظر أيضا المناظرة عدد ٢٧٤. وانظر أيضا المناظرة عدد٢٨١ لغيلان الدمشقي. فهي بالرغم من أنّها محاورة فكرية فقد بدأها الجامع بـ"قال غيلان القدري لربيعة..." ولم يرد بها ما يدلّ على تنظيم اجتماعهما. بل حتى المناظرة التي يوردها بين واصل بن عطاء وأستاذه الحسن البصري كانت مجرّد حوار بين الأستاذ وتلميذه فهي محاورة عفويّة لم تصل إلى البنية المناظرية التامّة. وكلّ هذا يدلّ على اعتباطيّة العديد من المناظرات التي جمعها السكوني. أمّا المناظرات التي جمعت بعد العصر الأموي فقد وردت في شكل مغاير. وهي التي يمكن أن تحقّق الشروط الشكلية للمناظرة. سندعّم هذا الرأي في المبحث الخاص ببنية المناظرة.

مناظرات قبل هذا العصر، مجرّد سعي للإقناع بمواضيع متنوّعة تسعى إليها الأطراف المتحاورة أو المترسّلة.

ويمكن إرجاع أوّل مناظرة منظّمة على هذا الشكل إلى الخليفة الأوّل أبي العباس السفّاح، إذ ترد المناظرة السابعة والسبعون كما يلي: (أتى أبو العبّاس السفّاح أوّل خلفاء بني العبّاس برجل ثنوي على مذهب المجوس فجمع له العلماء(..). ثمّ أقبل على الرجل وقال له: "صف لي شبهتك" فقال: "رأيت خيرا وشرّا وعزّا وذلاّ وموتا وحياة فقلت هذا ليس من واحد بل من اثنين واحد للخير وواحد للشرّ" فأطرق السفاح مليا ثم قال : "أخبرني عن الذي يخلق الخير أيقدر على خلق مقدور الآخر؟ قال : "لا". قال: "ويحك اتخذت إلهين عاجزين قاصرين ومن لا يقدر إلاّ على بعض المقدورات دون بعض فعاجز عن البعض" (..). ثمّ ردّ السفاح رأسه إلى الجمع وقال لهم: هلاّ أنفقتم جزءا من أعماركم في قراءة علم تردّون به على من ألحد في دين الله يوما من الدهر).[٥٤] ولهذا الكلام دلالة كبرى إذ تضمّن الهدف الأساسي من المناظرات. وهو الدفاع عن العقائد الإيمانية. بل في ظلّ مناخ التناظر هذا نشأ علم الكلام الذي عرّفه ابن خلون في بداية الفصل المخصّص له قائلا: (هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة والردّ على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة).[٥٥] وهو ولمّا كان لكلّ علم خطابه الخاص وأشكاله التعبيريه وأنواعه الأدبيّة فإنّ المناظرة هي الشكل الخطابي والنوع الأدبي المعبّر عن علم الكلام.

ويبدو أنّ ما فعله أبو العبّاس السفاح الخليفة العبّاسي الأوّل قد أصبح سنّة سار عليها من جاء بعده. فهذا أبو جعفر المنصور يستحضر أبا حنيفة للتناظر مع صاحبه الربيع.[٥٦] وهذا هارون الرشيد يدعو أحد علوجه من النصارى للتناظر حتى يقنعه بالإسلام، فينتصر عليه، فيدعو

(٥٤) السكّوني: عيون المناظرات، ص٢٠٦.

(٥٥) ابن خلدون، المقدّمة، ص ٤٥٨. وانظر للتعمق في علاقة علم الكلام بالحجاج واتخاذه اللغة والبلاغة للرد على الخصوم، كتاب" علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب" لمحمد النويري، تونس، ٢٠٠١.

(٥٦) السكوني: عيون المناظرات، المناظرة عدد٨٥، ص٢١٥.

له العلماء حتى وجد من يفحمه.(٥٧) وما إنّ حلّ عهد المأمون المناظر المعتزلي البارع حتى بلغ علم الكلام أوجه وعرفت المناظرة على يديه نضجها واكتمالها. وهكذا نشأت المناظرة الشفويّة عندما أصبحت تعقد بإشراف إداري. أمّا المناظرات التي أوردها السكوني قبل ذلك فلا تتوفّر فيها شروط المناظرة كما سنرى لاحقا، بل هي أحيانا خلافات فكرية وسياسية ودينية وغيرها، يمكن اعتبارها حراكا فكريا ممهّدا لنشأة المناظرة لا غير.

بلغت المناظرة، إذن، اكتمالها مع مطلع العصر العبّاسي بعد أن مهّدت لها حركة ثقافية عقليّة على امتداد العصر الأموي. وقد تشكّلت أركانها وتجلّى نوعها الأدبي بعد أن تشكّلت ممارسة خطابيّة واقعية. وهي بذلك تكون قد خضعت للناموس نفسه الذي أنشأ كلّ العلوم. فالعلوم دائما تكون لاحقة للممارسة وليست منتجة لها. وبعبارة أخرى، الواقع سابق للنظرية وليس العكس. فعلم النحو باعتباره معيارا تجريديا ونظرية تقعيدية للغة مثلا، نشأ بعد ممارسة الإنسان للكلام إنجازا. والقواعد النحويّة جاءت لتنظّم الكلام وتفسّره وتجعل للبنيات الإنجازية للكلام بنيات مجرّدة مماثلة لها حتى تنجح في تقعيد اللغة. وكذلك علم العروض بالنسبة إلى الشعر العربي. فقد انطلق الفراهيدي من الممارسة الشعرية ليستنبط قواعده العروضيّة. وقس على ذلك كلّ العلوم بما في ذلك العلوم الصحيحة، إذ الفيزياء مثلا، ليست سوى محاولة لتفسير المادّة وتنظيم الطبيعة. وكذلك نوع المناظرة، فقد سعى العرب بعد ظهورها ممارسة خطابية واقعية إلى تقعيدها وتحديد أصولها وفصولها حتى أضحت شكلا تقعيديا للحوار الفكري انطلاقا من تحديد بنيتها وضبط مفهومها وتحديد قواعدها.

بعد القرن الثاني للهجرة بدأت المناظرة تأخذ شكلا جديدا إذ تطورت لتصبح مطارحات فكرية بين الكتب والرسائل ويغيب فيها الحكَم، لتطرح قضايا أكثر اتساعا وأكثر تعقيدا. لقد تحول الجدل وذاك المشهد الثقافي غير المتجانس بعد القرن الثاني للهجرة إلى ظهور نوع

(٥٧) المصدر نفسه، المناظرة عدد ٧٨، ص٢٠٧.

من صراع الثقافات والأعراق، ستصبح المناظرات مرآة عاكسة له بشكل جديد، وتؤكد قاعدة هجرة الأجناس وتاريخيتها وتحولها المستمر. وهكذا ستحتفظ المناظرات ببعض السمة حتى بعد تطورها. وتلقي ببعضها الآخر إلى أجناس أخرى مثل الرسالة والقصة ذات البنية الدرامية، لتصبح المناظرات مصنّفات ورسائل ذات طابع جدالي تبريري تمجيدي، منها ما هو ردّ على الخصوم في الداخل مثل رسالة الجاحظ فضائل المعتزلة التي ردّ عليها ابن الروندي برسالة "فضائح المعتزلة"، ومنها ما هو ردّ على الخصوم الأجانب مثل رسالة الردّ على النصارى للجاحظ أيضا. وهو مبحث قد سبقنا إليه كثيرون.(٥٨)

(٥٨) نقصد بالمبحث هنا قضية العلاقة بين الأجناس الأدبية ومدى تطورها وتحولها وتناسلها من بعضها البعض يمكن مراجعة: صالح بن رمضان: الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم"، دار الفارابي بالاشتراك مع كلية الآداب والفنون والإنسانيات ، تونس، ٢٠٠٧. وانظر أيضا، بسمة عروس: التفاعل بين الأجناس الأدبية: مشروع قراءة لنماذج من الأجناس النثرية القديمة، مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠١٠. إلى جانب بحوث أخرى كثيرة تحفل بها الجامعة التونسية خاصة.

ثانياً: مفهوم المناظرة

١– في مفهوم المناظرة وقواعدها:

اهتمّت كتب التراث أكثر من الدراسات الحديثة بالتنظير لأدب التناظر وذلك بتحديد مفهوم المناظرة وضبط شروطها وقوانينها. فقد اهتمّ بها الغزالي في "فاتحة العلوم". وخصّص الفصل السابع منه للحديث عن قواعد الجدل وسبب ولوع الناس به(٥٩). كما اهتمّ بها حاجي خليفة في "كشف الظنون" وقام بمقارنة "أدب المناظرة" بالمنطق،(٦٠) في حين جعلها محمّد السمرقندي موضوع رسالة خاصّة موسومة بـ"رسالة في آداب البحث وطرق المناظرات التي يحتاج إليها كلّ متعلّم".(٦١) أمّا إحسان الدين أبو الخير المعروف بطاش كبرى زادة فقد أورد في تعريفه اللغوي والاصطلاحي للمناظرة قوله: (هي كلمة مشتقّة إمّا من "نظير" أو من "نَظَر" أو من "الانتظار". وفي الاصطلاح تعني "النظر بالبصيرة لمتباريين يستند كلّ منهما إلى مذهب مختلف لمزيد الكشف عن الحقيقة).(٦٢) وقد أجمعت كلّ هذه الدراسات على وجود جنس أدبي قديم اسمه "المناظرة" كما أكّدت على كيفية التناظر القائمة على الاستدلال.

وبالنظر إلى جملة هذه الدراسات العربية القديمة لا نجد فرقا كبيرا بين تعريف جنس المناظرة عند العرب وتعريف اللاتينيّين لجنس (Disputatio) فهي أيضا (دليل وشكل من أشكال تجليّات المعرفة وتحقيقها من خلال المواجهة بين متباريين يعتمدان سلاح اللفظ ومنهج الخطابة والاستدلال القائم على سلطة النصّ المقدّس).(٦٣) بل إنّ التعريف الحديث لمفهوم الخطاب نفسه يلتقي مع تعريف المناظرة قديما ويتقاطع معه في

---

(٥٩) الغزالي: فاتحة العلوم، ص٤٧ وما بعدها.

(٦٠) حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ص٣٩.

(٦١) محمد السمرقندي: رسالة في آداب البحث وطرق المناظرات التي يحتاج إليها كلّ متعلّم، مخطوطة، مكتبة الخلدونيّة، رقم ١٦٥٠٦.

(٦٢) طاش كبرى زاده: رسالة آداب البحث وشرحها، مخطوط، المكتبة الوطنية، تونس، رقم ٩٥٦٥، ورقة ٢٨.

(٦٣) J Xavier culot : Michel Foucault : l'enquête médiévale, in www.cxav.free.fr

بنيته الحجاجية باعتبار (الخطاب هو مجموع استراتيجيّات خاصّة بمتلفّظ يتوجّه إلى سامع قصد تعديل حكم ذلك السامع عن وضعيّة أو شيء ما)(٦٤)

فالمناظرة، إذن، هي محاورة فكريّة ثنائية تتناول موضوعا واحدا يبدأ محاور أوّل بطرح الإشكاليّة ويسعى المحاور الثاني إلى نقضها. ويكون الحوار بحضور حكَمٍ عالم بالإجراءات الحواريّة وبآداب التناظر وبالموضوع المدروس. ويمكن أن تنتهي المناظرة إمّا بتدخّل الحكم أو بالحسم الطبيعي عندما يسكت أحد المتناظرين أو يرتبك أو يسلّم بهزيمته. ولكي يتمّ التوصّل إلى هذه النتائج، لا بدّ على الحكَم أن يراقب جملة من الإجراءات، منها التحلّي بالرصانة والتحكّم في النفس والقدرة على المواجهة والمشافهة والدراية بالتأويل. وهذه كلّها تمثّل جملة القواعد التي سنراها لاحقا.

والعرب كغيرهم من الشعوب الأخرى حاولوا تصنيف مناظراتهم. فكما قسّم اليونانيّون المحاورات إلى صنفين: المشاوريّة التي تتعلّق بالمنازعات القضائية والمشاجريّة التي تتمّ في الاجتماعات العامّة والبرلمانات والجمعيّات التشريعية، إلخ...،(٦٥) فإنّ العرب أيضا ميّزوا بين"المجادلة" و"المناظرة"، وخاصّة بعد أن اكتملت سنن الكتابة، إذ تطوّرت المناظرات لتصبح جنسا أدبيا كتابيا يقوم بالتأليف لا بالجمع والتدوين. بمعنى آخر بعد أن أصبح المؤلّف يفترض مجموعة من المناظرات لطرح إشكاليّات فكرية عقائدية، وهو ما دفع إلى تحول جنس المناظرة إلى رسالة وأصبح الحوار بين مرسل إليه افتراضي أحيانا ومرسل كاتب. فهذا الصنف، إذن، هو أن تَصْدُر مجموعة من المناظرات عن مؤلّف واحد. أمّا "المجادلة" أو "المناظرة الجدلية" (polémique dialectique) فهي التي نشأت في المرحلة الشفوية والتي ضمّ كتاب السكّوني كثيرا منها.

---

(٦٤) G. VIGNAUX : l’argumentation, essai d’une logique discursive, p 20.

(٦٥) أرسطو: الخطابة، ص ٢٥.

أمّا في العصر اللاتيني فقد أوجدوا ثلاثة أصناف للمناظرات الوسيطية وهي: ("المناظرة الجدليّة" (disputatio dialectique) وهي مبارزة كلامية بين ثنائي أمام هيئة تحكيميّة. والمناظرة السكولستيكية (disputatio scolastique) وهي أقرب إلى منهج يُعنى بالكشف عن حقيقة مشكل ما. و"المناظرة الكودليبيتيكية (disputatio quodlibétique) وهي تمارس داخل الجامعات اللاهوتية بين الطلبة وأساتذتهم).(٦٦)

أمّا قواعد المناظرة فقد اختلف فيها الدارسون. فابن خلدون اهتم بآدابها العامّة وأركانها وقواعدها. وقد وضع لآداب المناظرة مصطلح "الجدال" إذ قال:(وأمّا الجدال وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرها). بل فصّل القول في "الجدال" قائلا: (ولمّا كان باب المناظرة في الردّ والقبول متّسِعا، وكلّ واحد من المتناظريْن في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صوابا ومنه ما يكون خطأ، احتاج الأئمّة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها في الردّ والقبول)(٦٧) كما نجد الغزالي قد حدّد لها ثمانية شروط، وأكّد على أهميّة الشروط المتعلّقة بالجانب الأخلاقي والديني.(٦٨) أمّا طاش كبرى زادة فقد ضبطها في تسعة، منها ما يتعلّق بالخطاب في ذاته، ومنها ما يتعلّق بما يجب على المتناظرين وهي كما يلي:

- تجنّب الاختصار المبالغ فيه والمؤدّي إلى الغموض.
- تجنّب الإسهاب المضجر.
- تجنّب الألفاظ المبهمة.
- تجنّب العبارات العامّة.
- تجنّب شرح أقوال الخصم دون فهمها جيّدا.
- تجنّب الخروج عن الموضوع.
- تجنّب القهقهة والحركات غير الأخلاقية.

---

(٦٦) www.univ-paris1.fr

(٦٧) ابن خلدون: المقدّمة، ص ٤٥٨.

(٦٨) الغزالي: فاتحة العلوم، ص٤٩.

ـ تجنّب التصادم مع الأشخاص المرموقين والمحترمين للحفاظ على مواهبهم واستعداداتهم.

ـ تجنّب احتقار الخصم.(٦٩)

ومهما يكن الأمر في آداب المناظرة بصفة عامّة وشروطها، فإنّ القول المشهور التالي يبرز أهميّة القوانين المنظّمة لهذا الجنس الأدبي في مستوياتها الفكرية والخطابية والأنسنيّة. إذ روي أنّه اجتمع متكلّمان، فقال أحدهما: (هل لك في المناظرة؟ فقال على شرائط: ألاّ تغضب ولا تعجب ولا تشغب ولا تحكم ولا تقبل على غيري وأنا أُكلّمك، ولا تجعل الدعوى دليلا، ولا تجوّز لنفسك تأويل آية على مذهبك إلاّ جوّزت لي تأويل آية على مذهبي، وعلى أن تؤثر التصادق وتنقاد للتعارف وعلى أنّ كلاّ منّا يبغي مناظرته على أنّ الحقّ ضالته والرشد غايته).(٧٠)

فإذا كانت هذه قوانين الجنس المناظري العامّة فإنّ قوانينه الخاصّة بشروط الاستدلال وطرائقه نجدها عند ابن خلدون إذ بيّن أنّها متعلّقة أساسا بالمتناظرين. وهي (كيف يكون حال المستدلّ والمجيب وحيث يسوغ له أن يكون مستدلاّ وكيف يكون مخصوصا منقطعا وكيف يكون محلّ اعتراضه أو معارضته وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال)(٧١)

والاستدلال طريقة في الحجاج مغايرة للاستقراء الفلسفي أو الاستنباط الفقهي لأنّه يعتمد الأدلّة البيانيّة والعقليّة على حدّ السواء. ولذلك أضاف ابن خلدون ضمن السياق نفسه أن الاستدلال قسمان إذ (معرفة القواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصّل بها إلى حفظ الرأي وهدمه سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره هي طريقتان طريقة البزدوي وهي خاصّة بالأدلّة الشرعية من النصّ والإجماع

---

(٦٩) انظر Saad Ghrab :Uyun al-Munazarat : polémiques célèbres, p-p 107-108.

(٧٠) ذكره كثيرون مثل أبي الفرج الأصفهاني في الأغاني، والراغب الاصفهاني في محاضرات الأدباء، وابن خلدون في المقدمة، والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ، وغيرهم كثير حتى عدّ هذا التعريف هو الأشهر في تحديد شروط المناظرة.

(٧١) ابن خلدون: المقدّمة، ص٤٥٧.

والاستدلال وطريقة العَميدِيّ وهي عامّة في كلّ دليل يستدلّ به من أيّ علم)[٧٢]

والمناظرة خطاب حجاجي يخضع لقواعد الحجاج العامة. ولذلك نجده بالإضافة إلى التحديدات النقدية العربية القديمة يستجيب لنظرية الحجاج كما بينها المحدثون. ومن أبرز تلك التحديدات التي تجد تفسيرا لها في الخطاب المناظري ما أورده فيليب بروتن (Philipp Breton) حول فعل الحجاج حين قال:(يعني فعل "برهن"، أولا وقبل كل شيء، تقديم مبررات جيدة للمتلقي حتى يقتنع بما نقول له)[٧٣] وهذا تعريف يلتقي مع القواعد التسعة الآنفة الذكر، لأنها تعتبر من الأسباب المحققة للإقناع. كما أن تلك القواعد تلتقي بما أطلق عليه بروتن "عائلات قواعد البرهنة الحجاجية"[٧٤] وهي محاولة منه لضبط كيفية اشتغال الآلة الحجاجية. وبالرغم من اعترافه وتأكيده على صعوبة وضع قواعد للفعل الحجاجي[٧٥] فقد حاول تقريب بعض الضوابط وجمعها في أربع عائلات وهي: براهين السيادة (Les arguments d'autorité) وبراهين التأطير (Les arguments de cadrage) وبراهين القياس (Les arguments analogiques) وبراهين قائمة على فرضيات مشتركة (les arguments s'appuyant sur des présupposés communs) ، فبراهين السيادة مثلا، منها ما يتعلق بالمُناظِر أو المحاجج وخاصة بشكله وهيبته التي ينبغي أن تتسم بالصرامة، ومنها ما يتعلق بالخطاب حيث يهتمّ فيها بدعم ما هو مدعوم بالسلطة المعترف بها عند المتلقي. هكذا مثلا نجد جلّ المناظرين سواء كانوا في وضعية "المستدل" أو "المجيب" ينطلقون من السيادة المعرفية العليا المتمثلة في المرجع الديني. وفي ذلك أيضا تحقيق للانطلاق من فرضيات متفق عليها بين المتناظرين حتى ينطلق التناظر أولا على نوع من التناغم والاتفاق ريثما يتخذ لاحقا اتجاهات خلافية

---

(٧٢) المرجع نفسه، ص٤٥٨.

(٧٣) Philipp Breton: L'argumentation dans la communication, p36.

(٧٤) للتعمق في التعريف بهذه المفاهيم، انظر المرجع نفسه، ص. ص ، ١١٥. ١١٦.

(٧٥) راجع الهامش ٨١ لاحقا.

تمكّن الحَكَمَ من جمع القرائن الكافية لإعلان النتيجة. كذلك نجد البراهين القياسية التي لا تختلف كثيرا عن المثل التشبيهي المنطقي عند أرسطو حاضرة في المناظرة من خلال الإكثار من الحجج الرياضية لاسيما "النظرية التحويلية" (théorie de transitivité) كما سنرى لاحقا في الفصل الأخير الخاص بـ"تأولية التمركز المنطقي".

٢- في بنية المناظرة:

بنية المناظرة من خلال مدوّنة "عيون المناظرات" لأبي علي عمر السكّوني بنية مزدوجة، لأنّها في الأصل خطاب شفوي تمّت صياغته لاحقا في شكل نصوص مكتوبة. والبنية التي نحن بصدد تحليلها بنية نصيّة كتابيّة. بل إنّ تحليلنا يقوم أساسا على فصل الكتابي عن الشفوي، وضبط البنية الحقيقية الشفوية للمناظرة. ولكن بين الكتابة والمشافهة هوّة زمنيّة تقدّر بخمسة قرون أو أكثر. كما أنّ صياغة النصّ المكتوب من قِبل السكوني جاء محكوما بخلفيّة مذهبيّة واضحة أساسها العداء للاعتزال خاصّة، ولبقيّة ما يعتبرهم هذا المصنّف زنادقة ومارقين عن القانون. بل إنّه لم يحترم في نصّه قواعد اللياقة الحوارية التي سادت زمن التناظر الشفوي على الأقلّ. هذا فضلا عن تحريف الوقائع بتعسّفه والاكتفاء بإبراز انتصارات أعلام مذهبه دائما، واعتماد معيار الجمع المغربل وتضييق عيون مصفاة وتشديد الرقابة المتمثلة في المذهب المالكي فقها والأشعري كلاما.

وقد أدّى كلّ ذلك إلى ازدواجيّة بنيوية، إذ المناظرة قائمة على ثنائية ضديةٍ أحدِ طرفيها ذي بنية مزدوجة. فهي في الأصل نصّان متوازيان أحيانا ومتداخلان أحيانا أخرى. وبعبارة أخرى، يتكوّن نص المناظرة في الغالب من الفقرة الحقيقية للمناظرة، ثم تليها فقرة خاصة بالمصنّف الجامع يبيّن فيها ما يعتقده في موضوع المناظرة، وما يعتبره موقف أهلّ السنّة. مثال ذلك، المناظرة السبعون التي ينسبها إلى الحسن البصري وتلميذه واصل بن عطاء مؤسّس الاعتزال. تكوّنت هذه المناظرة من فقرتين: الأولى ترقيمها ٢٦٧ وفيها نصّ المناظرة والثانية ترقيمها ٢٦٨ وفيها نقد السكوني للاعتزال، ومحاولةٌ منه لإبطال قولهم في "المنزلة بين المنزلتين" معتمدا منهجا أصوليا وأشعريا. إذ يبدأ الفقرة

قائلا: (وهذا المذهب مردود عليه شرعا وعقلا، محجوج عليه بالإجماع..).(٧٦) وهذا ما اعتبرناه توازيا بنيويا في المناظرة يتمثل في وجود خصم واحد يكون عادة متكلّما معتزليا يواجهه خصمان من فقهاء أهل السنة أو مفسريهم أو من يمثلهم: واحدٌ معاصر له ومواجهٌ، والآخر يحاكمه بعد ما يزيد عن خمسة قرون أو أكثر أحيانا. ويمكن تفسير ذلك باعتماد مصطلح "التضمين". فكما توجد في النصوص السردية القصّة المضمّنة والقصّة الإطار فإنّ المناظرة التي وصلتنا بتدوين السكوني تنطوي على مناظرة إطار هي هنا المناظرة الأمّ مناظرة الحسن البصري مع واصل، ومناظرة مضمّنة هي مناظرة بين الأشاعرة والمعتزلة، أو بالأحرى بين السكوني وواصل بن عطاء. إنّها مناظرة، إذن، بين أشعرية القرن الثامن واعتزالية القرن الثاني. وهذه قاعدة بنيوية ثابتة في كلّ المناظرات دون استثناء.

أمّا التداخل البنيوي فنجده داخل الفقرات الخاصة بالنص الحقيقي للمناظرة. فالسكّوني لا يستطيع الصبر على من يخالفه الرأي، فيدخل على المناظرة الإطار بعض أفكاره وأحيانا بعض شتائمه. وهو ما يجعل هذه المناظرة مشوّشة بشوائب ليست من مادّتها. هكذا نجده مثلا يقول في المناظرة نفسها (فخالف ـ يقصد واصل ـ بهذا القول جميع المسلمين فطرده الحسن البصري..).(٧٧)

تبدو، إذن، بنية المناظرة بنية جدلية، نظرا للتداخل الكبير بين الأصل الشفوي والطارئ الكتابي. نلاحظ مظاهر ذلك مثلا في تمطّط الخطاب كلّما تعلّق الأمر بمناظر من أهل السنة المالكية أو الأشعرية على وجه الخصوص. فهو من حيث الكمّ يفوق دائما كلام خصومهم. نجد ذلك جليا من خلال المقارنة بين المناظرة الخامسة والسبعين لمالك بن أنس والمناظرة التي تليها مباشرة. إذ امتدّت مناظرة مالك من الصفحة ٢٠١ إلى الصفحة ٢٠٥ واستغرقت ست فقرات كاملة، (٢٧٥ ـ ٢٨٠) أمّا المناظرة السادسة والسبعين المنسوبة إلى غيلان الدمشقي فقد وردت في

(٧٦) عيون المناظرات ، ص١٩٥.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

سطرين فقط لا يخلوان من التحقير. ونصّ المناظرة كلّها هو: (قال غيلان القدري لربيعة بن عبد الرحمان: أترى الله يريد أن يعصى؟ قال له ربيعة: "أترى الله يعصى قهرا؟ فكأنّما ألقمه حجرا). (٧٨) فنعت القدريّة هنا مرادف في دلالته للزندقة كما أنّ عبارة "كأنّما ألقمه حجرا" لا ترد إلاّ منسوبة إلى أحد خصوم المذهب الأشعري أو المالكي لاسيما من المعتزلة الذين جعلهم إخوان اليهود.(٧٩) فالحجر لا يلقم إلاّ لأهل الاعتزال والقدريّة ودعاة العقل. وهذه شائبة كبرى في بنية المناظرة كادت أن تقضي على بنيتها الحقيقية قضاءً كليّا، لولا عنصر وحيد يمكن اعتباره منقذا حقيقيا لبنية المناظرة الواردة في كتاب السكوني.

هذا العنصر يتمثّل في انتصار السكوني للمعتزلة أحيانا، ولكن متى يكون ذلك؟ ينتصر لهم وينسى خصومتهم للأشاعرة عندما يتعلّق الأمر بمناظرة خارجيّة بين مناظر مسلم وخصم أجنبي، سواء أكان كتابيا أم ملحدا. عندئذ ترى السكوني ممجّدا لبني العبّاس وعلى رأسهم المأمون. بل إنّه ينساب في لحظات صدق لاواعية، ممجدا ما بلغه العصر من حريّة الفكر والتعبير وحق الاختلاف. يقول مثلا في المناظرة السادسة عشرة ومائة: (فتأمّل رحمك الله حسن هذا الإنصاف مع اختلاف المذهب وكيف كان الاعتناء بالعلم والعلماء ولم أجد لعلمائنا ذكر ما جرى بين القاضي والصاحب ابن عبّاد في هذه المناظرة)(٨٠)

فالسكوني ينسى خصومه كلما تعلق الأمر بمناظرة معتزلي لخصم خارجي يتطاول على الدين ويتحول إلى ممجد لهم لأنه يجد في أدبيات علم الكلام ما هو مفقود في أدبيات الفقه. فالفقه موجه إلى الداخل الثقافي وإلى استنباط الأحكام. أما علم الكلام فقد جعل للدفاع عن العقيدة الإسلامية من هجمات الخارج الثقافي. ولا يجد السكوني حينئذ بدا من مدحهم. ولكن الغريب أنه سرعان ما ينسى ذلك، ويهفو إلى سبهم والتشنيع بهم إذا تعلقت المناظرة بمعتزلي يدحض فكرة فقهية لاسيما إذا

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص٢٠٥ .

(٧٩) المصدر نفسه، ص٢٩١.

(٨٠) المصدر نفسه، ص٢٥٠.

كانت مالكية. وهذا في تحليل الخطاب من خانات اللامفكر فيه وفرغات الخطاب وتهافته.

وهكذا نجد المناظرة التي نشأت نشأة شفوية في عصر الدفق العربي والتوهّج نحو النهضة والوحدة والريادة العالمية: عصر ترسيخ سلطة العقل وسلطان الفكر العلمي والفلسفي، تدوّن للأسف في عصر التقليد والانهيار الحضاري والارتداد إلى الفكر النقلي بل التكفيري. بل قام بتدوينها فقيه مالكي دوغمائي لا يكاد يذكر مناظرة إلاّ وقد شتم هذا العقلاني وتهكّم من ذاك القدري، وأحيانا تجده يحصي البدع والمبتدعة فلا يخرجون عنده عن هؤلاء العقلاء الذين أسّسوا أدب المناظرة نفسه. وهو ما يجعلنا نعتبر ببالغ اليقين أنّ كتاب "عيون المناظرات" للسكّوني فضاء لاضطهاد الآخر فكريا، لاسيما ذاك الآخر العقلاني. وهو اضطهاد باعتماد سلاح ذلك الآخر نفسه. والسكوني هنا أبعد من أن يكون جامعا نزيها ومحايدا للمناظرات العربيّة وموثّقا أمينا لتاريخ الفكر والعقل العربيّين.

وأمّا التسميات السياسية المشنّعة بالمعارضين فتجد لها في كتاب "عيون المناظرات" فضاء رحبا، مثل "قدري" و"معتزلي" و"خوارج" و"روافض" و"قرامطة" و"حشوية" و"دهرية" و"براهمة" و"سيالية" و"مشبّهة" و"معطّلة" وغير ذلك ممّا لا يحصى ذكره. أمّا فرق أهل السنة فيصبغ عليها وعلى أعلامها صفات التمجيد. وقد تسبّب بذلك في طمس التفكير العقلي من أجل مزيد من بسط نفوذ النصّ. وتلك مفارقة كتاب عيون المناظرات الذي نحن بصدده. ولذلك لابدّ من غربلة نصوص هذا الكتاب والفصل بين ما هو شفوي أصيل وما هو كتابي دغمائي تشويهي للبنية المناظرية، حتى نقوم بتنقية المناظرات العربية من الشوائب المذهبية وغير الأخلاقية، لأنّ السكوني لم يراعِ فيها الطقوس الحوارية التي سنّها كثير من العلماء.

ومن المؤسف أن يكون كل ما أصاب المناظرة الشفوية من الغبن والتزييف هو بسبب الكتابة. وهذه الكتابة هنا ليست أبدا "درة الغواص" كما يحلو للباحثة نور الهدى باديس أن تسمّيها، وليست أيضا تلك المجيدة عند جاك داريدا،(J. Darrida) بل هي حين تكون موظفة لغير ذاتها وأداة

للمزايدة المذهبية تتحوّل إلى صدفة فارغة وملجأ لكل عقارب المذاهب وسموم الفكرانية. فالكتابة، مع هذا الفقيه المالكي المتأخر، عنصر دخيل مشوّش لبنية المناظرة، ولا نستطيع فهم البنية الشفوية الحقيقية للمناظرة إلاّ بعد توفير "ترياق الكتابة"،(Pharmakon)[٨١] بتعبير جاك داريدا أيضا، أي تخليصها عبر عمل تفكيكي حفرياتي وتحليل خطابي ورؤية إناسية لتنقية المناظرة من كل الشوائب الفكرانية.

عنصر آخر من العناصر المحدّدة لبنية المناظرة بالإضافة إلى جدليّة الكتابي والشفوي هو عنصر الأركان. فهي كغيرها من الأجناس الأدبية لها أركانها التي يستقيم بها وجودها الأجناسي داخل الأدب العربي بمفهومه الشامل. وهذه الأركان يمكن ضبطها في مستويين: أركان كليّة أو أساسيّة وأركان جزئية.

الأركان الكليّة هي العناصر الركنيّة(les fonctions cardinales) بتعبير رولان بارط (R. Barth) أو الأساسيّة التي بدون أحدها تسقط بنية المناظرة. وهي الشخوص والمكان والزمان والخطاب والموضوع.

فأمّا الشخوص فتنحصر في اثنين أو أكثر. ويمكن أن يتمّ التناظر بين شخصين رأسا لرأس أو بحضور ثالث هو الحكم أو بحضور أطراف متعدّدة قد يدعوها الحكم للحضور والمتابعة. وقد يكون الحكم فاعلا في بنية المناظرة فعل طرفيها الأساسيّين، إذ له الحق بالتدخّل لتوجيه العملية التناظرية كلّما اقتضت الحاجة. نجد ذلك مثلا في المناظرة الثامنة ومائة وفي الفقرة ٣٣٣ تحديدا، حيث لم يوقّر المتناظران بعضهما البعض ممّا دفع بالملك إلى تذكيرهما وكلّ الحضور قائلا: (وما جمعتكم إلاّ للفائدة لا للمعاندة وما لا يليق بالعلماء)[٨٢]. ويمكن أن يكون أحد الأطراف المحاورة جماعة والآخر مفردا، ويمكن أن تكون المحاورة بين جماعتين.

---

(٨١) بالرغم من أنّ داريدا يمجد الكتابة ويرفع من شأنها أمام المشافهة، فإنه تفطن إلى شوائب الفكرانية وتسربها لجسم الكتابة ووصف ذلك بأنه "سمّ الكتابة" وقدم لهذا السم دواءً أطلق عليه مصطلح (Pharmakon)راجع الهامش رقم ١٨ من هذا المقال أو كتاب جاك داريدا "الكتابة والاختلاف"، فصل "نهاية الكتاب وبداية الكتابة".

(٨٢) المصدر نفسه، ص٢٤٠.

وخلاصة أمر هؤلاء الشخوص مهما تعدّدوا، هي إرجاعهم إلى البنية الثنائية إذ المهمّ دائما المواجهة بين طرفين محدّدين. وهذا الثنائي هو الأساس في بنية المناظرة.

وأمّا الإطاران المكاني والزماني فلا قيمة لهما في بنية المناظرة لأنّهما غير فاعلين إذ الأحداث من جنس الخطاب فهي حكاية أقوال ينقل فيه الخطاب خطابا ولا قيمة لمكان تداوله. ولذلك يتجاهله المصنّف في كثير من الأحيان، ولكنّه حاضر بالغياب يدلّ عليه السياق أحيانا إذ من البديهي أن يناظر المأمون أو غيره من الخلفاء مثلا خصمه في القصر. كما من البديهي أن يدلّ السياق على أنّ التناظر تمّ في مجلس عامّ أو خاصّ. وبالرغم من لا أهمية ذلك فإنّه عنصر شكلي ضروري لتجنيس المناظرة واعتبارها من بين الأجناس الأدبية التي تستحقّ الدراسة الأدبيّة الشكلية والاستعانة بها في تحديد دلالاتها الفكرية بدل الاعتماد على القراءات الانطباعية.

وأمّا الخطاب، فهو في المناظرة يرتبط بذاك السبب الذي عبرنا عنه بـ"التضمين"، حيث نجد المناظرة الإطار والمناظرة المضمّنة. والخطاب بينهما غير متجانس، ويختلف بين المناظرتين: بين خطاب الكاتب الجامع وبين خطاب المُناظر. والخطاب تبعا لذلك، يتسم بتعدد الأصوات من جهة أخرى. إذ نجد صوتا ثابتا يتدخل في كل المناظرات، وهو صوت الكاتب الذي يقدم نفسه بمثابة الحَكَم الأكبر أو الإله العليم بتعبير النقد الروائي. ونجد صوتا متغيرا من مناظرة إلى أخرى هو صوت المناظر. وصوته يتلوّن بلون شخصيته ومذهبه وموقعه الاجتماعي والسياسي. وكذلك نجد إلى جانب ذلك كله، صوت الثقافة المتنوع بحسب تنوع الأزمنة والبيئات التي وقعت فيها المناظرة وعاش فيها المتناظران. كما نجد في هذا المستوى صوت ثقافة القرن الثامن، باعتباره عصر الجمع والتصنيف، جنبا إلى جنب مع أصوات العصور الإسلامية الأولى: عصور التناظر التي ليس لها في مناظرات السكوني حدّ إذ تشمل كل العصور السابقة له حتى آدم كما رأينا.

لذلك فالمناظرات خطاب غير متجانس، لأنه يخرج عن وحدة الأسلوب وبصمته، ولا يخضع للمقاييس النقدية التي أثبتت نجاعتها نسبيا

في بقية النصوص لاسيما النصوص السردية. كما أنه لا يخضع لمقاييس تحليل الخطاب وضبط آليات الحجاج فيه لأسباب ابستيمولوجية. وهذا ما يزيد من صعوبة الإحاطة بطبيعة خطاب المناظرات. فالأصل في إحاطة الخطاب العلمي بأسرار البلاغة، كما بين العلماء منذ العصر البلاغي القديم حتى وقتنا الحاضر، هو الصعوبة التي تكاد تلامس الاستحالة. وبعبارة أخرى، إذا كانت القوانين النحوية والبيانية تعجز عن التفسير العلمي لظاهر الكلام فلأنّ (ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء. وهذا [الكلام] أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب).(٨٣) فنحن لا نستطيع أن نميّز بين رديء الكلام من جيده إلاّ بملكة من جنس الكلام نفسه وليس بالمقاربات العقلية وبالمقاييس التصنيفية الموضوعية، لأنّ (ما به يتبيّن الفرق بين كلام وكلام وعلى أساسه يقوم الدليل لفضل مرتبة شيء في غاية الدقة يكاد لا يحيط به رسم ولا نجد إلى العبارة عنه سبيلا).(٨٤) هذه الحقيقة بنى عليها أيضا فيليب بروتن (Philipp Breton) نظريته حول الحجاج وعلاقته بالإبلاغ إذ بين في سياق حديثه عن كيفية اشتغال آلية الحجاج، أنْ (لا أحد يمكنه أن يملك مفتاح الفهم الشامل لشيء سيبقى على الأغلب شبحا إلى الأبد)(٨٥)

وإذا كان هذا شأن الخطاب العادي الذي يصدر عن شخص واحد وما يتسم به من استحالة الإحاطة بكل أسراره علميا، فكيف بخطاب ينفتح على ما ليس له حد وليس للمتلفظين به والمشاركين في إنتاجه حصرٌ؟ وكيف السبيل إلى تحديد خطاب متعدد الأصوات ولا يصدر عن متلفظ واحد؟ يبقى الجواب الوحيد الممكن هو أنّ ملكة القراءة وحدها هي التي تحدد تلك الأصوات المتعددة جدا في المناظرة.

وأمّا الموضوع فلا يمكن حصره، ولكنّه لا يخرج في كلّ الأحوال عن مسائل عقائديّة متعلّقة إمّا بالعقيدة أو بالشريعة. وإن بدا الموضوع

---

(٨٣) ابن خلدون: المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ٥٦٣.

(٨٤) المهيري وآخرون: النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص، الدار التونسية للنشر، تونس ، ١٩٨٨، ص ٤٣.

(٨٥) Philipp Breton: L'argumentation dans la communication, p 39.

أحيانا يتناول مسائل فلسفية تتعلّق بالوجود ككلّ، فالإجابة عنها لدى المتحاورين أو لدى أحدهم على الأقل تكون من داخل العقيدة الإسلامية وليس من خارجها. وهو ما يجعل المناظرة بنية خطابية وجنسا من أجناس الخطاب الشفوي القديم ناطقا رسميا عن التوحيد الإسلامي بحرف التاج.

أمّا الأركان الجزئيّة فتتعلّق بتفاصيل الممارسة المناظرية ومستوياتها الإجرائية. وهي أربعة عُبّر عنها قديما بمصطلحات هي: "السائل" الذي يتلفّظ بالإشكاليّة أو البادئ بالسؤال، و"النقد" وهو الذي يعني معارضة الإشكاليّة المطروحة، ومعارضته تلك يسمّها الرازاي "المعارضة العامة".(٨٦) ثم نجد الركن الثالث، وهو "المناقضة"، وتعني المعارضة الجزئية: أي المفصّلة والدقيقة التي تُفكّك فيها كلّ جزئيّات الإشكالية. ثمّ تليها أخيرا "المعارضة". وهي استيفاء الردّ ونقض الإشكالية بتقديم بديل لها أكثر انسجاما منطقيا فيكون الانتصار للمعارض أو أقلّ انسجاما فيكون الانتصار للسائل. وتجدر الملاحظة هنا، أنّ المناظرة الوسيطية (Disputatio médiévale) قد عرفت أيضا أركانا مشابهة. فقد ضبط أبلاّرد (Abélard) لها ثلاثة أركان وهي(opponens) و (respondens) و(determinatio).(٨٧)

ثالثاً: تأويليّة التمركز المنطقي في المناظرة

هكذا وبعد أن حدّدنا بنية المناظرة وتشكلها الأجناسي يمكن الانتقال إلى تأويليّة التمركز المنطقي في المناظرات. ومن باب استثمار ما سبق تحديده سوف لن نطلق، في هذا المستوى من البحث، اسم المناظرة إلاّ على المناظرات التي ظهرت مع العصر العبّاسي والتي تبدأ بعهد أبي العبّاس السفاح. إذ منذ ذلك العهد أصبحت المناظرة جنسا أدبيا منظّما مطلوبا لذاته. وتمّ تحديد موضوعه على أنّه الدفاع عن العقائد الإيمانية

(٨٦) ذكره سعد غراب عن روزبهان البقلي الذي يحيل بدوره على فخر الدين الرازي. انظر "رسالة البحث" ص٣٠ ومقدّمة سعد غراب لكتاب "عيون المناظرات" ص١٠٧.

(٨٧) voir www.univ-paris1.fr

باعتماد الأدلّة العقلية. ولذلك ليس كلّ ما أورده السكّوني يوفّر شروط المناظرة كما سبق أن أشرنا.

أمّا مفهوم "التمركز المنطقي" فيرجع في هذا البحث إلى فلسفة الاختلاف عند جاك داريدا. فهو كما سبق أن أشرنا، هو التمحور حول مقولات أو معقولات والتعصّب لها واعتبارها عينَ الحقيقة لعقلانيّتها وعدم تناقضها. فالمنطق مصطلح أطلقه الإسكندر الأفروديسي على "المنهج" أو التحليل الذي أورده أرسطو في كتابه الموسوم بـ"الأرجانون" (Organon) والذي عالج فيه قضيّة القياس(٨٨) فهو، إذن، مبادئ أساسية مجرّدة أو هو بتعبير أرسطو الآلة التي تُحتكم إليها المعقولات المنجزة. فالقياس الفقهي مثلا أو البرهنة السقراطية المشهورة(٨٩) هي عبارة عن معقولات منجزة منبثقة عن القياس الرياضي المجرّد. ولكن هذه البنيات المنجزة لا تنطبق مع المعيار إلاّ عبر تدخّل التأويل. ومن ثمّة تصبح ذاتية مزاجية، لا قيمة لها في معيار العلم. فقد يتدخّل أحدهم فيسقط أحد الأركان ليُحلّ محلّه ركنا آخر نقيضا للأوّل ومن ثمة يفتكّ الدليل والحجّة ويوظّفهما لصالحه.

وهكذا تكون للمنطق منجزات لا نهاية لها بسبب الفهم الذاتي والتأويل. وشأنه هو شأن المنجز من الكلام المنبثق عن المعايير والبنى النحوية المجرّدة. فالمنطق، إذن، يصبح بهذا المعنى داخلا في جوقة

---

(٨٨) كتاب "الأرجنون" مجموعة ضمّت كتب أرسطو المنطقية وهي كتب "المقولات" و"العبارة" المشهور عندنا بـ"الخطابة" و"التحليلات الأولى" (كتاب القياس) و"التحليلات الثانية" (كتاب البرهان" و"الجدل"= =و"الأغاليط". راجع للتعمّق محمد عابد الجابري "نقد العقل العربي، الجزء الثاني "بنية العقل العربي"، فصل البرهان، ص٣٩٥. وانظر أيضا .Larousse encyclopédique, tome II, p. 1018 .

(٨٩) المقصود هنا القياس المتكوّن من مقدّمتين ونتيجة. ويدرس في الرياضيات ضمن "المنطق" (la logique) عموما وضمن "النظريّة التحويليّة" (théorie de transitivité) خصوصا والتي تنصّ على أنّ "أ" إذا كانت تساوي "ب" و"ب" تساوي "ج" فإنّ "أ" تصبح منطقيا تساوي "ج" وعلى هذا الأساس أمكن للفقهاء العرب مثلا إثبات الدليل المنطقي للقياس واعتباره أصلا من أصول الفقه. فالخمر مثلا مسكر والخمر حرام شرعا إذن كلّ مسكر حرام شرعا. كما أنّ سقراط عندما أراد أن يعلّم تلاميذه المنطق الصوري أو المجرّد لجأ للمنجز المجسّد فقال قولته الشهيرة "سقراط إنسان كلّ إنسان فان إذن سقراط فان".

الفهم: أي داخل المجال الذاتي للتوظيف والتأويل. والفهم حالة لغوية، لأنه لا يمكن أن تقع دلالة من خارج مرجع الدليل. وقد بيّن بارط أن لا شيء يعلو على اللسانيات وأنّ الصورة أو العلامة غير اللغوية لا يمكن أن تعبر إلى الدلالة أو أن تفهم إلا عبر وساطة اللسان وأداتيّته إذ (ممّا لا مراء فيه أنّ الأشياء، والصور، والسلوكيات قد تدلّ، بل وتدلّ بغزارة، لكن لا يمكنها أن تفعل ذلك، بكيفية مستقلة. إذ أنّ كل نظام دلالي يمتزج باللغة (..). ويرتبط بعلاقة إنابة مع النظام اللساني)[٩٠] ولذلك نزعنا في تحليل ظاهرة "التمركز المنطقي" القائمة على الفهم الذاتي إلى نوع من التحليل اللغوي للنصوص، كما سنرى لاحقا، لأنّ قناعتنا أنه (لا يمكن لفعل الفهم محمولا على هذا المعنى أن يقع خارج رحاب اللغة، فهي الأفق الذي يتيح للمرء أن يجري فعل الفهم على الكون)[٩١]

والمنطق هو القدرة على الإقناع بالشيء وضدّه. وهذا بالضبط ما تفطّن إليه الريبيّون والشكّاك اليونان والسفسطائيّون قديما. وجعله جاك داريدا الآن وفي عصر ما بعد الحداثة الأساس النظري لما أطلق عليه "فلسفة الاختلاف"، وإعلانه متافيزيائية الحداثة وتهافت العقلانية الغربية الحديثة. فهي عقلانية، مثلها مثل المنطق، منبنية على فراغ، لأنّها منظومة مواقف تأويليّة. لقد بيّن أنّ العقل عندما يثبت معقوله ظاهرا يضمر في الوقت نفسه نظيرا معقوليا غائبا. وهذا يعني تهافت الخطاب العقلاني وانبنائه على فراغ ابستيمولوجي. وهذا ما جعله يعتبر الحداثة "ميتافيزيقا جديدة" بل أصبحت نظريّة "موت العقل" هي المجال الأصولي المعرفي الجديد لعصر ما بعد التمركز المنطقي عصر الاختلاف الذي يبشّر به داريدا، أو بالأحرى عصر "مناظرات الاختلاف". هكذا ظلّ التجاذب مثلا في تراثنا الفكري بين الاعتزال والأشاعرة. فلا نكاد نقرّ بالانسجام المنطقي للخطاب الاعتزالي حتى نعرض عنه بمجرّد الالتقاء بالمنظومة الأشعريّة. والسبب هو أنّ كلّ

---

(٩٠) رولان بارط: مبادئ في علم الأدلة، ترجمة محمد البكري، ص ٢٨.

(٩١) حمادي صمود: مناهج دراسة الفكر البلاغي العربي: التجربة التونسية نموذجا، ضمن أعمال الندوة الدولية: قضايا المنهج في الدراسات الأدبية واللغوية: النظرية والتطبيق" ص ٥٣٩.

خطاب له انسجامه المنطقي الداخلي الخاص. وهذا هو عين ما أطلق عليه داريدا "التمركز المنطقي". إنّه مفهوم فلسفي يعني وجود مركزيّة منطقيّة في الفكر البشري أساسها وجوهرها القدرة على الإقناع بالشيء وضدّه. وبدلا من تبادل التكفير قديما بسبب المجال الأصولي المعرفي لعصر التمركز المنطقي الذي ساد منذ العصر اللاهوتي حتى عصر الحداثة ومخلّفاته المعاصرة،(٩٢) تقدّم فلسفة الاختلاف نفسها على أنّها حالة أنسنيّة حقيقية.

وتأوليّة التمركز المنطقي في المناظرات قامت من الناحية النظرية على هذا المبدإ. ومن الناحية التطبيقية قامت على تأهيل العقيدة وإدراجها ضمن المنظومة الحجاجية، وذلك من أجل تحقيق منطقيّتها وعدم تعارضها مع المنطق الصوري. فالمناظرة باعتبارها النوع الأدبي لعلم الكلام تسعى إلى وظيفة أساسية هي الدفاع عن العقيدة الإسلامية باعتماد سلاح المنطق. هذا هو هاجس كبار المناظرين وخاصّة المعتزلة الذين سعى السكوني إلى إقصائهم للأسف.

وبالنظر إلى العديد من المناظرات، يمكن تصنيف هذا المسعى إلى صنفين من الخطاب: صنف يوجّه إلى الداخل الثقافي ويسعى إلى تحقيق وحدة الخطاب ويندرج ضمن هذا الصنف المناظرات التي تقام بين أهل المذاهب الإسلامية فيما بينها، وصنف يوجّه إلى الخارج الثقافي ويهتمّ بتحقيق الانسجام المنطقي للعقيدة لاسيما القرآن وتتولّى ذلك المناظرات التي تقام بين شيوخ الإسلام ومعارضيهم من أهل الملل غير الإسلامية سواء كانت توحيدية أم إلحاديّة.

يمكن ضبط نماذج من هذين الصنفين للمناظرات قصد تحليلها تحليلا لغويا وتوضيح خصائص تأويليّة التمركز المنطقي من خلالها. ضمن الصنف الأوّل نجد أمثلة كثيرة، ولكن يمكن تحليل المناظرة

---

(٩٢) المقصود بالمخلّفات المعاصرة لعصر الحداثة ما تدّعيه الديمقراطيات السائدة اليوم والتي جعلت من الديمقراطية نبوّة جديدة أرتودكسية إقصائيّة شعارها "من لم يكن معنا فهو ضدّنا". إنّ هذا نموذج لما اعتبرناه منجزات التمركز المنطقي ومخلّفاته . للتعمق راجع:

la loi du plus fort: mise au pas des états voyous éditions Serpents à Plumes, 2002. - Noam Chomsky: - J. Darrida voyous, édit, Galilée, 2003.

التاسعة والسبعين بين بشر المريّسي وعبد العزيز المكّي في مجلس المأمون. وأمّا الصنف الثاني فيمكن ذكر المناظرة الحادية والثمانين بين المأمون وثنوي، والمناظرة الثانية والثمانين بين العتابي وابن فروة النصراني في مجلس المأمون، والمناظرة السابعة والسبعين بين أبي العباس السفاح وثنوي، والمناظرة الثالثة والتسعين بين سنيّ وسيالي، والمناظرة الرابعة والتسعين بين جمع من المتكلّمين ورجل سفسطائي والمناظرة الحادية والأربعين ومائة بين فخر الدين الرازي ونصراني

أ) **الصنف الأوّل**:

ضمن الحوار الداخلي بين شيوخ العقيدة الإسلامية يورد السكّوني المناظرة التاسعة والسبعين(٩٣) التي انعقدت بمجلس المأمون وتحت إشرافه حول مسألة "خلق القرآن. ودارت بين بشر المريّسي(٩٤) وعبد العزيز المكّي(٩٥). ويسند المأمون لعبد العزيز شرف افتتاحها وذلك بتقمّص دور ما يسمّى في الاصطلاح التقني للمناظرة "السائل" فيقول: (ما حجّتك في خلق القرآن وانظر إلى أحدّ سهم في كنانتك وارمني به). فيجيبه بشر (أتقولون إنّ القرآن شيء أم غير شيء؟) فيجيبه عبد العزيز: (إن كنت تريد أنّه شيء إثباتا للوجود ونفيا للعدم فنعم فهو شيء وإن كنت تريد أنّ الشيء اسم لذاته وأنّه كالأشياء فلا). ومن الجليّ أنّ المناظرة ستتمحور حول عبارة "شيء"

(٩٣) عيون المناظرات، ص٢٠٨.

(٩٤) بشر المريّسي (ت٢١٨/ ٨٣٣) هو مرجئ معتزلي وأحد كبار الدعاة إلى خلق القرآن كان أبوه يهوديا صبّاغا بالكوفة. انظر البغدادي: تاريخ بغداد، ج٧، ص٦١ وج١٣، ص٣٨٨. وانظر كحّالة، ج٣، ٤٦. وانظر كتاب الحيدة للمكّي، ص٢٤.

(٩٥) هو عبد العزيز المكي (ت ٨٤٩/٢٣٥) هو أبو خالد عبيد العزيز بن معاوية بن عبد الله القرشي الأموي العنّابي البصري، ميّال إلى الصوفية وهو من أبرز رواة التفسير الصوفي عند السلمي لاسيما في "حقائق التفسير" و"زيادات حقائق التفسير"، انظر "زيادات حقائق التفسير" للسلمي، فهرس الأعلام، ص٢٤٤. كما عرف بمعارضته الشديدة لنظرية خلق القرآن وله فيها كتاب بعنوان "الحيدة والاعتذار في من قال بخلق القرآن" نشره جميل صليبا بدمشق سنة ١٩٦٤. والكتاب منه مخطوطتان بالمكتبة الوطنية بتونس تحت عدد ٠٩٦٤٦ (نسخ سنة ١٧١٣/١١٢٥) وعدد ٠٨٩٩. (نسخ سنة ١٨٨٢/١٣٠٠) انظر عيون المناظرات، فهرس الأعلام، ص٣٧٠.

لأنّ بشر المعتزلي يريد جرّ منافسه إلى الإقرار بأنّ القرآن شيء كغيره من الأشياء حتى يوقعه في مأزق منطقي ومن ثمّة تحقيق خلق القرآن بدليل القرآني نفسه باعتباره يشير إلى أنّ الله خلق كلّ الأشياء. والمعادلة المنطقية التي سعى إليها بشر تنبع من صميم القياس المنطقي أو النظرية التحويليّة التي تحوّل القياس النظري المجرد إلى معقولات منجزة كما سبق أن أشرنا. فالقرآن شيء وكلّ شيء مخلوق، إذن القرآن مخلوق. ولكنّ عبد العزيز تفطّن إلى هذا الشَّرَك الذي نصب له فأجاب بطريقة سفسطائية تبطل المنطق أصلا فقال له إنّه شيء وليس بشيء: (إن كنت تريد أنّه شيء إثباتا للوجود ونفيا للعدم فنعم فهو شيء، وإن كنت تريد أنّ الشيء اسم لذاته وأنّه كالأشياء فلا). ولكنّ بشر لم يغيّر استرتيجيّته المناظريّة القائمة على إثبات المنطق بالقرآن. فطلب منه أن يأتي بنصّ يثبت ادّعاءه قائلا: (قد أقررت أنّه شيء وادّعيت أنّه لا كالأشياء فائْت بنص على ما زعمت). هنا يبدأ اتجاهان تأويليّان انطلاقا من تطبيق قاعدة من قواعد المناظرة التي سبق أن أشرنا إليها وهي قاعدة (كلّ طرف له الحقّ أن يؤوّل آية على مذهبه) فيختار عبد العزيز الآية الأربعين من "النحل": چ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو چ في حين كان بشر قد زوّر في نفسه العديد من الآيات التي تذكر أنّ الله چ پ پ چ[٩٦] وتبدأ المعركة التأويليّة لتدعيم المنطق وهذا ما اعتبرناه تأويليّة التمركز المنطقي في المناظرات. إذ الإشكالية هي كيف يكون المنطق إلى جانب طرفين متناقضين: يقول الأوّل بخلق القرآن ويعتقد الثاني في قدمه؟

انطلق عبد العزيز من التفريق بين قول الله "كن" والأشياء فيبيّن أنّ (بقوله تعالى تكون الأشياء وليس هو (أي القول) كهيّ (أي الأشياء) وإنّما تكون الأشياء بقوله وأمره. فقوله خارج عن الأشياء المخلوقة). ثم يعمد إلى آية أخرى فيقول: (ألا ترى إلى قوله: چ ں ڻ ڻ چ فجمع في لفظة الخلق جميع المخلوقات. ثم قال والأمر الذي يريد الذي كانت به المخلوقات كلّها. والأمر غير المخلوقات وهو قوله {كن})[٩٧] ثمّ يضيف

(٩٦) الآيات التي تذكر ذلك هي ١٠٢ من الأنعام و١٦ من الرعد و٦٢ من الزمر و٦٢ من غافر.

(٩٧) الآيات التي ذكرت هذه الكلمة هي ٧٣ من الأنعام و٤٠ من النحل و٨٢ من يس و٦٨ من غافر.

(وقال تعالى چۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ چ[٩٨] أي من قبل الخلق ومن بعد الخلق) وهو ما يعني استقلال القرآن باعتباره قول الله "كن" وأمره من قبل ومن بعد عن الأشياء. وهكذا يكون موقف عبد العزيز المتمثّل في اعتبار القرآن شيئا وليس بشيء في آن موقفا منسجما من الناحية المنطقية بالدليل القرآن أو بالأحرى بالتأويل البرهاني المنطقي.

أمّا بشر فلا يزال مصرّا على تماسك النظريّة التحويليّة ذات البنية القياسيّة بدليل الآيات التي أضمرها في نفسه ولم يعتمدها عبد العزيز فاعترض قائلا: (قد أقررت يا عبد العزيز بأنّ القرآن شيء على صفة ما وقال تعالى چپ پ پچ وهذه لفظة لم تدع {شيئا} من الأشياء إلاّ أدخلته في الخلق ولا يخرج عنها شيء فصار القرآن مخلوقا بنصّ التنزيل).

وهنا تتحوّل المعركة التأويلية من ارتكازها على كلمة "شيء" إلى تمحورها حول كلمة "كلّ" فبيّن المكّي أنّ الكليّة لا تخلو من الاستثناءات ذلك أنّ (قوله تعالى چگ گ ں ں ڻچ[٩٩]) لا يعني أنّ الريح أتت على كلّ شيء، بل أبقت أشياء بصريح الآية نفسها: چڻ ڻ ۀ ۀ چ فأخبر أنّ مساكنهم كانت باقية وهي أشياء كثيرة. وهنا يكثّف المكّي من أدلّته القرآنية لأنّه بصدد تحقيق الجزء الحاسم والأخير من المناظرة الموسوم بـ"المعارضة". فيورد آيات أخرى فيقول: (وقال تعالى چڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہچ [١٠٠] وقد أتت على الجبال والشجر والأرض فلم تجعلها رميما. وقال عزّ وجلّ چپ پ پ پچ[١٠١] يعني بَلقيس. فهل أوتيتْ ملك الملك سليمان وهو أضعاف ملكها، فهذا كسر لقولك يا بشر). وبعد أن أنصفه صاحبه السكوني المالكي الأشعري، وفي آخر المناظرة يبرز بالتأويل تهافت المنظومة المنطقية لبشر المعتزلي والمتمثّلة في النظرية التحويلية. وذلك من خلال تقديمه لمنطق بديل فيبيّن أنّ ما قدّمه بشر على أنّ القرآن شيء، وكلّ شيء مخلوق، إذن القرآن مخلوق، قول لا مبرّر له لا في

(٩٨) الروم(٣٠)، الآية ٤.

(٩٩) الأحقاف(٤٦) الآية ٢٥.

(١٠٠) الذّاريات (٥١)، الآية ٤٢.

(١٠١) النمل (٢٧)، الآية ٢٣.

العلم ولا في الشّرع، لأنّ ذلك يستوجب القول أيضا بأنّ كلّ نفس ذائقة الموت والله له نفس، إذن الله يموت. وهو ما لا يستطيع بشر أن يقرّ به. وهنا تتحقق الحركة الإجهاضية التي ينقطع عندها الطرف المقابل ويسلّم بهزيمته. هكذا قال له في آخر المناظرة: (أليس يزعم بشر أنّ قوله تعالى چپ پ پچ لا يخرج عنه شيء. قال بشر "هكذا أقول". قال يا بشر قد قال الله تعالى چگ گچ[١٠٢] چئۆ ئۇ ئۇ چ فقد أخبر تعالى أنّ له نفسا. أفتقرّ يا بشر أنّ له تعالى نفسا أم لا؟ قال: نعم أقرّ. قال له: فقد قال تعالى چں ں ڻ ڻچ[١٠٣] فيلزمك أن تكون نفس الباري تعالى داخلة تحت الكليّة التي جمعت النفوس التي تذوق الموت. فصاح المأمون "معاذ الله" ثلاث مرّات فقال المكي" "معاذ الله أن يكون كلام الله داخلا تحت الكليّة في الأشياء المخلوقة".)[١٠٤] وهكذا يتأكّد لنا من خلال هذه الحركة التأويلية الخاصة في المناظرة أنّ الكليّة اللفظية لا تؤدّي بالضرورة إلى الكليّة الدلالية. والسبب هو أنّ الدلالة ليست من محمولات الدليل بقدر ما هي مستنبطات المستدِلّ/الفاهم. فهي، إذن، مسألة تأويل ذاتي وتطويع للغة بحسب ما يضمر قبليّا من المعاني. وهذا ما اعتبرناه مركزيّة المعنى. ولمّا كان التأويل هنا منصبّا على تطويع المنطق وإخضاعه للمعنى الذاتي، فإنّ ذلك من قبيل ما اصطلحنا عليه بـ"تأويليّة التمركز المنطقي"، حيث يذوب المنطق داخل مركزيّة الذات عبر التأويل.

هذه صورة عن تأويليّة التمركز المنطقي في المناظرات المتمثّلة في قدرة الخطاب الحجاجي على الإقناع بالشيء وضدّه وهو ما يجعل العقل الإنساني في حرج معرفي، بل يجعل نظرية الحقيقة التي سادت منذ العصر القديم وإلى حدود الحداثة أمرا مشكوكا فيه. ويدفع في الوقت نفسه إلى إدانة المركزية المنطقية انطلاقا من إعادة إنتاج فلسفي للريبيّة الإغريقية في شكل فلسفة الاختلاف.

ب) الصنف الثاني:

---

(١٠٢) طه(٢٠)، الآية ٤١.

(١٠٣) آل عمران(٣)، الآية ١٨٥ والأنبياء(٢١)، الآية ٣٥ والعنكبوت(٢٩)، الآية ٥٧.

(١٠٤) عيون المناظرات، ص. ص ٢٠٨ - ٢١١.

تتجه مناظرات هذا الصنف للردّ على معارضي العقيدة الإسلامية سواء كانوا توحيديّين داخل الحيّز الديني كاليهود والنصارى أم غير مؤمنين من الدهرية والسياليّة والثنوية[١٠٥] وغير ذلك من الملل الناشطة خارج المرجع الديني. ومن بين المناظرات الشاهدة على تأويليّة التمركز المنطقي في هذا الصنف نجد المناظرة السابعة والسبعين التي أتي فيها (أبو العباس السفاح أول خلفاء بني العباس برجل ثنوي على مذهب المجوس فجمع له العلماء(..). ثم أقبل على الرجل و قال له: صف لي شبهتك. فقال: رأيت خيرا و شرا و عزا و ذلا وموتا وحياة فقلت هذا ليس من واحد بل من اثنين واحد للخير و آخر للشر). فقال له السفاح بعد تفكير:(أخبرني عن الذي يخلق الخير أيقدر على خلق مقدور الأخر؟ فقال: لا. قال: والذي يقدر على الشر أيقدر على مقدور الآخر؟ قال: لا. قال : ويحك اتخذت إلهين عاجزين قاصرين ومن لا يقدر إلا على بعض المقدورات دون بعض فعاجز عن البعض. فبهت الرجل).[١٠٦]

فالثنوي هنا تحرّك داخل منظومة منطقيّة متكوّنة من ثلاثة عناصر، وهي مبدأ الهويّة ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع حيث لا يمكن للوجود أن يتخذ وضعية أو هوية ثالثة غير الوضعية الضديّة: الوجود والعدم فالثالث مرفوع.[١٠٧] ولهذا المبدأ تخضع كلّ الثنائيات ذات العلاقة الضديّة مثل الموت والحياة والحب والكراهية والخير والشرّ، إلخ...

---

(١٠٥) هي المذاهب غير الدينية التي كانت سائدة زمن ظهور المناظرات. فالدهريّة فرقة لا تؤمن بالغيب وخاصة الله والبعث وقد عرفوا بقولهم المشهور: أرحام تدفع وأرض تبلع وما يهلكنا إلاّ الدهر. انظر للتعمق دائرة المعارف، (ط جديدة) المجلّد ٢، ص – ص ٩٧ –٩٩. أمّا السياليّة فهم فرقة تعتنق نظرية "السيلان الدائم للأشياء" أي عدم التسليم بالثبات ويبدو أنّ جذورهم تعود إلى زينزن الأكبر الذي يقول بمذهب "الدثور". انظر الشهرستاني، ج٣، ص. ص١٠ . ١٢. وانظر أيضاBrehier : Histoire de la philosophie, tome 2, p 51 . أمّا الثنوية فهم فرقة لا تجمع بين المتضادات الثنائية وتقول بوجود إلهين إله للشر وإله للخير.

(١٠٦) عيون المناظرات، ص ٢٠٦.

(١٠٧) راجع صفحة ١٢ من هذا البحث

وتصديقا أو تأثّرا بهذه النظرية نشأت الثنوية وأبت أن تجمع بين الخير والشرّ في الإله الواحد. وهو ما تأباه العقيدة الإسلامية التوحيديّة. ولأنّ المناظرة هي الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقلية، فقد كانت هذه المناظرة شكلا من أشكال الحوار الفكري مع الخارج الثقافي أي مع الذين يفكّرون من خارج المرجع الإسلامي. في هذه المناظرة تبدو الآلية الحجاجيّة مناقضة تماما للمناظرة السابقة. فالكليّة التي كانت مدانة هناك أصبحت مركز العملية الحجاجية هنا ذلك أنّ القدرة يجب أن تكون مطلقة وإلاّ أصبحت عجزا. والثنوي في إيمانه بإلهين: إله للخير وإله للشرّ حفظ شيئا وغابت عنه أشياء، بل فكّر في شيء وسربله من الخلف اللامفكّر فيه. وهذه هي بنية العقل الإنساني فهي بنية مزدوجة بين المفكّر فيه واللامفكّر فيه وكلّما فكّر الطرف المتكلّم في شيء، فكّر السامع في اللامفكّر فيه. ومن هنا يأتي سوء الفهم ويبدأ كلّ منهما في إقامة الدليل على صحّة رأيه. وإذا تمسّك طرف برأيه وعاند وكابر فهو بإزاء تأويليّة للمعنى حيث يطابق الذهنُ العالمَ وحيث المطابقة التامة ومن ثمّة التمركز بكلّ أشكاله. وإذا أرجَعَ الأمرَ إلى الاختلاف وجوّز لنفسه إمكانية الخطإ ولمحاوره إمكانية الصواب فهو بإزاء تأويلية للفهم حيث يطابق العالمُ الذهنَ وحيث الغيريّة التامة وسيادة اللامكزية بكلّ أشكالها. هكذا فكّر الثنوي في البحث على الانسجام المنطقي انطلاقا من الحرص على عدم التناقض. ولكن أبا العباس السفاح كان محكوما بأفق انتظار أساسه الإطلاقية الإسلامية. فأصبحت الكليّة مطلوبة للعملية الحجاجية في هذه المناظرة، بعد أن كانت مدانة في المناظرة السابقة، لأنّ المهم هو تحقيق غرض تأويلي من أجل انسجام العقيدة منطقيا وتحقيق الألوهية الكاملة لله، إذ الإله العاجز عن البعض انتفى عنه الكمال. بل عرف العجز إليه سبيلا ولم يعد خليقا بالألوهيّة. وهكذا يتحوّل الإقناع في المناظرة من طرف إلى طرف إذ لا نكاد نسلّم للطرف الأوّل بقوّة الحجّة حتى يتسرّب الطرف الثاني إلى عقولنا فلا ندري في أيّهما الصواب. ذاك هو المنطق إنّه ذو بنية زئبقيّة وعندما يتشبّث كلّ طرف بما يراه يقينا وحقّا لا جمجمة فيه يكون بإزاء مركزية منطقية ويتحرّك داخل تأويليّة للتمركز المنطقي.

مناظرة أخرى تدعّم في السياق نفسه هذه التأويليّة في المناظرات هي المناظرة الحادية والثمانون التي ناظر فيها المأمون رجلا ثنويا أيضا. فقال له: (أسألك عن حرفين هل ندم مسيء قط على إساءته؟ قال الثنوي: نعم. قال له المأمون: فالندم على الإساءة إساءة أم إحسان؟ قال: إحسان. قال له فالذي أساء هو الذي أحسن أم غيره؟ قال: بل هو هو. قال له المأمون: فأرى صاحب الخير هو صاحب الشرّ وبطُل قولكم أنّ [كذا] الذي يُنسب إليه الخير غير الذي ينسب إليه الشرّ).[١٠٨]

في هذه المناظرة أيضا تمّ إبطال القاعدة المنطقية نفسها التي وردت في المناظرة السابقة. فالمأمون على غرار جدّه أبي العبّاس ينقض ما أبرمه المذهب الثنوي من ازدواجيّة ألوهيّة عبر مبدإ الهويّة. وذلك بالاعتماد على مبدإ منطقي مماثل هو القياس أو النظريّة التحويليّة التي كثيرا ما ولع بها المتناظرون. فإذا كان المسيء هو نفسه المحسن بعد الندم على إساءته فمن المنطقي قياسا على ذلك أن ينسب الخير والشرّ إلى إله واحد. وقد أجمع شيوخ الإسلام على ذلك بالرغم من الحرج المعرفي في صدور الشرّ عن الله،[١٠٩] لأنّ المعتقد الثنوي يتعارض مع أصل من أصول الإسلام وهو التوحيد {قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفـء أحد} في حين لا يمثل القول بنسبة الشرّ إلى الله إلاّ فرعا أو مقولة من مقولات علم الكلام التي تذوب في أصل التوحيد.

ولم يقف دفاع المسلمين عن عقيدتهم عبر هذا النوع الأدبي عند هذا الحدّ، بل كان متنوّعا. إذ اعتمدوا مختلف تجليّات المحاجّة العقليّة التي تصل أحيانا إلى الطرافة والسخرية. ففي المناظرة الثالثة والتسعين (ناظر سني لسيالي يرى بتجدد الإنسان و سائر الأجسام(..). وأنه ليس هو الذي كان موجودا قبل هذا الزمان الذي هو فيه. و لا هو الذي يكون موجودا في الزمان الذي يليه من بعده. بل غيره. فأخذ السني نعله و ضرب وجه

---

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(١٠٩) هذا الحرج المعرفي هو الذي دفع المناظرين المسلمين إلى تفضيل عبارة "يُنسب" على عبارة "يصدر" فنسبة الشرّ إلى الله أخفّ في التلقّي من "صدور الشرّ عن الله".

السيالي ضربة شديدة. فقال السيالي: "ما هذا؟" قال: "لا تنكره فإن الذي ضربته قد انعدم وأنت غيره و هذا مذهبك).(١١٠)

والأمر نفسه تقريبا تكرّر مع رجل سفسطائي في المناظرة الرابعة والتسعين، حيث (تناظر قوم من المتكلمين مع رجل من السفسطائية الذين يقولون لا حقيقة [في الحقيقة] فطال الكلام بينهم والجماز يسمع كلامهم. فقال لهم السفسطائي: "احتكموا بنا إلى الجماز". فحكّموه. فقال الجماز للسفسطائي: "أمّا أنت يا ابن الكذا و قذفه". فقال له السفسطائي:" سبحان الله يا عبد الله. تقذفني" فقال له الجماز: و ما علمك أنه [قذف] وأنت تقول لا حقيقة في الحقيقة". فقطعه الجماز).(١١١)

وفي ذلك دليل على أنّ الحجة في المناظرة تخرج أحيانا عن طابعها المنطقي وتتجاوز حدود الدليل اللغوي إلى تجسيمها في أمثلة تشبيهية وفي أعمال قولية تؤكد شيئا منطقيا وتبطل أخر لا يقل عنه منطقية.

هذه، إذن، تأويليّة التمركز المنطقي في المناظرات التي نشأت في الثقافة الإسلامية منذ ظهور العبّاسيّين. فقد كانت آليّة ذهنيّة تسعى، من ناحية، إلى إعادة بناء المذهب بناء عقليا أمام ضربات عقلية موجعة يتلقّاها في الداخل الثقافي من قِبل المذاهب الأخرى المنافسة. وتحرص، من ناحية أخرى، إلى الدفاع منطقيا عن الدين أمام تحديّات الفلسفات العقلية لاسيما المنطق اليوناني. وفي الحالتين كان الحرص في المقام الأول على الانسجام المنطقي للنصّ التأسيسي ولكلّ ما ورد فيه من عقائد وقيم. فهو قاعدة كلّ دفاع عن الإسلام.

الخاتمة

هذه دراسة أدبية شكلية بنيويّة تاريخيّة تأويليّة مطبّقة على نصوص فكريّة سعت إلى تحقيق أربعة نتائج أساسيّة. وهي:

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص٢١٩.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

١ ـ تحديد الفترة الزمنية التي نشأت فيها المناظرة واكتملت جنسا من أجناس الخطاب الفكري. وهي أواخر القرن الثاني للهجرة وبداية الثالث. في هذه الفترة تحديدا يمكن الحديث عن بنية مكتملة للمناظرة. أمّا ما ورد قبلها فلا يعدو كونه شبه مناظرات غير مكتملة الأركان. وهي نصوص ممهّدة لا غير. هي نصوص سبقت مباشرة المناظرة وبدأت تستقلّ بنيويا عن النصوص المنجبة مثل الخطابة وأدب المفاخرات. كما أنّ النصوص التي وردت بعد القرن الثالث تمثّل نضجا آخر حيث تطوّرت المناظرة إلى رسائل فكرية ذات بنية مناظرية. إنّها مناظرات افتراضية وذات عمق فكري أكثر من مناظرات القرن الثاني وبداية الثالث الهجريين. فهي مطارحات فكرية عميقة.

٢ ـ تجنيس المناظرة واعتبارها جنسا أدبيا قديما كغيره من الأجناس الأدبية الأخرى. وهو عمل لم يأخذ حظه من الدراسة كما أخذت بقية الأجناس بسبب انتمائه، ربما، إلى مجال أدبي غير فني. فالمناظرة جنس من أجناس الأدب العقلي يبدو في الظاهر بعيدا نسبيا عن الأجناس الأدبيّة ذات البنية الجماليّة حيث تتردّد النصوص بين الصور التخييليّة والتنغيم الإيقاعي. ولكنّه في الحقيقة بنية متداخلة مع بقية الأجناس الأخرى وخاضع إلى قانون الاختلاف والائتلاف مع كلّ البنى المجاورة له. صحيح أنّه خطاب يقوم على قوّة العقول لا على لذّة النصوص ـ وهذا سبب مباشر من الأسباب التي حدّت من دراسته دراسة شكليّة، إذ تعطي الأولوية عادة إلى الأجناس "الجميلة" دون الأشكال الجافّة ـ ولكنّه خطاب لا فرق بينه وبين ما يدور في الفلك العربي الحضاري الواحد. وإذا كان الباحث العربي الحديث قد نزع أكثر إلى دراسة الأجناس المرتبطة بالبلاغة مثل الخطابة والرسائل والنوادر والمقامات وغير ذلك من الأجناس الأدبية القائمة على ما يسميه هشام القلفاط "تأويلية الصورة المبنية على المشابهة" (١١٢) والتمثيل البياني والمحسّنات البديعية

(١١٢) "تأويلية الصورة المبنية على المشابهة" كتاب اعتبره حمادي صمود من الأعمال المؤسسة للاتجاه التأويلي في الجامعة التونسية. راجع: حمادي صمود: مناهج دراسة الفكر البلاغي العربي: التجربة التونسية نموذجا" ص ٥٣٩.

والتصوير الهزلي الفانتاستيكي، فإنّ هذه الدراسة مساهمة متواضعة في توسيع مجال اهتماماته النقدية الأدبية إلى النصوص الدينية والعقائدية والفلسفية المنطقية.

والبحث في تجنيس المناظرة وتحديد تداخلها مع الأجناس الأدبية الأخرى هو، إذن، خطوة أولى على طريق تدشين مرحلة جديدة في النقد الأدبي تسعى إلى توسيع مجال النقد ليشمل كلّ النصوص بما في ذلك النصوص الدينية والفلسفية ودون الاكتفاء بما هو شعري أو سردي. فالشكل يمكن أن يكون منطلقا لدراسة المحتويات الفكرية وهو آلية نقدية يمكن أن تجعل من النقد الديني والفلسفي نقدا علميا، وتعمل على خلق مسافة حياد كافية بين الدارس وموضوع دراسته. إنّ الدراسات الشكلية التي تمارس بحريّة ودون أي حرج في مجال الخطابات الشعرية والسردية يمكن أن تطوّر التفكير حول الظاهرة الدينية وتساهم في نقد بنى المقدّس وتفكيك النصوص المنيعة عن التفكيك والممنوعة من النقد.

وبالرغم من تدوين المناظرات بالطريقة نفسها التي دوّن بها الشعر والقرآن والخطابة وغير ذلك من أنواع الخطابات الثقافية ذات المنشإ الشفوي، فإنّ المناظرة بقيت معزولة عن الدراسات الأدبية الحديثة، مع العلم أن تخصص الأدب بدأ يفتك من تخصص الحضارة مجال الدراسات القرآنية ضمن هذا السياق.(١١٣) فإذا حظيت الخطابة وكذلك القرآن إلى حدّ ما في الأعوام الأخيرة بالدراسة التداوليّة ومكتسبات تحليل الخطاب فإنّ المناظرة بحكم انتمائها إلى الخطاب الفكري ذي البنية العقلية بقيت مبعدة عن هذا المجال النقدي نسبيا.

---

(١١٣) ظهرت في السنوات الأخيرة بعض المحاولات الجريئة في دراسة القرآن داخل تخصص الأدب مثل كتاب"الحجاج في القرآن..." لعبد الله صولة الصادر عن دار الفارابي في طبعته الثانية ببيروت بالاشتراك مع كلية الآداب والفنون والإنسانيات، تونس ٢٠٠٧. وكتاب علي الشبعان: "الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة"، الصادر عن دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٩. وكتاب هادية السالمي: "التناص في القرآن: دراسة سيميائية للنص القرآني، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٣. وكتاب "الخطاب القرآني": دراسة في العلاقة بين النصّ والسياق، للدكتورة خلود العموش الأستاذة بالجامعة الهاشمية الأردنية والصادر عن عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠٠٥.

٣ ـ تنقية بنية المناظرة ممّا شابها من الشوائب المذهبية التي لحقتها بسبب جمعها وتصنيفها وتدوينها. فأبو علي عمر السكوني الذي جمعها في عصر التراجع والتقليد دوّنها بخلفية فكرانية مناقضة تماما لبنيتها العقلية المنطقية التي تأسّست في عصر النهضة العربية الأولى. بل سعى عن قصد أو عن حسن نيّة إلى طمس الكثير من سماتها الأجناسية. والسبب هو أنّه لم يكن يسعى بجمعه للمناظرات وتدوينها إلى بَنْيَنَتِها، (Structuration) بل سعى إلى توظيفها في الصراع الفكري بين العقل والنقل في عصره، وفي الانتصار للنقل تحديدا. ولذلك كان الجمع لديه قائما على مبدإ الانتخاب: انتخاب نماذج دون غيرها وتدوينها. كما كانت الأدلّة الغالبة في مناظراته هي الأدلّة النقلية والأصولية التي وردت على حساب الأدلّة العقلية. بل أغلب الأدلّة العقلية كانت مهزومة في مناظراته. وهذه أبرز شائبة شابت المناظرة وشوّهتها.

٤ ـ إعادة تأسيس التفكير العقلي في النهضة العربية الثانية على الأسس نفسها التي تأسّس عليها في النهضة الأولى وذلك بإصلاح قيم الاختلاف وإرجاعه إلى أصله التأويلي حيث تأسّس مع الإسلام الأوّل على أنّه رحمة. واليوم وبعد أن تحوّل إلى نقمة منذ القرن السادس للهجرة وبعد أن أصبح آلية فكرية للتكفير والفتنة تحاول هذه الدراسة، من خلال إعادة قراءة أدب المناظرة، المساهمة قدر الإمكان في تحقيق مصالحة الإنسان مع أخيه الإنسان من أجل العمل على تأسيس مناظرات الاختلاف ومن ثمّة تحقيق أنسنة الإنسان. ألم يقل أبو حيان رحمه الله في "الهوامل والشوامل": (لقد أشكل الإنسان على الإنسان)؟

مدوّنة البحث

١-أبو علي عمر السكّوني: عيون المناظرات، تحقيق سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، ١٩٧٦.

المراجع

أولاً: المراجع العربية

[١] الآمدي سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق ناجي السويد، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ٢٠١٠.
[٢] ابن الأثير ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٠.
[٣] ابن الأثير عز الدين: الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧.
[٤] أرسطو: الخطابة ، تعريب عبد الرحمان بدوي: دار الشؤون الثقافية العامة: بغداد: ١٩٨٦..
[٥] أرسطو: فن الشعر،تعريب عبد الرحمان بدوي، ط٢، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.
[٦] بسمة عروس: التفاعل بين الأجناس الأدبية: مشروع قراءة لنماذج من الأجناس النثرية القديمة، مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠١٠.
[٧] بشر المريسي: "الحيدة والاعتذار في من قال بخلق القرآن" مخطوطتان بالمكتبة الوطنية بتونس تحت عدد ٠٩٦٤٦ (نسخ سنة ١٧١٣/١١٢٥) وعدد ٠٨٩٩. (نسخ سنة ١٨٨٢/١٣٠٠)
[٨] بوشعيب شداق: مقصدية العمل الأدبي بين التقييد والانفتاح. مجلة علامات، مج ١٤، ج ٥٤. ديسمبر ٢٠٠٤.
[٩] الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢.
[١٠] الجاحظ :الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ١٩٦٥.
[١١] الجاحظ. انظر "البيان والتبيين"، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٥٠.
[١٢] جاك داريدا: "الكتابة الاختلاف" تعريب كاظم جهاد، دار توبقال، المغرب، ١٩٨٨.
[١٣] حجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون،تحقيق محمد شرف الدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ـ ت.

[١٤] حمادي صمود: مناهج دراسة الفكر البلاغي العربي: التجربة التونسية نموذجا، ضمن الندوة الدولية: قضايا المنهج في الدراسات الأدبية واللغوية: النظرية والتطبيق، جامعة الملك سعود، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ٧ ـ ٢٠١٠/٣/١٠.
[١٥] ابن خلدون عبد الرحمان: المقدّمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ـ ت .
[١٦] خلود العموش "الخطاب القرآني": دراسة في العلاقة بين النصّ والسياق، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠٠٥.
[١٧] الراغب الاصفهاني أبو القاسم: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، د ـ ت.
[١٨] رولان بارط: مبادئ في علم الأدلة، ترجمة محمد البكري، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
[١٩] شكري المبخوت: "الاستدلال البلاغي" ، كلّية الآداب والفنون والإنسانيّات، دار المعرفة بالاشتراك مع "وحدة البحث في تحليل الخطاب" ، تونس، ٢٠٠٦.
[٢٠] دائرة المعارف الإسلامية، (ط جديدة) المجلّد ٢،
[٢١] صلاح الدين الشريف: "خواطر شك نظرية في كفاية القراءة اللغوية"، ضمن كتاب "القراءة والكتابة"أعمال الندوة المنعقدة بكليّة الآداب والعلوم الإنسانية، تونس من ٣٠ مارس إلى ٠٢ أفريل، ١٩٨٨.
[٢٢] صالح بن رمضان: الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم"، دار الفارابي بالاشتراك مع كلية الآداب والفنون والإنسانيات ، تونس، ٢٠٠٧.
[٢٣] طاش كبرى زاده: رسالة آداب البحث وشرحها، مخطوط، المكتبة الوطنية، تونس، رقم ٩٥٦٥.
[٢٤] عبد الرحمان السلمي: "حقائق التفسير" تحقيق سليمان نصيف، نسخة مرقونة، دار العلوم بالقاهرة،
[٢٥] " " : "زيادات حقائق التفسير"، تحقيق ج. بورينغ، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧.

[٢٦] عبد الله تاج: مصادر "ألف ليلة و ليلة" العربية، كلية الآداب و العلوم الانسانية بسوسة ، ٢٠٠٦.
[٢٧] عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي بالاشتراك مع كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة ودار المعرفة، تونس، ٢٠٠٧.
[٢٨] أبو العلاء المعري رسالة الغفران، دار الكتب العلمية، بيروت، د ـ ت.
[٢٩] علي الشبعان: "الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة"، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٩.
[٣٠] الغزالي: فاتحة العلوم، القاهرة، ١٣٢٢ هـ.
[٣١] أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، دار الكتب المصرية، القاهرة، د ـ ت.
[٣٢] فاطمة أحمد المزروعي: المنافرات في أدب ما قبل الإسلام، هيئة "أبو ظبي للثقافة والتراث"،٢٠٠٩.
[٣٣] القرآن الكريم
[٣٤] محمد الخطابي: لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٦.
[٣٥] محمد السمرقندي: رسالة في آداب البحث وطرق المناظرات التي يحتاج إليها كلّ متعلّم"مخطوطة، مكتبة الخلدونيّة، رقم ١٦٥٠٦.
[٣٦] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.
[٣٧] محمّد عابد الجابري: نقد العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٩.
[٣٨] محمد عابد الجابري بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
[٣٩] محمد غنمي هلال: النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، ١٩٨٢.
[٤٠] محمد محمد حسن: الهجاء والهجاؤون في الجاهلية، دار النهضة العربية للطباعة والتنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٠،

[٤١] محمد ماهر درويش: الخطابة في صدر الإسلام، القاهرة، ١٩٧٦.
[٤٢] المهيري وآخرون: النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص، الدار التونسية للنشر، تونس ، ١٩٨٨.
[٤٣] ميشال فوكو: "جينولوجيا المعرفة"، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العال، دار توبقال، المغرب، ١٩٨٨.
[٤٤] مختار الغوث: دراسته لمعلقة عنترة المنشورة، ضمن مجلة العقيق ٧١ ـ ٧٢.
[٤٥] نور الهدى باديس الموسومة بـ"بلاغة المنطوق وبلاغة المكتوب"، تونس، ٢٠٠٥
[٤٦] نور الهدى باديس دراسات في تحليل الخطاب" الصادر ببيروت، ٢٠٠٧.
[٤٧] هشام القلفاط: "تأويلية الصورة المبنية على المشابهة"، جامعة منوبة، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، تونس، ٢٠٠٨.
[٤٨] هادية السالمي: "التناص في القرآن: دراسة سيميائية للنص القرآني، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠١٣.
[٤٩] هاشم صالح ـ حوار مع جاك داريدا، مجلّة "العرب والفكر العالمي"، عدد٦، ١٩٨٦.
[٥٠] وحدة البحث في تحليل الخطاب: "مقالات في تحليل الخطاب"، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، تونس، ٢٠٠٨.

ثانياً: المراجع الأجنبية

[51] Asma Afsaruddine :Excellence and precedence. Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership, Leiden,2002.
[52] Bichr Faris :L'honneur chez les arabes avant l'islam, maisonneuve, Paris, 1932.
[53] Emile Brehier : Histoire de la philosophie, tome 2, Albin Michel, Paris, 1949.
[54] j. darrida : l'écriture et la différance,ed. du Seuil, Paris, 1981.
[55] " : De la grammatologie, ed . de Minuit, paris, 1967.
[56] " : voyous, éditions Galilée, 2003.
[57] G.Genette: Palimpsestes, Seuil, Paris, 1982.
[58] J. Goody: la raison graphique, ,Minuit , Paris ,1979.
[59] G. VIGNAUX : l'argumentation, essai d'une logique discursive.

[60] J.Kristeva, le texte du roman, approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle , la Haye Paris, mouton de gryter, 1976.
[61] J.Kristeva : Semiotikè, recherches pour une sémanalyse, coll. Points _seuil, 1969.
[62] J Xavier culot : Michel foucault : l'enquete médiévale, in www.cxav.free.fr
[63] Larousse encyclopédique, tome II, p. 1018.
[64] Saad GHRAB : Uyun al-Munazarat (polémiques célèbres) :Description des manuscrits : Analyse des munazarat.
[65] M. Arkoun : Humanisme et islam: combats et propositions, Vrin, Paris, 2006.
[66] Noam Chomsky: la loi du plus fort: mise au pas des états voyoux éditions Serpents à Plumes, 2002.
[67] Philipp Breton: L'argumentation dans la communication, Éditions La Découverte, Paris, 2003.
[68] Rainer Warning: pour une pragmatique du discours fictionnel. In: Poétique n°39, sep. 1979.
[69] www.univ-paris1.fr

Polemic Between Writing and Interpretation

Dr. Mokhtar fejjari
Department of Arabic language, Faculty of Arts and Humanities,
Taibah University, Medina Monawwara

Abstract. polemic between writing and interpretation is a study of the Arabic polemic as a literary genre set in the literary interdisciplinarity. it is also a modern analysis who exploits the pragmatic tool as well as stylistic tool. All of this is Based on the theories of discourse's linguistics and of speech pronunciation; in order To examine the question of genres in the intellectual discourses.

This study led to the following results:

- Identify the emergence of the Arab polemics and its ripeness
- Purification of these controversies of all disfigurement.
- Realization of a hermeneutic reading as well as the formal reading. this reading was a reproduction of the Arabic polemics in the light of the new vision of the discourse analysis .