دراسات فى العلوم الإنسانية
٣١(٢)، الصيف ١٤٤٥/١٤٠٣/٢٠٢٤، صص ٦٧-١٠٠
ISSN: 2538-2160
http://aijh.modares.ac.ir
مقالة محكمة

دراسة التقنيات الحجاجية في مناظرة الإمام الرضا(ع) مع سليمان المروزي

علي أفضلي[١]*، سعيد بهمن آبادي[٢]

١. أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة طهران، طهران، إيران.
٢. مرشح للدكتوراه في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة طهران، طهران، إيران.

تاريخ الوصول: ١٤٠٢/٧/٢٣ تاريخ القبول: ١٤٠٣/٢/١٤

المخلص

نظرية الحجاج إحدى روافد نظرية الفعل الكلامي التي تهتمّ بالعالم الخارجي للكلام وبالتأثير الذي قد يتركه عليه في كيفية تبيين الموضوع. لذا إنّ نظرية الحجاج قد تأثرت بها في تقديم الحجج من جانب المتكلّم في إقناع المخاطَب وفق ظروفه المحيطة به وتدرس في هذا المجال، التقنيات الحجاجيّة في الكلام عند إلقاءه من جانب المتكلّم. إنّها تعالج النصوص الدينية والعلمية الحجاجيّة من مكتوب وشفوي وهذة المناظرة المدروسة في هذا البحث قد تعدّ من المناظرات الكلامية العلمية التي أقيمت بين الإمام الرضا (ع) وسليمان المروزي المتكلّم البارز الخراساني بشأن قضية البداء وإرادة الله تعالى. البحث منهجه هو وصفي – تحليليٌ وقد اتخذ نظرية الحجاج أسلوباً لتطبيقها على نصّ المناظرة المذكورة آنفاً. الهدف من هذا البحث، هو دراسة التقنيات الحجاجيّة فيها على ثلاثة مستويات وهي اللغوية والبلاغية والمنطقية لكي يكشف عن تقنيات الإمام الرضا (ع) عند مناظرته مع المروزي في سبيل إقناعه بشأن الأمرين المذكورين؛ سبب اختيار هذا النصّ لتحليله يكمن في أنّه يحظى بالتقنيات الحجاجيّة التي تتناسب مع نظرية الحجاج باعتبارها أسلوباً في بحثنا. وحسب تحليل نصّ المناظرة فإنّ البحث قد توصّل إلى أنّ الإمام (ع) قد وظّف التقنيات الحجاجيّة اللغوية المتمثلة في الترابطات الكلامية (إنَّ، أَنَّ وواو العاطفة) وهذة الترابطات قد ساهمت بشكل ملحوظ في تأكيد كلام الإمام (ع) ورصف حججه؛ والتقنيات البلاغية المتمثلة في (أساليب الحصر والتقديم والتأخير والاستفهام والكناية) وهذة التقنيات المذكورة قد أدّت دورها البارز في عميلة إقناع المروزي وإفحامه؛ والتقنيات المنطقية المتمثلة في الأدلة النقليّة القرآنية والروائية التي قد جاء بها الإمام (ع) وفق ظروف متلقّيه وأتت أكلها في المناظرة وأدّت إلى إقناع المروزي وهذا يظهر مدى البلاغة الكلامية للإمام (ع).

الكلمات المفتاحية: نظرية الحجاج، تقنيات الحجاج، مناظرات الإمام الرضا (ع)، سليمان المروزي

---

* **الكاتب المسؤول:** Email: ali.afzali@ut.ac.ir

١-المقدمة

شهد العصر الحديث تطوّراً بارزاً في جميع مجالات اللغة بحيث كان لنظرية الحجاج نصيبها الوافر في الدراسة والتقنين، وهذا راجع إلى العودة القوية للبلاغة وما أضحت تمثّله في الدراسات اللغوية الحديثة «مما مهّدت الظروف المناسبة لعودة الاهتمام بالخطابة وبالأساليب الحجاجيّة» (الراضي، ٢٠١٥م: ص٢١١). إلى أنْ أصبح الحجاج جانباً مهمّاً في المسار اللساني التداولي، مجاله الأوّل الخطابة وغرضه الرئيس إبراز المقصود الحجاجي والرافد الإقناعي في الخطاب البشري. هذا وإنّ البلاغة الجديدة، وهي نظرية الحجاج، تهدف إلى دراسة التقنيات اللغوية التي تسعى إلى إثارة النفوس وكسب العقول وذلك عبر عرض الحجج، وتبيّن الشروط التي تسمح للحجج بأنْ تنشأ في الخطاب. (الحباشة، ٢٠٠٨م: ص١٥). كما تتصدّر المحاجّة كوظيفة لسانيّة قائمةَ الوظائف ولا تقلّ أهميّتها عن وظيفة اللغة اللسانيّة كالإبلاغ والتواصل. ويمكن اعتبار مناظرة الإمام الرضا عليه السلام من الخطاب الشفويّ الذي يسعى فيه المتكلّم إلى بثّ استنتاجاته الفكريّة انطلاقا من الصلات اللغويّة واستعمال أي أسلوب من برهان وحجج وغيرها من الأساليب إلى المخاطَب بغية التأثير فيه وإقناعه؛ في حين تلعب الأدوات اللغويّة الدور الحجاجي البارز في ضبط الخطاب وتمكين قدرة المتكلّم على التأثير في السامع أو المتلقّي وإخضاعه للاعتراف والتسليم إلى المعاني الهادفة بما يودَع في خطابه من مقاصد وأفكار وذلك بفضل ما تحمله هذة الآليات أو الأدوات من خصائص جماليّة وملامح تأثيريّة وتفاعلية بحيث يصبح الخطاب بنية إقناعيّة جامعة وذلك هو جوهر الحجاج.

ولذلك تهدف المقالة إلى دراسة الآليات الحجاجيّة وتقنياتها اللغويّة والبلاغية والمنطقية المتمثلة في الحجج النقلية والعقلية وإلى التطرّق إلى مدى تأثيرها في إقناع الطرف الآخر، ذلك أنّ المناظرة المذكورة تعدّ كخطاب علمي، وهذا للوصول إلى طريقة إقناعية للإمام (ع)، كما تكمن أهمية المقالة في الوقوف على الخطاب الرضوي كخطاب علمي يحاول فيه الإمام رضا (ع) إرسال معتقداته وإقناع من يعانده في المواضع العلمية والدينية.

١-١- أسئلة البحث

_ ما الآليات والتقنيات الحجاجيّة التي وظّفها الإمام الرضا (ع) في نصّ المناظرة مع سليمان المروزيّ ؟

_كيف ساهمت الآليات والتقنيات الحجاجيّة المستخدَمة خلال المناظرة في إقناع المروزي ؟

١-٢- فرضيات البحث

_أنّ الإمام الرضا (ع) قد استخدم التقنيات الحجاجيّة اللغوية والتقنيات الحجاجيّة البلاغية والحجاج المنطقي المتمثّل

في الأدلة النقليّة القرآنية وروايات الأئمة المعصومين والأدلة العقلية.

ـإنّ التقنيات المستخدَمة نهضت بدورها تامة في أحسن صورها وتأتي متناسبةً للموضوعات المطروحة في المناظرة ولها دور ملحوظ في الإقناع بالمتلقّي وفق ظروفه ومعتقداته وهذا يظهر مدى رعاية البلاغة الكلامية للمتلقّي من الإمام (ع).

٣-١- منهج البحث

في هذة المقالة بدأنا بحثنا ببيان نظرية الحجاج باستعمال المنهج الوصفي تليه نبذةٌ موجزة عن موضوع المناظرة وفي الإطار التطبيقي قمنا بدراسة تطبيقية تعالج الآليات والتقنيات اللغوية والبلاغية والمنطقية في المناظرة لدراستها ومدى تأثيرها في إقناع الطرف الآخر.

٤-١- خلفية البحث

قد أجريت أبحاث عديدة حول مناظرات علي بن موسى الرضا (ع) وكانت هذه الأبحاث في الغالب في المجالات اللاهوتية والفلسفية ولم يتم تناولها من منظور اللغويات إلا نادراً. وحتى في بعض هذه الأبحاث التي قامت بتحليل الخطاب، فقد قامت بتحليل المناقشات من وجهة نظر علم الاجتماع أو الأخلاقية أو التقريبية. أما الدراسات التي سبقت هذا المقال يمكن الإشارة إلى:

سعيد بهمن آبادى وزملاءه في بحثهم الموسوم ب «**أسلوب الحجاج في مناظرة الإمام الرضا (ع) مع رأس الجالوت**» تطرقوا إلى الحجج الفلسفية التي تعدّ من الحجج المنطقية المتمثّلة في الحجج النقلية والعقلية.

حسن مجيدى في بحثه تحت عنوان «**التحليل الكلامي لمناظرات الإمام الرضا (ع)**»، يهدف إلى التحليل الكلامي لمناظرات الإمام الرضا (ع) ويتطرق إلى المناظرات المختلفة للإمام (ع) مع أصحاب الأديان الأخرى بشكل نموذجي ودون نظرة شمولية ومستقلة. ومن النتائج التي توصل إليها الباحث أنّ الإمام (ع) استخدم منهجاً خاصّاً في جميع المناظرات واستند إلى الكتب السماوية وذلك على أساس معتقدات الطرف الآخر.

تناولت فاطمة رجبي في **المقال** «**أسلوبية المناظرات الكلامية للإمام الرضا عليه السلام**»، أسلوب المناظرات الكلامية للإمام (ع) ومن النتائج: أنّ الإمام (ع) ناظر بلسان الخصم ومراعاة المستوى الفكري له ومراعاة اقتضاء الحال واستند إلى الكتب السماوية واستخدم (ع) هذا المنهج في مناظراته لا يلعب دوراً بارزاً في تسيير المثل الإلهيّة بل في طرح المباحث النظرية.

تطرقت معصومه زارع ومحمد رنجبر حسيني إلى «**المنطق الحاكم على مناظرة الإمام الرضا (ع) مع أصحاب الأديان**»، إلى تقييم المنطق الحاكم على مناظرات الإمام (ع) مع أصحاب الأديان ومن نتائج البحث: إنّ الإمام (ع) استخدم المناهج المختلفة نظراً للفروق المعرفية للأشخاص وعلى سبيل المثال إنّ الإمام (ع) قد استخدم لبعض الأشخاص البراهين القائمة على النقل فحسب وقد أفاد لبعض الآخر من البراهين المبنية على العقل والمستندة إلى النقل.

مهناز رحيم پور في البحث «**دراسة منهجية لمناظرات الإمام الرضا (ع)**»، درست منهج مناظرات الإمام الرضا (ع) ومن النتائج إنّ الإمام (ع) في المناظرات التي أُقيمت مع أصحاب الأديان قد استخدم ثلاثة مناهج وهي البرهان والموعظة والجدل الأحسن مراعياً حال المتلقّي وذلك للمحافظة على الإسلام وبقاءه والكشف عن الحقائق الدينيّة في العصر الذي شنّت الثقافات الشرقيّة والغربيّة فيه غزواً ثقافيّاً على المسلمين بواسطة ترجمة الكتب المختلفة.

يحيى مير حسيني ومحمود كريمي في بحثهما، «**أساليب مواجهات الإمام الرضا (ع) لأنصار الأديان، الفرق والمذاهب الإسلامية**»، يسعيان إلى دراسة مناهج مواجهة الإمام (ع) أصحاب الأديان، والفرق، والمذاهب الإسلامية ومن النتائج: أنّ الإمام الرضا (ع) باعتباره أكبر مفكر إسلامي في عصره والقائد للتيار الفكري والديني للشيعة قد استخدم منهج المناظرة والحوار في بداية الأمر وفي هذا النهج إنّ الإمام (ع) قد وضع الاستناد إلى المصادر المقبولة عند المتلقّين والإفادة من النصوص الدينية والبراهين العقلية حجر الأساس وفي المرحلة الثانية إنّ الإمام (ع) بالوضع النقاط على الحروف للعقائد المنحرفة _ بشكل الإشارة إلى الانطباعات الخاطئة للنصوص الدينية والتنويه بالتزوير _ قد تطرق إلى سبب نشوء العقائد الخاطئة وغير الصحيحة.

كبرى راستگو في دراستها الموسومة بـ«**التناقص القرآني في مناظرات الإمام الرضا عليه السلام**» تهدف إلى تقييم تناص قرآني لمناظرات الإمام الرضا(ع) ومن النتائج؛ إنّ معظم شكل العلاقات التناصيّة للقرآن الكريم مع مناظرات الإمام (ع) هو من نوع النفي المتوازي وفي باب إثبات التوحيد والذي يحتاج إلى قراءة بصيرة وذلك لاستيعاب النصّ الغائب.

نظراً لخلفية البحث تبيّن أنّ البحوث السابقة لم تتطرق إلى مناظرة الإمام الرضا (ع) مع المتكلّم الخراساني سليمان المروزي وإنّ المقال الحاضر يسعى إلى دراسة الآليات الحجاجيّة وتقنياتها اللغوية والبلاغية والمنطقية التّي استخدمها الإمام (ع) في هذة المناظرة بغية التأثير على المتلقّي وإقناعه لذلك، هذا المنهج يكون حديثا لدراسة هذة المناظرة الكلامية.

٢-الإطار النظري

٢-١- الحجاج لغة واصطلاحا

الحجاج لغة إمّا المصدر كما قال ابن فارس: «يقال حاججتُ فلانا فحججتُه أي غلبتُه بالحجة، وذلك الظفر يكون عند الخصومة، والجمع حُجَج والمصدر الحجاج؛ ابن فارس يقسّم معاني الحجج إلى أربعة وهي القصد والبرهان وحجّ بيت الله والسُنّة ويرى كلّها راجعة إلى القصد، ففي الحجة بمعنى البرهان يقول: «وممكن أنْ تكون الحجّة مشتقّة من هذا يعني الحجّة بمعنى (القصد) لأنّها تُقصَد، أو بها يُقصَد الحقّ المطلوب» (ابن فارس، ١٩٧٩م: ذيل مادّة حجج، ج٢، ص٣٠). فالحجّة هي البرهان والدليل تُستعمَل للغلبة ويُقصَد بها الظفر، وأما إذا اعتبرناه جمع حجة، فالأصل في "حجج" هو القصد والحجّة: «الدليل والبرهان؛ وقيل الحجّة ما دوفع به الخصم؛ وقال الأزهري: الحجّة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة. والتحاجّ: التخاصم؛ وجمع الحجّة: حُجَج وحِجاج، وحاجّه محاجّة وحجاجاً: نازعه الحجّة. وحجّه يحجّه حجّاً: غلبه على حجّته. واحتَجَّ بالشيء: اتّخذه حجّة؛ قال الأزهري: إنّما سميت حجّة لأنها تُحَجُّ أي تقتصد لأنَّ القصد لها وإليها» (ابن منظور، ١٣٠٠هـ.ش: مادّة حجج، ج٢، ص٢٢٨).

وفي الاصطلاح، عند قدماء العرب، لا يختلف كثيرا عن معناه اللغويّ وتتجسّد فاعليّته في الإقناع والتأثير. فكان يدرس في الخطابة والجدل، فنّان غايتهما الإقناع. هذا هو الجاحظ الذي يرى مدار الأمر والغاية من البيان هو الفهم والإفهام (الجاحظ، ١٩٦٨م: ٨٢)؛ وينحصر ابن وهب الكلام المنثور في الخطابة والترسّل والاحتجاج ويرى الاحتجاج «على من زاغ من أهل الأطراف» (ابن وهب، ١٩٦٩م: ١٥٠) ويضعه تحت الجدل «الجدل والمجادلة، فهما قول يُقصَد به إقامة الحجّة فيما اختلف فيه المجادلون» (المصدر نفسه، دون تا: ١٧٦)، وابن خلدون أيضا يجعل الحجاج بمعنى الجدل (ابن خلدون، ١٩٦١م: ٨٢٠) وحازم قرطاجنّي يقسّم الكلام المحتمل الكذب والصدق، الكلام الوارد على جهة الإخبار أو على جهة الاحتجاج والاستدلال (القرطاجنّي، ١٩٩٦م: ٢٦)؛ ويرى ابو هلال «هذا الجنس من الكلام كثير في القدماء والمحدثين وهو أنْ تأتي بمعنى، ثُمّ تؤكده بمعنى آخر يجري مجرى الاستشهاد والحجّة على صحّته» (العسكري، ١٩٩٨م: ٤٧٠).

وفي العصر الحديث، هناك تعاريف متعددة للحجاج، منها: «الحجاج وسيلة المتكلّم في جعل المتلقّي يتقبّل آراءه واتجاهاته وانتقاداته وتوجيهاته» (حشاني، ٢٠١٣م: ٢٧٠). «طريقة عرض الحجج وتنظيمها» (المصدر نفسه، ٢٠١٣م: ٢٧٠). «الحجّة في معناها السائر هي إمّا تمشّ ذهني يقصد إثبات قضيّة أو دحضها، وإمّا دليل يقدّم لصالح أطروحة ما أو ضدها» (الحباشة، ٢٠٠٨م: ٦٨).

ويمكن القول أنّ الحجاج في الاصطلاح هو تقديم الحجّة والأدلة المؤدّية إلى نتيجة معينّة (العزاوي، ٢٠٠٦م: ١٦).

«الحجاج بمعناه العام فعاليّة لغويّة خطابيّة قائمة على قضايا من شأنها الإقناع والتأثير في نفس المتلقّي. وهو ظاهرة ملازمة لإنتاج الخطاب عند البشر، بيد أنّ الخطابات تتفاوت في الحجاجيّة. أما اليوم فنظرية الحجاج هي القاسم المشترك بين الجدل والخطابة ويمكن وصف الحجاج بالحوار اللغوى القائم بذاته على الاستدلال البرهانى والحمل على الإقناع والتأثير» (الذارحي وآخرون، ١٣٩١ش: ٢٧٥).

٢-٢- نظرية الحجاج

ظهرت نظرية الحجاج كنظريّة لسانيّة تهتّم بالوسائل اللغويّة وبالإمكانات الطبيعيّة التي تتوفر للمتكلّم ليوجّه خطابه وجهة ما ويمكّنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجيّة. تندرج هذة النظريّة ضمن تيّار حديث في اللسانيات الّذي لا يعتبر الوظيفة الإخباريّة، الوظيفة الأساسيّة للغة (العزاوي، ٢٠٠٦م: ١٤و٩)، حيث يرى طه عبد الرحمن «لا تواصل باللسان غير الحجاج ولا حجاج بغير تواصل اللسان ويرى توسّع معنى الحجّة وتعدّيها مجرد الإثبات إلى الدلالة والتأثير» (عبدالرحمن، ١٩٩٤م: ٥).

وبيرلمان أوّل من طرح نظريّة الحجاج على ساحة الدراسات الحديثة للبلاغة، وشاركه تيتكا في تحديد بناء النظريّة ولهما تعاريف عديدة لنظريّة الحجاج، أهمها هو أنّ «موضوع نظريّة الحجاج، هو درس تقنيات الخطاب الّتي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها الأطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم» (صولة، ٢٠٠٧م: ص٢٧؛ نقلا عن بيرلمان وتيتكا: ص٥). فغاية الحجاج جعل العقول مذعنة لما يطرح عليها من آراء أو زيادة إذعانها. ويريان أنجع الحجاج ما وفّق في جعل السامعين مهيئين للقيام بالعمل في اللحظة المناسبة (صولة، ٢٠٠٧م: ص٢٧). فأنجع الحجاج هو ما أثّر في المتلقّي نظريّاً وسلوكيّاً، فالإذعان بما يطرح عليه هو التأثير النظريّ والقيام بالعمل المطلوب هو التأثير السلوكيّ. ورغم أنّهما قد بنيا نظرتهما على أسس الخطابة والجدل لكنّهما أكّدا على أنّ قصدهما من الخطابة هو الخطابة الجديدة بكلّ ما في كلمة «الجديد» من المعنى، فمن هذا المنطلق يعتقدان أنّ العمل الحجاجيّ غير متوسّل بالمغالطة والتلاعب بأهواء الجمهور، بل عمل هيّأ له العقل أو التدبّر (صولة، ٢٠٠٧م: ٢٩).

هناك طرق حجاجيّة عند بيرلمان وتيتكا، بما يجري العمل الخطابيّ في الخطاب، تنقسم هذه الطرق إلى طرق اتصاليّة وطرق انفصاليّة؛ والقصد من الطرق الاتصاليّة، هي طرق مقربّة بين العناصر المتباينة في أصل وجودها وتتجسّد في ثلاثة أمثال: حجج شبه منطقيّة وهي ما تستند طاقتها الإقناعيّة من مشابهتها بطرق منطقيّة، يعني الحجج الّتي تشبه القضايا المدروسة في علم المنطق، ثمّ حجج مؤسّسة على الواقع وهذا الشكل من قبيل الربط السببيّ وحجّة السلطة مثل استعمال أدوات الربط وفاء السببيّة، وأخيرا حجج غير مؤسّسة على بنية الواقع مثل الشاهد والمثل والاستعارة والتمثيل. والقصد

من الطرق الانفصاليّة هي ما تقوم على الفصل بين عناصر ذات وحدة في أصل وجودها (صولة، ٢٠٠٧م: ٣٢)، أو الحجاج القائم على كسر وحدة المفهوم بالفعل بين العناصر المتضامنة مثل الظاهر والحقيقة فجملة "هذا الإنسان ليس بالإنسان" لوصف إنسان غير كريم، ظاهرها الإنسانية وحقيقتها الأخلاق (صولة، ٢٠٠٧م: ٣٣)، وطريقة الحجاج فيها انفصاليّة حيث ينفصل بين ظاهر الإنسانيّة وحقيقة الأخلاق في إنسان واحد.

بعد بيرلمان، وسّع ديكرو هذه النظريّة سنة ١٩٧٣ من خلال كتابه "الحجاج في اللغة" (حشاني، ٢٠١٣م: ٢٧١) منبثقا من داخل نظريّة الأفعال اللغويّة (العزاوي، ٢٠٠٦م: ١٥)، وخالف بيرلمان في المنطق للعمل الحجاجيّ، بل يرى ديكرو أنّ البنى الحجاجيّة لغويّة وداخلة في اللغة (الحباشة، ٢٠٠٨م: ٢٠) وتكمن فيها، فنظرته إلى الحجاج على أساس أنّه بنية نصيّة ويركّز على جوانب لغويّة؛ وذلك بالحديث عن الأدوات اللغويّة الّتي تلعب دورا حجاجيّاً في النصّ، فهكذا يجري بحثه في أديم لسانيّ بحت (حشاني، ٢٠١٣م: ٢٧٠).

فهو يرى أنّ نظريّة الحجاج تحاول تبيين أنّ اللغة حاملة وظيفة حجاجيّة بصفة ذاتيّة جوهريّة، وهذة الوظيفة مؤشرة لها في بنية الأقوال نفسها، وفي المعنى وكلّ الظواهر الصوتيّة والصرفيّة والمعجميّة والتركيبيّة والدلاليّة (العزاوي، ٢٠٠٦م: ٨). فيتمثّل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال بعضها بمثابة الحجج اللغويّة والأخرى بمثابة النتائج المستنتجة منها (المصدر نفسه، ٢٠٠٦م: ١٦) واهتمام النظريّة بالوسائل اللغويّة المتوفرّة للمتكلّم بقصد توجيه خطابه وجهة ما، تمكّنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجيّة (المصدر نفسه، ٢٠٠٦م: ١٤). فيبدو من كلّ ما سبق أنّ نظريّة الحجاج عند ديكرو متّسمة بميزتين: التأكيد على الوظيفة الحجاجيّة للبنى اللغويّة وإبراز السّمة التوجيهيّة للخطاب (الدريدي، ١٩٩٧م: ٢٤-٢٣) يعني يرى وظيفة الحجاج هي التوجيه.

يرى ديكرو معنيين للحجاج، المعنى العاديّ والمعنى الفنّي؛ والعادي هو طريق عرض الحجج وتقديمها بهدف التأثير في السامع، والمعنى الفنّي للجاج يدلّ على صنف مخصوص من العلاقات المؤديّة في الخطاب المطروحة فيه (الحباشة، ٢٠٠٨م: ٢١).

أما العمليّة الحجاجيّة عنده فهي «إنجاز للعملين، هما عمل التصريح بالحجّة من ناحية، وعمل الاستنتاج من ناحية أخرى، سواء أكانت النتيجة مصرحّا بها أو مفهوما من قول ١» (صولة، ٢٠٠٧م: ١١). والشرح هو «أنّ الحجاج يكون بتقديم المتكلّم قول ق ١، يُفضي إلى التسليم وقبول القول الآخر وهو ق ٢. إنّ ق ١ يمثّل الحجّة وينبغي أنْ يؤدي إلى ظهور ق ٢؛ ويكون ق ٢ هذا إمّا مصرحّا أو مضمرا» (صولة، ٢٠٠٧م: ١١). والعلاقة الّتي تربط بين الحجّة والنتيجة هي العلاقة الحجاجيّة وليست بالضرورة علاقة الاستلزام والاستنتاج المنطقيّ، بل تختلف عنهما (العزاوي، ٢٠٠٦م: ٢٠).

يُقسّم العزاوي الحجّة إلى القسمين؛ الأوّل هو الأقوال والثاني قول أو فقرة أو نصّ أو مشهد طبيعي أو سلوك غير لفظي (العزاوي، ٢٠٠٦: ١٨)، فهكذا لا يحصر ساحة العمليّة الحجاجيّة في الخطاب أو النصّ أو كلّ كلام ملفوظ، بل يوسعّه إلى ما كان له طاقة حجاجيّة وما له دور في إنجاز غاية الحجاج وهي الإقناع والتأثير من أنواع الملفوظ أو غيره.كما أنّه يصنّف الحجّة والنتيجة إلى نوعين؛ الظاهرة والمضمرة حسب السياق والرابط الحجاجيّ. فمثلاً في جملة "أنا متعب، إذن بحاجة إلى الراحة"، يمكن تبيين الحجّة والنتيجة هكذا:

أنا متعب	إذن	بحاجة إلى الراحة
الحجة	الرابط الحجاجيّ	النتيجة

يمكن حذف كلّ من الحجّة والرابط والنتيجة من الجملة، فإذا حُذف القسم الثاني من الجملة ويبقي "أنا متعب"، فالنتيجة مضمرة تُستنتَج من السياق؛ وإذا حُذف القسم الأوّل ويبقي "بحاجة إلى الراحة"، الحجّة مضمرة من السياق (العزاوي، ٢٠٠٦م: ٢٠).

٣-آليات وتقنيات الحجاج

هناك آليات وتقنيات بها تنشأ العمليّة الحجاجيّة وأدباء العرب قد فصّلوا القول في هذة الأدوات تفصيلاً، لكنّهم حسب ما درسناه، لم يصرّحوا بأنّ هذة الأدوات متعلقّة بأيّ نظريّة من النظريات مع أنّهم حاولوا أو ساهموا كثيرا في تطوّرها، ونحن لضيق المقام ولقلة الفروق بين علماء العرب والغرب، غضضنا الطرف عن دراسة آرائهم. وعلى أي حال إنّهم قد اقترحوا أنواعا مختلفة من تقنيات الحجاج وآلياتها؛ فقد وقع الاختيار منها على ما يبدو أكثر تناسباً وأشد علاقةً بنظرية ديكرو الّذي جعلناها الأساس للعمل التطبيقي في هذة المقالة.

عبدالله صولة، أيضا، رغم أنّه يخالف ديكرو في كون الوظيفة الوحيدة للحجاج هي التوجيه وفي أنّ اللغة بكلّ وحداتها ذات طاقة حجاجيّة في ذاتها (صولة، ٢٠٠٧م: ٤٠)، لكنّه ما اقترحه كآليات حجاجيّة قريب جدّا من نظرية ديكرو، حيث يبحث عن بلاغة الحجاج في المفردات والتراكيب والصور، إضافة إلى مستويات أصغر منها كحروف المعاني (المصدر نفسه، ٢٠٠٧م: ٥٢). وهذا ما سنحت له نظرية ديكرو بشموله وتوسّعه في دراسة الحجاج، ويرى صولة أَنَّ التكرار يعطي الدلالة الحجاجيّة في مختلف السياقات (المصدر نفسه، ٢٠٠٧م: ٥١).

نحن في هذا البحث القائم على المنهج التطبيقي لدراسة الآليات الحجاجيّة اللغوية والبلاغية والمنطقية في نصّ المناظرة، نعتمد على رأي ديكرو في بلاغة الحجاج، لأسباب يمكن طرحها في مستويين اثنين:

– من جهة، نظرية ديكرو تسمح بمعالجة بلاغة الحجاج في ساحة اللغة بأسرها، وتستعمل هذة النظريّة كلّ التقنيات

اللغويّة والبلاغية والمنطقية لدرس العمليّة الحجاجيّة في كلّ خطاب.

– ومن جهة أخرى، التوجيه الذي يراه ديكرو الوظيفة الوحيدة للحجاج، هو ما تمّ درسه في الخطابة القديمة كالإقناع والتأثير في المخاطَب، وهذة القضية كثيرة الظهور في مناظرة الإمام الرضا (ع) مع سليمان المروزى.

فالسبب لاختيار رأي ديكرو لتطبيقه على نصّ المناظرة الكلامية للإمام الرضا (ع) وسليمان المروزي هو المناسبة التامّة بين رأيه وأهداف المناظرة والتقنيات المستعملة فيها للحصول على الغاية.

٤– البنية العامة لنصّ المناظرة

مناظرة الإمام الرضا (ع) مع سليمان المروزي هي الحوار العلمي الذي أُقيم بينه (ع) وبين المروزي و هو من متكلّمي خراسان بشأن قضية البداء وإرادة الله تعالى (شيخ الصدوق، ١٣٧٨هـ.ش: ١٧٩). وفقاً لما ذكرتْه المصادر الروائية للشيعة، فإنّها قد عُقدت بطلب الخليفة العباسي وبهدف هزيمة الإمام الرضا (ع) (نفس المصدر، ١٣٧٨هـ.ش: ١٨١–١٨٠).

هذة المناظرة تبدأ بقضية البداء والإمام (ع) يستدل بآيات من القرآن الكريم «وَهُوَ الَّذِى يبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يعِيدُهُ»، «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و«وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ» هو يسأل المروزي فإنّه كيف ينكر البداء رغم تلك الآيات فيطلب سليمان توضيحات أكثر ويقبل قول الإمام (ع) فيما يتعلّق بقضية البداء وذلك بعد توضيحه (ع) (نفس المصدر، ١٣٧٨هـ.ش: ١٨٢–١٨٠).

ثُمَّ يطرح المروزي قضية حول إرادة الله تعالى واختلافها عن صفاته الأخرى مثل السميع والبصير والقدير. في هذة القضية، يعتقد بأنّ إرادة الله تعالى كالسميع والبصير والقدير، تُعَدّ من صفاته الأزلية، لكنَّ الإمام (ع) يعتقد بأنّ تلك الصفات تختلف عن الأخرى لِأنَّ صفاته تعالى مثل السميع والبصير والقدير توجد فيه قبل أن يخلق أو يتغيّر فيه لكنّه تعالى يريد عندما يخلق شيئاً فحسب. نحن لا نقول إنَّه تعالى خلق شيئاً أو تغيّر فيه لِأنّه سميعٌ وبصير وقدير بل نقول إنّه تعالى بسبب إرادته، قد خلق شيئاً أو تغيّر فيه (نفس المصدر، ١٣٧٨هـ.ش: ١٨٣).

نصّ المناظرة قد تمّ ذكرها في كتب التوحيد وعيون أخبار الرضا من شيخ الصدوق والاحتجاج من أحمد الطبرسي. وفقاً لهذا الحديث فإنَّ الإمام (ع) يتمكّن من الانتصار على المروزي. في هذا الحوار، فإنَّ المروزي يقبل ويذعن لنظرية البداء كما إنّه فيما يتعلّق بقضية إرادته تعالى، يعجز عن الإجابة عن الأسئلة والقضايا التي طرحها الإمام (ع) (نفس المصدر، ١٣٧٨هـ.ش: ١٨٤).

٥- الإطار التطبيقي

في هذا القسم من المقال نريد دراسة الآليات الحجاجيّة وتقنياتها اللغوية والبلاغية والمنطقية في نصّ المناظرة للإمام الرضا (ع) مع سليمان المروزي للكشف عن أسلوبه (ع) في إقناعه باعتباره أحداً من طرفيها بشأن قضية البداء وإرادة الله تعالى.

التقنيات اللغويّة

تعدّ "الواو" في الحجاج من أهمّ الروابط الحجاجيّة لِأنّها تجمع بين دورين: الأول: هو الجمع بين الحجج ورصفها وربط المعاني. الثاني: هو تقوية هذة الحجج وزيادة تماسكها بعضها ببعض وتقوية كلّ منها بالأخرى من أجل النتيجة المبتغاة. ويتنج عن الربط بـ "الواو" علاقة التتابع التي تجعل المخاطِب يلقي حججه بطريقة متسلسلة ومرتبة، فالربط الحجاجيّ بواسطة هذه الأداة يسهم في بناء هيكلية مكونات الخطاب وضبط منهجه بربط المقدمات بالنتائج داخل الخطاب الواحد (ناجح، ٢٠١١م: ص٢٧).

وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ (أَ وَلَمْ يَرَ الْإِنْسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً) وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ) وَيَقُولُ (بَدِيعُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ) وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ (يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ ما يَشاءُ) وَيَقُولُ (وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ) وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ (وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ) وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ (وَما يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتابٍ).

نشاهد في النصّ أعلاه إنّ الإمام (ع) في المناظرة التي قد أقيمت بينه وبين سليمان المروزي باعتباره أحداً من طرفيها، فإنه (ع) يتطرّق إلى قضية البداء التي تُعَدّ إحدى محوريها وهو يسعى جاهداً أنْ يقنع المتكلّم الخراساني بشأن هذة القضية ونلاحظ أنّه (ع) قد جاء بأدلته وهي تتمثّل في الآيات القرآنية (وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ أَ وَلَمْ يَرَ الْإِنْسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً) هذة الآيات القرآنية المذكورة التي قد وظّفها الإمام (ع) خلال مناظرته، تثبت قضية البداء التي لا شكّ فيها وتسهم في عميلة إقناع الطرف الآخر وفي هذا السياق نرى أنّ الإمام قد استخدم من الحروف العاطفة وهي (الواو) وذلك لرصف بين الحجج وترابطها وهذة الواو المذكورة قد أسهمت في تثبيت كلام الإمام (ع) في ذهن متلقيه وتقديمه بشكل منظم وتوصله إلى منشوده وهو إقناع المرزوي وإفحامه.

قَالَ سُلَيْمَانُ أَ لَا تُخْبِرُنِي عَنْ إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ فِي أَيِّ شَيْءٍ أُنْزِلَتْ قَالَ يَا سُلَيْمَانُ لَيْلَةُ الْقَدْرِ يُقَدِّرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهَا مَا يَكُونُ مِنَ السَّنَةِ إِلَى السَّنَةِ مِنْ حَيَاةٍ أَوْ مَوْتٍ أَوْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ أَوْ رِزْقٍ فَمَا قَدَّرَهُ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ فَهُوَ مِنَ الْمَحْتُومِ قَالَ سُلَيْمَانُ أَلْآنَ قَدْ فَهِمْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَزِدْنِي قَالَ يَا سُلَيْمَانُ إِنَّ مِنَ الْأُمُورِ أُمُوراً مَوْقُوفَةً عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

يُقَدِّمُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ وَيُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ وَيَمْحُو مَا يَشَاءُ.

في النصّ أعلاه نلاحظ إنَّه (ع) يجيب عن سؤال المرزوي عنه بشأن نزول القرآن الكريم في ليلة القدر المباركة ومن المعلوم من السؤال المذكور أنّ سليمان المروزي وهو من طرفي المناظرة المذكورة يريد أنْ يملأ خلأه الذهني بشأن قضية البداء والإمام (ع) يدرك هذا الموقف الكلامي تماماً ويجيب عنه بتمام الصلابة والقدرة وذلك لإفحامه وإقناعه وفي هذا السياق فإنّه (ع) يشرح للمروزي سبب نزول القرآن الكريم في ليلة القدر المباركة ويبيّن له أنّها من الليالي العظيمة عند المسلمين لِأنّ كلّ ما يقدّر الله لخلقه من موت وحياة، خير وشرّ وبقية التقديرات فهو ينفّذ بإذنه تعالى وفي تتمة كلامه وفي سياق إقناعه أكثر فإنّا نشاهد إنّه (ع) يرتبط قوله السابق بالجملة المتمثلة في (إِنَّ مِنَ الْأُمُورِ أُمُوراً مَوْقُوفَةً عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ يُقَدِّمُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ وَ يَمْحُو مَا يَشَاء) ويوظّف لهذا الاتصال حرف واو العاطفة التي تؤدي دوراً مهماً في الربط بين الحجج والبراهين ورصفها لتقديمها إلى متلقّيه لتؤتي ثمرها وتصله إلى منشوده ونرى إنَّ سليمان المروزي قد اقنع بأدلة الإمام (ع) ودليلنا على هذا قوله (قَالَ سُلَيْمَانُ أَلْآنَ قَدْ فَهِمْتُ) ويظهر مدى براعته (ع) في كيفية إفحام المتلقّي أيّاً كان المسلم أو غيره.

يأتي دور التوكيد في تحقيق الحجاج والإقناع في ارتباطه مع المخاطب بحيث يأتي لتقرير المؤكد في نفس المخاطب وتمكينه في قلبه وإزالة ما في نفسه من شكّ أو توهّم أو غفلة (الزمخشري، ١٣٢٣هـ.ش: ص١١٢-١١١)

قَالَ سُلَيْمَانُ هَلْ رُوِّيتَ فِيهِ مِنْ آبَائِكَ شَيْئاً قَالَ نَعَمْ رُوِّيتُ عَنْ أَبِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمَيْنِ عِلْماً مَخْزُوناً مَكْنُوناً لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ وَعِلْماً عَلَّمَهُ مَلَائِكَتَهُ وَرُسُلَهُ فَالْعُلَمَاءُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّنَا يَعْلَمُونَهُ.

في النصّ أعلاه نشاهد إنّه (ع) في سياق إثبات قضية البداء وهي من القضايا الهامة عند المسلمين ورسخت في أذهانهم بسبب معتقداتهم الدينية من جهة وفي سياق إقناع المروزي باعتباره أحداً من طرفي المناظرة التي تعدّ من المناظرات العلمية من جهة أخرى، لا يألوا جهداً ونرى خلال مناظرته إنَّه (ع) يأتي بالأدلة والبراهين النقلية التي قد طلبها المروزي منه بسبب معتقداته الدينية والإسلامية والإمام (ع) يحترم ما طلبه المروزي ويقيم براهينه وفق ما أراده وذلك لإظهار مدى رعايته حال متلقّيه أوّلاً وهذا يعتبر من أصول الكلام والإمام (ع) مطلعٌ عليه كلّ الاطلاع ولِإقناعه ثانياً وهذة الأدلة النقليّة المتمثلة في (رُوِّيتُ عَنْ أَبِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمَيْنِ عِلْماً مَخْزُوناً مَكْنُوناً لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ وَعِلْماً عَلَّمَهُ مَلَائِكَتَهُ وَرُسُلَهُ فَالْعُلَمَاءُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّنَا يَعْلَمُونَهُ) وفي هذة الأدلة المذكورة نرى إنّه (ع) قد شرح للمروزي إنّ لله تعالى علمان؛ فعلمٌ مختصٌ بذاته ولا يعلمه إلّا هو وهذا معناه إنّه تعالي قد خلق العالم كلّه وبدأه بإذنه وقدرته وقد نصّ تعالى في قرآنه الكريم على هذا الأمر في سورة النور المباركة آية ٤١ «أَلَمْ

تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» وعلمٌ آخر وهو علمٌ مختصٌ برسله وملائكته وأهل البيت (ع) والذي قد علّمهم الله تعالى لتيسير أمورهم الدنيوية عند مواجهتهم الناس لإظهار نبوتهم من جانبه تعالى ونرى إنّه (ع) خلال مناظرته الكلامية مع المروزي وفي سياق تأثير كلامه عليه وأخيراً إقناعه وإفحامه فإنّه مع الأدلة النقليّة المذكورة آنفاً خلال التحليل، قد وظّف الأدات اللغوية المتجلية في (إنَّ) التي تؤدي دوراً بارزاً في تثبيت الموضوع وهو البداء في ذهن المتلقّي وتزيل الشك عنه بشأن الأمر المذكور ويصل الإمام (ع) إلى منشوده من هذة المناظرة وهو إقناع المروزي.

قَالَ الرِّضَا لَقَدْ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ آبَائِهِ (ع) عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَوْحَى إِلَى نَبِيٍّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ أَنْ أَخْبِرْ فُلَاناً الْمَلِكَ أَنِّي مُتَوَفِّيهِ إِلَى كَذَا وَكَذَا فَأَتَاهُ ذَلِكَ النَّبِيُّ فَأَخْبَرَهُ فَدَعَا اللَّهَ الْمَلِكُ وَهُوَ عَلَى سَرِيرِهِ حَتَّى سَقَطَ مِنَ السَّرِيرِ وَقَالَ يَا رَبِّ أَجِّلْنِي حَتَّى يَشِبَّ طِفْلِي وَقضي [يَقْضِيَ] أَمْرِي فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى ذَلِكَ النَّبِيِّ أَنِ ائْتِ فُلَاناً الْمَلِكَ فَأَعْلِمْ أَنِّي قَدْ أَنْسَيْتُ فِي أَجَلِهِ وَزِدْتُ فِي عُمُرِهِ إِلَى خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً فَقَالَ ذَلِكَ النَّبِيُّ (ع) يَا رَبِّ إِنَّكَ لَتَعْلَمُ أَنِّي لَمْ أَكْذِبْ قَطُّ فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ إِنَّمَا أَنْتَ عَبْدٌ مَأْمُورٌ فَأَبْلِغْهُ ذَلِكَ وَاللَّهُ لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ.

قد لاحظنا في هذا النصّ أعلاه إنّه (ع) في عميلة إقناع الطرف الآخر في المناظرة المقامة بشأن قضية البداء التي هي من المسلمات عند الشيعة وتتعلّق بصفات الله تعالى الذي قد خلق وبدأ كلّ شيء بقدرته وهيمنته على الكون وهو ربّ العرش العظيم فإنّه يأتي بالأدلة والبراهين النقلية المتمثلة في الجملة (لَقَدْ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ آبَائِهِ (ع) عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَوْحَى إِلَى نَبِيٍّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ أَنْ أَخْبِرْ فُلَاناً الْمَلِكَ أَنِّي مُتَوَفِّيهِ إِلَى كَذَا وَكَذَا فَأَتَاهُ ذَلِكَ النَّبِيُّ فَأَخْبَرَهُ فَدَعَا اللَّهَ الْمَلِكُ وَهُوَ عَلَى سَرِيرِهِ حَتَّى سَقَطَ مِنَ السَّرِيرِ وَقَالَ يَا رَبِّ أَجِّلْنِي حَتَّى يَشِبَّ طِفْلِي وَقضي [يَقْضِيَ] أَمْرِي فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى ذَلِكَ النَّبِيِّ أَنِ ائْتِ فُلَاناً الْمَلِكَ فَأَعْلِمْ أَنِّي قَدْ أَنْسَيْتُ فِي أَجَلِهِ وَزِدْتُ فِي عُمُرِهِ إِلَى خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً فَقَالَ ذَلِكَ النَّبِيُّ (ع) يَا رَبِّ إِنَّكَ لَتَعْلَمُ أَنِّي لَمْ أَكْذِبْ قَطُّ فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ إِنَّمَا أَنْتَ عَبْدٌ مَأْمُورٌ فَأَبْلِغْهُ ذَلِكَ وَاللَّهُ لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ) ونرى إنّه (ع) قد يشرح للمروزي المتكلّم الخراساني بشأن إثبات قضية البداء وإفحامه إنّ ألله تعالى قد أوحى إلى نبيّ من أنبيائه أنْ أخبر فلاناً الملك إنّي أريد قبض روحه وخروجه عن الحياة الدنيا لِأنّ الموت والحياة وكلّ الأمور بيدي وقد نصّ تعالى في سورة يس المباركة آية ٨٣ «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» وقد أنجز النبيّ أمره تعالى وأبلغه ما كان على عاتقه وقد دُعي ذلك الملك اللهَ تعالى لتأخير أمره بشأن موته وإدامة حياته وقد أمر الله تعالى نبيّه مرة ثانية وذلك لإخباره الملكَ إمهاله فرصة العيش في الحياة الدنيا وهذا يظهر مدى قدرة الله تعالى وسلطته على الكون في قضية حياة وممات بني البشر لأنّه تعالى خلقه وبدأ في اعتداله من أوّله إلى آخره عند تصويره في بطن أمّه وتبيّن لنا إنّ الإمام (ع) في مناظرته الكلامية مع المروزي باعتباره أحد طرفي

المناظرة فهو قد استخدم الأدات اللغوية المتجلية في (إنَّ) وذلك للتأثير الذي قد تتركه على متلقّيه وتثبت الموضوع المذكور في ذهنه وتفهمه وتقنعه كما يسعى إليه الإمام (ع).

يَا سُلَيْمَانُ إِنَّ عَلِيّاً (ع) كَانَ يَقُولُ الْعِلْمُ عِلْمَانِ فَعِلْمٌ عَلَّمَهُ اللَّهُ ومَلَائِكَتَهُ وَرُسُلَهُ فَمَا عَلَّمَهُ مَلَائِكَتَهُ وَرُسُلَهُ فَإِنَّهُ يَكُونُ وَلَا يُكَذِّبُ نَفْسَهُ وَلَا مَلَائِكَتَهُ وَلَا رُسُلَهُ وَعِلْمٌ عِنْدَهُ مَخْزُونٌ لَمْ يُطْلِعْ عَلَيْهِ أَحَداً مِنْ خَلْقِهِ يُقَدِّمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَيُؤَخِّرُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَيَمْحُو ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ مَا يَشَاءُ قَالَ سُلَيْمَانُ لِلْمَأْمُونِ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا أُنْكِرُ بَعْدَ يَوْمِي هَذَا الْبَدَاءَ وَلَا أُكَذِّبُ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

في النصّ أعلاه نلاحظ إنَّه (ع) في سياق إثبات قضية البداء يأتي بأدلته ويشرح ويبيّن له إنّ عليّاً (ع) كان يقول إنَّ العلمَ علمان فعلم يختصّ به ملائكته ورسله وهذا العلم وقد توصّلا إليه بسبب رحمة الله تعالى بهما وقد وهبه لهما وعلم آخر وهو مختص بالله تعالى نفسه لا يطلع أحدٌ من عباده عليه ويقدّم ويؤخّر ويمحو ويثبت ما يشاء لِأنَه تعالى هو الذي قد بدأ وخلق السماوات والأرض وجميع الكائنات بيده وقدرته وهو عليم بكلّ شيء ونرى هذة الأدلة المذكورة من جانبه (ع) قد تؤتي ثمرها وهذا يظهر في إقرار سليمان المروزي باعتباره أحد طرفي المناظرة لقضية البداء وهذا الإقرار هو المتجلي في كلامه (قَالَ سُلَيْمَانُ لِلْمَأْمُونِ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا أُنْكِرُ بَعْدَ يَوْمِي هَذَا الْبَدَاءَ وَلَا أُكَذِّبُ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ) وفقاً لما جاء مسبقاً فإنّا نرى إنّه (ع) قد وظّف الأدات اللغوية المتمثلة في (إنَّ) التي قد تساعد الإمام (ع) في تثبيت وترسيخ كلامه في ذهن متلقّيه وتؤكده ولا تدع مجالاً للشكّ له وهذا التوظيف اللغوي قد يُبدي مدى براعته (ع) في اهتمامه بمتلقّيه وموقفه الكلامي.

ثُمَّ قَالَ الرِّضَا (ع) يَا سُلَيْمَانُ أَسْأَلُكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ قَالَ سَلْ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَالَ أَخْبِرْنِي عَنْكَ وَعَنْ أَصْحَابِكَ تُكَلِّمُونَ النَّاسَ بِمَا تَفْقَهُونَ وَتَعْرِفُونَ أَوْ بِمَا لَا تَفْقَهُونَ وَلَا تَعْرِفُونَ قَالَ بَلْ بِمَا نَفْقَهُ وَنَعْلَمُ قَالَ الرِّضَا (ع) فَالَّذِي يَعْلَمُ النَّاسُ أَنَّ الْمُرِيدَ غَيْرُ الْإِرَادَةِ وَأَنَّ الْمُرِيدَ قَبْلَ الْإِرَادَةِ وَأَنَّ الْفَاعِلَ قَبْلَ الْمَفْعُولِ وَهَذَا يُبْطِلُ قَوْلَكُمْ أَنَّ الْإِرَادَةَ وَالْمُرِيدَ شَيْءٌ وَاحِدٌ قَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ لَيْسَ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى مَا يَعْرِفُ النَّاسُ وَلَا عَلَى مَا يَفْقَهُونَ قَالَ الرِّضَا (ع) فَأَرَاكُمْ ادَّعَيْتُمْ عِلْمَ ذَلِكَ بِلَا مَعْرِفَةٍ وَقُلْتُمُ الْإِرَادَةُ كَالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ إِذَا كَانَ ذَلِكَ عِنْدَكُمْ عَلَى مَا لَا يُعْرَفُ وَلَا يُعْقَلُ فَلَمْ يُجْرِ جَوَاباً.

نلاحظ في النصّ أعلاه إنّه (ع) خلال مناظرته الكلامية مع سليمان المروزي فيما يتعلّق بقضية إرادة الله تعالى وبقية صفاته والفرق بينهما من حيث الحدوث وعدمه فهو يسأل المتكلّم الخراساني بشأن علمه واطلاعه ومعرفة أصحابه أو بالعكس وأيضاً اطلاع أصحابه على ما يتكلّمون الناس وينظّرون لهم حول المسائل المختلفة وبالتحديد قضية الإرادة والأوصاف الأخرى له تعالى وهذا السؤال يتجلّي في (ثُمَّ قَالَ الرِّضَا (ع) يَا سُلَيْمَانُ أَسْأَلُكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ قَالَ سَلْ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَالَ أَخْبِرْنِي عَنْكَ وَعَنْ أَصْحَابِكَ تُكَلِّمُونَ النَّاسَ بِمَا تَفْقَهُونَ وَتَعْرِفُونَ أَوْ بِمَا لَا تَفْقَهُونَ وَلَا تَعْرِفُونَ) ونرى إنَّ

المروزي قد يردّ على الإمام (ع) فإنّا نعلم ونفقه دون أدنى شكّ بشأن ما نقدّمه إلى الناس وهذة الإجابة هي المتجلية في (قَالَ بَلْ بِمَا نَفْقَهُ وَنَعْلَمُ) وبإجابته تلك فإنّه يريد إقناع الإمام (ع) حسب ما سأله عنه ولكنَّه (ع) بسبب معرفته بما يعرفه الناس حول قضية الإرادة والصفات الأخرى المتمثلة في كلامه (المريد) فهو يخطو خطوته التالية لإقناع المروزي بعدم علمه هو وأصحابه بمطابقة آراءهم مع الناس ويجيبه الإمام (ع) بأنّ ما يعلمه الناس بشأن المريد والإرادة فإنّه مختلف تماماً عمّا يعلمه المروزي وأصحابه ويقول في هذا السياق (فَالَّذِي يَعْلَمُ النَّاسُ أَنَّ الْمُرِيدَ غَيْرُ الْإِرَادَةِ وَأَنَّ الْمُرِيدَ قَبْلَ الْإِرَادَةِ وَأَنَّ الْفَاعِلَ قَبْلَ الْمَفْعُولِ وَهَذَا يُبْطِلُ قَوْلَكُمْ أَنَّ الْإِرَادَةَ وَالْمُرِيدَ شَيْءٌ وَاحِدٌ) وبعد تقديمه (ع) أدلته بشأن الأمر فنرى إنَّ المروزي يقرّ له (ع) بأنّ هناك فرق بين ما يعلمه هو وأصحابه وبين ما يعلم الناس بشأن (الإرادة والمريد) وهذا الإقرار من جانبه يتجلّي في (قَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ لَيْسَ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى مَا يَعْرِفُ النَّاسُ وَلَا عَلَى مَا يَفْقَهُونَ) وهذا الإقرار الكلامي يوفّر أرضية لانتصار الإمام (ع) على المروزي وإفحامه كما هو المعلوم من أدلته (ع) لذا فإنّا نرى إنّه (ع) بعد هذا الإقرار المذكور مسبقاً، قد يغتنم الفرصة ويردّ على المروزي مباشرة ودون تفويت الوقت إنَّه وأصحابه قد ادّعوا ما قالوه حول علمهم بما يعلم الناس بشأن (الإرادة) التي مختلف معناها عندهم وعند الناس كما بيّنه في المناظرة ويقول عليه السلام (قَالَ الرِّضَا (ع) فَأَرَاكُمْ ادَّعَيْتُمْ عِلْمَ ذَلِكَ بِلَا مَعْرِفَةٍ وَقُلْتُمُ الْإِرَادَةُ كَالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ إِذَا كَانَ ذَلِكَ عِنْدَكُمْ عَلَى مَا لَا يُعْرَفُ وَلَا يُعْقَلُ) فنلاحظ أنّ هذة الأدلة الملقية من جانبه (ع) على المروزي باعتباره أحداً من طرفي المناظرة قد تؤتي أكلها وتساعده (ع) على الوصول إلى هدفه وهو إقناع متلقّيه والتأثير عليه وهذا الإقناع واضحٌ كلّ الوضوح في المناظرة ودليلنا على هذا هو إفحامه (فَلَمْ يُحِرْ جَوَابا) وفقاً لما سبق ذكره فإنّه (ع) قد وظّف خلال مناظرته الكلامية مع المروزي الأدات اللغوية (أَنَّ) وهي قد تزيد في تأثير كلامه (ع) على نفسيّة متلقّيه وتزيل الشكّ والإبهام وتثبت الموضوع وترسّخه في ذهنه وتُسعفه على إقناع متلقّيه أكثر فأكثر كما هو بارز في نصّ المناظرة.

التقنيات البلاغية

القصر تخصيص شيء بشيء عن طريق مخصوص (عباس، ١٩٩٧م: ص٣٨٥). وهذا التخصيص يفيد التوكيد وتمكين الكلام وتقريره في الذهن لما فيه من قوة ومبالغة في الحكم (السامرائي، ٢٠٠٠م: ص٢١٣).

قَالَ الرِّضَا (ع) يَا سُلَيْمَانُ هَلْ يَعْلَمُ أَنَّ إِنْسَاناً يَكُونُ وَلَا يُرِيدُ أَنْ يَخْلُقَ إِنْسَاناً أَبَداً وَأَنَّ إِنْسَاناً يَمُوتُ الْيَوْمَ وَلَا يُرِيدُ أَنْ يَمُوتَ الْيَوْمَ قَالَ سُلَيْمَانُ نَعَمْ قَالَ الرِّضَا (ع) فَيَعْلَمُ أَنَّهُ يَكُونُ مَا يُرِيدُ أَنْ يَكُونَ أَوْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَكُونُ مَا لَا يُرِيدُ أَنْ يَكُونَ قَالَ يَعْلَمُ أَنَّهُمَا يَكُونَانِ جَمِيعاً قَالَ الرِّضَا (ع) إِذَا يَعْلَمُ أَنَّ إِنْسَاناً حَيٌّ مَيِّتٌ قَائِمٌ قَاعِدٌ أَعْمَى بَصِيرٌ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَهَذَا هُوَ الْمُحَالُ قَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَكُونُ أَحَدُهُمَا دُونَ الْآخَرِ.

في النصّ أعلاه فإنّا نلاحظ إنَّه (ع) يسأله بشأن علم الله تعالى وإرادته في قضية خلق إنسان ما وموته، لِأنّه تعالى قادرعلى كلّ شيء كلمح بالبصر حسب اعتقادنا كالمسلمين ورسخ هذا الأمر في عقليّتنا ونرى إنّه (ع) قد أشار إلى هذا الموضوع خلال مناظرته لكي يعرف بالذي بصدده من هذا السؤال ونلاحظ إنّ المروزي قد يردّ على الإمام (ع) بالنعم المتمثل في (قَالَ سُلَيْمَانُ نَعَم) وهذة الإجابة تُبدي مدى تأثّر المروزي بالمفاهيم الدينية الحاكمة على مجتمعه الذي عاش فيه ولكنّه (ع) بعد إجابته تلك، يستمر في المناظرة ويوجّه عليه سؤالاً آخر بشكل ضمني لكي يصل إلى الذي يسعى إليه وهو معرفته (ع) باعتقاده حول وقوع هذين الفعلين المذكورينِ في آن واحد ويقول للمروزي بهذا الشكل (قَالَ الرِّضَا (ع) فَيَعْلَمُ أَنَّهُ يَكُونُ مَا يُرِيدُ أَنْ يَكُونَ أَوْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَكُونُ مَا لَا يُرِيدُ أَنْ يَكُونَ) ونلاحظ إنّ المروزي قد يردّ على السؤال المطروح من جانبه (ع) بهذا النحو المتجلي في (قَالَ يَعْلَمُ أَنَّهُمَا يَكُونَانِ جَمِيعاً) ونشاهد إنّه قد بيّن اعتقاده فيما يتعلّق بالموضوع المذكور وكشف عمّا هو موجود في ذهنه وأبلغ الإمام (ع) ما أراده، غير أنّه (ع) عندما عرف باعتقاد المروزي واطلع عليه، فنرى إنّه (ع) قد يجيب عليه بشكل يقنعه ويفحمه ويترك عليه الأثر الإيجابي وهكذا يردّ عليه (قَالَ الرِّضَا (ع) إِذًا يَعْلَمُ أَنَّ إِنْسَاناً حَيٌّ مَيِّتٌ قَائِمٌ قَاعِدٌ أَعْمَى بَصِيرٌ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَهَذَا هُوَ الْمُحَالُ) وعند ذلك، إنّ المروزي لا يرى بُدّاً غير الإقرار بوقوع أحد الفعلين (قَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَكُونُ أَحَدُهُمَا دُونَ الْآخَرِ) وهذا دليل على إقناع المروزي بشأن القضية المذكورة وعلى الكلام المؤثر للإمام (ع) ونرى إنّه (ع) قد وظّف في هذة الإجابة المقنعة، (أسلوب الحصر) المتمثّل في ضمير الفصل (هو) الموجود في (هذا هو المحال) وهذا الأسلوب قد يقوي كلامه ويضاعف في تأثيره على ذهن متلقّيه ويصل الإمام (ع) إلى الذي يحاول إليه وهو عدول متلقّيه عن رأيه وإفحامه كما حقّق ذلك بتقنيته المذكورة خلال التحليل.

استخدام أسلوب التقديم والتأخير هو من الأساليب اللافتة لانتباه المتلقي بحيث يعمد المتكلّم إلى العدول عن المألوف، ويرتّب الكلام على حسب الغرض الذي يريد إيصاله إلى المتلقّي. أما هدف التقديم والتأخير وغايته فهو التخصيص والاهتمام على حد تعبير الجرجاني (الجرجاني، ١٩٨٤م: ص١٠٧). ويقول التفتازاني أنّ استخدام هذا الأسلوب إلى بحث المخاطب عن المعاني بالإضافة إلى توكيد معان وإثباتها نحو التحقير والتعظيم والمدح والذمّ واكتساب المتلقّي اللذة مع رؤية عاطفية (التفتازاني، ١٣٧٧هـ.ش: ص٨١).

قَالَ سُلَيْمَانُ أَ لَا تُخْبِرُنِي عَنْ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ فِي أَيِّ شَيْءٍ أُنْزِلَتْ قَالَ يَا سُلَيْمَانُ لَيْلَةُ الْقَدْرِ يُقَدِّرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهَا مَا يَكُونُ مِنَ السَّنَةِ إِلَى السَّنَةِ مِنْ حَيَاةٍ أَوْ مَوْتٍ أَوْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ أَوْ رِزْقٍ فَمَا قَدَّرَهُ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ فَهُوَ مِنَ الْمَحْتُومِ قَالَ سُلَيْمَانُ أَلْآنَ قَدْ فَهِمْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَزِدْنِي قَالَ يَا سُلَيْمَانُ إِنَّ مِنَ الْأُمُورِ أُمُوراً مَوْقُوفَةً عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يُقَدِّمُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ وَيُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ وَيَمْحُو مَا يَشَاءُ.

في النصّ أعلاه نلاحظ إنَّه (ع) قد يجيب عن سؤال المروزي عنه بشأن نزول القرآن الكريم في ليلة القدر المباركة ومن المعلوم من السؤال المذكور إنّ سليمان المروزي وهو من طرفي المناظرة المذكورة فهو يريد أنْ يملأ خلأه الذهني بشأن قضية البداء والإمام (ع) يدرك هذا الموقف الكلامي تماماً ويجيب عنه بصلابة وقدرة تامتين وذلك لإفحامه وإقناعه وفي هذا السياق فإنّه (ع) يشرح للمروزي سبب نزول القرآن الكريم في ليلة القدر المباركة ويبيّن له أنّها من الليالي العظيمة عند المسلمين لِأنّ كلّ ما يقدّر الله لخلقه من موت وحياة، خير وشرّ وبقية التقديرات فهو ينفَّذ بإذنه تعالى وفي إدامة كلامه وفي سياق إقناعه أكثر بشأن قضية البداء التي هي محل النقاش في المناظرة المقامة بينهما فإنّه (ع) قد احترم المروزي وهذا من أصول المناظرة ويردّ على طلبه عندما يريد منه أنْ يزيده في الأمر ونرى إنّه (ع) يغتنم الفرصة أحسن الاغتنام عند الردّ على طلبه فهو يوظّف أسلوب (التقديم والتأخير) المتمثّل في (إِنَّ مِنَ الْأُمُورِ أُمُوراً مَوْقُوفَةً عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يُقَدِّمُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ وَيُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ وَيَمْحُو مَا يَشَاء) بحيث إنّه قد يوضّح له إنّ الأمر كلّه بيده لِأنّه قد بدأ بخلق الأرض والسماوات لذا إنّه تعالى مختار في تقديم وتأخير إذا أراد شيئاً ونرى كما سبق ذكره، إنّه قد قدّم في كلامه خبرإنّ مشبهة بالفعل المتجلي في (مِنَ الأُمُور) على اسمها (أموراً) وهذا التقديم والتأخير الموجود في كلامه قد يزيد في تأكيد الموضوع ويُبدي مدى اهتمامه به وهذان الأمران يؤدّيان إلى تثبيت الموضوع المذكور وتثبيته في ذهن متلقيّه.

قَالَ سُلَيْمَانُ هَلْ رُوِّيتَ فِيهِ مِنْ آبَائِكَ شَيْئاً قَالَ نَعَمْ رُوِّيتُ عَنْ أَبِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمَيْنِ عِلْماً مَخْزُوناً مَكْنُوناً لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ وَعِلْماً عَلَّمَهُ مَلَائِكَتَهُ وَرُسُلَهُ فَالْعُلَمَاءُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّنَا يَعْلَمُونَهُ.

في النص أعلاه نشاهد إنّه (ع) في سياق إثبات قضية البداء التي تُعَدّ من القضايا الهامة عند المسلمين ورسّخت في أذهانهم بسبب معتقداتهم الدينية من جهة، لا يألوا جهداً ونرى خلال مناظرته قد يأتي بالأدلة والبراهين النقلية المتمثلة في (رُوِّيتُ عَنْ أَبِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمَيْنِ عِلْماً مَخْزُوناً مَكْنُوناً لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ وَعِلْماً عَلَّمَهُ مَلَائِكَتَهُ وَرُسُلَهُ فَالْعُلَمَاءُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّنَا يَعْلَمُونَهُ) وفي هذة الأدلة المذكورة نرى إنّه (ع) قد يشرح للمروزي إنّ لله تعالى علمان فعلمٌ مختصٌ بذاته ولا يعلم إلّا هو وهذا معناه إنّه تعالي قد خلق العالم كلّه وبدأه بإذنه وقدرته وعلمٌ آخر وهو علمٌ مختصٌ برسله وملائكته وأهل البيت (ع) والذي قد علّمهم الله تعالى في تيسير أمورهم الدنيوية عند مواجهتهم الناس لإظهار نبوتهم من جانبه تعالى ونرى إنّه (ع) خلال مناظرته الكلامية مع المروزي وفي سياق تأثير كلامه عليه وأخيراً إقناعه وإفحامه فإنّه قد وظّف في كلامه المرافق بالأدلة النقلية، أسلوب (التقديم والتأخير) الذي يبرز في (قَالَ إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمَيْنِ) وهذا التقديم والتأخير موجود في تقديم (لله) باعتباره خبراً لِإنَّ مشبهة بالفعل، على (علمين) بصفته اسماً لِإنَّ المذكورة، وهذة الأداة النقلية المذكورة وفق معتقدات المروزي وهذا

من النقاط البارزة لرعاية حاله وموقفه الكلامي مع توظيفه (ع) الأسلوب المذكور قد ساعد الإمام (ع) في إقناعه وإفحامه بشأن قضية البداء وهذا الإقناع للمروزي هو الذي قد سعى (ع) إليه ووصل إلى منشوده أخيراً.

أسلوب الاستفهام هو من الظواهر الأسلوبية والذي يلفت الانتباه، ويعني «طلب علم بشيء لم يكن معلوماً من قبل بأداة خاصة» (عتيق، ١٩٨٥م: ص٨٨). الاستفهام كما هو واضح بنية حجاجيّة يقوم على طرح القضية المخصوصة ويلعب دوراً بارزاً في الإقناع وخاصة في العملية الحجاجيّة نظراً لما يسترعي انتباه المتلقّي وجلبه إلى فعل الاستدلال بحيث إنّه يشركه بحكم قوة الاستفهام وخصائصه التي تخدم مقاصد الخطاب ويلعب دوراً أساسيّاً في الإقناع بالحجة (البنعلي، ٢٠٠٣م: ص٤٢١؛ عيسى، ٢٠٠٦م: ص٤٣).

قَالَ سُلَيْمَانُ إِنَّمَا أَرَادَ نَفْسُهُ كَمَا سَمِعَ نَفْسُهُ وَأَبْصَرَ نَفْسُهُ وَعَلِمَ نَفْسُهُ قَالَ الرِّضَا (ع) مَا مَعْنَى أَرَادَ نَفْسُهُ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ شَيْئاً وَأَرَادَ أَنْ يَكُونَ حَيّاً أَوْ سَمِيعاً أَوْ بَصِيراً أَوْ قَدِيراً قَالَ نَعَمْ قَالَ الرِّضَا (ع) أَ فَبِإِرَادَتِهِ كَانَ ذَلِكَ قَالَ سُلَيْمَانُ لَا قَالَ الرِّضَا (ع) فَلَيْسَ لِقَوْلِكَ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ حَيّاً سَمِيعاً بَصِيراً مَعْنًى إِذَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِإِرَادَتِهِ قَالَ سُلَيْمَانُ بَلَى قَدْ كَانَ ذَلِكَ بِإِرَادَتِهِ.

في النصّ أعلاه فإنّا نلاحظ بأنَّ المروزي باعتباره أحداً من طرفي المناظرة الكلامية التي قد تتمحور حول قضية إرادة الله تعالى والصفات الأخرى له، فهو يقول خلال مناظرته معه (ع) إنّه تعالى قد أراد نفسه كباقي صفاته تعالى وهذا هو المتمثل في الجملة (قَالَ سُلَيْمَانُ إِنَّمَا أَرَادَ نَفْسُهُ كَمَا سَمِعَ نَفْسُهُ وَأَبْصَرَ نَفْسُهُ وَعَلِمَ نَفْسُهُ) وهذا قد حصل بعد الأدلة والبراهين التي قد جاء بها الإمام (ع) خلال مناظرته وتوفّر ملابسات إقناع المروزي بشأن الموضوع شيئاً فشيئاً، فيسأله (ع) ثانيةً بشأن قضية إرادة الله تعالى والصفات الأخرى المذكورة في نصّ المقال وهي المحدَثة وليست أزليّاً وذلك لثقته من تأثير كلامه على نفسية متلقّيه بعد أدلته، بهذا الشكل (قَالَ الرِّضَا (ع) مَا مَعْنَى أَرَادَ نَفْسُهُ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ شَيْئاً وَأَرَادَ أَنْ يَكُونَ حَيّاً أَوْ سَمِيعاً أَوْ بَصِيراً أَوْ قَدِيراً قَالَ نَعَمْ) ونحن نرى إنَّ المروزي قد أقرّ لحدوثية صفة الإرادة إقراراً كلاميّاً ودليلنا على هذا هو كلامه (قال نعم) وهذا يُعدّ من علامات انتصاره على المتكلّم الخراساني في مناظرته (ع) معه ولكنَّه (ع) مع علمه بعدم تثبيت الموضوع وترسيخه في ذهن متلقّيه فهو يعيد عليه السؤال بشأن إرادته تعالى ومشيته في الأوصاف المذكورة بتوظيفه الهمزة الاستفهاميّة (أ) التي قد خرجت عن دورها الرئيس وهو الاستفهام عمّا لا يعلمه المتكلّم لِأنّه عالم بالموضوع تماماً وقد استخدمها لأخذ الإقرار منه لذا يسأله سؤالاً إقراريّاً كما استنبطنا فيقول (أَ فَبِإِرَادَتِهِ كَانَ ذَلِكَ قَالَ سُلَيْمَانُ لَا) ونرى إنّ المروزي يردّ عليه (ع) ب (لا) وبعد إجابة المتكلّم الخراساني عنه (ع) فيردّ عليه (ع) مباشرة بإجابته التي قد أقرّ لها قبل قليل خلال مناظرته معه (ع) بتوظيفه الجملة (قَالَ الرِّضَا (ع) فَلَيْسَ لِقَوْلِكَ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ حَيّاً سَمِيعاً بَصِيراً مَعْنًى إِذَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِإِرَادَتِهِ) ونرى إنّ المروزي قد يقرّ لإرادة الله تعالى ومشيته ودليلنا على هذا الإقرار

وإقناعه هو (قَالَ سُلَيْمَانُ بَلَى قَدْ كَانَ ذَلِكَ بِإِرَادَتِهِ) ومن الظريف إنّ التقنية البلاغية التي قد وظفها الإمام (ع)، وهي تتجلّى في (أ)، فإنّها قد تؤتي ثمرها وتصل الإمام (ع) إلى ما يسعى إليه في مناظرته وهو إقناع الطرف الآخر المتمثل في سليمان المروزي.

قَالَ سُلَيْمَانُ إِنَّهَا صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِهِ لَمْ تَزَلْ قَالَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ لَمْ يَزَلْ لِأَنَّ صِفَتَهُ لَمْ تَزَلْ قَالَ سُلَيْمَانُ لَا لِأَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْهَا قَالَ الرِّضَا (ع) يَا خُرَاسَانِيُّ مَا أَكْثَرَ غَلَطَكَ أَ فَلَيْسَ بِإِرَادَتِهِ وَقَوْلِهِ تَكُونُ الْأَشْيَاءُ قَالَ سُلَيْمَانُ لَا قَالَ فَإِذَا لَمْ تَكُنْ بِإِرَادَتِهِ وَلَا مَشِيَّتِهِ وَلَا أَمْرِهِ وَلَا بِالْمُبَاشَرَةِ فَكَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ يُحِرْ جَوَاباً.

في النصّ أعلاه فإنّا نلاحظ بأنّ المروزي خلال مناظرته الكلامية معه (ع) بشأن قضية الإرادة فهو يعتقد بأنّها صفة من صفاته تعالى ولكنّه (ع) لا يقبل كلامه بشأن المذكور ويقيم براهينه وأدلته ويردّ عليه بهذا الشكل المتمثّل في الجملة (قَالَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ لَمْ يَزَلْ لِأَنَّ صِفَتَهُ لَمْ تَزَلْ) وهذا الردّ المقنع هو الكافي لإفحام متلقّيه لأنّ المقصود بكلامه (ع) هو حدوثية أوصاف الإنسان الذي أرادها الله تعالى عند خلقه في العالم الخارجي وهذا عكس ما يعتقد بها المروزي في هذة المناظرة الكلامية العلمية وهذا الاعتقاد يتجلّي في إجابته (قَالَ سُلَيْمَانُ لَا لِأَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْهَا) ونرى إنَّ هذة الإجابة من جانبه تواجه توبيخ الإمام (ع) له ولكنَّه (ع) يتخذّ أسلوباً كلاميّاً وهو توظيفه التقنية البلاغية البارزة في (الاستفهام الإقراري) والإقراري لِأنَّه (ع) عالم كل علم بالموضوع ويريد أخذ الإقرار للمروزي بشأن الموضوع المذكور ويسأله بهذا النحو (أَ فَلَيْسَ بِإِرَادَتِهِ وَ قَوْلِهِ تَكُونُ الْأَشْيَاءُ) وهذا السؤال يختصر في نفي إرادة الله تعالى في حدوثية الأشياء وكونها وهذا ظاهر كلامه (ع) ولكنَّ باطنه مختلف عنه تماماً والغرض منه هو أخذ الإقرار كما جاء ذكره سابقاً ونرى إنّ المروزي قد يجيب عن سؤاله (ع) بالنفي المتمثل في (قَالَ سُلَيْمَانُ لَا) وهذا يعني إنّه لم يقرّ بعدُ لما يسعى إليه الإمام (ع) ولم يقنع ولكنَّه (ع) يقول له ردّاً على إجابته المذكورة آنفاً ويقطع عليه السبيل بهذا الردّ ويوفّر أرضيات لانتصاره عليه في هذة المناظرة الكلامية وهذا الردّ بارز في الجملة (قَالَ فَإِذَا لَمْ تَكُنْ بِإِرَادَتِهِ وَلَا مَشِيَّتِهِ وَلَا أَمْرِهِ وَلَا بِالْمُبَاشَرَةِ فَكَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ) فنرى إنّ المروزي قد يسكت أمام ردّه (ع) ويقنع تماماً بشأن الموضوع المذكور وهذا يظهر لنا مدى براعته (ع) في كيفية توظيفه التقنيات والمتمثلة هنا في الهمزة الاستفهاميّة التي قد ساعدت الإمام (ع) في الوصول إلى هدفه وساهمت في تسهيله ودليلنا على إقناع المروزي وانتصار الإمام (ع) عليه هو الجملة (فَلَمْ يُحِرْ جَوَاباً) وهذا التأثير والإقناع هو هدف كلّ متكلّم من اتصاله بالآخرين في الموضوع الذي يدور بينه وبينهم وهذا حصل للإمام (ع) كما سبق ذكره.

ثُمَّ قَالَ الرِّضَا (ع) أَ لَا تُخْبِرُنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَ وَإِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيها يَعْنِي بِذَلِكَ أَنَّهُ يُحْدِثُ إِرَادَةً قَالَ لَهُ نَعَمْ قَالَ (ع) فَإِذَا حَدَثَ إِرَادَةٌ كَانَ قَوْلُكَ إِنَّ الْإِرَادَةَ هِيَ هُوَ أَوْ شَيْءٌ مِنْهُ بَاطِلًا لِأَنَّهُ لَا

يَكُونُ أَنْ يُحْدِثَ نَفْسَهُ وَلَا يَتَغَيَّرُ عَنْ حَالِهِ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ قَالَ سُلَيْمَانُ إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَنَى بِذَلِكَ أَنَّهُ يُحْدِثُ إِرَادَةً قَالَ فَمَا عَنَى بِهِ قَالَ عَنَى فِعْلَ الشَّيْءِ قَالَ الرِّضَا (ع) وَيْلَكَ كَمْ تُرَدِّدُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ وَقَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنَّ الْإِرَادَةَ مُحْدَثَةٌ لِأَنَّ فِعْلَ الشَّيْءِ مُحْدَثٌ قَالَ فَلَيْسَ لَهَا مَعْنًى قَالَ الرِّضَا (ع) قَدْ وَصَفَ نَفْسَهُ عِنْدَكُمْ حَتَّى وَصَفَهَا بِالْإِرَادَةِ بِمَا لَا مَعْنَى لَهُ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا مَعْنًى قَدِيمٌ وَلَا حَدِيثٌ بَطَلَ قَوْلُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَزَلْ مُرِيداً قَالَ سُلَيْمَانُ إِنَّمَا عَنَيْتُ أَنَّهَا فِعْلٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ قَالَ أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ مَا لَمْ يَزَلْ لَا يَكُونُ مَفْعُولًا وَقَدِيماً وَحَدِيثاً فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ فَلَمْ يُحِرْ جَوَاباً.

في النص أعلاه فإنّا نلاحظ بأنّه (ع) قد يطرح مسألة بشأن قضية الإرادة التي هي إحدى محوري المناظرة المقامة بينه وبين المروزي وقد بدأ الإمام (ع) سؤاله حول الموضوع المذكور بالآية المنوّرة من القرآن الكريم وذلك لتأثيرها على نفسيّة متلقّيه ولتثبيت الأمر في وجوده لكي يقنعه وهذة الآية المتجلية في (وَإِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيها) ونلاحظ مدى الذكاوة والبلاغة الكلامية للإمام (ع) في اختياره الآية المذكورة لِأنّها تتناسب موضوعياً مع ما يسعي عليه السلام إليه وهو ترسيخ حدوثية الإرادة في ذهن المروزي باعتباره الطرف الآخر للمناظرة ونرى إنَّه (ع) يبيّن الآية الكريمة له ويقول إنّه تعالى فيها قد نصّ على حدوثية الإرادة وهو يحدث هذا الفعل وهو هلاك ما في القرية بسبب فسادهم وفسوقهم بسبب إرادته ونلاحظ أنّ المروزي بعد تلك الأدلة النقلية المطروحة من جانبه (ع)، يذعن ويجيب بالإيجاب وهذا هو البارز في كلامه (قَالَ لَهُ نَعَمْ) وهذا الإقناع وإن كان مؤقتاً في هذة المرحلة من المناظرة فهو يساعد الإمام (ع) في تيسير إبلاغه الأمر بشكل ملحوظ لذا فإنّا نشاهد بأنّه (ع) قد اغتنم الفرصة المتاحة لإفحامه أكثر فهو في هذا السياق يردّ عليه مباشرة فإذا الله تعالى ينشئ إرادةً ويخلق الكائنات بأمره وإذنه فقولك بأنّها هي الله أو جزءٌ منه فهو باطل لأنّه تعالى لا يحدث نفسه ولا يتحوّل من حالة إلى حالة وهو منزّه عن هذا فنرى بعد إتيان الإمام (ع) بأدلته وبراهينه المروزي لا يرى بُدّاً غير تأويل الآية المذكورة وفق رأيه وهو يختزل في أنّه تعالى لم يقصد بحدوث الإرادة في العالم الخارجي وهذا بارز في إجابته (قَالَ سُلَيْمَانُ إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَنَى بِذَلِكَ أَنَّهُ يُحْدِثُ إِرَادَةً) وهذا التأويل يأتي به لكي يخلّص نفسه من وطأة أدلة الإمام (ع) ولكنّه (ع) عند سماعه تأويله للآية المذكورة يسأله ثانية عن مقصوده تعالى ونراه يردّ على الإمام (ع) بأنّ مقصوده تعالى هو فعل الشيء وهذا متجلّي في قوله (قَالَ فَمَا عَنَى بِهِ قَالَ عَنَى فِعْلَ الشَّيْءِ) وهذة الإجابة من جانبه قد تواجه إجابته (ع) التي قد ألقاها على المروزي أثناء المناظرة أكثر من مرة وهي تبرز في الجملة (وَقَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنَّ الْإِرَادَةَ مُحْدَثَةٌ لِأَنَّ فِعْلَ الشَّيْءِ مُحْدَثٌ) وهذا الردّ والإجابة من جانب المتكلّم الخراساني يوصل الإمام (ع) إلى منشوده وهو إقرار الخراساني بحدوثية الإرادة ولكنّه ينصرف عن رأيه فجأة ويقول إنّ الإرادة ليس لها معنى بتاتاً وهذا متمثّل في كلامه (قَالَ فَلَيْسَ لَهَا مَعْنًى) لذا في هذة المرة إنّه (ع) ينوّه إلى المفاهيم المترسخة في ذهنه هو وأصحابه في سياق إبطالها بشأن قضية إرادته تعالى فيقول له إنكم وصفتم الله تعالى بالإرادة التي لا معنى لها وإذا لم تكن للإرادة

معنى قديماً ولا حديثاً فقولكم بشأن أزليّته تعالى باطل تماما وهذا بارز في قوله (ع) (قَالَ الرِّضَا (ع) قَدْ وَصَفَ نَفْسَهُ عِنْدَكُمْ حَتَّى وَصَفَهَا بِالْإِرَادَةِ بِمَا لَا مَعْنَى لَهُ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا مَعْنًى قَدِيمٌ وَلَا حَدِيثٌ بَطَلَ قَوْلُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَزَلْ مُرِيداً) والإمام (ع) بهذا الكلام الملقى على المروزي يهزُّ أركان مبادئه لذلك نرى إنّه يدافع من جديد عنها (ضمير هاء العائدة إلى المبادئ) بشأن الإرادة ويقول إنَّها فعل من الله تعالى لم يزل ولكنّ هذا الدفاع يؤدي إلى إقراره وإقناعه وإفحامه تماماً في مطاف الأمر لِأنَّه (ع) قد يسأله سؤالاً إقراريّاً بتوظيفه الهمزة الاستفهاميّة (أ) ويقول له ألا تعلم بأنَّه لا يمكن وجود حدوثية الإرادة وأزليّتها في لحظة واحدة وهذا السؤال الإقراري متجلّي في (قَالَ أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ مَا لَمْ يَزَلْ لَا يَكُونُ مَفْعُولًا وَقَدِيماً وَحَدِيثاً فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ) لذا يقطع عليه السبيل في هذة المناظرة الكلامية العلمية ويقنعه ويسكته وهذا الإقناع واضحٌ في الجملة (فَلَمْ يُحِرْ جَوَاباً) وهذا الإفحام حصل بعد المحاولة الحثيثة للإمام (ع) كما سبق ذكره لِأنّ المتكلّم الخراساني قد فرّ من الإقرار للموضوع أكثر من مرة بأسلوبه الخاصّ كما هو بارز في نصّ التحليل غيرَ أنّه (ع) نجح أخيراً في عملية إقناعه وعدوله عن رأيه.

تنمي الآليّات البلاغيّة قدرة المتخاطبين على الإقناع ولتحقيق هذا الغرض يجب أنّ عملية الإقناع تتم بطريقة منسجمة، يستجمع فيها المتكلّم أدوات بلاغيّة مختلفة للتأثير في الآخرين وأفكارهم وعقائدهم بحيث يجعلهم يقبلون وجهة نظره وتتعيّن مراعاة فن القول حين التكلّم لتصل إلى قلب المتلقي وعقله، وهنا تتولّد عنه الوظيفة الإفحاميّة الإقناعية، ومن الأدوات التي يتوسل بها للتحقيق الإقناعي هي الكناية. والكناية هي الفنّ البلاغي الذي لا يستعمل في معناها الأول بل يستعمل في المعنى الآخر الذي يتبعه أو يردفه وينوّه بمعنى آخر عن طريق المعنى الأوّل ويجعل المعنى الظاهري رمزاً للمعنى الباطني (الجرجاني، ١٩٨٤م: ص٦٦).

عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ أَ وَلَمْ يَرَ الْإِنْسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَيَقُولُ بَدِيعُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ ما يَشاءُ وَيَقُولُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ وَما يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتابٍ.

نشاهد في النصّ أعلاه إنّ الإمام (ع) قد جاء بأدلته وهي تتمثّل في الآيات القرآنية (وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ أَ وَلَمْ يَرَ الْإِنْسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَيَقُولُ بَدِيعُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ ما يَشاءُ وَيَقُولُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ وَما يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتابٍ)، وفي الحقيقة إنَّ هذة الآيات القرآنية التي قد وظّفها الإمام (ع) في كلامه، توجد فيها (الكنايةُ) يعني إنّه (ع) قد استخدم

في كلامه أسلوب (الكناية) بشكل ضمني ولا يقصد بالآيات المذكورة ظاهرها وهو يُعَدّ المعنى الأوّل لها بل هو يهدف منها المعنى الكامن والخفيّ فيها وهو يتمثّل في قدرة الله تعالى على خلق الكون، وهذا المعنى المقصود المكَنّى في كلامه (ع) قد يتطابق مع موضوع المناظرة الكلامية وهو قضية البداء وهذة الكناية المستخدَمة قد أثّرت إيجابيّاً على تقوية كلامه وعلى زيادة إقناع المروزي وقطع السبيل عليه في إنكار الموضوع المذكور وقد وصلت الإمام (ع) إلى منشوده الذي بذل الجهد له في هذه المناظرة الكلامية مع سليمان المروزي وهو يختزل في إقناعه وإفحامه بشأن ما دار الحديث حوله.

الحجاج المنطقي

إنَّ هذا الحجاج ينطوي على الحجج النقليّة والعقليّة وكما تمّ مناقشة نصّ المناظرة إنَّ الإمام (ع) لقد جاء في المناظرة بالبراهين والأدلة النقلية والعقلية لإثبات قضية البداء وإرادة الله تعالى وذلك استناداً إلى المصادر الموثوقة عند سليمان المروزي عندما يطلب ذلك، ويوافق الإمام (ع) على هذا دون أيّ تردّد، ويأتي حججه النقلية من القرآن الكريم وروايات الأئمة المعصومين عليهم السلام، لِيقوّي كلامه ويزيد في تأثيره على متلقّيه ويقنعه نتيجةً لذلك، ومن أمثلة ذلك كما تلي:

قَالَ سُلَيْمَانُ هَلْ رُوِّيتَ فِيهِ مِنْ آبَائِكَ شَيْئاً قَالَ نَعَمْ رُوِّيتُ عَنْ أَبِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمَيْنِ عِلْماً مَخْزُوناً مَكْنُوناً لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ وَعِلْماً عَلَّمَهُ مَلَائِكَتَهُ وَرُسُلَهُ فَالْعُلَمَاءُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّنَا يَعْلَمُونَهُ.

في النصّ أعلاه نشاهد إنّه (ع) خلال مناظرته مع المروزي يلجأ إلى الأدلة النقليّة باعتبارها وسيلة ناجعة في سبيل إقناعه وفي هذه الأدلة المنجلية في (رُوِّيتُ عَنْ أَبِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمَيْنِ عِلْماً مَخْزُوناً مَكْنُوناً لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ وَعِلْماً عَلَّمَهُ مَلَائِكَتَهُ وَرُسُلَهُ فَالْعُلَمَاءُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّنَا يَعْلَمُونَهُ) نرى (ع) إنّه قد نقل للمروزي ما وصله إليه من جانب أبيه (ع) ويبيّن له إنّ أباه (ع) يقول له (ع) نقلاً عن الإمام الحسين (ع) إنَّه تعالى واقف على كلّ ما يجري في أرضه ولا يخفي عليه أيّ شيئ لِأنّه قد خلقها بيده وقدرته على الكون شاملة ولا يستطيع إنسان إنكار هذا الأمر وأما العلم الآخر فهو قد وضعه في عاتق رسله وأنبياءه لكي يكونوا آية على الناس لإرسالهم منه تعالى مثل تعبير الرؤيا والشئون الأخرى المتعلقة بالآخرة لكي يرشدوهم إلى الطريق الصحيحة في الحياة الدنيا ولا يخدعون مظاهرها الفانية وكما نرى إنَّ هذه الأدلة المذكورة سابقاً قد أسهمت في إقناع المروزي وقد لعبت دوراً كبيراً في إفحامه لِأنّه مسلمٌ ومعتقد بهذه المبادئ ولجوء الإمام (ع) إلى هذه المبادئ الاعتقادية تظهر مدى رعايته (ع) الموقف الكلامي مع متلقّيه وهذه الرعاية كانت مؤثرة خلال المناظرة بحيث أوصلته إلى مبتغاه.

قَالَ الرِّضَا (ع) لَقَدْ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ آبَائِهِ (ع) عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَوْحَى إِلَى نَبِيٍّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ أَنْ أَخْبِرْ فُلَاناً الْمَلِكَ أَنِّي مُتَوَفِّيهِ إِلَى كَذَا وَكَذَا فَأَتَاهُ ذَلِكَ النَّبِيُّ فَأَخْبَرَهُ فَدَعَا اللَّهَ الْمَلِكُ وَهُوَ عَلَى سَرِيرِهِ حَتَّى سَقَطَ مِنَ السَّرِيرِ وَقَالَ يَا رَبِّ أَجِّلْنِي حَتَّى يَشِبَّ طِفْلِي وَقضي [يَقْضِيَ] أَمْرِي فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى ذَلِكَ النَّبِيِّ أَنِ ائْتِ فُلَاناً الْمَلِكَ فَأَعْلِمْ أَنِّي قَدْ أَنْسَيْتُ فِي أَجَلِهِ وَزِدْتُ فِي عُمُرِهِ إِلَى خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً فَقَالَ ذَلِكَ النَّبِيُّ (ع) يَا رَبِّ إِنَّكَ لَتَعْلَمُ أَنِّي لَمْ أَكْذِبْ قَطُّ فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ إِنَّمَا أَنْتَ عَبْدٌ مَأْمُورٌ فَأَبْلِغْهُ ذَلِكَ وَاللَّهُ لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ.

قد نلاحظ في هذا النصّ أعلاه إنّه (ع) في عميلة إقناع الطرف الآخر في المناظرة المقامة بشأن قضية البداء التي هي من المسلمات عند الشيعة وتتعلّق بصفات الله تعالى الذي قد خلق وبدأ كلّ شيء بقدرته وهيمنته على الكون وهو ربّ العرش العظيم فهو يأتي بالأدلة والبراهين النقلية المتمثلة في الجملة (لَقَدْ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ آبَائِهِ (ع) عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَوْحَى إِلَى نَبِيٍّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ أَنْ أَخْبِرْ فُلَاناً الْمَلِكَ أَنِّي مُتَوَفِّيهِ إِلَى كَذَا وَكَذَا فَأَتَاهُ ذَلِكَ النَّبِيُّ فَأَخْبَرَهُ فَدَعَا اللَّهَ الْمَلِكُ وَهُوَ عَلَى سَرِيرِهِ حَتَّى سَقَطَ مِنَ السَّرِيرِ وَقَالَ يَا رَبِّ أَجِّلْنِي حَتَّى يَشِبَّ طِفْلِي وَقضي [يَقْضِيَ] أَمْرِي فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى ذَلِكَ النَّبِيِّ أَنِ ائْتِ فُلَاناً الْمَلِكَ فَأَعْلِمْ أَنِّي قَدْ أَنْسَيْتُ فِي أَجَلِهِ وَزِدْتُ فِي عُمُرِهِ إِلَى خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً فَقَالَ ذَلِكَ النَّبِيُّ (ع) يَا رَبِّ إِنَّكَ لَتَعْلَمُ أَنِّي لَمْ أَكْذِبْ قَطُّ فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ إِنَّمَا أَنْتَ عَبْدٌ مَأْمُورٌ فَأَبْلِغْهُ ذَلِكَ وَاللَّهُ لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ) ونرى إنّه (ع) قد يشرح وينقل أدلته الراوائية وبالضبط ما قاله النبيّ الأكرم (ص) حول قضية البداء للمروزي المتكلّم الخراساني بشأن إثباتها وإفحامه قائلاً إنّ الله تعالى قد أوحى إلى نبيٍّ من أنبيائه أنْ أخبر فلاناً الملك إنّي أريد قبض روحه وخروجه عن الحياة الدنيا لِأنّ الموت والحياة وكلّ الأمور بيدي وقد نصّ تعالى على ذلك (بيده ملكوت كلّ شيء) وهذه الآية كافية وحدها في إثبات القضية المطروحة سابقاً وتُبدي مدى هيمنة وقدرة الله تعالى على خلق الكون والإنسان في أحسن تركيب ممكن بحيث قد يقول عزّ وجلّ (فتبارك الله أحسن الخالقين) وأيضاً على موته في أيّ زمن أراد بحيث يقدّم نفساً ويؤخر الأخرى كما جاء في الأدلة النقليّة المذكورة خلال التحليل، وتبيّن لنا إنّ الإمام (ع) في مناظرته الكلامية مع المروزي باعتباره أحد طرفي المناظرة فهو ينقل له الأدلة والبراهين النقلية التي ساعدته (ع) كثيرا في إقناعه لِأنّه مؤمن تمام الإيمان بما يذكره الإمام (ع) وقد رسّخ في ذهنه وهذا كافٍ لإفحامه وعدوله عن رأيه.

يَا سُلَيْمَانُ إِنَّ عَلِيّاً (ع) كَانَ يَقُولُ الْعِلْمُ عِلْمَانِ فَعِلْمٌ عَلَّمَهُ اللَّهُ ومَلَائِكَتَهُ وَرُسُلَهُ فَمَا عَلَّمَهُ مَلَائِكَتَهُ وَرُسُلَهُ فَإِنَّهُ يَكُونُ وَلَا يُكَذِّبُ نَفْسَهُ وَلَا مَلَائِكَتَهُ وَلَا رُسُلَهُ وَعِلْمٌ عِنْدَهُ مَخْزُونٌ لَمْ يُطْلِعْ عَلَيْهِ أَحَداً مِنْ خَلْقِهِ يُقَدِّمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَيُؤَخِّرُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَيَمْحُو ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ مَا يَشَاءُ قَالَ سُلَيْمَانُ لِلْمَأْمُونِ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا أُنْكِرُ بَعْدَ يَوْمِي هَذَا الْبَدَاءَ وَلَا أُكَذِّبُ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

في النصّ أعلاه نلاحظ إنَّه (ع) في سياق إثبات قضية البداء التي تدور هذة المناظرة الكلامية حولها للمرزوي باعتباره الطرف الآخر للمناظرة فهو يأتي بأدلته النقلية من الإمام علي (ع) بحيث إنّه (ع) قد يشير إلى علمه تعالى في شأن التقديم والتأخير لتقدير ومصير الناس الذين خلقهم بيده فإنَّه مختار في تحديد هذا المصير ولا ينكر مخلوق من مخلوقاته هذا التقدير لِأنّه مؤمن به تعالى تمام الإيمان بما قرأه في الآيات القرآنية المنوّرة والأحاديث الدينية وأما العلم الآخر فهو مختصّ برسله وأنبياءه كما جاء في نصّ المناظرة فإنّه قد انحصر في تعبير الرؤيا وتبيين الشئون الأخروية وهذان الأمران موجودان بحيث ليسا قابلا للتكذيب ويكونان علامة على بعثهم أنبياء منه تعالى في إنذار الناس من السير في الطريق الخاطئة التي تؤدي إلى عذابهم في الجحيم وتجنبهم الذنوب التي تُذهب حسناتهم التي يقومون بها في الحياة الدنيا باعتبارها زاداً للآخرة ونرى إنّ سليمان بعد سماعه هذه الأدلة يقول: (قَالَ سُلَيْمَانُ لِلْمَأْمُونِ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا أُنْكِرُ بَعْدَ يَوْمِي هَذَا الْبَدَاءَ وَلَا أُكَذِّبُ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ) وفقاً لما جاء مسبقاً فإنّا نلاحظ إنَّه (ع) بتوظيفه الأدلة النقليّة في المناظرة قد تمكّن من إقناع المروزي وإفحامه برعاية ظروفه وهذا الأخير قد يُعَدُ مبدأ من مبادئ الاتصال بالآخرين عندما نقيم الاتصال بهم وذلك للتأثير عليهم ونرى إنّه (ع) قد التزم نفسه بهذا المبدأ وبرعايته قد وصل إلى منشوده.

ثُمَّ قَالَ الرِّضَا (ع) يَا سُلَيْمَانُ هَلْ يَعْلَمُ اللَّهُ جَمِيعَ مَا فِي الْجَنَّةِ وَالنَّارِ قَالَ سُلَيْمَانُ نَعَمْ قَالَ أَ فَيَكُونُ مَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ يَكُونُ مِنْ ذَلِكَ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَإِذَا كَانَ حَتَّى لَا يَبْقَى مِنْهُ شَيْءٌ إِلَّا كَانَ أَ يَزِيدُهُمْ أَوْ يَطْوِيهِ عَنْهُمْ قَالَ سُلَيْمَانُ بَلْ يَزِيدُهُمْ قَالَ فَأَرَاهُ فِي قَوْلِكَ قَدْ زَادَهُمْ مَا لَمْ يَكُنْ فِي عِلْمِهِ أَنَّهُ يَكُونُ قَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَالْمُرِيدُ لَا غَايَةَ لَهُ قَالَ فَلَيْسَ يُحِيطُ عِلْمُهُ عِنْدَكُمْ بِمَا يَكُونُ فِيهِمَا إِذَا لَمْ يَعْرِفْ غَايَةَ ذَلِكَ وَإِذَا لَمْ يُحِطْ عِلْمُهُ بِمَا يَكُونُ فِيهِمَا لَمْ يَعْلَمْ مَا يَكُونُ فِيهِمَا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ تَعَالَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْ ذَلِكَ عُلُوّاً كَبِيراً قَالَ سُلَيْمَانُ إِنَّمَا قُلْتُ لَا يَعْلَمُهُ لِأَنَّهُ لَا غَايَةَ لِهَذَا لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَصَفَهُمَا بِالْخُلُودِ وَكَرِهْنَا أَنْ نَجْعَلَ لَهُمَا انْقِطَاعاً قَالَ الرِّضَا (ع) لَيْسَ عِلْمُهُ بِذَلِكَ بِمُوجِبٍ لِانْقِطَاعِهِ عَنْهُمْ لِأَنَّهُ قَدْ يَعْلَمُ ذَلِكَ ثُمَّ يَزِيدُهُمْ ثُمَّ لَا يَقْطَعُهُ عَنْهُمْ وَكَذَلِكَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ وَقَالَ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ عَطاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ وَقَالَ عَزَّ وَجَلَ وَفاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ لا مَقْطُوعَةٍ وَلا مَمْنُوعَةٍ فَهُوَ عَزَّ وَجَلَّ يَعْلَمُ ذَلِكَ وَلَا يَقْطَعُ عَنْهُمُ الزِّيَادَةَ أَ رَأَيْتَ مَا أَكَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ وَمَا شَرِبُوا لَيْسَ يُخْلِفُ مَكَانَهُ قَالَ بَلَى قَالَ أَ فَيَكُونُ يَقْطَعُ ذَلِكَ عَنْهُمْ وَقَدْ أَخْلَفَ مَكَانَهُ قَالَ سُلَيْمَانُ لَا قَالَ فَكَذَلِكَ كُلَّمَا يَكُونُ فِيهَا إِذَا أَخْلَفَ مَكَانَهُ فَلَيْسَ بِمَقْطُوعٍ عَنْهُمْ قَالَ سُلَيْمَانُ بَلَى يَقْطَعُهُ عَنْهُمْ وَلَا يَزِيدُهُمْ قَالَ الرِّضَا (ع) إِذاً يَبِيدُ فِيهَا وَهَذَا يَا سُلَيْمَانُ إِبْطَالُ الْخُلُودِ وَخِلَافُ الْكِتَابِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ لَهُمْ ما يَشاؤُنَ فِيها وَلَدَيْنا مَزِيدٌ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ عَطاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ وَقولُ عَزَّ وَجَلَّ وَما هُمْ مِنْها بِمُخْرَجِينَ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَّ خالِدِينَ فِيها أَبَداً وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَّ وَفاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ لا مَقْطُوعَةٍ وَلا مَمْنُوعَةٍ فَلَمْ يُخْرِ جَوَاباً.

في النصّ الذي نحن بصدد مناقشته فإنّا نلاحظ إنّه (ع) قد يسأل المروزي عن علم الله تعالى بما هو الموجود في

الجنة والنار وما سيوجد في المستقبل وهذا السؤال يتمثّل في (ثُمَّ قَالَ الرِّضَا (ع) يَا سُلَيْمَانُ هَلْ يَعْلَمُ اللَّهُ جَمِيعَ مَا فِي الْجَنَّةِ وَالنَّارِ قَالَ سُلَيْمَانُ نَعَمْ قَالَ أَ فَيَكُونُ مَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ يَكُونُ مِنْ ذَلِكَ) وهو يجيب عن سؤاله (ع) بالإيجاب ويقول (قَالَ نَعَمْ) وفي إدامة مناظرته الكلامية مع المتكلّم الخراساني يسأله من جديد ويبيّن الإمام (ع) له إنَّه حتى لو لم يكنْ يبقى شيء فإنّه تعالى يزيدهم أو يطويه عنهم فإنّ المروزي بصفته الطرف الآخر المناظرة يردُّ على الإمام (ع) وهذة المرة بهذا الشكل وذلك وفق السؤال المطروح عليه (قَالَ سُلَيْمَانُ بَلْ يَزِيدُهُمْ) وفي هذه المرحلة من المناظرة عندما يطلع الإمام (ع) على إجابة المروزي عن السؤالين المطروحين عليه آنفاً فيصل إلى غرضه منهما وهو معرفته (ع) بمعتقدات المروزي حول علمه تعالى أو عدمه بما سيزيد في المستقبل لذا يردّ الإمام (ع) عليه ويقول (قَالَ فَأَرَاهُ فِي قَوْلِكَ قَدْ زَادَهُمْ مَا لَمْ يَكُنْ فِي عِلْمِهِ أَنَّهُ يَكُونُ) وفي المقابل فإنَّ المروزي يردّ على الإمام (ع) وهذا الردّ هو المتمثّل في (قَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَالْمُرِيدُ لَا غَايَةَ لَهُ) وفهو يريد إقناع الإمام (ع) بصدد ما يعتقده بشأن عدم علم الله تعالى وهذا الاعتقاد وهو اللانهائية للنعم والعذاب في الجنة والنار، هو الذي قد رسّخ في ذهنه وعاش معه طوال حياته ولا ينفصل عنه أبداً كما أشار الإمام (ع) إليه خلال مناظرته معه (قَالَ فَلَيْسَ يُحِيطُ عِلْمُهُ عِنْدَكُمْ بِمَا يَكُونُ فِيهِمَا إِذَا لَمْ يَعْرِفْ غَايَةَ ذَلِكَ وَإِذَا لَمْ يُحِطْ عِلْمُهُ بِمَا يَكُونُ فِيهِمَا لَمْ يَعْلَمْ مَا يَكُونُ فِيهِمَا) فإنّا نرى إنّه (ع) ينهاه وأصحابه عن هذا الاعتقاد بهذا الردّ عليه (قَبْلَ أَنْ يَكُونَ تَعَالَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْ ذَلِكَ عُلُوّاً كَبِيراً) وفي إدامة المناظرة فنحن نرى إنّ المروزي قد يأتي بالتبريرات لما يعتقده وهو عدم علم الله تعالى بما لا نهاية في الجنة والنار في المستقبل ويقول (قَالَ سُلَيْمَانُ إِنَّمَا قُلْتُ لَا يَعْلَمُهُ لِأَنَّهُ لَا غَايَةَ لِهَذَا لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَصَفَهُمَا بِالْخُلُودِ وَكَرِهْنَا أَنْ نَجْعَلَ لَهُمَا انْقِطَاعاً) فهذا القول المستَند إلى القرآن الكريم قد ذكره لكي يقنع الإمام (ع) ولكنّه لا يفيد في إقناع الإمام (ع) كما كان المروزي يتصوّره وهنا يردّ الإمام (ع) عليه ويقول إنّ علمه تعالى بما سيقع في النار والجنة لا يتسبّب في انقطاع أو زيادة لهم والخلود موجود فيهما فهو عالم بكلّ شيء يزيد في عذابه ونعمه ولا يقطعه عنهم وهذا القول يختزل في (قَالَ الرِّضَا (ع) لَيْسَ عِلْمُهُ بِذَلِكَ بِمُوجِبٍ لِانْقِطَاعِهِ عَنْهُمْ لِأَنَّهُ قَدْ يَعْلَمُ ذَلِكَ ثُمَّ يَزِيدُهُمْ ثُمَّ لَا يَقْطَعُهُ عَنْهُمْ) لذا يبدأ عليه السلام بإلقاء أدلته النقلية حول الخلود فيهما وهذه الأدلة هي المقتبسة من القرآن الكريم وفق معتقدات متلقّيه وهو المسلم الذي يؤمن بآياته المنوّرة لكي ينجح في عملية إقناعه وتسيير إفحامه، فهي تتمثّل في (كَذَلِكَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ) (وَقَالَ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ عَطاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ) (وَقَالَ عَزَّ وَجَلَ وَفاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ لا مَقْطُوعَةٍ وَلا مَمْنُوعَةٍ) ونرى إنّه (ع) قد يقطع السبيل على المروزي بشأن الخلود في الجنة والنار وعلم الله تعالى بما هو الموجود فيهما ويسأله ثانية عن الفحوى في الأدلة النقلية المذكورة وهو يتمثل في زيادة النعم الموجودة في الجنة التي ليست تخلف مكانها (أَ رَأَيْتَ مَا أَكَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ وَمَا شَرِبُوا لَيْسَ يُخْلِفُ مَكَانَهُ) فهو يجيب بالنعم (قَالَ بَلَى) ويسأله أيضا عن قطع النعم وعدم زيادتها التي تخلف مكانها فهو

يردّ على الإمام (ع) بالنفي (قَالَ سُلَيْمَانُ لَا) وفي إدامة كلامه (ع) فهو قال للمروزي بأنّ جهنم يسود عليها هذا الوضع في أنّه يقطع العذاب ويخلف مكانه ويردّ على الإمام (ع) عكس ما قاله حول الجنة وقطع النعم وإخلاف مكانها من جانبه تعالى ويقول (قَالَ سُلَيْمَانُ بَلَى يَقْطَعُهُ عَنْهُمْ وَلَا يَزِيدُهُمْ) ويقول الإمام (ع) ردّاً عليه فإنَّ هذا الاعتقاد يعني أنّ جميع ما فيهما فهو يزول ويفنى وهذا معناه هو إبطال الخلود وخلاف ما قاله عزّ وجلّ في كتابه المجيد ويأتي ثانية بأدلته النقلية القرآنية بشأن خلودهما وهذة هي أدلته (ع) (لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ لَهُمْ ما يَشاؤُونَ فِيها وَ لَدَيْنا مَزِيدٌ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ عَطاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ وَما هُمْ مِنْها بِمُخْرَجِينَ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ خالِدِينَ فِيها أَبَداً وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ وَفاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ لا مَقْطُوعَةٍ وَلا مَمْنُوعَةٍ) وذلك ليثبت الخلود ويقنع المروزي ويفحمه بشأن الموضوع المذكور ونرى إنّه (ع) قد ينجح أخيرا في إثبات الموضوع وهو علم الله تعالى بما سيوجد في الجنة والنار وخلودهما، في ذهن متلقّيه ويقنعه تماماً كما هو البارز من نصّ المناظرة (فَلَمْ يُحِرْ جَوَاباً) وهذا يُعدّ علامة على انتصاره (ع) على المتكلّم الخراساني.

قَالَ قَدْ وَصَفَ نَفْسَهُ بِأَنَّهُ مُرِيدٌ قَالَ الرِّضَا (ع) لَيْسَت صِفَتُهُ نَفْسَهُ أَنَّهُ مُرِيدٌ إِخْبَاراً عَنْ أَنَّهُ إِرَادَةٌ وَلَا إِخْبَاراً عَنْ أَنَّ الْإِرَادَةَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَائِهِ قَالَ سُلَيْمَانُ لِأَنَّ إِرَادَتَهُ عِلْمُهُ قَالَ الرِّضَا (ع) يَا جَاهِلُ فَإِذَا عَلِمَ الشَّيْءَ فَقَدْ أَرَادَهُ قَالَ سُلَيْمَانُ أَجَلْ فَقَالَ فَإِذَا لَمْ يُرِدْهُ لَمْ يَعْلَمْهُ قَالَ سُلَيْمَانُ أَجَلْ قَالَ مِنْ أَيْنَ قُلْتَ ذَاكَ وَمَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ إِرَادَتَهُ عِلْمُهُ وَقَدْ يَعْلَمُ مَا لَا يُرِيدُهُ أَبَداً وَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَ (وَلَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ) فَهُوَ يَعْلَمُ كَيْفَ يَذْهَبُ بِهِ وَهُوَ لَا يَذْهَبُ بِهِ أَبَداً قَالَ سُلَيْمَانُ لِأَنَّهُ قَدْ فَرَغَ مِنَ الْأَمْرِ فَلَيْسَ يَزِيدُ فِيهِ شَيْئاً قَالَ الرِّضَا (ع) هَذَا قَوْلُ الْيَهُودِ فَكَيْفَ قَالَ تَعَالَى (أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) قَالَ سُلَيْمَانُ إِنَّمَا عَنَى بِذَلِكَ أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَيْهِ قَالَ أَ فَيَعِدُ مَا لَا يَفِي بِهِ فَكَيْفَ قَالَ (يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ ما يَشاءُ) وَقَالَ عَزَّ وَجَلَ (يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ) وَقَدْ فَرَغَ مِنَ الْأَمْرِ فَلَمْ يُحِرْ جَوَاباً.

في هذه المناظرة الكلامية التي قد أقيمت بشأن موضوع إرادة الله تعالى بين الإمام (ع) والمتكلّم الخراساني نرى بأنَّ المروزي يقول أثناء المناظرة بأنّ (الله قد وصف نفسه بأنّه مريدٌ) وبهذا القول إنّه يسعى إلى الهدف الذي يريد تحقيقه وهو إثبات صفة المريد والإرادة لله تعالى وذلك وفق ما هو معتقدٌ به ومرسَّخ في وجوده وهذا نعثر عليه في إدامة المناظرة ونلاحظ إنّه (ع) يردّ على قوله بهذا الشكل ويقول إنّ صفة (المريد) وهي الموجودة له تعالى وقد نصّ عليها وهذا لا شكّ فيه، ليست إبلاغاً عن الإرادة ولا إبلاغاً عن الإرادة وهي تكون اسماً من اسمائه تعالى وهذا الردّ من جانبه (ع) قد يبرز في كلامه (قَالَ الرِّضَا (ع) لَيْسَ صِفَتُهُ نَفْسَهُ أَنَّهُ مُرِيدٌ إِخْبَاراً عَنْ أَنَّهُ إِرَادَةٌ وَلَا إِخْبَاراً عَنْ أَنَّ الْإِرَادَةَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَائِهِ) وهذه الإجابة المذكورة من جانبه (ع) قد تعقب الردّ من جانب المتكلّم الخراساني وهو يقول إنّ (إرادته علمه) وبعد ذلك إنّه (ع) يقول له بشكل توبيخي إنّه تعالى إذا علم شيئاً فقد أراده وحدثه في العالم الخارجي وهذا ما نعتقد به باعتبارنا المسلمين ورسّخ في وجودنا ونلاحظ إنّ المروزي يقول نعم وهذا بارز في كلامه عند مناظرته (قَالَ سُلَيْمَانُ

أَجَل) وفي هذه المرحلة من المناظرة حسب ما بيّناه، فإنّا نلاحظ إقرار المروزي للّذي قد أبلغه الإمام (ع) وهو يختزل في علمه تعالى بإرادة ما يريد خلقه في الكون، ولكنّه (ع) في إدامة مناظرته الكلامية يريد الاطلاع على اعتقاده بما هو موجود في ذهنه ويقول للمروزي وإذا لم يُرِد الله تعالى شيئاً فهو لا يعلمه وهذا متجلّي في (فَقَالَ فَإِذَا لَمْ يُرِدْهُ لَمْ يَعْلَمْهُ) فنلاحظ إنّ المروزي يجيب بالنعم للذي قد سأله الإمام (ع) وهذا متمثّل في (قَالَ سُلَيْمَانُ أَجَلْ) ونرى إنّه (ع) توصّل إلى ما بصدده وهو المعرفة بما يدور في ذهن المروزي شأن الموضوع المذكور قبل قليل وهو بعد تلك المعرفة فيريد المعرفة بجذور هذا الاعتقاد ويسأله بهذا الشكل المتمثّل في (قَالَ مِنْ أَيْنَ قُلْتَ ذَاكَ وَمَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ إِرَادَتَهُ عِلْمُهُ) ونرى إنّ الإمام (ع) بعد تلك المعرفة، فهو يبدأ بإتيان أدلته النقلية القرآنية حول علم الله تعالى بما لا يريد حدوثه في الكون (وَلَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ) وهذه الأدلة قد ذكرها وفق ظروف متلقّيه لِأنّه مسلم وهذا يظهر مدى البلاغة الكلامية له (ع) في اتصاله بمتلقيّه وبعد تلك الأدلة القرآنية التي قد وظّفها في كلامه ويقول اثباتاً في ذهن متلقيّه، إذن يعلم الله تعالى بما لا يريد وقوعه وخلقه والذهاب به ولكنّ المروزي بعد تلك الأدلة القرآنية يقول رداً على الإمام (ع) (لِأنّه الله تعالى قد فرغ من الأمر وليس يزيد فيه شيئاً) ويردّ الإمام (ع) عليه إنّه هو قول اليهود وبعد ذلك وإقناعاً وإفحاماً للمتلقّيه وزيادة في أثر كلامه في ذهنه فهو يقيم بأدلته وبراهينه النقلية القرآنية مرة أخرى وهذه الأدلة المتجلية في (ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) وفي هذه المرة إنّ المروزي قد يردّ على أدلة الإمام (ع) أيضاً ويقول له إنّ هذا هو يُظهر قدرته تعالى على استجابة ما يدعوه الناس هذا ينجلي في (قَالَ سُلَيْمَانُ إِنَّمَا عَنَى بِذَلِكَ أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَيْهِ) ونلاحظ إنّه (ع) يحاول مجاهداً لإقناع المروزي حسب ما هو بصدده ويقول له هل يعد الله بما لا يفي به وهو لا يخلف وعده وكيف قال في آياته المنورة في قرآنه الكريم (يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ ما يَشاءُ) وَقَالَ عَزَّ وَجَلَ (يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ) ونلاحظ إنّه (ع) قد توصّل إلى ما يسعى بصدده في هذه المناظرة الكلامية وهو يختصر في إقناع متلقّيه والتأثير عليه والعدول عن رأيه وهذا الانتصار هو الواضح في سكوت المروزي باعتباره الطرف الآخر للمناظرة وهذا بارز في (فَلَمْ يُحِرْ جَوَاباً) ونرى إنّه (ع) قد وظّف خلال مناظرته الكلامية الآيات القرآنية تقنية لإقناع المروزي وهي قد أتت أكلها وقطف الإمام (ع) ثمرة كلامه.

وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ أَ وَلَمْ يَرَ الْإِنْسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَيَقُولُ بَدِيعُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ ما يَشاءُ وَيَقُولُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ وَما يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتابٍ.

نشاهد في النصّ أعلاه إنّ الإمام (ع) في المناظرة التي قد أقيمت بينه وسليمان المروزي باعتباره أحداً من طرفيها،

فإنه (ع) قد يتطرّق قضية البداء التي تُعَدّ إحدى محوريها وهو يسعى جاهداً أنْ يقنع المتكلّم الخراساني بشأن هذة القضية ونلاحظ أنّه (ع) قد جاء بأدلته وهي تتمثّل في الآيات القرآنية (وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ أَ وَلَمْ يَرَ الْإِنْسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَيَقُولُ بَدِيعُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ ما يَشاءُ وَيَقُولُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَ وَما يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتابٍ)، هذه الآيات القرآنية المذكورة التي قد وظّفها الإمام (ع) خلال مناظرته، تثبت قضية البداء وتسهم في عميلة إفحام المروزي وتزيل الإبهام عنه لِأنّ هذه الآيات هي نصّ القرآن الكريم الذي يعتقد به المروزي وهي الكافية لإقناعه وهذا حصل بمحاولات الإمام (ع) في إبلاغ المروزي الأمر وفق رعاية المعتقدات التي اتخذّها الإمام (ع) تقنية حجاجية في سبيل تحقيق هدفه.

فَقَالَ الْمَأْمُونُ يَا سُلَيْمَانُ سَلْ أَبَا الْحَسَنِ عَمَّا بَدَا لَكَ وَعَلَيْكَ بِحُسْنِ الِاسْتِمَاعِ وَالْإِنْصَافِ قَالَ سُلَيْمَانُ يَا سَيِّدِي أَسْأَلُكَ قَالَ الرِّضَا (ع) سَلْ عَمَّا بَدَا لَكَ قَالَ مَا تَقُولُ فِيمَنْ جَعَلَ الْإِرَادَةَ اسْماً وَصِفَةً مِثْلَ حَيٍّ وَسَمِيعٍ وَبَصِيرٍ وَقَدِيرٍ قَالَ الرِّضَا (ع) إِنَّمَا قُلْتُمْ حَدَثَتِ الْأَشْيَاءُ وَاخْتَلَفَتْ لِأَنَّهُ شَاءَ وَأَرَادَ وَلَمْ تَقُولُوا حَدَثَتِ الْأَشْيَاءُ وَاخْتَلَفَتْ لِأَنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ فَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُمَا لَيْسَتَا مِثْلَ سَمِيعٍ وَلَا بَصِيرٍ وَلَا قَدِيرٍ.

في النص أعلاه فإنّا نلاحظ إنّ المأمون قد يطلب من سليمان المروزي الذي قام بالمناظرة مع الإمام (ع) بأسباب، أنْ يسأله (ع) عن القضايا التي يريدها وهو في هذا الموقف قد يستغل الفرصة ويسأله بشأن قضية إرادة الله التي تُعَدّ أيضاً من المحاور الأخرى المناظرة المقامة ونرى إنّ المروزي المتكلّم الخراساني يبدأ سؤاله بكون الإرادة اسماً وصفةً مثل حيّ وسميع وبصير وقدير ليصل إلى مراده ونلاحظ إنّه (ع) قد يردّ عليه بتمام الصلابة والعلم بالموضوع ويشير إلى المفاهيم المترسخة في ذهن أصحاب المتكلّم الخراساني وذلك يظهر مدى إلمامه (ع) بالثقافات الأخرى ودراسته بشأنها وهذا الأمر قد يزيد في تأثير كلامه على متلقّيه ويعينه على إقناعه وإفحامه أكثر وفقاً لما جاء ذكره قبل قليل فإنّه (ع) قد يقول إنّكم قد تطرقتم إلى هذا الأمر وهو إرادة الله تعالى وأشرتم إنّ الأشياء حدثت واختلفت بسبب إرادة الله تعالى ومشيئته وما قلتم إنّها حدثت واختلفت لِأنّه تعالى سميع بصير ويختم كلامه بأَنّ هذا الكلام الصادر عنكم بشأن الموضوع المذكور دليل واضح على أنّ الحدوث والاختلاف ليستا كالصفات المذكورة (سميع وبصير وقدير) ونرى بأنّه (ع) قد يقنع المروزي ويفحمه بالأدلة النقلية العقلية من أصحابه نفسه ويصل إلى منشوده من هذه المناظرة الكلامية وهو يختزل في التأثير الذي يعقبه الإقناع.

٦- النتائج

من خلال تحليل نصّ المناظرة الكلامية للإمام (ع) مع سليمان المروزي بشأن قضيتي البداء وإرادة الله تعالى قد توصّل المقال إلى هذة النتائج:

-إنّ الإمام (ع) في مناظرته العلمية مع سليمان المروزي بشأن قضية البداء وإرادة الله تعالى قد وظّف في كلامه التقنيات الحجاجيّة اللغوية المتمثلة في (إنَّ وأَنَّ وواو العاطفة) وذلك في سبيل إقناع المتكلم الخراساني.

-هذة التقنيات الحجاجيّة اللغوية قد ساعدت الإمام (ع) في الوصول إلى بلوغ هدفه وهو إقناع المروزي بشأن قضيتين مذكورتين بحيث (إنَّ وأَنَّ) قد ساهمتا في تأكيد كلامه وتثبيت الأمر في ذهن متلقّيه وإزالة الشك عنه وواو العاطفة قد ساعدت الإمام (ع) في اتصال العلاقة بين حججه ورصفها وهذا الأمر قد أثّر إيجابيّاً في تقديم حججه وإقناع المروزي.

-إنّ الإمام (ع) قد وظّف خلال مناظرته الكلامية مع سليمان المروزي الحجاج البلاغي المتمثّل في أساليب الحصر والتقديم والتأخير والكناية والاستفهام بشأن موضوع البداء وإرادة الله تعالى ليقنعه ويفحمه.

-إنّ هذة التقنيات الحجاجيّة البلاغية قد ساعدت الإمام (ع) في سبيل إقناع المروزي وإفحامه بحيث إنّ أسلوب الحصر قد زاد في تقوية كلامه وحصره وأسلوب الكناية قد زاد في تأثير كلامه على ذهنه وأسلوب التقديم والتأخير قد زاد في تأكيد كلامه وأسلوب الاستفهام قد ساعده في أخذ الإقرار للمروزي بشأن قضية الإرادة وقد خرج عن معناه الرئيس وهو السؤال عما لا يعلمه المتكلّم.

-إنّ الإمام (ع) قد استخدم في كلامه مع سليمان المروزي باعتباره الطرف الآخر للمناظرة الحجاج المنطقي المتمثّل في الأدلة النقلية والعقلية لإقناعه وعدوله عن رأيه بشأن قضية البداء وإرادة الله تعالى.

-هذه الأدلة النقلية تتمثّل في الآيات القرآنية المباركة والروايات الموجودة للأئمة المعصومين عليهم السلام ورسول الله (ص) وهذه الأدلة المذكورة قد ذكرها الإمام (ع) وفق معتقدات متلقّيه وراعى ظروفه وهذا من النقاط البارزة في كلامه وقد أتت هذه الأدلة النقليّة والعقليّة أُكُلها بحيث قد ساهمت بشكل كبير في إقناع المروزي بشأن قضية البداء وإرادة الله تعالى.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

٢. ابن خلدون، (١٩٦١م). **مقدمة**، ط ٢، بيروت: مكتبة المؤسسة ودار الكتاب اللبناني.

٣. ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني (١٩٧٩م). ج٢، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر

٤. ابن منظور، محمد بن مكرم، (١٣٠٠ش). **لسان العرب**، ج٢، القاهرة: الطبعة المصرية.
٥. ابن وهب، ابوالحسن اسحاق أبن إبراهيم، (١٩٦٩م). **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق محمد شرف، القاهرة: مطبعة الرسالة.
٦. البنعلي، أمن، (٢٠٠٣م). «الإقناع المنهج الأمثل للتواصل والحوار نماذج من القرآن والحديث»، **مجلة التراث العربي**، العدد: ٨٩، السنة ٢٣، دمشق: اتحاد كتّاب العرب.
٧. التفتازاني، سعد الدين، (١٣٧٧ش). **مختصر المعاني**، قم: دار الفكر.
٨. الجاحظ، عمرو بن بحر، (١٩٦٨م). **البيان والتبيين**، بيروت: دار صعب.
٩. الجرجاني، عبد القاهر، (١٩٨٤م). **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي.
١٠. الحباشة، الصابر، (٢٠٠٨م). **التداولية والحجاج مداخل ونصوص**، دمشق: صفحات للدراسة والنشر.
١١. الحشاني، عباس، (٢٠١٣م). «مصطلح الحجاج، بواعثه وتقنياته»، **مجلة المخبر**، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، العدد: ٩.
١٢. الدريدي، سامية، (٢٠٠١م). **الحجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنيانه وأساليبه**، بيروت: عالم الكتب الحديث.
١٣. الدريدي، سامية، (١٩٩٧م). **الحجاج في الشعر العربي القديم**، ط ٤، الأردن: عالم الكتب الحديث.
١٤. الذارحي، أمة الكريم؛ بيگدلي، سعيد بزرگ؛ پروينى، خليل. (١٣٩١ش). «بلاغة الحجاج في شعر الحسن بن علي الهبل أمير شعراء اليمن)»، **مجلة الأدب العربي**، ٤ (٢)، ٣٠٦-٢٧٥.
١٥. الراضي، رشيد. (٢٠١٥م). «الحجاجيات اللسانيّة عند انسكومبر وديكرو»، **مجلة عالم الفكر**. كويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ج ٣٤، ع ١.
١٦. السامرائي، فاضل، (٢٠٠٠م). **الجملة العربية والمعنى**، بيروت: دار ابن حزم.
١٧. السيوطي، جلال الدين (١٩٨٨م). **معترك الأقران**، تصحيح أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٨. الشهري، عبد الهادي، (٢٠٠٤م). **إستراتيجيات الخطاب**، بيروت: دار الكتب الجديدة المتحدة.
١٩. العزاوي، أبوبكر، (٢٠٠٦م). **اللغة والحجاج**، المغرب: دارالبيضاء.
٢٠. العسكري، ابوهلال، (١٩٩٨م). **الصناعتين**، بيروت: المكتبة العصرية.
٢١. القرطانجي، حازم، (١٩٩٦م)، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
٢٢. بهمن آبادى، سعيد، فراتى، على اكبر، بهمن آبادى، كوثر، (١٤٠٢ش). «أسلوب الحجاج في مناظرة الإمام

الرضا (ع) مع رأس الجالوت»، **بحوث في اللغة العربية**، المجلد ١٥، العدد ٢٩، صص ١٢١-١٤٠.

٢٣. زمخشري، أبوقاسم محمود بن عمرو بن احمد، (١٣٢٣ش). **المفصل في علم العربية**، ط١، مصر: المطبعة المصرية.

٢٤. شيخ صدوق، محمد بن علي. (١٣٧٨ش). **عيون أخبار الرضا**. تحقيق وتصحيح: مهدي لاجوردي. ط١. تهران: نشر جهان.

٢٥. صولة، عبدالله، (٢٠٠٧م). **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ط ٢، بيروت: دار الفارابي.

٢٦. طرابلسي، محمد الهادي، (١٩٨١م). **خصائص الأسلوب في الشوقيات**، تونس: منشورات الجامعة التونسية.

٢٧. عباس، فضل حسن، (١٩٩٧م). **البلاغة فنونها وأفانينها**، ط ٤، الأردن: دار الفرقان.

٢٨. عبدالرحمن، طه، (١٩٩٤م). **التواصل والحجاج**، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس العاشر، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة.

٢٩. عتيق، عبد العزيز، (١٩٨٥م). **علم المعاني**، بيروت: دار النهضة العربية.

٣٠. عيسى، عبدالحليم، (٢٠٠٦م). «البيان الحجاجي في إعجاز القرآن الكريم سورة الأنبياء نموذجاً»، **مجلة التراث العربي**، العدد ١٠٢، اتحاد الكتاب العرب في دمشق، صص ٤٠-٥٧.

٣١. ناجح، عزالدين. (٢٠١١م). ***العوامل الحجاجيّة في اللغة العربية***، ط١، تونس - طقاقس: مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع.

Refrences:

[1] Holy Quran

[2] Abbas. H., (1997). Al-Balagha Fanonah and Afanin, vol. 4, Jordan: Dar al-Furqan. (In Arabic)

[3] Abdurrahman, T. (1994). Communication and Hajj, the series of introductory lessons, the 10th lesson, Rabat: New Educations Press. (In Arabic)

[4] Al-Azzawi, A., (2006). Al-Laghja and Hajj, Maghreb: Dar al-Bayda. (In Arabic)

[5] Al-Banali, A, (2003 AD). "Persuasion of the optimal method of communication and conversation" models of the Qur'an and Hadith, Al-

Trath Al-Arabi Magazine, Issue: 89, Sunnah 23, Damascus: Ittihad Kottab Al-Arab. (In Arabic)

[6] Al-Daridi, S., (1997). Al-Hajjaj fi al-Shaar al-Arabi al-Qadim, vol. 4, Jordan: Alem al-Kutub al-Hadith. (In Arabic)

[7] Al-Daridi, S., (2001). Al-Hajjaj fi Shaar al-Arabi al-Qadim, from al-Jahiliyyah to second century, Beirut: Alem al-Kutub al-Hadith. (In Arabic)

[8] Al-Dharhi, O.; Bigdali, S.; Parvini, Kh. (2011). "The Rhetoric of Al-Hijjaj in the Poetry of Al-Hasan bin Ali Al-Hubl, the Amir of Yemen's Poets", Journal of Arabic Literature, 4 (2), 275-306. (In Arabic)

[9] Al-Hashani, A, (2013). "The term al-Hijjaj, its reasons and techniques", Al-Mukhbar magazine, researches in Algerian language and literature, issue: 9. Pp:267-288. (In Arabic)

[10] Al-Jahiz, A., (1968). Al-Bayan and Tabi'in, Beirut: Dar Saab. (In Arabic)

[11] Al-Qartanji, H., (1996), Minhaj al-Balgha and Saraj al-Adaba, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. (In Arabic)

[12] Al-Samarai, F., (2000). Al-Arabic Dictionary and Meaning, Beirut: Dar Ibn Hazm. (In Arabic)

[13] Al-Siuti, J., (1988). Mu'tarek al-Aqran, corrected by Ahmed Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya. (In Arabic)

[14] Al-Taftazani, S., (1998). Ghazt al-Ma'ani, Qom: Dar al-Fakr. (In Arabic)

[15] Askari, A., (1998). Al-Sanaatin, Beirut: Al-Maqbah Al-Asriyah. (In Arabic)

[16] Atiq, A.A., (1985). Alam al-Ma'ani, Beirut: Dar al-Nahda al-Arabiya. (In Arabic)

[17] Bahmanabadi, S., Furati, A. A., Bahmanabadi, K., (2023). “Al-Hajjaj’s method in debating Imam al-Rida with the Raas aljaloot” Research in the Arabic Language, Volume 15, Issue 29, pp. 121-140. (In Arabic)

[18] Habasha, S., (2008). Al-Tala'iliya wal-Hajjaj, Madhuri and Nusus, Damascus: Pages for study and publication. (In Arabic)

[19] Hazem Taresh, H., (2014). Al-Talailiyyah compositions in the Holy Qur'an

(pilgrimage study), PhD thesis, Faculty of Arts, Al-Mustansiriyah University. (In Arabic)

[20]Ibn Faris, A. (1979). The Dictionary of Al-Lagheh, researched by Abd al-Salam Mohammad Haroun, Beirut: Dar al-Fakr (In Arabic)

[21]Ibn Khaldoun, (1961). Introduction, Vol. 2, Beirut: Al-Muqabah al-Arsaha and Dar al-Kitab al-Lebanese. (In Arabic)

[22]Ibn Manzoor, M., (1921). Lasan al-Arab, Cairo: Egyptian Edition. (In Arabic)

[23]Ibn Wahhab, A.H., (1969). Al-Barhan in the Faces of Al-Bayan, Research by Mohammad Sharaf, Cairo: Al-Risala Press. (In Arabic)

[24]Issa, A, (2006). Al-Byan al-Hajjaji fi Ijaz al-Qur'an al-Karim, Surah al-Anbiya', "Al-Tarath Al-Arabi Magazine, No. 102, Ittihad al-Katab al-Arab in Damascus, pp.40-57. (In Arabic)

[25]Najih, E., (2011). Alhijjaj Factors in the Arabic Language, 1st edition, Tunisia - Taqaqas: Aladdin Library for Publishing and Distribution. (In Arabic)

[26]Shehri, A, (2004). Strategies of Al-Khattab, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Helidiya Al-Muhamedes. (In Arabic)

[27]Sheikh Saduq, M., (1999). Oyun akhbar arreza, Investigation and correction: Mehdi Lajourdi. 1st edition. Tehran: Jahan Publishing. (In Arabic)

[28]Soulah, A, (2007). Al-Hajjaj in the Qur'an during the most important features of al-Tashbih, vol. 2, Beirut: Dar al-Farabi. (In Arabic)

[29]Tribolsi, M., (1981). The features of al-Shawqiyyat, Tunisia: Al-Jamaa al-Tunisiya charters. (In Arabic)

[30]Zamakhshari, M., (1944). Al-Musafal fi alm al-Arabiya, Egypt: Al-Muttaba. (In Arabic)

[31]-Al-Jorjani, A, (1984). The Reasons of Miracles, Research by Mahmoud Mohammad Shaker, Cairo: Al-Khanji Library. (In Arabic)

The Study of Persuasive Techniques in the Debate of Imam Al-Reza (AS) with Suleiman Al-Marwazi

Ali Afzali[1*], Saeed Bahman Abadi[2]

1 Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran
2. PhD Student, Department of Arabic Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran

Abstract

The Hajjaj theory is one of the sub-branches of rhetorical discourse which gives importance to the external dimension of speech and its effect on how to convey the subject. In this way, the theory gives way to a modern trend in linguistics since it is related to studying rhetorical techniques that aim to stimulate the minds of those being addressed, or to raise their support for the issues under discussion in order to reach a general agreement. This theory is also concerned about examining and testing the conditions that help initiate and develop the aforementioned theory as well as the effects resulting from it. Argumentation is only one of the functions of rhetoric, and therefore it is not a science equivalent to rhetoric, rather an arsenal of methods and voices that are assumed from rhetoric. Therefore, it is easy for argumentation to merge with rhetoric in many ways. This research, with descriptive-analytical approach, seeks to apply the Hajjaj theory to the debate of Imam Reza (AS) with the Suleiman Al-Marwazi, which revolves around the issue of beginning and the attributes of God the Almighty. One of the most important results that the research reached is the rise of several methods such as interrogation, repetition, shortening, introduction and delay, the condition, emphasis with (that), the nominal sentence, the words of reasoning, adjective, verbs, and argumentative links, in turn, completely and in their best forms. Rhetorical mechanisms, namely simile, metonymy, opposition, and implication, played a noticeable role in persuasion.

Keywords: Hajjaj theory; Rhetoric; Persuasive Techniques; Debate between Imam Reza and Suleiman Al-Marwazi.

* Corresponding Author's Email: ali.afzali@ut.ac.ir

بررسی تکنیک‌های اقناعی در مناظره امام رضا(ع) با سلیمان مروزی

علی افضلی[۱*]، سعید بهمن آبادی[۲]

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران، تهران، ایران
۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

نظریه حجاج یکی از زیرشاخه‌های نظریه کنش گفتاری است که به بُعد بیرونی کلام و تأثیر آن در چگونگی انتقال موضوع اهمیت می‌دهد. این نظریه، به متون دینی و علمی حجاجی اعم از نوشتاری و شفاهی می‌پردازد. مناظره میان امام رضا (ع) و سلیمان مروزی، متکلّم خراسانی در خصوص قضیه بداء و اراده خداوند متعال برگزار شد. روش پژوهش حاضر، وصفی ـ تحلیلی با بهره‌گیری از نظریه حجاج است. هدف از این پژوهش، بررسی تکنیک‌های اقناعی در مناظره در سه سطح زبانی، بلاغی و منطقی است تا به تکنیک‌های امام رضا (ع) حین مناظره ایشان با مروزی جهت اقناعش در خصوص دو موضوع مذکور دست یابد. از نتایج بدست آمده در پژوهش حاضر آن است که امام رضا (ع) تکنیک‌های اقناعی زبانی را به کار گرفته که در حروف ربط (إنَّ، أنَّ و واو عاطفه) نمود دارد؛ ابن حروف رابطه در تأکید کلام امام رضا (ع) و پیوند أدله‌های ایشان بطور چشمگیری نقش داشته اند. همچنین ایشان از تکنیک‌های اقناعی بلاغی بهره برده‌اند که در أسالیب حصر، تقدیم و تأخیر، استفهام و کنایه تجلی می‌کند؛ این تکنیک‌ها نقش بارز خود را در فرایند اقناع مروزی ایفا کرده‌اند. امام (ع) از تکنیک‌های منطقی نیز استفاده کرده‌اند که در ادله‌های نقلی قرآنی و روائی بارز بوده و آن حضرت، ادله‌های مذکور را بر اساس شرایط مخاطب خویش آورده‌اند و در مناظره نتیجه داده و موجب اقناع مروزی شده است و این امر، نشانگر میزان بلاغت کلامی امام (ع) است.

کلید واژگان: نظریه حجاج، تکنیک‌های اقناعی، امام رضا (ع)، سلیمان مروزی

***نویسنده مسئول:** Email: ali.afzali@ut.ac.ir