

رسالة مُقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب واللغة العربية موسومة بـ:
تخصص: دراسات بلاغية معاصرة
بغنوان:

بلاغة الحجاج المنطقي لدى المفسرين المعاصرين
(آيات العقيدة بين تفسيري الشعراوي والطباطبائي)

إشراف الأستاذ الدكتور :
دحماني نور الدين .

إعداد الطالب:
بن عمارة محمد.

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
السعيد مكروم	أستاذ محاضر (أ)	جامعة عبد الحميد بن باديس (مستغانم)	رئيسا
نور الدين دحماني	أستاذ محاضر (أ)	جامعة عبد الحميد بن باديس (مستغانم)	مشرفا مقرر
أحمد مسعود	أستاذ التعليم العالي	جامعة أحمد بن بلة (وهران)	مناقشا
مليكة فريحي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة عبد الحميد بن باديس (مستغانم)	مناقشا
جعفر يايوش	أستاذ محاضر (أ)	جامعة عبد الحميد بن باديس (مستغانم)	مناقشا
سامية بن يامنة	أستاذ محاضر (أ)	المدرسة العليا للأساتذة (وهران)	مناقشا

السنة الجامعية: 2020/2019



قال تعالى: ﴿هَآأَنْتُمْ هَآؤُلَآءِ حَآجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا

لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾﴾

(آل عمران/66)

إهداء:

أهدي ثمرة جهدي وعملي إلى كل من:

إلى محمد بن عبد الله معلمي وشفيعي عليه الصلاة والسلام.

إلى روح خالتي وأمي الأولى ربيعة التي اختارت تيه السماء بدل الأرض.

إلى أُمِّي التي تعلمت منها معاني التضحية، والتي ضحت بسنين عمرها من أجلي.

إلى اخوتي محمد وسارة، سندي في الحياة.

إلى أصدقائي الذين رافقوني في مشواري الدراسي: منتصر بلحاج، عمار منور، غليد عبد القادر،

بن ادريس عمر، سامية عباسية

إلى أصدقائي في الحياة كل باسمه: حسان، رضا، ربيع، ماحي، مختار، الأستاذ العجال.

وفي الأخير أهدي هذا العمل المتواضع إلى كل أساتذة قسم الأدب العربي: الأستاذ دحماني نور الدين، الأستاذ جعفر يايوش، الأستاذ بن عائشة حسين، الأستاذ سعيد مكروم، الأستاذ بن مصطفى أبو بكر، الأستاذ علام حسين، الأستاذة فريحي مليكة، الأستاذ معمر عبد الله، الأستاذة خطاب طانية، الأستاذة العربي نزيهان، الأستاذة مكاوي خيرة، وإلى كل من لم يذكرهم قلبي، ولم ينساهم قلبي، تحية شكر وامتنان وعرفان.

بن عمارة محمد.

شكر وعرفان وتقدير.

وأنا أضع اللمسات الأخيرة لهذا المجهود العلمي المتواضع، وبعد الحمد لله تبارك وتعالى، والشكر له على توفيقه وعونه على إتمام هذا البحث، وجب حتماً تقديم

المستحق من الشكر والتقدير والعرفان ابتداءً وانتهاءً للأستاذ:

الدكتور دهماني نور الدين.

الذي قدّم من سعة صدره، وكفاية علمه فتوحات أتاحت لي تعضيد بحثي، إذ تعهد هذا العمل بالسّقيا والرعايا والجهد والتصويب والصبر حتى استوى ونضج. فله من الله عظيم الأجر والجزاء.

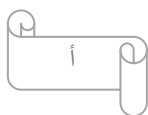
كما أتقدم بالشكر للأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة الذين تكبدوا عناء السفر، ومشقة مراجعة البحث وتقويمه وتوجيهه بالملاحظات والتصويبات.

جزى الله الجميع عني خير الجزاء، ووفقنا جميعاً لما يحبه ويرضاه.

بن عمارة محمد.

مقدّمة

مقدّمة:



مقدمة

حظيت نظريات الحجاج في السنوات الأخيرة باهتمام متزايد، وعناية بالغة نظراً إلى الفاعلية التي تتميز بها في فك مغالقات مختلف الخطابات الطبيعية، واختراق صحتها، واستنطاق خباياها العvisية، وكشف مقاصدها ومراميها، ويكتسي الحجاج أهميته وزخه من الوظائف التي يضطلع بها داخل مختلف الخطابات إذ يمنحها طاقات إقناعية وتداولية من شأنها ترسيخ التصورات والمعتقدات والأفكار وتمكين مقتضيات القول في كيانات المتلقين تصديقاً وإيماناً واعتقاداً، ويرجع فضل السبق في إعادة بعث نظرية الحجاج وصياغتها في ثوب جديد إلى شاييم بيرلمان وألبرخت تيتكاه من خلال كتابهما المشترك (مصنف في الحجاج "البلاغة الجديدة" 1958م) اللذان صاغا فيه نظرية حجاجية تبتعد عن المغالطات السوفسطائية وعن المنطق الصوري المغلق الضروري، ليأسسا بذلك لنظرية حجاجية قوامها العقلانية والاحتمالية.

ومنذ 1958م، أصبح شاييم بيرلمان وألبرخت تيتكاه مرجعاً مهماً في الدراسات البلاغية عامة، والدراسات الحجاجية بصفة أخص، نظراً للجهود التي قام بها في إرساء قواعد نظرية حجاجية معاصرة تستجيب لمستجدات العصر ومتطلباته، وقد تكاثرت البحوث وتنوعت الدراسات حول نظرية الحجاج، فظهرت: النظرية الحجاجية اللسانية، وتمثلها الأعمال التي قدّمها أوزفالد ديبكر وجون كلود أنسكومير، ومنها: النظرية الحجاجية البلاغية وتمثلها الأعمال التي قدّمها ميشال مايير، ومنها المقاربة الحجاجية المنطقية التي قدّمها كل من ستيفان تولمين، وبلير غرايس، وقد اهتمت هذه التوجهات في بدايتها بالنموذج الحجاجي الذي صاغه بيرلمان امتداداً لآرسطو، لكنها حاولت تدارك القصور الذي غفل عنه بيرلمان في نظريته الحجاجية، متجاوزة إياه في بعض الأحيان كما هو الحال مع أوزفالد ديكرو وجون كلود أنسكومير اللذان صاغا نظرية حجاجية لسانية تختلف عما قدّمه بيرلمان.

وعلى ضوء هذا التنوع والثر، والتجاذب والتباين في بعض الأحيان على المستوى المعرفي والمنهجي والإجرائي بين مختلف المقاربات الحجاجية، يأتي هذا البحث ليفحص أبعاد النظرية الحجاجية في الخطاب التفسيري المعاصر،

مقدمة

مستفدين في ذلك من الدراسات التي قدّمها شايم بيرلمان وألبرخت تيتكاه والتي تعدّ عصب البحث ومركزه، محاولين الوقوف على طرائق تداول المفسرين المعاصرين للحقيقة القرآنية، والمدافعة عن خواصها العقدية والتقليدية، ورصد الخطاطة الحجاجية التي يهتدي بها الخطاب التفسيري في سبيل تمكين الأقضية العقدية في كيان المتلقين، متخذين من تفسيري الشعراوي والطباطبائي نموذجاً للقراءة والاختبار باعتبارهم الرؤوس الممثلين والأعلام النافقين في فنون التفسير والتأويل، وهذا الاختيار سيقودنا إلى استبيان الأنماط الحجاجية والمناحي البرهانية التي طوعها كل مفسر في إثبات صحة توجهاته العقدية، وإنتماؤه المذهبية، وتخرجاته التي ينحتها لآي القرآن الكريم، وعليه جاء بحثنا موسوماً بـ:

بلاغة الحجاج المنطقي لدى المفسرين المعاصرين

(آيات العقيدة بين تفسيري الشعراوي والطباطبائي أنموذجا)

وقد كان همتنا في هذه الدراسة أن نمكن القارئ من كفاءتين كلتاهما ضروري:

- كفاءة البسط النظري الدقيق الدائر على عرض منوال شايم بيرلمان في الحجاج باعتباره عصب البحث وأحد أعمدته الأساسية، وذلك نظراً لما قدّمه من إضافات مهمة في ميدان الدراسات الحجاجية، سواء على المستوى النظري من حيث الخلفيات المعرفية والأصول النظرية الفلسفية، أو على المستوى الإجرائي، من حيث الإشكالات، والمقدمات، والأطر، والمنطلقات، والتقنيات الحجاجية، وسنحاول قدر الإمكان في الشق النظري من بحثنا بسط القول في المشاريع الحجاجية الأخرى التي تلتقي مع ما قدّمه شايم بيرلمان، ولا سيما تلك التي احتفت بالحجاج المنطقي.

- كفاءة الإجراء والاختبار الدائرة على مقارنة مدونتين تفسيريتين ممثلةً في: المدونة التفسيرية لمحمد متولي الشعراوي، والمسمّاة بـ: (تفسير الشعراوي، أو خواطر الشعراوي)، والمدونة التفسيرية للسيد محمد حسين الطباطبائي في تفسيره المسمى بـ: (الميزان في تفسير القرآن)، وقد كانت غايتنا من مقارنة هاتين المدونتين التفسيريتين استخراج الأنظمة الحجاجية التي يهتدي بها خطاهما التفسيري، وقد تأتّى لنا ذلك بإسقاط الآليات الإجرائية لبلاغة الحجاج المنطقي ممثلة في نموذج الذي قدمه شايم بيرلمان وألبرخت تيتكاه على خطاهما التفسيري في شقه العقدي، وهذا الإجراء أتاح لنا اكتشاف الطرق الظاهرة والخفية التي يهتدي بها كل مفسر في صياغة مواقفه الدينية، وتوجهاته العقدية، ومكننا من رصد

مقدمة

طرق البرهنة والتدليل على الأفضية العقدية الكبرى، وكيفيات الدفاع عنها والانتصار لها وفق أنساق استدلالية وأنماط حجاجية تتوافق مع مقاصد المفسر ومذهبه، مقتصرين في ذلك على نماذج من آيات العقيدة التي تعدُّ ساحة التحاجج بين مختلف المفسرين باعتبارها آيات لم تلق ذلك الإجماع والتوافق بين المفسرين، وهذا الاختلاف والتباين هو الذي دفعنا إلى إختبار ومساءلة النص التفسيري في شقه العقدي حجاجيًا، والكشف عن المنوال الحجاجية والطرق الاستدلالية والسياسات الخطابية التي يستعين بها كل مفسر في ترشيح وترسيخ تصوراتهِ العقدية، والانتصار لتوجهاته المذهبية، والرد على التوجهات المخالفة والمناوئة لمذهبه.

هذا، وقد تضافرت جملة من الأسباب الموضوعية والذاتية التي دفعتنا إلى البحث في النظرية الحجاجية المعاصرة، واختبار مدى نجاعتها وفعاليتها في مقارنة المدونة التفسيرية المعاصرة، ويمكننا أن نوجز هذ الأسباب فيما يلي:

• الأسباب الموضوعية:

1. المداولات العلمية المعمقة التي حضنها فريق التكوين في مشروع الدراسات البلاغية المعاصرة، والتي كانت تحت إشراف الدكتور: دهماني نور الدين، والذي كلفنا بتعقب الأبعاد الحجاجية للمتون التفسيرية المعاصرة، واستجلاء الخواص العلمية والنظرية الواسمة للخطاب التفسيري في شقه العقدي.
2. الرغبة الجارحة في استئناف المسار العلمي الذي بدأناه في الماجتر، والذي خصصناه لمقاربة المتن التفسيري لدى المعتزلة.
3. الرغبة في التعريف بنظريات الحجاج وتبسيط مفاهيمها النظرية، وآلياتها الإجرائية، وتبيين مدى قدرتها ونجاعتها وفعاليتها في مقارنة مختلف الخطابات الطبيعية، والعمل على استثمارها في مقارنة الخطاب التفسيري.
4. ندرة الدراسات التي تناولت المدونة التفسيرية بمقاربة بلاغية حجاجية.
5. نفص الغبار عن الخطاب التفسيري ورصد الأبعاد الحجاجية والطاقات الإقناعية التي يزخر بها.
6. الرغبة في الكشف عن البناء الحجاجي الذي أطرّ الخطاب التفسيري في شقه العقدي.
7. الكشف عن الأنظمة الحجاجية البانية للخطاب التفسيري في مدونة محمد متولي الشعراوي، ومدونة محمد حسين الطباطبائي، وذلك بالوقوف على الاستراتيجيات الحجاجية، والسياسات الخطابية، وطرق

مقدمة

الاستدلال على الأقضية العقدية في كل تفسير، واختبار الفاعلية الحجاجية التداولية لكل مفسر، ويأتي هذا رغبةً منّا في معرفة خصوصية كل تفسير من الناحية الحجاجية.

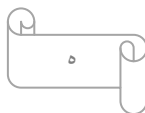
8. الرغبة في الكشف عن التجاذبات الموجودة بين المفسرين (الشعراوي، الطباطبائي)، باعتبار أنّ الأول (الشعراوي) ينتمي إلى المدرسة السنية، والثاني (الطباطبائي) إلى المدرسة الإمامية، وهذا الاختلاف هو الذي حفزنا على اختبار طرق الاستدلال والمحااجة في المدرستين.

• الأسباب الذاتية:

1. ميلنا إلى تخصّص: الدراسات البلاغية عامة والدراسات الحجاجية بصفة أخص.
 2. الميل إلى الخطاب التفسيري باعتباره نصّاً مصاحباً وشارحاً للنص القرآني.
 3. الرغبة في الاحتكاك بالمدونات التفسيرية، ورصد التجاذبات والتباينات الموجودة بين المفسرين.
 4. الرغبة في معرفة الأبعاد الإيديولوجية التي أطرت الخطاب التفسيري، وذلك بالوقوف على أنماط الحجّة وكيفيات اشتغالها داخله، ولاسيما بين المدرسة السنية ممثلةً في الشيخ الشعراوي والمدرسة الإمامية ممثلةً في الشيخ الطباطبائي اللذان يعدان ساحةً للتحاجج والتناظر والتجاذب.
- وقد أدركنا بحتنا على مدخلٍ وأربعة فصول، حمل كل فصل جملةً من القضايا ترجمت مشاغلنا، وصاغت تصورتنا التي نروم إدراكها وإصابتها، ويمكن تفصيل خطتنا كالتالي:

• **مقدمة:** مثلت الإيطار العام للأطروحة، فتطرّقنا فيها للحجاج وقضاياها، ثم وقفنا على مشكلة البحث وتساؤلاته النظرية والإجرائية والمنهجية، وعرجنا على الأسباب الذاتية والموضوعية التي دفعت بنا إلى خوض غمار هذا البحث، وتطرّقنا في الأخير إلى أهم المصادر والمراجع التي ذللت لنا الصعوبات وأنارت لنا طريق البحث.

• **مدخل:** تضمّن توطئةً بمدخل مفاهيمي لمصطلحات العنوان، ثمّ تعرضنا فيه لمختلف القضايا التي تخص التفسير القرآنية المعاصرة من حيث التحولات والمشاكل والمناهج القرائية التي انفتحت عليها الخطاب التفسيري المعاصر، كما حاولنا بسط النظر في العلاقة الموجودة بين الحجاج وبين الخطاب التفسيري باعتباره خطاباً مأسوفاً ومشدوداً بمنوال حجاجية ثرية ومتنوعة تساعد على إصابة الإقناع والتداول، وختمناه بملاحم المنهج الحجاجي في تفسيري الشعراوي والطباطبائي.



مقدمة

- **الفصل الأول: وجاء معنوناً بـ: (بلاغة الحجاج: اشكالات ومفاهيم وتقاطعات)،** وقد حاولنا فيه رصد بلاغة الحجاج في التراث اليوناني، فانطلقنا من المشروع الحجاجي الذي قدمته الحركة السوفسطائية، مروراً بسقراط وأفلاطون، لنصل إلى النموذج البلاغي الذي قدمه أرسطو، كما عملنا في هذا الفصل على رصد أبعاد النظرية الحجاجية في التراث العربي القديم، فرصدنا أبعادها عند المفسرين، وعلماء الكلام، وعلماء الأصول، والفقهاء، والبلاغيين، والفلاسفة، ثم انتقلنا مباشرة إلى الدراسات البلاغية المعاصرة، فعرجنا على المشاريع الحجاجية التي قدمها كل من: ستيفن تولمين، وشاييم بيرلمان وألبرخت تيتكاه، وأوزفالد ديكر ووجون كلود أنسكومبر، وجان بليز غرايز، وفي الأخير وقفنا على تفاعل النقاد العرب مع النظريات الحجاجية المعاصرة، فقدّمنا المشاريع الحجاجية البارزة، والتي تصدى لها كل : طه عبد الرحمان، وعبد الله صولة، ومحمد العمري، وأبو بكر العزاوي، وحمادي صمود، وصلاح فضل.
- **الفصل الثاني: وجاء معنوناً بـ: (الخطاب الحجاجي: دراسة في وسائل الإقناع وأسس التحليل)،** وقد حاولنا في هذا الفصل عرض مفهوم الخطاب الحجاجي، مع التطرق لمقوماته، وأساسه، وقوانينه، وأنواعه، ثم انتقلنا إلى بسط النظر في الشق الإجرائي للنظريات الحجاجية المعاصرة، وقد ركزنا جهودنا على النموذج الحجاجي الذي قدمه شاييم بيرلمان وألبرخت تيتكاه، واكتفينا بتناول الشق المنطقي لنظرية الحجاج اللغوي التي قدمها أوزفالد ديكر ووجون كلود أنسكومبر.
- **الفصل الثالث: وجاء معنوناً بـ: (البناء الحجاجي لآيات العقدية في تفسير الشعراوي)،** عملنا فيه على اختبار المقولات الحجاجية الأربع: (الأطر الحجاجية، المنطلقات الحجاجية، التقنيات الحجاجية، والاستراتيجيات الحجاجية)، ومساءلة النصوص التفسيرية للشيخ الشعراوي حجاجياً، وقد وقع اختيارنا على النصوص التي تصدت لآيات العقدية، فاقصرنا على النصوص التي تناولت القضايا التالية: (وجود الله - وحدانية الله - صفة اليد - صفة الاستواء).
- **الفصل الرابع: وجاء معنوناً بـ: (البناء الحجاجي لآيات العقدية في تفسير الطباطبائي)،** تابعنا في هذا الفصل اختبار المقولات الحجاجية الأربعة، ومساءلة نفس النصوص التفسيرية التي تناولناها في تفسير الشعراوي، فكان عملنا عبارة عن مقارنة بين التوجهات التفسيرية لكل مفسر، وقد قادنا هذا الاختبار إلى أنّ نظام العمل الحجاجي لدى المفسرين محكومة بالخواص المذهبية التي تأطر تصورات كل مفسر، لذلك وجدنا كل مفسر ينتصر لتوجهاته المذهبية، وإنتماءاته العقدية وفق رؤية مدعمة ومدحجة بجملة من الحجج.

مقدمة

- **الخاتمة:** جاءت الخاتمة عبارة عن خلاصة حاولنا فيها رصد أهم النتائج والمحاصيل التي توصل إليها البحث بشقيه: **النظري والتطبيقي**.
- **الملاحق:** جاءت الملاحق لضبط أهم آيات ومصطلحات البحث، وللتعريف ببعض الأعلام.
- **بيلوغرافيا البحث:** صنفنا فيها المصادر والمراجع العربية والأجنبية التي أفدنا منها في بحثنا.
- **فهرس الموضوعات:** رتبنا فيه عناصر البحث وموضوعاته، وحددنا صفحات كل منها.

أما فيما يخص **المنهج** المتوخى في هذه الدراسة، فقد اقتضت طبيعة الموضوع الاستناد إلى منهج مركب يستجيب لتطلعاتنا البحثية، فكان أولها المنهج الاستقرائي الذي مكننا من جمع المادة العلمية المتعلقة بالدرس الحجاجي، وتتبع تاريخ النظريات الحجاجية بدءاً من النشأة اليونانية، ومروراً بتحليلات الدرس الحجاجي في التراث العربي القديم، وانتهاءً بأقطاب النظرية الحجاجية المعاصرة بشقيها العربي والغربي، كما ساعدنا هذا المنهج على استقراء الأصول الفلسفية والمعرفية والإجرائية لمختلف النظريات الحجاجية بتفرعاتها البلاغية والمنطقية واللغوية والتداولية والفلسفية، ويعضد هذا المنهج منهج التحليل الحجاجي التداولي الذي اعتمدناه في مقارنة مدونتي الشعراوي والطباطبائي، وذلك بغرض الكشف عن البناء الحجاجي للمدونتين المدروستين، وإبراز الأبعاد التداولية والطاقات الإقناعية في كل مدونة تفسيرية.

وتضع هذه الدراسة لنفسها جملةً من الأهداف والمقاصد التي تسعى إلى تمكينها في كيانات المتلقين لهذا العمل، ومن بين أهم هذه الأهداف:

- التعريف بأهم النظريات الحجاجية القديمة والمعاصرة التي اهتمت بالخطاب في مختلف مستوياته: (المنطقية، البلاغية، اللسانية).
- التنويه بتحليلات النظرية الحجاجية في التراث العربي القديم (البلاغي، التفسيري، الأصولي، الفلسفي، الفقهي، الكلامي).
- محاولة الانتقال بالبلاغة العربية من بلاغة تعميم مقولاتها الإجرائية على جميع الخطابات إلى بلاغة خاصة تراعي خصوصية الجنس الخطابي المدروس، أي من بلاغة التخيل والإمتاع إلى بلاغة الإقناع ولحجاج والاستدلال.
- اختبار تحليلات النظرية الحجاجية المعاصرة على النصوص التفسيرية المعاصرة (الشعراوي، الطباطبائي)

مقدمة

- محاولة الكشف عن الآليات الحجاجية، والسياسات الخطابية التي تحكم في بناء المتن التفسيري المعاصر.
- العمل على رصد التباينات والاختلافات الموجودة بين المدرسة السنية ونظيرتها الإمامية من خلال تفسيري الشعراوي والطباطبائي .
- محاولة صوغ نظرية بلاغية حجاجية تختص بالخطاب التفسيري.

أمّا فيما يخص الإشكالية التي عليها مدار البحث والدراسة، فقد تمثلت في جملةٍ من التساؤلات منها ما هو متعلق بالشق النظري، ومنها ما هو متعلق بالشق التطبيقي ، ويمكن إجمالها في التساؤلات التالية:

- ما طبيعة الحجاج كممارسة وكنظرية؟
- كيف استأنف النقاد الغربيون المعاصرون القول في نظرية الحجاج؟
- كيف تلقى النقاد العرب الدرس الحجاجي المعاصر؟
- إلى أي مدى يمكننا الاستفادة من الدرس الحجاجي الغربي؟
- كيف يمكننا قراءة التراث العربي بمختلف معارفه بالاعتماد على المقاربة الحجاجية المعاصرة؟

أمّا التساؤلات المكزية التي تشكل عصب البحث وقوامه يمكننا إجمالها في:

- ما هي أبعاد النظرية الحجاجية باعتبارها كفاءة تداولية وممارسة خطابية لدى المفسرين المعاصرين؟
- ما هي الآليات الحجاجية، والسياسات الخطابية، التي انتهجها كل من الشعراوي والطباطبائي في الدفاع عن تصوراتهم العقدية، وتوجهاتهم المذهبية؟
- هل يمكن صياغة نظرية حجاجية عربية تختص بالخطاب التفسيري؟ أو ما يسمى بالبلاغة الخاصة؟
- هل للخطاب التفسيري خصوصية تميّزه عن باقي الخطابات الحجاجية الأخرى؟

ولتحقيق الأهداف المرسومة، والمقاصد المأمولة لهذه الدراسة اهتدينا بجملة من المصادر والمراجع أهمها:

- في بلاغة الخطاب الاقناعي لمحمد العمري.

- الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم مظاهره الأسلوبية لعبد الله صولة.
- في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات) لعبد الله صولة.
- أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. إشراف حمادي صمود
- الحجاج في البلاغة المعاصرة لمحمد سالم الطلبي
- الحجاج بين المنوال والمثال (نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري) لعلي شعبان.
- أصول الحوار وتجديد علم الكلام لطفه عبد الرحمان
- اللغة والحجاج. أبو بكر العزاوي.
- النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية لمحمد الطروس.
- Chaime perelma et lucie olbrechts tyteca, traité de l argumentation.
- Chaime perelma, l empire de rhétorique.
- المفسرون حياتهم ومنهجهم للسيد محمد علي ايازي.
- مدارس التفسير الإسلامي. علي أكبر بابائي.
- قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة، محمد فاكّر المييدي.
- مباحث العقيدة بين أهل السنة والشيعة لأسماء بنت رجب بن سالم أبو صالح.
- تفسير الشعراوي لمحمد متولي الشعراوي.
- تفسير الميزان في تفسير القرآن للسيد محمد حسين الطباطبائي.

هذا ولا يخلو - كما هو معلوم - أي بحث من جملة من **الصعوبات**، ومن بين **الصعوبات** التي واجهتنا أثناء رحلتنا البحثية فيما يلي:

- تداخل الحجاج مع جملة من الحقول المعرفية (البلاغة، الفلسفة، المنطق، اللغة، التداولية، القضاء) وهذا التداخل والتقاطع أكسبه زحماً معرفياً أحدث تشعباً في المصطلح والمفهوم صعب علينا مهمة تفكيكه وتشريحه.
- إلحاحنا على تأصيل المفاهيم العلمية في بيئتها الأصلية، وهذا الإلحاح ضاعف من جهودنا للحصول على الكتب الأجنبية التي رافقتها صعوبات الترجمة واشكالاتها.

مقدمة

- إتصال البحث بقضايا العقيدة ممّا خلق لدينا حاسسية حثّمت علينا الحذر المفرط في التعامل مع الموضوع، ولا سيما تلك القضايا التي تمس الذات الإلهية.
- قلة المراجع التي تعاملت مع تفسيري الشعراوي ولا سيما والطباطبائي.
- تداخل جملة من المعارف في الخطاب التفسيري المعاصر بحيث أصبح خطاباً لا يكتفي بالشق الديني، بل تعدى إلى مختلف المباحث العلمية والفلسفية والمنطقية والإقتصادية والإجتماعية، وهذا التداخل والتعدد والثراء صعب علينا تفكيكه ومقارنته التي استنزفت منا جهداً ووقتاً.

ومع ذلك، فقد عُمل على تدليل هذه العقبات وتخطيها لإتمام البحث، وذلك بالعون الغير محدود من الأستاذ المشرف الدكتور دهماني نور الدين، الذي وجّه وأرشد، وأضاف وأخلص، وقَدّم لي من سعة صدره، وكفاية علميه فتوحات أتاح لي تعضيد ما أغفل من بحثي حتى استوت الرسالة على سوقها.

وعملاً بقوله تعالى: **[لَيْنَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ]** (ابراهيم/7) أتقدم بأسمى الشكر والعرفان **للأستاذ**

المشرف الدكتور نور الدين دهماني الذي أشرف على هذا البحث وتحمل قسطاً كبيراً من عناء انجازه، بالتوجيه والتصحيح والإرشاد، كما لا يفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر للجنة التكوين ولجنة المناقشة.

بن عمارة محمد: مستغانم 08 جانفي 2022.

مدخل تمهيدي.

مدخل تمهيدي.

تحديد الإطار النظري والإجرائي للبحث.

تمهيد.

تَنْظُرُ المقاربة الحجاجية في بحثنا إلى التفاسير القرآنية المعاصرة باعتبارها نصوصاً لها خصوصيتها التي تميّزها عن باقي النصوص أخرى، فهي تضطلع بوظيفة تفسيرية وتأويلية وإبلاغية تهدف إلى تمكين مقتضى القول في نفس المتلقي الشاهد والغائب كتمثلها في نفس المفسر¹، ويعمل الخطاب التفسيري المعاصر بصورة كبيرة على ترسيخ المبادئ الدينية والعقيدة والتشريعية والقيمية التي جاء بها القرآن الكريم، ومحاولة بناء مجتمع يحمل قيماً عقائدية نقيّة خالية من الشوائب والشكوك التي لحقت بعقائد المسلمين من خرافات وبدع وأساطير التي لا يستوعبها عقل المسلم المعاصر فكيف يستوعبها الآخر الغير مسلم؟

ومن هذا المنطلق يبدو أنّ الرهان الذي عليه مدار البحث "بلاغة الحجاج المنطقي لدى المفسرين المعاصرين (آيات العقيدة بين تفسير الشعراوي والطباطبائي أنموذجاً)" يتحدّد بالأساس في محاولة رصد إحداثيات الحجّة في التفاسير المعاصرة، ومقاربة أنماط الحجاج بين بئتين متباينتين، تنتمي الأولى إلى "المدرسة السنية" في مثلها الشيخ محمد متولي الشعراوي²، والثانية إلى "مدرسة أهل البيت" على يد أحد أبرز مفسريها ورموزها الشيخ محمد حسين الطباطبائي³، ولتحديد أهم المقومات التي يقوم عليها العقل التفسيري المعاصر في تفاعله مع الخطاب القرآني تفسيراً وتأويلاً وانتصاراً للانتماءات المذهبية والتوجهات العقدية، سنعمل على تتبع الخواص الحجاجية في تفسير محمد متولي الشعراوي، وتفسير محمد حسين الطباطبائي، باعتبارها تفاسير تحتوي على تشكيلات خطابية، وتقنيات حجاجية، وأبعاد تداولية أملت الانتماءات المذهبية، والتوجهات العقدية لكلى الرجلين، متخذين من آيات العقيدة محور الدراسة ومنطلقها.

وعليه فالمقاربة الحجاجية في هذا البحث ستعمل على استجلاء مختلف الطرائق الحجاجية، والشبكات الخطابية، والأساليب البرهانية، والتقنيات اللغوية التي اعتمدها كل من الشعراوي والطباطبائي في ترسيخ آراهم الدينية، وتمكين معتقداتهم المذهبية، والانتصار لتصوراتهم العقدية ومشاربهم الفكرية، وتركيزاً تأويلاتهم وتخرجاتهم لآيات

¹ عيد بلع، مقدّمة في نظرية البلاغة النبوية السياق وتوجيه دلالة النص، بلسنية للنشر والتوزيع، ط، 1، الرياض، 2008، ص215.

² التعريف بشخصية محمد متولي الشعراوي، يُنظر الملحق (2)، ص

³ التعريف بشخصية محمد حسين الطباطبائي، يُنظر، الملحق (2)، ص

مدخل تمهيدي.

العقيدة، وهذا المنحى التفسيري لا يتأتى إلى عن طريق تفعيل ترسانة من الحجج التي تُعدُّ الحدَّ الفاصل الذي يُحتكم إليه في تقييم مدى صدق العقائد التي ينحتها المفسر من عدمه.

1. تعريف التفسير:

أثار مصطلح التفسير الكثير من الجدل والخلاف بين مختلف المشتغلين على هذا الحقل، ويرجع ذلك إلى مصاحبة هذا المصطلح للقرآن الكريم، وهذه المصاحبة ولّدت نوع من التنازع حول مفهوم التفسير ودلالته بين مختلف المدارس التفسيرية، وخاصة في تداخله مع بعض المصطلحات كالتأويل وغيره.

أ. التفسير لغةً.

ذكر أهل اللغة عدّة معاني لمادة فسّر، ومن أشهر هذه المعاني:

عرفه ابن فارس بقوله: «الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان الشيء وإيضاحه، ومن ذلك القُسرُ، يقال فسرت الشيء وفسرته، والتفسرة»¹، ويذهب ابن منظور إلى تعريفه بقوله: «القُسر البيان، فسر الشيء يُفسره بالكسر، ويُفسره بالضم أبانه ووضحه»²، وجاء في القاموس المحيط: «القُسر الإبانة، وكشف المغطى كالنفسير ونحوه»³

وعلى ضوء هذه التعاريف اللغوية المقتضبة يمكن القول أنّ التفسير هو الإظهار والكشف والإبانة والتوضيح والتفصيل، وكلها معانٍ تتدفق في حقلٍ دلاليٍّ واحد.

ب. التفسير اصطلاحاً.

تعددت آراء العلماء في المعنى الإصطلاحي للتفسير، فقد رآه بعضهم علماً ليس من العلوم التي لها حدٌّ مانع جامع، لأنّ ليس له قوانين أو ملكات تحكمه مثل باقي العلوم العقلية، لهذا أكتفي في إيضاحه بأنه بيان كلام الله، أو هو العلم الذي يُبيّن ألفاظ القرآن الكريم ويوضحها⁴، وبهذا يُصبح التفسير محاولةً لفهم المراد من كلام الله في

¹ أبو الحسين أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ج2/ص355.

² ابن منظور، لسان العرب، ج64/5.

³ الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج1/ص193.

⁴ يُنظر، محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1/ص15.

مدخل تمهيدي.

القرآن الكريم، وليس علماً قطعياً يتسم بالضرورة، فهو علم مرتبط بسياقات تحكم تغيره وتحدده بحسب متطلبات العصر والأمة الإسلامية.

وقد تعددت تعاريف العلماء لهذا العلم من بينها ما ذهب إليه أبوحيان الأندلسي الذي يُعرفه قائلاً: «هو علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تُحمل عليها حال التركيب وتتمت ذلك»¹، فهو علم يقتضي الإحاطة الشاملة بعلوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة ومعجماً وعلوم القرآن، ويذهب الزركشي إلى تعريفه بأنه: «علم يُعرف به كتاب الله المنزل على نبيه محمد، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ»²، وبهذا لا يختلف الزركشي عن أبو حيان الأندلسي، ويشترطان الإحاطة بعلوم اللغة وعلوم القرآن في كل مفسر يروم التصدي لكلام الله.

ومّا سبق نستنتج أنّ التفسير هو المسلك الذي يتبعه المفسر في بيان المعاني وطرق استنباطها من الألفاظ والتراكيب، وربط بعضها ببعض، مع إبراز رأيه وتحديد موقفه تجاه مختلف القضايا وفق خطوات منهجية منظمة مرتبطة بعلوم القرآن وعلوم اللغة التي تساعد المفسر على الوصول إلى فهم صحيح وسليم لكلام الله.

2. التفاسير المعاصرة (قراءة في التجديد والتحول والمشاغل والقضايا).

لقد مرّ على علم التفسير عموماً حقبةٌ وأحوالٌ بدّلت مفهومه، وغيّرت وظائفه، ووسعت من مجال اشتغاله، وانفتحت حقوله على جملة من الأسئلة الطارئة التي لم يكن لها وجود في الفكر العربي الإسلامي القديم، وقد مرّ على علم التفسير في الطورين الحديث والمعاصر ضروب من التبدّل صار بمقتضاها يُجاوز الحقل الديني، ليدرك حقول معرفيّة أخرى³ منها ما هو علمي تجريبي رياضي ومنها ماهو فلسفي نقدي أدبي جمالي، فعلم التفسير لم يعد آلة مقصورة على التفسير والتأويل الديني فقط، بل غدا منفذاً مفتوحاً يمدُّ الإنسان بأسئلة وقضايا يؤوّل بها وجوده، ويُبرّر بواسطتها حقيقته ومآلاته.

¹ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: الشيخ عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، (د، ط)، (د، ت)، ج 1/ص 26.

² بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: أبي الفضل الدمياطي، ط 1، 2006م، ج 1/ص 13.

³ يُنظر، علي شعبان، الحجاج بين المنوال والمثال (نظرات في أدل الماحظ وتفسيرات الطبري)، سكيليلاني للنشر والتوزيع، ط 1، تونس، 2008، ص 112.

مدخل تمهيدي.

وقد سلك المفسرون المعاصرون طريقاً في التفسير يختلف عما ألفناه في التفاسير القديمة، وهذا المسلك الذي يتسم بالتجديد له مبرراته الوجودية التي طرأت على المجتمعات الإسلامية، أبرزها الغزو الاستعماري الغربي للبلاد الإسلامية الذي نتج عنه احتكاك بالشعوب المستعمرة بثقافة المستعمر، احتكاك تمخض عنه تأثير عميق على التصورات الدينية، والعقدية والفقهية، والنظرة الشمولية للإسلام، فانتشرت العلمانية، وزُمي الإسلام بالتخلف والرجعية والتطرف، أضف إلى ذلك تغلغل لغة المستعمر كلغة بديلة للغة القرآن¹ مما زاد الهوة بين الشعوب الإسلامية وقرآنها الذي هو مصدر عقائدها وتشريعها، وكل هذه العوامل الاستعمارية الخبيثة دعت ودفعت إلى ضرورة التجديد في علم التفسير.

1.2. مفهوم التجديد وضوابطه في التفاسير المعاصرة.

تنهض التفاسير المعاصرة بمهمة تتحدّد في إحياء وبعث معاني القرآن الكريم، وبيانها للناس، ونفي كل دخيل عنها، واستلهاهم آياته في الهداية وفي بناء الحضارة، وفي كل ما يعترض حياة المسلم المعاصر، وما يمسّ عقيدته وأخلاقه، أو ما يؤثر على بناء المجتمع وقيمه وسياسته وإقتصاده²، وكل هذا يكشف وفاء القرآن بحاجات البشرية على مرّ العصور وبكل التغيّرات التي قد تطرأ على الإنسان المسلم، فالتجديد يقوم على تقديم وتيسير معاني القرآن للناس على ضوء أحوالهم وظروفهم وما يتناسب مع حياتهم الواقعية والعملية.

والتجديد في التفسير لا يعني أن نأتي بتفسير لم يسبق إليه أحد مما يترتب عليه إلغاء التفاسير السابقة، وليس هو هدم ما بناه الأقدمون، «بل يقصد منه مواكبة التفسير لحاجات العصر، وإصلاحها، بحيث لا يغدو التفسير حبيس الأوراق والكتب، وإنما يساهم في إصلاح واقع الناس وتلبية حاجاتهم الدينية والنفسية»³، ليصبح بذلك وسيلة يُطهر بها دين الله من البدع والخرافات التي لحقت به، وأداة تساهم في نهضة الشعوب الإسلامية وتحريتها، ومقوم ضروري يساعد على بناء الحضارة في ظل روح القرآن الكريم وتحديات العصر.

هذا، ولا نعني بالتجديد الخروج عن القواعد والضوابط والأسس العلمية المنهجية، والانفلات والفوضى، والقول في القرآن بدون علم، وتحريف معاني الآيات ودلالاتها، لتوافق الأهواء والإيديولوجيات، وتتوافق مع مقررات

¹ يُنظر، عثمان أحمد عبد الرحيم، التجديد في التفسير (نظرة في المفهوم والضوابط)، المطبعة العصرية، ص7.

² يُنظر، ابراهيم الشريف، اتجاهات الجدد في مصر في العصر الحديث، مكتبة سعيد رأفت، ط، 1، عمان، 1972م، ص89.

³ أحمد عبد الرحيم، التجديد في التفسير مادةً ومنهجاً، بحث مقدّم لمؤتمر التجديد في العلوم الإسلامية، جامعة المنيا، (د، ط)، مصر، 2005،

مدخل تمهيدي.

الغرب¹، بل هو تجديد يتسم بضوابط علمية، وأسس منهجية، قائمة على معطيات عقلية، خاضعة في جوهرها لأحكام الشريعة الإسلامية، ومواكبة في نفس الوقت للعلوم والمعارف والثقافات المعاصرة، وقادرة على حلّ مشكلات الأمة على هدي الحقائق القرآنية.

ومّا سبق نستنتج أنّ التجديد في التفسير ينحصر في إصلاح حال الأمة، والعمل على بعث الدين الصافي من منابعه الأولى، ونفي كل دخيل عنه من عادات وخرافات وأساطير، مع الحرص على تطبيقه في جميع مجالات الحياة.

2.2. بواعث التجديد في التفاسير المعاصرة.

يُعدُّ تحدي النهوض بالأمة الإسلامية من أبرز البواعث الطارئة التي دفعت إلى ضرورة التجديد في علم التفسير، وبعثه في حلة تُوفِّق بين الثوابت الموروثة وبين التحديات التي يشهدها العالم الإسلامي المعاصر، وإنّ الناظر في حال الأمة الإسلامية اليوم بين الأمم، ليأخذُه الحزن على وصلت إليه هذه الأمة من إنحباس حضاري، وتخلّف علمي وفكري، وابتعادها عن دينها الذي هو مصدر قوتها وعزتها، وتبعاً للتغيرات الهائلة التي يشهدها العالم المعاصر من أفكار وفلسفات وتكنولوجيا، وجب على علماء الأمة أن يواكبوا هذه التغيرات كي لا يكون الدين بعيداً عن واقع حياة المسلمين، وذلك بالاجتهاد في مجمل علومه التفسيرية والأصولية والفقهية والكلامية وغيرها... كما نهض أسلافهم في مختلف العصور وواجهوا مشكلاتهم وقضاياهم²، وعليه نستنتج أنّ أهم باعث يدعو إلى التجديد والاجتهاد، هو تحدي النهوض بالأمة الإسلامية إلى مصاف الحضارات المتقدمة، ولا يتحقق هذا الهدف في نظرنا إلاّ عن طريق الانتقال بهذه الأمة من الاسلام النظري إلى الاسلام التطبيقي العملي المنفتح على الآخر والمحتفظ بخصوصياته الروحية والشرعية والحضارية.

وبالإضافة إلى تحدي النهضة بالأمة الإسلامية، هناك تحديات أخرى دفعت إلى ضرورة التجديد أهمها انتشار البدع والخرافات وإلباس الدين ما ليس منه، وظهور الموجات الإلحادية، والفلسفات المادية، والأفكار المنحرفة والسقيمة التي طالت العقيدة الصحيحة³، لهذا كان التجديد مطلباً وضرورةً لمواجهة مثل هذه الظواهر الفكرية،

¹ يُنظر، صلاح الدين الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، ط، 3، دمشق، 2008م، ص45.

² يُنظر، عبد المحسن التركي، التجديد في الفكر الإسلامي، متلقى من تنظيم: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (31 مايو إلى 3 يونيو)، 2001، ص93.

³ يُنظر، دلال بنت كويران السلمي، التجديد في التفسير في العصر الحديث (مفهومه وضوابطه واتجاهاته)، منشورات جامعة أم القرى، ط، 1، السعودية، 2014، ص69.

مدخل تمهيدي.

ولتنقيّة العقائد وتصحيحها، والدعوة للعقائد الصحيحة من منابعها الأولى، ومحاربة البدع والجهل، وإعادة الاعتبار إلى العلوم الشرعية التي انصرف عنها الناس بحجة أنها لا تفيد شيء في تحدي الحضارة والتقدم.

وعليه، يكمن القول أنّ التفسير المعاصر يواجه جملة من التحديات، منها ما هو دنيوي حضاري تقدّمي يمس كل مجالات الحياة، ومنها ما هو عقدي إيماني روحي يتحدّد في ضرورة تصليح وتنقيّة عقيدة الإنسان المسلم من كل الشوائب والأفكار التي قد تخلّ بالعلاقة الموجودة بين العبد وربّه.

3. تعريف العقيدة.

أثارت مباحث العقيدة جدلاً واسعاً بين المسلمين على اختلاف توجهاتهم المذهبية، واتّناءاتهم الطائفية، وقد تمخض عن هذا الاختلاف تصورات عقدية تخضع في مجملها للطائفة أو المذهب، وقد اقتضت طبيعة البحث الوقوف على مفهوم العقيدة، والتعريف بمقتضياتها، والتطرق للاختلافات التي طالت مباحثها.

أ. العقيدة لغةً.

ترد العقيدة في اللغة بمعنى العُقد، على معنى الإحكام، والإلزام، والتوكيد، والتوثيق، والربط بشدة وقوة، خلاف الحلّ، يقول ابن فارس: «العين والقاف والdal: أصل واحد يداً على شد وشدة وثوق، وإليه يُرجع فروع الباب كلّها»¹، ومنه عقد الحبل وهو ربطه بشدة وإحكام، وقد ترد بمعنى التعاهد والتوائت التزاماً بعمل ما، وعقود البيع والأنكحة لتوثيقها وإحكامها وإنفاذها إلتزاماً بها، وعقد اليمين لتوثيق العمل وتوكيده، ويقال: اعتقد الشيء؛ اشتدّ وضُلب، واعتقد الإيحاء بينهما: صدق وثبت، واعتقد الأمر: عليه عليه قلبه وضميره تصديقاً به، وإلتزاماً له، فلا يُنزع عنه².

وهذا المعنى الأخير هو الذي غلب على الإطلاق العام للفظ العقيدة، أي هي ذلك الربط المقرون بالالتزام والتصديق والإنصياح الذي يبتعد عن الظن والشك والريب والاحتمال، ويؤكد صاحب معجم الوسيط على هذا

¹ أبو الحسين أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تج، عبد السلام هارون، (مادة ع، ق، د)، دار الخيل، ط، 1، 1411هـ، بيروت ج4/ص86.

² يُنظر، الفيروز أبادي، القاموس المحيط، (مادة، ع، ق، د)، دار إحياء التراث العربي، ط، 1، 1412هـ، بيروت، ج1/ص603، ويُنظر، ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، (مادة، ع، ق، د)، بيروت، ج3/296.

مدخل تمهيدي.

التصور بقوله: «هي الحكم الذي لا يُقبل الشك فيه لدى معتقده»¹، فهي عقد قلبي وتصديقي لوازمه ظاهرة في القلب، والقول، والعمل.

ب. العقيدة في الاصطلاح.

إنّ المتأمل في المصنفات التي تعرضت لمفهوم العقيدة يلمس جملة من الفروقات العميقة لهذا المصطلح الذي خضع في صياغته المفهومية للتوجهات المذهبية، والانتماءات الطائفية، فنجد للمدرسة السنيّة مفهوم خاص بها، يخضع لتصوراتها الدينية، ولنظيرتها الإمامية الإثني عشرية أيضاً مفهوم يعكس الانتماء العقدي والمذهبي الطائفي، وللمدرسة الاعتزالية أيضاً مفهوم، ولنظيرتها الأشعرية نجد أيضاً مفاهيم مختلفة، وكل هذه المدارس قامت باخضاع مصطلح العقيدة لحمل تصوراتها الدينية، وتوجهاتها العقدية والفكرية والفلسفية وحتى السياسية.

وتُردّ العقيدة في أدبيات المدرسة السنية مقرونة بأركان الإيمان الستة، فهي: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وبالقدر خيره وشرّه²، أي هي الإيمان الجازم بالله تعالى وما يجب له من التوحيد والطاعة، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر، وسائر ما ثبت من أمور الغيب والأخبار القطعية علمية كانت أو عملية³، والمقصود بالشق العلمي من العقيدة: هو ذلك الجانب المعرفي التصديقي من المسمى العام للإيمان وللدين وللإسلام، من حيث كونه اعتقاداً وعملاً، أمّا الجانب العملي فهو: الشريعة⁴ وبهذا تصبح العقيدة تشمل الإقرار القلبي والإنجاز العملي الذي يتحقق في الواقع، ويُطلق على العقيدة مصطلحات أخرى: كأصول الدين، والتوحيد، والإيمان، والفقهاء الأكبر، والشريعة⁵.

وإن كانت المدرسة السنيّة قد اكتفت بهذه الأصول العقدية الستة، وسيجتها بأدلة نقلية وعقلية، أضافت المدرسة الإمامية الإثني عشرية الشيعة على هذه الأصول جملة من المعتقدات، أهمها عقيدة الإمامة التي بها سُموا واشتهروا، فهم يعتبرون أنّ الإمامة «منصب إلهي، ورئاسة عامة في أمور الدين والدنيا يختارها الله لفرد كامل من الأمة، ويقوم مقام النبي صلى الله عليه وسلم في ارشاد الناس، وحجة الله على خلقه»⁶، وبهذا تصبح الإمامة في

¹ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (مادة، ع، ق، د) مصر 416.

² يُنظر، عبد الحليم بن تيمية، العقيدة الواسطية، تح: محمد صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، ط، 6، السعودية، 1421هـ، ج 3/ص 128.

³ يُنظر، ناصر عبد الكريم العقل، مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة، دار الوطن للنشر، ط، 1، الرياض، 1412هـ، ص 9.

⁴ يُنظر، ناصر العقل، التلازم بين الشريعة والعقيدة، دار الوطن، ط، 1، الرياض، 1412هـ، ص 9.

⁵ يُنظر، ناصر عبد الكريم العقل، مباحث في عقيدة أهل السنة، ص 10.

⁶ محمد حسين الأعلمي، دائرة المعارف الشيعية، دار المعارف للطبوعات، ط، 6، 2005م، ج 4/ص 245.

مدخل تمهيدي.

معتقد المدرسة الشيعية من أهم المرتكزات التي يقوم عليها المذهب وتصوراته، فكل التوجهات العقديّة، والاستنباطات الفقهيّة، والمنجزات التفسيرية، ومرويات الحديث ستخضع لعقيدة الإمامة باعتبارها عصب المذهب الشيعي، بل أهم من ذلك لأنها تمثل خلافة الإمام للرسول صلى الله عليه وسلّم في أمور الدين والدنيا¹.

وتأتي عقيدة الإمامة لدى الشيعة مقرونة ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعقيدة العصمة والتي تُعدّ صفة ملازمة لأئمتهم، والعصمة هي: «الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد من اللطاف، فيقرّبه إلى الطاعات التي يعلم معها أنّه لا يُقدم على المعصية»² لتصبح بذلك «لطف خفي يمنع من فعل القبائح البتة، ويُلهم الطاعات دوماً»³، وعليه فالعصمة تقتزن بالرعاية الإلهية للمعصوم، أو للإمام الذي يُنصب برعاية الله، ويُعصم بقدرة الله وتوفيقه.

ومّا سبق يتضح أنّ المدرسة الإمامية أضافت عن نظريتها السنية عقيدتي (الإمامة، العصمة) لتصبح بذلك عقائدهم مبنية على ثمانية أصول هي: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والبعث بعد الموت، وبالقدر خيره وشره، وبالإمامة، وبعصمة هذا الإمام.

وبما أنّ منجزنا البحثي يتمحور حول المدرسة السنية ونظريتها الإمامية الشيعية سنكتفي بتحديد عقائد هاتين المدرستين، وسنحاول في الجانب التطبيقي من البحث التعمق أكثر في هذه العقائد، ورصد الاختلافات والتجاذبات الموجودة بين المدرستين، مع العمل على تحديد احداثيات الحجة التي قدمتها كل مدرسة دفاعاً عن عقائدها وتصوراتها.

أمّا المقصود بالعقيدة، أو بآيات العقيدة كما هو في عنوان بحثنا، هو تلك الآيات التي يُستدل بها على أصول الإيمان والدين في تقرير عقائد المسلمين، سواء في أدبيات المدرسة السنية التي لها طريقتها، وحججها، واستراتيجياتها في الاستدلال على مسائل العقيدة، أو في أدبيات المدرسة الإمامية التي لها منهجيتها وحججها في التدليل على أصول العقيدة ومسائلها، متخذين من المدونتين التفسيريتين لكل من محمد متولي الشعراوي، والسيد محمد حسين الطباطبائي نموذجاً للدراسة والبحث.

4. الخطاب التفسيري المعاصر من زاوية حجاجيّة.

¹ يُنظر، السيّد علي الحسيني الصدر، العقائد الحقة، مركز الأبحاث العقائدية، (د، ط)، (د، ت)، ص228.

² العصمة حقيقتها وأدلتها، تألف، مركز الرسالة، مركز الأبحاث العقائدية، (د، ت) ج3/ص8

³ سليمان الماحوزي، الأربعون حديثاً في إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، مطبعة أمير، ط، 1، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، (دت) ج1/ص36.

مدخل تمهيدي.

يندرج الخطاب التفسيري عامة، والخطاب التفسيري المعاصر ضمن التفاسير التي تزخر بإمكانات حجاجية وطاقات إقناعية تهدف إلى تمكين مقتضيات القول الديني في كيانات المتلقين، وتنوع الحجة في الخطاب التفسيري بحسب المدرسة التفسيرية التي ينتمي إليها المفسر، إذ وجدنا لكل مدرسة سياسات خطابية وتقنيات حجاجية خاصة بها، وهذا ما لمسناه لدى مدرسة الأثر أو (الرواية) التي تعتمد بصورة مكثقة على الحجة العقلية، وبخلافها تعتمد مدرسة (الدراية) أو النظر أو المدرسة العقلية على الحجة المنطقية العقلية، ويتميز الخطاب التفسيري المعاصر بأنه خطاب: «لا يبنّي على حجة منطقية عقلية خالصة وصارامة كما سادت في نظريات الحجاج القديمة، وفي المنطق الصوري المغلق... ولكنه يبنّي على متكأ سياقي يتعلق بعناصر سياقية تحكم عملية التواصل بين المرسل والمستقبل»¹ فالحجة في الخطاب التفسيري تنبني على الاحتمال والممكن، أي أنها حجة قابلة للمناقشة والأخذ والردّة والرفض، بل تعطي للمتلقى حق الاعتراض على ما يُسقط له من حقائق، وما يُنحى من عقائد، أي هو خطاب غير ملزم، مرتبط بمدى نجاعة الحجة التي يستدعيها المفسر، ومدى تفاعل المتلقي معها قبولاً أو رفضاً.

وبالإضافة إلى احتمالية الحجة في الخطاب التفسيري، فإنه خطاب في مبدئه خاص بالمسلمين، إلى أنه قد يتعدى ليصبح خطاباً عاماً يُتوجه به إلى المسلم، والكافر، والجاحد، والملحد، والمشكك، والطاعن، أي أنه خطاب موجّه في مرحلة أولى توجيهاً يُصيب مرمى الإقناع إن تلقاه المعتقدون، والمؤمنون، ويُدرك في مرحلة ثانية الإقناع إن تلقاه الجاحدون والطاعنون، ممّا يجعله خطاباً مزدوجاً، وفعله فعلاً مركباً، يسعى لتعميق ظاهرة الإعتقاد أو استبدالها، عن طريق جملة من الوسائل اللفظية والمقالية والقرائنية المقامية، تتفاعل فيما بينها داخل أنسجة الخطاب، ليبلغ بها المطلوب، ويُصاب بها المقدار دحضاً أو تعديلاً، أو إنشاءً جديداً²، وعليه يُصبح الخطاب التفسيري خطاباً تتصاهر داخله جملة من الخطابات والمعطيات والحقائق والأنساق لتُشكّل لنا خطاباً يتعدى المسلم، إلى غيره من المتلقين، أو ما يسمى بالمتلقي الكوني الذي سنفصل فيه لاحقاً.

أمّا من حيث المآلات والغايات والأهداف، فالخطاب التفسيري خطابٌ قصديّ موجه يروم التأثير والإقناع، وتحصيل اليقين، وترسيخ الإعتقاد في الحقائق التي يبسطها المفسر، أي أنه يقوم على مبدأ استبدال الأفكار وتعديلها، وهذا الجلى النظري يُعدّ من الأصول البانية لكل خطاب حجاجي يروم النجاعة ويسعى إلى التحويل³،

¹ عيد بلع، مقدّمة في نظرية البلاغة النبوية السياق وتوجيه دلالة النص، ص216.

² يُنظر، علي شعبان، الحجاج والحقيقة أفاق التأويل، دار الكتاب الجديدة، ط، 1، 2010م، ص93/92.

³ يُنظر، المرجع السابق، ص113.

مدخل تمهيدي.

وبناء واقع جديد مناقض للواقع السائد، ولتحصيل هذه المساعي التداولية والحجاجية، استدعى علماء التفسير على اختلاف توجهاتهم العقدية، وانتماءاتهم المذهبية مختلف الحجج التي تساعدهم على تمكين العقائد، وترسيخ الحقائق، وتسييج ما يعتقدون في صحته.

وبناءً على العلاقة الموجود بين حقل الحجاج و حقل التفسير، فإن سياستنا في هذا البحث تقوم على استحضار النظرية الحجاجية في شقها المنطقي، والتعريف بخلفياتها المعرفية، وآلياتها الإجرائية، ثم العمل على إسقاط هذه الآليات على المدونتين قيد الدراسة، وذلك للكشف عن خصائص الحجاج وآليات اشتغاله في الخطاب التفسيري المعاصر باعتباره خطاباً منفتح قابلاً للتفاعل مع النظرية الحجاجية المعاصرة بمختلف توجهاتها وتفرعاتها¹، وهذا النسق في الدراسة نروم من خلاله النظر في مناهج المفسرين، وطرق تعاملهم مع النص القرآني، واستجلاء معالم الجدل، ومظاهر التنازع بين محمد متولي الشعراوي ومحمد حسين الطباطبائي، ليصبح بذلك الحجاج مظهراً ورافداً يعكس خصوصية الانتماء، ويُحدّد منابع الاستلهام، ليتسنى لنا في الأخير رسم معالم الحجة في الخطاب التفسيري المعاصر أبنية، وأنظمة، دون أن نغفل المستوى المناهجي الذي يؤطر العملية الحجاجية.

5. معالم المنهج الحجاجي في تفسيري الشعراوي والطباطبائي.

لقد اقتضت طبيعة البحث تحديد معالم المنهج الحجاجي في المدونتين التفسيريتين قيد الدراسة، ويأتي هذا الإجراء لبناء تصور تمهيدي نبسط فيه جملة من الفرضيات التي سنحاول الإجابة عنها والتحقق من صحتها في الجانب التطبيقي من بحثنا، وهذا الأمر يضعنا بدايةً أما حتمية استجلاء أهم الملامح الحجاجية والمناول الخطابية والاستدلالات المنطقية التي تحدّد العقل التفسيري المعاصر في مظاهره المتباينة ومدارسه المتناقضة، وفي مجاربه المذهبية ومشاربه الفكرية التي لها أثر مباشر في وسم الحجاج وتوجيه حركته وتحديد مآلاته.

1.5. معالم المنهج الحجاجي في تفسير الشعراوي.

يتحدّد الخطاب الحجاجي في تفسير الشعراوي بجملة من المقاييس التي تعكس مشاربه الفكرية، وانتماءاته العقدية، وتصوراته الدينية التي يعتقدونها ويسعى إلى إقناع متلقيه بصحتها ودفعهم إلى الإيمان بها والعمل بمقتضاها، والمتأمل في تفسير الرجل، يُدرك من الوهلة الأولى أن همّه هو الدفاع عن الدين ضدّ هجوم من يعتبرهم أعداء من

¹ عرفت النظرية الحجاجية المعاصر عدّة توجهات أبرزها، النظرية الحجاجية المنطقية البلاغية على يد شايم بيرلمان امتداداً لأرسطو، والنظرية الحجاجية اللسانية على يد أوزفالد ديكر، والنظرية الحجاجية البلاغية على يد ميشال مايير.

مدخل تمهيدي.

علمانيين وحدائين ومستشرقين وغربيين وفلاسفة ومفكرين، وحتى أولئك الذين يملكون فهماً خاطئاً للدين، لذلك نجدّه يصف نفسه بأنه صاحب قضية فيقول: «أنا صاحب قضية، نذرت لها العمر كله، ولي مهمة هي الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وأعلم ما سينالني من ورائها، ولذلك لن يصرفني المتقوّلون عن قضيتي ومهمتي، ومهما ارتفع صياح غير الملتزمين وحمالاتهم، هذا دليل على أنّي ضرورة وجودية وأنّ لي مهمة»¹، وبهذا يحدّد الشعراوي مهامه في التصدي للمناوئين، ويضع نفسه في إبطار الرجل الذي يحمل على عاتقه مهمة الدفاع عن قضية الإسلام ضد كل المغرضين الذي يكيدون له، ولا تتحقّق هذه المهمة في نظرنا إلّا عن طريق مقدمات حجاجية، وسياسات خطابية، واستراتيجية تداولية تكون مرتكزاً متيناً يبني عليه معالم تصوراته الدينية، وتأويلاته العقدية، وتوجهاته المذهبية، وعليه فالحجّة في تفسير الشعراوي تضطلع بوظيفة تعضيد الحقائق التي يبسطها، وتركّية العقائد التي ينحتّها، وتمكين القول في كيانات المتلقين إيماناً واعتقاداً وفعلاً، وتحدّد معالم المنهج الحجاجي في تفسير الشعراوي بجملة من المواصفات يمكن إجمالها في:

أ. الحجّة النقلية في تفسير الشعراوي.

تُعَدّ الحجّة النقلية من أهم الحجج الفاعلة والحاضرة بقوة في تفسير الشعراوي، وهي حجّة لها من الوجوه ما تعدّد ومن الأنواع ما تباين، حتى غدت من الأركان البانية لخطابه التفسيري كونها حجّة مركزية ومحورية يأتي بها ليُدعم ويُعضدّ ما أدمج في خطابه من عقائد وتشريعات واستنباطات وأفكار وتوجهات، ويقيم بها الشاهد على صحة ما يبسطه من حقائق وما ينحتّه من عقائد.

هذا ويُطلق على الحجّة النقلية في حقل الدراسات الحجاجية المعاصرة بحجة الشاهد²، ويطلق عليها محمد العمري بالحجج الجاهزة، وتعني: «تضمين الآيات القرآنية والأحاديث والأبيات الشعرية، والأمثال والحكم، وهي حجج جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها ومن تواترها»³ وعلى ضوء التعريف الذي أورده محمد العمري للحجّة الجاهزة، يمكننا بحكم إطلاعنا على تفسير الشعراوي توسيع المجال التداولي للحجّة النقلية، لتشمل على سبيل المثال أقوال الصحابة، إجماع العلماء، الآراء الفقهية، الآراء الفلسفية، الكتب المقدّسة، النظريات العلمية، العقيدة... إلخ، وتأسيساً عليه يمكن القول أنّ الحجّة النقلية في تفسير الشعراوي تضطلع بأدوار

¹ محمد متولي الشعراوي، التوبة، أعدّه وعلّق عليه وقدم له: عبد الرحيم متولي الشعراوي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2004م، ص6.

² حجة الشاهد: (الشاهد هو إيراد قول لشخص معين يقوم مقام الحجّة بالضرورة والقوة) يُنظر، فايز ترحيني، الإسلام والشعر، دار الفكر اللبناني، ط، 1، بيروت، 1990م، ص48.

³ محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي (الخطابة في القرن الأول أمودجا)، أفريقيا الشرق، ط، 2، المغرب، 2002م، ص90.

مدخل تمهيدي.

حجاجية مهمة أبرزها، توجيه حركة الخطاب، ورسم مسالكه، وتحديد أهدافه، وتحسيب عقائده وتوجهاته، وسنحاول في هذا المقام الكشف بإيجاز عن معالم الحجّة النقلية في تفسير الشعراوي.

• الحجّة القرآنية في تفسير الشعراوي.

تعدّ الحجّة القرآنية من الحجج الفاعلة في تفسير الشعراوي، إذ بها يوجّه حركة خطابه التفسيري ويرسم معالمه الحجاجيّة ويدعم مسالكه التأويلية، ويسخرها أيضاً في شرعنة مواقفه الدينية، وتسيب آرائه العقديّة، وغالباً ما يستدعيها كحجّة يُرشح بها تعاليم اعتقاده، أو يدخض بها اعتقاد خصومه، وقد أفضى النظر والتأمل في تفسير الشعراوي إلى أنّ للحجّة القرآنية مكانة خاصة تمارس نوع من السلطة الرمزية على شخص المفسر، فكل تخرجاته وتأويلاته تنطلق من النص القرآني وتنتهي إليه بياناً وتوضيحاً وتثبيتاً وترسيخاً، وحتى نجعل كلامنا موصولاً بسياقه المخصوص سنحاول تقديم نموذج توضيحي لهذه الآلية الحجاجيّة في شقها الإجرائي منطلقين من تفسير الشعراوي أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا¹ فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ²﴾³

• يعلّق على الآية محاولاً إثبات وحدانية الله قائلاً:

«فمع انصرافكم عن الإله الحق الذي له ملك السماء والأرض، وله تسبح جميع المخلوقات، لا يوجد إله آخر، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا²﴾ أي الكلام مرتبط بالسماء والأرض، ولو كان آلهة أخرى لفسدت السماء والأرض، وهناك آية أخرى تقول: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابَتَغَوْا³ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا³﴾، ويقول ف موضع آخر: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ

¹ سورة الأنبياء، آية ، 22.

² سورة الأنبياء، آية ، 22.

³ سورة الإسراء، آية ، 42.

مدخل تمهيدي.

مِنْ إِلَهِ^ج إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ^ج سُبْحَنَ اللَّهُ عَمَّا
يَصِفُونَ¹»²

نستنتج من هذا النموذج التفسيري أنَّ الشيخ الشعراوي لم يخرج عن الإبطار القرآني في التدليل على وحدانيَّة، فحشد جملة من الآيات التي تخدم قضية وحدانيَّة الله، وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدلُّ على السلطة المرجعية والمركزية التي يتمتع بها القرآن الكريم في تقرير العقائد وفي الدفاع عنها في آن واحد، وعليه يمكن القول أنَّ الحجَّة القرآنيَّة من أهم الحجج الفاعلة التي يقوم عليها الخطاب التفسيري المعاصر، فبه تُقام الحجَّة، ويُفض النزاع، ويحصل التصديق والإقناع.

• معالم المحاجة بالحديث النبوي في تفسير الشعراوي.

إضافةً إلى الحجَّة القرآنيَّة التي تُعدُّ رافداً مهماً ومركزيّاً في تفسير الشعراوي، تتبوأ السنة النبوية مكانة حجاجيَّة رفيعة في تفسيرها باعتبارها المصدر الثاني الذي يُستند إليه في عملية التشريع الإسلامي، وقد نص القرآن الكريم على حجاجية السنة في أكثر من موضع، يقول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ^ط فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ^ج ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا³﴾، هذا إن دلَّ على شيء، فإنه يدلُّ مباشرة على مكانة السنة النبوية باعتبار مصدرها وقائلها الذي -النبى صل الله عليه وسلّم- الذي لا ينطق عن الهوى، والمركى من قبل الله سبحانه وتعالى، وقد حرص الشعراوي على تقوية وتعزيد القضايا التي يُدافع عنها بالسنة النبوية، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ^ط وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ^ج ذَلِكُمْ وَصَلْتُكُمْ بِهِ^{هـ} لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ⁴﴾

¹ سورة المؤمنون، آية، 91.

² محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، أخبار اليوم، قطاع الثقافة، مراجعة وتح، أحمد عمر هاشم، القاهرة، مج15/ص9508.

³ سورة النساء، آية، 59.

⁴ سورة الأنعام، آية، 153.

• يُعلّق على الآية قائلاً:

« ونجد النبي صل الله عليه وسلّم يقول: "افتقرت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة، وتفرقت أمتي على ثلاثة وسبعين فرقة"¹، وفي رواية "كلّها في النار إلا واحد وهي الجماعة" والجماعة: هم أهل السنة والجماعة، وفي رواية: "ما أنا عليه وأصحابي" نلاحظ دقة القول في عدد المذاهب والفرق...»².

نستنتج من النموذج التفسيري الذي قدّمه الشعراوي لبيان أهمية الجماعة ونبذ الفرقة والتشتت، أنّ الحديث الذي استعان به في دعم تصوره جاء بياناً وشرحاً وتعصيلاً للآية الكريمة، كما سخره بطريقة ضمنيّة كحجة ينتصر بها لانتمائه العقدي والمذهبي (مدرسة أهل السنة والجماعة)، وبهذا يُصبح الحديث الصحيح في تفسير الشعراوي بياناً وحجّة في نفس الوقت، بيان للقرآن في تفسيره، وحجّة يزكي بها تأويلاته العقدية، وتوجهاته الدينيّة.

• معالم المحاجة بأقوال الصحابة³ في تفسير الشعراوي.

يُعتبر الصحابة قيمة حجاجيّة، وسلطة خطابية فاعلة في المجال التداولي الإسلامي، وقد آل بنا النظر في تفسير الشعراوي الى أنّ هذا الأخير يستعين بأقوال الصحابة لغايتين تتمثل الأولى في: الاهتداء بأقوالهم كقاعدة ومستند في تخريج أيّ القرآن الكريم واستنطاق ما استعصى عن الفهم والتفسير والتأويل، أمّا الغاية الثانية تتمثل في كون أقوال الصحابة سلطة حجاجيّة يُدّعم بها الشعراوي آرائه الدينية، ويُعزّد بواسطتها تأويلاته العقدية، وقد بدا الاستشهاد بأقوال الصحابة متجليّاً في جل أجزاء تفسيره، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه في تفسير قوله تعالى:

¹ سنن أبي داود، باب شرح السنة، رقم 4596، ص 503.

² محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج 4/4004.

³ " اتفق علماء التفسير على أنّ التفسير بأقوال الصحابة يأتي في المرتبة الثالثة بعد القرآن والسنة، ويُعدّ الاستشهاد بأقوال الصحابة من الآليات المهمة في التفسير ذلك أنهم شاهدوا النزول، وعانوا أسباب النزول، يُضاف إلى هذا سلامة فطرتهم، ونقاوة سريرتهم، ورسوخهم في الفصاحة والبيان، إذ القرآن الكريم نزل باللغة التي يتكلمون بها، وهذا كله يؤهلهم للفهم الصحيح، لذلك يجب على من أراد الفهم الصحيح أن يطلع على بيانهم للقرآن الكريم، ويعتبر بعض المفسرين أن أقوالهم مرفوعة حجّة ملزمة على كل مسلم"، محمد دراجي، محاضرات في علم التفسير، دار غبريني، ط 1، 2005م، الجزائر، ص 106.

مدخل تمهيدي.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَنِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾¹

• يعلق الشعراوي على الآية قائلاً:

«لالحق تبارك وتعالى في هذا الآية ثلاثة أوامر: العدل، الإحسان، إيتاء ذي القربى، وثلاثة نواهي: الفحشاء، والمنكر، والبغي: ولما نزلت هذه الآية قال ابن مسعود: أجمع آيات القرآن للخير هذه الآية، لأنها جمعت كل الفضائل التي يمكن أن تكون في القرآن الكريم»².

وعطفاً عليه، نستنتج أن للصحابة في تفسير الشعراوي سلطان الاعتقاد والثقة والجللة والرفعة والهمة والمكانة العالية أهلتهم ليكونوا حجة يُستند إليها أثناء تفسير القرآن وبيانه، وبهذا يمكن القول أن لأقوال الصحابة وتفسيراتهم قيمة حجاجية مجردة لها فعاليتها الرمزية على المتلقي المسلم الذي يسلم بكل ما يصدر عن مؤسسة الصحابة المهتدية بهدي القرآن والنبوة.

• معالم المحاجة بالشعر في تفسير الشعراوي.

إن ما يجعلنا اعتبار الشعر حجة في تفسير الشعراوي هو الحضور المكثف للمصادر الشعرية التي أفاد منها في إقامة الدليل على تخرجاته، وإثبات الحجة على تأويلاته، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِن هَذَا لَسِحْرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ تُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُتَىٰ﴾³

• يعلق الشعراوي على الآية قائلاً:

¹ سورة النحل، آية، 90.

² محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج8/13، 8156.

³ سورة طه، آية، 63.

مدخل تمهيدي.

«... توقف العلماء طويلاً حول الآية، وخاصة في قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا لَسِحْرَانِ﴾ فإن حرف ناسخ

ينصب المبتدأ ويرفع الخبر، تقول: إِنَّ زَيْدًا مجتهدٌ أما في الآية بهذه القراءة: ﴿إِنْ هَذَا لَسِحْرَانِ﴾ جاء اسم

إِنَّ هَذَا بالرفع بالالف، لأنه مثنى، والقاعدة تقتضي أن نقول (هذين) فكيف يتم توجيهه إِنَّ المشددة الناسخة وبعدها الاسم مرفوع؟

قالوا: هذه لغة كنانة احدى قبائل العرب، وكان لكل قبيلة لهجتها الخاصة، ولغتها المشهورة... وأراد الحق تبارك وتعالى أن يكون للقبائل الأخرى نصيب، فجاءت بعض ألفاظ القرآن على لهجات العرب المختلفة للدلالة على أن القرآن ليس لقريش وحدها، ومن لهجات القبائل التي نزل بها القرآن لغة كنانة، التي تلزم المثنى الألف في كل أحواله رفعاً ونصباً وجراً، وشاهدتهم في كتب النحو قول شاعرهم:

وَاهَا لِسَلْمَى ثُمَّ وَاهَا وَاهَا يَا لَيْثَ عَيْنَاهَا لَنَا وَفَاهَا

هِيَ الْمُنَى لَوْ أَنَّنَا نَلْنَاهَا وَمَوْضِعُ الْخُلُحَالِ مِنْ قَدَمَاهَا

إِنَّ أَبَهَا وَأَبَا أَبَاهَا قَدْ بَلَغَا فِي الْمَجْدِ غَايَتَهَا

فقال: إِنَّ أبها ولم يقل إِنَّ أبيها، لأنه يلزم المثنى الألف¹

نستج من هذا النموذج التفسيري الذي حاول من خلاله الشعراوي الدِّفاع عن لغة القرآن وسلامتها، أنَّ الشاهد الشعري يُحقّق النظر ويؤمن البصر بصورة كبيرة، بل يغدُّ فاصلاً فيما يعرضه الشعراوي من حقائق، وما ييسطه من وقائع وما ينحته من تأويلات تستند إلى كلام العرب وأشعارها، وعليه يمكن القول أنَّ للشاهد الشعري مكانة مهمة في المنظومة التفسيرية المعاصرة، وذلك نظراً للوظائف الحجاجية التي يضطلع بها في تمكين مقتضيات القول في نفوس المتلقين تصديقاً وإيماناً.

• معالم المحاجة بالأمثال في تفسير الشعراوي.

تُعَدُّ الأمثال من الحجج الحاضرة والفاعلة بقوة في تفسير الشعراوي، ويتميّز المَثَال في تفسيره بأنه مستوحى من واقع الناس المعاش، فلا يُنكره عقل ولا عُرف، ويتخذ المَثال عنده أشكالاً متعدّدة تتعلق بوظائف متباينة تجري

¹ يُنظر، محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج15، ص9307.

مدخل تمهيدي.

كلّها في دعم تخريج، أو تركية تأويل، أو تدعيم قاعدة، أو تعديل سلوك أو توضيح فكرة، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾¹

• يُعَلِّقُ عَلَى الْآيَةِ قَائِلًا:

«وتلك هي قضية الحق الأساسية، ﴿وَاللَّهُمَّ﴾ يعني أنّ المعبود إله واحد... وقوله الحق أنه سبحانه: ﴿إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ أي ليس له ثانٍ، والفارق بين (واحد) و(أحد) هو أنّ (واحد) تعني ليس له ثانٍ، واحد بعني أنّه ليس مركباً ولا مكوناً من أجزاء، ولذلك فلا يمكن أن نصفه بأنه (كل) أو (كلي)، لأنّ (كل) يقابلها (جزء)، (وكلي) يقابلها (جزئي)، و(كل) هو أن يجتمع من أجزاء، والله متفرد بالوحدانية، وسبحانه المنزه عن كل شيء وله المثل الأعلى، أضرب هذا المثل للتقريب لا للتشبيه، إنّ الكرسي (كل) مكون من خشب ومسامير وغراء وطلاء، فهل يمكن أن نطلق على الخشب أنّه كرسي؟ أو على المسامير؟ أو على الغراء؟ أو على الطلاء؟ إذن كل (جزء) لا يطلق على (الكل) بل (الكل) ينشأ من اجتماع (الأجزاء)... والله سبحانه وتعالى لا هو (كلي) لأنه (واحد)، ولا هو (كل) لأنه واحد»².

نستنتج من هذا النموذج التفسيري، أنّ المسار الاستدلالي في تفسير الشعراوي يتقوم باستحضار الأمثلة التي تساعد على تمكين أراءه الدينية وترسيخ توجهاته المذهبية التي يرى بصحتها ويسعى إلى دفع متلقيه للتصديق والإيمان بها، والعمل بمقتضاها، فالمثال من أهم الحجج التي يتقوى ويتدعم بها المسار الحجاجي لخطاب الشعراوي التفسيري، كما يضمن له حصول التماثل بين الآلات الاستدلالية والمآلات الحجاجية التداولية، أي بين المثال وبين ما يسعى إلى التأسيس له.

وبالإضافة إلى هذه المعالم الحجاجية البارزة لدى الشعراوي، والتي تعد منطلق كل فعل حجاجي في تفسيره، هناك معالم حجاجية أخرى: منها ما هو علمي³، ومنها ما هو عقلي استدلالي¹، ومنها ما هو لغوي بلاغي²،

¹ سورة البقرة، آية، 163.

² يُنظر، محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج2، ص696.

³ يستحضر الشيخ الشعراوي في تفسيره بعض النظريات العلمية الحديثة بهدف الدفاع عن القرآن، أو إثبات وجود هذه النظريات في القرآن، ومحاجة متلقيه بها، وسيتضح هذا المنحى الحجاجي أكثر في الجانب التطبيقي من البحث.

مدخل تمهيدي.

ومنها ما هو مذهبي³، ومن ما يعتمد على علوم القرآن⁴، وهذه المعالم هي ما سنعمل على الكشف عنه في الجانب التطبيقي من بحثنا.

2.5. معالم المنهج الحجاجي في تفسير الطباطبائي.

لقد سبق وأن انشغلنا في المبحث المنقضي بمعالم المنهج الحجاجي في تفسير الشعراوي، ولما كانت غايتنا البعيدة، ومرمانا المأمول الوقوف على التحولات الحاصلة في الفكر التفسيري العربي الإسلامي المعاصر، سنستدعي في هذا المقام مدرسة تفسيرية مغايرة لمدرسة الشعراوي، ألا وهي مدرسة آل البيت، أو ما يسمى بالمدرسة الإمامية الشيعية⁵ مُثَلَّةً في أحد أبرز مفسريها محمد حسين الطباطبائي في تفسيره المسمى بتفسير (الميزان في تفسير القرآن)، ويأتي هذا الاختيار المقصود والمدرّوس حتى يتسنى لنا إدراك القواعد الحجاجية التي تحكم في بناء المنظومة التفسيرية الشيعية مع العمل على مقارنة واستنطاق المناول النظرية، والأصول الاعتقادية، والمضمرات المذهبية التي أطرت تفسير الطباطبائي ووجهته نحو أهداف تخدم مشاريعه الفكرية، وانتماءاته المذهبية، وتصوراته الدينية التي يعتقدونها ويسعى إلى إقناع متلقيه بصحتها ودفعهم إلى الإيمان بها والعمل بمقتضاها، والمتأمل في تفسير الطباطبائي، يُدرك من الوهلة الأولى أن هم الرجل الأول هو الدفاع الصارخ عن انتماؤه المذهبي الإمامي، والتصدي لكل من يخالفه في قضايا العقيدة، والفقه، وأصول الفقه، وعلم الكلام، والفلسفة الإسلامية، والتشريع بصفة عامة، بل تعدى نقده إلى المستشرقين والفلاسفة والمفكرين محاولاً الرد عليهم وعلى أفكارهم الإلحادية والوجودية

¹ يُعد الاستدلال من أهم الآليات الحجاجية التي يعدل إليها الشعراوي للتدليل على مختلف القضايا، ولا سيما القضايا العقدية مثل قضية وجود الله، ووحدانية الله، بالإضافة إلى قضية الأسماء والصفات. وسنحاول في الجانب التطبيقي من البحث استنطاق مختلف الاستراتيجيات الحجاجية التي تعتمد على حجة الاستدلال والقياس.

² يُعتبر المعطى اللغوي بمستوياته النحوية والصرفية والدلالية المعجمية والبالغة من أهم الآليات الحجاجية التي يستخدمها الشعراوي كسلطة حجاجية فاعلة يُوجه بها تأويلاته، ويركي بواسطتها تحريجاته.

³ إننا نكاد نجزم أنّ المذهب والانتماء هو أهم الآليات الحجاجية والسلطات الفاعلة التي أطرت كل توجيهات الشعراوي، ولا سيما التوجيهات العقدية التي تعكس إنتماءه، وهذا ما سنطرح عليه في الجانب التطبيقي بسلطة العقيدة.

⁴ تندرج علوم القرآن من مدني ومكي وناسخ ومنسوخ والمحكم والمتشابه وعلم القرآت... إلخ ضمن الآليات الحجاجية التي يستحضرها الشعراوي أثناء الاحتجاج لتأويلاته التي يعقدها، وذلك باعتبار علوم القرآن قواعد تُثبت صحة ما ينحته من عقائد، وما يبسطه من حقائق.

⁵ يُعدّ الشيعة الإمامية من أهم الطوائف الإسلامية وأقدمها، ويُعرفهم أبو الحسن الأشعري بقوله: " وإنما قيل لهم الشيعة: لأنهم شايعوا علياً رضي الله عنه، وقدموه على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم" ويعرفهم الشهرستاني بقوله: "والشيعة هم بإمامة وخلافة علي نصاً ووصيةً، واعتقدوا أنّ الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجة فبظلم يكون من غيرهم" أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تح: محي الدين، دار النهضة ج1/ص65. والشهرستاني، الملل والنحل، تخ: عبد العزيز الوكيل، دار الحلي، (د.ط)، 1968م. ج1/ص146.

مدخل تمهيدي.

واليسارية... إلخ التي تُناقض المبادئ القرآنية، يقول أحد المتخصصين في فكر الطباطبائي عامة وتفسيره خاصة: (لا شك أنّ تفسير الميزان يُعدّ أهم مؤلفات الإمامية الإثني عشرية في التفسير في القرن الرابع عشر، بل أهمها على الإطلاق، نظراً للشمولية التي سلكها مؤلفه فيه... وفي قراءة لهذا التفسير، تدرك من الوهلة الأولى، أنّ هذا الكتاب لم يؤلف للعامة، وإنما للعلماء، نظراً لما فيه أبحاث دقيقة وعميقة، ويقال فيه ما قيل في تفسير الكشاف: إنّ من أحسن التفاسير، لولا ما فيه من الاعتزال، أمّا هذا التفسير فهو من أحسن التفاسير الحديثة، لولا ما فيه من التشييع المتطرف)¹ وعليه يمكن القول: أن الطباطبائي من أهم المنافحين والمدافعين عن التصورات العقائدية لمذهب الإمامية الإثني عشرية في القرن الرابع عشر، فنذر تفسيراً كاملاً وجملته من الأبحاث الروائية والفلسفية التي سعى من خلالها إلى شرعنة التوجهات المذهبية وتسييحها وتمكينها في كيانات متلقيه، وفي سبيل تحقيق هذه الغايات وإدراك هذه المآلات المنذورة، عدل الطباطبائي في تفسيره إلى استراتيجيات حجاجية متنوعة، وسياسات خطابية ثرية جعلها مرتكزاً ومنطلقاً في بناء معالم تصورات المذهبية، وتأويلاته العقدية، ويتحدد منهجه الحجاجي بجملة من الموصفات أهمها:

• الحجّة النقلية في تفسير الطباطبائي.

تتكسي الحجّة النقلية في تفسير الطباطبائي طابعاً خاصاً فهي تعكس معالم إنتماءاته العقدية، وترسم توجهاته المذهبية، وتحدد قناعاته المنهجية في تفسير القرآن الكريم، وقد آل بنا النظر والتأمل في هذا التفسير إلى أنّ الغايات المأمولة والمندوبة من خلال تفعيل نظام الحجّة النقلية هي تطويع العقول والأهواء حتى تدعن للعقائد المنحوتة، وتُسَلِّم بالأفكار والآراء المبسوطة، ولتمكين هذا المحلى النظري عدل الطباطبائي إلى جملة من الحجج أهمها الحجّة القرآنية والتي اعتمدها منهجاً في التفسير²، والحجة الروائية³ التي تعدّ من الأركان البانية لخطابه التفسيري كونها حجّة مركزية تستمدّ شرعيتها من آل البيت الذين يُمثّلون منابع الاستلهام، ومصادر الاستجلاب لما لهم من الرفعة والمكانة المرتبة، وما يعيننا في هذا المقام هو تحديد سلطان الحجّة النقلية ودورها في توجيه مسارات الحجاج وترشيد

¹ فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، إدارة البحوث العلمية، ط، 1، السعودية، 1986م. ص470.

² يعتمد الطباطبائي في تفسيره على منهج تفسير القرآن بالقرآن، ويعتبر أنّ القرآن لا يحتاج إلى غير في بيان مقاصده، وسنوضح هذه النقطة عند التطرق لمنهجه التفسيري، يُنظر، علي أكبر بابائي، مدارس التفسير الإسلامي، تعريب: كمال السيد، مركز الحضارة، بيروت، 2010، ج3/ص32.

³ تُعدّ الحجّة الروائية الصادرة عن أئمة أهل البيت من أهم الحجج التي تعتقد في صحتها المدرسة الإمامية الإثني عشرية، ويخذ الطباطبائي من هذه الحجّة مرتكزاً يبني عليه تأويلاته وتخرجاته العقدية لأنّ "أقوال الأئمة الإثني عشر في نظرهم هي كأقوال الله والرسول في الحجّة" يُنظر، ماصر بن عبد الله القفاري، مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، دار طبية للنشر والتوزيع، ط، 2، 1413هـ، ص254.

مدخل تمهيدي.

حركة الخطاب في تفسيري الطباطبائي، وهذا ما سنحاول الكشف عنه بإيجاز في النماذج الحجاجية التي سنعدها لتوضيح معالم الحجّة النقليّة في تفسير الطباطبائي.

• الحجّة القرآنية في تفسير الطباطبائي.

تعدّ الحجّة القرآنية من أهم الحجج الفاعلة في خطاب الطباطبائي التفسيري، وهي حجّة مركزية تأتي لتدعيم ما أُدمج في الخطاب من عقائد ومواقف وتأويلات وتخریجات، وتسمّد الحجّة القرآنية فاعليتها الخطابية والتداولية من القرآن الكريم الذي يكتسي قداسة لدى عموم المسلمين باعتبار مصدره الإلهي، وقد أدار الطباطبائي تفسيره على الحجّة القرآنية التي اعتبرها الطريق الهادي في استجلاء معاني القرآن ودلالته، فيقول في هذا الصدد: (والحق أنّ الطريق الهادي لفهم القرآن الكريم غير مسدود، وأنّ البيان الإلهي والذكر الحكيم هو الطريق الهادي إلى نفسه، أي أنه لا يحتاج في تبين مقاصد إلى غيره)¹ وعليه، فالطباطبائي يتخذ من القرآن الكريم منهجاً في تفسير بعضه ببعض، ومنطلقاً حجاجياً في تبين مقاصده ودلالاته، وحتى نجعل كلامنا موصولاً بسياقه، سنحاول تقديم نموذج توضيحي لهذه الآلية الحجاجية في شقها الإجرائي أثناء نقد الطباطبائي لعقيدة عصمة الإمام التي تعتقدها الشيعة الإمامية، فيقول أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾²

• يعلق الطباطبائي على الآية قائلاً:

«...وهذا المعنى "والله أعلم" هو الموجب لتكرار الأمر بالطاعة في قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ فإنه يُفيد أنّ إطاعة الرسول عين إطاعة الله سبحانه، وأنّ الإطاعتين واحدة، وأمّا أولوا الأمر فهم - كائنين من كانوا - لا نصيب لهم من الوحي، وإنّما شأنهم الرأي الذي يستبصرونه، فلهم افتراض الطاعة، ولذلك لما ذُكر وجوب الرّد والتسليم عند المشاجرة لم يذكرهم بل خص الله والرسول فقال: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾³ ذلك خيرٌ وأحسنُ تأويلاً³، ومن هنا

¹ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج3/ص99.

² سورة النساء، آية، 59.

³ سورة النساء، آية، 59.

مدخل تمهيدي.

يظهر أنّ ليس أولي الأمر أن يضعوا حكماً جديداً، ولا أن ينسخوا حكماً ثابتاً، وذلك ما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ¹ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا²﴾ وبالجمله، لم يكن لم يكن لأولي الأمر هؤلاء خيرة في الشرائع، ولا عندهم إلا ما لله ورسوله من الحكم، أعني الكتاب والسنة، ولم يذكر الله أولي الأمر عند ذكر: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ³﴾ وعليه، فطاعة أولي الأمر مفترضة وإن كانوا غير معصومين يجوز عليهم الفسق والمعصية والخطأ، وأنت بالمتأمل فيما قدمناه من البيان تعرف شوط هذه الشبهة من أصله³.

نستنتج من خلال هذا النموذج التفسيري أنّ الطباطبائي عمد إلى القرآن الكريم لإبطال نظرية العصمة التي يعتقد فيها لشيعة الإمامية، فحشد جملة من الآيات التي تبطل هذه النظرية كما هو موضح في النموذج التفسيري الذي قدّمه، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على سلطة القرآن الكريم في تقرير العقائد وفي تحديدها وضبطها لدى الطباطبائي، فبالرغم من إنتمائه للمذهبي للشيعة الإثني عشري، إلا أنّه اختلف معهم في هذه العقيدة التي يُنادي بها المذهب ويجعلها من مبادئ التشيع، وهذا الاختلاف مرده إلى القرآن الكريم الذي حتمّ عليه نقد عقائد مذهبه وتجاوزها بإقامة الحجة القرآنية التي لا يعلو عليها، وعليه، يمكن القول أنّ الحجة القرآنية من أهم الحجج التي يقوم عليها خطاب الطباطبائي التفسيري، فبه يُقام الدليل، ويُتزع التصديق والإيمان.

● معالم المحاجة بالحديث النبوي في تفسير الطباطبائي.

يُعدّ الحديث النبوي من أهم الروافد التي يبنى عليها خطاب الطباطبائي التفسيري، فهو آلية خطابية يستحضرها لتدعيم الحجة القرآنية وتعريضها، لذلك نجده يتخذ موقفاً في علاقة الحديث بالقرآن فيقول: (وأما حجّة قول الرسول صلى الله عليه وسلّم يجب أن تُقاس بالقرآن، وأن يُفهم قوله على ضوء القرآن)⁴ وعليه، فالحديث النبوي لدى الطباطبائي ليس حجة مطلقة في ذاتها، بل هو حجة تابعة للحجة القرآنية وداعمة لها،

¹ الأحزاب، آية، 36.

² سورة النساء، آية، 59.

³ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج4/ص400.

⁴ علي الأوسي، الطباطبائي ومنهجه في التفسير، معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية، ط، 1، طهران، 1985م، ص148.

مدخل تمهيدي.

ومثبتة لأركانها، فالقضايا التي يُركبها القرآن ويُقرها، يمكن لقول الرسول أن يركبها ويُقرها، والقضايا التي لم يُركبها القرآن لا يمكن لقول النبي أن يركبها حتى وإن كانت أحاديث صحيحة سنداً، فالحديث يُقاس بالقرآن وليس العكس، ويمكننا أن ندلل على هذا المنحى الحجاجي في النموذج التالي، يقول الطباطبائي أثناء تفسيره لقول تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً¹﴾

• يعلق الطباطبائي قائلاً:

«...وتدلّ ﴿إِنَّمَا﴾ على الحصر الإرادة في إذهاب الرجس والتطهير، وليس المراد بأهل البيت نساء النبي خاصة لمكان الخطاب الذي في قوله: ﴿عَنْكُمْ﴾ ولم يقل: عنكن، فالخطاب لهن ولغيرهن من أقرباء النبي وهم آل العباس، وآل عقيل وآل جعفر، وآل علي...وأخرج الطبراني "عن أم سلمة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة: اثني بزوجه وابنيه، فجاءت بهم، فألقى رسول الله عليهم كساءً ثم وضع يده عليهم ثم قال: اللهم غن هؤلاء أهل محمد فاجعل صلواتك وبركاتك على آل محمد كما جعلتها على آل إبراهيم إنك حميد مجيد"، وما يعضد هذا أيضاً هو قوله في حديث آخر عن يزيد بن حبان قال: دخلنا على زيد بن أرقم فقال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (ألا إني تركتكم فيكم الثقلين، أحدهما كتاب الله ومن اتبعه كان على هدى ومن تركه كان على ضلالة، ثم أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي ثلاثة مرات).²»

نستنتج من هذا النموذج التفسيري أنّ الحديث النبوي يضطلع بأدوار حجاجية مساندة وداعمة لما أقره القرآن الكريم من حقائق تنزيهية لآل البيت عليهم السلام، وبالرغم من إدعاء الطباطبائي التقيد بالمنهج القرآني في تفسير القرآن، وعدم الاعتماد على الحديث إلا إذا كان امتداد للقرآن، إلا أنّه في هذا النموذج التفسيري صخر الحديث كحجة للخدمة إيديولوجيا المدرسة الشيعة، فوجدناه يستحضر الأحاديث كحجة ليُخرج زوجات النبي من أهل البيت، ويحصر بيت النبوة في النبي وفاطمة وعلي والحسن والحسين، وعليه يمكن القول، أنّ الحديث النبوي في تفسير الطباطبائي ليس بياناً للقرآن وتكملةً لأحكامه له فقط، بل هو حجة يعضد بها توجهاته المذهبية، ويزكي بواسطتها تأويلاته الدينية التي يسعى إلى ترسيخها وتمكينها في كيانات متلقيه.

¹ سورة الأحزاب، آية، 33.

² محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج16/ص320/325.

• معالم المحاجة بالرواية عن أئمة أهل¹ البيت في تفسير الطباطبائي.

تعدُّ الرواية عن أئمة أهل البيت لدى المدرسة الإمامية الإثني عشرية أصلاً من أصول التشريع وركناً من أركان الاعتقاد شأنها شأن القرآن والسنة²، وهذه المرتبة جعلت الطباطبائي يتخذ من أئمة أهل البيت مبدأً أصلياً في التفسير والنظر، فبرواياهم تُعضد التأويلات، وتزكى التخريجات، وتُرسخ العقائد، وتُمكن الحقائق الدينية التي ينحتها، والحق أنّ الحجّة الروائية تبوّأت مكانة خاصة في تفسير الطباطبائي حتى غدت ثاني حجّة بعد القرآن الكريم، وهذا المنحى في التفسير يعكس بصورة جليّة الانتماءات المذهبية والطائفية للطباطبائي، انتماءات عمل على تكريسها وتمكينها وترسيخها في كيانات متلقيه، وحتى نجعل كلامنا موصلاً بسياقه سنقدم نموذجاً نبيّن فيه معالم المحاجة بمرويات أهل البيت في تفسير الطباطبائي، يقول أثناء تفسير لقوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ

الرَّحِيمِ﴾³

• يعلّق قائلاً:

«عن الرضا عليه السلام في معنى قوله: (﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾) قال: يعني اسم نفسي بسمة من سمات الله وهي العبادة، قيل له ما السمة: قال العلامة... وعن جعفر الصادق عليه السلام، وعن الرضا عليه السلام هي أقرب إلى

¹ يعتقد الشيعة الإمامية في إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ويعتبرونه أول إمام من أئمة أهل البيت، ثم يليه ابنه الحسن بن علي، ثم الحسين بن علي، ثم الإمام علي بن الحسين زين العابدين، ثم محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ثم جعفر الصادق بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ثم موسى الكاظم بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ثم علي الرضا بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ثم محمد الجواد بن علي بن موسى بن جعفر الهاشمي القرشي، ثم علي الهادي، ثم الحسن العسكري، وآخرهم محمد بن حسن بن علي العسكري الذي يؤمنون الشيعة بغيبته منذ سنة 260هـ حين دخل السرداب ولم بعد لحدّ الآن، فهؤلاء الأئمة هم من يجوز الرواية عنهم والأخذ من علمهم لأنه امتداد لكلام النبوة ولا فرق بين ما قاله النبي وما قاله الأئمة المعصومون، يُنظر، محمد إبراهيم العسال، الشيعة الاثني عشرية ومنهجهم في تفسير القرآن، الأزهر الشريف، ط، 1، مصر، 1428هـ، ص 63/71.

² يُلور الشيخ المفيد أحد أكبر مراجع الشيعة هذا الأصل بقوله: (إنّ الأئمة القائمين مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وحفظ الشرائع، وتأديب الأنام معصومون معصمة الأنبياء، وإنهم لا يجوز منهم صغيرة ولا كبيرة، وإنهم لا يجوز منهم سهو، ولا ينسون شيئاً من الأحكام، وعلى هذا سائر الإمامية، إلّا من شدّ منهم) يُنظر، الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تح: إبراهيم الأنصاري الزنجاني الخوئي، سلسلة الكتب العقائدية، (د، ط)، إيران، (د ت)، ص 65.

³ سورة الفاتحة، آية، 1.

مدخل تمهيدي.

إسم الله الأعظم، وعن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أنها من الفاتحة وإنّ الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقرأها ويعدّها آية من الفاتحة...»¹

نستنتج من هذا النموذج التفسيري أنّ أئمة أهل البيت في تفسير الطباطبائي يشكلون سلطة رمزية لها وقعها على المتلقي الذي يعتقد جازماً في صحة ما يصدر عنهم بحكم انتمائهم لبيت النبوة، وحضور أئمة أهل البيت في تفسير الطباطبائي بدا قانوناً أطر كل تصوراته العقديّة، ودعم جل تأويلاته التي تستلّ وتُسيّج بما أقرته مؤسسة أهل البيت التي تمثل الرفعة والجلّة والعصمة في اعتقاد المدرسة الإماميّة.

• معالم المحاجة بأقوال الصحابة في تفسير الطباطبائي.

إنّ المتأمل في تفسير الطباطبائي يلحظ أنّ هذا الأخير قد أخذ بأقوال الصحابة والتابعين واستعان بها على بيان آيات القرآن الكريم وذلك خلافاً لما يدّعيه بعض المختصين في الفكر الشيعي الذين يرون أنّ المدرسة الإماميّة لا تثق ولا تروي إلّا عن أئمتها²، وقد آل بنا النظر والتفكير والتمعن في هذا التفسير إلّا أنّ أقوال الصحابة ليست حججاً لذاتها، بل هي حجج نسبية تتسم بالاحتمال قابلة للردّ والنقاش والدحض، ولكنها في الوقت نفسه هي حجج مُقدّمة على أقوال المفسرين حتى وإن كانوا من المدرسة الإمامية الإثني عشرية.

ومن عموم هذا الموقف انطلق الطباطبائي مفيداً من أقوال الصحابة والتابعين، ومتعرضاً لقسم آخر بالنقد والتحليل والرد³، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه في تفسير قوله تعالى: ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَٰلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ﴾

﴿هُم مَّا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾⁴

¹ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج1/ص 25.

² يُنظر، جولد زيهري، المذاهب الإسلامية في التفسير، تح: عبد الحليم النجار، (د.ط)، القاهرة، 1374هـ، ص304.

³ لقي الطباطبائي نقداً لا دعاً من شيوخ المدرسة الإماميّة ومراجعها وفقهائها الكبار ذلك لأنه أفاد كثيراً في تفسيره من أقوال الصحابة والتابعين، وقد تنبأ الرجل بهذا النقد الذي سيظاله ويطلّ تفسيره في حياته، فقال: «لقد حتم علينا القرآن الكريم الإقرار بحجّة الصحابة إذ قال تعالى: (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا)» الفتح 48/ وهذا معناه أنّ الله علم الصدق والنية التي في قلوبهم وفي مبايعتهم للنبي عليه السلام، والعمل إنما يكون مرضياً عند الله لا بصوراته وهيئته، بل بصدق النية وإخلاصها»، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج18/ص 285.

⁴ سورة ق، آية، 34/35.

• يعلق الطباطبائي على الآية قائلاً:

«ولدينا مزيد، أي ولهم عند ما يزيد على ذلك، على ما يفيد السياق، وزُوي عن مالك بن أنس رضي الله عنه في الدر المنثور قوله في "ولدينا مزيد" قال يتجلى لهم الرب، ويستشهد بأقول بابن عباس ومجاهد وقتادة رضي الله عنهم في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾¹ فيقول: وقيل أنّ القرية هي مكة عذبهم الله بالجوع سبع سنين لما كفروا بأنعم الله وكذبوا رسوله، فابتلو بالقحط وبسخط من الله، وقد نسب هذا القول في المجمع لكل من ابن عباس ومجاهد وقتادة»².

وتأسيساً على ما سبق، نستنتج أنّ الطباطبائي لم يرفض أقوال الصحابة، بل هي أقوال في نظره فاقدة للحجية في ذاتها، وتبقى خاضعة للقرآن الكريم ولللسنة النبوية ولمرويات أئمة أهل البيت، فما وافق هذه الضوابط تمّ الأخذ به، وما خالفها رد وبطل العمل به، كما لا يفوتنا في هذا المقام التنويه بأنّ الطباطبائي في تفسيره لا يستعين بأقوال الصحابة في القضايا العقدية الكبرى، ويكتفي بالرجوع إليهم في القضايا الفقهية والشرعية التي لا صلة لها بالعقيدة، فالنظر العقدي يقتصر على ما أقره القرآن والحديث وأقوال أئمة أهل البيت ولا يمكن أن يتعدى إلى غيرهم، وبهذا تُصبح أقوال الصحابة في تفسير الطباطبائي أقوال لا ترتقي إلى مصاف الحجج التقريرية التي يُعتدّ بها، ويُعمل بمضامينها، بل هي حجج نسبية احتمالية تخضع للقرآن والحديث ولأقوال أئمة أهل البيت.

• معالم المحاجة بالدليل اللغوي في تفسير الطباطبائي.

إن ما يجعلنا نعتبر الدليل اللغوي حجة في تفسير الطباطبائي هو الحضور المكثف للمصادر اللغوية التي أفاد منها في تعضيد تخريجاته وتركيبه تأويلاته التي يسعى إلى تمكينها في كيانات متلقيه، ومن أهم المصادر اللغوية التي اعتمدها واستشهد بها في تفسيره نذكر ما يلي:

• الصحاح لاسماعيل بن حماد الجوهري (396هـ)³.

¹ سورة النحل، آية، 112.

² محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج18/ص 255. ج12/ص 362.

³ يُنظر، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج5/ص 227، ج8/176، ج11/ص 50، ج13/ص 9، ج17/ص 293.

- لسان العرب لابن منظور المصري (735هـ)¹.
- القاموس المحيط لمحمد بن يعقوب الفيروز أبادي (817هـ)².

وبالإضافة إلى هذه المصادر، استشهد بالكامل للمبرد، والمزهر في علوم اللغة للسيوطي، والحجة لابن علي الفارسي، وإصلاح المنطق لابن السكيت وغيره من المصنفات اللغوية، وهذا الحضور المكثف للمصادر اللغوية من شأنه إثبات صحة التأويلات التي ينحتها الطبائبي والتي تستمد شرعيتها من العلامة اللغوية التي تتسم بالتقديس في المنظومة الاعتقادية الإسلامية، لذلك فإذا احتجّ بها المؤول كانت حجة لا تدفع إلّا بما يقوّى عليها من الأدلة الأخرى التي تحدّ من نفوذها³، فتكثيف الاحتجاج بالدليل اللغوي يضمن إقتناع المتلقي بما يعرض عليه من حقائق، وما يبسط له من عقائد تستمد شرعيتها من اللغة، وهذا ما سنحاول العمل على بيانه في الجانب التطبيقي من البحث.

• سلطة المتون التفسيرية في تفسير الطبائبي.

لقد استدعى الطبائبي في تفسيره متوناً تفسيرية كثيرة أهمها:

- جامع البيان في تفسير القرآن لمحمد بن جرير الطبري⁴.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوع التأويل لأبي القاسم جابر الله الرمخشري⁵.
- مجمع البيان للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي⁶.
- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) للامام فخر الدين بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي الرازي⁷.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي⁸.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور للجلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي⁹.

¹ يُنظر، نفسه، ج 204/5، ج 106/11، 191، ج 138/13.

² يُنظر، نفسه، ج 302/12، ج 14/ص 43.

³ يُنظر، نصر حامد أبوزيد، النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة) المركز الثقافي العربي، ط 4، بيروت، 2000م، ص 213.

⁴ يُنظر، محمد حسين الطبائبي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5/ص 366، ج 4/ص 294، ج 5/ص 333، ج 6/ص 62.

⁵ المصدر نفسه، ج 4/ص 171، ج 13/ص 73، ج 14/ص 341، ج 20/ص 94.

⁶ المصدر نفسه، ج 11/ص 35، ج 20/ص 252، ج 16/ص 34.

⁷ المصدر نفسه، ج 11/ص 19، ج 8/ص 223، ج 4/ص 292، ج 8/ص 53، ج 6/ص 196.

⁸ المصدر نفسه، ج 11/ص 189، ج 13/ص 247، ج 5/ص 84.

⁹ المصدر نفسه، ج 2/ص 337، ج 16/ص 95، ج 9/ص 98.

مدخل تمهيدي.

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لشهاب الدين الألوسي¹.
- تفسير المنار لمحمد عبده².

كما نقل الطباطبائي عن القمي في (تفسير القمي)³ والطبرسي في تفسيره (جوامع الجامع)⁴ والبحراني في تفسيره تفسيره المسمى (بالبرهان)⁵ وغيرهم من المفسرين الذين استند إليهم سواء في بناء تصوراته الدينية وتعضيد توجهاته توجهاته المذهبية الذي يعتقد في صحتها ويسعى إلى ترسيخها في كيانات متلقيه تصديقاً وإيماناً وعملاً، أو من حيث هدم التأويلات المناوئة وإبطالها وبيان تناقضاتها وقصورها والحد من قوة فعلها في الجمهور.

وهذان الوجهان من وجوه استدعاء المتون التفسيرية الخادمة لعقائد الطباطبائي أو المخالفة لها، يترجمان مقصداً حاججاً مداره على ترسيخ العقائد والتصورات التي ينحتها الطباطبائي، وإقصاء ما دونها من تصورات وتوجهات لا تنسجم مع المنظومة الاعتقادية التي يسعى إلى ترسيخ مبادئها وتمكين عقائدها.

• معالم الحاجة بعلوم القرآن⁶ في تفسير الطباطبائي.

تعد علوم القرآن من أهم الآليات المساعدة على تفسير القرآن وفهمه وبيان مراده، إذ هي أوفى ما يجب الارتكاز عليه، وأولى ما يجب أن تُصرف العناية إليه، وذلك للمعرفة تفسير الآية وقصد سبيلها والوقوف على قصتها وبيان نزولها⁷ وينوه الطباطبائي في غير موضع بأهمية علوم القرآن كمنطلق في تفسير القرآن، وكآلة ضرورية يجب على المفسر ان يتسلح بها أثناء تعرضه للقرآن بالتفسير والتأويل فيقول: «إن الأحداث التي وقعت أيام الدعوة، وكذلك

¹ المصدر نفسه ، ج 11/ص 48.

² المصدر نفسه ، ج 8/ص 39. ج 3/ص 243، ج 4/ص 392، ج 6/ص 55.

³ المصدر نفسه ، ج 5/ص 93، ج 8/ص 95، ج 15/ص 83.

⁴ المصدر نفسه ، ج 2/ص 25، ج 3/ص 337، ج 7/ص 13.

⁵ نفسه، ج 2/ص 99، ج 3/ص 377، ج 4/ص 254.

⁶ يُراد بعلوم القرآن ذلك العلم الذي يبحث في أنواع العلوم التي تتصل بالقرآن الكريم، كأسباب النزول، والمكي والمدني، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وعلم القراءات، وغيره من العلوم المتعلقة بالقرآن الكريم، فهي تلك المباحث الكلية التي تتصل وتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله وترتيبه وجمعه وكتابه وتفسيره وناسخه ومنسوخه وغيره من العلوم الأخر، يُنظر، نو الدين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، ط، 1، دمشق، 1993م، ص 8/7.

⁷ يُنظر، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري الواحدي، أسباب النزول، تح: كمال وغلول بيسوني، دار الكتب العلمية، ط، 1، القاهرة، 1379هـ، ص 4.

مدخل تمهيدي.

الأحكام والحاجيات والضروريات والقوانين الإسلامية هي التي تسييت في نزول الكثير من السور والآيات، ومعرفتها يساعدنا إلى حد كبير في معرفة الآية المباركة وما فيها من المعاني والأسرار¹.

وقد استعان الطباطبائي في تفسيره بعلوم القرآن كآلية حجاجية يُثبت بها صحة تأويلاته، ويُركي بوسطتها تخرجاته، وذلك نظراً لما تتسم به من طاقات حجاجية ورمزية تجعل المتلقي يدعن للخطاب المشدود والمدعوم بواسطتها، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه الطباطبائي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ ^{٤٧} وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُونَ ^{٤٨} وَإِنْ يَكُنْ هُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ^{٤٩} أَفِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ تَحْيِفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ ^{٥٠} بَلْ أُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ^{٥١}

• يعلق على الآية قائلاً:

«يشهد سياق الآية أنّ الآيات إنما نزلت في بعض من المنافقين دعوا إلى حكم النبي صلى الله عليه وسلم في منازعة وقعت بينه وبين غير فأبى الرجوع إلى النبي وفي ذلك نزلت الآية، وفي رواية أخرى أن رجل من المنافقين كان بينه وبين رجل من اليهود حكومة، فدعاه اليهودي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، ودعاه المنافق إلى كعب بن الأشرف، فنزلت الآية»³

وبهذا يكون الطباطبائي قد استعان بما يسمى في علوم القرآن بأسباب النزول⁴ التي تُعين على فهم الآية، وبيان مقاصدها الشرعية والتداولية، واستدعاء أسباب النزول في هذا النموذج من شأنه تعميق ظاهرة الإقناع والاعتقاد المبنية على ضمانات أقرها الصحابة وأهل البيت الذين شاهدوا وعانوا أسباب النزول التي تُورث العلم وتساعد

¹ محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، دار الزهراء للطباعة والنشر، ط، 1، لبنان، 1973م، ص123.

² سورة النور، آية، 49/47.

³ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج15/ص146.

⁴ تعد أسباب النزول من أهم مباحث علوم القرآن، وهو علم يبحث في ما نزلت الآية أو الآيات تتحدث عنه أيام وقوعه، يُنظر، يُنظر، نو الدين عتر، علوم القرآن الكريم، ص46.

مدخل تمهيدي.

- إلى حدّ كبير- في معرفة حيثيات الآية المباركة وما تنطوي عليه من معاني وأسرار¹ وبهذا تصبح علوم القرآن من أهم الروافد الحجاجيّة التي استهدى بها الطباطبائي في تفسيره، فيها تُكمن الآراء والعقائد، وبواسطتها يُحصّل الإيمان والتصديق.

• معالم الحاجة بالنظريات العلمية الحديثة² في تفسير الطباطبائي.

إنّ ما يجعلنا اعتبار النظريات العلمية حجّة في تفسير الطباطبائي هو الحضور المكثف للمصادر العلمية التي أفاد منها في إقامة الدليل على الحقائق الكونية والعلمية التي أقرها الله في القرآن الكريم، ولإثبات هذه الحقائق المبثوثة في ثنايا القرآن الكريم عدل إلى ربطها بالنظريات العلمية الحديثة، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه في تفسير قوله

تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا³ ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ⁴﴾

• يعلّق على الآية قائلاً:

«...إنّ جري الشمس يعني حركتها، والأبحاث العلمية تقتضي بأنّ للشمس مع سيارتها حركة انتقالية، وكون الشمس ما تزال تجري مادام النظام الدنيوي على حاله حتى تستقر وتسكن بانقضاء أجلها فيبطل هذا النظام، وأمّا حمل جريها على حركتها الوضعية حول مركزها فهو خلاف لظاهر الجري الدال على الانتقال من مكان إلى مكان.»⁴

نستج من خلال هذا النموذج التفسيري الذي حاول من خلاله الطباطبائي التوفيق بين ما هو ديني قرآني وبين ما هو علمي عقلي، أنّ الشاهد العلمي الذي استحضره يُحقّق النظر ويؤمن البصر بصورة كبيرة في الحقائق التي أقرها الله في كتابه، بل لا يمكن لهذه الأبحاث العلمية أن تعارض أو تناقض الحقائق العلمية المبثوثة في القرآن الكريم، وعليه يمكن القول أنّ هذا النوع من الحجج المختص نظرياً بقوة إقناعية عالية، وبسلطة برهانية قاطعة تستمد شرعيّتها من العلم وما توصل إليه من حقائق ونتائج، وهذا التوفيق بين ما هو علمي وما هو ديني من شأنه تمكين الأفضية القرآنية وتركيزها في كيانات المتلقين إيماناً وتصديقاً.

¹ محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص123.

² يُقصد بما اللون من التفسير هو تلك المنهجية التي تُحكم الاصطلاحات العلمية في عبارات القرآن الكريم، وحملها على وجه يُطابق ما وصلت إليه علوم العصر، يُنظر، محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ومكتبة وهبة ط، 7، القاهرة، 2000م، ج2/ص474.

³ سورة يس، آية، 38.

⁴ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج17/ص89.

مدخل تمهيدي.

بالإضافة إلى هذه المعالم الحجاجية التي تطرقنا لها في قراءتنا الموجزة لتفسير الطباطبائي، والتي اتخذها كمنطلقات حجاجية ومهدات خطابية بنى عليها مختلف خطابه التفسيرية، هناك استراتيجيات حجاجية وسياسات خطابية استعان بها أثناء ممارسته لفعل المحاجة، وهذه الاستراتيجيات تقوم على آليات عقلية وعلاقات ذهنية تتمثل في الاستدلال، والقياس بأنواعه، والتفريع، والتمثيل، والتناسب، وغيره من الآليات العقلية التي ينحتها المحاجج ويتصرف فيها بخبرته، وهذا ما سنتطرق له بعمق كبير في الشق التطبيقي من بحثنا.

الفصل الأول.

بلاغة الحجاج: مفاهيم وتقاطعات.

تمهيد

تُعَدُّ نظرية الحجاج «argument» من أهم المقاربات النقدية التي أفرزتها الدراسات البلاغية المعاصرة في ستينات القرن الماضي¹، دراسات انصبَّ الاهتمام فيها على الأبحاث البلاغية عامة (الأسلوبية، الشعرية، بلاغة الصورة، البلاغة العامة، البلاغة الخاصة، البلاغة الرحبة، بلاغة السرد)، والحجاجية بصفة خاصة بعد ثورة طالت مختلف المناهج النقدية في ضوء ما عرفته الحداثة الغربية من تحديد وتحديث في مناهجها الفلسفية والعلمية، وقد أدَّت هذه الثورة إلى إعادة قراءة التراث البلاغي اليوناني القديم في ضوء المستجدات الفلسفية والفكرية الحديثة، قراءة انطلقت من مقارنة البلاغة القديمة² الكلاسيكية³ باعتبارها نسقاً معرفياً لا يمكن اختزاله أو تجاوزه بحكم وجودها التاريخي، فشكّلت مركزاً انطلقت منه مختلف البحوث البلاغية المعاصرة، مساهماتاً بذلك في بلورة بلاغة معاصرةٍ مطعمةٍ بالمستجدات المنهجية المعاصرة، وتحمل في طياتها ثراءً وفكراً ومرونة جعلت منها مركزاً استقطاب في نظريات تحليل الخطاب.

وبالرغم من الجمود والركود والانحطاط الذي عرفته البلاغة بسبب نزعتها المعيارية التعليمية البيانية⁴ لكنها سرعان ما عادت إلى الواجهة على يد ثلة من الباحثين يتقدمهم شايم بيريلمان **chaime perelman**⁵ وألبرخت تيتكا **olbrechts tyteca** في كتابهما المشترك **traité de l'argumentation-le nouvelle rhétoriques** «مصنف في الحجاج الخطابية الجديدة»، الذي أعاد من خلاله قراءة البلاغة الأرسطية القديمة، وبعث الجانب الحجاجي الإقناعي التأثيري التداولي منها.

¹ يُنظر، سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي - بنيته وأساليبه - دار الكتب الحديثة، اريد، ط، 2، الأردن، 2011م، ص15.

² البلاغة القديمة «**antique rhétorique**» والمقصود بها البلاغة التي ازدهرت في العصور القديمة عند الإغريق واللاتين.

³ البلاغة الكلاسيكية «**classique rhétorique**» والمقصود بها البلاغة الخاصة بسيادة الثقافة الكلاسيكية بفرنسا خلال القرن الرابع عشر، يُنظر، رولان بارت، البلاغة القديمة، تقدم وتر، عبد الكبير الشراوي، دار، نشر الفنك للغة العربية، دت، ص32.

⁴ يُنظر، جميل حمداوي، من البلاغة الحجاج إلى البلاغة الجديدة، منشورات، أفريقيا الشرق، المغرب، 2014م، ص5.

⁵ ولد شايم بيريلمان **chaime perelman** سنة 1912 بفارسوفيا، ثم هاجر إلى بلجيكا سنة 1925، حيث اشتغل إلى حدود سنة 1978 أستاذاً للمنطق والأخلاق بجامعة بروكسيل ومن أهم أعماله «امبراطورية البلاغة» و«مصنف في الحجاج-الخطابة الجديدة» و«الخطابة والفلسفة» وتوفي سنة 1984، يُنظر، حسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيريلمان، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط، 1، 2014م، ص140.

وبفضل هذه الجهود استعادت البلاغة «*rhétorique*»¹ مكانتها في عالم النقد والمعرفة، بحكم انتقالها من الرغبة في إنتاج الخطاب إلى دراسة خصوصياته، وتحليلها عن النزعة المعيارية التي تفرض القواعد²، فأضحت إمبراطورية منفتحة على مختلف التخصصات العلمية، لها امتدادات واسعة عبر فضاءات معرفية شاسعة³ ذلك باعتبارها مكوناً أساسياً في كل خطابات الطبيعة، إن لم نقل السمة المميزة لها، فأصبحت البلاغة تضطلع بعدة مهام ووظائف من إنتاج الخطابات إلى تحليلها وتأويلها ووصف العلاقات الداخلية والخارجية لها، وهذا التجديد الملحوظ في الدرس البلاغي المتسم بالعلمية والمنهجية الدقيقة سواء على المستوى المعرفي التنظيري أو على المستوى الإجرائي كان دافعاً إلى استثمار المقاربة البلاغية الحجاجية *rhétorique argumentative* في تحليل الخطابات التفسيرية التي قاربت القرآن الكريم.

المبحث الأول: مفهوم الحجاج في البلاغة اليونانية القديمة.

تعد الحضارة اليونانية من أهم الحضارات التي أولت اهتماماً كبيراً بمجمل أصناف المعرفة، فإليهم يعود الفضل في الإرث الحضاري المتوارث من طرف البشرية بمختلف مظاهره المعرفية والمنهجية، ولا سيما ما يشغلنا في هذا المقام المخصص للإرث البلاغي الذي وُجد منذ القدم مع الفلاسفة اليونان، أمثال الحركة السوفسطائية، وسقراط، وأفلاطون، وصولاً إلى أرسطو الذي كان له الفضل الكبير في إرساء قواعد هذه الصنعة. هذا وقد تناول فلاسفة اليونان الكثير من الظواهر المرتبطة ببلاغة الحجاج، وبدرجة عالية من الدقة والشمول، إلا أنهم لم يتفقوا على صيغة موحدة لمفهوم البلاغة، بل اختلفوا في مدلولها، وآليات اشتغالها نظراً لاختلاف الإيديولوجيات المتضاربة لفلاسفة اليونان، وهذا ما سنحاول التفصيل فيه أثناء ضبطنا للمصطلح الحجاج في البلاغة اليونانية.

1. مفهوم الحجاج في البلاغة السوفسطائية.

تُعد الحركة السوفسطائية⁴ من أهم الحركات الفلسفية التي عرفتها الحضارة اليونانية في القرن الخامس للميلاد، وقد تميّز روادها بالكفاءة اللغوية والبلاغية، وبالخبرة الجدلية¹ ويتضح ذلك من خلال تسميتهم بالرجل الحكيم²،

¹ يقصد بالبلاغة «*rhétorique*» في هذا المقام الجانب الحجاجي التداولي التأثيري الذي أُعيد بعثه على يد شلم بيرلمان وألبرخت تيتكاه.

² ينظر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، دار الكتب الجديدة، ط، 1، 2008م، ص8.

³ يُنظر، جميل حدادي، من البلاغة الكلاسيكية إلى البلاغة الجديدة، ص37.

⁴ إنّ السفسطة في أصل معناها اللغوي اليوناني مشتقة من *sophia* وتُفيد الرجل الحكيم والتقدير، يُنظر، رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار) دار الكتب الجديدة المتحدة، ط، 1، 2010م، بنغازي، ليبيا، ص12.

وتعتبر الحركة السوفسطائية من أهم الحركات التي مهدت لظهور الفكر البلاغي من خلال تدريسهم للخطابة³، التي كان لها دور كبير في توجيه المجتمع وقيادته، والوصول إلى المناصب العليا في الدولة، وهذا ما دفع بالسوفسطائيين إلى تلقيها وتعليم مسالك الاقتدار فيها «وذلك لتهيئهم للسلطة، قال بروتاغوراس: أنا سوفسطائي أوافق على أنني سوفسطائي ووظيفتي تعليم الناس»⁴ مختلف التقنيات البلاغية الحجاجي» التي من شأنها خدمة مختلف القضايا الاجتماعية، والعمل على الوصول إلى المراتب العليا في المجتمع، ومحاولة استمالة العامة بشتى الطرق الممكنة، متخذة من مبدأ الغاية تبرر الوسيلة شعاراً لها، أي أن السوفسطائي لا يميز بين الحق والباطل في الدفاع عن القضايا، بل هو جاهز للدفاع عن الباطل ضد الحق.

هذا وتبني الخطابة السوفسطائية على مبدأ «النفعية المتعلقة باللذة أي الهوى وليس النفع المتعلق بالمثل أو الخير»⁵ فهي تتخذ من مبدأ النفعية شعاراً لها، ولا تهتم بالأخلاق ولا المثل العليا، فالخطابة السوفسطائية تدافع عن الظالم والمظلوم في المرافعات القضائية، بل قد تصل في الكثير من الأحيان للدفاع عن الظالم ضد المظلوم.

وإذا ما انتقلنا إلى البلاغة في الخطابات السوفسطائية، وكيفية تسخيرها للتقنيات الحجاجية، سنجدها مبنية على «مغالطات دلالية متنوعة، تهدف إلى التلاعب بمعنى المقدمات... وجعل القياس مخالفاً للتوقعات، وموافق لما رب السوفسطائي»⁶ أي هي خطابة مؤسسة على الإيهام والتضليل وذلك من خلال اهتمامهم بجمالية الكلمة، والتركيب، والاعتماد على استدلالات باطلة، وقياسات مخالفة للمشهور، فالمعرفة السوفسطائية مبنية على الزيف والانتهازية والتمويه والتضليل، إذ يقول ابن رشد في هذا السياق «فالتبكييت السوفسطائي هو القياس الذي يؤهم أنه بهذه الصفة، من غير أن يكون كذلك في الحقيقة»⁷ فهو يفتقر إل الصحة في تكوينه سواء من حيث المقدمات أو النتائج المتوصل إليها بالرغم من أنه يوحى بالسلامة والصرامة في ظاهره، فبلاغة السوفسطائي تهدف إلى الإقناع بمختلف الطرق الممكنة بغض النظر عما إذا كانت تلك الطرق أخلاقية أو غير أخلاقية، استدلالات

¹ يُنظر، عباس حشاني، خطاب الحجاج والتداولية (دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي) عالم الكتب، ط 1، اريد، الأردن 2013م، ص26.

² يُنظر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص24.

³ يُعرف السوفسطائي جورجياس gorgias الخطابة بأنها الفن الحقيقي، والأسلوب الصحيح للتفكير، الزاوي بغورة، الفلسفة واللغة نقد المنطق اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، ط 1، بيروت، 2005م، ص12.

⁴ هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف، حمادي صمود، منوبة تونس، (د.ط)، (د.ت)، ص63.

⁵ محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة - بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص27.

⁶ عباس حشاني، خطاب الحجاج والتداولية (دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي) ص22.

⁷ ابن رشد أبو الوليد، تلخيص منطق أرسطو، دار الفكر اللبناني، (د.ط) بيروت، لبنان، (د.ت)، ج 7/ص679.

منطقية أو مجرد مغالطات، فهم كما يقول السوفسطائي كوراكس¹ **corax** علينا استغلال المحتمل وتوجيه الحجاج بحسب النفع الذي يقصد إليه² لذلك لم تكن البلاغة السوفسطائية بلاغة عقل، بل كانت بلاغة تبحر للتأثير في الأهواء والعواطف، وتغيب العقل الذي قد يتنبه للبلاغة الزائفة التي كانوا يُقدمونها للعامة، ولعلّ أبرز مثال قدّمه كوراكس لتلاميذه في كيفية معالجة قضية ما في المحكمة بقوله «إن انتدبت للدفاع في قضية وكان موكلك ضعيف البنية فقل: إنه من غير المحتمل لضعف بنيته أن يكون هو البادئ بالظلم، أما إذا كان موكلك قوي البنية وكانت القرائن جميعها ضده فقل: إنه كان من المحتمل جداً أن يُتصور أنه المعتدي إلى حدّ أنه من غير المحتمل أن يكون فعلاً كذلك»³ نستخلص من هذا النص مايلي:

- أن كوراكس يدفع بتلاميذه للدفاع عن الضعيف والقوي، الظالم والمظلوم.
- أنّ كوراكس أعطى تقنيات حجاجية تعتمد على القياس، لكنه قياس باطل يخاطب عواطف القاضي لا عقله، ويمكننا أن نمثل للقياس السوفسطائي بالصيغة التالية:
- المقدمة الكبرى: —————> الرجل بنيته ضعيفة لذلك لا يمكنه ارتكاب جريمة.
- المقدمة الصغرى: —————> كل من له بنية ضعيفة لا يمكنه ارتكاب الجرائم.
- النتيجة: —————> موكلي بريء.

وبهذا يكون القياس المقدم صحيح شكلاً، وفاسد في مضمونه إذ يمكن للضعيف ارتكاب الجرائم، فالبنية الجسمانية ليس معياراً لبراءته، فقد يرتكب الضعيف جرمته بسلاح مثل سيف أو خنجر.

وبالرغم من كلّ النقد الذي وُجه للبلاغة السوفسطائية، ولاسيما من طرف سقراط وأفلاطون وأرسطو كما سنشير إليه لاحقاً، إلّا أننا لا يمكن تجاهل إسهامات التيار السوفسطائي باعتباره المؤسس الفعلي لعلم البلاغة، ولم تكن بلاغة أفلاطون وأرسطو سوى بلاغة مضادة عملت على ازدياد البلاغة السوفسطائية ولاسيما أفلاطون الذي اشتغل في محاوراته على الانتقاص من قدر البلاغة السوفسطائية وتحريض الناس عليها، ومن جهة أخرى لا يخفى على أي باحث أن التراث البلاغي للتيار السوفسطائي قد وصلنا مكتوب بأقلام خصومهم⁴، أمثال أفلاطون

¹ خطيب صقيلي ولد في القرن السابع قبل الميلاد، وأطلق عليه الفلاسفة المسلمون لقب الغراب في مصنفاتهم، يُنظر، هشام الرفي، الحجاج عند

أرسطو، ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص60.

² المرجع نفسه، ص60.

³ المرجع السابق، ص61.

⁴ يُنظر، أحمد يوسف، البلاغة السوفسطائية وفاتحة الحجاج (تحاف المعنى وهباء الحقيقة)، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة تطبيقية في البلاغة الجديدة، عالم الكتب الحديث، اريد، ط1، الأردن، 2010م، ص2.

وأرسطو، فكيف يمكن قراءة البلاغة السوفسطائية وقد وصلت على يد أشد أعدائهم، لذلك نرى أن إعادة قراءة الإرث البلاغي السوفسطائي من أبرز التحديات التي لم تنجز بعد، نظراً للتراكبات الإزدوائية التي طالت فلسفتهم بصفة عامة وبلاغتهم بصفة أخص، لذلك أصبح من الضروري إعادة الاعتبار للفلسفة السوفسطائية¹ لإنصاف هذا التيار، وإعادة الاعتبار لمجهوداته النقدية والبلاغية.

2. مفهوم الحجاج في البلاغة الأفلاطونية² (من البلاغة السيئة إلى البلاغة الحقيقية).

اشتهر أفلاطون بمعاداته القوية للبلاغة لأنها تقوم في نظره على المداينة والمحتمل والتوهيم³ والظن والتمويه والرأي **doxa** الذي لا يعتمد على المعرفة البرهانية والعلة والحقيقة، وقد أعلن أفلاطون في محاورته⁴ جورجياس **Gorgias** عن رفضه التام للبلاغة ومعارضته لها، كما حاول البحث في هذه المحاور عن موضوع الخطابة ووظيفتها، ففحص في الجزء الأول الإقناع الذي يقع بالعلم والإقناع الذي يقع بالظن، وجعل الظن موضوع الخطابة السوفسطائية⁵، فقامت هذه المقابلة بين العلم **science** /الظن **opinion** إلى أن العلم هو الكفيل بإنتاج العلم والمعرفة لأنه يقوم على مبادئ صادقة وأولية وثابتة، أما الظن والمحتمل لا يُكسب الإنسان غير الأوهام والاعتقاد، ثم انتقل في الجزء الثاني من المحاور إلى تحديد وظيفة الخطابة والخطباء، فقام بتوجيه نقدٍ لاذع للخطباء بقوله: «إنني أصرح أن الخطباء أو الطغاة لا يتمتعون في حواضرهم إلاّ بسلطة تافهة»⁶ لأنهم يبيعون الأوهام وينشرون الرذيلة في المجتمع، فهم بذلك لا يختلفون عن الطغاة في شيء، ولا يستحقون التقدير الذي يحظون به لأنهم متملقون لا يهتمون بأحوال الناس بل يهتمون بلذاتهم وشهواتهم فقط، ولا سيما أولئك السوفسطائيين الذين

¹ عُرفت البلاغة السوفسطائية بمصطلح البرالوجيسم في الفكر البلاغي المعاصر، في مقابل المصطلح الإنجليزي **fallacy** وهو مصطلح من أصل لاتيني **fallacia** والذي يعني الغالطة والمكر والخداع والحيلة، أما في الفرنسية فُعرفت بـ **paralogisme** فهي من اليونانية **paralogismos** تتكون من جزئين **para** وتعني مجاني للخطأ، و **logismos** وتعني حجاجاً خاطئاً، وعُرفت في بعض المدارس البلاغية المعاصرة بالحجاج الخاطئ مع حسن النية، يُنظر، محمد النويري، الأساليب المغالطية (مدخل في نقد الحجاج) مقال ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف، حمادي صمود، ص 406.

² ولد أفلاطون **plato** ما بين سنة 428/429 ق.م من أسرة أرستقراطية في أثينا، ثم ما لبث حتى اتصل بمعلمه سقراط ملازماً له حتى وفاته، فكان لفلسفة سقراط أثر كبير في فلسفة أفلاطون، يُنظر، أحمد أمين وركي نجيب محفوظ، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، ط2، القاهرة، 1935م، ص 140.

³ يُنظر، محمد الولي، مدخل إلى نظرية الحجاج، عالم الفكر، عدد، 2، المجلد، 40، أكتوبر/ديسمبر، الكويت، 2011م، ص 23.

⁴ ظلت أعمال أفلاطون حول البلاغة غير متاحة باللغة العربية حتى أواخر العقد السابع من القرن العشرين، حيث نشر أديب منصور ترجمة لمحاوره جورجياس 1966م، ثم محمد حسين ظاظا نشر المحاوره نفسها سنة 1970، ثم نشرت أميرة حلمي مطر محاوره فيدروس سنة 1986، يُنظر، عماد عبد اللطيف، أفلاطون في البلاغة العربية، مجلة الحوار الثقافي، مستغانم، الجزائر، 2015م، ص 71.

⁵ يُنظر، عبد العالي قادا، بلاغة المناظرة، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط، 1، عمان، 2016م، ص 52.

⁶ محمد الولي، مدخل إلى نظرية الحجاج، عالم الفكر، عدد، 2، المجلد، 40، أكتوبر/ديسمبر، الكويت، 2011م، ص 23.

يُقدمون بلاغة تتنافى مع القيم والأخلاق، فالخاتورة الأفلاطونية عملت على توضيح المغالطات السوفسطائية ودحض حججهم وهدم فلسفتهم ومناهضة أفكارهم بالتأسيس لبلاغة مضادة تتجاوز بلاغة السوفسطائي، وتقدم نموذجاً بلاغياً جديداً يقوم على المعرفة والفضيلة.

وبعد محاوره جورجياس التي قدّم فيها نقداً لاذعاً للبلاغة، حاول في محاوره فيدر **Phèdre** تقديم بديل للبلاغة السوفسطائية، بلاغة تقوم على الفضيلة والقيم والعدل إذ عرفها بأنها «صناعة قيادة النفوس بالقول»¹ بالحق والخير والتعاضد، إذ أوّل في بلاغته أهمية كبرى للفضيلة عكس السوفسطائي وأرسطو اللذان اتخذا من الإقناع محور خطابتهما، صحيح أنّ القيادة تنضوي في طياتها على الإقناع، إلّا أنّ الهدف الأسمى للخطابة في نظر أفلاطون هو نشر الأخلاق والفضيلة والعدل بين العامة، وهذا الطرح الجديد كان سببه تأثير أفلاطون بنظرية المثل² التي ورثها عن أستاذه سقراط الذي يُعتبر نبراسا استرشد به أفلاطون في فلسفته، فالخطيب الحقيقي في نظر أفلاطون هو ذلك الذي يُؤلّد في نفوس أبناء وطنه العدل والخير، وينتزع منها الظلم، ويكسبها الفضائل ويمحو منها الرذائل.

ومن منطلق الفضيلة والقيم حاول أفلاطون إبعاد العامة عن نقاشات البلاغة، ورأى أنّ البلاغة العلمية، هي تلك التي تقوم على أساس وجود متخاطبين متحاورين ندين يعتمدان على آلية السؤال والجواب³ بلاغة أكثر خصوصية لا تُدخل الحشود في نقاشاتها المعرفية الخاصة، تقوم على نظام الجدل الذي يعتمد آلية الاستدلال بين المتخصصين في سبيل إنتاج المعرفة لذلك بنى أفلاطون تصوره للخطابة على ثلاثة أركان هي⁴:

- اعتماد المنهج الجدلي: والذي يعتبره أفلاطون أساس إنتاج المعرفة والعلم.

- معرفة أنواع النفوس وما يناسبها من أقاويل: أي ضرورة التناسب **convenance** بين القول والسماع أو ما يسمى بضرورة ملائمة المقال للمقام.

- معرفة ما يناسب المقامات المختلفة من أساليب: أي ضرورة انسجام الخطاب وتكامل وحداته مع المقام.

¹ هشام الرفي، الحجاج عند أرسطو، ص 79.

² إنّ نظرية المثل تمثل الدفاع الأساسي عن الأخلاق الموضوعية، فأفلاطون تبني هذه الفلسفة لإتمام نقد سقراط لنسبية السوفسطائيين، يُنظر، غنار سكريبك، ناز غيلجي، الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر، حيد حاج اسماعيل، بيت النهضة، ط، 1، بيروت، 2012م، ص 119.

³ محمد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية وعربية وغربية، منشورات دار الأمان، ط، 1، الرباط، المغرب، 2005م، ص 350.

⁴ يُنظر، هشام الرفي، الحجاج عند أرسطو، ص 80/82.

مبادئ حاول من خلالها أفلاطون تقديم نموذج بلاغي جديد تقوم عليه صناعة الخطابة، ولاسيما عنصر الجدل الذي يعتبره «المنهج الفلسفي الوحيد... وحجر الزاوية الذي تقوم عليه مختلف العلوم»¹ لذلك عمل أفلاطون على تطوير فلسفة **الجدل**² باعتبارها خطاباً برهانياً يقوم على الصدق وعدم التناقض، أي أن الجدل هو المنهج الوحيد الذي لا يعرف الرأي والاحتمال بل يُعتبر من أساسيات إنتاج العلم والمعرفة.

ومما سبق نستنتج أن أفلاطون عالج البلاغة من منظورين متعارضين، الأول يتعلق ببلاغة السفسطة، والثاني متعلق بالبلاغة الحقيقية التي تتخذ من الجدل والفلسفة موضوعاً لها، فنجد أفلاطون في محاورته الأولى يدخل في صراعٍ حادٍ مع السوفسطائيين نظراً لاختلافه معهم في مجمل التصورات المتعلقة «بأصول بناء الحجاج، والقيّم وعلاقة القول بالوجود والإنسان بالإنسان والمدينة»³ فالصراع جوهرى ينطلق من البلاغة، ليصل إلى مختلف شؤون الحياة والعلاقات الاجتماعية التي تضبط المدينة والقوانين العامة، لذلك لا يمكن حصر الخلاف في البلاغة كما يؤرخ لذلك بعض الدارسين، إنما الخلاف يتجاوز البلاغة ليصل لمعظم المبادئ الفلسفية التي قام عليها الفكر السوفسطائي.

ومن جهة أخرى عمل أفلاطون على تجاوز البلاغة السوفسطائية ليقدم نموذجاً بلاغياً جديداً يقوم على القيم والفضيلة والمعرفة متخذاً من نظرية المثل السقراطية منطلقاً مزج فيه البلاغة بالقيّم والفضيلة.

وبالرغم من أن البلاغة الأفلاطونية لم تبلغ ما بلغته البلاغة الأرسطية، إلا أن هذين الموقفين المتعارضين «يحتلان موقعاً مهماً... ومصدراً أساسياً لفهم البلاغة الغربية»⁴ التي رسم أفلاطون طريقها ومعالمها صراحةً قبل أرسطو، لذلك يُعد القفز على بلاغة أفلاطون خلافاً منهجياً يُصعب من فهم البلاغة التي رسم أفاقها ووضع أسسها.

¹ عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي، مطبعة دار النهى، ط1، صفاقس، تونس، 2013م، ص25.

² يقوم الجدل عند أفلاطون على عمليتين: عملية تأليف sgnthese وعملية تقسيم ونفريع division فالأولى سَمّاها البعض جدلاً صاعداً يقود إلى المفاهيم العامة والبادئ الأولى للعلم، والثاني جدلاً نازلاً يُقسم به الباحث ما توصل إليه في العملية الأولى إلى أقسام وأجناس على نحو تدريجي، يُنظر، هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، ص84.

³ المرجع نفسه، ص64.

⁴ محمد الولي، مدخل إلى نظرية الحجاج، عالم الفكر، ص23.

3. مفهوم الحجاج في البلاغة الأرسطية¹.

استثمر أرسطو ما أنجز قبله في مجال البلاغة قصد بناء تصورات الخطابية² الجديدة، فعمد إلى نقد التصورات السوفسطائية للبلاغة من جهة، كما عمل على تجاوز آراء أستاذه أفلاطون التي التمس فيها تحامله الشديد على البلاغة ومحاولته إقصائها وتشويه صورتها أمام العامة.

وقد استهلّ أرسطو مشروعه البلاغي بانتقاد البلاغة السوفسطائية وطرق انتاجها للحجاج في خطاباتها فهي في نظره تضع «نوع من الشّراك للإيقاع بخصومهم عن طريق التبكيث، والإيقاع في الخطأ، والدفع إلى مخالفة المشهور، واستعمال صيغ لغوية غير مألوفة، ودفع الجيب إلى الكلام الفارغ»³ مغالطات استنتجها أرسطو من خلال دراسة نسقيّة مركزة قام من خلالها بتفكيك الخطاب السوفسطائي، وتبيّن المنهجية التضليلية التي يعتمد عليها في تمرير أفكاره، والتي غالباً ما تتحقق بالاعتماد على القياس والاستقراء الذي يتخذ من المقدمات التضليليّة الإيهامية أساساً له، كما عملت البلاغة السوفسطائية في نظر أرسطو على إغراق الخطابة في مجال الرأي والمحتمل والظن والشك، دون التقيّد بقيم ومثل معيّنة، ومن منطلق نقده هذا قام بصياغة أنماط حجاجية مضادة لكل مغالطاتهم اعتماداً على قراءة معمّقة لأقوالهم والوقوف على أخطائها⁴ التي اعتبرها تهديداً للمجتمع الأثيني، وخطراً لا يمكن تجاوزه إلاّ بصياغة أنماط بلاغية مضادة تهدم البلاغة السوفسطائية، وتقدم نموذج بلاغي جديد يقوم على الصدق والقيم والفضيلة والاحتمال لا الإيهام والتضليل كما هو الحال في البلاغة السوفسطائية.

¹ ألف أرسطو أعمالاً معظمها في علم المنطق لم لكنها لم تظهر في حياته للناس، وبعد وفاته قام بجمعها أحد تلاميذه يُدعى أندرونيكس وأطلق عليها اسم الأرغانون **organon I** أو ما يسمى بالآلة، وقد قسمها ابن خلدون إلى:

- كتاب المقولات **les catégories**: في الأجناس العالية التي ليس فوقها جنس.
- كتاب العبارة **de l'interprétation**: في القضايا التصديقيّة وأصنافها.
- كتاب القياس **premières analytique**: في القياس وصور إنتاجه عموماً.
- كتاب البرهان **les seconds analytique**: هو النظر في القياس المنتج لليقين.
- كتاب الجدول «المواضع» **les topiques**: هو القياس المفيد في إفحام الخصم،
- كتاب السفسطة **les rēfutations sophistiques**: وهو القياس الذي يفيد خلاف الحق ويغالط به المناظر صاحبه.
- كتاب الخطابة **la rhétorique**: وهو القياس المفيد، وترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم.
- كتاب الشعر: وهو القياس الذي يفيد التمثيل والتشبيه

يُنظر فيما يخص مفهوم الارغانون، هشام الرفي، الحجاج عند أرسطو، ص 87، وينظر، عبدالرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار صادر، ط 1، بيروت، 2000م، ص 377، أما الترجمة باللغة الاجنبية فقد اعتمدنا على، هشام الرفي، الحجاج عند أرسطو، ص 89.

² يرد مصطلح الخطابية في هذا المقام مرادفاً لبلاغة الحجاج تيمناً بالشعرية.

³ يُنظر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص 34.

⁴ المرجع السابق، ص 38.

أما إذا انتقلنا للحديث عن محاور البلاغة الأرسطية للبلاغة الأفلاطونية فنجد أن أرسطو احتفظ من جهة ببعض مكونات البلاغة الأفلاطونية ولاسيما بالتقسيم الثنائي لها «الجدل والخطابة إلا أنه لم يطابق بينها كما فعل أستاذه»¹ ومن جهة أخرى عمل على تجاوز بلاغة أستاذه، إذ لم يشمل البلاغة بالمعاني القدحية التي تعرضت لها من قبل أفلاطون، بل اعتبرها من الأدوات الأساسية التي لا يمكن الاستغناء عنها «لأنها أداة تعمل على تسيير المجتمع في المؤسسات الديمقراطية الأثينية»²، فالديمقراطية لا تتجسد حسب أرسطو إلا بالحوار والتواصل عن طريق استثمار الآليات الخطابية في عملية تسيير المجتمع وتوجيهه، عكس أستاذه الذي اعتبرها أداة تضليلية تمويهية، وعكس أفلاطون ركز أرسطو على «الرأي والاحتمال والممكن والتخييل، على أنهما ذات دلالات بالغة في حياة الناس والتواصل وفي فتح المجال أمام الآخر في الإدلاء برأيه»³ فأرسطو لم يُقصِ الاحتمال من دائرة البلاغة بل اعتبره من الأساسيات التي تقوم عليها، ذلك أن الاحتمال يسمح للمتلقي بالاعتراض على الآراء التي تُقدّم له، وتقدم رأيه فيما يُعرض عليه من خيارات، فالاحتمال هو تلك الفجوة التي تحرر المتلقي وتجعل منه عنصراً فعالاً في العملية الخطابية التواصلية ومنتجاً لها.

وقد احتفظ أرسطو في النموذج البلاغي الذي قدّمه ببعض المكونات البنائية للبلاغة السوفسطائية والأفلاطونية، فتبنى الاحتمال من جهة البلاغة السوفسطائية، والفضيلة والمعرفة من جهة البلاغة الأفلاطونية، فالبلاغة عنده «صناعة مدارها إنتاج القول، يُبنى به الإقناع في مجال المحتمل والمسائل الخلافية القابلة للنقاش، بمعنى أنها علاقة بين طرفين تتأسس على اللغة والخطاب، يُحاول أحد الطرفين أن يؤثر في الطرف المقابل جنساً من التأثير، يُوجّه به فعله أو يثبت لديه اعتقاداً أو يميله عنه أو يصنعه له صنعا»⁴، فمدار البلاغة في التفكير الأرسطي إنتاج الخطابات والنصوص في مجال المحتمل الذي يستطيع من خلاله المتلقي التفاعل مع العملية الخطابية والانخراط في العملية الحوارية، أمّا الهدف من صناعة البلاغة هو التأثير في الآخر وتوجيه سلوكاته والتحكم فيها، فهي بلاغة ذات طبيعة تداولية برغماتية محضة، وتتجلى هذه البرغماتية في الواقع الذي يشهد على استجابة المتلقي للأهداف التي يرسمها الخطيب، فالبلاغة الأرسطية في صميمها تقوم على مبدأ اللغة، وكيفية تسخير العنصر البلاغي في الخطاب، ثمّ البحث عن مصوغات الإقناع بالاعتماد على مجال المحتمل، ثم الوظيفة التداولية التي تتحقق في الواقع.

¹ محمد الولي، مدخل إلى نظرية الحجاج، عالم الفكر، ص24.

² عبد العالي قادا، بلاغة المناظرة، ص60.

³ محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة- (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص32.

⁴ حمادي صمود، مقدمة في الخلقية النظرية للمصطلح، مقال في كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، اشرف، حمادي صمود، ص12.

ولإعطاء نوع من الشرعية للبلاغة يُقدم لنا أرسطو مقارنة بين فن الخطابة و فن الطب فيقول « أن مهمتها – الخطابة – ليست الإقناع بقدر ما هي البحث في كل حالة عن الوسائل الموجودة للإقناع، والأمر نفسه ينطبق على سائر الفنون، فمثلاً ليست مهمة الطب إعادة الصحة إلى المريض، بل فقط محاولة بلوغ هذه الغاية قدر المستطاع، فحتى أولئك الذين يستحيل شفاؤهم يمكن أيضاً علاجهم كما ينبغي»¹ فبقدر احتمالية الخطابة، فإن الطب في نظر أرسطو ليس بتلك اليقينية المطلقة، لأنه لا يُعيد للمريض صحته بل يعمل على علاجه الذي قد لا يتحقق في الكثير من الأحيان، فكذلك الخطابة التي قد لا تُوفق في إقناع الناس، لكنها تجعلهم يرتاحون لما يُقدم لهم.

وتقوم العملية الحجاجية عند أرسطو على دعامتين أساسيتين «يختزل الأولى في الاستدلال² *raisonnement* والثانية تقوم على البحث اللغوي والوجودي»³ ففي الدعامة الأولى سعى أرسطو لإضفاء الصبغة العلمية على الحجاج باعتبار أن الاستدلال ذو دلالة منطقية معتمدة في إنتاج العلم والمعرفة، فالعملية الاستدلالية مهمة في تمركز الوحدات المكونة للخطاب، بعبارة أخرى هو تلك المنهجية العقلية التي يسلكها الخطيب في صياغة خطابه وفي دعم قضيتة دعماً حجاجياً يعتمد على الآليات التي يتيحها العقل، بعيداً عن الصورنة الشكلية المغلقة والمكتفية بذاتها، فلا استدلال الذي اعتمده أرسطو في بناء حجاجه يتخذ من المحتمل مجال اشتغاله، والذي غالباً ما يعمل على الربط بين المقدمات والنتائج باعتباره آلية انتقال، فأرسطو في الدعامة الاستدلالية يحاول بناء حجاج يقوم على تقنيات منطقية استدلالية ذات طابع احتمالي.

أما في الدعامة الثانية فقد حاول أرسطو التأكيد على أهمية اللغة، ودورها الكبير في التواصل والتعايش بين الناس، يقول أرسطو «إنّ اللغة ليست ضرورية للتعبير عن الشيء فحسب، بل هي ضرورية أيضاً في بنائه»⁴ أي أنّ اللغة ذات بعد فلسفي وجودي عميق، لا ينحصر فقط في التعبير عن الأشياء، بل هي المخوّلة بتسمية الأشياء وإعطائها شرعية الوجود.

ومن العموميات ينتقل أرسطو للتفصيل أكثر في نموذج البلاغي عن طريق وضعه ضوابط يتمّ من خلالها إنتاج القول الحجاجي والمتمثلة في:

¹ حاتم عبيد، منزلة الحجاج في نظريات الحجاج، عالم الفكر، عدد، 2، المجلد، 40، أكتوبر/ديسمبر، الكويت، 2011م، ص241.
² الاستدلال *raisonnement* «هو ذلك النوع من التفكير الذي يتم بواسطته إنتاج العلم» أو هو «قول مؤلف من أقوال إذا سُلم بما لزما عنها بالضرورة أقوال أخرى» يُنظر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص36، ويُنظر، حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي (عناصر استقصاء نظري)، عالم الفكر، العدد، 01، المجلد، 30، ص127/126.
³ محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص 36.
⁴ المرجع السابق، ص40.

أ. مصادر الأدلة eurèsis¹:

تعتبر أهم الدعامات الأساسية للخطاب الحجج، فهي عملية يتم من خلالها البحث عن مختلف الحجج من قبل المتكلم، وتكييفها مع المقام، وتنقسم حسب أرسطو إلى:

• الحجج الصناعية les preuves techniques

هي «حجج يقوم المحاجج بصناعتها ونحتها اعتماداً على معايير عقلية منطقية، لا على معايير عاطفية»² فهي حجج ذات طابع عقلي محض، يقوم الخطيب من خلالها بتسخير طاقاته العقلية لإنتاج نوعية خاصة من الحجج غالباً ما تبني على الاستدلال والقياس والاستنباط وغيرها من العمليات العقلية المنهجية، تكون باجتهاد الخطيب وبخيلة منه.

• التصديقات الغير صناعية les preuves extra techniques

هي حجج تكون متوفرة قبل الدخول في المقام الخطابي، وعلى الخطيب اكتشافها والاستفادة منها في خطابه، وقد حصرها أرسطو في خمسة حجج وهي: «القوانين، الشهود، العقود، العذاب، الإيمان»³ ومن هذه الحجج كان الخطباء والسياسيون والقضاة والبرلمانيون في أثينا يبنون حججهم، ويدعمون خطبتهم، باعتبارها عناصر جاهزة تمر مباشرة إلى الخطاب «دون أن يحولها الكاتب أو الخطيب بطريقة تقنية»⁴ فهي حجج موجودة في السياق الخارجي يعرفها ويسلم بها السامع مبدئياً، دون أن يناقشها أو يعترض عليها، وذلك نظراً لتواضع أبناء المجتمع عليها.

• المواضيع topiques

يُعد الموضوع topos من المفاهيم الأساسية في نظرية أرسطو الحجاجية، و قد قام هذا الأخير بتأليف مصنف ضخم في نظرية المواضيع حاول من خلاله التنظير للطرق التي يجب أن يسلكها الخطيب في بحثه عما يكون به الإقناع، ويمثل الموضوع حسب أرسطو «عنصر تداعي الأفكار، فهو استعداد وترويض ووسيلة تذكر، فالموضوع

¹ هشام الرفي، الحجج عند أرسطو، ص73.

² المرجع السابق، ص41.

³ أرسطو طاليس، الخطابة، تر وتح، عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، 1979م، ص9.

⁴ رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، تقديم وتر، عمر أوكان، أفريقيا الشرق، ط1، المغرب، 1994م، ص50.

ليس الحجج ذاتها بل هي الحجرات التي تُحفظ فيها الحجج¹ من هذا المفهوم يصبح الموضوع حجج مصنفة جاهزة لمقامات محدّدة، فما يُستعمل في مقام لا يصلح بالضرورة لمقام آخر، فقوة الموضوع مرتبطة بالمقام الخطابي الذي ينتمي إليه، قوة قد يفقدها في مقام آخر، يقول بيرلمان في هذا المقام، «كان الأمر يتمثل في أن تُجمع المواد الضرورية لتُوجد بيسر عند الحاجة، ومن هنا كان تعريف المواضيع باعتبارها مخازن الحجج²، وبهذا تصبح المواضيع نماذج حجاجية جاهزة موجودة قبل الدخول في المقام الخطابي، وعلى الخطيب الاستفادة منها أو الإقتداء بها في عملية صناعة حجج، مثل التقيّد بالطرق الاستدلالية المعتمدة في الخطاب الطبيعي، أي عدم الإعتماد على الاستدلالات ذات الطابع البرهاني، فالمواضع هي نظرية حرص من خلالها أرسطو على تقديم حجج يستفاد منها، ويُقتدى بها في صناعة حجج أخرى ممكنة، فتصبح بذلك عبارة عن «مقدمات أعم وأشمل»³ وقواعد حجاجية نموذجية تُعطي المشروعية للحجج المستحدثة.

ب. ترتيب الأجزاء أو الأدلة *élucution*⁴.

وهي مرحلة لا تقل أهمية عن المرحلة الأولى إذ يتم من خلالها تنظيم المادة الحجاجية المحصل عليها، وتوزيعها داخل الخطاب استناداً إلى معايير عقلية منهجية، أي ترتيبها ترتيباً منطقياً لا يُخل بالعملية الحجاجية، ويكون ترتيب هذه الحجج في مواقعها المناسبة على امتداد الخطاب.

ج. الصياغة أو الأسلوب⁵.

وتكون من خلال اختيار الألفاظ المناسبة، والتركيب الذي يشمل التشكيل اللفظي داخل الجمل، والمحسنات التي تضفي بعداً جمالياً على الحجج المستعملة في الخطاب، أي يكون تقديمها في أسلوب بلاغي جمالي يتميز بالمرونة ويكون له وقع إيجابي على نفسية المتلقي.

¹ المرجع نفسه، ص 78.

² Chaime perelman. Et olbrechts tyteca. Traité de l'argumentation –la nouvelle rhétorique.

Prèface de michel meyer. Bruxelles. Université de Bruxelles. 5*ed. 1990 p112 نقلا عن: هشام الرفي،

الحجاج عند أرسطو، ص 191.

³ محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص 113.

⁴ المرجع نفسه، ص 56.

⁵ المرجع السابق، ص 56.

وبعد التنظير لآليات الخطاب الحجاجية المتمثلة في -اللغوس logos-، يواصل أرسطو التنظير لآليات حجاجية إضافية متعلقة بطرقي الخطاب (المخاطب والمخاطب)، فهو يرى أن العملية الحجاجية لا تتم ولا تنجح إلا بتفاعل طرقي الخطاب، وقد حدّد الحجاج المرتبطة بطرقي الخطاب في:

د. حجج الايتوس ethos¹.

ترتبط هذه النوعية من الحجج بأخلاق الخطيب، وما يجب أن يتميز به أمام متلقيه أثناء إلقاء خطابه، ويحصر أرسطو حجج الخطيب في الفطنة والاستقامة واللفظ²، فهي ميزات يجب أن يتحلى بها أما العامة لتعزيز عملية التواصل وبناء ثقة تُمهّد لقبول الخطاب، يقول أرسطو «هناك عوامل تدفعنا للثقة غير البراهين، العوامل التي تدعو للثقة السداد والفضيلة والبر»³، فأخلاق الخطيب لها دور كبير في توطيد العلاقة مع المتلقي، بل تجعل المتلقي يقبل الخطيب قبل خطابه، فالأشرار لا يحظون بالثقة، ولا يُلتفت إلى خطاباتهم ونصائحهم، فأخلاق الخطيب والقيم التي يتحلى بها هي الممهد الرئيس لقبول الخطاب والتفاعل معه من قبل المتلقي.

هـ. حجج الباتوس pathos⁴

تبحث حجج الباتوس فيما ينزع إليه المتلقي، وذلك بتوظيف نوعية من الحجج يتفاعل معها بشكل فطري طبيعي، ويُعد هذا العنصر من أخطر العناصر البلاغية، لأن الخطاب يبدأ من المتلقي وينتهي إليه، فالمتلقي موجود في مجمل مراحل الخطاب، ومراعاة هذا النوع من الحجج يجعل المتلقي أكثر استجابةً و تفاعلاً مع الخطاب، ويسهل من اندماجه في العملية التواصلية، ويؤكد أرسطو على هذه الميزة الحجاجية بقوله: «كل شيء في هذه الصنعة مجعول للتأثير ومرتب حسب السامعين»⁵ فالمستهدف الأول من الصنعة حسب أرسطو هو السامع الذي يُعد جوهرًا وعمدّة في كل الأنسجة الخطابية.

¹ هشام الرفي، الحجاج عند أرسطو، ص 267.

² يُنظر، رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 70.

³ محمد الولي، مدخل إلى نظرية الحجاج، عالم الفكر، ص 28.

⁴ هشام الرفي، الحجاج عند أرسطو، ص 267.

⁵ أرسطو طاليس، الخطابة، تر وتح، عبد الرحمن بدوي، ص 194.

المبحث الثاني: الحجاج من الدلالة القرآنية إلى الدلالة التراثية.

لئن استقر مفهوم الحجاج عند اليونان في فن البلاغة التي اهتمت بآليات الإقناع والتأثير، فإنّ مفهومه في القرآن الكريم وفي التراث العربي تعدى البلاغة لتتقاسمه معارف عديدة، كعلم التفسير، والفقه، وعلم الكلام، وأصول الفقه، والفلسفة، والنحو، والبلاغة وغيرها من الحقول المعرفية الأخرى، فتبوء بذلك مكانة مرموقة في الثقافة العربية، يقول أبو الوليد الباجي¹ في هذا الصدد: «وهذا العلم من أرفع العلوم قدراً، وأعظمها شأنًا، لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة، ولا اتضحت محجة، ولا عُلم الصحيح من السقيم، ولا المعوج من المستقيم»² ومن هذا النص نستنتج المكانة التي تبوءها الحجاج في الثقافة العربية التي استعانت، به في تقديم معارفها، وتثبيت أفكارها، والدفاع عن عقائدها، فصار بذلك الحجاج من أرفع العلوم شأنًا، وأقدرها مكانةً.

ونظرًا لتطور بنية العقل العربي الذي انفتح على مختلف العلوم بفعل الفتوحات الإسلامية، أصبح هذا العقل لا يرضى بالحجة النقلية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية، ولا سيما بعد ظهور الخلافات المذهبية، والكلامية، والفقهية، بل بات يحتكم هذا العقل إلى مجموعة من القواعد والقوانين المتمثلة في الاستدلال والقياس المبني على أصول منطقية يقينية متينة، فأصبح بذلك العقل المنطقي يُراحم الحجة النقلية المتمثلة في القرآن والسنة، فتشكّلت بذلك ذهنية عربية جديدة، تعتمد على العقل في تقديم المعرفة، والدفاع عن الأفكار والانتصار للمذاهب.

1. مفهوم الحجاج في القرآن الكريم.

إنّ المتأمل في القرآن الكريم يجد أن لفظة الحجاج وردت بصيغ مختلفة مثل: حاج، وتحاجون وغيرها من الصيغ الصرفية، إلّا أنّ المفسرين أجمعوا على أنها غالباً ما تأتي مرادفة للجدل والبرهان. ويتضح ذلك مثلاً في قوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ؟﴾³.

¹ أبو الوليد الباجي الفقيه الأصولي الأندلسي ولد سنة 403 هـ في قرطبة، ثم انتقل إلى باجة في الأندلس، ثم سافر إلى المشرق سنة 426 هـ ويقيم ثلاثة عشر سنة يأخذ من علمائها من أشهرهم التنوخي، والخطيب البغدادي، والشيرازي، توفي سنة 474 هـ، يُنظر، أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تح، عبد المجيد تركي، دار العرب الإسلامي، (دط)، (دت)، ص 19.

² المرجع نفسه، ص 8.

³ سورة البقرة، آية، 258.

يقول العلامة طاهر بن عاشور في تفسيرها: «معنى حاجّ خصم، وهو فعل على زنة المفاعلة، ولا يعرف لحاجّ في الاستعمال فعل مجرد دال على وقوع الخصام، ولا تعرف المادة التي اشتق منها، ومن العجيب أنّ الحجة في كلام العرب تفيد البرهان المصدق للدعوى، مع أنّ حاجّ لا يُستعمل غالباً إلا في معنى المخاصمة... أنّ الأغلب أنه يُفيد الخصام بباطل»¹ يعتمد الطاهر بن عاشور في توجيهه هذا على الصيغة الصرفية للفعل حاجّ الذي يحمل دلالة المشاركة، وكذلك على رد فعل النمرد حين قال: ﴿قَالَ أَنَا أَحْيَى وَأُمَيَّتٌ﴾²، وهذا دليل على دخول إبراهيم عليه السلام في جدال ومحاججة مع النمرد حسب توجيه المفسر.

لكنّ في نظرنا لم تأت لفظة حاجّ في هذا المقام بمعنى جادل لأنه في حقيقة الأمر إبراهيم عليه السلام لم يُجادل النمرد بل قدّم له حجج مباشرة، ودليله أنّ الحجة الأولى كانت كافية حين قال له ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾³ ولو أراد إبراهيم عليه السلام لاكتفى بها، ودخل في جدال مع النمرد حول معنى الموت والحياة والخلق، ولكان قادراً على حسم الموقف باعتبار أن إبراهيم عليه السلام يدرك بأن النمرد لا يُحيي ولا يُميت، لكن إبراهيم عليه السلام عدل إلى الحجة الثانية حين قال: ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾⁴ هنا بُهت النمرد وسلّم بالحجة البالغة التي أتى بها إبراهيم عليه السلام ولم يستطع الردّ أو الاعتراض على بنائها المحكم تصوراً ومنطقاً.

لذلك كانت لفظة حاجّ في الآية مناسبة جداً للمقام ونوعية الحجج المقدمة فيه، والتي تميّزت بالتحديد، وتعجيز الخصم وإفحامه، ولا تنفق مع العلامة بن عاشور في أنّ لفظة حاجّ تُفيد الخصام بباطل لأن اللفظة شملت إبراهيم عليه السلام والنمرد.

¹ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، (د،ط)، تونس، 1984م، مج، 3، ص31/23.

² سورة البقرة، آية، 258.

³ سورة البقرة، آية، 258.

⁴ سورة البقرة، آية، 258.

هذا وقد تعرض للفظه الجدل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ تَحْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾ إِنَّ اللَّهَ

لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا¹، علّق عليها قائلا: «والمجادلة مفاعلة من الجدل، وهو القدرة على الخصام

والحجة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك»²، ويقول في موضع آخر: «المجادلة المخاصمة بالقول وإيراد

الحجة، فتكون في الخير كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبَشْرَىٰ تَجَادَلْنَا فِي

قَوْمٍ لُّوطٍ﴾³ وتكون في الشر كقوله تعالى ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾⁴»⁵.

فالجامع بين الحجاج والجدل حسب الطاهر بن عاشور هو فعل المخاصمة، لكن غالبا ما تكون المخاصمة في الحجاج بالباطل، في حين أنّ الجدل منه ما هو على حق ومنه ما هو على باطل، وبذلك تكون لفظه الحجاج ذات دلالة سلبية لأنها مقتزنة بالباطل، لكن لفظه حاج في الآية الكريمة خصت إبراهيم عليه السلام والنمرود لذلك نطن أنّ اقتراح مصطلح الحجاج بالباطل يبقى فيه نظر، بينما لفظه جادل هي القدرة على مقارعة الخصم بإيراد الحجج، والتمكّن من إقناع الغير برأيك، ويحتل الجدل حسب الطاهر بن عاشور دالتان، دلالة سلبية عندما يكون الجدل مرتبطاً بالباطل، وغالبا ما يكون في أمور شرعية بين القرآن وفصل فيها، ويحمل دلالة إيجابية عندما يختص بالدعوة، ومناظرة الكفار، وهذا التوجيه من طاهر بن عاشور ليس مجرداً، بل مبنياً على حسب سياق الآيات الكريمة.

ونلمس هذا الترادف أيضا في تفسير الشعراوي حين يتعرض لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ

تَحْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا⁶، يُعلق عليها قائلا: «والجدل كما نعرف

القتل، وحين يقتل الإنسان شيئا، مثلاً أن يُحضر بعض من الشعر أو الصوف، ويجعلها ليصنع حبلا... لذلك يُقال بجدل الحبل حتى تُعطيه القوة، وكذلك في شأن الخصمين كل واحد منهما يُريد تقوية حجته، فيحاول جاهدا أن

¹ سورة النساء، آية 107.

² محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 5/ص 197.

³ سورة هود، آية، 74.

⁴ سورة البقرة، آية، 197.

⁵ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 12/ص 60.

⁶ سورة النساء، آية، 107.

يُقَوِّمُهَا بما يشاء من أساليب القول»¹ فالجدل حسب الشعراوي هو تلك العملية الحوارية المصحوبة بحجج تمتاز بالقوة، يوظفها المجادل عند دخوله في جدال، لكن ما يلاحظ على هذا التوجيه هو الخلط بين الجدل باعتباره عملية مبنية على السؤال والجواب في طابعها التواصلية، والحجة باعتبارها نسقاً يساهم في استمرار العملية الجدلية.

وما يدعم هذا الخلط بين الجدل والحجاج هو تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا

ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ

عِنْدَ رَبِّكُمْ ؕ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾²، يُعلق عليها قائلًا: «والحاجة معناه أن يلتقي فريقان لكل واحد منهما وجهة

نظر مختلفة، وتقام بينهما مناظرة يدلي فيها كل فريق بحجته»³ نستنتج أنّ هذا التوجيه مبنيّ على الصيغة الصرفية التي وردت بها لفظة الحجاج، والتي تحمل دلالة المشاركة، وبالإضافة إلى الصيغة الصرفية نجد أنّ سياق الآية أيضا كان عاملاً مهماً في التداخل الموجود بين الحجاج والجدال، فالمفسرون غالباً ما يُعالجون اللفظ من منطلق الصيغة والتركيب والسياق.

لكن نريد أن نتساءل، إذا كانت لفظة يُحَاجُّوكُمْ مرادفة ليجادلوكم، لماذا عدل الله سبحانه وتعالى عن استعمال الجدل، واستعمل لفظة الحجاج..؟

إنّ المتتبع لسياق الآية والمستثمر لمفاهيم الحجاج في البلاغة المعاصرة يُدرك أن لفظة الحجاج في الآية لا ترادف لفظة الجدل لاعتبارات منها، أنّ الآية نزلت في اليهود حسب المفسرين⁴ لأنهم كانوا يحذرون من الترويج لصفات النبي صلى الله عليه وسلم مخافة من أن يكون الترويج حجة عليهم يوم القيامة، ويمكن الاستدلال على انتفاء دلالة الجدل عن الآية كالتالي:

- مقدمة كبرى: ————— ضرورة إخفاء صفات النبي وعدم الترويج لها.
- مقدمة صغرى: ————— معرفة هذه الصفات ستكون حجة على اليهود يوم القيامة.

¹ محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، أخبار اليوم قطاع الثقافة، القاهرة، ط1، مصر، 1991م، ج3/ص2610.

² سورة البقرة، آية، 76.

³ المرجع السابق، ج1/ص409.

⁴ المرجع نفسه، ج1/ص408.

- النتيجة: ————— معرفة صفات النبي صلى الله عليه وسلم ستكون حجة عليهم يوم القيامة دون جدال سواء أخفوها أو لم يخفونها.

ولئن وقع الالتباس بين الحجاج والجدل في توجيهات المفسرين، فإن هذا التداخل استمر بين البرهان والحجاج في استعمالات القرآن حسب بعض المفسرين ويتضح ذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾¹، يُعلق الزمخشري على الآية قائلاً: «قال هاتوا برهانكم متصل بقولهم لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى، فقل هاتوا برهانكم، هلموا بحجتكم على اختصاصكم بدخول الجنة إن كنتم صادقين في دعواكم، وهذا أهدم شيء لمذهب المقلدين، أن كل قول لا دليل عليه فهو باطل»² فالتأمل في تفسير الزمخشري ينتهي إلى أن البرهان مرادف للحجة في القرآن الكريم.

إلا أن هذا التوجيه إذا استثمرنا فيه مفاهيم النظرية الحجاجية المعاصرة سيبتل الترادف بين الحجاج والبرهان لأسباب منها: أن البرهان قطعي يقيني والحجاج ظني احتمالي³، فاليهود والنصارى لم يُقدموا براهين بل قدموا حجج احتمالية، لكن الله طالبهم ببراهين قطعية وهذا ما لم يقدرُوا عليه، ويمكن أن نستدل لذلك بـ :

- المقدمة الكبرى ————— هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين.
- المقدمة الصغرى ————— «مضمرة»: لم يأتوا بأي برهان بل أتوا بحجج .
- النتيجة: ————— اليهود والنصارى لن يدخلوا الجنة.

فالقرآن عدل عن توظيف حجتكم واستعمل برهانكم، لمعرفة الله بأن اليهود والنصارى لن يأتوا ببراهين قطعية وهذا ما طُلبوا به، وإن قدموا حجج فإنها احتمالية لا تتمتع بالقطعية التي يتمتع بها البرهان، ومن هنا تصبح دلالة الحجة غير دلالة البرهان في القرآن الكريم.

¹ سورة البقرة، آية، 111.

² أبو القاسم جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل، تح، الشريف علي بن محمد بن علي السيد وأحمد بن محمد السكندري، دار الفكر للطباعة والنشر، (د،ط)، بيروت، لبنان، 2006م، ج1/ص53.

³ يقول أبو بكر العزاوي: « مجال الحجاج هو المحتمل والغير المؤكد المتوقع... أما البرهان فهو مجال المنطق واللغات الصناعية الرمزية»، يُنظر، أبو بكر العزاوي، حوار حول الحجاج، الأحمدي للنشر، (ط،1)، الدار البيضاء، 2010م، ص25.

2. مفهوم الحجاج في البلاغة العربية.

من المغالطات التي طالت البلاغة العربية هو اعتبارها بلاغة شعرية تهدف إلى تزويق الكلام وتنميقه، إلا أنّ المتمعن في التراث البلاغي يُدرك أنّ الحجاج من أهم أعمدة البلاغة العربية، وركيزة أساسية قام عليها الفكر البلاغي العربي.

ويتمركز الفكر الحجاجي في التراث البلاغي ضمن مشاريع محددة، على عكس ما تُروج له بعض القراءات التي تجعل الحجاج مركزاً مطلقاً للبلاغة العربية، أو أخرى لا تعترف بوجود أي محاولة من البلاغيين القدامى في التأسيس لنظرية حجاجية.

1.2. بيان الجاحظ والإشارات الحجاجية.

إنّ تحليل إستراتيجية كتاب البيان والتبيين للجاحظ «255هـ» في منظور النقاد المعاصرين أبانت بكل وضوح على أنّ هذا المصنف هو محاولة لإرساء نظرية حجاجية تهتم ببلاغة الإقناع، «مركزها الخطاب اللغوي الشفوي، وهامشها الوسائل الإشارية والرمزية، وأساسها الإقناع الخطابي ومراعاة أحوال المخاطبين»¹.

وينطلق الجاحظ في مشروعه الحجاجي من صحيفة بشر بن المعتمر، التي بنى عليها فكره البلاغي بصفة عامة، يقول بشر بن المعتمر: «... والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتّضع بأن يكون من معاني العامة، وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من مقال، فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك وبلاغة قلمك، ولطف مدخلك، واقتدارك على نفسك، إلى أن تُفهم العامة معاني الخاصة، وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تُلطف على الدهماء، ولا تحفو على الأكفاء، فأنت البليغ التام»²، فالتأمل في الصحيفة يُدرك العناية الفائقة من بشر بن المعتمر بالمقام³، والذي اعتبره أساس العملية الخطابية التواصلية، ويمكن تلخيص مقاصد الصحيفة في ما يلي:

- معرفة أقدار المعاني وموازنتها مع أقدار السامعين.
- التأكيد على ضرورة إحراز المنفعة من وراء الخطاب، أي الخطاب في بعده التداولي البراغماتي.

¹ جون كوهن، نظرية الأدب في القرن العشرين، تر، محمد العمري، أفريقيا الشرق، (د، ط)، المغرب، 1996م، ص125.

² أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تح، عب السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط7، القاهرة، 1998م، ج1/ص136.

³ المقام: هو مجموعة من الشروط الخارجية المحيطة بعملية إنتاج الخطاب شفويّاً كان أو مكتوباً، وارتبط في البلاغة العربية من حيث أقدار السامعين ومقتضى أحوالهم، يُنظر، محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، مجلة دراسات أدبية ولسانية، ع7، المغرب، 1991، ص7.

- البليغ التام هو من يملك القدرة على تكييف خطابه مع مختلف المقامات التي قد يكون فيه الأكفاء والعامة والملوك والخاصة والدهماء.

فبشر بن المعتمر أراد في صحيفته أن ينتقل بالخطابة من منهجية التلقين القائمة على حفظ النصوص وشرحها¹، إلى جعل الخطابة وليدة المقام، أي أن الخطابة مرتبطة بالمقام، والمقام هو الذي يُولد مختلف الخطابات، فالخطابة لا تكون قبل المقام في وجودها.

ومن منطلق توصيات بشر بن المعتمر التي أوردتها في صحيفته ولاسيما نظرية المقام، راح الجاحظ يؤسس لنظريته في البلاغة من خلال منجزه البيان والتبيين، والذي يُعد من أهم المصنفات التي أبان فيها الجاحظ عن فكره الحجاجي فحاول من خلاله إرساء الآليات التواصلية، والتقنيات الخطابية التي تمكن الخطيب من التواصل الجيد مع المتلقي ومن ثم إقناعه.

أ. مفهوم البيان عند الجاحظ.

يبدأ الجاحظ مشروعه بوضع مفهوم محدد للبيان فيقول: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحُجُب دون ضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته... لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»²

يُفهم من كلام الجاحظ أن البيان يحمل أبعاداً إجرائية تداولية تتمثل في الإفهام³، فالبيان هو ذلك الحبل الرابط بين المتكلم والسامع إذ يضمن حدوث العملية التواصلية، ثم يسعى إلى تحقيق عملية الإفهام التي هي من أساسيات العملية التواصلية، ويرى محمد العمري أن الشيء الثابت والمركزي في نص الجاحظ هو الفهم والإفهام بالوسائل المختلفة اللغوية والاشارة باعتبارها⁴ مركز نص الجاحظ، أي أنّ البيان يضطلع بوظيفتين هما:

- البيان معرفة = الوظيفة الفهمية.

¹ أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص136

² المصدر نفسه، ج/1 ص67.

³ الإفهام، «هو إيضاح المعنى القائم في النفس حتى يُدرکه الآخر»، محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وإمتداداتها، أفريقيا الشرق، المغرب، 1999م، ص174.

⁴ يُنظر، المرجع نفسه، ص191.

• البيان إقناع = الوظيفة الإقناعية¹.

ويكمن إدراج الوظيفة التواصلية التي تعتبر من أساسيات بيان الجاحظ، وبهذا يتضح أنّ مفهوم البيان عند الجاحظ يقتزن بالحجاج من خلال زاوية الخطاب، أو القول الذي يؤدي وظيفتين محصورتين في الإفهام، ثمّ الإقناع كعملية متوقعة بعد حدوث التواصل والفهم.

كما حدّد محمد العمري² جملة الأغراض الإقناعية التي يُحقّقها البيان في مشروع الجاحظ والتي عبّر عنها بـ: «ثني الأعناق، استمالة القلوب، التصديق، فهم العقول، الاستمالة، الاضطرار، حل الحبوة»³، فجّل المصطلحات المذكورة في مصنف الجاحظ تصبّ في خانة واحدة، ودلالة واضحة، تنتمي إلى حقل الإقناع الذي حاول الجاحظ التأسيس له من خلال نظريته البلاغية التي تجعل من البيان والمقام أساس الإقناع.

هذا وقد حاول محمد عابد الجابري تحديد شروط البيان عند الجاحظ من خلال استقراء مصنفاته ولخصها في⁴:

• البيان وطلاقة اللسان.

أي ذم العي والسلطة والهدر والحبسة، فسلامة اللسان وطلاقته من ضروريات التواصل، ويمكن ربط هذه الجزئية بمشروع أرسطو الذي حدد صفات مماثلة يجب توفرها في الخطيب أو ما سمّاه بحجج الإيتوس، فسلامة النطق من الحجج الممهدة لحصول عملية الإقناع.

• البيان وحسن اختيار اللفظ.

يرتبط هذا المبدأ باللفظ وجزالته، وحسن اختياره حتى يكون مناسباً للمقام، والابتعاد عن التكلف الممل والتعقيد الذي يستنزف طاقة السامع، فهذه الجزئية مرتبطة أكثر بالأسلوب الذي تُعرض فيه الحجج وتنتظم الأفكار.

• البيان والكشف عن المعنى.

¹ يُنظر، المرجع السابق، ص 194.

² محمد العمري، من مواليد 1945 بكورة جنوب المغرب، أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بجامعة فاس بالمغرب، ومدير مجلة «دراسات أدبية ولسانية»، ومجلة «دراسات سيميائية» وله عدة مؤلفات قد اعتمدنا عليها في إحالات الأطروحة، يُنظر، محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، ط، 2، الدار البيضاء، المغرب، 2012م، ص 240.

³ محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وإمتداداتها، ص 195 0

⁴ محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، بنية العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لظُم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط، 9، بيروت لبنان، 2009م، ج 2/ص 32/26.

تركز هذه الجزئية على الدلالة، أو ما يعرف بدلالة اللفظ على المعنى، «فعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل، يكون البيان»¹. وبالإضافة إلى البيان اللغوي، ينتقل بنا الجاحظ بيان جديد متمثل في لغة الإشارة، كهز الرأس والحاجب والعينين، أو دلالة الثوب والسيوف، فالجاحظ يقدم بيانه على أساس أوسع وأشمل، ولا يكتفي فيه باللغة بل يتعداها إلى دلالات إشارية مهمة في العملية التواصلية.

• البيان والبلاغة.

اقترن تصور البلاغة عند الجاحظ بالتوافق بين اللفظ والمعنى، إذ لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة في نظره، حتى «يُسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك»² فجودة المعنى، وجزالة اللفظ، ضمن تفاعل يتحقق بالنظم الذي يُعتبر مكوناً أساساً في العملية البيانية التي تهدف إلى الإقناع، فبه تحصل الإبانة، ويتحقق الإقناع، وتنظم الاستدلالات، وتتضح الأفكار.

ب. المقام في بلاغة الجاحظ.

في ضوء توصيات بشر بن المعتمر، ينتقل بنا الجاحظ إلى التفصيل أكثر في نظرية المقام نظراً لأهميتها الكبيرة في مشروعه البلاغي، إذ وردت بمصطلحات متعددة منها المقام، والحال، وأقدار السامعين، والموضع، والمشكلة، والمطابقة، وهي حسب حمادي صمود «فرع من أصل ثابت في تفكيره -الجاحظ- لم يتبلور على الصعيد الإصطلاحي هو فكرة المناسبة والملاءمة»³ التي أخذت حيزاً كبيراً في المشاريع البلاغية للجاحظ، وظلت تُراوده، فيؤكد على ذلك بقوله: «ومدار الأمر على إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم، والحمل عليهم على أقدار منازلهم»⁴ فالمقام هنا أكثر خصوصية مرتبط بالحالة النفسية للسامعين، فالطاقة مرتبطة بالمتلقي، والمقام النفسي الذي هو فيه، فيتوجب مراعاة نفسية المتلقي لخلق التوازن في العملية التواصلية وجذب انتباه السامع، لذلك نجد الجاحظ في معظم مصنفاته يُراوح بين الجد والهزل لجلب السامع إليه، وضمان إقبالهم على ما يكتب⁵ أو ما يسميه محمد عابد

¹ أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 139

² المرجع نفسه، ج/1، ص 115

³ حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب (أسسه وتطوره إل القرن السادس هجري) منشورات الجامعة التونسية، (د.ط)، تونس، 1981م، ص 209.

⁴ أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 92.

⁵ يُنظر، حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب (أسسه وتطوره إل القرن السادس هجري)، ص 210.

الجابري «بالبيداغوجية البيانية...بيداغوجية تضع السامع وأحواله النفسية موضع الاعتبار الكامل»¹، فالمقام مقامات، واستجابة المتلقي مرهونة بتشكيل خطاب يتواءم مع حالة السامعين لضمان حصول التواصل والإقناع. ولقد حدّد الجاحظ في بيانه مجموعة من الضوابط تضمن نفعية الخطاب من جهة و تضمن نجاح العملية التواصلية الحجاجية من جهة أخرى، ويمكن تلخيصها في ما يلي:

- البيان المتمثل في الصواب والاعتدال وإيضاح المعنى بشتى الطرق لغوية كانت أو إشارية.
- الدور الحاسم للمقام، والذي اعتبره الجاحظ أساس الفهم والإقناع ونواة العملية الحجاجية، فبلاغة الجاحظ تخضع بشكل أكبر للمقام.
- الخطيب والصفات التي يجب أن يتحلّى بها من سلامة في النطق وطلاقة في اللسان.

2.2. البعد الحجاجي في بيان ابن وهب²

انطلق ابن وهب في بيانه من نتائج البيانيين السابقين له، أمثال الجاحظ، والمعاصرين له كقدامة بن جعفر، واسهامات علماء الأصول من متكلمين وفقهاء، محاولاً جمع شتات البيان وتنظيم مسائله، ليظهره كنظرية عامة في العلم والمعرفة.

أ. مفهوم البيان عند ابن وهب.

إنّ المتأمل في منجز ابن وهب يلتبس تلك الصبغة العقلية التي تطبع الكتاب، ويتضح ذلك من خلال حديثه عن العقل والتنويه به ليربطه بعد ذلك مباشرة بالبيان فيقول «فالبيان ناجم عن إعمال النظر العقلي في الأشياء، والأشياء دليل العقل»³ وبناء على ضبط العلاقة بين البيان والعقل، راح ابن وهب يؤسس لبيان مغاير لما قدّمه

¹ محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، ج2/ ص25.

² هو أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، صاحب كتاب البرهان في وجوه البيان، تح، أحمد مطلوب وخديجة الحديثة، جامعة بغداد، وهو الكتاب الذي طبع من قبل باسم نقد النثر ونُسب خطأ إلى قدامة بن جعفر، أما مؤلف الكتاب فهو من الجيل الثاني بعد الجاحظ، قرابة منتصف القرن الرابع للهجري، ويرى محققا الكتاب أنّ هذا الأخير ألف حوالي سنة 355هـ، يُنظر، عابد الجابري، نقد العقل العربي، بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، ص32.

³ عادل عبد اللطيف، خطاب المناظرة في التراث العربي الإسلامي «مقاربة لآليات بلاغة الإقناع» أطروحة لنيل الدكتوراه في الأدب بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، 2003/2004، ص57.

الجاحظ، فيقول «البيان على أربعة أوجه، فمنه بيان الأشياء بذواتها، وإن لم تتبين بلغتها، ومنه البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكر واللب، ومنه بيان باللسان، ومنه البيان بالكتاب»¹.

- فالبيان الأول هو بيان الحال، حال الكائنات والأشياء، وتأثيرها على إدراك الإنسان ذلك أنّ «الأشياء تُبين بذواتها لمن تبين، وتعبر بمعانيها لمن اعتبر»² فهي لا تحتاج إلى لغة لكي تُبين، بل حالتها دالة على معناها ومضمونها. تُدرك بالحواس أو العقل.
- أمّا البيان الثاني هو بيان الاعتقاد الذي يحصل في القلب، وهو على ثلاثة أضرب حق ومشتبه وباطل³ يقوم على كيفية فهم وإدراك وتأويل الناظر في الأشياء.
- أمّا البيان الثالث فهو بيان العبارة، فيكون إمّا باللسان أو القول، وينقسم إلى قسمين، بيان ظاهر لا يحتاج إلى تفسير، وبيان باطن يُتوصل إليه بالقياس والنظر والاستدلال.
- وأخيراً بيان الكتاب إذ اعتبره أبقى أثراً وخلوداً، وتكمن أهميته في نفع الشاهد الغائب، وقد صنفه إلى بيان خط وبيان لفظ وبيان عقد - حساب - وبيان حكم وبيان تدبير⁴

ب. البعد الإقناعي في المشروع البياني لابن وهب.

يقوم البيان عند ابن وهب على الإقناع والاستدلال، وقد بيّن في مقدمة كتابه العلاقة الموجودة بين العقل والبيان وحاول ضبطها ووضع تصورات النقدية حولها، فالبيان عنده «ناجم عن إعمال الإنسان النظر العقلي في الأشياء، والأشياء دليل العقل، ولا بيان بدون دليل عقلي»⁵ أي أنّ البيان يتشكل من منطلقات عقلية محضة، باعتبار أن العقل يُخاطب العقل لذلك اعتبر محمد عابد الجابري أنّ العقل والبيان عند ابن وهب عنصران متكاملان ومتداخلان⁶ لا يمكن الفصل بينها في عملية إنشاء الخطابات، بل أنّ البيان يخضع في الكثير من الأحيان إلى توجهات العقل الذي يحاول التأسيس لبيان مصحوب بقدر كبير من الآليات الحجاجية، والتي حصرها ابن وهب بدرجة كبيرة في إمكانيات العقل.

¹ إسحاق ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، تقديم وتحقيق، حنفي محمد شرف، مكتبة الشباب، (د.ط)، القاهرة، 1969م، ص56.

² المصدر نفسه، ص65.

³ المصدر نفسه، ص86.

⁴ المصدر نفسه، ص254.

⁵ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات الضفاف، ط1، بيروت، لبنان، 2013، ص70.

⁶ يُنظر، محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، ج2/ ص68.

ج. الآليات الحجاجية عند ابن وهب.

اهتم ابن وهب بالقياس اهتماماً بالغاً باعتباره آلية عقلية مهمة في عملية البيان، كما قارنه مع التشبيه محاولاً إبراز الآليات المنطقية التي يتميز بها التشبيه، وقد عرفه قائلاً: «وليس يجب القياس إلاّ عن قول يتقدم فيكون القياس نتيجة، كقولنا: إذا كان الحي حساساً متحركاً فالإنسان حي»¹.

يتضح من هذا أنّ ابن وهب كان على دراية تامة بالآليات العقلية التي تُستثمر في إنتاج النصوص لتحقيق عملية الإقناع، إذ حاول تقديم نموذج خطابي يعتمد على المقايضة المنطقية في تسلسلها من مقدمات إلى نتائج عقلية محضة أساسها العقل والاستدلال المنطقي.

ثمّ ينتقل في نص آخر للحديث عن الاستدلال باعتباره آلية عقلية مهمة في إنتاج البيان فيقول: «فالظاهر مستغن بظهوره عن الاستدلال عليه، والاجتماع عليه لأنه لا خلاف له، والباطن هو المحتاج إلى أن يُستدل عليه بضروب الاستدلال»² فالاستدلال عند ابن وهب عملية مهمة من جانبين، تتعلق الأولى بضبط حركية الخطاب ونظام تسلسله، أمّا أهميته الثانية فتكمن في قراءة النصوص ولاسيما باطن الخطاب الذي يتم استنطاقه بفضل الآليات التي يُتيحها الاستدلال والتي تمكن من إنتاج المعنى وضبط الدلالة وفق مقاييس عقلية.

وينتقل في نص آخر ليعرف الجدل قائلاً: «وأما الجدل والمجادلة فهما قولان يُقصد بهما إقامة الحجة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين، ويستعمل في المذاهب والديانات وفي الحقوق والخصومات»³، نستنتج من هذا النص أنّ ابن وهب وضع يده على مقصد الجدل، ووقوعه في المسائل الخلافية، وقد حصر وقوعه بين أصحاب المذاهب والديانات نظراً للخلافات المذهبية التي طرأت في عصره، فيصبح الجدل بذلك آلية إقناعية تحليلية يتوصل بها لإفحام الخصم وإقناعه.

د. مصطلح الحجاج في بلاغة ابن وهب.

تشغل بلاغة ابن وهب في مجال المحتمل لا الضروري، فكان هدفه بناء نموذج بلاغي يقوم على «التصديق لا اليقين، و الحجة لا البرهان»⁴ فتميزت بلاغته بإعطاء الحرية للمتلقي وعدم إلزامه بالحجة البرهانية، ويبين وعي الرجل بهذه المصطلحات عن مدى تأثره بالبلاغة الأرسطية التي انفردت بمثل هذه المفاهيم البلاغية ذات البعد الفلسفي، فوجدنا ابن وهب يُقوم بصياغة نظرية حجاجية على منوال أرسطو عاكساً لصداه فيقول: «والنتائج

¹ إسحاق ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 68

² المصدر نفسه، ص 68.

³ المصدر نفسه، ص 176.

⁴ إسحاق ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 87.

ثلاثة إحداها صدر عن قول مسلم في العقل لا خلاف فيه فتكون النتيجة عنه برهانا، كقولنا إذا كان الزوج ما ركب من عدددين متساويين، فالأربعة زوج، والثاني ما صدر عن قول مشهور، إلا أنه مختلف فيه فتكون النتيجة عنه إقناعاً... كقولنا إذا كان حق للباري عز وجلّ واجبا علينا لأنه علة لوجودنا، فقد وجب حق الوالد أيضاً، والثالث ما صدر عن قول كانت وضع مغالطة... كقولنا اللصوص يخرجون بالليل للسرقة، ففلان سارق لأنه خرج بالليل وهذا باطل»¹ فالنص المقدم من قبل ابن وهب والأمثلة المبثوثة في ثناياه تُلخص لنا مدى وعي ابن وهب وقدرته على التمييز بين مصطلحي الحجاج والبرهان، واستعابه لجميع الإمكانيات الحجاجية، حتى الصورية البرهانية منها، فقد حدد ابن وهب النتائج في ثلاثة:

- النتائج ذات المقدمات البرهانية، والتي تكون نتائجها يقينية
- النتائج ذات المقدمات المشهورة والتي تكون نتائجها تصديقية إقناعية.
- النتائج ذات المقدمات الباطلة والتي تكون نتائجها كاذبة.

فالسمة الإقناعية سيطرت على بيان ابن وهب وذلك من خلال تناوله لمختلف المناول الحجاجية «البرهانية- الإقناعية الحجاجية- السوفسطائية»، إلا أن مشروعه البياني ركز على الحجة الإقناعية التي تتحرك في مجال المحتمل فيقول «والظن إذا قُويت شواهد، وعُضِّدَ من الرأي ما يُوجبُه، فإنما يجب العمل به»² فنجد في هذا النص يحتفي بالظن على الرغم من أنه لا يرتقي إلى اليقين، إلا أنه وسيلة إقناعية مهمة لوقوع التصديق إذا اجتمعت فيه مجموعة المقاييس، تتمثل في كثرة تداوله والاستشهاد به، والإجماع عليه، ولعل البيان في شقه الظني أراد من وراءه ابن وهب تعزيز مكانة البيان الفقهي، باعتباره من أكبر فقهاء عصره، وما يبرر ذلك غلبت المصطلحات الأصولية الفقهية على منجزه.

3.2. البعد الحجاجي في مشروع السكاكي.

تُعد قراءة السكاكي للبلاغة العربية قراءة خاصة، متميزة في تاريخ البلاغة العربية، نظراً لاتصافها بالشمولية والتماسك المنهجي المتين، كما عُرِّفت قراءته بدقة التبويب والتقسيم والنضج في صياغة المفاهيم، وتصنيف العلوم،

¹ المصدر نفسه، ص 68/69.

² المصدر نفسه، ص 87.

لذلك اعتبر محمد عابد الجابري أنّ «مفتاح العلوم هو بالنسبة للدراسات البيانية بمثابة الأركان»¹ لأنه يمثل ذروة ما وصلت إليه البلاغة من نضج وتقعيد، وكذا يمثل مركز الدراسات البلاغة في ربط السابق باللاحق، فتمثلت علاقته بالسابق في بلورة الفكر البلاغي والتقنين والتقعيد له، أمّا علاقته باللاحق هي علاقة المركز بالهامش، إذ يعتبر منجزه مادة أثّرت في كل الدراسات البلاغية اللاحقة بدون استثناء، وبالرغم من النقد الذي طال السكاكي ومنجزه، إلا أنه وُجدت دراسات معاصرة تثنى مجهودات السكاكي وتعتبر أنّ قراءته الاستثنائية للبلاغة هي قراءة طبيعية لأنّ «العلوم البيانية العربية قد كشفت عن منطقها الداخلي مع السكاكي وعلى لسانه حينما دفع بها تطورها الذاتي إلى ذلك دفعا»² فالسكاكي لم يخنق البلاغة كما يزعم البعض، ولم يتأثر بالمنطق الأرسطي كم يظن آخرون، بل نضج البلاغة العربية واكتمالها دفع بها إلى الإبانة عن المنطق الذي يحكم أساليبها، مثلها مثل النحو والفقه وأصول الفقه وعلوم أخرى كانت قد أبانت عن نسقها المنطقي.

أ. حجاجية الاستدلال لدى السكاكي.

ارتبط مفهوم الحجاج عند السكاكي بالاستدلال الذي خصص له مبحثاً كاملاً في منجزه مفتاح العلوم، وسعى من خلاله إلى ربط البلاغة بالاستدلال الذي اعتبره آلية جوهرية في علمي البيان والمعاني ليحاول بذلك بناء بلاغة معصودة بالمنطق³ حسب قراءة محمد العمري، بلاغة تقوم على مقاييس منطقية استدلالية أساسها القياس والاستنباط والاقتضاء لتوحي السلامة في تراكيب الكلام، غير أنّ الاستدلال الذي اعتمد عليه السكاكي «ليس ذلك الاستدلال العقلي الاستنباطي المحض، بل هو عملية خطابية لا تخرج عن دائرة التشبيه والاستعارة... والهجاز»⁴ ففي نظر السكاكي أن الصور البيانية ذات طبيعة استدلالية، فالتشبيه مثلاً وإن اختلفت أنواعه إلا أن المنطق الداخلي الذي يحكمه مبني على الاستدلال للمشبه، بصفات جوهرية في المشبه به، وهذا الاستدلال يجري على مختلف الصور البيانية الأخرى، لذلك جعل الاستدلال جوهر العملية البيانية، يقول السكاكي في هذا الصدد: «ولما كان تمام علم المعاني بتمام علم الحد والاستدلال، لم أر بداً من التسميح بهما»⁵ فالاستدلال آلية متجددة في النظام البياني، تفتن لها السكاكي بفعل النظام الاستدلالي الذي تقوم عليه الصور البيانية في جوهرها

¹ الجابري، نقد العقل العربي، بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، ج2/ص90

² المرجع نفسه، ج2/ص91.

³ يُنظر، محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وإمتداداتها، ص477.

⁴ حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي (عناصر استقصاء نظري) عالم الفكر، العدد، 01، المجلد، 30، ص124.

⁵ أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط، 2، بيروت، 1987م، ص6.

التركيبي الإسنادي، والهدف من إبراز هذا التقاطع بين علمي المعاني والبيان من جهة الاستدلال هو بناء بلاغة تقوم على نظام علمي استدلالي لا بديعي، تصبح بموجبه البلاغة علم قائم على نظام عقلي منهجي. وبتحديد العلاقة الموجودة بين علمي المعاني والبيان والاستدلال، جرّ السكاكي البلاغة نحو «الخطاب الإقناعي المرتبط بمقامات ملموسة محددة»¹ خطاب إقناعي يقوم على أسس استدلالية، يتم الانتقال بموجبها من المعنى إلى معنى المعنى، «أو من الدلالة الوضعية إلى دلالة أخرى عقلية، الأولى دلالة مطابقة والثانية دلالة مستلزمة»² ناتجة عن الدلالة الأولى سواء بالقياس أو الاستنباط أو الاقتضاء وفق معايير استدلالية احتمالية في نتائجها.

ب. الطابع الاستدلالي للصور البلاغية لدى السكاكي.

إنّ الطابع الذهني الذي يؤسس للصور البيانية، والعمليات العقلية التي يتم الانتقال بموجبها من دلالة أصلية إلى دلالة لازمة عنها، هو ما دفع بالسكاكي إلى «التسوية بين البلاغي والاستدلال»³ لاعتمادها على العمليات الذهنية التي يتيحها العقل، ويؤيّن السكاكي ذلك بقوله «من أتقن أصلاً واحداً من علم البيان كأصل التشبيه أو الاستعارة أو الكناية، ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به، أطلع ذلك على نظم الدليل»⁴ وبهذا يصبح منشأ الصورة البلاغية طالبا لاستدلال الذي به يُنظم ويُطلب الدليل، ويتجلى ذلك من خلال تعليقه على مثال أورده في مصنفه حول التشبيه بقوله «فوحقك لو شبهت قائلاً: خدها وردة، لم تصنع شيئاً، سوى أن تلزم الخد على ما تعرفه يستلزم الحمرة الصافية، فيتوصل بذلك إلى الخد بها»⁵ فقد جعل السكاكي هذا التشبيه بمثابة قياس يستنتجه المتلقي من صفة الاحمرار في الوردية، ثم اشتراك الخد في الحمرة من خلال الإسناد الواقع في الجملة ويمكن التمثيل لذلك بـ :

- مقدمة كبرى ← لون الوردية حمراء.
- مقدمة صغرى ← خدها كالوردية.
- النتيجة ← خدها أحمر.

¹ محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وإمتداداتها، ص 489.

² عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 78.

³ حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي (عناصر استقصاء نظري) ص 71.

⁴ أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، ص 435.

⁵ المصدر نفسه، ص 454.

فالتشبيه في هذا المثال هو عملية استدلالية محضة تتم من خلالها الانتقال من معنى إلى معنى آخر بالاعتماد على الأقيسة التي يُتيحها العقل.

ويعتمد السكاكي في جُل الأمثلة التي يُوردها على التحليل العقلي، فمثلاً يُعلق على الكناية في المثال المشهور «فلان طويل النجاد، يقوله: والمراد طول القامة الذي هو ملزوم طول النجاد، فلا يُصار إلى جعل النجاد طويل أو قصير إلاّ لكون القامة طويلة أو قصيرة»¹ أي أنّ طول النجاد مرتبط بطول القامة، ويمكن التمثيل لذلك بـ :

- مقدمة كبرى —————> فلان طويل النجاد.
- مقدمة صغرى (ضمنية) —————> فلان طويل القامة.
- نتيجة —————> فلان نجاده طويل لطول قامته.

وبهذه الأمثلة تصبح العملية البيانية، عملية استدلالية بالدرجة الأولى، ليس لأن السكاكي هو من أراد ذلك، بل لأن الصور البيانية يحكمها منطق استدلال في بنيتها التركيبية الداخلية.

ج. حجاجية المقام في بلاغة السكاكي.

ركزت بلاغة السكاكي بشكل كبير على المقام والمتلقي وجعلته مركز العملية البلاغية التي تنطلق من المتلقي وتصل إليه، فيقول: «لا يخفى عليك أنّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكر يبين مقام الشكاية، ومقام التهئة يبين مقام التعزية، ومقام المدح يبين مقام الذم»² نستنتج من خلال هذا النص أن السكاكي سعى إلى بناء بلاغة مقامية بالدرجة الأولى، أساسها مراعاة الكلام لمقتضى الحال، فالمقام في بلاغة السكاكي هو المتحكم في الآليات التي ينبني عليها الخطاب، لتصبح بذلك البلاغة خاضعة للمقام، وليس العكس.

ثم ينتقل السكاكي إلى المقام الداخلي المكون للخطاب فيقول: «لكل كلمة مع صاحبها مقام»³ فالمقام الخارجي يبنى الخطاب في كليته، أمّا الداخلي فيبني بعضه بعضاً استناداً للمقام الخارجي، كما أنّ اختيار موقع الكلمات والمجاورة بينها يخضع لاعتبارات مقامية تداولية محضة، مرتبطة بالمتلقي ومقاصد الخطاب.

ومما سبق نستنتج أنّ السكاكي تمكن من تقديم نموذج بلاغي تواصل حجاجي، يتخذ من الاستدلال البلاغي معياراً لضمان إقامة الدليل وفق معايير عقلية تعصم الكلام والتراكيب من الزلل، كما كانت رؤيته للمقام أكثر عمقاً إذ راعى فيها المقام الخارجي الذي يؤلّد الخطاب، والمقام الداخلي المكون للخطاب، وبهذا يكون السكاكي

¹ المصدر نفسه، ص331.

² المصدر السابق، ص168.

³ المصدر السابق، ص168.

قد نجح في بناء بلاغة ذات نجاعة تواصلية إقناعية¹ فجعل بذلك البلاغة الشعرية في الهامش من خلال إقصاء البديع واعتباره مجرد حلية لا تستحق التمعن والتعمق.

4.2. الخطاب الإقناعي في بلاغة حازم القرطاجني².

أفضت الدراسة النسقية من قبل بعض النقاد المعاصرين³ لمنهاج حازم القرطاجني إلى اعتبار أنّ مشروع هذا الأخير هو محاولة لتأسيس بلاغة شعرية وأخرى نظرية لها إقناعية تتخذ من الخطابة مجال اشتغالها، ويذهب حازم القرطاجني في مشروعه البلاغي إلى أنّ «علم البلاغة يشتمل على صناعتي الشعر والخطابة، فهما مشتركان في مادة المعاني، ومفترقان في مادة التخييل والإقناع»⁴، وعليه، يُفرق حازم في نصه هذا بين بلاغة الخطابة وبلاغة الشعر، فالبرغم من اشتراكهما في مادة المعاني إلا أنّهما يختلفان في المقاصد والمآلات، فالخطاب الشعري مرتبط أكثر بالتخييل والإمتاع، أمّا الخطابة فتربط بالإقناع والتصديق، إلا أنّ هذا التفريق لا يمنع من التداخل بينهما إذ يمكن وقوع تداخل بين كل من الأقاويل الشعرية والأقاويل الخطابية، تداخل يقوم على مبدأ المركز والهامش فتكون بذلك «الأقاويل المقنعة الواقعة في الشعر تابعة لأقاويل مخيلة مؤكدة لمعانيها مناسبة لما قصد بها من الأغراض، وأن تكون المخيلة هي العمدة، وكذلك الخطابة ينبغي أن تكون الأقاويل المخيلة فيها الواقعة فيها تابعة لأقاويل مقنعة مناسبة لها مؤكدة لمعانيها، وأن تكون الأقاويل المقنعة هي العمدة»⁵ ومن منطلق العمدة والتابع، أو المركز والهامش، أقرّ حازم أنّ صناعة الشعر قائمة على التخييل والإمتاع الذي قد تتخلله عناصر إقناعية تابعة للتخييل مؤكدة لمعانيه، أمّا صناعة الخطابة فهي تقوم على الإقناع الذي يشكل محور اشتغالها بحكم أبعادها التداولية والحجاجية، وما وُجد فيها من أقاويل تخيلية فهو تابع للأقاويل الإقناعية مؤكدة لمعانيه.

ومن منطلق التمييز بين صناعتي الخطابة والشعر، أسس حازم لنظرية بلاغية تخيلية من جهة الشعر، وإقناعية من جهة الخطابة، وما يهمنا في هذا المقام هو الشق الخطابي الذي وُفق حازم في رسم حدوده مع الشعر، وذلك بطرحه بلاغة خاصة بالخطابة تقوم على الإقناع والتداول.

¹ يُنظر، حسن الموزن، في بلاغة الخطاب الإقناعي (نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب)، كنوز المعرفة، ط، 1، عمان، الأردن، 2014م، ص295.

² هو حازم بن محمد بن حسن بن محمد بن خلف بن حازم الأنصاري الأوسي القرطاجني وُلد ب قرطاجنة الأندلسية عام 608 هـ، يُنظر، عمر ادريس عبد المطلب، حازم القرطاجني حياته ومنهاجه البلاغي، دار الجنادرية للنشر والتوزيع، (د.ط)، 2009م، ص14/8.

³ من النقاد المعاصرين الذين خرجوا بهذه النتائج، محمد العمري في منجزه، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص479، وعبد العالي قادا في منجزه، بلاغة الإقناع، ص150، وغيرهم كثير لا يسع المقام لذكرهم.

⁴ أبي الحسين حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقدم وتحمي، محمد الحبيب ابن خوجة، دار العربية للكتاب، تونس، 1981م، ص500.

⁵ المصدر نفسه، ص362.

وتقوم صناعة الخطابة عند حازم القرطاجني على مجموعة من الإستراتيجيات الحجاجية التي تساهم في تحقيق عملية الإقناع، في مقدمتها «التمويهات والاستدراجات التي قد توجد في كثير من الناس بالطبع والحنكة الحاصلة باعتبار المخاطبات التي تحتاج فيها إلى تقوية الظنون في شيء ما»¹، فالتمويهات متعلقة بالخطاب وقدرة الخطيب على إبراز قدراته من حيث العناية بالخطاب في تمركز جملة وتقديم ما حقه التقديم وتأخير ما حقه التأخير، وترتيب حججه وفق ما يقتضيه المقام، ويتأتى ذلك بالحنكة والدربة والممارسة، أما الاستدراجات فهي متعلقة بالمتلقي في كيفية استدراجه لكسب وده، وهيئته لقبول الأفكار المعروضة عليه والدفع به إلى اعتناقها وقبولها.

ثم ينتقل بنا حازم إلى القياس الذي اعتبره آلية مهمة في إنتاج المعرفة الخطابية، ومقوم لا يُستغنى عنه في هذه الصناعة، ويعرفه بقوله: «القياس قول مؤلف من مقدمات وقضايا، إذا كانت مسلمة ورُتبت الترتيب الذي يجب في القياس الصحيح، لزم عن ذلك القول المرتب لذاته قول آخر يُسمى نتيجة»² وبهذا يُصبح القياس من الآليات المهمة التي يُعتدُّ بها في صناعة الإقناع عند حازم، وذلك لقيامه على تقنيات عقلية محضة يستعين بها المحاجج في بناء خطابه وتعزيز أطروحاته بفضل ما يُتيحه من مصداقية عقلية تتغدى في شكلها على المنطق والصور التي يبينها لنفسه.

وقد ميّز حازم بين الأقيسة المنطقية والأقيسة الخطابية البلاغية بقوله: «وليس تردّ المقاييس في الأقاويل الشعرية والخطابية المقصودة بها البلاغة إلاّ محذوفة إحدى المقدمتين أو النتيجة في الحملات، وإلاّ صار مُسئماً بطوله مع ما يقع فيه من تكرار الأسوار والحد الأوسط وأجزاء والنتيجة»³.

أول ما يتضح من هذا النص أن حازم جعل من الاستدلال خاصية مشتركة بين صناعة الشعر والخطابة، نظراً لاشتراكها في مادة الكلام والمعاني، بينما ترد الاستدلالات الشعرية على سبيل التخييل عكس الخطابية، كما فرق بين الأقيسة الصورية المنطقية التي تطرح بكل أجزائها التي تمنحها صفة الضرورة واليقين، وبين أقيسة اللغة الطبيعية التي تعتمد على الإضمار في النتائج أو إحدى المقدمات، أو حذف إحدى المقدمات أو النتيجة في أحيان أخرى، وذلك نظراً للإمكانات التي تقدمها اللغة للخطيب.

أ. البعد الحجاجي للمقام في بلاغة حازم القرطاجني

¹ المصدر نفسه، ص 40.

² المصدر نفسه ص 58.

³ المصدر نفسه، ص 345.

إنَّ العناية بالمقام -عند حازم- هي نتيجة حتمية للتصور البلاغي العام الذي قدمه في مشروعه باعتبار أنَّ المقام تلك الأرضية التي يتنزل فيها الخطاب، فحاول حازم في مشروعه الاعتناء به وجعله مقياساً بلاغياً هاماً يُسهم في تحقيق مقاصد الخطاب ومراميه، ويُعزز من نجاعته التداولية وأهدافه الإقناعية، يقول حازم في هذا الصدد: «أكثر ما يستحسن ويستقبح في علم البلاغة له اعتبارات شتى وفق المواضع، فقد يُحسن في موضع ما يُقبح في موضع آخر، ويُقبح في موضع ما يُحسن في موضع»¹ فتصبح البلاغة بمقتضى هذا التصور خاضعة للمقام الذي يُحدد المقاييس البلاغية التي يجب توفرها في الخطاب، سواء من حيث نوعية الحجج التي يتم اختيارها أو من ناحية تموضعها وتمركزها داخل الخطاب الذي يخضع لاعتبارات مقامية، فما يصلح في مقام معين قد لا يصلح في مقام آخر، ليس لذاته، بل للتحديدات التي يستدعيها المقام.

كما ركّز حازم على المقام الداخلي المكون للخطاب فيقول: «ولا يزال ذو المعرفة بتصاريف الكلام والدربة بتأليف النظام، يضع اللفظة موضع اللفظة، ويبدل صيغة مكان صيغة، حتى يتأتى له المراد، وينال من كمال المعنى بغيته»² فالخطاب يخضع بالضرورة لعملية الاختيار والانتقاء القائم على أسس بلاغية وعقلية وتداولية مقامية، فلا يتأتى الإقناع والتأثير إلاّ بمراعاة مكونات الخطاب الداخلية من ألفاظ وصيغ وتراكيب، وذلك من ناحية الاختيار والمفاضلة والترتيب الذي يخضع لاعتبارات بلاغية ومقامية يراعيها المرسل في خطابه، والالتزام بها يؤدي بالضرورة إلى نجاعة العملية التواصلية وتحقيق المبتغى المتمثل في الإقناع.

5.2. مفهوم الحجاج عند الفلاسفة المسلمين (ابن رشد 520هـ، 595هـ)

يتطلب الحديث عن مفهوم الحجاج عند الفلاسفة المسلمين من أمثال الكندي والفارابي و ابن سينا وابن رشد وغيرهم... إلى مشروع كبير يستطيع من خلاله الباحث إنصاف جهود هؤلاء الرجال الذين ما تركوا صغيرة أو كبيرة إلى نظرّوا لها في ميدان الحجاج، ووقع اختيارنا على ابن رشد لأنه يمثل عصارة ما وصل إليه الفكر الفلسفي العربي من نضج.

وإذا ما حاولنا تتبع أبعاد النظرية الحجاجية المعاصرة في التراث الفلسفي العربي ، فإننا سوف نلتمسها من خلال المشروع الرشدي، الذي أسس من خلاله لنظرية حجاجية متكاملة، وقد يقول البعض أنّ ابن رشد لم يقم بشيء غير أنه نقل الفكر الأرسطي وترجمه، ولكن ما يغذي طرح تأسيسه لنظرية حجاجية عربية، هو مراعاته للخصوصية

¹ المصدر السابق، ص 88.

² المصدر نفسه، ص 170.

الفكر العربي الذي يختلف في تركيبته عن الفكر اليوناني، ويتضح ذلك مثلاً من خلال تطوره لنظرية المواضع فيقول: «والموضع هو ما يختاره الرجل الفاضل أو الشريعة أو العلماء أو ما يختاره أكثر الناس أو أكثر أهل صناعة ما، أو ما يختاره الجميع ويتشوقه الكل فهو أفضل»¹، فالموضع في بلاغة ابن رشد اتخذ منحى آخر مغاير عن الذي وجدناه لدى أرسطو والمرتبطة بمجموعة الحجج المصاغة في الأرغانون، والتي يجب على الخطيب الاقتداء بها والسير على منوالها، بينما الموضع الرشدي هو ذو طبيعة إسلامية مرتبطة بنصوص الشريعة المسلّم بها والمتمثلة في القرآن والسنة، ثمّ بأقوال العلماء، ثمّ الإجماع الذي يُعتبر من الأصول التي اتفقت عليها الأمة الإسلامية، ثمّ أخيراً المشهورات بين الناس من أمثال وحكم وقيم لم يختلفوا عليها كثيراً.

وطرق التصديق عند ابن رشد متفاوتة ولا تقتصر على الشرع «لأن طباع الناس متفاوتة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطبية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية»² فالتصديق عند ابن رشد عملية متوقفة على المتلقي، فقد لا يصدق المتلقي إلاّ بالبرهان المتصف باليقين في مقدماته ونتائجه ولا يرضخ لغير ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية التي تنبني على مقدمات عامة مشهورة غير يقينية، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطبية التي تنطلق من مقدمات احتمالية ظنية، فطرائق الإقناع متفاوتة بتفاوت نظام عقول المتلقين.

وقد وضع ابن رشد حداً فاصلاً بين كل من الحجاج والبرهان بقوله: «ومقدمات القياسات الخطبية قد تكون ضرورية وذلك في الأقل، وتكون ممكنة وذلك في الأكثر»³ بمعنى أن الحجاج الخطابي يميل إلى الممكن والمحمّل الذي يمثل مجال اشتغاله في الغالب الأعم، وإذا جاز وسلمنا بهذا الطرح النظري، فإنّ «عمل هذه الصناعة -البلاغة- أن تقنع ولا بد، أعني أنه يتبعها فعل الإقناع ضرورة، كما يتبع فعل النجار وجود كرسي ضرورة»⁴ فالتوقع من هذه الصناعة الإقناع والتداول بالضرورة لا بالاحتمال، فنجاعة الخطابة بالنسبة إلى ابن رشد متوقفة على مدى إقناع الآخر ودفعه نحو الفعل والعمل ضرورة لا احتمالاً.

¹ أبي الوليد ابن رشد، تلخيص الخطابة، تح وشرح، محمد سليم سالم، لجنة إحياء التراث الإسلامي، (د.ط)، القاهرة، 1968م، ص50.

² أبي الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من إتصال، تح، محمد عمارة، دار المعارف، ط2، مصر، القاهرة، (د.ت)، ص31.

³ المصدر نفسه، ص42.

⁴ المصدر نفسه، ص24.

كما تطرق ابن رشد إلى قضية أخرى، لا تقل أهمية عن تلك القضايا التي تناولها في خضم تنظيره للآليات الإقناعية في الخطاب، وهي قضية التغيير¹ التي رأى بأن وجوه استعماله في الخطابة يختلف عن استعمالها في الشعر، فالاستعمال المفرط للتشبيه والاستعارة والمجاز وغيرها في الخطابة قد يُخل بالمبدأ الإقناعي المرجو منها ويُدخلها في دائرة التخييل والغموض لذلك يرى ابن رشد أنّ «الصناعة الشعرية تستعمل من ذلك ما هو أكثر تخيلاً، وأمّا صناعة الخطابة فإنّها تستعمل من ذلك ما هو أقلّ ومقدار ما يليق بها، وذلك هو القدر الذي يُفيد الإقناع في الشيء المتكلم فيه»²، بمعنى آخر أن تداولية الخطابة مرهون بعدم الإكثار من استعمال الصور البلاغية التي قد يَعرّس على المتلقي فهمها وفك شفراتها، وبذلك يقع في الإبهام والغموض الذي يصرف عن تحقيق عملية الإقناع والتداول المرجوة من الخطابة، لذلك يجب استعمال الألفاظ الحقيقية والمشهورة بين الناس والابتعاد عن الألفاظ المغيرة لأنها من شأن الشعر.

أ.المقام في بلاغة ابن رشد.

قدّم ابن رشد نظريته في المقام تحت ما يُسمى ب: **الأخذ بالوجوه**، مصطلح انزاح فيه عن علماء البلاغة العربية، ويرجع ذلك إلى اهتمامه الكبير ببلاغة الإقناع التي لم تبلغ تلك الدرجة من الاهتمام عند البلاغيين العرب بقدر ما بلغته عند الفلاسفة المسلمين، ويرى ابن رشد أنّ عملية الإقناع مرتبطة بمراعاة المتلقي والتبصّر في الاختلاف الموجود بين عقول المتلقين، «فمنهم الخطابيون وهم الجمهور الغالب الذي لا يُصدق إلّا بالأقوال الخطابية، ومنهم الجدليون وهم علماء الكلام الذين يرتفعون قليلاً عن العامة، ولكنهم دون الخاصة بكثير، ومنهم أخيراً البرهانيون بطبعهم وبالحكمة التي أخذوا أنفسهم بها، وهم طبقة الخاصة»³ فالخطيب يجب عليه مراعاة هذا التفاوت في أنواع العقول بين الناس، وحصر ابن رشد العقول في ثلاث، منها العادية الفطرية، ومنها العقول الجدلية التي ترضخ للمشهورات، وأخرى برهانية يقينية يصعب إقناعها بغير ذلك، فتفاوت العقول ضرورة لا بد من أخذها بعين الاعتبار، والذي لا يُراعيها «فكأنه إنما يسوق إلى الإقناع قصراً»⁴ حسب ابن رشد.

¹ التغيير: هو كل موازنة أو موافقة أو ابدال والتشبيه بالجملة بإخراج القول عن غير العادة مثل القلب والحذف والزيادة والنقصان والتقدم والتأخير، وتغيير القول من الإيجاب إلى السلب... وبجميع الانواع التي تسمى عندنا مجازاً، يُنظر، أبي الوليد ابن رشد، تلخيص الخطابة، تح وشرح، محمد سليم سالم، ص243.

² المصدر السابق، ص541.

³ محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار منشورات عويدات، ط، 2، لبنان، 1981م، ص747.

⁴ أبي الوليد ابن رشد، تلخيص الخطابة، تح وشرح، محمد سليم سالم، ص627.

3. الحجاج في التراث العربي الإسلامي «علم الكلام- علم الأصول- الفقه»

1.3. مفهوم الحجاج عند المتكلمين:

يستدعي الحديث عن أبعاد النظرية الحجاجية عند المتكلمين التطرق لمفهوم علم الكلام، وذلك بغية تحديد مجاله وآليات اشتغاله، ويُعرفه ابن خلدون في مقدمته بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعين والمنحرفين عن اعتقادات مذاهب السلف وأهل السنة»¹ كما عُرف بعلم النظر والاستدلال² وبهذا تصبح درجة حضور الحجاج من أساسيات المنظومة الكلامية، فالمتكلم يُسخر مختلف الآليات الحجاجية، سواء كانت عقلية أو نقلية للدفاع عن العقائد الإسلامية وتثبيتها ودفع المتلقي نحو اعتناقها، وعُرف بعلم النظر والاستدلال وذلك لتعلق حججه بالأدلة العقلية التي تقوم على الاستدلال والقياس والاستنباط، لذلك سلك المتكلمين في أبحاثهم «طرق استدلالية تمتاز بالتحديد والدقة»³ مما أكسبهم امتياز منهجي يقوم على المنطق العقلي في محاور الغير.

ولئن اتفق المتكلمون على حجّة القرآن الكريم والسنة النبوية، إلّا أنّ الآليات الحجاجية التي احتفوا بها كانت عقلية بالدرجة الأولى، لذلك نجد «تقلص الدليل النقلي، وغلبت النزعة العقلية لاعتبارات مقامية متعلقة بالمتلقي»⁴ ولعلّ التراجع الذي عرفه الدليل النقلي هو في الحقيقة راجع لطبيعة المتلقي الذي من المستحيل أنّ يرضى ويرضخ للنصوص النقلية، وهذا الحاصل دفع بالمتكلمين إلى التأسيس لمنهج استدلالية قوامها العقل الذي يحتكم إل المنطق في «إثبات أصول الدين بالبراهين العقلية القاطعة»⁵، وذلك للدفاع ضد مزاعم المبتدعين والمنحرفين من مشبهة وملاحدة وغيرهم... ممن حاولوا التشكيك في القرآن الكريم، وقد قادنا النظر إلى أنّ الآليات الحجاجية التي أسّس لها علماء الكلام تتقاطع بشكل كبير مع النظريات الحجاجية المعاصرة، «حيث تشترك هذه النقاط وتتفاعل في حقل البلاغة والمنطق والكلام والحجاج»⁶، فالمتكلمون تسلحوا بالعدّة البلاغية في

¹ عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تح، عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، ط، 1، دمشق، 2004م، ج2/ص205.

² حسن محمد الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ط، 2، باكستان، 2001م، ص28.

³ طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط، 1، الدار البيضاء، 2000م، ص72.

⁴ حسن محمد الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص127.

⁵ تقي الدين أبي بكر علي ابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، شرح، عصام شعيتو، منشورات دار ومكتبة الهلال، ط، 1، بيروت، لبنان، 1987م، ص346.

⁶ عباس حشاني، خطاب الحجاج والتداولية (دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي)، عالم الكتب الحديث، ط، 1، الأردن، 2014م، ص49.

مختلف خطباتهم المعرفية التي تنبني على خطاطات منطقية وأشكال استدلالية تنطلق من مقدمات كبرى أو عامة لتصل إلى نتائج عقلية تُقدّم على شكل حجج متينة وقوية في بنائها الداخلي.

2.3. أبعاد النظرية الحجاجية عند الأصوليين.

إنّ اهتمام علماء الأصول بالحجاج جانب لا يمكن إغفاله، إذ وجدنا لهم جهوداً لا يستهان بها في ارساء آليات حجاجية لا تختلف كثيراً عمّا نجده في الدرس البلاغي المنطقي اللساني التداولي المعاصر، وينحصر عمل الأصولي «في استنباط الحكم الشرعي من النصوص، ويستلزم هذا الحكم دليلاً عليه للعمل به والتقيّد بمضامينه... أي حجة ذلك الحكم ليحمل السامع على المقصود بما في ذلك الحكم الشرعي»¹ فاستنباط الأحكام الشرعية دائماً ما تكون مصحوبة بأدلة تثبت صحة الاستنباط وتزكّيه لدى المستنبط له، وبهذا تكون القضايا الأصولية ذات طابع حجاجي بامتياز، تستنبط الحكم بالمقاييس العقلية وتقيم عليه الدليل بالحجج النقلية المتسمة بالقطعية. وإذا ما حولنا البحث في طبيعة الأدلة لدى الأصوليين فنجدتها تنقسم إلى أدلة يقينية متفق عليها متمثلة في «القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والقياس»² وأدلة ظنية اختلف فيها العلماء ولم يُتفق على الاستدلال بها وهي «الاستحسان*، العرف*، المصالح المرسلة أو الاستصلاح*، الاستصحاب*، مذهب الصحابي، الذرائع*، وشرع من قبلنا»³ فالأدلة الأربعة الأولى اتفق جمهور المسلمين على الاستدلال بها باعتبارها يقينية عند عامة المسلمين متى أُستشهد بها كانت حجة لا تناقش عند المتلقي المسلم، أمّا فيما يخص نوعية الأدلة الثانية فهي ظنية لم يتفق جمهور العلماء على الاستدلال بها في أصول الدين، واكتفوا بها في فروعها لأن الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية⁴.

¹ المرجع نفسه، ص 43.

² وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، ط 1، دمشق، 1406هـ، 1986م، ص 417.

* الاستحسان: هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، أو تخصيص قياس بدليل أقوى.

* العرف: هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم وهو بمعنى العادة الجماعية.

* المصالح المرسلة: هي الأوصاف التي تناسب الشارع تلائم تصرفات الشارع ومقاصده، بدون أن يشهد لها دليل معين من الشرع.

* الاستصحاب: هو بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل منها على التغيير، يُنظر، وهبة الزحيلي، أصول الفقه

الإسلامي، ص 859/357/828/335

* الذرائع: هي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويُتوصل بها إلى فعل المحظور، يُنظر، محمد الشوكاني، إرشاد الفحول، دار الفكر، (د.ط)، بيروت

ج 1/ص 411

³ وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص 417.

⁴ يُنظر، إسحاق إبراهيم الشاطبي، الموافقات، تقديم، بن حسن آل سلمان، دار بن عفان، (د.ط)، (د.ت)، ج 1/ص 314-316.

والأدلة عند الأصوليين إما نقلية أو عقلية، وهذا التقسيم نجده عند أرسطو حين قسم الأدلة إلى حجج **les preuves techniques** والصناعية وحجج غير صناعية **les preuves extra techniques**¹، فالحجج الغير صناعية تنحصر عند الأصوليين في القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والعرف وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي، فهي أدلة جاهزة تسمد قوتها الحجاجية من إجماع الناس عليها باعتبارها نصوص متوارثة عن طريق الرواية والسند، أما الحجج الصناعية هي ما كانت من اجتهاد الأصولي وتصرفه وتتمثل في القياس والمصالح المرسله والاستحسان والاستصحاب والذرائع، وتستمد هذه الأدلة قوتها الحجاجية من خضوعها في تكوينها المرجعي إلى القرآن والسنة، ومن اعتمادها على آليات عقلية تتسم بالصرامة في الانتقال من المقدمات إلى النتائج.

ومن طريف ما أتوا به حين تطرقوا للأدلة العقلية هو أنهم «قابلوا بين القياس التمثيلي في أصنافه ومبادئه وبين الاستدلال البرهاني الصوري في ضروبه وقوانينه، وخلصوا بعد تقليب النظر فيهما إلى وجوب الأخذ بقياس التمثيل في تحليل الخطاب الطبيعي الذي يمثله في أجلى مظاهره المصدران الإسلاميان القرآن والحديث الشريف، وذلك لما ينطوي عليه هذا الخطاب من خصوصيات تعبيرية ومميزات مضمونية تقصر عن أدائها إمكانات البرهان الصوري»² فالأخذ بالقياس التمثيلي على حساب القياس الصوري البرهاني راجع لما يحمله من ثراء في آلياته الاستدلالية، وكذلك لوعيمهم بالبنية التركيبية للخطاب القرآني الذي يحكمه منطق طبيعي لا برهاني، كما أنّ مرونة القياس التمثيلي في التعامل مع الخطابات الطبيعية هي ما جعلت الأصوليون يحتفون به ويعتمدون على آلياته المتسمة بالثراء، لذلك نجد أبو حامد الغزالي يُشدّد على ضرورته، مع وجوب التقيّد به عند استنباط الأحكام الشرعية، ويتضح ذلك في قوله: «فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان، ولا يُعابير هذا المعيار، فاعلم أنه فاسد العيار، غير مأمون العوائل والغيار»³.

وبهذا الطرح تكون القضايا الأصولية ذات طبيعية حجاجية استدلالية، يمكن أن نستفيد منها في مقارنة مختلف أنواع الخطابات الطبيعية، وينهض دليلاً على ذلك ما أثبتوه «من قواعد خطابية تفاجئنا بمضاهاتها لما يُعرض اليوم في سياق نظريات التخاطب المعاصرة»⁴ بل لن نبالغ إذا قلنا — ليس تعصباً — أنهم أسسوا آليات حجاجية تفوق

¹ سالم محمد الأمين الطلبة، الحجج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص 41.

² طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء، 1998م، ص 285.

³ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم، تح، سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961م، ص 60.

⁴ المرجع السابق، ص 292.

ما وصل إليه البحث البلاغي المعاصر، ولعلّ أبرز دليل على ذلك مناقشتهم مثلاً للاستدلال المرسل الذي لا نجده في النظرية الحجاجية المعاصرة.

ومن خلال هذه القراءة الموجزة للآليات المحاجة في المدرسة الأصولية، نستنتج أن هذه الأخيرة نجحت في التأسيس لنظرية في **المواضع**¹ خاصة بها، تُمكن الفقهاء من مقارنة أنواع الخطاب الطبيعي، وموازيةً لما أسس له أرسطو في أرغانونه، بل متجاوزةً إياه في بعض الآليات الحجاجية التي أتو بها .

3.3. مفهوم الحجاج عند الفقهاء.

يلتقي الخطاب الفقهي مع الخطاب البلاغي في نقطة الاحتمال التي تُشكل نقطة تقاطع الخطابين، فكلاهما لا يدعي القطعية، أو على حدّ تعبير بول ريكور هما خطابان يمتدّان «بين الاعتباط أو الهذر في أسفل السلم الحجاجي، والاستدلال والبرهان في أعلاه»² فالخطاب الفقهي خطاب احتمالي غير ملزم في أحكامه وغير قطعي في نتائجه، بل هو خطاب تداولي تفرضه سياقات ومقامات معينة توجّه أحكامه ونتائجه، وإنكار احتماليته هو بالضرورة إنكار للمذاهب الفقهية الإسلامية.

وإذا ما تعمقنا في قواعد اشتغال المنظومة الفقهية، سنجد أنّ آلياتها لا تخرج كثيراً عن الإجراء البلاغي في شقه الحجاجي، إذ يعتمد الخطاب الفقهي على آليات حجاجية يسعى من خلالها الفقيه إلى « تقديم الشيء على نحو يحمل فيه براهينه معه، فلا يحتاج إلى برهان آخر»³ وهذا ما سعى الفقهاء إلى تحقيقه في أحكامهم الفقهية، التي استمدت شرعيتها من أدلة النقل والعقل، والاستنباط من دلائل النصوص الشرعية العامة ومبادئ أصول الفقه وعلل الأحكام⁴.

¹ **المواضع** **topique**: الموضوع حيثئذ ليس الحجج ذاتها بل هي الحجرات التي تُحفظ فيها الحجج، يُنظر، Chaime perelman. Et olbrechts tyteca. Traité de l'argumentation –la nouvelle rhétorique. Préface de michel meyer. Bruxelles. Université de Bruxelles. 5*ed. 1990 p112 نقلا عن: هشام الرفي، الحجاج عند أرسطو، ص191

² محمد العمري، أسئلة البلاغة (في النظرية والتاريخ والقراءة) أفريقيا الشرق، ط، 1، الدار البيضاء، المغرب، 2013م، ص18

³ عبد الرحيم وهابي، بلاغة الخطاب الديني عند الأصوليين (أبو إسحاق الشاطبي نموذجاً)، ضمن كتاب بلاغة الخطاب الديني، إعداد وتنسيق، محمد مشبال، منشورات الاختلاف، ط، 1، الجزائر، 2015م، ص124.

⁴ يُنظر، جمال الدين عطية، التنظير الفقهي، مكتبة الإسكندرية، ط، 1، مصر، (د.ت)، ص84.

كما يلتقي الخطاب الفقهي مع البلاغة في نوعية الحجج المسخرة في كلى الخطابين، والمتمثلة في الحجج الغير صناعية أو ما يسمى بالحجج الجاهزة الخارجة عن الخطاب¹ الفقهي والداعمة له والمتمثلة في القرآن والسنة وأقوال الصحابة... والحجج الصناعية، والتي غالباً ما تكون بالآليات الاستدلالية التي يُسخرها الفقيه ويبنى عليها خطابه، ونأخذ على سبيل المثال لا حصر الاستدلال بأقوال الصحابة، والذي اختلف فيه الفقهاء وأدخلوه إلى دائرة الاحتمال ولم يتفقوا على حجته، فنجد أبو حنيفة مثلاً «يلتزم بقول الصحابي فيما لا يجد فيه نصاً من القرآن والسنة، فإذا اختلفت الصحابة تحيّر من أقوالهم مع التزام عدم الخروج عنها في مجموعها»² أمّا الشافعي وابن حزم فالتزما موقفاً مغايراً لما أقرّه أبو حنيفة، إذ اعتبراً «أنّ قول الصحابي ليس بحجة مطلقاً»³، وهذا الاختلاف يجعل من الاحتمال السمة المميّزة للخطاب الفقهي بين مختلف مدارسه التي تميزت أحكامها بالظنية لا القطعية.

أمّا في ما يخص الحجج العقلية المعتمدة في الخطاب الفقهي، فوجدناه يعتمد على مختلف الآليات الاستدلالية منها **التقابل**⁴ أو ما يمكن الاصطلاح عليه بالاستدلالي التقابلي الذي غالباً ما يُعقد بين المصلحة والمفسدة التي تخضع في أحكامها لمقاصد الشريعة⁵، ونجد في ذلك مثلاً في المقابلة بين إتلاف النفس وإتلاف المال، تفرض إتلاف المال إحياءً للنفس، والمقابلة بين إحياء النفس وإحياء الدين، تفرض إحياء الدين وإتلاف النفس «قتل المرتد مثلاً»⁶ فالمعتبر «إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء أهواء النفوس»⁷، وما يهمنا من هذا التقابل هو الآليات الاستدلالية المسخرة فيه، والتي انبنت على معطيات عقلية، فالتقابل الأول يمكن أن نمثّل له بـ:

- المقدمة الكبرى ← إتلاف المال وإتلاف النفس.
- المقدمة الصغرى ضمنية ← المال يُعوّض والنفس لا تُعوّض.

¹ يُنظر، أرسطو، فن الخطابة، ترجمة، عبد الفتاح قنيني، أفريقيا الشرق، ط، 1، المغرب، 2008م، ص80

² محمد أبو زهرة، أبوحنيفة حياته وآراءه الفقهية، دارالفكر العربي، ط، 2، (د.ت)، ص309.

³ الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص851.

⁴ **التقابل**: هي جملة من التقابلات تُبين عن حقيقة الأشياء من خلال مقارنتها بغيرها، يُنظر، عبد الرحيم وهابي، بلاغة الخطاب الديني عند

الأصوليين (أبو إسحاق الشاطبي نموذجاً)، ضمن كتاب بلاغة الخطاب الديني، إعداد وتنسيق، محمد مشبال، ص132.

⁵ **مقاصد الشريعة**: الكيفيات المقصودة للشارع في تحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في

مصلحتهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة بإطلاا عن غفلة أو استزلال هوى أو باطل شهوة، يُنظر، الطاهر بن عاشور،

مقاصد الشريعة الإسلامية، تح، محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، ط، 2، الأردن، 2001م، ص415.

⁶ يُنظر، عبد الرحيم وهابي، بلاغة الخطاب الديني عند الأصوليين (أبو إسحاق الشاطبي نموذجاً)، ضمن كتاب بلاغة الخطاب الديني، إعداد وتنسيق،

محمد مشبال، ص134.

⁷ إسحاق إبراهيم الشاطبي، الموافقات، تقديم، بن حسن آل سلمان، ج2/ص361.

● النتيجة ← ضرورة الحفاظ على النفس وإتلاف المال.

ومن هنا يتضح لنا بأن الخطاب الفقهي، هو خطاب عقلائي يتسلح بالأدلة العقلية في بناء أحكامه، وتعليل نتائجه.

كما يلتقي الفقهاء مع علماء التداولية المعاصرين في رؤيتهم البراغماتية للخطاب، إذ نجد الرازي يُعرف الخطاب القرآني بقوله: «هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين»¹ فيغدو بذلك خطاب تداولي متعلق بما ينجم عنه في الواقع نظراً للضرورة الحتمية بين الأقوال والأعمال التي تُعدُّ مطلباً شرعياً، وهذا ما نجده في أعمال التداوليين المحدثين الذين اعتبروا الخطاب بأنه «قول شيء ما، هو فعل شيء ما»²، ومن هنا نلتبس تلك النظرة البراغماتية للخطاب عند كل الفقهاء وعلماء التداولية.

المبحث الثالث: بلاغة الحجاج في الدراسات الغربية المعاصرة (إشكاليات وتقاطعات).

عرفت البلاغة الغربية جملة من التغيّرات والتصورات والتوجهات التي طرأت عليها وجعلتها تتأرجح بين البروز تارةً، والركود تارةً أخرى، وقد مرّت هذه الأخير بعدّة أزمنة تمّ فيها تعقيد هذه البلاغة مرّةً، واختزالها مرّةً أخرى، بل أكثر من ذلك حين تمّ إقصائها من المناهج التعليمية الغربية، وانطلاقاً من هذه الأزمنة عمل ثلاثة من الباحثين على إعادة الاعتبار لهذه البلاغة، ولا سيما في شقها الحجاجي التداولي الإقناعي، وهذا ما سنحاول بسط النظر فيه بهدف معرفة المنعرجات التي طرأت على البلاغة الغربية، وتبيّن الاختلافات الموجودة بينها وبين نظيرتها العربية.

1. الأزمة الفلسفية لبلاغة الحجاج.

مما لا شك فيه هو مرور البلاغة الغربية بمرحلة فراغ وبالأخص بلاغة الحجاج التي عرفت انخفاطاً وركوداً «في بداية القرن السادس عشر مع بيير دي لارمي عندما فصل البلاغة عن الجدل، ليحدّد وظيفتها في دراسة وسائل التعبير الجميلة بدل أن تكون دراسة الحجاج»³ وهذا الفصل أدى إلى إقصاء الجانب الحجاجي التداولي للبلاغة، الذي يُعدّ الشق المميز لها، والذي قامت عليه بالأساس، وأعتبر من مبادئها القارة نظراً للعلاقة التاريخية المتداخلة

¹ فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، تح، طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، (د.ط)، (د.ت)، ج 1/ص 8.

² أستيّن جون، نظرية أفعال الكلام العامة، تر، عبد الفتاح قنيني، أفريقيا الشرق، ط 1، المغرب، 1991م، ص 10.

³ فيليب بروتون، الحجاج والتواصل، تر، محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة، ط 1، مصر، 2013م، ص 12.

بين البلاغة والجدل «**dialectique**¹» على مرّ العصور، كما أعلنت الفلسفة المعاصرة عن موت المعنى وتفوق العلم على الأخلاق، وانتصار العقل التجريبي **empirique**² على حساب العقل الاحتمالي «**vraisemblable**³» الذي لا يتمتع باليقينية والمتعدد في معانيه التي تولّد الرأي الاختلاف و الانقسام. عقلانية شجّعت على الأخذ بالمنهج الرياضي التجريبي الذي يتسم بالوضوح والإحكام المنطقي⁴.

هذا وقد كان لارتقاء البدهة «**évidence**⁵» المرتبطة «بالعقلانية الديكارتية»⁶ والمذهب التجريبي الحسي⁷ دور كبير في أفول وانحطاط البلاغة، وحلول العقلانية الصورية **rationalisme** الرياضية الأحادية «**monisme**⁸» المعنى بدل البلاغة الحجاجية التي تؤمن بالتعددية **pluralisme**⁹ والحرية، فأصبحت الحقيقة مرتبطة باليقين و التأسيس المنطقي¹⁰ «والأدلة المقبولة هي الأدلة التي تحظى بتقدير العلوم الطبيعية أمّا الحجاج المبنية على المحتمل فإنها تجافي الحقيقة ولا ينبغي الاعتداد بها»¹¹. احتمال لا يساعد على

¹ الجدل «**dialectique**»: هو استعراض الأفكار المتناقضة حول موضوع ما وتبادل وجهات النظر من أجل الوصول إلى الحقيقة، يُنظر، جميل حدادي، من البلاغة الحجاج إلى البلاغة الجديدة، ص11.

² المنهج التجريبي «**empirique**»، ارتبطت المنهج التجريبي بفرانسيس بيكون الذي أقام فلسفته على الملاحظة الخارجية والتجربة العلمية التي تحرر العقل من كل الرواسب المغروسة والمعتقدات المتوارثة، يُنظر، مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومهجه دراسة تحليلية ونقدية (دار الطليعة، (د.ط)، بيروت، 1996م، ص68.

³ الاحتمالي «**vraisemblable**»: هو وجهة نظر تفترض دائماً وجود وجهة نظر أخرى ممكنة أو وجهة نظر تتعارض مع أراء أخرى أو ما يسمى في الفلسفة المعاصرة بالتعددية، يُنظر، فيليب بروطون، الحجاج والتواصل، تر، محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، ص48.

⁴ يُنظر، نجيب الحصادي، تقريظ العلم، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلام، ط1، 1990م، ص32.

⁵ البدهة «**évidence**»: كلمة ذات مدلول فلسفي إجرائي تجريبي عقلاني ارتبطت بالتحويلات العلمية الفكرية والفلسفية لعصر النهضة، ينظر، رولان بارت، البلاغة القديمة، تقدم وتر، عبد الكبير الشراقوي، ص84.

⁶ العقلانية الديكارتية: يرى ديكارت أن جميع النتائج التي لا تستنبط من مبدأ ليس ببديهي ليست ببديهية مهما يكن الاستنباط من حيث صورته صحيحاً، فالبدهة تتعلق بالرؤية المباشرة للأشياء، دون أن يخامرنا أدنى شك في صحة هذه الرؤية التي تؤدي إلى المعرفة اليقينية، ينظر، مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومهجه (دراسة تحليلية ونقدية)، ص104/108.

⁷ رولان بارت، البلاغة القديمة، تقدم وتر، عبد الكبير الشراقوي، ص85.

⁸ الأحادية «**monisme**» فكرة فلسفية تدعو إلى استعمال المنهج البرهاني باعتباره المنهج الرياض الوحيد الذي ينبغي إتباعه لغرض الوصول إلى الحقيقة في جميع الحقول المعرفية، يُنظر، شايم بيرلمان، فلسفة الحجاج التعددية وإشكالية البلاغة الجديدة، تر، أنوار طاهر، منشورات، موقع النقاد العراقي، 2015/08/20.

⁹ التعددية «**pluralisme**» فكرة فلسفية مناهضة للتعددية تقوم على مبدأ احترام مظاهر التنوع والعقلانية المبنية على الاختلاف وحق الاعتراض، يُنظر، شايم بيرلمان، فلسفة الحجاج التعددية وإشكالية البلاغة الجديدة، تر، أنوار طاهر، منشورات موقع، النقاد العراقي، 2015/08/20.

¹⁰ التأسيس المنطقي «علم معياري يتعامل مع المعايير التي يتم التمييز بها بين الأحكام الصحيحة والأحكام الفاسدة» جوريا رويس، مبادئ المنطق، تر، محمد الأنصاري، المشروع القومي للترجمة، ط1، مصر، 2002م، ص27.

¹¹ فيليب بروطون، الحجاج والتواصل، تر، محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، ص11.

التقدم والتطور ولا يُعتدُّ به في العلوم التجريبية الرياضية الصورية، والتي لا يخضع لها الحجاج المتمرد في منطق الاحتمالي الخاص، فالعقلانية الحديثة الصارمة حرمت المنطق جزء كبير من قدراته التوسعية، وأدت به إلى طريق مسدود محصور في حقول معرفية محدّدة، وإلى الجانب الحقول العلمية الفلسفية، لا يمكن إغفال الجانب السياسي الذي له الدور الكبير في إقصاء البلاغة وذلك نظراً «للانتكاسة التي عرفتتها الديمقراطية والحياة السياسية»¹ ديمقراطية تقبل الاختلاف وتشجع على الحوار والجدل والنقاش الذي سيمثل بؤرة اشتغال البلاغة الحجاجية .

2. الأزمة المعرفية لبلاغة الحجاج

بالإضافة إلى الأزمة الفلسفية دخلت بلاغة الحجاج في أزمة معرفية داخلية لم تستطع من خلالها التجديد في خطابها المعرفية، فأصابتها نوع من الجمود والتصلب، «واكتسبت سمعة سيئة في أواخر القرن التاسع عشر إلى حدّ إلغاء تدريسها في المؤسسات التعليمية الأوربية، وأصبحت محلّة بدلالات إزدوائية، فهي تقترح الخداع الماكر والاحتيال والكذب»² ولعل هذا البعد الأخلاقي الذي لحق بسمعة البلاغة سببه الاستغلال الإيديولوجي لآلياتها المعرفية والإجرائية، كما ازدادت الدعوة إلى التخلص من هذا البهرج البالي وهذا ما أكدّه جون كوهن بقوله: «إطلاق كلمة هيوكو: لنحارب البلاغة، ليس لها معنى آخر، إنها الحرب على البلاغة المتحجرة، وعلى أشكالها الجاهزة التي ترهق اللغة بدون طائل»³، رؤية عبّر فيها كوهن عن واقع البلاغة حين تمّ عزلها وإقصائها من المناهج النقدية التي رأت في البلاغة أشكال جاهزة معيارية ذات طابع تعليمي لم تعد تخدم اللغة ممّا ينعكس عموماً بالسلب على الأدب والإبداع، ويرى رولان بارت أن أزمة البلاغة المعرفية كانت بسبب «فقدانها لقاعدتها السياسية والقضائية ولجأت إلى الأدب والشعر»⁴، وبمعنى آخر فقدت قاعدتها الأصلية-السياسة القضائية- قاعدة لطلما كانت تعمل على تجديد خطابات البلاغة بسبب التداخل المعرفي الذي وضع أرسطو⁵ أسسه حين

¹ الراضي رشيد، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، مجلة عالم الفكر، الكويت، سبتمبر، 2005م، ص208.

² عماد عبد اللطيف، نقد بلاغة السلطة وتقويض بلاغة السلطة (دراسة في مشروع البلاغة النقدية)، مجلة نزوى، العدد66، عمان، أبريل2011م، ص55.

³ جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، تر: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1986م، ص46 .

⁴ رولان بارت، البلاغة القديمة، تقدم وتر: عبد الكبير الشرقاوي، ص19.

⁵ أرسطو: ولد أرسطو في عام 348 ق م في مدينة ستاغيرا stageira والتحق بأثينا في سن السابع عشر وصار تلميذاً في الأكاديمية حوالي عشرون عاماً وكان لفلسفة أفلاطون وقعا كبيرا على أرسطو، يُنظر، غنار سكيربك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين، تر: حيد حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، ص158.

حصر عمل البلاغة الحجاجية في الأجناس الخطابية الثلاثة ولاسيما الجنس المشاجري «gemejudciaire»¹ الذي يختص بالقضاء، وانحصرت في بلاغة العبارة التي لم يُعتد بها كثيراً في البلاغة الأرسطية، فحصل «انصهار بين البلاغة والشعر اللذين فصل بينهما أرسطو، انصهار حصل على حساب الجزء الخاص بالحجاج في البلاغة»²، وهذا الإندماج والتداخل لم يخدم البلاغة الحجاجية بقدر ما خدم البلاغة الأدبية الإمتاعية التخيلية، فتقدم فن القول على فن الإقناع، بل تمّ إقصاء البلاغة الحجاجية التي تقلّصت ثمّ انزوت ثمّ انسحبت نهائياً، وأصبحت حقلاً معرفياً تائهاً ومبتذلاً³ ولم يعد لها وجود كنظرية ولا كممارسة، فأصبحت بذلك «محصورة في التعليم فقط، ولم تعد تعتبر منطقاً، بل لوناً ومحسناً فقط»⁴، بلورته الأسلوبية الحديثة «فتراجع جانبها الخطابي الحجاجي، واقتصرت وظيفتها على تعزيز جماليات اللغة الأدبية»⁵، وإقصاء شبه تام للشق المتعلق بالفعالية التداولية الحجاجية التي مثّلت مثّلت جانبها المهم في الاستومولوجيا الأرسطية «فتقلص بذلك بعدها الفلسفي التداولي وتوسع البعد الأسلوبي حتى صار الموضوع الوحيد لها»⁶، بُعد لم يكن مركزاً في البلاغة الأرسطية التي حصرت البلاغة في الحجاج وجعلته مرادفاً لها، بل موضوعها الأوحده، ويمكن تلخيص أزمة البلاغة في جانبين مهمين:

- جانب خارجي: تمثل في حلول البرهان العقلاني والتجريبي مع ديكارت وبيكون اللذان لا يؤمنان بالتعددية.

- جانب داخلي: تمثل في الاهتمام بجماليات التعبير الأدبي والذي عُرف فيما بعد بالأسلوبية أو ما يسمى بنظرية الصياغة. وتقويض الجانب التداولي الحجاجي الذي قامت عليه أسس البلاغة.

3. النهضة الفلسفية لبلاغة الحجاج.

عرفت الفلسفة الغربية ثورةً وتغييراً جذرياً طال مختلف الحقول المعرفية كالرياضية والعلوم التجريبية والإنسانية، ثورةً عكست التحولات الاجتماعية والسياسية العميقة التي طرأت على المجتمعات الغربية، «تمظهرت في انتعاش النظم

¹ الخطابة المشاجرية «gemejudciaire»: يختص هذا الجنس من الخطابة بمجال القضاء وقد حصره أرسطو في تنائية يتهم/يدافع ولتوسع أكثر، يُنظر، هشام الريني، الحجاج عند أرسطو، مقال ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، اشراف، حمادي صمود، ص143.

² فيليب بروتون وجيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، تر، محمد صالح ناجي الغامدي، مركز الإنماء العلمي، ط، 1، 2011م، ص38.

³ يُنظر، بول ريكور، الاستعارات الحية، تر، محمد الولي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، 2016م، ص45.

⁴ رولان بارت، البلاغة القديمة، تقدم وتر، عبد الكبير الشرقاوي، ص86.

⁵ ناصر عمارة، الفلسفة والبلاغة (مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي)، منشورات الاختلاف، ط، 1، الجزائر، 2009م، ص16.

⁶ محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، أفريقيا الشرق، ط، 2، الدار البيضاء، المغرب، 2012م، ص12.

الديمقراطية وتشكيل الأحزاب السياسية»¹ في جوّ مليء بالحوار والجدل والنقاش، ديمقراطية استرشدت بآليات البلاغة للتحاور والإقناع والتأثير، فعادت البلاغة كضرورة ملحة للتواصل بين مختلف الأفكار والشعوب والأحزاب والأديان تفادياً للعنف والحروب التي هدمت المجتمعات الغربية.

ومن جهة أخرى قامت الفلسفة الغربية بمراجعةٍ شاملةٍ للمفهوم الكلاسيكي للمنطق المتوارث عن أرسطو لتنتهي هذه المراجعة إلى «تجاوز التصور الأحادي القائل بوحدة النسق المنطقي، وقيام أنساق منطقية متعددة هدفها المضمّر الاستجابة للتحوّلات»²، مراجعة حاولت من خلالها الفلسفة المعاصرة تطويع الأداة المنطقية كي تصبح ملائمةً لمقاربة مختلف الظواهر، والانفتاح على مختلف المجالات المعرفية وبالأخص الإنسانية التي لم يَحْتَفِ بها كثيراً المناطق، فقامت مفاهيم جديدة للنسق المنطقي عجلّت بإحداث قطيعة مع التصور الديكارتي للعقل والاستدلال، قطيعة خدمت البلاغة ممّا أدى إلى دخولها في صراعٍ حادٍّ مع «العلوم التجريبية والعقلية والرياضية بغية إثبات وجودها»³، ومن هذا المنطلق بدأت البلاغة تعود شيئاً فشيئاً إلى الواجهة، وخاصة مع شايم بيرلمان الذي سعى إلى إعادة المجالات التي سُحبت منها فعمل أولاً على «نقده للتجاهين الفلسفيين التجريبي والعقلاني، والطعن فيما يزعمانه من ادعاء العلمية، والتمتع بمجال علمي خالص، دون البلاغة التي تفتقد في نظرهم إلى هذه الميزات والخصائص العلمية»⁴ نقد كان بمثابة طفرة فلسفية معرفية بالنسبة للبلاغة التي أُعيد لها الاعتبار من خلال هذه القطيعة التي أعلنها بيرلمان، وخاصة مع التصور الديكارتي، فوقف في خط مضاد للعقلانية والتجريبية التي جعلت من البدهة العقلية والحسية أساس المعرفة اليقينية وسعى إلى بناء فلسفة جديد مغايرة للنموذج الفلسفي السائد، والذي يميّز بحرصه على طلب الحقائق النهائية الغير قابلة للنقاش⁵، ومن هنا دخلت البلاغة في مرحلة معرفية جديدة أعلنت من خلالها القطيعة النهائية مع المنطق البرهاني وفلسفة الوضوح التي تأبى التفاوض، وفتح المجال أما المنطق الحجاجي الغير رياضي، فأضحت البلاغة الحجاجية من خلال هذا التصور الجديد «تستظل بظل المنطق، لكنها تأبى التقيّد به»⁶، تمرّد أكسبها مرونة في التعامل مع مختلف الخطابات، وأعاد لها مكانتها المعهودة، واستردت على حدّ تعبير صلاح فضل «وصف العلمية بامتياز»⁷.

¹ رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، مجلة عالم الفكر، ص 208.

² المرجع نفسه، ص 209.

³ نور الدين بورناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي (دراسة تقابلية مقارنة)، أطروحة دكتوراه، 2016، ص 108.

⁴ محمد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية وعربية وغربية، دار الأمان، ط 1، الرباط، المغرب، 2005م، ص 366.

⁵ يُنظر، رشيد الراضي، اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، مجلة عالم الفكر، ص 201.

⁶ أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، المدارس للنشر والتوزيع، ط 1، الدار البيضاء، المغرب، 2011م، ص 9.

⁷ صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد، 144، 1992م، ص 166.

ويمكن في الأخير حصر النهضة الفلسفية للبلاغة في:

- انتعاش النظم الديمقراطية في الدول الغربية، ديمقراطية استعانت بالبلاغة في مختلف خطاباتها.
- إحداث القطيعة النهائية مع التصور الديكارتي والتجريبي للمعرفة، الذي يحتفي بالبداهة ويقصي البلاغة.
- المراجعة الشاملة للمنطق وظهور أنساق منطقية متعددة تتعاطى مع مختلف الظواهر المعرفية.

4. النهضة المعرفية لبلاغة الحجاج.

يقول ميشال مايير «michel-meyer» «إن الثورة الكبرى في الخطابة¹ خلال هذا القرن قد تحققت، سواء أردنا أم لم نرد على يد شايم بيرلمان.... وسوف تبقى أثاره تُقرأ في القرون المقبلة مثلما لازالت أثار شيشرون وكيكتيليان تُقرأ²، ثورة غيّرت من خلالها البلاغة جلدتها، وتمّ من خلالها مراجعة شاملة للمفهوم الكلاسيكي للبلاغة القديمة المتوارثة عن أرسطو وتجاوزه، وقيام بلاغة جديدة هدفها الاستجابة للتحوّلات التي تشهدها مختلف المجتمعات التي عوضت الحرب والعنف بالتواصل والحوار، وقد تصدى لهذا العمل المضني شايم بيرلمان الذي أعلن القطيعة النهائية مع التصور الديكارتي للعقل والاستدلال، وسعى إلى «بناء عقلانية تتعلق بالأمور الإنسانية التي لا تنتمي للوضوح البرهاني، الذي لا يتناسب كثيرا معها»³ عقلانية إنسانية تتسم بالنسبية والاحتمال عكس البرهان الذي يتخذ اليقين أساسا له، فقام ببناء بلاغة تختلف اختلافاً جذرياً مع التراث الديكارتي من جهة ومضادة لبلاغة المحسنات من جهة أخرى، يقول بيرلمان في هذا الصدد: «من العيب أن نأمل في تحديد البلاغة انطلاقاً من بلاغة المحسنات»⁴ التي لم تظهر نجاعة كافية في تعاملها مع مختلف الخطابات المعرفية، فاسترجعت البلاغة بفضل جهوده بُعدها الفلسفي المنطقي اللساني التداولي المفقود فيها.

¹ المقصود بالخطابة في هذا النص هو البلاغة الحجاجية أو الخطابية كما ترجمها محمد العمري تيمنا بالصيغة الصرفية للشعرية، خطابة -بلاغة- أُعيد بعثها مع بيرلمان ونظر لأن مايير في الأصل هو تلميذ بيرلمان، يُنظر، الحسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص7، وأيضاً، محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص13.

² Meyer.m «dir». Histoire de la rhétorique de grecs a mos jour. Le livre de poche. Librairie

général française. Paris. 1999. P259 ترجمة، الحسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص6.

³ فيليب بروتون وجيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، تر، محمد صالح ناجي الغامدي، ص44.

⁴ الحسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص32.

ويرى هنريش بليث أن نهضة البلاغة تعود في الأصل إلى «الأهمية المتزايدة للسانيات التداولية ونظريات التواصل»¹ التي أدركت ضرورة الاستعانة بالفكر البلاغي نظراً للصرامة العلمية والدقة المنهجية التي يمتاز بها، والتقاطع الموجود بينه وبين التداوليات اللسانية في منطقة تروم الإقناع والتأثير والتواصل.

وقد أبانت البلاغة عن مرونة مكنتها من الولوج إلى مختلف المجالات المعرفية، فتعددت وظائفها «وأصبح لزاماً عليها أن تقوم بدور الأفق المحدّد لتداخل الاختصاصات في العلوم الإنسانية»²، التي باتت تسترشد بآلياتها في مختلف خطاباتها المعرفية، فأصبح لكل خطاب بلاغة خاصة به تُعبر عن مفاهيمه ومجال اشتغاله، «ذلك أنه لا علم يستطيع أن يستغني عن البلاغة باعتبارها أداة الفهم والإفهام وأداة التأثير والاستمالة»³، ومن خلال الديناميكية التي أصبحت تتمتع بها البلاغة في مقاربتها لمختلف الخطابات المعرفية، وتصديرها لآليات إجرائية تُوظف بغرض الإقناع والتأثير والتواصل في مختلف الميادين الفكرية، التي أضحت تعتبر الحجاج بديلاً عن وسائل الإرغام والقوة المادية⁴.

فالنسق البلاغي المعاصر «أبان عن مرونته وقابليته للتطور واستيعاب الجديد واستحداث فروع جديد داخل الفروع البلاغية القديمة»⁵، مرونة مكنته من العودة واحتلال المقام الأول واستعادة مكانته التي سُلبت منه على مرّ القرون، بل أكثر من ذلك أصبحت البلاغة تستقطب اهتمام جلّ الدارسين الذين التمسوا فيها العلمية والموضوعية والمنهجية معرفياً وإجرائياً، عكس المقاربات النقدية الأخرى التي كانت حاضرة نظرياً غائبة إجرائياً ولاسيما في الدراسات النقدية العربية، ويمكن حصر النهضة المعرفية للبلاغة في مسوغين اثنين هما:

● ثورة بيريلمان ضد العقلانية الديكارتية الأحادية التي ترفض النقاش والتحاور، وعودة فلسفة الاحتمال التي تقوم على التعدد والتواصل وقبول الآخر.

● تتمتع البلاغة بمرونة وديناميكية مكنتها من التعامل مع مختلف الحقول المعرفية، فصارت بذلك علماً واسعاً للمجتمع، عكس بلاغة المحسنات التي اهتمت بالجانب الجمالي للنصوص على حساب الجانب التداولي.

¹ هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، تر وتقدم وتعليق، محمد العمري، أفريقيا الشرق، ط، 1، الدار البيضاء، المغرب، 1999م، ص 7.

² صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 250.

³ محمد العمري، أسئلة البلاغة (في النظرية والتاريخ والقراءة)، أفريقيا الشرق، ط، 1، الدار البيضاء، المغرب، 2013م، ص 17.

⁴ يُنظر، عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، دار الكتاب الجديدة، ط، 1، بنغازي، ليبيا، 2004م، ص 459.

⁵ هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ص 24.

5. البلاغة والحجاج تكامل أم تمايز.

لا زالت العلاقة الموجودة بين البلاغة والحجاج مضطربة، تشير الخلاف والاختلاف بين مختلف الدارسين في ظل مجموعة من الأسئلة أثارت الالتباس والشكوك حول العلاقة التي تربط بين الحجاج والبلاغة، أسئلة يمكن إيجازها فيما يلي:

- هل الحجاج مبحث بلاغي؟
- أم هو البلاغة بعينها؟
- أم هو تابع لحقول معرفية أخرى غير البلاغة «المنطق، الفلسفة، اللسانيات، التداوليات»؟

إشكاليات تقتضي متّاً تحديد ما نقصده بالبلاغة وما نقصده بالحجاج في النقد المعاصر لتُظهر مدى التداخل والتكامل، أو التخرج والتمايز الموجود بينهما، يقول أوليفي ريبول في هذا الصدد: «من الطبيعي أن كل شيء رهين بالتعريف. فماذا نعني بالحجاج وماذا نعني بالبلاغة؟ يجب أن نعطي الكلمتين معنى دقيقاً لكي نستطيع حلّ مشكلة العلاقة بينهما»¹، وعلى ضوء هذا النص سنحاول ضبط العلاقة ورسم الحدود بين البلاغة والحجاج، وإن كان لا يمكن لنا الفصل النهائي في هذه للعلاقة الموجودة بينهما نظراً للتاريخ الذي يجمع بينهما.

وإذا ما حاولنا تحديد مفهوم للبلاغة **rhétorique** في الدراسات الغربية المعاصرة سنجد أنه ينحصر حول ثلاثة مفاهيم كبرى المفهوم الأرسطي الذي يخصصها لمجال الإقناع، والمجال الأدبي الذي يجعلها بحث في صور الأسلوب، ومفهوم نسقي يسعى لجعل البلاغة علم أعلى يشمل التخيل والتداول²، مفاهيم ثلاثة تضع الحجاج مبحث من مباحث البلاغة باعتبارها علم أشمل وأعم منه، فالمجال المفضل للحجاج هو البلاغة³ التي يسترشد بآلياتها لحدوث التواصل المبني على مجموعة من الآليات الحجاجية، «التي لا تظهر ولا تتجسد إلا بمهارات بلاغية تأثيرية»⁴ يستعين بها المحاجج لإعطاء مرونة لحججه ولتهيئة متلقيه لقبول أطروحة ما، وكسبه إلى صفّه.

¹ ألفيني ريبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟ تر، محمد العمري، ملحق كتاب البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، ص 213.

² يُنظر، محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، ص 12.

³ يُنظر، عبد السلام عشير، عندما تواصل نغير (مقاربة معرفية لآليات التواصل والحجاج)، أفريقيا الشرق، ط 1، المغرب، 2006م، ص 198.

⁴ رضوان الرقي، الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، عالم الفكر، العدد، 2، مجلد، 46، ديسمبر، 2011م، ص 69.

وقد حدد أليف ريبول مجموعة من الملامح يمتاز به الحجاج، والتي حصرها في «يُعبّر عنه بلغة طبيعية، مسلماته احتمالية، لا يفتقر تناميّه إلى ضرورة منطقية، ليست نتائجه ملزمة»¹، ملامح ميّزت الحجاج عن البرهنة وقوّيته من البلاغة، نظراً لمقدماته ونتائجه الاحتمالية التي تنفّلت من الضرورة² المنطقية، وتجعله مرتبطاً أكثر بالبلاغة لاشتراكهما في الاحتمال وتعددية النتائج، فالحجاج ليس علماً بقدر ما هو فن، بل هو ترسانة من الأساليب والأدوات يتم اقتراضها من البلاغة التي يستعين بآلياتها بغرض تحقيق عمليتي الفهم والإقناع، وإذا ما تناولنا مفهوم البلاغة «الخطابة» عند أرسطو يقول: «الربطية³ قوة تتكلف الإقناع»⁴ تعريف يطابق من خلاله أرسطو بين البلاغة والحجاج ولا يعتبر الحجاج مبحث بلاغي، بل هو البلاغة بحد ذاتها، مطابقة وجدت صدى عند التيار الحجاجي المعاصر الذي سار على نهج أرسطو في رؤيته للبلاغة، يقول بيرلمان في هذا الصدد: «إن نظرية الحجاج كما حدّدناها تجعلنا نفكر على التّو من حيث موضوعها في البلاغة القديمة، التي سأعالجها من خلال انشغالات عالم المنطق، وهذا ما يجعلني اختزل جوانب من أبحاثي وتوسيع أخرى»⁵، ومن هنا حاول بيرلمان المطابقة بين البلاغة والحجاج، وذلك بمصادرة الجانب الإمتاعى التخيلي للبلاغة، وحصرها في الجانب التداولي الحجاجي الذي وضع أسسه أرسطو، كما انطلق بيرلمان في معالجته للبلاغة من المنطق الذي ستصبح البلاغة من خلاله أكثر علمية، واختزال جانبها التخيلي الذي لا ينتج المعرفة ولا يساعد على التواصل والتحاور، مصادرة أصبح من خلالها الشعر خارج هذه البلاغة نظراً لعدم عقلانية خطاباته، فأصبحت البلاغة عند بيرلمان مقرونة بنظرية الحجاج⁶ فبقدر الإقصاء التي تعرضت له بلاغة الحجاج كانت عودتها قوية من خلال إقصائها لبلاغات أخرى كانت مهيمنة على النسق البلاغي ولاسيما البلاغة الشعرية، وانفرادها بالمفهوم الحجاجي الذي أصبح يمثل مجالها الوحيد والأوحد، بل أصبحت مرادفة له بحيث يصعب التفريق بين الجهاز المفاهيمي للبلاغة والحجاج،

¹ أليف ريبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟ تر، محمد العمري، ص220.

² الضروري «nécessaire» هو ما لا يمكنه أن يكون على نحو آخر أي صلة شرط بمشروط لا يمكن بلوغ هذه الغاية إلا بهذه الوسيلة، يُنظر، أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط، 1، بيروت، 2001م، ص865.

³ الرطورية «rhétorique» تقابل كلمة بلاغة في الثقافة العربية لكن الفلاسفة المسلمين كانوا أكثر دقة حين ترجموها بالرطورية مباشرة أو بفن الخطابة ولم يترجموها بالبلاغة لأنها كانت في أصلها اليوناني مرتبطة بالإقناع مقابل البويثيقا المرتبطة بفن الشعر، يُنظر، محمد العمري، أسئلة البلاغة (في النظرية والتاريخ والقراءة)، ص176.

⁴ أرسطو طاليس، الخطابة، تحقيق وتعليق، عبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، 1997م، ص9.

⁵ محمد العمري، أسئلة البلاغة (في النظرية والتاريخ والقراءة)، ص30.

⁶ يُنظر، صابر حباشة، التداولية والحجاج (مداخل ونصوص)، صفحات للدراسات والنشر، ط، 1، سوريا، دمشق، 2008م، ص15.

«فأصبحتا مظهران خطايان غير متعارضين، ومعرفتان متكاملتان متصلتان اتصال الأصل بالفرع»¹ والفرع بالأصل، فبلاغة بيرلمان بلاغة حجاجية لاتعترف بالمستويات الأخرى التي تحكم الخطاب، بل أكثر من ذلك حين رأى أن «كل المكونات الأسلوبية هي عبارة عن مستويات معينة من مستويات الحجاج، فالبلاغة لم تعد لباساً خارجياً للحجاج، بل تنتمي إلى بنيته الخاصة»² أصبح الحجاج بموجبها يعبر عن البلاغة والبلاغة تعبر عن الحجاج في علاقة متشابكة يستحيل فيها أن يستغني حقل عن آخر، فصل قد يؤدي بالبلاغة إلى السفسطة والحجاج إلى البرهنة، لذلك كانت بلاغة بيرلمان دقيقة عندما قربت بين المحتمل المنطقي والسفسطة البلاغية، تقريب سعى من خلاله بيرلمان إلى حماية البلاغة من استخداماتها السيئة، ومن صعوبة رؤية البلاغة والحجاج مبشرين منفصلين³ على حد تعبير روث أموسي.

وعلى الرغم من الإجماع على وجود علاقة بين البلاغة والحجاج، سواء باعتبار الحجاج مبحث من مباحث البلاغة، أو باعتباره هو والبلاغة حقلان يصعب الفصل بينهما، إلا أنه قد طُرحت نظريات فصلت نهائياً بين البلاغة والحجاج، وذلك لاشتغال الحجاج في حقول معرفية متعددة ومختلفة، تتناوله «وفق قوامها الاستمولوجي أو المنهجي، المنطق، الرياضيات، القضاء، الفلسفة، التعليم، البلاغة»⁴ حقول تبنت الحجاج ونظّرت له انطلاقاً من حقوقها التي تشتغل عليها، باعتباره آلية تَوَغّلت في مختلف المجالات بحيث لا يمكن الاستغناء عنه في أي خطاب معرفي.

6. مفاهيم النظرية الحجاجية المعاصرة في الدراسات الغربية والعربية.

اتسمت النظرية الحجاجية الغربية المعاصرة بمجملتها من المفاهيم والتصورات والتوجهات التي جعلتها تتشعب وتتفرع إلى مدارس حجاجية لها منطلقاتها المعرفية ومراكزها النظرية وآلياتها الإجرائية، وقد قادنا النظر إلى أنّ مفهوم الحجاج في الدرس البلاغي الغربي يختلف عن نظيره العربي، يلتقيان في المنهج والمنبع الأرسطي، ويختلفان في المفهوم والإجراء والخصوصية التراثية للبلاغة العربية، وهذا ما سنحاول العمل على تفكيكه بغرض رصد التجاذبات والاختلافات الموجودة بين المدرستين.

¹ أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ص 9.

² محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد، 28، ص 61.

³ يُمظّر، محمد العمري، أسئلة البلاغة (في النظرية والتاريخ والقراءة) ص 42.

⁴ محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار (تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري)، مركز نماء للبحوث والدراسات، لبنان، 2014م، ص 24.

1.6. مفهوم الحجاج في الدراسات الغربية المعاصرة.

انبرى - كما هو معلوم - ثلّة من الباحثين الغربيين على بعث الشق الحجاجي من البلاغة بعد أن أصابها الجمود والركود، يتقدمهم الباحث البلجيكي شاييم بيرلمان الذي قام بثورة قام في حقل البلاغة تُعدّ منطلق كل الدراسات النقدية المعاصرة التي تناولت الدرس الحجاجي، بل يمكن القول أنّ جل الدارسون الغربيون الذين اهتموا بالحجاج أسّسوا أبحاثهم ومفاهيمهم انطلاقاً من التصور البلاغي لبيرلمان، لكن ما يلفت النظر هو الاختلاف الموجود بينهم في تناول مفهوم الحجاج، فهناك من تناوله من زاوية بلاغية، وهناك من تناوله من زاوية منطقية، وهناك من تناوله من زاوية لغوية تداولية، وآخرون من زاوية فلسفية، وهذا ما سنحاول التفصيل فيه في هذا المبحث.

1.1.6. المفهوم اللغوي للحجاج عند الغرب.

تدل لفظة «**argumentation**» في المعجم الفرنسي روبر «**le robert**» على ثلاثة معاني هما:

- القيام باستعمال الحجج.
- مجموعة من الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة.
- فن استعمال الحجج أو الاعتراض بها في مناقشة معينة¹

دلالات ركّزت على الحجة في حدّ ذاتها، ودورها في إقناع الآخر والاعتراض عليه ومناقشته ومقارعته، وكأنّ المفهوم اللغوي يرى أن الحجة هي آلية مجردة من الخطاب، وحضورها يدعم ويعطي أبعاد أخرى للخطاب يستطيع من خلالها تحقيق عملية الإقناع والتواصل والتداول، أما في معجم لاروس **la rousse** فهي «دليل أو استدلال يأتي لدعم إثبات ما»² مفهوم أعطى بعداً آخر للحجاج من خلال حصره في الدليل المجرد الذي غالباً ما يكون جاهز ويقوم المرسل باستحضاره فقط، كما يمكن للحجة أن تتجلى في شكل استدلال عقلي معقد في بنائه يتصرف فيه المرسل ويكون من إنشائه، وجاء في معجم كامبرج «**cambrige**» الإنجليزي «أن الحجاج

¹ Le robert. Dictionnaire de français «èd» martyn back et slke limmermann paris. 2005. P23

² La rousse /www.larousse.fr/dictionnaires/francais/argument/p5201

هو الحجة التي تعلق أو تبرر مساندتك أو معارضتك لفكرة ما¹ مفهوم ارتبط أكثر بالمرسل وطرق توظيفه للحجج التي يستطيع من خلالها إثبات صحة فكرة ما أو الاعتراض عليها، ونجد مفهوم آخر للفظ «argue» مفاده «وجود اختلاف بين طرفين ومحاولة كل منهما إقناع الآخر بوجهة نظره بتقديم الأسباب والعلل التي تكون الحجة argument مع أو ضد فكرة أو رأي أو سلوك ما»² مفهوم انتقل بنا إلى دائرة الجدل الحجاجي، وذلك من خلال حصر الحجاج في طرفين يقوم بينهما حوار حول موضوع ما، يسعى من خلاله كل طرف إظهار الحجة والعمل على إفحام خصمه، وذلك من خلال إقناعه بفكرة ما والعدول عن أخرى، وجاء الحجاج في موسوعة لالاند الفلسفية «بأنه مسرد حجج تنزع للخلاصة ذاتها»³ تعريف ركز فيه لالاند على انتظام الحجج في مستوى واحد يخدم نتيجة واحدة مسبقة يكون قد حددها المرسل ويسعى إلى الوصول إليها.

وما يمكن استخلاصه من تعريف المعاجم الغربية للحجاج، هو أن الحجاج إجراء عقلي يستعين بمجموعة من الحجج والأدلة والاستدلالات العقلية، يوظفها المحاجج بغية الانتصار لرأي ما، أو للاعتراض على رأي آخر أو دحضه بهدف تحقيق الإقناع والوصول إلى نتيجة محددة مرسومة سلفاً من قبل المحاجج.

2.1.6. المفهوم الإصطلاحي لبلاغة الحجاج في الدراسات الغربية المعاصرة.

أصبح الحجاج في الأدبيات النقدية الغربية المعاصرة موضوعاً قائماً بذاته، يتفاعل مع مختلف المجالات التي ينتمي إليها، باعتباره آلية بسطت نفوذها على مجمل الحقول المعرفية كالفلسفة والبلاغة والمنطق والقضاء وغيرها، مجالات انطلقت من خلفياتها المعرفية وتوجهاتها النظرية واجتهدت في وضع حدّ الحجاج يخدم منطلقاتها وتصوراتها، فالحجاج في حقل البلاغة يختلف عن الحجاج في حقل الفلسفة، ويختلف عن مفهومه في القضاء، فلم تصطلح هذه الحقول على وضع مفهوم جامع مانع لمصطلح للحجاج، بل تعددت مفاهيمه وتشعبت دلالاته وأصبح من الصعوبة ضبط مفهوم واحد يلمّ شعت الحجاج، وهذا ما سنحاول النظر فيه في هذا المبحث.

أ. مفهوم الحجاج عند شايم بيرلمان وألبرخت تيتكاه.

¹ Cambridge advanced learners. Dictionary. Cambridge university press 2nd pub. 2004. P56

² Longman. Dictionary of contemporary english. Longman. 1989. P67

³ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر، خليل أحمد خليل، ص 94.

عرّف بيرلمان وتيتكاه الحجاج **argumentation** بعدّة مفاهيم، انطلاقاً فيها من موضوعه الذي هو «درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو تزيد في درجة ذلك التسليم».¹ مفهوم ارتبط بمختلف أنواع الحجج المودعة في الخطاب، والتي تعمل على إقناع ²persuasion المتلقي بما يُعرض عليه من أفكار أو تصورات، أو تعضيد تلك الأفكار المسبقة عنده والتي هي محلّ شكٍّ، كما ركّز بيرلمان على البعد العقلاني لحجاج وعدم اعتباطيته وتلاعبه بعواطف المخاطب، لأن الحجاج في نظرهما معقولة وحرية، يستطيع المتلقي من خلالها الاعتراض على ما يُعرض عليه من أفكار، وذلك عكس الاستدلال الصارم الذي يجعل المخاطب في حالة ذهول وخضوع واستلاب³، ويعرفه في موضع آخر انطلاقاً من بُعد التدولي ⁴pragmatique بقوله: «غاية كل حجاج أن يجعل العقول تدعن لما يطرح عليها أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنبج حجاج ما وُفق في جعل حدّة الإذعان تُقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب - إنجازه أو الإمساك عنه- أو ما وُفق على الأقل في جعل السامعين مهيين إلى ذلك العمل في اللحظة المناسبة».⁵ تعريف ركّز فيه بيرلمان على الغائية لا الماهية، إذ نلمحه يقرن الحجاج بالإقناع الذي يُعد جوهر العملية الحجاجية وغايتها المنشودة، والذي يُقدّم المتلقي من خلاله على فعل ما أو بالإمساك عنه، أو يتهيأ للقيام بعمل ما، لذلك يُدرك الحجاج بوصفه مفهوماً براغماتياً، انتقل به بيرلمان من دائرة الخطاب والتلفظ إلى دائرة ما ينتج عن الخطاب بدفع المخاطب إلى الفعل والعمل والإنجاز، فالحجاج هو علاقة تفاعلية بين المخاطب والمخاطب مبنية على أسس عقلية طابعها العقلانية والاستقلالية وحرية الاختيار، ويقول بيرلمان في موضع آخر: «ليس الحجاج في النهاية سوى دراسة لطبيعة العقول، ثمّ اختيار أحسن السبل لمحاورتها، والإصغاء إليها، ثمّ محاولة حيازة انسجامها الايجابي l adhésion positive والتحامها مع الطرح»⁶ مفهوم ركّز فيه على ذهنية المتلقي التي لا يستطيع المحاجج استمالتها بدون معرفة طبيعة تفكيرها ومواطن ضعفها، كما وضع بيرلمان مجموعة من الملامح يميّز بها الحجاج، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

¹ عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، ط، 2، لبنان، بيروت، 2007م، ص25.

² إقناع persuasion هو قصد المتحدث إلى إحداث تغيير في الوقف الفكري أو العاطفي عند المتلقي، يُنظر، هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، تر، محمد العمري، ص102.

³ يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، مسكيليان للنسر والتوزيع، ط، 1، تونس، 2011م، ص11.

⁴ التداولية pragmatique هي دراسة المعنى التواصل، أو معنى المرسل، في كيفية قدرته على إفهام المرسل إليه بدرجة تتجاوز ما قاله، يُنظر، عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، ص22.

⁵ عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات) ص13.

⁶ محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، مجلة عالم الفكر، ص68.

- أنه يتوجه إلى سامع.
- مسلماته لا تعدو أن تكون احتمالية.
- لا يفتقر تقدمه إلى تناميهِ إلى ضرورة منطقية بمعنى الكلمة.
- ليست نتائجه ملزمة¹.

يُستنتج ضمناً من الملامح المذكورة أعلاه محاولة بيرلمان وضع مفهوم أدق وأعمق للحجاج يجعله مستقلاً عن البرهان والاستدلال والجدل والخطابة، لذلك كان من الضروري رسم الحدود بين الحجاج وهذه المصطلحات التي ترى فيه آلية من آلياتها وليس علماً قائماً بذاته.

• الحجاج والبرهان.

إن وجود الاختلاف بين الحجاج والبرهنة² **démonstrations** من قبيل المسلمات والبداهيات، فالبرهنة ارتبطت أكثر بالصدق واليقين في مقدماتها ونتائجها باعتبارها «استنباط يهدف إلى الاستدلال على صدقية النتيجة أو احتمالياتها القابلة للاحتساب»³ وتتخذ البرهنة شكل حسابي أو رمزي كما تهدف إلى بناء الحقيقة والمعرفة الصحيحة اليقينية عكس الحجاج الذي يطلب الإقناع والتأثير والاتفاق عن طريق مقدماته الاحتمالية ونتائجه الغير ملزمة، كما أن «الصدق الداخلي الذي يحتويه البرهان وقابليته الرمزية تحرره من لبس الدلالة والتأويل، وتجعله أنسب لفضاء الرياضيات والمنطق»⁴ عكس الحجاج الذي يرتبط بالتأويل والتنوع الدلالي، فالبرهان محكوم بمعايير غير معايير الحجاج، معايير حرّته من التأويل واللبس في الدلالة والرأي، إذ أن نتائجه مرتبطة بالصحة أو الخطأ، عكس الحجاج الذي يرتبط بالقوة والضعف والغموض، كما أن البرهان ذاتي داخلي مستغن عن أي دعم أو تقوية مكتفٍ بصدق مقدماته والعلاقة القائمة داخل نسقه الصوري فهو لا يستهدف متلقي معين ولا يهتم بسياق إنشاء الخطاب، بينما الحجاج مرتبط بترسانة الحجج التي يوظفها المرسل

¹ يُنظر، حسن المرزوقي، مدخل إلى نظرية الحجاج، مجلة التربية، البحرين، ع، 190، سنة، 1994م، ص42.

² البرهنة **démonstrations** قام الفيلسوف والمفكر المغربي طه عبد الرحمان بتحديد خصائص دقيقة للبرهان أوجزها في التوافق أي التحديد اللفظي الدالة على معنى واحد غير قابل للاشتراك واللبس الدلالي والصورية أي صيغة أو تركيب يستغني عن دلالات أخرى والقطعية أي البرهان يفيد القطع واليقين والاستقلال وهو استقلال البرهاني عن صنع برهانه بعد التدخل الذاتي وللتوسع أكثر، يُنظر، طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط، 1، المغرب، 1998م، ص 137/138.

³ صابر حباشة، التداولية والحجاج (مداخل ونصوص)، ص69.

⁴ حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي (عناصر استقصاء نظري) عالم الفكر، العدد، 01، المجلد، 30، ص116.

بُغية إقناع المتلقي بتغيير معتقداته وتبني سلوكيات وأفكار جديدة، إقناع قد لا يحصل لضعف في المقدمات أو النتائج التي يحق للمتلقي الاعتراض عليها، كما أن قيمة البرهان لا تقاس بالآخر أو برأيه أو بتقييمه بل قيمته مباطنة وملازمة له، عكس الحجاج الذي يرتبط بالآخر ومدى تفاعله مع الحجج المقدمة له.

ومن جهة أخرى يكمن للبرهنة أن تأخذ «شكل من أشكال الحجاج إلا أنها تختلف عنه من حيث أنها تركز على جانب واحد، هو الجانب الصوري الاستنتاجي، فإذا كانت البرهنة يمكن أن تقدم على شكل حساب فإن الحجاج يهدف إلى الإقناع والتأثير»¹ فالبرهان مباين للحجاج ويختلف عنه كلياً بحيث لا يمكن الجمع بينهما نظراً لصرامة وأحادية المعنى **Univoque** في البرهان واحتمالية وتعددية المعنى في الحجاج، ومصادقية العناصر المكونة للبرهان سواء من حيث المقدمات المسلم بها أو النتائج التي لا تكون عرضة للدحض، عكس الحجاج الذي ينطلق من مقدمات مشهورة ليصل إلى نتائج غير ملزمة «ثم إن البرهنة مجالها اللغات الاصطناعية والرمزية بشكل عام، والحجاج مجاله الخطاب»² فالخطاب الطبيعي ليس خطاباً برهانياً بالمعنى الدقيق بل مجاله الحجاج الذي يسعى إلى الإذعان والإقناع، أو بمعنى آخر يمكن اعتبار الحجاج فعل برهاني على المجاز لا الحقيقة.

لكن يبقى الاستدلال جامعاً بينها، إذ نجده في البرهان والحجاج، باعتباره حركة انتقال ضروري من مقدمات إلى نتائج، غير أن صفة الضرورة في البرهان تقع حتماً بين النتائج والمقدمات، عكس الحجاج الذي قد يكون ضرورياً في مقدماته وغير حتمي في نتائجه مما يتيح قيام حجج مضادة، فالاستدلال البرهاني قول كُلي يأخذ طابع الصرامة والصورية، والاستدلال الحجاجي يكون كلياً أو جزئياً. طابعه الاحتمال والممكن والمعقولة والحرية ويمكن التمثيل للبرهنة والحجاج بالمثلين التاليين:

- تقع الجزائر في أفريقيا.
- محمد جزائري.
- محمد إفريقي.

يتعلق الأمر هنا بالبرهنة أو بالقياس المنطقي الصوري، فاستنتاج أن محمد إفريقي حتمية وضرورة منطقية لا تقبل النقاش والرأي، باستثناء خطأ أو صحيح.

¹ أبو بكر العزاوي، حوار حول الحجاج، الأحمديّة للنشر، ط، 1، الدار البيضاء، 2010م، ص31.

² المرجع نفسه، ص25.

أمّا قولنا:

● انخفضت الحرارة

● إذن سينزل المطر

يتعلق الأمر هنا بالحجاج أو باستدلال طبيعي لا يرقى إلى طابع البرهنة، فمقدماته من المشهورات، ونتائجه ليست ملزمة بل احتمالية، إذ أنّ انخفاض الحرارة لا يؤدي بالضرورة إلى نزول المطر¹.

● الحجاج والاستدلال

يقتضي الحديث عن العلاقة الموجودة بين الحجاج والاستدلال **raisonnement**² التمييز بين الاستدلال المبني على الحدّ المنطقي الصوري، والاستدلال المبني على أسس بيانية لغوية مجالها الخطاب الطبيعي، فما لا يمكن الاختلاف فيه هو حضور الاستدلال في مختلف الحقول العلمية باعتباره نسق معرفي منهجي تتوصل به مختلف المعارف التي تسعى لتحقيق نتائج علمية، نظراً للصرامة التي يتمتع بها في مناهجه الاستنباطية، فالاستدلال في أبسط مفاهيمه عند أرسطو «هو تفكير عقلي بواسطته يتم إنتاج العلم»³ تعريف ركّز فيه أرسطو على المنهجية العلمية التي يجب أن يتقيد بها العقل في إنتاج العلم والمعرفة اليقينية القطعية والتي غالباً ما يكون مجال اشتغالها البرهان والعلوم الرياضية والتجريبية التي تعتمد على أحادية المعنى في نتائجها، وهذا الصنف من الاستدلال يتميز بخصائص صورية قائمة على التجريد والتدقيق والترتيب⁴ غير قابلة للتعدد الدلالي والتأويل، وتُترجم في غالب الأحيان إلى متواليات ومعادلات وحسابات آلية مكتفية بذاتها ومنطوية على نسقها والتي لا تحتاج إلى التعضيد الخارجي.

¹ يُنظر، أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، ط، 1، الدار البيضاء، 2006م، ص15.

² الاستدلال **raisonnement** هو عملية ذهنية متصلة يتم بها الانتقال من مقدمات إلى نتائج بالاستناد إلى علاقة منطقية تربط الأول بالتالي، يُنظر، robert blanchè. Le raisonnement p.u.f. 1973. Chap ler ; raisonnement et inférence، تر، هشام

الريفي، الحجاج عند أرسطو، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، إشراف حمادي صمود، كلية الآداب، منوبة، ص101.

³ حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي (عناصر استقصاء نظري)، ص126.

⁴ طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، المغرب، 2000م، ص40.

وإذا انتقلنا إلى تحديد العلاقة بين الحجاج والاستدلال سنجدها علاقة منفتحة خصبة، لا تضبطها معايير معينة لأنها لا تطلب اليقين بقدر ما تطلب القوة، فالاستدلال الحجاجي هو تلك العلاقات التي ينتجها المرسل في خطابه الطبيعية بحيث «يتم من خلالها الوصول إلى نتائج ليست من الضروري أن تكون صالحة منطقياً، بقدر ما يُطلب منها أن تكون ناجحة مستجيبة لأهداف التخاطب والتعامل الاجتماعي»¹ وهذا ما يجعل الاستدلال في الخطابات الطبيعية ذو طابع حجاجي يقبل المغايرة والاختلاف والتحاو والتعارض عكس الاستدلال البرهاني المغلق في مقدماته ونتائجه، فالاستدلال الحجاجي هو عملية معقدة تهدف إلى الإقناع، مرهونة بالمتلقي في مدى قراءته واستجاباته، يقول بيريلمان في هذا السياق: «والاستدلال هو استنباط نتائج من مقدمات وتكون هذه النتائج منبثقة بالضرورة ومن غير لبس من هذه المقدمات، وبالتالي فهو أساس البحوث المنطقية، ويقضي الاستدلال أيضاً أن تكون عناصره المكونة له غير قائمة على التعدد والاشتراك، عكس الحجاج الذي لا تكون الحقيقة فيه مؤكدة ولا موضوعية بل نسبية ذاتية مرتبطة بالمقام»²، نستنتج من هذا النص أن بيريلمان حاول ترسيم الحدود بين الاستدلال البرهاني الذي غالباً ما يكون مجال اشتغاله في حقول المنطقيات والرياضيات والعلوم التجريبية، والاستدلال الحجاجي الذي يشتغل في الخطابات الطبيعية المرتبطة بالمقام، والتميّز بنوعية محدّدة من العلاقات غالباً ما تتصف بالانفتاح والاشتراك والتعدد والنسبية التي يستطيع المتلقي من خلالها الاعتراض على ما يُعرض عليه من أفكار وتصورات، لأنها استدلالات غير ملزمة، فالاستدلال بالمفهوم البيريلماني يمكن أن يكون مقنعاً وصلباً بدون خضوعه لمقاييس البرهنة والحساب، فهو تلك العمليات التي يسعى من خلالها العقل إلى تحليل عملياته الحاضرة³ بالاعتماد على مجموعة من العمليات ذات طابع ترابطي تحليلي ينتجها العقل، وتهدف بدورها إلى الإقناع والدفع نحو العمل باعتبارها فعالية اجتماعية تداولية برغماتية.

وإذا حاولنا ضبط العلاقة بين الحجاج والاستدلال بعمق أكثر فإن الاستدلال أوسع من الحجاج ومشمّل عليه باعتبار أن «كل حجاج استدلال وليس كل استدلال حجاج»⁴ فالحجاج ينطوي تحت الاستدلال ويُمثّل جزءه المتميّز بالمرونة والانفتاح والاحتمال ويتجسد غالباً في الخطابات الطبيعية التي تعتمد عليه كإستراتيجية

¹ شكري الميخوت، الاستدلال البلاغي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، ليبيا، 2006م، ص16.

² Chaime perelman. Et olbrechts tyteca. Traité de l argumentation –la nouvelle rhétorique.

Préface de michel meyer. Bruxelles. Université de Bruxelles. 5*ed. 1990 p. 151

³ يُنظر، جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، ط1، تونس، 2004م، ص36.

⁴ أبو بكر العزاوي، حوار حول الحجاج، ص28.

للإقناع وإحداث تغيير في الأفكار والسلوكيات، مع دفع المتلقي نحو الإعتقاد والعمل، بعيداً عن الصرامة المعروفة في الحقل المنطقي التي تروم اليقين والمعرفة العلمية القطعية¹ التي لا يمكن أن نحاجج فيها.

● الحجاج والجدل.

إنّ ماهيّة الجدل **dialectique** تجعل من الحجاج آلية متجذرة في نسقه التفاعلي الذي غالباً ما يُبنى على الحوار بين الخاصة، فالجدل هو ذلك الجنس الحجاجي الذي يُنشئه طرفان اثنان ويعتمد على السؤال والجواب² سمّاها أفلاطون بالمحاورة الجدلية **dialogue dialectique** وأطلق عليها أرسطو المناقشة الجدلية **discussion dialectique**³ والتي غالباً ما تكون بين نظيرين متقاربين كفاءة ومنزلة يجمع بينهما ضرب من السمو الفكري والارتقاء عن رأي العامة، فالجدل هو «استدلال يسير في اتجاهين متقابلين **opposé**»⁴ يأخذ من المنازعة والمناظرة والمقارعة «المبارزة الكلامية»⁵ **joute oratoire** في مجال اشتغاله.

وقد احتفى أفلاطون بالحجاج الجدلي الذي يتخذ من الحقيقة موضوعاً له، ممّا يساهم في بناء المعرفة وإنتاج العلم⁶ فالجدل الأفلاطوني هو تلك الصناعة التي تقترب من المعرفة الحقيقية **la connaissance vraie**، عكس تلميذه أرسطو الذي اعتبر أنّ الجدل ضرباً من المعرفة الممكنة أو المحتملة **probable** لأنه «يُبنى على مقدمات ظنية هي أقوال عامة مشهورة غير يقينية»⁷ ممّا يجعله يقترب أكثر من دائرة الحجاج الذي يتخذ من الاحتمال **probable** الطابع المميّز له، ويتعد عن البرهنة التي تأخذ من الضروري مجال اشتغالها، فالجدل الأرسطي لا يفرض دوماً إلى الحقيقة بل يجعلنا نقرب منها نظراً لإثباته على المشهورات التي تجعل من مقدماته

¹ القطعية: لما انبنى البرهان على التواطؤ والصورية فقد ارتفع أو الاحتمال عن النتائج التي يُتوصل بها إليها، بمعنى أنّ البرهان يُفيد القطع، يُنظر، طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر، ص137.

² يُنظر، هشام الرفي، الحجاج عند أرسطو، ص124.

³ استعمل أفلاطون مصطلح المحاورة الجدلية **dialogue dialectique** واستعمل أرسطو مصطلح المناقشة الجدلية **discussion dialectique**، و نرى أنّ أفلاطون كان دقيقاً في صياغة المصطلح لأنّ المحاورة غالباً ما تكون بين الخاصة طابعها السؤال والجواب، بينما المناقشة تكون مفتوحة وتجعل من حرية إبداء الرأي شعاراً لها.

⁴ المرجع السابق، ص135.

⁵ يُنظر، عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي، دار نهي للطباعة، ط، 1، تونس، 2013م، ص67.

⁶ يُنظر، رولان بارت، البلاغة القديمة، تقدم وتر، عبد الكبير الشرفاوي، ص41.

⁷ المرجع السابق، ص63.

ونتائجه عرضة للنفي، بل في الكثير من الأحيان لا يُتوصل في الجدل إلى نتائج نظرا لطبيعته الخلافية، وهو بهذا يبتعد عن المعرفة العلمية الغير قابلة للنفي والنقاش والاعتراض، فالحجاج الجدلي تبكيتي¹ *réfutait* لأنّ نسقه الداخلي يَبني على حركة السؤال والجواب بين طرفين، ديناميكية تجعل من متلقي الجواب لا يكون مقتنعا بالضرورة بما قاله المجيب بل يكون في وضع من بحث عن حجج مضادة لإفحام خصمه والرد عليه، فالمجادل لا يسعى إلى الإقناع بقدر ما يسعى إلى تبكيت الخصم وإفحامه.

كما يخضع الجدل لمجموعة من الثوابت المنهجية التي تميّزه عن غيره، مثل وجود «المدعي والمدّعي عليه ووجود دعوى الاعتراض والارتكان إلى الدليل والبيّنة والشاهد والحجة»² معايير تجعل من الحجاج الجدلي مقنناً تقنياً دقيقاً، يقوم المجادل فيه بتسخير مختلف الحجج والأدلة المتاحة والممكنة لتبكيّت الخصم والتغلّب عليه بتسخير كل السبل للدفاع عن رأي أو ترسيخ آخر.

وتشير الدراسات إلى أنّ الحجاج أوسع في دلالاته من الجدل، «فكل جدل حجاج وليس كل حجاج جدل»³، جدل³، لأنّ الحجاج يشمل الخطابة والجدل، إلّا أن العلاقة بينها تفاعلية متداخلة لا ينفصل فيها الحجاج عن الجدل لأنّ في الجدل الدفاع عن أطروحات.. يقابله الدفاع عن أطروحات مضادة⁴ دفاع يَتَم عن طريق ترسانة من الحجج يستعين بها المجادل في جداله المتوقف على نوعية الحجة وتقنيات تفعيلها وتوزيعها داخل النسق الجدلي ومدى نجاعتها بالنسبة للطرف الآخر، فحركية الجدل مرهونة بالحجاج الذي يُعد شكل من أشكال الدفاع عن الأفكار وأساس أي عملية جدلية.

● الحجاج والخطابة.

¹ يُنظر، هشام الرفي، الحجاج عند أرسطو، ص132.

² جميل حدادوي، من البلاغة الحجاج إلى البلاغة الجديدة، ص18.

³ عبدالله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص21.

⁴ محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، المغرب، 2005م، ص108.

عمل النظر البلاغي المعاصر على الفصل بين الخطابة **rhétorique** والحجاج **argumentation** بعد أن كانا حقلاً مترادفان لمدة من الزمن، فعمد مجموعة من الباحثين يتقدمهم بيرلمان¹ إلى بلورة مفهوم خاص بالحجاج يُعبّده عن «مناورات الخطابة وصرامة الجدل»²، فالخطابة ولمدة من الزمن كانت تعني ذلك النوع من الحجاج البلاغي **rhétorique de l'argumentation** باعتبارها على حدّ تعبير أرسطو «قوة تتكلف الإقناع»³، متوقفة بالدرجة الأولى على مجموعة من التقنيات الحجاجية المودعة في الخطاب، والرّامية إلى توجيه الأفعال وبناء الاعتقاد والتحكم في السلوك، والذي اعتبرها أفلاطون صناعة قيادة النفوس⁴، وفن عملي محض.

ولقد ارتبطت الخطابة - البلاغة - بالمجتمع اليوناني نظراً للديمقراطية التي سادت أثينا، ديمقراطية استعانت بالخطابة وفن القول لبسط أفكارها ونفوذها، يقول جان بيير فرنان: «لم يكن مفهوم الفعل في أثينا القرن الخامس قبل الميلاد يعني صناعة الأشياء، بل كان يعني بالأحرى التحكم في الناس وغلبتهم والسيطرة عليهم بالكلام»⁵ عن طريق الخطابة التي أُعتبرت من أرقى الصناعات **technè**⁶ في الثقافة اليونانية نظراً لدورها المهم في بناء المدينة والمجتمع والإنسان كسائر الصناعات الأخرى، ممّا جعل أفلاطون يتنبّه لخطورتها، ويُعجّل بتأسيس خطابة «بلاغة» حقيقية مناهضة للبلاغة السوفسطائية، أو ما سمّاها بالبلاغة الفلسفية التي تتخذ من الحقيقة موضوعاً لها، وهي خطابة **psychagogia**⁷. لكن دعوة أفلاطون⁸ لخطابة فلسفية موضوعها الحقيقة سرعان ما

¹ اختلف النقاد العرب في ترجمة عنوان مصنف بيرلمان **traité de l'argumentation-le nouvelle rhétoriques** فهناك من ترجمه بالخطابة الجديدة مثل عبد الله صولة وهناك من ترجمه بالبلاغة الجديد مثل محمد العمري، ترجمة لم تراعي عمل بيرلمان في الفصل بين الحجاج والخطابة، فطرح مشكلة الترادف بين الخطابة والحجاج في الفكر البلاغي العربي المعاصر بعد أن تمّ التخلص منها في البلاغة الغربية المعاصرة.

² عبد العالي قادا، بلاغة الإقناع في المناظرة، دار كنوز للنشر والتوزيع، ط، 1، عمان، 2016م، ص12.

³ أرسطو طالس، الخطابة، تحقيق وتعليق، عبد الرحمان بدوي، ص23.

⁴ يُنظر، هشام الرفي، الحجاج عند أرسطو، ص79.

⁵ محمد الولي، مدخل إلى الحجاج (أفلاطون وأرسطو وبيرلمان)، عالم الفكر، ع، 2، مج، 40، أكتوبر، 2011م، ص20.

⁶ صناعة **technè** الترجمة العربية هي صناعة الخطابة أو صناعة البلاغة، وهي تدلّ على أن صناعة الخطابة تدخل ضمن الصناعات العملية، يُنظر، رولان بارت، البلاغة القديمة، تقدم وتر، عبد الكبير الشراقوي، ص25.

⁷ **psychagogia**، هي خطابة «بلاغة» احتفى بها أفلاطون لأنها مؤدبة للنفوس وصدر من مصادر المعرفة، يُنظر، رولان بارت، البلاغة القديمة، تقدم وتر، عبد الكبير الشراقوي، ص41.

⁸ فحص أفلاطون موضوع الخطابة في ضوء المقابلة علم **science** / وطن **opinion** احتفى بالخطابة العلمية في حين نظر للثانية على أنها سوفسطائية، يُنظر، هشام الرفي، الحجاج عند أرسطو، ص70.

ما لاقت النقد من طرف تلميذه أرسطو الذي دعا لخطابة احتمالية بعيدة عن صرامة الاستدلال والجدل اللذان يجعلان المتلقي في حالة خضوع واستلاب، بحيث لا يستطيع الاعتراض على الخطيب.

وبناءً على بلاغة أفلاطون وضع أرسطو بعض المحدّدات التي تقوم عليها صناعة الخطابة - البلاغة - جاعلاً من الحجاج المحدّد الأول لهذه الصناعة أو ما سمّاها بمصادر الأدلة ¹ **inventio** ووسائل الإقناع التي تُعتبر عمود الخطابة وأصعب مرحلة تظهر فيها براعة الخطيب في بحثه عن مصادر الحجاج المتخفية وتكييفها مع المقام، وقد حصر أرسطو أنواع الحجج في «التصديقات الصناعية والتصديقات الغير صناعية»² أمّا الأولى فتتمثل في الاستدلالات والأقيسة التي ينشئها الخطيب وتكون بتصرف منه، أمّا الثانية فهي حجج جاهزة متوفرة قبل الدخول في المقام الخطابي تمرّ مباشرة إلى الخطاب بدون تصرف من الخطيب، أمّا المحدّد الثاني الذي اعتبره أرسطو من العناصر المهمة في بناء الخطابة ترتيب أجزاء القول ³ **taxis** ويتمّ ذلك عن طريق إخضاع الحجج لترتيب هرمي منطقي لا يُخلّ بالعملية الحجاجية في الخطاب، بالإضافة للمحدّد الثالث المتمثل في الأسلوب أو الصياغة من حيث اختيار الألفاظ المناسبة والمحسنات، أو ما يسمّى بالبيان ⁴ **leiscis**.

فالتقنيات السابقة كلها تختص بالخطاب أو ما يُطلق عليه أرسطو بحجج اللغوس **logos**، وتبقى حجج الايتوس ⁵ **ethos** المرتبطة بأخلاق القائل ومدى قابلية الناس له ومكانته في المجتمع، وحجج الباتوس **pathos** المتمثلة في انفعالات المتلقي ومدى تجاوبه وتفاعله مع الخطاب، فالحجاج في الخطابة الأرسطية هو محصلة ثلاثة أركان متمثلة في الخطاب والمرسل والمتلقي «اللغوس-الايتوس-الباتوس».

ونستنتج ممّا سبق مدى عمق العلاقة الموجودة بين الحجاج والخطابة، بحيث يصعب التمييز بينهما نظراً للتداخل الموجود بينهما، لكن الفكر البلاغي المعاصر حاول جاهداً الفصل بينهما من خلال بلورة مفهوم خاص بالحجاج يُميّزه عن الخطابة وما سواها «وإخراجه من دائرة الخطابة والجدل الذي ظلّ لفترة من الزمن مرادفاً لهما.. وتخليصه من

¹ يُنظر، هشام الرفي، الحجاج عند أرسطو، ص 173.

² أرسطو طاليس، الخطابة، تحقيق وتعليق، عبد الرحمان بدوي، ص 23.

³ يُنظر، هشام الرفي، الحجاج عند أرسطو، ص 173.

⁴ رولان بارت، البلاغة القديمة، تقدم وتر، عبد الكبير الشرقاوي، ص 73.

⁵ المرجع السابق، ص 267.

التهمة اللائمة بأصل نسبه الراجع للخطابة»¹، فالحجاج في البلاغة المعاصرة بات حقل مستقلاً، قائماً بذاته، له آلياته ومنطلقاته وتقنياته التي تميزه عن الخطابة، فالحجاج ليس الخطابة بل هو محدّد أساسي لها وبعدّ جوهريّ ملازم لكل خطاب يهدف إلى التواصل والإقناع والاستمالة.

ب. مفهوم الحجاج عند ستيفان تولمين «Stephen-toulmin».

يُعد ستيفان تولمين من أبرز المشتغلين على بعث النظرية الحجاجية بثوب معاصر من خلال مصنفه «استعمالات الدليل والحجة»² الذي أصدره سنة 1958م تزامناً مع بيرلمان.

وقد حدّد تولمين في بداية مصنفه الأهداف التي سبني عليها مشروعه الحجاجي والمتمثلة في إثارة بعض المسائل في النظرية الحجاجية، وليس القيام بفحص شامل أو بمعالجة نسقية مركّزة للحجاج³ فمصنفه هو محاولة جذب الانتباه إلى حقل البحث في الحجاج أكثر من محاولة المعالجة المنهجية النسقية للنظرية، فكانت تصوراتّه إيذاناً ببعث النظرية الحجاجية، ولاسيما مع شايم بيرلمان، فاعتبر بمثابة الأب الروحي لمختلف النظريات الحجاجية المعاصرة.

وانطلق تولمين في التنظير للحجاج من باب «إصلاح المنطق بشكل يصبح هذا الأخير علماً أكثر اتساعاً من الناحية الاستمولوجية»⁴ عملية نقدية ينتقل المنطق بموجبها من الصرامة إلى الرحابة والدينامكية التي تمكنه من التعامل مع مختلف الحقول المعرفية، ولاسيما مع العلوم الإنسانية التي تطوّر بمعزل عنها، وفي ضوء نقد، ومعارضة بعض أساليبه، ومحاولة التأسيس لمنطق جديد أكثر رحابة ومرونة «وأكثر قابلية في مواقف الحياة اليومية وفي النقاش

¹ يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال (مصنف في الحجاج الخطابة الجديدة وتيتكاه)، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، إشراف حمادي صمود، ص300.

² Stephen-toulmin. The uses of argument. «Cambridge. England. Cambridge université press. 2eme édition. 1958.

³ يُنظر، مريم خرمارة، الحجاجية عند فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير مفاتيح الغيب، بحث مقدّم لنيل شهادة دكتوراه، وهران، 2010/2011، ص88.

⁴ **l'épistémologie** هي دراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ومناهجها ونتائجها دراسة نقدية، يُنظر، جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص13.

⁵ مانويل ماريكاريلو، خطابات الحداثة، تر، إدريس كثير وعز الدين الخطابي، منشورات دار ما بعد الحداثة، ط، 1، 2001م، ص78.

العقلاني»¹ وانتقاله من الصرامة التي تميّزه إلى علم ممارسة ومناقشة يصبح من خلالها أكثر احتكاكاً بالواقع، فقد ركز تولمين على نقد المنطق الرياضي ودفعه باتجاه الحجاج الذي اعتبره عملية تجديدية للمنطق، أو يمكن اعتباره - الحجاج - منطق جديد، أكثر رحابة واستيعاب، ليصبح منطق غير إقصائي ولا انطوائي بل منفتح على مختلف الحقول المعرفية، فاستقلالية وقيام نظرية حجاجية لدى تولمين لا يمكن أن تحصل إلاً بنقد المنطق وإصلاحه.

وعلى ضوء محاولة إصلاح المنطق راح تولمين يؤسس لنظريته في الحجاج بصياغة مفهوم جديد للمنطق يمكن من خلاله جر المنطق إلى حقل الحجاج، فاعتبر المنطق الحجاجي نظام تبريري لا يهتم بالقضايا التقنية في الحجاج بل يهتم بالحجج التي تُقدّم، من أجل شرعنة مقبولة النتائج² فتولمين لا يولي أهمية لصرامة العناصر المكونة للحجة والتي غالباً ما تستمد قوتها من سلامة تكوينها التقني، فحجاج تولمين لا يهتم بسلامة العناصر، ولا ببيان الصحة المنطقية للاستدلال ولا بتسلسله الصارم، لأن المرسل في الخطاب الطبيعي لا يهتم بسلامة تكوين الحجة بقدر ما يهتم بمدى نجاعتها وتأثيرها على المتلقي والإقناع وفق طرق متعددة، فالحجة عند تولمين هي كل «قضية تقدّم كأكيدات، ومصاغة بشكل أو بآخر كأسباب grounds»³ ما يجعلها خليطاً مكوّناً من قضايا أو أسباب تُمارس وظيفة تبريرية تعليلية لأن الوظيفة الأساسية لأي حجة التعليل والتبرير والدفاع، وهذا ما جعله يُقدّم تمييزاً لأنواع الحجج وصاغها في ثنائيات كالتالي:⁴

- الحجة التحليلية argument analytiques / الحجة الجوهرية argument substantiels
- الحجة الصالحة قطعاً argument formellement valides / الحجج غير صالحة قطعاً argument non formellement valides
- الحجج المستخدمة لضمان arguments utilisant une garantie / الحجة المؤسسة لضمان arguments établissant une garantie

¹ فيليب بروتون وجيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، تر، محمد صالح ناجي الغامدي، ص 41.

² يُنظر، مريم خرماسة، الحجاجية عند فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير مفاتيح الغيب، ص 90.

³ المرجع السابق، ص 60.

⁴ مجموعة منة المصطلحات عملنا على تبسيطها سابقاً، وللتوسع أكثر، يُنظر، فيليب بروتون وجيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، تر، محمد صالح ناجي الغامدي، ص 62/61.

• حجج ذات مصطلحات منطقية arguments comprenant des termes logique
/ حجج لا تحتوي على مصطلحات منطقية arguments ne comprenant pas de
termes logique

• الحجج اللازمة arguments nécessaires / حجج محتملة arguments probables

ثنائيات حاول من خلالها تولمين فرض نوع من الصرامة بوضع منهجية تميّز بين أنواع الحجج المستعملة في الخطابات، فتولمين يرى أنه دائماً ما توجد حجة أساسية في الخطاب تستدعي حججاً أخرى كدعم وسند، بينما تبقى هنالك حجة نواة يُبنى عليها الخطاب وتكون معظم الحجج الأخرى منتمية لحقلها وتدور في فلكها، فأطلق عليه تولمين مصطلح **الحقل** «champ» الذي ترتبط بموجبه الحجة بمنطق محدد ومعين «أي أنه إذا وجدت حجتان لذات الحقل كانت قضيتهما وأسبابهما تنتمي لنفس المنطق، وعلى العكس تصبحان من حقلين مختلفين إذا كان نوع قضيتهما وأسبابهما مختلفين»¹ بمعنى آخر أنّ نوعية الحجج المقدّمة في حقل معرفي أو مقام معين يجب أن تنتظم ضمن إطار واحد يتواءم مع ذلك الحقل أو المقام، أي إذا كنّا في حقل القضاء يجب أن تكون الأدلة والحجج المقدمة مستمدة من القانون، وإذا كنّا في حقل العلوم التجريبية، يجب أن تكون الأدلة مستمدة من النظرية العلمية التي يدخل فيها، ومن هنا يُعتبر مفهوم **الحقل** «champ» من المفاهيم الأساسية التي قامت عليها نظرية تولمين الحجاجية، مصطلح سعى من خلاله تولمين تفادي التضليل والخلط في توظيف الحجج.

وإذا ما انتقلنا لنموذج تولمين نلاحظ تأثره الكبير بالنهج الأرسطي في الاستدلال وبناء الأقيسة المنطقية على طريقة «مقدمة كبرى/مقدمة صغرى/نتيجة» فنموذجه الحجاجي موازي لنموذج أرسطو وإن اختلف معه في صياغة المصطلحات، والتي صاغها بالشكل التالي:²

المعطى **donnée** / النتيجة **conclusion** / الضامن **garantie** والضمن عادة ما يُطلق عليه قانون العبور **loi de passage**

¹ فيليب بروتون وجيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، تر، محمد صالح ناجي الغامدي، ص 61.

² يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص 23.

فمثلاً لو قلنا: محمد جزائري، إذن: هو ليس شيعاً، فالضامن في المثال هو الذي يحدّد العلاقة بين المعطى والنتيجة، إذ أن أغلبية الجزائريين ليسو بشيعة «الضامن»، وغالباً ما يكون الضامن ضمناً **implicite**. أي يتم تقديره من طرف المتلقي.

لكن تبقى نظرية تولمين رغم صرامتها، ومنهجيتها المبنية على نقد المنطق من جهة وبناء نظرية حجاجية تضاهي المنطق في أساليبه من جهة أخرى، إلا أنها لم تسلم من النقد باعتبار أنها نظرية سَعَت لإثبات الحق أكثر من الإقناع الذي يُعدّ أساس النظرية الحجاجية المعاصرة، كما كان لغياب الجمهور والمقام في نموذج أثره في عدم بروز فكره الحجاجي رغم وجوده قبل نموذج بيرلمان¹، فنظريته الحجاجية تميّزت بالتحريد نظراً لكونه رجل قضاء سعى لبناء نموذج قانوني يستمدّ شرعيته من حقول المنطق.

ج. مفهوم الحجاج عند جان بليز غريز **G.B.Grize** «من المنطق الصوري إلى المنطق الطبيعي»

ينطلق غريز في نموذج الحجاجي من ضرورة البحث على منطق للخطاب، ولن يتحقق هذا الطرح في نظره إلاّ بالتنظير لمنطق طبيعي **logique naturelle**² الذي عمل على تأسيس مبادئه في مصنفه «من المنطق إلى الحجاج»³ مصنف كان هدفه الأول فكّ العلاقة بين المنطق والرياضيات، وذلك حتى يُوسّع من مدلول المنطق ويُخفّف من طابعه الصوري وبالتالي «يسمح بالحديث عن نماذج أخرى من الاستدلالات، وعلى رأسها الاستدلال الحجاجي الذي تمثّل اللغة الطبيعية أدواته الأساسية»⁴ فتوسيع المنطق ضرورة ملّحة في نموذج غريز⁵ بهدف تحريره ونقله إلى مختلف الحقول المعرفية، وعلى رأسها حقول اللغة.

أمّا فيما يخصّ الحجاج وعلاقته المعقدة مع المنطق، فإن غريز يرى بوجود التخلي عن المنطق الرياضي في معالجة الحجاج، وتبني منطقاً يُسلم بحضور ذوات نشيطة وفعّالة تساهم في إنتاج الخطاب وتوجيهه⁶، فالحجاج

¹ يُنظر، المرجع السابق، ص 26.

² يُقصد بالمنطق طبيعي **logique naturelle** أن يُوجد طابع استدلال في بنية اللغة الطبيعية ووجود علاقات استنباطية بين مكوناتها دون اللجوء إلى اصطلاح هذه أو صورتها، يُنظر، معتز حسن أبو محمد أبو قاسم، مدخل إلى المنطق الطبيعي الحجاجي (الحجاج ضرورة إنسانية) ص 8.

³ **G.B.Grize. de la logique a l argumentation. Genève.dorz. 1982**

⁴ الرازي رشيد، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، مجلة عالم الفكر، سبتمبر، ص 210.

⁵ يشترك غريز مع تولمين في الاعتراض على زعم المنطق الرياضي في السيطرة على المعرفة، ويتبنيان تطوير والعمل على منطق طبيعي لما هو واقعي ويومي.

⁶ يُنظر، مريم خرماسة، الحجاجية عند فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير مفاتيح الغيب، ص 97.

تنظيم حي ومتحرر، تحكمه مجموعة من التوازنات التي يصبح من خلالها فعلاً خطايا ديناميكياً تستوجب دراسته منطق أوسع من المنطق الرياضي، فالموضوع بالنسبة لغريز ليس إقصاء أو التخلي عن المنطق، «بل إعادة تشكيله وإكماله وتحسينه، لذلك يُعبر مصطلح المنطق الطبيعي عن هذه الرغبة الإصلاحية»¹ التي تسعى لتطوير الواقع، وإعطائه بعداً يصبح من خلاله أكثر احتكاكاً بالواقع.

وبعد معالجة مشاكل المنطق، ينتقل غريز في مصنفه إلى محاولة التنظير للحجاج من خلال نظرية المنطق الطبيعي الذي يمثل عنده نسق من العمليات الذهنية التي تمكن فاعلاً - متكلماً، يوجد في سياق ما، من اقتراح تمثلاته على مستمع ما، بواسطة الخطاب ويتسم هذا المنطق بسمتين أساسيتين هما:

• إنه منطق للذوات المتكلمة «logique de sujets»

• إنه منطق للموضوعات «objets logique des»²

وبعبارة أخرى، فإن هذا النسق يتمثل في مجموعة من العمليات المنطقية الخطابية التي تمكننا من توليد الخطابات التي تسمح بانفتاح الخطاب وتنظيمه، لأنه «منطق خلاق يسمح بتوليد متواليات وعمليات مبتكرة»³ لا متناهية تُعزز من فعالية الخطاب ونجاعته في استمالة والتأثير على المتلقي من خلال تغيير الحكم الذي لديه عن وضع محدد «وحمله على التصرف بصورة ما»⁴، ومن هنا يتضح أن الحجاج بالنسبة لغريز هو مجموعة من الاستراتيجيات الواعية لتكلم ما، قائمة على منطق محدد يخضع لمعايير منظمة داخل الخطاب يسودها العقل والمنطق الطبيعي في عملية بنائها، معتمداً في ذلك على مفهوم الخطابة الحجاجية «schématisation» الذي يُعتبر عنده أهم من الحجاج باعتبارها «تمثيل خطابي متوجه نحو متلق معين، ومتعلق بما يُدركه أو يتخيله حول واقع ما»⁵ يعتمد فيها الخطيب لعمليات ذهنية في بناء خطاطته أمام السامع على شكل متواليات تتسم بالانفتاح والقبول، وذلك من خلال التركيز فيها - حسب غريز - على «اختيار المفردات، وتنظيم وترتيب العبارات داخل

¹ فيليب بروتون وجيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، تر، محمد صالح ناجي الغامدي، ص 98.

² أبو بكر العزاوي، من المنطق إلى الحجاج، مجلة فكر ونقد، ع 61، 2012م، ص 12.

³ بروتون وجيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، تر، محمد صالح ناجي الغامدي، ص 98.

⁴ الراضي رشيد، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، مجلة عالم الفكر، ص 210.

⁵ /نقلاً عن، ابتسام بن خراف، الخطاب P50 J.b.griz, logique naturelle et communication, puf. Paris. 1996.

الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة لابن قتيبة، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، 2010م، ص 140.

الخطاب، وإبراز وتبئير¹ الوحدات في الخطاب... وإحاطتها بحالة خاصة² إذ تُمكن هذه العناصر حسب غريز من تلميع «*éclairages*» عناصر الخطاب وتوجيهه وتوجيهها محكماً، وذلك بتبئيره من خلال التركيز على مقاطع محدّدة ومعينة داخله، وتلميعها وجلب الانتباه إليها، سواء من حيث التركيب أو التَمَوُّع داخل الخطاب، عناصر تُسهل حسب غرايز على المتلقي إعادة بناء هذه الخطاطة، منطلقاً من اللغة المستعملة في الخطاب... ليتمكن من خلالها إنتاج خطاب مضاد يُفشّل خطاب المرسل باعتبار السامع يتمتع بصفة الرفض والقبول³.

وعليه، نستنتج ممّا سبق أنّ مفهوم الحجاج عند غريز يتأسس من خلال الخطاطة التي تعتمد على المنطق الطبيعي واللغة الطبيعية في السيطرة على الخطاب والتحكم في تسلسله وتنظيمه، و تخضع هذه الخطاطة في بنائها على العقل الذي يخاطب العقل الآخر - المتلقي - ويوفر له نوع من الحرية بعيداً عن الاعتبارية التي تسود بعض الخطابات، لكن ما يُأخذ على نموذج غريز هو عدم حديثه عن الاحتمال الذي يُعدّ أساس النظرية البلاغية المنطقية في شقّها الإقناعي، وتركيز اهتمامه على كيفية تسخير المنطق في بناء الخطابات، لذلك تُعدّ في نظرنا الأعمال التي قدّمها هي محاولة منه لإصلاح المنطق وتوسيعه أكثر من محاولة المساهمة في إعادة بعث النظرية البلاغية في شقّها الحجاجي.

د. مفهوم الحجاج عند أوزفالد ديكر⁴ وأنسكومبر «الحجاج في اللغة».

لم يقتصر الأمر في مباحث الحجاج عند إحياء الخطابة الأرسطية القديمة، بل ظهرت توجهات جديدة حاولت التوسيع من أفاق النظرية البلاغية الحجاجية وإعطائها أبعاداً تتجاوز من خلاله الطرح الأرسطي الذي قدّمه بريلمان، فظهرت بذلك توجهات ربطت الحجاج بمختلف القطاعات المعرفية، وخاصة اللسانيات⁵ التي سعت إلى التنظير للحجاج من منظور لساني لغوي، تتجاوز بموجبه الطرح المنطقي الفلسفي البلاغي الذي قدّمه كل من بريلمان وتولمين وغرايز.

¹ نعني بالتبئير هو توجيه الخطاب نحو مشاغل معينة، ومركزة، يسهم في توجيه انتباه المتلقي، يُنظر، أنور الجمعاوي، استراتيجيات الخطاب في المناظرة السياسية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مايو، 2013م، ص31.

² الراضي رشيد، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكر، مجلة عالم الفكر، ص213.

³ يُنظر، مريم خرمارة، الحجاجية عند فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير مفاتيح الغيب، ص98.

⁴ أوزفالد ديكر «*oswald ducrot*»: لساني فرنسي ولد عام 1930م، يُعد من أبرز المساهمين في الدراسات التداولية والتلفظية والحجاجية، يُنظر، أوزفالد ديكر <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

⁵ يُنظر، رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكر، مجلة عالم الفكر، ص213.

ويستند الفكر الحجاجي لكلّ من ديكرو «ducrot» و أنسكومبر «anscomber» على الإسهامات التداولية المعاصرة التي كانت وراء التصور الحجاجي الذي قدّمه، والذي اهتم فيه «بالوسائل والإمكانات اللغوية التي تمدنا بها اللغات الطبيعية لتحقيق بعض الأهداف والغايات الحجاجية»¹، وبهذا يتعد الطرح الذي قدمه عن الأسس الفلسفية والمنطقية والبلاغية، ويهتم بما تسخره اللغة من بُنى حجاجية في جوهرها وطياتها، فالحجاج معطى كامن في اللغة وعنصر لا ينفصل عنها، بل هو موجود في صميمها وجوهرها، ومن أهم المفاهيم والتصورات التي قام عليها مشروع الحجاج في اللغة ما يلي:

1. التداولية المدمجة «pragmatique intégrée»

يرى ديكرو وأنسكومبر أنّ جُلّ الأقوال تتصف ببعض السمات التي تحدد قيمتها التداولية، إذ وجدناه لا يكفي بالمحتوى الخبري للجمل، بل يُدرج المظهر التداولي في الدلالة ويجعلها من سماتها التي لا تفارقها، فالتداولية المدمجة عنده تكمن في البحث عن الجوانب التداولية المسجلة في بنية اللغة ودلالة الجملة، وذلك لاستخراج الأشكال اللغوية ذات القيمة التداولية لضبط شروط استعمالها، فاللغة من منظور التداولية المدمجة تحقق أعمالاً لغوية، وليست وصفا لحالة الأشياء في الكون²، وبهذا رأى ديكرو أنّ الدلالة رهن الاستعمال، فتحديد السمات المقامية الموجودة في بنية اللغة من شأنه أن يساعد على ضبط دلالة الخطاب، ويعارض ديكرو وأنسكومبر التصنيف التراتبي الذي اعتمدته اللسانيات التقليدية في مقاربتها، بحيث تقسمها إلى مستويات متتالية تبدأ بالتركيب وتتبع بالدلالة وتنتهي بالتداول، وعلى عكس هذه المقاربة رأى الباحثان أنّ هذه المستويات التحليلية ليست منفصلة، ولاسيما المستوى الدلالي والتداولي الذي جعل ديكرو يؤكد أنّ «معنى أي ملفوظ، وحتى في الحالة التي نقدم فيها للكلمة مفهومها الأكثر ضيقاً - أي الأكثر نحوية - لا يمكن أن يوصف دون استحضار مقصديات معينة لتلفظه»³ فالمعطى التداولي لا ينفصل عن جل المستويات التحليلية، فهو مستوى فرض وجوده على كل المستويات التحليلية - نحوية، صرفية، دلالية، بلاغية، معجمية - . فالحاجز الذي أقامته اللسانيات الكلاسيكية بين هذه المستويات قام ديكرو بدمجه عن طريق دمج هذه المستويات مع بعضها البعض.

¹ أبو بكر العزاوي، البنية الحجاجية للخطاب القرآني، (سورة الأعلى نموذجاً)، مجلة المشكاة، العدد، 19، وجدة، 1994م، ص124.

² يُنظر، شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف، حمادي

صمود، ص 354

³ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات الاختلاف، ط، 1، الجزائر، 2013م، ص98.

وعلى ضوء هذا التصور التداولي الذي قدّمه كل من ديكرو وأنسكومبر، تصبح وظيفة اللغة لا تنحصر في المعطى الإخباري، فهي ليست أداة لوصف الأشياء ونقل الواقع، ولكنها ذات قوة إنجازية تداولية، وهذا ما أدى بهما إلى الانتقال من لسانيات الجملة إلى لسانيات الملفوظ¹.

هـ. مفهوم الحجاج لدى ميشال مايير (نظرية المساءلة le questionnement).

تندرج نظرية المساءلة ضمن المقاربات التي حاولت معالجة الخطاب بصفة عامة، والخطاب التواصلية بصفة خاصة، سواء كان تواصلًا عاديًا، أم تواصلًا حجاجيًا يهدف إلى الإقناع والتغيير، وقد استطاع «مايير» بالاعتماد على منطلقات فلسفية، ومرتكزات معرفية أن يؤسس منهجًا تساؤليًا في تحليل الخطاب يقوم على مبدئين هما²:

1. المبدأ الافتراضي في تحليل الأقوال.

تقوم كل الملفوظات في العمليات التخاطبية على مبدأ الافتراض المؤسس على السؤال والجواب المفترضين، انطلاقًا من مجموعة القرائن التي تحكم العملية التواصلية، كالسياق والمعلومات الموسوعية والقدرات التفكيرية والتأويلية والتخييلية، فيصبح كلّ ملفوظ «خبر، إنشاء، تعجب، نهي، أمر...» افتراضًا لشيء ما داخل سياق تخاطبي معيّن، أي جوابًا عن سؤال سابق، وسؤالًا جديدًا يبحث عن جواب لاحق مفترض، وبهذا يعبر الافتراض عن مجموعة العلاقات الإنسانية المعقدة القائمة على مبدأي السؤال والجواب الغير متناهي في الملفوظات.

2. مبدأ الاختلاف الإشكالي.

يقوم هذا المبدأ على تقييم الاختلافات القائمة بين الأقوال، ويهدف إلى تحقيق وظيفة القول، تواصلًا أو إقناعًا. ويرى «مايير» أنّ هذه الاختلافات هي الميزة الحقيقية المؤلّدة للعمليات الحجاجية في التخاطب الخاضع لتنوعات معرفية وثقافية وسياقية، فالإنسان حسب مايير يتواصل ليحل الإشكالات المعلقة، أو لي طرح أسئلته ومشكلاته، لذلك يمكن اعتبار التفكير الإنساني على أنه في مساءلة دائمة.

3. مرتكزات نظرية المساءلة.

¹ يرى ديكرو أن الجملة يُقصد بها الوحدة اللسانية المجردة، فهي منفصلة عن السياق، وتنتقل الجملة المجردة لتصبح ملفوظ حين تستعمل في سياقات محددة، فنقول حينئذ أنها اكتسبت معنى معيّنًا، يُنظر، رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، مجلة عالم الفكر، ص 217.

² يُنظر، عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، أفريقيا الشرق، ط 1، المغرب، 2006م، ص 196.

ينطلق مايير في بناء مركزاته التحليلية الإجرائية تماشياً مع طرحه الفلسفي اللغوي، فانفتحت بذلك تصورات البلاغية متجسدةً في ثلاثة مقولات أطر من خلالها نظريته في المساءلة، ويمكن إجمالها في¹:

- **البعد التداولي:** وقد خصصه للبحث في ظروف إنجاز الخطاب وآلياته المكونة له.
- **البعد التأويلي:** يحاول في هذا المبدأ رصد علاقة السؤال بالجواب وما يتطلبه من تأويل لمكونات كل منهما، وروافده المغذية له.
- **البعد البلاغي:** ويرتبط هذا المبدأ بالحجاج، وانفتاح هذا الأخير على مختلف وسائل الاتصال الكائنة اليوم، أو الممكنة مستقبلاً.

4. علاقة البلاغة بالحجاج في نظرية المساءلة.

تنهض البلاغة حسب مايير بأعمال حجاجية تكفل تحقيق عملية الإقناع والتأثير حسب المقاصد التي يُسطرها المخاطب ومستلزمات المقام الذي يستدعي آليات بلاغية ذات وظائف حجاجية، ومن منطلق الوظيفة الحجاجية للبلاغة حاول مايير الربط بين المكون البلاغي ونظرية المساءلة، لتصبح بذلك الصور البلاغية المودعة في الخطاب عبارة عن جملة من الأسئلة التي تبحث عن أجوبة. ولعلّ ما يؤكد ذلك قوله: أنّ الصورة البلاغية، وتحديدًا التشبيه المجمل أو البليغ، وخاصة الاستعارة تمثل الفكر في جوهر حركته الاستفهامية، وذلك لما توفره من طاقة إقناعية هائلة تجعل المتلقي يستنتج أمراً من خلال الإجابة عن السؤال المطروح، فيتقيد بالأجوبة التي وصل إليها بحيث لا يستطيع ردّها لأنها من استنتاجه².

وهكذا يتبيّن أن المجال المفضل للحجاج في تصور مايير هو البلاغة، فكل بلاغة هي حجاج بالضرورة عنده، ويتجلى ذلك من خلال تعريفه للبلاغة فيقول: «البلاغة هي مفاوضة المسافة القائمة بين الأشخاص حول مسألة أو مشكل»³ فتأخذ بذلك البلاغة أبعاداً وظيفيّة حجاجيّة قائمة على تقييم الأسئلة المطروحة في بنية الصور البلاغية، والبحث لها عن أجوبة تكون عبارة عن حجج مُلزِمة للمتلقي لأنها من استنتاجاته.

¹ يُنظر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص138.

² يُنظر، سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي (بنيته وأساليبه)، ص146

³ عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، ص202.

ونجد ماير في تعريفه للبلاغة يركّز على «مفاوضة المسافة» فيعكف على تحليل رؤيته للإمكانات البلاغية التي تضمن حسن سير المفاوضة ونجاحتها، ويجملها في:

5. بنية الصورة البلاغية.

يرى ماير أنّ للصورة البلاغية دوراً مهماً يتمثل في جذب السامع وتحريك خياله، والولوج إلى نفسيته، ولا سيما المجاز الذي يضطلع بمهمة خلق المعنى وصدّم كلّ من لا يشاطر المتكلم وجهات النظر، وهو تلك الطريقة في التعبير عن الأهواء والانفعالات والمشاعر التي هي صورة من الإنسان مثلما يكون المجاز صورة من الأسلوب¹.

فالصورة البلاغية إذا ما طرحت في الخطاب فذاك يعني أنّ سؤال طرح فيه، والسؤال بالضرورة يستدعي جواباً، يُستفهم من خلاله السامع ويدعوه إلى تقديم إجابات عن السؤال المطروح في شكل صورة بلاغية، وغالباً ما تأتي الإجابة بتجاوز ظاهر اللفظ الحامل للصورة البلاغية².

وعلى ضوء هذا التصور، عكف ماير على تأسيس الفعل الحجاجي للصورة البلاغية بسوقه مجموعة من الأمثلة يُبيّن من خلالها تلك الأسئلة التي تولدها بنية الصورة البلاغية التي تمثل الفضاء المناسب لتقارع الحجج والأدلة، ومن أمثلة ما أتى به قولنا: «محمد أسد» فيعلّق قائلاً:

لا ريب أن ظاهر اللفظ في هذه الجملة لا يُفيد الحقيقة، وعندما يتساءل المخاطب عن مقصد المتكلم وعن سبب اقتران محمد بالأسد، إنّ الاختلاف القائم بين المسند والمسند إليه هو أصل كلّ التساؤلات ولا يكون الحل إلا في الجواب المفسّر للتماهي الحاصل بين «محمد» و «الأسد»، وعليه فإن حركة انتظام المجاز تجمع بين ثلاثة مستويات:

- مستوى الإنسان المراد وصفه «محمد».
- مستوى الحيوان «الأسد».

¹ محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص 135.

² يُنظر، محمد على القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المسألة لميشال ماير، مقال ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 396.

- المستوى المشترك «الشجاعة» لكنّ الإنجاز البياني المكتوب يسكت عن الحلقة الوسطى وهي الشجاعة، ويفضي المجاز إلى تماهي بلاغي بين محمد والأسد، وهنا ينهض السؤال الباحث عن عوامل التماهي والاختلاف¹.

6. العلاقات الخطابية «الحجاجية»

تقوم العلاقات الحجاجية وتتأسس على ثلاثة عناصر أساسية متمثلة في **الإيتوس** وهي الصفات المتعلقة بالمتكلم والباتوس وهو تلك الطرق المؤدية للتأثير في المتلقي **واللوغوس** هو الخطاب أو العمليات الاستدلالية العقلانية الموزعة داخل الخطاب، وهي عناصر لا تخرج عن الطرح الذي قدّمه أرسطو وبريلمان كما بيّنا ذلك في المباحث السابقة، إلا أنّ **مايبر** قدّم تصوراً مغايراً لما قدّمه أرسطو وبريلمان، تصور نحى فيه منحناً وظيفياً أعاد من خلاله صياغة العناصر الخطابية مختزلاً إياها في عنصرين أساسيين هما: «علاقة المتكلم بالمخاطب حول مسألة ما»² أي احتفظ بعنصري **الاييتوس** و**الباتوس**، لأن هذه الثنائية في رأيه تمثل جوهر العمليات الخطابية، وراح يؤسس لفضاء فلسفي أمثل تكون في المسألة محور العملية الحجاجية القائمة على ثنائية **السؤال/الجواب** بين مختلف أطراف العملية التواصلية، وفي ضوء هذا الطرح أعاد **مايبر** بناء العناصر الخطابية في ثلاثة أركان هي: "الأخلاق/السؤال/الجواب" ليكون بهذا قد اختزل عنصراً المتكلم والمخاطب بـ «الأخلاق» وقرّع اللغوس الأرسطي إلى عنصرين: **السؤال/الجواب**³ لتقريب المسافة القائمة بين المخاطب والمخاطب.

2.6. مفهوم الحجاج في الدراسات العربية المعاصرة

أدى انفتاح الباحثين العرب المعاصرين على المشاريع والنظريات والمناهج الغربية المعاصرة إلى اغناء الدرس البلاغي العربي، فأعادوا الاعتبار لخصوصياته، وما فيه من جماليات شكلية ومضمونية، معتمدين في ذلك على مختلف المقاربات التي أنتجها الدرس اللساني الغربي، فأخذت بذلك البلاغة العربية منحناً جديداً بعد أن ظلّت أسيرة المقاربات الشكلية ذات النظرة المعيارية التجزيئية الاختزالية.

¹ يُنظر، المرجع السابق، ص 396.

² المرجع نفسه، ص 399.

³ يُنظر، المرجع نفسه، ص 399.

أ. مفهوم الحجاج عند طه عبد الرحمن¹.

يُعد طه عبد الرحمن من الأسماء اللامعة في مقارنة وتقويم التراث العربي الإسلامي «الفقهي، والكلامي، والأصولي، والفكري، الفلسفي» في ضوء المناهج النقدية الغربية المعاصرة بمختلف خلفياتها المعرفية، وآلياتها الإجرائية، ولاسيما المقاربات الفلسفية والمنطقية والحجاجية والتداولية.

ونظراً للتداخل الموجود بين الفلسفة والمنطق والتداولية والحجاج، نجد طه عبد الرحمن يعالج نظرية الحجاج في ضوء مجموعة من الحقول التي يتقاطع معها، ويشغل داخلها، فيعترف قائلاً: «وحدّ الحجاج أنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال... وهو جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة»² فالعملية الحجاجية ذات طابع تداولي عملي، يحكمها المقام الذي يُنتج فيه الخطاب من جهة، وذات طابع جدلي نظراً لبُعدها الوظيفي الذي يهدف إلى الإقناع عن طريق العمليات الاستدلالية التي يُسخرها المرسل في خطابه.

ويختلف المنهج الاستدلالي عند طه عبد الرحمن باختلاف مراتب السلوك التخاطبي للإنسان، ويجعله في مراتب ثلاث في «الحوار» «والمحاورة» «والتحاور» ولها ما يقابلها على التوالي «النظرية العرضية» «والاعتراضية» «والنظرية التعارضية».

1. النظرية العرضية.

فإنّ العارض ينتهج في عرضه مناهج الاستدلال البرهاني المميّز بخصائص صورية مجردة³ تنطلق من مقدمات ضرورية لتصل إلى نتائج يقينية، وغالباً ما يكون هذا النوع من الاستدلالات في العلوم الرياضية والتجريبية، أو ما يمكن أن نصطلح عليه بالحوار العلمي.

¹ ولد طه عبد الرحمن سنة 1944م بمدينة الجديدة بالمغرب، فيلسوف مغربي متخصص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق، ويُعد أحد أبرز الفلاسفة والمفكرين في مجال التداول الإسلامي العربي منذ بداية السبعينات من القرن العشرين، يُنظر، الموسوعة الحرة، ويكيبيديا،

[/https://ar.wikipedia.org/wiki](https://ar.wikipedia.org/wiki)

² طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 65.

³ يُنظر، المرجع السابق، ص 40.

2. النظرية الاعتراضية.

فإنّ المحاور يستند في عرضه على المنهج الاستدلالي الخطابي، «وتنتمي هذه النماذج إلى المجال التداولي، مع أنّها تسلك من سبل الاستدلال ما هو أوسع وأعمى من بنيات البرهان الضيقة»¹ بمعنى أنّ العارض في هذا النوع من «المحاور» يعتمد على بنيات استدلالية احتمالية، تنطلق من مقدمات احتمالية، ليصل إلى نتائج يمكن الاعتراض عليها من قبل المعروض له، ويختلف هذا النوع من الاستدلالات مع الاستدلال البرهاني، فالأول يتميز بالانفتاح والمرونة والغنى في بُنَيَاتِهِ التركيبية والانفتاح والمرونة، بينما يعرف الاستدلال البرهاني بأنه استدلال ضيق محدود في تراكيبه مُلْزِم في نتائجه.

3. النظرية التعارضية.

فإنّ العارض يعتمد منهجاً استدلالياً يسمى «التّحاج والذي ينجح إلى مبدأ التناقض...ومنها أن يُثبت المتحاور قولاً من أقاويله بدليل ثمّ يعود إليه ليثبت بدليل أقوى، وأن يثبت قوله بدليل ثمّ ينتقل لإثبات نقيضه بدليل آخر، أو أن يثبت قولاً بدليل ويثبت نقيضه بعين الدليل»² ويكون المحاجج في هذه النظرية قادراً على سوق أدلة تُثبت صحة دعواه، ويكون فيها كل دليل أقوى من الآخر، كما يمكنه إثبات القضية ونقيضها بنفس الحجة.

وإجمالاً يمكن تفريع الاستدلال إلى نوعين فقط لا ثالث لها، استدلال برهاني، واستدلال حجاجي، وهذا ما عملت البلاغة الجديد على إحيائه وإثباته، يشتغل الأول في حقول الرياضيات والعلوم التجريبية التجريدية، والثاني يشتغل داخل الخطاب الطبيعي، لذلك نرى بأن التقسيم الثلاثي للأستاذ طه عبد الرحمان لا طائل منه.

هذا وقد تعرض طه عبد الرحمن في منجزه «اللسان والميزان أو التكوثر العقلي» للكثير من القضايا النقدية التي لها علاقة بتحليل الخطاب، مركزاً فيه على الحجاج والتداوليات، ومستثمراً هذه المقاربات في قراءة أعمال تراثية، وذلك بهدف إعادتها إلى الواجهة من جهة، وإبراز ما يُميّزها من خصائص علمية ومعرفية، يقول في هذا السياق «وقد جمعنا في هذا الكتاب أبحاثاً منطقية ولسانية تدخل في باب التأليف الاجتهادي، إذ سعينا إلى أن نجني فيها بشكل أو بآخر بما لا نكون معه مقلدين ولا ناقلين، ولا شارحين، بين اختراع لمفاهيم وتوليد

¹ المرجع نفسه، ص 46.

² المرجع نفسه، ص 51.

لمصطلحات، وبيان لفروق، وإنشاء لدعاوى، وصوغ لمبادئ ووضع لقواعد وترتيب لقوانين، وتدليل على مسائل واستخلاص لنتائج وتصحيح لأراء، وإيراد لشبه، وقس على ذلك نظائره.¹ فالعمل في هذا المنجز هو محاولة تأصيلية على جميع المستويات، سواء على مستوى التنظير للمفاهيم والمصطلحات والبحث عن خلفياتها في التراث الفلسفي والفقهية والأصولي والكلامي والبلاغي، ومقاربة المنجزات التراثية في ضوء هذه المناهج ولاسيما الحجاجية والتداولية.

كما عقد طه عبد الرحمن في منجزه باب سماه «الخطاب والحجاج» أراد من خلاله التدليل على أن الأصل في الخطاب هو صفة الحجاجية والمجازية بناءً على أنه لا خطاب بغير حجاج، وأنه لا حجاج بغير مجاز²، دعوى حاول من خلالها التقليل من أهمية الجانب التواصلي، لصالح المعطى الحجاجي الذي يتحقق بالمجاز. لأن الخطاب في نظره بنيني على قصدين، «التوجه إلى الغير، وإفهام هذا الغير»³ فالمقتضى الأول مفاده أن الكلام لا يكون حقاً حتى تحصل من الناطق إرادة توجيه الكلام إلى المتلقي، والمقتضى الثاني مرتبط بإرادة الناطق إفهام المتلقي، وبهذا يتضح «أن حقيقة الكلام ليست هي الدخول في علاقة بألفاظ معينة، بقدر ما هي الدخول في علاقة مع الغير»⁴، وهذا ما يحقق للكلام صفة الخطابية «الحجاجية»، وبالإضافة إلى القصدين السابقين يقوم الخطاب عند طه عبد الرحمن على «الإدعاء» «والاعتراض»، فمقتضى الإدعاء هو أن الخطاب لا يكون خطاباً «حتى يحصل من الناطق صريح الاعتقاد بما يقول من نفسه، وتام الاستعداد لإقامة الدليل عليه عند الضرورة»⁵ أي أن الخطاب مرتبط بالدرجة الأولى بتصديق الناطق لنفسه، واعتقاده فيما يقول، وقدرته على إقامة الحجة والدليل على أقواله، مقتضيات تجعل من المرسل متحكماً في قوله، و متمكناً من خطابه، أما القصد الثاني «الاعتراض» فهو مرتبط بالمتلقي، والذي مقتضاه أن الكلام لا يكون خطاباً حقاً حتى «يكون للمنطوق له حق مطالبة الناطق بالدليل على ما يدعيه»⁶ وذلك لتفادي التسليم المطلق للمتلقي، وإعطائه حق الاعتراض والرفض والمناقشة والمطالبة بالأدلة الكافية.

¹ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 18.

² يُنظر، المرجع نفسه، ص 213.

³ المرجع السابق، ص 214.

⁴ المرجع نفسه، ص 215.

⁵ المرجع نفسه، ص 225.

⁶ المرجع السابق، ص 225.

كما تطرق طه عبد الرحمن إلى نظرية **السلالم الحجاجية**، والتي عرّفها بقوله هي عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال، مزودة بعلاقة ترتيبية متوقفة على شرطين أساسيين مفادهما أن كل قول يقع في مرتبة من السلم يلزم عنه مل يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه، والشرط الثاني هو أن كل قول في السلم هو دليل على مدلول معيّن، وكل ما يعلوه مرتبة دليلاً أقوى عليه¹ أي أن نظرية السلالم الحجاجية يكون فيها القول الموجود في أعلى السلم الحجاجي أقوى حجة، وتكون جميع الأقوال الواقعة أدناه تابعة له، مدعّمة لدعوته، وبهذا يكون السلم الحجاجي هو تلك العلاقة التراتبية بين مجموعة من الأقوال، يكون فيها القول الواقع في أعلى السلم الحجاجي أقوى حجة في دعم نتيجة معيّنة.

وعلى ضوء هذا الاستعراض السريع لجهود طه عبد الرحمن في النظرية الحجاجية، يمكن الخروج بمجموعة النتائج ميّزت فكره الحجاجي وهي:

- يتميّز الحجاج بخاصيتين الأولى تداولية والثانية جدلية، تداولية لأن طابعه مقامي، وهذا ما نتفق عليه مع الأستاذ، لكن لا نوافقه الرأي في كونه جدلي، لأنه للجدل مقتضياته، وللحجاج آلياته الخاصة به.
- يركز طه عبد الرحمن في طرحه على الحجاج المنطقي الفلسفي، والذي يقوم على مجموعة من الاستدلالات المودعة في الخطاب، استدلالات ذات طابع احتمالي لا برهاني، وهذا ما ذهبت إليه النظرية الحجاجية المعاصرة.
- للخطاب جملة من المميّزات، يمتلك بموجبها صفة الخطابية، وتتمثل في التوجه به إلى الغير، وحصول خاصية الفهم الإفهام، و الادعاء الذي يكون بجملة من الحجج تدعم طرح المرسل والاعتراض الذي يكون فيه للمتلقى حق في رفض ما يعرض عليه، خصائص خطابية يستطيع المرسل بموجبها الدخول في عملية حجاجية مع المتلقي، أساسها حق الإدعاء من قبل المرسل و حق الاعتراض من طرف المتلقي.

ب. مفهوم الحجاج في مشروع محمد العمري.

¹ يُنظر، المرجع نفسه، ص 277.

يُعد محمد العمري من أبرز البلاغين العرب الذين أعادوا البلاغة إلى وضعها الطبيعي كنظرية في الكتابة، وسلطة إبداعية وحجاجية، ونظرية في تحليل الخطاب، مستثمراً في ذلك المكتسبات المنهجية الغربية الجديدة في استنطاق التراث، ومحاورته ومناقشته وبنائه في ضوء البلاغة الغربية المعاصرة.

وينطلق محمد العمري في تحديده لمفهوم الحجاج من ضبط ماهية البلاغة، والتي حصرها في ثلاثة مفاهيم وهي «المفهوم الأرسطي الذي يخصصها للإقناع وآلياته... والمفهوم الأدبي الذي يجعلها بحثاً في صور الأسلوب... ومفهوم نسقي يسعى لجعل البلاغة علم أعلى يشمل التخيل والحجاج معاً»¹، فالبلاغة بهذا المنظور تتوزع إما على صور الإمتاع والتخيل أو الإقناع والحاجة والتداول، أو هما معاً التخيل والتداول، إذ يمكن للنصوص أن تحوي كلي البعدين.

أما فيما يخص إسهامات محمد العمري في حقل النظرية الحجاجية فإننا نجده في بداياته يتبنى المفهوم الأرسطي للبلاغة من خلال الفصل بين الشعرية والخطابية فيقول: «لقد تنبه أرسطو لذلك، ففصل بين الخطابة والشعر، وألف في كل منهما كتاباً مستقلاً، وتبعه في ذلك الفلاسفة المسلمون، فحرصوا على التفريق بين طبيعة الشعر الذي يهدف إلى التخيل، وطبيعة الخطابة التي تهدف إلى التصديق حسب أحوال الاحتمال»² أي أنّ البلاغة بهذا المنظور تخضع لنظرية الأجناس الأدبية الحديثة، فلكل جنس أدبي بلاغته الخاصة التي تحكمه، فالشعر أساسه التخيل والإمتاع، والخطابة أساسها الإقناع بتسخير مختلف آليات الحجاج.

وفي منجزه الموسوم بـ «في بلاغة الخطاب الإقناعي، 1985»، نجده يعمل على رصد البعد الإقناعي في الخطابة العربية، مستثمراً في ذلك المقاربة الأرسطية في قراءة الخطابة العربية، إذ يقول في ذلك: «ونحن نستشهد بالهيكل العام لبلاغة الخطاب عند أرسطو لشموليتها، ونحتفظ لأنفسنا بحق التعامل مع النصوص العربية بما فيها من خصوصيات»³ فجعل بذلك البلاغة الأرسطية نقطة انطلاق، استقصى من خلالها الآليات الحجاجية التي تقوم عليها الخطابة العربية في القرن الأول.

¹ محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، أفريقيا الشرق، ط، 1، المغرب، 2012م، ص12.

² محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، أفريقيا الشرق، ط، 2، المغرب، 2002م، ص7.

³ المرجع السابق، ص21.

ثمّ ينتقل العمري للتنقيب عن أبعاد النظرية الحجاجية في التراث البلاغي العربي من خلاله منجزه الضخم «البلاغة العربية أصولها وامتداداتها 1999م» محاولاً من خلاله القيام بقراءة شاملة للبلاغة العربية من حيث أصولها وامتداداتها ورافدها، مستثمراً في ذلك المعطيات البنيوية والتداولية ومباحث البلاغة المعاصرة.

ويرى العمري أنّ الاهتمام بالحجاج في الثقافة العربية برز من خلال المناظرات الكلامية، والخلافات العقدية الفقهية، فأصبح التسلح «بالوسائل الحجاجية البلاغية اللغوية أمراً ضرورياً للدفاع ضدّ مزاعم المشبهين والمتناولين للمتشابه من القرآن الكريم... ولمقارعة الفرضيات المضادة التي يقدمها الخصوم.¹ فملتكلمين والفقهاء والأصوليين استثمروا في خطاباتهم المعرفية مختلف المعطيات المتاحة سواء كانت حجاجية منطقية قياسية برهانية، أو بلاغية لغوية من أجل مقارعة مختلف الملل والنحل والردّ ضدّ كل من يطعن في القرآن أو في الدين بصفة عامة، فالحجاج هنا أخذ صفة الممارسة الميدانية، بعيداً عن التنظير والتفعيد.

أمّا من ناحية التنظير الفعلي لبلاغة الحجاج فيرى العمري أنّ الانطلاقة الرسمية كانت مع الجاحظ من خلال منجزه «البيان والتبيين» الذي حاول من خلاله تقديم نظرية في البيان قوامها الإقناع² فاليان في مشروع الجاحظ مرتبط بتحقيق الأبعاد التداولية والإقناعية للخطاب، ولذلك نجد البيان عنده حسب قراءة محمد العمري يأخذ معنيان : الأول مرتبط بالفهم والإفهام عن طريق سلامة اللغة، واعتدالها، ومراعاة المقام ومقتضيات الحال، والتواصل، و المعنى الثاني مرتبط بإظهار الحجة لتحقيق عملية الإقناع والتداول³.

كما ركز العمري على البعد التداولي في قراءته لبلاغة عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، ولاسيما في منجزه «دلائل الإعجاز» الذي نحى فيه منحى تداولي مقامي، يضع الحجاج والإفهام في مقدّمة أولوياته، «فالتصور التداولي المقصدي في الدلائل قد حاول استيعاب المادة الانزياحية وتهذيبها بجعلها مشروطة بالنظم، وتابعة له»⁴ تصور أعاد من خلاله الجرجاني إعادة تعديل مسار بلاغته في منجزه (أسرار البلاغة)، والتي كانت نواتها التخيل الذي يُعدّ نظرية مسعفة لاحتواء المادة الشعرية والتطبيق، أمّا التصور الذي قدّمه في (دلائل الإعجاز) كان كفيل بتغيير موقفه الذي تبناه في (أسرار البلاغة) والعدول عنه إلى تصور آخر، «حاول من خلاله تدارك جانب من

¹ ، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص 261.

² يُنظر، محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، ط، 1، المغرب، 1999م، ص 194.

³ يُنظر، محمد العمري، أسئلة البلاغة (في النظرية والتاريخ والقراءة)، ص 38.

⁴ محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 353/354.

الموضوع، جانب المناسبة التداولية¹ التي كان قد أقصاها في (منجزه أسرار البلاغة)، واكتفى فيه بالتنظير للبلاغة الشعرية القائمة على الانزياحات التركيبية، لذلك نجد في الدلائل يُعيد الاعتبار للجانب التداولي المقامي المقاصدي من البلاغة.

أمّا فيما يخص قراءته النسقية للتراث البلاغي العربي بشكل عام، فنجدده خرج بمجموعة من النتائج مفادها أنّ النظرية البلاغية العربية أخذت ثلاثة مفاهيم لم تخرج عنها، المفهوم الأول يمثل التّيار البديعي الذي يغذيه الشعر، والمفهوم الثاني يمثل التّيار البياني التداولي والذي تغذيه الخطابة، وتيار ثالث يُمثل التداخل بين الشعر والخطابة، والتخييل والتداول² والذي نلتمسه بالأخص لدى «أبو هلال العسكري في منجزه الصناعتين»³ فالعسكري حسب قراءة العمري حاول التنظر لبلاغة عامة يتقاطع فيها التخييل والتداول، إلّا أنه لم يفلح في ذلك، وسقط في خلط منهجي فاحتزل من خلاله المكون الإقناعي الحجاجي، لصالح المكون التخيلي الامتاعي.

ج. مفهوم الحجاج عند أبو بكر العزاوي⁴.

يقدم أبو بكر العزاوي في مشروعه الحجاجي مقارنة مغايرة، تختلف جذريا عن تلك التي قدّمها كل من طه عبد الرحمان و محمد العمري، مقارنة ينطلق فيها من اللغة التي رأي أنها تحمل في بُنيته التركيبية وظيفة حجاجية إقناعية، وقد انطلق في نظريته من فكرة مفادها «أننا نتكلم عامة بقصد التأثير»⁵ التأثير الذي يتحقق بواسطة اللغة التي تحمل بصفة ذاتية وجوهرية أبعاد حجاجية من خلال المنطق الذي تخضع له سواء في بنيتها أو في تراكيبها.

1. منجز اللغة والحجاج.

¹ محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص 39.

² يُنظر، المرجع نفسه، ص 29.

³ المرجع نفسه، ص 11.

⁴ أبو بكر العزاوي أستاذ التعليم العالي بجامعة القاضي عياض، نال درجة الإجازة في اللغة العربية في الأدب العربي القديم تحت إشراف الأستاذ أحمد الطرابلسي، ثم درجة الدكتوراه الفرنسية تحت إشراف اللغوي الفرنسي أوزفالد ديكر، من مؤلفاته، (اللغة والحجاج)، (الحوار والحجاج والإختلاف) (الحجاج في اللغة)، يُنظر، ابتسام خراف، الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه علوم في اللغة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010/2009، ص 182.

⁵ أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص 7.

يُعد منجز اللغة والحجاج من المؤلفات التي أبان فيها أبو بكر العزاوي عن فكره الحجاجي، والذي حدّد في مقدمته عن أهدافه المتمثلة في «دراسة ووصف بعض الجوانب الحجاجية للغة العربية»¹ كما سعى إلى اكتشاف منطق اللغة أو ما يسمى بالقواعد الداخلية للخطاب، ثمّ قدّم لنا تعريفاً ضمّنياً للحجاج، إذ يعتبره انجاز المتكلم لخطاب يعتمد فيه على آليات تسلسلية استنتاجية ترتيبية تهدف إلى التأثير والإقناع² فالخطاب يخضع بالضرورة في بنيته على مجموعة من العمليات الذهنية المنطقية، التي يقوم العقل بتشكيلها وفق أهدافه الإقناعية التأثيرية.

ويرى أبوبكر العزاوي أنّ نظرية الحجاج في اللغة تتعارض وتختلف مع الكثير من النظريات والتصورات الكلاسيكية التي ترى أنّ الحجاج منتما إلى البلاغة الكلاسيكية «أرسطو» أو البلاغة الحديثة «بريلمان، وتيتكا، وماير»، لأنها نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية وإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوفر عليها المتكلم فقط، وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما تمكنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية³، فلئن اهتمت النظريات الحجاجية التي تنتمي إلى حقل البلاغة بالآليات الشبه منطقية والاستدلالات والأقيسة التي يحتوي عليها الخطاب، فإن الحجاج المنتمي إلى اللغة يهتم بالوظائف والطاقت الحجاجية التي توفرها اللغة في ذاتها ومن خلال بنيتها التركيبية.

وبعد التمهيد لرؤيته الحجاجية، يشرع في منجزه «الحجاج واللغة» بشرح مفاهيمها وآليات اشتغالها، فتوقف أولاً عند السلم الحجاجي، والذي اعتبره «علاقة ترتيبية للحجج»⁴ ينطلق فيها المرسل من الحجة الأضعف والتي تكون في أسفل السلم الحجاجي، إلى الحجة الأقوى في أعلاه، وصولاً إلى النتيجة، ويتسم السلم الحجاجي بسمتين رئيسيتين هما:⁵

- كل قول يرد في درجة ما من السلم، يكون القول الذي يعلوه دليلاً أقوى منه بالنسبة إلى النتيجة.
- إذا كان القول «ب» يؤدي إلى النتيجة «ن» فالقول الذي يعلو «ب» «ج» أو «د» يؤدي إليها، ويعلوه درجة في القوة، والعكس غير صحيح، وليتضح الأمر سنحاول تقديم مجموعة من الأمثلة توضح الفكرة.

¹ المرجع نفسه، ص 7.

² المرجع نفسه، ص 8.

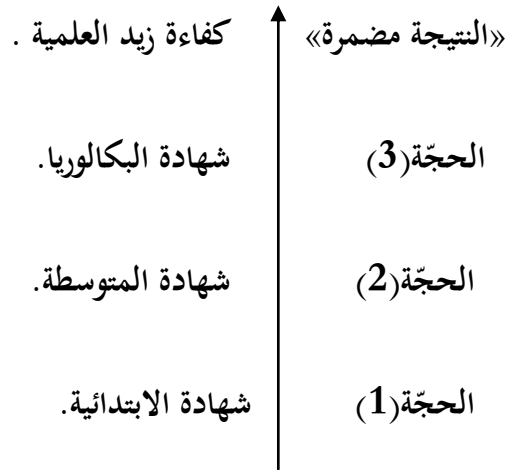
³ يُنظر، المرجع نفسه، ص 14.

⁴ المرجع نفسه، ص 20.

⁵ يُنظر، المرجع السابق، ص 21.

- حصل زيد على شهادة الابتدائي
- حصل زيد على شهادة المتوسطة
- حصل زيد على شهادة البكالوريا

فهذه الجمل تتضمن حججا تنتمي إلى نفس الفئة الحجاجية، فكلها تؤدي إلى نتيجة مضمرة من قبيل «كفاءة زيد العلمية»، وحصوله على البكالوريا هو أقوى حجة على مقدرة زيد العلمية، لذلك يبدأ السلم الحجاجي في التشكل من حصوله على الشهادة الابتدائية كأضعف حجة، ثم شهادة المتوسط في وسط السلم، ثم البكالوريا كأقوى حجة، ويمكن التمثيل لذلك بـ :



وبعد الحديث عن السلم الحجاجي وقوانينه، ينتقل الباحث لدراسة بعض العوامل الحجاجية **les opérateurs** و الروابط الحجاجية **les connecteurs**، مبيّناً الاستعمال الحجاجي لها، ودورها في بناء التسلسلات الخطائية، وعرف الروابط الحجاجية بقوله «هي كل ما يربط بين قولين، أو حجتين على الأصح، «أو أكثر» تُسند لكل قول دوراً محدداً داخل الإستراتيجية الحجاجية العامة، ومن بينها — بل، حتى، لاسيما، لأن...»¹ وبهذا تنهض الروابط الحجاجية بمهمة تشكيل بني استدلالية داخل الخطاب، يتم الانتقال بموجبها من حجة إلى أخرى، مساهمة في ذلك بخلق تسلسل منطقي للخطاب، عبر ضبط قضاياه وجمله منطقياً، وتوزيعها داخله بطريقة متماسكة وموجهة إلى نتيجة معينة.

¹ المرجع السابق، ص 27.

أمّا العوامل الحجاجية فقد عرّفها بقوله: «هي كل عامل يقوم بحصر وتقييد الإمكانيات الحجاجية التي تكون لقول ما، من بينها - ربما، تقريباً، كاد، قليلاً، كثيراً، إلّا...»¹ فبعكس الدور الذي تضطلع به الروابط الحجاجية، تقوم العوامل الحجاجية بتوجيه الحجج والأقوال نحو نتيجة معيّنة، وذلك من خلال تقييد الدلالة وحصرها في نتيجة يُريد المرسل الوصول إليها، ويمكننا أن نمثل لذلك بـ:

- حضر عمر إلى الحفل.
- لم يحضر إلّا عمر إلى الحفل.

نلاحظ أنّ القول الأول محتواه الإخباري يخدم نتيجة تتمثل في حضور عمر بالإضافة إلى إمكانية حضور آخرين، أمّا القول الثاني عندما أدخلنا عليه العامل الحجاجي «لم. إلّا» فإن إمكانياته الحجاجية تقلصت بحيث حصرت هذه العوامل دلالة الجملة ووجهتها نحو نتيجة واحد، مفادها «حضور عمر لوحده».

كما عالج في فصل آخر من كتابه قضية مهمة، عقد من خلالها مقارنة بين الكلام الإخباري والكلام الانجاسي الحجاجي، مبيناً سلطة الكلام وجوانبه الحجاجية، وقدرته على تغيير العالم، وتوجيه مسار عدّة أمور - الحوار، التفاوض، الجدال - ويكن أنّ نمثل لذلك بالجملة الآتية:²

- أنت مطرود من عملك
- أهنتك على نجاحك
- أنت طالق
- أفتتح الجلسة

إذا تأملنا هذه الجملة سنلاحظ الجانب الفعلي الواقعي منها، فقد أنجز المتكلم فعل الطرد، والتهنئة، والطلاق، وافتتاح الجلسة، فالأمثلة كما نرى لها جانبان، جانب لغوي، وجانب فعلي، امتزج من خلالها ما هو قولي بالفعلي المتحقق في الواقع.

¹ المرجع نفسه، ص25.

² يُنظر، المرجع نفسه، ص118.

ومن هنا نستنتج أنّ الخاصية الأولى للأفعال تتمثل في كونها تحقق أفعالا وأنشطة تهدف إلى الانتقال من وضع معيّن إلى وضع آخر يُسطره المتكلم ويهدف إلى الوصول إليه بفضل القوة الإنجازية التي تسخرها وتتيحها اللغة لمستعملها.

2. قراءة في منجز «الخطاب والحجاج».

يُعدّ هذا المنجز امتدادا وتّمة لمشروعه الأول «اللغة والحجاج»، وإذا كان قد تناول في منجزه الأول الأبعاد الحجاجية للغة، فإنه في منجزه هذا حاول دراسة الحجاج على مستوى الخطاب، منطلقا من مسلمة مفادها أنّ كل النصوص والخطابات التي تُنجز بواسطة اللغة الطبيعية حجاجية بدرجات متفاوتة تختلف من خطاب لآخر.

يضطلع الباحث في هذا المنجز بمهمة تقديم نموذج تطبيقي تحليلي حجاجي «لسورة الأعلى من القرآن الكريم» ساعيًا إلى إبراز الجوانب الحجاجية الاستدلالية التداولية لها، فبدأ «بتحديد المفاهيم الدقيقة الموجهة للتحليل، ثمّ عرّج على تناول مستويات الخطاب والحجاج في إطار العلاقات الفضائية والزمانية والمنطقية، وحدّد المؤشرات المنطقية والنحوية البانية للحجاج، والباعثة على الإقناع»¹ إطار حاول من خلاله تحديد أبعاد الدراسة وأهدافها، والآليات الإجرائية المسخرة لها والتي حصرها في «الروابط الحجاجية، والبرنامج الحجاجي، والحجاجية الأيقونية، المبادئ الحجاجية، الاستراتيجيات الخطابية، الانسجام التداولي والحجاجي، منطق النص والخطاب»² مظاهر حاول من خلالها إبراز ما يلي:

- طرق تركز الآليات الحجاجية داخل الخطاب.
- إبراز الدور الذي تضطلع به في توجيه وحصر دلالات الخطاب.
- التأكيد على وجود منطق طبيعي احتمالي يتحكم في بناء مختلف النصوص والخطابات.
- إبراز القوة الحجاجية التي يكتسبها الخطاب، وذلك من خلال تناول نماذج تطبيقية متمثلة في «سورة الأعلى، والخطاب الشعري، والخطاب الإشهاري، وخطاب الأمثال».

¹ محمد أديوان، الخطاب والحجاج (قراءة في المفاهيم والإجراءات)، مقال ضمن كتاب: الحجاج اللغوي، قراءات في أعمال أبو بكر العزاوي، إشراف:

حسن مسكين، عالم الكتب الحديث، ط، 1، الأردن، 2017م، ص 241.

² أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة، ط، 1، لبنان، 2010م، ص 13.

إنّ الاختيار النظري الذي أرسى عليه أبو بكر العزاوي تصوره وموقفه النقدي للحجاج، يستمد قوته المعرفية من اللغة فوجدناه ينطلق منها في مشروعه الحجاجي ليصل إليها، فالحجاج خاصية أساسية موجود بالضرورة في جوهر وبنية اللغة التي تحمل طاقات إقناعية يستغلها المرسل في توجيه خطابه نحو دلالات معيّنة وأهداف محدّدة يريد المرسل تحقيقها وتحقيقها.

د. مفهوم الحجاج عند حمادي صمود.

يُعتبر حمادي صمود من أهم الباحثين الذين اهتموا بإعادة قراءة الدرس البلاغي العربي القديم بصفة عامة، والحجاج بصفة خاصة، ويُؤوّه الكثير من الباحثين بجهود وريادة حمادي صمود في تحديد مباحث وقضايا البلاغة العربية في ضوء نظيرتها الغربية، على رأسهم البلاغي محمد العمري الذي أشاد به واعتبره أول من قدّم مقارنة جديدة للدرس البلاغي من منظور حدائني لساني واعٍ¹ فكانت قراءته بمثابة الإعلان عن دخول البلاغة العربية في مرحلة جديدة من تاريخها.

وقد بدأ اهتمامه بالحجاج سنة 1988م مع الفريق البحثي الذي شكّله لتقصي بلاغة الحجاج في التقاليد الغربية ابتداء من أصولها اليونانية مع حركة السوفسطائيين وسقراط، وأفلاطون وأرسطو، إلى آخر البحوث الغربية التي أُبْحِزَت في بلاغة الحجاج مع شاييم بيريلمان وأزفالد ديكر و ميشال ماير وغيرهم²، ويرى في هذه المرحلة أنّ بلاغة الحجاج هي «أدق مواضيع الدرس البلاغي اليوم وأكثرها أهمية بالنسبة إلينا»³ لأنها تستغل جميع المعطيات المشكلة للخطاب في التحليل والتفسير والتأويل، دون إهمال أي معطى من شأنه أن يُساعد على توليد الدلالة والكشف عن مضمرات الخطاب.

والحجاج عنده هو عبارة عن «علاقة بين طرفين - أو عدّة أطراف - تتأسس على اللغة والخطاب، يُحاول أحد الطرفين فيها أن يؤثر في الطرف المقابل جنسا من التأثير يوجه به فعله، أو يثبت لديه اعتقاداً أو يُميله عنه أو

¹ يُنظر، محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص8.

² المنجز هو عبارة عن مجموعة من المقالات تحت إشراف حمادي صمود، يتشارك فيه مجموعة من الأكاديميين عملوا على استقصاء أهم نظريات الحجاج في الغرب ابتداء من أصولها اليونانية وصولاً إلى ثوبها الجديد الذي ظهرت به، وجاء الكتاب تحت عنوان، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، الناشر، كلية الأدب منوبة.

³ حمادي صمود، من تحليلات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، ط1، تونس، 1999م، ص8.

يصنعه له صنعا»¹ فالحجاج في نظره هو تلك العملية التواصلية المتسمة بالفاعل، تحدث بين شخصين أو أكثر، عمادها اللغة التي تتيح للمتكلم مجموعة من الآليات التي يستثمرها المحاجج للتأثير على متلقيه، إلا أنّ استعمال مصطلح التأثير في المفهوم الذي قدّمه حمادي صمود، من شأنه أن يُخل بالمفاهيم المعرفية التي قدّمتها النظرية الحجاجية، فالحجاج يسعى إلى تحقيق مبدأ الإقناع² المرتبط بالعقل لا التأثير المرتبط بالوجدان والعواطف.

و ينبنى الخطاب الحجاجي لدى حمادي صمود على جملة من الآليات حصرتها في ثلاثة مبادئ³:

1. البصر بالحجة⁴:

ويكون بحسن الاختيار والالتقاط المناسب بين الحجة وسياق الاحتجاج، فلكل سياق حججه الخاصة التي يستطيع المتكلم بموجبها السيطرة على السامع وتوجيهه نحو أهداف المرسومة سلفاً.

2. ترتيب الأقسام:

ويتعلق هذا الجزء بطرق ترتيب الحجج داخل الخطاب، فلكلّ حجة مكانها المناسب الذي بمنحها فعالية أكثر، فللمقدمة بناءها، وللعرض أيضاً مقوماته الحجاجية التي تحكم تسلسله، وكذلك الخاتمة التي تلخص ما سبق وتدفع السامع نحو الفعل والانجاز.

3. العبارة:

بعد أن يهتدي المتكلم إلى الحجج المناسبة للمقام، والأقسام التي يكون قد رتبها في ذهنه، تأتي العبارة والتي تكون بالبحث عن الأسلوب الأمثل القادر على حمل مضامين الخطاب وتصويبها نحو أهدافها المنشودة من طرف المتكلم، فالعبارة تأتي كمرحلة أخيرة يتم من خلالها صياغة الخطاب وفق ما تقتضيه الضرورة المقاميّة.

¹ المرجع نفسه، ص 67.

² يُنظر، محمد الوالي، مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وبيلمان، عالم الفكر، ص 12.

³ يُنظر، حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، مقال بعنوان، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، حمادي صمود، الناشر، كلية الأدب منوبة، ص 16/14.

⁴ البصر با، لحجة أطلق عليه أرسطو «مصادر الأدلة» وقد استمدّ حمادي صمود هذا المصطلح من التراث البلاغي العربي وبالتحديد من عند الجاحظ في تعريفه للبلاغة حين قال «البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة»، يُنظر، أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 72.

وبعد أن قدّم حمادي صمود تصوره حول النظرية الحجاجية، راح يلتبس الفرق بين البلاغة العربية ونظيرتها الغربية بقوله: «إنّ الحقل المعنوي لكلمة *rhétorique* لا يطابق في الأعمّ الحقل الذي تبنيه كلمة بلاغة في السنن العربية، وإنّ كنا نضطر دائماً عن خطأ أو عن غير صواب إلى المطابقة في الترجمة بين الكلمتين، والتراجمة الذين اهتموا بمؤلفات أرسطو أدركوا هذه النكتة، ففضلوا، على ما عرفنا عنهم في الترجمة الإبقاء على المصطلح في لغته الأصلية. فقالوا ريتوريقا، ثمّ لما تناول الفلاسفة الكتاب بالترجمة والشرح سمّوه الخطابة»¹ فالريتوريقا أو البلاغة الغربية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحجاج وأساليبه التي تحقق الإقناع والتداول، في حين انحصرت نظيرتها العربية في قسم واحد من أقسام البلاغة وهو الأسلوب أو ما سمّاه بالعبارة، المتمثلة في صور المجاز والبيان والبديع، لذلك أُعتبرت البلاغة العربية بلاغة تخيلية نظراً لنشأتها في فلك الشعر، فأصبحت بذلك صنعة للزينة والحلية والتباهي، مشتملة على لخطاب في مظهره اللغوي الخارجي وما قد يشتمل عليه من محسنات وانزياحات تميّزه عن غيره.

ويستغرب حمادي صمود من موقف البلاغين العرب القدامى عندما درسوا ما أتى إعجاز النص القرآني أرجعوه إلى «الشكل والهيئة وتصاريف الكلام، ولم يدر بخلدهم أن يأتي إعجاز القول أيضاً من الحجج التي بينها، والسياسة التي ينتهجها في ترتيبها، لتتضافر مع الشكل والهيئة فيبلغ النص من سامعه قصد»² ولعلّ عدم الاهتمام بالشق الحجاجي للنص القرآني من قبل البلاغيين عامة والإعجازيين خاصة راجع إلى الخلل المنهجي الذي وقع في النقد العرب، إذ لم يستطيعوا تبيّن ما للأسلوب القرآني من خصوصية نوعية تميّزه عن الأسلوب الشعري وما استقر في كتاباتهم من أساليب التعبير القرآني لها ما يناظرها في الشعر وهذا ما أدى إلى عدم فلاحهم في صياغة سمات أسلوبية نابعة من صميم النص القرآني³ وفي ضوء تكريس مقولات الشعر وإسقاطها على القرآن تمّ إلى إهمال الجوانب الاستدلالية والقياسية والمنطقية والحجاجية التي يبنيها القرآن لاعتبارات مقامية سياقية تهدف إلى الإقناع ودفع المتلقي نحو الاعتقاد والفعل والإنجاز، وبهذا تصبح دعوة القرآن الكريم في مخاطبة البشر دعوة قائمة على أسس عقلية منطقية تهدف إلى إقناع المتلقي بهذا الدين الجديد و دفعه نحو اعتناقه والعمل بتشريعاته.

¹ حمادي صمود، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، مقال ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، ص12.

² حمادي صمود، من تحليلات الخطاب البلاغي، ص110.

³ محمد مشبال، البلاغة والأصول (دراسة في أسس التفكير البلاغي العربي)، دار إفريقيا الشرق، ط، 1، الغرب، 2007م، ص25.

هـ. مفهوم الحجاج عند صلاح فضل¹.

يُعدّ كتاب «بلاغة الخطاب وعلم النص 1992» للدكتور صلاح فضل من بواكير المصنفات التي اهتمت ببلاغة الحجاج ومؤسسها شاييم بريلمان، كما يُعتبر من أوائل الدراسات النقدية التي تعرضت لأهم الآراء البلاغية المعاصرة كالسيميولوجيا والتداولية وبلاغة التلقي والتأويل والأسلوبية وجماليات الخطاب وغيرها... ويستدعي المقام البحث الاهتمام بالشق الذي يخدم موضوعنا، وذلك بالوقوف على بعض الجوانب المتعلقة بالنظرية الحجاجية، وإبراز أبعادها المعرفية والإجرائية لدى صلاح فضل.

1. بلاغة البرهان² عند صلاح فضل.

يرى صلاح فضل أنّ نظرية البرهان- الحجاج- تتمثل في «دراسة تقنيات الخطاب التي تسمح بإثارة تأييد الأشخاص للفروض التي تقدّم لهم، أو تعزيز هذا التأييد»³ فالبلاغة البرهانية تسعى إلى رصد الظواهر الحجاجية في الخطاب والأبنية العقلية المشكلة له، والتقنيات الإقناعية المودعة فيه لأغراض تداولية تسعى إلى كسب الآراء والدفع نحو العمل والتغيير، وتتميّز هذه البلاغة الجديد بجملة من الخصائص المنطقية التي تميّزها عن البحث التحريبي البرهاني الذي يميّز بالصرامة والانغلاق في مناهجه، عكس الحجاج القائم على الاحتمال والترجيح وإمكانية الطعن في الأدلة والحجج التي يُقدمها لمتلقيه، أي أن حججه تكون عرضة للضحد والاستئناف⁴.

ويضطلع التحليل البلاغي الجديد لدى صلاح فضل بعمل تحليلي تفسيري يختلف جوهرياً عن البلاغة القديمة، «بحيث تبدأ البلاغة الجديدة من النص لتقوم بتحليله ورصد مكوناته، ورسم درجات كثافته وأنماط توظيفه لمختلف

¹ صلاح فضل، ناقد مصري من مواليد 1938م بمصر، حصل على شهادة الدكتوراه الدولة من جامعة مدريد بإسبانيا سنة 1971م، درّس بعدة جامعات مصرية والأزهر الشريف، عمل أستاذاً زائراً بجامعة إسبانيا والمكسيك والبحرين واليمن، له عدّة مؤلفات وترجمات منها على سبيل المثال لا الحصر، (نظرية البنائية في النقد الأدبي) (تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي) (بلاغة الخطاب وعلم النص)، يُنظر، صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، علم المعرفة، الكويت، العدد، 164، أغسطس، 1992م، ص317.

² ترجم الدكتور صلاح فضل عنوان كتاب شاييم بريلمان «le nouvelle rhétoriques» **traité de l'argumentation** بمقال في البرهان، أو ما سمّاه ببلاغة البرهان على عكس المدرسة المغاربية التي ترجمت العنوان بـ مصنف في الحجاج، وما يُلفت النظر، هو استعمال مصطلح البرهان من طرف الدكتور صلاح فضل، والذي ربّما لم يُوفق كثيراً في ترجمة هذا المصطلح نظراً لأن البرهان يميّز بالضرورة واليقين عكس الحجاج الذي يُعدّ الإحتمال مجال اشتغاله كما ذكرنا في مباحث سابقة.

³ صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، علم المعرفة، الكويت، العدد، 164، أغسطس، 1992، ص67.

⁴ يُنظر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة- بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص228.

الأشكال الفعلية»¹ وما ساعد البلاغة على الاضطلاع بهذا الدور الفعال، هو البنية المنفتحة والمرنة لآلياتها الإجرائية والتي جعلتها تُوسَّع من اهتماماتها من خلال الانتقال من نظام الجملة إلى نظام النص، والكشف عن الآليات الحجاجية المكونة لنظامه، ورصد جل التقنيات الخطائية التي من شأنها إقناع المتلقي ودفعه نحو الإنجاز والتغيير.

ويشير صلاح فضل إلى أنَّ توجه المدرسة البلجيكية بقيادة شاييم بريلمان، لفتت النظر إلى جملة من المقاييس التي تساعد على نفاذ الخطاب ونجاعته، إذ أبان عن الأبعاد العقلية والمنطقية التي يخضع لها الخطاب في تشكيل وحداته، فالخطاب الحجاجي يتوجه إلى «قراء لا يخضعون إلى الإيحاءات والضغط والمصالح والأهواء، وبذلك يتضح لنا أنَّ هذه التقنيات البرهانية - الحجاجية - تبدو على كلِّ المستويات، سواء أكان الأمر يتعلق بنقاش عائلي، أم بحوار جدلي في وسط مهني متخصص، أم بمحاجة أيديولوجية»² وبالتالي يتبيَّن لنا بأن الأبنية الحجاجية المنطقية الاستدلالية خاصة جوهرية متجذرة في بناء مختلف الخطابات الطبيعية التي تخضع لمحددات عقلية، سواء من ناحية تشكيل الخطاب، أو في كيفية توزيع وحداته.

هذا ويتعمق صلاح فضل في قراءته للبلاغة الجديدة، إذ يرى أن قيامها كان نتيجة التزاوج الذي وقع بين التجريد الفلسفي وبين النزعة العلمية المنطقية الصورية، تزاوج أدى إلى استخلاص قوانين أو مبادئ تفيد في تعمق الحجاج من جهة، و دارسته دراسة توظف غالبية العناصر البلاغية سواء منها القديمة، أو تلك التي دخلت في الحقل البلاغي بسبب تطور وسائل التواصل³ التي مهّدت لظهور وبروز آليات بلاغية جديدة في شقها المعرفي والإجرائي تختلف كلياً عن تلك الموجودة في البلاغة القديمة «كتقنيات العرض والتقديم التي لقيت نجاحاً واضحاً أدى بها إلى أن تنحصر في المجالات البلاغية»⁴ تقنيات ساهمت في تزويد البلاغة الحجاجية بآليات تكنولوجية تساعد على التأثير والإقناع، بل لن نبالغ إذا قلنا أن هذه التقنيات أصبحت جزءاً لا يتجزأ من العتاد البلاغي الجديد الذي تجاوز البلاغة القديمة بهذه التقنيات التكنولوجية.

¹ المرجع السابق، ص 219.

² المرجع نفسه، ص 77/76.

³ يُنظر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص 230.

⁴ صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، علم المعرفة، الكويت، ص 78.

ويؤكد صلاح فضل على أنّ كل المباحث النقدية والحدائية والتواصلية والإعلامية الجديدة المنجزة تحت مظلة الفلسفة وعلم النفس والاجتماع، منحت بلاغة الحجاج أفاقاً معرفية ونظرية واسعة وثقّت من اتصالها بمختلف المجالات المعرفية، إذ أصبح حضور الحجاج ضرورة في مختلف ميادين المعرفة الإنسانية التي استعانت به في فرض أفكارها وتوجهاتها المعرفية، وهذا ما نجده بعمق عند ميشال مايير في دراساته حول المنطق واللغة والحجاج، والإشكالات البلاغية المعاصرة بصفة عامة¹ والتي حاول من خلالها رصد امتداد بلاغة الحجاج على جميع الأصعدة.

¹ المرجع السابق، ص23.

الفصل الثاني.

الخطاب الحجاجي: دراسة في وسائل الإقناع وطرق التحليل.

المبحث الأول: من الخطاب (discours) إلى الخطاب الحجاجي.

إنّنا لا نكاد نعثر ونحن نبحت عن حدّ لمفهوم الخطاب على تصورات نظرية دقيقة تُحيل إلى تعريف واحد جامع مانع، والسبب في ذلك ربما يعود إلى عدم استقرار هذه المقولة -الخطاب- في الممارسة والإجراء، فضلاً عن كونها تغطي غنى معرفياً شاسعاً استفاد منه جملة من الباحثين حسب تخصصاتهم التي جعلوا منها نقطة انطلاق في تحديد مفهوم الخطاب، لذلك نلتبس ذلك الزخم الهائل من التعاريف تستند في معظمها إلى وجهات نظر خاصة ومنطلقات ومرجعيات مختلفة.

وبالإضافة إلى مرجعية النقاد التي تتحكم في بناء مفهوم الخطاب، يتحدّد الخطاب في الكثير من الأحيان مقارنة بغيره، أي بالخطاب الآخر الموازي، مثل الخطاب السردّي أو التاريخي أو الديني، أو السياسي وبذلك تتشكل لنا مرجعيتان في تحديد مفهوم الخطاب، مرجعية الناقد، ومرجعية الجنس الخطابي.

وقد ورد مصطلح الخطاب في الدراسات العربية، كما ورد في الدراسات الغربية، مع وجود درجات من التباين والتفاوت في الدلالة، وهذا ما سنحاول رصده في سبيل تحديد المرجعيات التي أسست للمفهوم في البيئتين.

1. مفهوم الخطاب في الدراسات العربية المعاصرة.

ورد لفظ الخطاب في الثقافة العربية المعاصرة بمفاهيم متعدّدة ومتشعبة يجعل من الصعب القبض عليها والتوفيق بينها نظراً للمرجعيات المختلفة التي ينطلق منها كل باحث.

وبالرغم من قدم جذور مصطلح الخطاب في الثقافة العربية من حيث أصولها، إلّا أنّ مصطلح الخطاب انتزاع عن دلالاته الأصلية التي وُجدت في القرآن والمعاجم وعند النقاد القدامى بالأخص، ودخل دائرة الترجمة « فأصبح يشير إلى معانٍ وافدة، ليست من قبيل الانبثاق الذاتي في الثقافة العربية، فما نقصد بالكلمة المصطلح (خطاب) هو نوع من الترجمة أو التعريب لمصطلح discourse في الإنجليزية ونظيره discourse في الفرنسية...»¹ وبهذا تشكلت مرجعيات غربية لدى النقاد العرب، استعانوا بها في ضبط دلالة مصطلح الخطاب، ليصبح بذلك الخطاب في الدراسات العربية المعاصرة متأرجحاً بين النسخ عن الغرب عن طريق الرجوع إلى المفاهيم النظرية التي قدّموها لمصطلح الخطاب، والعمل على صياغة مفاهيم جديدة تتساوق مع النص العربي.

¹ جابر عصفور، أفاق العصر، دار الهدى للثقافة والنشر، ط، 1، دمشق، سوريا، 1997م، ص 47.

وقد اختلفت مفاهيم الخطاب باختلاف المنطلقات الأدبية واللسانية والفلسفية، فنجد عبد السلام المسدي يتعرض لمفهوم الخطاب بقوله: «إنّ ما يميّز الخطاب هو انقطاع وظيفته المرجعية لأنه لا يُرجعنا إلى أي شيء، ولا يبلغنا أمراً خارجياً، إنما هو يُبلغ ذاته وذاته هي المرجع والمنقول في نفس الوقت»¹ فالخطاب عند المسدي هو وحدة منغلقة على ذاتها مكثّفة بالعلاقات الإحالية التي يُتيحها الخطاب بين ذواته المشكلة له، ويبدو تأثر المسدي بالنظرية البنيوية بادياً في صياغة تعريفه، إذ لا نجده يختلف كثيراً مع الطرح البنيوي الذي يدعو إلى عزل النص عن سياقه والاكتفاء بمعطياته الداخلية المكونة له.

ويذهب نور الدين السد إلى أنّ الخطاب هو: «ملفوظ طويل أو هو متتالية من الجمل تكون مجموعة منغلقة يمكن من خلالها معانية بنية سلسلة من العناصر بواسطة منهجية التوزيع وبشكل يجعلنا نطل في مجال لساني محض»² ويتضح من هذا النص أنّ نور الدين السد لم يختلف كثيراً مع عبد السلام مسدي، إذ يبدو تأثره بالمدرسة البنيوية بادياً على تعريفه. وذلك من خلال محاولته عزل النص عن سياقه ومؤلفه، ومعالجته معالجة داخلية تكتفي بالبنيات المشكلة له.

ويشترط سعد مصلوح في الخطاب الشفرة اللغوية المشتركة بين البات والمتلقي باعتبار «الخطاب رسالة موجهة من المنشئ للمتلقى، تُستخدم فيها نفس الشفرة اللغوية المشتركة بين المرسل والمتلقي، ويقتضي ذلك أن يكون كل منهما على علم بمجموع الأنماط والعلاقات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية التي تكوّن نظام اللغة أي الشفرة»³ فتحقيق الوظيفة التواصلية من منظور سعد مصلوح متوقف على قدرة الطرفين في التواصل مع الأنماط المكونة للخطاب في معظم مستوياته الصرفية والنحوية والدلالية، لكن ما يلاحظ على مصلوح أنه لم يتجاوز الطرح اللساني البنيوي اللغوي، وتجاهل المكونات الأخرى للخطاب كالسياق وشعرية الخطاب.

ويرى وليد منير أنّ الخطاب هو «جملة من المنطوقات أو التشكلات الأدائية، والتي تنتظم في سلسلة معينة تُنتج على نحو تاريخي دلالة ما وتحقق أثراً معيناً»⁴ وينتقل بنا هذا التعريف من النظرة البنيوية التي تبناها بعض الباحثين العرب، إلى فعل الخطاب في عمومياته الأدائية والعلائقية والدلالية والأثر التداولي الناجم عنه، ليصبح بذلك نوعاً

¹ عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبية، الدار العربية للكتاب، ط، 2، ص 116.

² نور الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار هومة، د.ط، الجزائر، 1997م، ص 27.

³ المرجع نفسه، ص 68.

⁴ وليد منير، النص القرآني من الجملة إلى العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ط، القاهرة، 1997م، ص 17.

من الخلق اللغوي، ينتظم وفق منطق معين يرسمه صاحب الخطاب، لينتج بذلك دلالة معينة تحقق أثراً مقصوداً، أو فعلاً تداولياً خارج الخطاب.

في حين يذهب محمود عكاشة إلى أنّ الخطاب لا يقف على حدود البنية العضوية الداخلية كما يُروج له بعض الباحثين بل « هو قول موجه مقصود من المتكلم، (أنا.نحن) إلى المتلقي المخاطب (أنت.أنتم.أنتم). لإفهامه قصده من الخطاب صريحاً مباشراً، أو كناية، أو تعريضاً في سياق التخاطب التواصلية.¹ وبهذا ينحى الخطاب منحاً أكثر انفتاحاً على العوامل المشكلة له، ولا يكتفي ببنية اللغوية، ليدخل بذلك عناصر العملية التواصلية كالمُرسل والمرسل إليه والسياق التواصلية والمعطى اللغوي بمختلف مستوياته البلاغية والنحوية والصرفية والدلالية والتداولية... عوامل كانت قد أُقصيت - كما بينّا سلفاً - من قِبل بعض النقاد المتأثرين بالطرح النبوي.

ومما سبق يتضح أنّ مفهوم الخطاب في النقد العربي المعاصر ليس امتداداً وتطويراً للمفهوم العربي القديم، بل أُستبدل بالمفهوم الغربي وتمّ شحنه بدلالات غريبة، وإذا أردنا أن نحصل مفهوم الخطاب عند النقاد المعاصرين، فإننا نجد أنه أخذ اتجاهين، الأول يرى أن الخطاب نظام مغلق على مجموعة من القواعد النحوية والصرفية والدلالية والعلاماتية، مكتفٍ بذاته في توليد معانيه، مستغنٍ عن غيره، ولعلّ المتشبهين بهذا الطرح يتبنون ما أفرزته البنيوية من أفكار كانت بمثابة ثورة على المناهج السياقية، في حين ذهب آخرون إلى التعامل مع الخطاب بشكل مرن ومنفتح، وذلك بإعادة الاعتبار للبات والمتلقي والسياق والأثر التداولي الناتج عن الخطاب.

2. مفهوم الخطاب في الدراسات الغربية المعاصرة.

أحدث مفهوم الخطاب ثورة في العلوم الإنسانية، اكتسح من خلالها الساحة النقدية والفلسفية واللسانية والفكرية، وراح يتصدر عناوين الكتب والدراسات التي أدخلت عليه ركائماً معرفياً هائلاً طاله التنوع والتعدد.

ومع مطلع عصر النهضة برز مصطلح الخطاب في كتاب ديكارت للدلالة على الخطاب الفلسفي²، ليُشكل بذلك موضوعاً في الفكر الفلسفي الغربي، ثمّ انتقل إلى حقل اللسانيات عن طريق ثلة من الباحثين والنقاد يتقدّمهم (هايمز)³ الذي يُعدّ أول من أسس للخطاب على المستوى اللساني عند بعض الباحثين¹.

¹ محمود عكاشة، تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة، دار النشر للجامعات، ط، 1، القاهرة، 2003م، ص17.

² يُنظر، عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، -تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العمولة- المركز الثقافي العربي، ط، 1، الدار البيضاء، 1999م، ص103.

³ عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب - مقارنة لغوية تداولية - دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط، 1، ليبيا، 2004م، ص61.

وقد كان لتفريق (فرديناد دو سوسير) بين اللغة والكلام، دور في تحديد الأبعاد الاستيمولوجية للمصطلح، وفي ضوء ثنائية اللغة والكلام، عمل مجموعة من الباحثين على صياغة مفهوم خاص بالخطاب يتجاوز الطرح البنيوي، ويؤسس لطرح أُطلق عليه مابعد البنيوية. وهذا ما نجده عند (هاريس **Harris**) الذي صاغ مفهوماً ركّز من خلاله على العناصر المكونة له، والترابط الموجود بين وحداته التي تتنظم وفق منطق معين فيقول في هذا السياق: «إنّ الخطاب منهج في البحث أيّما مادة مشكّلة من عناصر متميّزة ومتربطة في امتداد طولي، سواء أكانت لغة أم شيئاً شبيهاً باللغة، ومشمّلة على أكثر من جملة أولية، أو لنقل أنّها بنية شاملة تشخص الخطاب في جملة...أو أجزاء كبيرة منه.»² وبهذا المعنى ألحق هاريس الخطاب بالمجال اللساني، لأنّ المعبر في هذه الحالة هو تلك القواعد المتسلسلة والجملة المتتالية المكونة لنظام الخطاب، وذلك الترابط اللغوي أو العلاماتي المؤسس للدلالة.

في حين يذهب (بنفنيست **Benvenist**) إلى صياغة مفهوم ركّز من خلاله على المتلقي وتأثيرات الخطاب فيقول: « الخطاب كل ملفوظ يفترض متكلماً ومستمعاً، وعند الأول نية التأثير على الآخر بأية حال.»³ وبهذا يكون بنفنيست أرجع الاعتبار للمتكلّم والمستمع والأداء، أو يُعرف عنده بالتلفظ، ليخرج بذلك الخطاب من نظامه اللساني الكتابي المفرغ إلى فعل الممارسة والإلقاء، وذلك من خلال الخطابات الشفوية المتنوعة ذات الطبيعة التفاعلية ولاسيما تلك التي لها علاقة بمؤسسة الأدب وأجناسه المختلفة.

ويتناول (تودورف **Todourv**) الخطاب من منظور سردي، فيعرفه قائلاً: «هو جسم له ذاته وحركته وزمنه، وهو مختلف عن كل ما عاداه، يخضع لنظام داخلي، لكنه يتحرك بحرية مستقلة، ومن ثمّ فهو لون يختلف عن النص.»⁴ وبهذا المعنى يكون تودورف قد نقل الخطاب من المفهوم اللساني المعياري، إلى مفهوم أكثر رحابة يستوعب كل الوحدات المشكلة للخطاب لتشمل ما هو لغوي وما هو غير لغوي، أي الخطاب في أبعاده السردية التي تعمل على نقل مجموعة من الأحداث، ليصبح بذلك الخطاب أكثر تحرراً، لا يكتفي بالقواعد المحصورة في النسق اللغوي، بل يتجاوزه ليشمل كل ما من شأنه أن يساهم في إنتاج الدلالة. كما يُحيلنا هذا النص إلى محاولة

¹ بينما يذهب آخرون إلى أنّ (هاريس) أو من استعمل مفهوم الخطاب في الدراسات اللسانية الحديثة، إذ وسّع التحليل اللساني إلى ما هو أكبر من الجملة، يُنظر، سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي، ط3، الدار البيضاء، 1997م، ص17، ويؤكد منذر عياشي على ذلك بقوله، «ولعلنا نستطيع أن نزعّم أنّ أول من مارس هذا التحول في العصر الحديث، وتابعه آخرون، هو هاريس في كتابه (تحليل الخطاب) حيث ركز على الخطاب ودور الكلام فيه.» منذر عياشي، علم الدلالة من منظور عربي، مجلة الموقف الأدبي، ع، 271، نوفمبر، 1993م، ص34.

² ديان مكديونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، تر، عز الدين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ط، 1، القاهرة، ص30.

³ Emile benveniste, Problèmes de linguistique générale, edt ;Galimsrd. 1996.p246

⁴ رابح بخوش، الأسلوبيات وتحليل الخطاب، منشورات جامعة باجي مختار، الجزائر، 2006م، ص89.

تودوروف التمييز بين النص والخطاب، إذ يرى أنّ الخطاب مرتبط بالتلفظ السياقي التواصلي، في حين يكفي النص بكونه مجرداً عن السياق والفعل التلفظي¹.

وارتبط الخطاب عند ميشال فوكو بالفلسفة والمنطق والفكر، فيعرفه قائلاً: «هو عملية عقلية منظمة تنظيمياً منطقياً، أو عملية مركبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية، أو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض»² فالخطاب حسب فوكو هو انتظام عقلي محض قبل كل شيء، يخضع لقوانين العقل والمنطق في تسلسله وتناميه، ويعبر عن قضايا تدعم بعضها البعض في البناء الخطابي، فالخطاب حسب فوكو يدافع عن قضيته وفق تسلسل يرتبط منطقياً ببعضه البعض.

هذا ويضطلع الخطاب عند فوكو بدور سلطوي سياسي، يقول في هذا الصدد: «ففي الخطاب بالذات، يحدث أن تتم فصل السلطة والمعرفة... فالخطاب ينقل السلطة ويُنتجها ويُقويها، ولكنه أيضاً يُلغِمها ويفجرها، ويجعلها هزيلة ويسمح بالغائها»³ ليصبح بذلك الخطاب أداة منتجة للسلطة، تسمح بإنتاجها وتقويتها وممارستها، باعتباره أحد عناصر السلطة، كما يمكن للخطاب في نفس الوقت أن يلغي السلطة من خلال إضعافها وتشويهها عن طريق المنافذ والفراغات التي يُغفلها الخطاب السلطوي، أو عن طريق الخطاب المعاكس.

ويذهب الفرنسي أليفى روبرول إلى أنّ الخطاب يشتمل على عدّة معانٍ حسب السياقات التي يرد فيها، «فالمعنى الشائع أنّ الخطاب مجموعة منسجمة من الجمل المنطوقة، أمّا المعنى اللساني المختزل يرى أنّ الخطاب عبارة عن متوالية من الجمل المشكلة لرسالة، أمّا المعنى اللساني الموسع فالخطاب فيه عبارة عن مجموعة من الرسائل بين أطراف تعرض طبائع لسانية مشتركة»⁴ وفي ضوء هذا التعدد المفاهيمي للخطاب عند أليفى روبرول يتضح أنّ للخطاب عدّة دلالات، تخضع في صياغتها إلى سياقات محدّدة منها ما هو لساني تركيبى، ومنها ما هو لفظي أدائي، ومنها ما هو تواصلي، ليصبح مفهوم الخطاب مرتبط بمنطلقات وتوجهات النقاد التي ترسم دلالة الخطاب.

وعلى ضوء هذه التعاريف المتعددة والمتنوعة، نستنتج أنّ مصطلح الخطاب لا يمكن حصره في دلالة واحدة، بل له عدّة معانٍ متباينة، خاضعة في صياغتها لمرجعيات فكرية محدّدة، وتصورات معرفية متنوعة، وهذا ما زاد سعة

¹ يُنظر، جميل حمداوي، محاضرات في لسانيات النص، مكتبة المثقف، ط، 1، 2015م، ص 13.

² جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، ط، 1، بيروت، 1978م، ص 204.

³ ميشال فوكو، إرادة المعرفة، تر، جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، ط، 1، بيروت، 1990م، ص 109/108.

⁴ أليفى روبرول، لغة التربية - تحليل الخطاب البيداغوجي - تر، عمر أوكان، ط، 1، أفريقيا الشرق، المغرب، 2002م، ص 42/41.

دائرة الغموض التي تحيط بدلالته بدلاً من تقليصها ورسم حدودها، ولعلّ هذا ما نوّه له ميشال فوكو حين تعرض لمفهوم الخطاب فقال: «بدل أن أقلص تدريجياً من معنى كلمة خطاب، وما لها من اضطراب وتقلب، أعتقد أنّي في حقيقة الأمر أضفت لها معانٍ أخرى.»¹ ليصبح بذلك مفهوم الخطاب أكثر تعقيداً وانفتاحاً، مما يُصعّب على الباحث رصد كل المفاهيم، إلّا أنه من جهة أخرى سمح هذا التعدد بخلق نوع من التكامل، حقق للخطاب مفهوماً واسعاً يتضمن جل التخصصات اللسانية والمنطقية والسردية والفكرية والتواصلية والبلاغية.

المبحث الثاني: الخطاب الحجاجي.

بعد أن تطرقنا لمفهوم الخطاب بصفة عامة، سنحاول في هذا المبحث التطرق لمفهوم الخطاب الحجاجي في الدراسات البلاغية المعاصرة، مع محاولة رصد ما يميّز هذا الخطاب عن باقي الخطابات الأخرى.

1. مفهوم الخطاب الحجاجي.

لقد سبق وأن أشارنا في المبحث السابق إلى التحديدات الكبرى للخطاب في مختلف التخصصات والتوجهات، والتي انحصرت بين البعد اللساني والبعد الأدائي التلفظي، وآخر سردي، كما التمسنا البعد الفكري عند ميشال فوكو، إلّا أنّ النظرية الحجاجية المعاصرة بلورت مفهوماً جديداً للخطاب، أعادت فيه الاعتبار لكل العناصر الأساسية التي تُحيط بالعملية الخطابية، ومن المفاهيم التي قُدمت للخطاب الحجاجي، «بأنه خطاب قائم على علاقات منطقية Logical بين أجزائه المكونة له، ويتبع عن العلاقات التصورية Perceptual كما هو الحال في النص الغير حجاجي.»² ومن هنا يتضح أنّ الخطاب الحجاجي هو خطاب منطقي في بنائه، يعتمد على العلاقات الاستدلالية والتعلقية التي يُسخرها الخطيب أثناء صياغة خطابه، ويستبعد ذلك النوع من العلاقات التصورية المقيّدة بالزمن والحدث في بناء التصور.

ويذهب (وليم برانت w.brand) إلى أنّ جوهر الخطاب الحجاجي هو إنشاء رابطة مقنعة بين عبارتين، ومن ثمّ يعتمد النص الحجاجي اعتماداً كبيراً... على بنية القياس المنطقي، وفي الخطاب الحجاجي يكون الحكم على نتيجة القياس هو حكم على الحجج المقدمة من حيث هي علاقة بين منطوقات تعبر عن قضايا محدّدة بأنها صالحة أو فاسدة، لا حكماً عليها بالصواب أو الخطأ³. وعلى ضوء هذا التعريف نستنتج أنّ المرسل في الخطاب

¹ سارة ميلز، الخطاب، تر، يوسف غول، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، (د.ط)، الجزائر، 2004م، ص05.

² محمد العبد، النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، (د. ط)، القاهرة، 2014م، ص148.

³ يُنظر، المرجع نفسه، ص148.

الحجاجي يعمل بدرجة كبيرة على تقوية العلاقة بين الأجزاء المكونة لخطابه، وذلك من خلال الروابط التي تضمن تضافر القضايا المعروضة، والعمل على توجيهها وما يقتضيه المقام، لتصبح بذلك خاصية العقل والمنطق والقضايا والحدود هي المميّزة للخطاب الحجاجي عن غيره من الخطابات.

من خلال التعريفات السابقة حاولنا مناقشة شبكة العلاقات الداخلية التي يُبنى عليها الخطاب الحجاجي على المستوى التقني، أمّا من الناحية التداولية الخارجة عن إطار الخطاب، فحدّ الخطاب الحجاجي «هو ذلك الخطاب الصريح أو الضمني، الذي يستهدف الإفحام والإقناع معاً، مهما كان متلقي هذا الخطاب، ومهما كانت الطريقة المتبعة في ذلك.»¹ فالغاية التي يَشدها الخطاب الحجاجي هي إقناع الآخر، ودفعه نحو تغيير موقفه وتعديل سلوكياته، وغالباً ما يُترجم ذلك في الواقع، أي خارج الخطاب، فنجاعة الخطاب متوقفة على ما يحدث من أفعال بعد إلقاءه، ليصبح بذلك «موجّهاً للتأثير على أراء وسلوكيات المخاطب أو المستمع، وذلك بجعل أي قول مدّعم بمختلف الوسائل، بالنظر لقول آخر - النتيجة -...وعلى سبيل تعريف الحجة تهدف إلى إثبات أو نقض قضية.»² فالحكم على الخطاب الحجاجي يقتضي احتواءه على ملفوظين اثنين على الأقل، يقوم احدهما بتعليل الآخر، فيسمى الأول حجة أي الرأي المعروض، والثاني نتيجة لحجة الرأي المعروض، فهو بذلك قائم على ثنائية الحجة والنتيجة، كما يفرض السياق التخاطبي نوعية خاصة من الحجج تخضع لذهنية المتلقين ومقاماتهم، أي ما يصلح في مقام كحجة، لا يصلح بالضرورة في مقام آخر. فالخطاب الحجاجي هو خطاب ذو غاية، يسعى من خلالها إلى تحقيق مجموعة من الأهداف تتمثل في استمالة الرأي العام نحو أطروحات معيّنة، وتغيير اتجاه الأفكار ومحاولة تعديلها، والعمل على بناء اتجاهات جديد تخضع لسلطة الخطيب.

2. مكونات الخطاب الحجاجي

ينبغي الخطاب الحجاجي في شكله الرئيسي على جملة من المعايير ضبطها النقاد في ستة أسس هي:

1.2. الدعوى (نتيجة الحجاج) claim: هي مقولة تستهدف استمالة الآخرين، وذكرى الدعوى صراحة أو ضمناً.

¹ محمد سالم ولد محمد الأمين الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، عالم الفكر، ع، 2، يناير/مارس، 2000م، ص53.

² هاجر مدقن، مصطلحات حجاجية، مجلة مقاليد، العدد، 1، جوان، 2011م، ص31.

2.2. المقدمات أو تقرير المعطيات assertion of data : هي عبارة عن تقرير يصنعه المجادل عن أشخاص أو أحوال أو أحداث، وينبغي للمقدمات أن ترتبط بالدعوى ارتباطاً منطقياً، حتى تصلح لتدعيمها.

3.2. التبرير warrant: هو المبدأ العام الذي يبرهن على صلاحية الدعوى وفقاً لعلاقتها بالمقدمات، يعنى أنه ذلك الرابط الذي يُبرر العلاقة الموجودة بين الحجة والنتيجة، وغالباً ما يكون موجود قبل الخطاب كقوالب جاهزة يستثمرها الخطيب، كالقياس والاستدلال والشاهد وغيره من القوالب الجاهزة المعتمدة في الحجاج.

4.2. الدعامة support: هي كل ما يُقدمه الخطيب من شواهد وإحصاءات وأدلة وقيم... وذلك حتى يجعل المقدمات والتبريرات أقوى مصداقية في التأسيس للقضايا وآراء وسلوكات جديدة.

5.2. مؤشر الحال qualifier: هو كل ما يقدّم ن تعبيرات تُظهر مدى قابلية بعض الدعاوى للتطبيق، نحو من الممكن، أو من المحتمل، على الأرجح... إلخ، فمثل هذه الصياغات تسمح بتحقيق ردّة فعل تقع خارج الخطاب في شقه التداولي، ودفع نحو الإنجاز.

6.2. التحفظات أو الاحتياطات réservations: وهي الأساس الذي ينهض عليه الحكم بعدم مقبولية الدعوى، أي هي حق الآخر في الاعتراض على الدعاوى المقدّمة¹.

تتحدّد هذه المعطيات في الخطاب الحجاجي باعتبارها الأساس الذي يقوم عليه فعل الحاجة الذي يقتضي جملة من القوانين التي يجب على طرفي الحجاج الخضوع لها، والالتزام بضوابطها، وبهذا يصبح للخطاب في النظرية الحجاجية المعاصرة مؤشرات تحدّد حجاجيته من عدمها.

3. قوانين الخطاب في العملية الحجاجية lois du Discours.

ويطلق عليها (أحكام الحديث Maximes Conversationnelle)، وتؤدي هذه القوانين دوراً فعالاً وأساسياً في عملية الحاجة، وبالأخص قوانين الإفادة والشمولية والإخبارية، وبما أنّ الأمر متعلق بالتأثير في المتلقي، فإنّ المحاجج يسعى قدر الإمكان إلى أن يوفر في خطابه كل ما يفقهه حول تقنيات الحجاج، وما يوجهه من حجج وأدلة إلى المستمع، مع مراعاة قدرات المتلقي في الفهم والاستنتاج، والفائدة التي يريدها من الخطاب،

¹ يُنظر، محمد العبد، النص والخطاب والإتصال، ص138.

فجاء الخطاب متعلق بالقوانين التواصلية والحوارية بين المتكلمين الذين يدخلون في حوار حول قضية ما، ومن هذه القوانين نذكر ما يلي:

1.3. قانون مبدأ التعاون¹ loi de Coopération:

وينبني هذا القانون على رغبة طرفي الكلام في تنمية العملية الحجاجية ونجاحها، حيث يتم التعبير بطريقة تجعل المتحاورين كلّ يفهم الآخر، فيستعمل عبارات مناسبة لمقام التخاطب، لتجعل المخاطب يلتزم بموضوع الحوار، ويتجسد مبدأ التعاون أيضاً من خلال الابتعاد عن لغة الفرض والإجبار والإلزامية، ويُعرف بول غرايس P. Grice² مبدأ التعاون بقوله «يتعيّن على مساهمتكم في المحادثة أن تتطابق في المرحلة التي بلغتها مع ما يقتضيه الغرض والوجهة التي ارتضيتوها في عملية التخاطب التي شرعتم فيها»³ بمعنى يجب أن يكون الخطيب متعاوناً في إنتاج خطاب يراعي فيه القدرات الذهنية للمتلقي، وأن يكون المتلقي متعاوناً في إنتاج دلالة الخطاب بعيداً عن التعنت والتعالي، وهذا التعاون من شأنه أن انجاح العملية التخاطبية بشكل كبير.

2.3. قانون الملاءمة loi de Pertinence:

ويطلق عليه أيضاً قانون العلاقة⁴، والمقصود من وراء هذا القانون هو التحدث والتواصل بما يُلائم المتخاطبين، ويتحقق ذلك بالابتعاد عن استعمال عبارات خارجة عن موضوع التخاطب، فالانحراف قد يؤدي إلى حشر المتلقي في مواضيع غير ملائمة للمقام وتشيت أفكاره وبالتالي الخروج من البؤرة الأساسية للخطاب، لذلك يمكن تلخيص هذا القانون في ضرورة مناسبة الخطاب للأغراض المستهدفة.

3.3. قانون الاستيفاء والإخبار والشمول loi d Information:

ينص هذا القانون على ضرورة أن يكون الكلام الذي يدور بين المتحاورين ذا دلالة تصبو إلى تحقيق نتيجة ما، ويُفترض فيه أن يعمل الخطيب على نقل أخبار محدّدة لا يجب الحياد عنها بأي بحال من الأحوال وإلاّ كان

¹ يُنظر، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، دومينيك مونقانو، تر، محمد يحياتين، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2008م، ص126.

² هربرت بول غرايس، ولد ببريطانياً سنة 1913م، يُعدّ من أكبر فلاسفة اللغة في العصر الحديث، من أهم كتبه، «دراسات في طريق الكلام»، وقد أثر هذا المنجز بصفة كبيرة على المنحى العام للدرس التداولي المعاصر، يُنظر، موسوعة العرب، هربرت-بول-غرايس-<http://3rabpedia.com>

³ التداولية اليوم -علم جديد في التواصل- آن ربول، جاك موشلار، تر، سيف الدين دغفوس، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة للنشر والتوزيع، ط1

بيروت، لبنان، 2003م، ص273

⁴ يُنظر، المرجع نفسه، ص270

الخطاب مجرد تضليل، وييلور (ديكرو Ducrot) هذا القانون بقوله: «على المخاطب تقديم المعلومات اللازمة التي يملكها عن موضوع الخطاب، وغرضها إفادة المخاطب.»¹ فالمخاطب ضمن هذا القانون يعمل على ترميز جملة من المعلومات والأخبار، تتسم بالشمولية والجدّة التي قد تكون إضافة للمتلقّي، ممّا يجعله يخضع للتوجيهات التي تُطرح عليه في الخطاب.

أمّا نجاعة هذين الغرضين - الاستيفاء والإخبار - فهي متوقفة بشكل أساسي على قدرة المتكلم، وعلى اهتماماته ومعارفه السابقة، وكذا على طبيعة الموضوع المتكلم عنه، فمثلاً لو جسدنا عنصر الاستيفاء في الخطاب، سيتجسّد مثلاً عن طريق الإطناب وذلك لاستيفاء أغراض معيّنة «فالإطناب يُعدّ سلوكاً في الكتابة تنتج عنه ظاهرتان: إعادة الكلمات يعني التخفيض من عدد المعلومات، كما أنّ تضاعفه يُخضع المتلقّي إلى الدخول شيئاً فشيئاً في الموضوع.»² كما تتحدد نجاعة العملية التواصلية الخطابية في هذا القانون على قدرات المتلقّي على التحليلية والاستنتاجية والتأويلية للملفوظات، وهو ما يسمى بالكفاءة أو القدرة التداولية **compétence pragmatique**³ أي قدرة المتلقّي على بناء موقف وصياغة أطروحات في ضوء ما أورده الخطيب في خطابه.

4.3. قانون الجدّة loi de Sérieux

يُعدّ من البادئ المهمة، والتي يجب توفرها في كلا المتخاطبين، وذلك ضماناً لنجاح العملية الخطابية⁴، أي يجب أن يلتزم كل من المخاطب والمخاطب بالجدّة والتأدّب في تناول الموضوع من كلّ جوانبه، وفي حال تسرب الشك وانعدام الثقة من قبل المخاطب أو المخاطب فشّل الخطاب وفقد فاعليته المرجوة، فقانون الجدّة يضطلع بدور مهم في تعزيز العلاقة والمصادقية بين طرفي الخطاب، ممّا يسهل ويضمن سير العملية التواصلية بينهما.

5.3. قانون الشمولية loi d Sxhaustivité

والمقصود به الإحاطة الشاملة والكاملة بالموضوع ضماناً لنجاح العملية الخطابية، فيجب على المخاطب أن يلتزم بطرح كل الإشكاليات قيد المناقشة والمحاجة⁵، وغالباً ما يتمّ خرق هذا القانون عن طريق الضمنية

¹ O.ducrot. dire et ne pas dire. 3^{ème} édition. Hermann éditeur. Parais. P204.

² حاج هو ذهبيّة، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، الأمل للطباعة والتوزيع والنشر، ط، 2، تيزي وزو، ص193.

³ يُنظر، المرجع نفسه، ص193.

⁴ يُنظر، أبو بكر زروقي، الخطاب الحجاجي في صحيح البخاري، منشورات جامعة محمد خضير، بسكرة، 2017م، ص18.

⁵ يُنظر، المرجع نفسه، ص19.

Implicite أي عدم التصريح الكامل والاكتفاء بالتلميح الذي قد ينتج عنه قصور في الفهم والاستنباط، أو عن طريق إخفاء جملة من المعلومات لغاية تضليل المخاطب ووضعه أمام خيارات محدودة تناسب أهداف المخاطب فقط.

ويتحقق قانون الشمولية استناداً إلى الكفاءة التبليغية للمتكلم بما فيها معارفه واهتماماته وتلاؤمها مع سياق الخطاب وموضوعه، «فالمتكلم يجب أن يُعطي المعلومات اللازمة التي يجوزته عن موضوع الخطاب، والي من شأنها أن تفيد المخاطب»¹ وتساعد على الاندماج ضمن العملية التواصلية، وبالتالي قبول المعلومات المعروضة عليه مما يولد ثقة بين الطرفين وسهولة في التحوار.

6.3. قانون الوجاهة والفصاحة *loi d'éloquence*.

ينص هذا القانون على ضرورة مراعاة المقام وتكييف السياق بحسب فكر المتلقي واهتماماته، وأن يكون الخطاب واصفاً ومختصراً في تقديم المعلومة بشكل مباشر²، فالدقة من الضروريات التي يجب أن يتوخها المخاطب في خطابه وذلك بالحرص على اختيار المفردات والتراكيب والمعلومات والتشكيلات التي من شأنها تسهيل العملية الخطابية وضمان نجاحتها ونجاحها.

7.3. قانون الكم *loi de Quantité*.

ويتحقق بتزويد المخاطب للمتلقى القدر اللازم من المعلومات ليتحقق فعل الخطاب³، ويجب عليه أن يكون أكثر إخباراً بنقل مختلف المعارف وتزويد المتلقي بها، وذلك في سبيل تحقيق مبدأ التفاعل بين الطرفين.

8.3. قانون الإفادة *loi de Pertinence*.

يُعتبر هذا القانون محور التقاء بقية قوانين الخطاب، وقد أكد غرايس أن كل «الأحكام الأخرى تنظم في حكم الإفادة الذي يعتبره الوحدة الأكثر إيضاحاً ودقة من مجموع الأحكام الأخرى»⁴ باعتباره القاعدة الأساسية

¹ حمدي منصور جودي، خصائص الخطاب الحجاجي وبنياته الإقناعية في أعمال البشير الإبراهيمي، منشورات جامعة خيضر، بسكرة، 2008م، ص42.

² يُنظر، أبو بكر زروقي، الخطاب الحجاجي في صحيح البخاري، ص18.

³ يُنظر، حاج هو ذهبي، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ص190.

⁴ حمدي منصور جودي، خصائص الخطاب الحجاجي وبنياته الإقناعية في أعمال البشير الإبراهيمي، ص39.

لتبادل أدوار الكلام بين المتخاطبين، ويدفع بالمتلقي إلى مراجعة ما عُرض عليه في الخطاب عن طريق مدركاته ومعلوماته.

وما يُستنتج من هذا القانون أنّ «الخطاب المفيد هو ذلك الذي تنجرّ عنه نتائج علمية يستفيد منها المتلقي»¹ فنجاح العملية الخطابية مشروطٌ بتزويد المتلقي بجملة من الأخبار مدعومة بمجموعة من الحجج والشواهد التي تجيب عن أسئلته وتحقق تطلعاته من العملية الخطابية.

9.3. قانون الصدق loi de Sincérité

يجب على المخاطب في هذا القانون الالتزام بمعيار الصدق، وتجنب الكذب، «مقرراً بكل المعلومات التي يتلفظ بها»² أمام المتلقي ويطلق عليه أيضاً شرطية الصدق **Veri-Conditionality**³، فالصدق شرط أساس في العملية التخاطبية، لأنّ من خصائص الكلام البشري قدرة الإنسان على التلاعب بتوظيف الغموض والمغالطة والكذب، ويكون الصدق «رهنًا بمطابقة القول لحالة الأشياء في الكون أو عدم مطابقه إياها»⁴.

وتمثل قانون الصدق في نقل الحقيقة كما هي في الواقع بدون زيف ولا كذب، وكما يعتقد المتكلم في ذاته قبل نقلها لغيره، وتُعَدّ هذه الصفة جوهرًا وأصلاً لكل خطاب، يقول غرايس: «من الأسهل أن نقول الحقيقة من أن نكذب»⁵ فالكذب في نظر غرايس عملية معقّدة لأنها تحتاج إلى جهود تمويهية، أضف إلى أن النسق العام للخطاب قد يترك ثغرات من شأنها أن تؤدي إلى انهيار العملية الخطابية.

ويبقى في الأخير عنصر السياق كفيلاً بالكشف عن ميزة الصدق، وتبيان ذلك عن طريق جملة من الأفعال كالتوكيد والقسم والإثبات والإقرار، وغيرها من الأفعال الدالة على صدق المتكلم.

10.3. قانون المشاركة loi de Participation

¹ حاج حمو ذهبية، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ص 191.

² المرجع نفسه، ص 190.

³ يُنظر، التداولية اليوم -علم جديد في التواصل- آن ربول، جاك موشلار، تر، سيف الدين دغفوس، ص 266.

⁴ المرجع نفسه، ص 266.

⁵ حاج حمو ذهبية، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ص 192.

وينص هذا المبدأ على أن « يلتزم المتكلم والمخاطب، في تعاونهما على تحقيق الغاية التي من أجلها دخلا في الكلام.¹ » وغالباً ما يكون عن طريق تبادل الآراء والحجج والابتعاد عن فرض الأفكار والأطروحات والاكتفاء بالنقاش المصحوب بالحجج والشواهد المدعّمة للمواقف، ويُعدّ هذا المبدأ ضروري في النشاط الخطابي لأنه الضامن الوحيد لعدم انقطاع العملية التواصلية، ويرتكز هذا على الاعتراف المتبادل بين الطرفين وتجنب العناد الذي لا يُفضي إلى نتائج.

إنّ هذه الأحكام أو القوانين مجتمعة ومتضافرة تحقق الغاية من الخطاب، وخاصة الخطاب الحجاجي، إذّ تساعده هذه العناصر على ترتيب الحجج وعلى ارتباطها بعضها ببعض وفق المنوال الذي تتحقق فيه النجاعة والفعالية الحجاجية المتمثلة في إقناع المتلقي والتأثير فيه، فتشكّل الخطاب وتنميّه كنشاط كلامي ونجاحه باعتباره عملية تواصلية متوقفة على خضوعه في بنائه على هذه القوانين، لأنّ خرقها يؤدي بالضرورة إلى فشل القصد من العملية الخطابية.

4. ضوابط الخطاب الحجاجي.

يتميّز الخطاب الحجاجي بجملة من الضوابط التي يجب على المخاطب الالتزام بها أثناء العملية الحجاجية، بهدف تحقيق الأهداف التداولية والمتمثلة في الإقناع والتأثير، ومن هذه الضوابط ما يلي²:

- أن يكون الحجاج ضمن إطار الثابت القابلة للحجاج، فليس كل شيء بالضرورة قابل للحجاج، لأنه يوجد الكثير من المسلمات التي ينبغي احترامها وعدم الخوض فيها.
- أن تكون دلالة الألفاظ محدّدة، والمرجع الذي يُجبل عليه الخطاب محدداً لئلا ينشأ من عدم التحديد الدقيق مشكلة في تأويل معطيات الخطاب.
- ألا يقع المرسل في التناقض بقوله أو فعله.
- موافقة الحجاج لما يقبله العقل، وإلاّ بدا زيف الخطاب ووهن حججه.

¹ طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوّن العقلي، المركز الثقافي العربي، ط، 1، الدار البيضاء، 1998م، 240.

² يُنظر، عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب - مقارنة لغوية تداولي - دار الكتاب الجديدة المتحدة، (د ط)، بنغازي، ليبيا، 2004م، ص465.

- توفر المعارف المشتركة بين طرفي الخطاب، مما يسوغ للمخاطب قبول حجج المخاطب أو إمكانية مناقشتها أو تنفيذها، لأنها غياب أرضية مشتركة بين طرفي الخطاب تؤدي بالضرورة إلى انقطاع العملية الحجاجية بينهما.
- أن يعمل المخاطب على تكوين صورة عن المخاطب، إذ ينتج عن تجاهله لهذا الأمر تكوين تصور قاصر مما يفرض بالضرورة إلى نتائج غير مرغوبة، لأن اختيار الحجج وترتيبها في الخطاب تتوقف على تلك المعرفة المسبقة بالمخاطب،
- مناسبة الخطاب الحجاجي للسياق العام، لأنه هو الكفيل بتسويق الحجج الواردة في الخطاب من عدمها، فقد تكون الحجج صحيحة من الناحية النظرية، ولكنها غير مناسبة من الناحية السياقية.
- ضرورة خلو الخطاب الحجاجي من الإبهام والمغالطة، مع العلم أن أي خطاب حجاجي لا يخلو من التلميحات في بعض جوانبه، لأن اللغة توفر العديد من فرص التلاعب والمناورة، إلا أن الحجاج المقصود هنا هو ما يتكئ على الكفاءة التداولية لإيضاح الحجج، وإبعاد اللبس.
- ضرورة امتلاك المخاطب ثقافة واسعة في المجال الذي يدور حوله الحجاج، لأن بدون امتلاك ذلك الرصيد المعرفي لن يتمكن من إيجاد دعوى أو تبني اعتراض معين، فتعوزه بذلك الحيلة عن الدفاع عما يراه مناسباً صواباً.
- وبهذا يمكن القول أن الخطاب الحجاجي هو محصلة جملة من الضوابط والقوانين والسمات، منها ما يخص المرسل، ومنها ما يخص المتلقي، ومن من ما يخص الخطاب، فكل هذه المعطيات تتضافر فيما بينها لتنتج لنا خطاباً حجاجياً قادراً على تحقيق التأثير والإقناع والتداول.

5. سمات الخطاب الحجاجي.

يتصف الخطاب الحجاجي بمجموعة من السمات التي تميزه عن غيره من الخطابات الأخرى، وقد حاول بعض الدارسين تحديد ورصد سماته، وقد جمع (بنوا رنو Benoit Renaud) في كتابه (النص الحجاجي le text argumen) سمات الخطاب الحجاجي في النقاط التالية:

1.5. القصد المعلن.

يُعدّ القصد المعلن سمة أساسية تُميز الخطاب الحجاجي عن غيره من الأجناس الخطابية الأخرى، وتتجلى هذه السمة عن طريق محاولة إحداث أثر ما في المتلقي، أي محاولة إقناعه بفكرة معينة، وهو ما يعبر عنه اللسانيون

«بالوظيفة الإيحائية للكلام (conative) وقد أدرك رجال الإشهار أهمية هذا الأمر فنجحوا في استغلال هذا الشكل الناجح من أشكال التواصل»¹ فالقصد المعلن هو الذي يُحدد مسار الخطاب ويتحكم في توجهاته التي تساعد المتلقي على الاندماج في العملية الخطابية.

وتكمن السمة القصدية في الخطاب الحجاجي عن طريق « تحديد العلاقة الحجاجية حين نعتبر العبارة (س) موجّهة لخدمة (ج) تتحقق السمة الحجاجية»² فالنظام الإسنادي الذي يُحدثه الخطيب خدمةً لقضايا معينة هو الذي يُسهل على المتلقي اكتشاف مقاصد الخطاب.

2.5. التناغم.

يُعتبر التناغم من أهم الخصائص التي تميّز الخطاب الحجاجي عن الخطابات الأخرى باعتباره خطاباً استدلالياً «يقوم على منطق ما في كلّ مراحل، ويوظف على نحوٍ دقيق التسلسل الذي يحكم ما يُحدثه الكلام من تأثيرات، سواء تعلق الأمر بالفتنة L envoiement أو الانفعال l émotion أو أحداث تجرد تقدّم Pogression وهو يُنمّن من هذا الوجه عن ذكاء صاحبه، ويشي بمعرفته الدقيقة بنفسية المتلقي وقدراته وآفاق انتظاره»³ فالخطاب الحجاجي هو خطاب مترابط ومتناغم مدروس بعناية وبدقة، تحكّم استدلالات منطقية تقوم بتوزيع وحداته وفق نظام معيّن له أهدافه الخاصة، ممّا يجعله خطاباً يبتعد عن الاعتبارية والعشوائية، مؤسس على استراتيجيات تعتمد مبدأ التقديم والتأخير المقصود في توزيع وحدات الخطاب، والتناغم في هذا السياق لا نقصد به ذلك النوع من التناغم البلاغي الذي يتخذ من السجع والطباق والجناس وغيره من الفنون البلاغية مجالاً اشتغاله، بل تناغم الخطاب الحجاجي قوامه العقل الذي يُشكل الخطاب وفق مقتضياته واحتياجاته التداولية.

3.5. الاستدلال.

وهو البناء العقلي للخطاب، أي تطوره المنطقي، ذلك أنّ الخطاب الحجاجي قائم على البرهنة، لذا يتوجب أن يكون بناءً على نظام معيّن تترابط فيه العناصر وفق نسق تفاعلي، وتهدف جميع العناصر المكونة له إلى غاية مشتركة، «ومفتاح هذا النظام لساني بالأساس، فإذا أعدنا الخطاب الحجاجي إلى أبسط صورة وجدناه ترتيباً عقلياً

¹ سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي - من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنيت وأساليبه - عالم الكتب الحديث، ط، 2، إريد، الأردن، 2011م، ص 26.

² محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية والليانية، النجاح الجديدة، ط، 1، الدار البيضاء، 2005م، ص 110.

³ المرجع السابق، ص 26.

للعناصر اللغوية ترتيباً ترتيباً يستجيب لنية الإقناع.¹ بمعنى أن الخطاب الحجاجي هو خطاب استدلالي في جوهره، يقوم على بناء القضايا ودعمها بحجج تستند إلى نظام العقل بمختلف آلياته الاستنباطية والقياسية والتركييبية، وتُكتشف هذه السمة -الاستدلال- من طرف المتلقي الذي يقوم بتأويل الخطاب وفق معارفه المنطقية المكتسبة، ولعل غياب هذه الآليات البنائية والتحليلية لدى المتلقي يُفقد الخطاب قيمته الحجاجية.

4.5. البرهنة.

وهي الطريقة التي تُوظف فيها الحجج لحمل المتلقي على الإذعان، «وإليها تُردّ كل الأمثلة والحجج وتقنيات الإقناع مروراً بأبلغ استدلال وصولاً إلى ألى أطف فكرة وأنفذهها»² في ذهنية ونفسية المتلقي، وبالبرهنة يسعى المحاجج إلى تبليغ أفكاره وحججه ومعارفه بأقل جهد وفي أقصر وقت. لأنها غالباً ما تكون محلّ إجماع بين الناس نظراً للشكل الصارم في بناءها.

وبالإضافة إلى هذه السمات التي رصدها (بنوا رنو Benoit Renaud)، أثار العديد من الباحثين سمات أخرى للخطاب الحجاجي من بينها:

5.5. الحوارية أو التحوارية .

الخطاب الحجاجي في جوهره خطاب مبني على حوار قائم بين خطيب ومتلقٍ، حوار يقوم على علاقة ما تنشأ بين مؤسس النص ومتلقيه، «وهي علاقة تتخذ دون شك أشكالاً عديدة يكشفها الخطاب ذاته باعتباره يُراهن علي إقناع أكبر عدد ممكن من المتلقين، بل يطمح أحياناً إلى إقناع ما يسمى بالمتلقي الكوني»³، أي الخطاب في امتداده الزماني والمكاني، وعموماً تبقى الخاصية التحوارية مهمة وأساسية في تأكيد حجاجية النص إذ تجعله بشكل ضمني أو صريح موضوع رؤى متباينة متناقضة تستدعي أطرافاً للتحاور في الاختلافات السائدة، فينتج عن ذلك فعل الحجاج بمختلف أشكاله وآلياته.

6.5. التخطيط Schématisation.

¹ المرجع السابق، ص 27.

² المرجع نفسه، ص 27.

³ المرجع نفسه، ص 28.

يتجسد عنصر التخطيط عن طريق الاعداد المسبق لتقنيات بناء الخطاب الحجاجي وفق معايير معينة يضبطها التخطيط المحكم، «فحينما نختج لموضوع ما أو أطروحة معينة يعني أننا نرسم عن طريق الخطاب كوناً مصغراً يمثل النموذج الأمثل لوضعية ما، لكن دون أن يعكس مقتضيات البناء العلمي مع الاعتماد على بعد حوارى»¹ وبذلك تؤكد هذه الخاصية - التخطيط - على ضرورة التزام سلمية معينة في عرض القضايا المطروحة والعناصر المكونة لها، ليصبح بذلك الخطاب الحجاجي خطاباً مؤسساً على تخطيط يعمل على توزيع الوحدات الحجاجية وفق نظام سياقي تداولي غائي داخل الخطاب.

7.5. الانتقاء أو الانتقائية.

تعد الانتقائية من أهم الاستراتيجيات التي تحقق الفعالية الإقناعية والتداولية، وذلك باعتبارها آلية يتم من خلالها انتقاء مكونات الخطاب، والتي يجب أن يتقيد بها المحاجج في بناء خطابه، ويعمل مبدأ الانتقائية على اختيار العناصر الحجاجية وتحديد مواقعها في الخطاب بشكل دقيق وموجه، مع العمل على مسaire وضع المتلقي وقدراته التأويلية، وخاصة أفاق انتظاره التي يجب أن تكون مدروسة سلفاً قبل وجود الخطاب، أي على المتلقي أن يكون دقيقاً في اختياره للمؤشرات التي تمكن المتلقي من التأويل السليم للطرح المعروض².

وعليه يمكن القول أنّ للخطاب الحجاجي سمات محدّدة تميّزه عن غيره من الخطابات الأخرى الغير حجاجية، وتحدّد هذه السمات بجملة من الضوابط منها هو علقي كالبرهنة والاستدلال أو ما يسمى بمنطق الخطاب، ومنها ما هو تداولي تأثيري بتحقيق المقاصد المعلنة والمضمرة للمرسل، ومنها ما هو لغوي يتخص بلغة الخطاب ومدى تحقيقها لخاصية التواصل والإفهام، وهذه السمات لا تؤدي وظائفها الحجاجية منفردة ومنعزلة عن بعضها البعض، بل تتحقق هذه الوظائف أثناء تظافر هذه السمات التي تشكل عصب الخطاب الحجاجي.

6. أنواع الخطاب في الدراسات الحجاجية المعاصرة.

تقسم الدراسات النقدية الحديثة الخطاب الحجاجي إلى ثلاثة أصناف يمكن أن يتلّون بها الخطاب الحجاجي، وتتمثل في الخطاب الحجاجي البلاغي والفلسفي والتداولي، وبالرغم من أنّ هذه الأنواع الثلاثة تنضوي تحت مظلة

¹ المرجع نفسه، ص 30

² المرجع نفسه، ص 30

الخطاب الحجاجي، إلا أنها تختلف باختلاف مرجعياتها الفكرية وآلياتها التطبيقية، لكن ذلك لا يمنع من تداخلها في بعض الأحيان وذلك من خلال تواجدها في خطاب واحد مجتمعة، وهذا ما سنحاول رصده لاحقاً.

1.6. الخطاب الحجاجي البلاغي.

فرقت الدراسات البلاغية القديمة بين البلاغة والخطابة باعتبار أنّ «الخطابة نوع من القول والتخاطب، أمّا البلاغة فهي بعد أسلوب في هذا القول، لذلك جاز الحديث عن بلاغة الخطاب واستحال العكس»¹ ومن هذا المنطلق تصبح البلاغة بعداً أسلوبياً ضرورياً، يتجاوز جنس الخطابة، لنجده متجلي في كل أشكال الكتابة كالخطابة والشعر والفلسفة والرواية والقصة وغيرها من الأجناس الأخرى، لتصبح البلاغة فعل ضروري في مختلف الخطابات الطبيعية، ويتخذ الفعل البلاغي أشكالاً وظيفية مختلفة في الخطاب بحسب الأهداف المسطرة من قبل المرسل، أهداف أجملها المعاصرون في الأغراض التالية: «الوضوح، الارتجال، والتأثير، النفع»² لتصبح بذلك البلاغة من ضروريات الفعل الخطابي بكل أشكاله التواصلية لغوي كان أو غير لغوي، تتجلى فيه باعتبارها أداة تُسخر لإقناع الجمهور والتأثير فيه عن طريق مختلف الصور البلاغية سواء في شكلها المنطقي الاحتمالي كالتشبيه والاستعارة، أو الصور الأسلوبية التي تساعد على الإبانة والوضوح والاستمالة، وبهذا يتجلى ما يُسمى (بالحجاج البلاغي) الذي يُعد عتاد بنائي وتبليغي يتوسله الخطيب لفرض موضوعه أو رأيه أو قناعته على متلقيه.

وبالرغم من أهمية المعطى البلاغي في الخطاب، إلا أنّ هناك من يُشكك في الدور الحجاجي للبلاغة، إذ يذهب بعض الباحثين إلى أنّ البلاغة قد تؤثر وتستميل، ولكنها لا تفحم ولا تقنع إلا إذا تلاحت مع الحجاج ومع مختلف الأدوات العقلية التي تساعد على ترجيح الرأي وتسويغه، فالحجاج يسعى إلى أن يكون إجراءً عقلياً عكس البلاغة التي تتلون بعدة ألوان منها ما هو حجاجي ومنها ما هو إمتاعي ومنها ما هو تداولي وغيرها... وهذا ما يؤكد عليه أدونيس بقوله: «البلاغة هي عملية أسلوبية تنشط الخطاب، ولها وظيفة إقناعية»³ فالصورة البلاغية على الرغم من أهميتها، إلا أنها لا تستطيع أن تصمد أمام السلطة التحليلية للعقل الذي يمتاز بخافية الشك، بمعنى أنّ الحجاج يبني ويسوغ الرأي الصادق والكاذب، أما البلاغة فتعمل على عرض الحجاج وموضوعاته في قوالب وتقنيات تقتضيها جماليات الإيصال والتلقي.

¹ حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، مجلة عالم الفكر، ع، 1، مج، 30، سبتمبر، الكويت، 2001م، ص 107.

² أدونيس، الثابت والتحول - صدمة الحداثة - دار العودة، ط، 2، بيروت، 1979م، ص 133.

³ المرجع السابق، ص 110.

مما سبق نستنتج أن السمة الحجاجية والبلاغية هما سماتان راسختان في مختلف الخطابات المعرفية، إلا أن هذا التداخل قد ينجم عن وجود أبعاد وظيفية كثيرة في منتج لفظي واحد، كالأبعاد التداولية واللسانية والبلاغية والحجاجية والأسلوبية وما ينتج عنه من تشابك معقد يجعل من الصعب رصد الأبعاد الوظيفية لكل من السمة الحجاجية والبلاغية مما يخلق فرضيات احتمالية في القراءة والتحليل قابلة للاستدراك والتجاوز.

2.6. الخطاب الحجاجي الفلسفي.

تُعدّ الفلسفة من أهم الحقول المعرفية التي تستعين بالمكون الحجاجي في مختلف خطاباتها، إذ من المحال تصور مذهب فلسفي أو تحليل فلسفي معدم من الحجج والحجاج، بصرف النظر عن أساليب هذا الحجاج من حيث الشكل والقيمة، فالتفكير الفلسفي هو تفكير حجاجي بامتياز، وفي ضوء تجذّر المعطى الحجاجي في الخطاب الفلسفي، عمل شايم بيرلمان، وألبرخت تيتكاه، وميشال مايير، وستيفن تولمين، وغيرهم من البلاغيين المعاصرين على إدراج الخطاب الفلسفي تحت سلطة التفكير الحجاجي الذي يُعتبر قاراً في هذا الخطاب بكل تمفصلاته النظرية وتوجهاته الفكرية.

لنفترض إذن: أنّ التفكير الفلسفي هو تفكير حجاجي بامتياز، ولكن أي حجاج يتم اعتماده في الفلسفة؟ وهل يجوز الحديث عن الحجاج في الفلسفة أم عن البرهان والدليل القاطع؟ وهل توجد طريقة خاصة بالفلسفة في استعمالها للحجج؟ وما الذي يضطر الفيلسوف إلى الاستدلال حجاجياً؟¹

وقبل الخوض في الإجابة عن هذه الأطروحات يجب التماس الرابط الذي يجمع بين الفلسفة والحجاج، فالفلسفة إجمالاً هي خطاب العقل والمعقولة، وبالتالي يُصبح الحجاج شرطاً حاسماً لهذا الخطاب العاقل والمعقول، ومن هذا المنطلق يُصبح خطاب الفلسفة هو خطاب الحجاج والبرهان بكل أشكاله الضرورية والممكنة²، فالفلسفة تعتمد في خطابها على الأدلة البرهانية الصارمة كما تعتمد على الأدلة الحجاجية المحتملة، وذلك حسب المعطيات الموضوعية والمقامية وأيضاً ذهنية المتلقين للخطاب.

في مقابل تقرير بعض النقاد أنّ الخطاب الفلسفي هو خطاب برهاني وحجاجي كما ذهب طه عبد الرحمن³، أكدّ آخرون¹ على أنّ الخطاب الفلسفي هو خطاب يهتدي بالحجة لا بالبرهان وذلك لعدّة اعتبارات منها، أنّ

¹ يُنظر، المرجع السابق، ص 116.

² يُنظر، المرجع نفسه، ص 117.

³ للتوسع أكثر قضايا الحجاج الفلسفي إذ كان احتمالي أو ضروري، يُنظر، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 126.

الفلسفة بوصفها نصوصاً ومتوناً تستدلّ بالحجة لا بالبرهان، وما يدعم هذا الطرح هو أنّ البرهان محكوم بمعايير هي غير معايير الاستدلال بالحجة والحجاج، فالبرهان إمّا أن يكون صحيحاً أو خاطئاً... وذلك من خلال تحرره من لبس الدلالة، أمّا الاستدلال الحجاجي فهو لا يملك صرامة وإلزامية البرهان، لذلك تقاس معايير القوة والضعف، فغاية الحجاج ليست الصواب والصحة كما في البرهان²، بل التأثير والتقبل والإقناع، وبهذا يتعذر إخضاع الخطاب الفلسفي للأبنية المنطقية البرهانية الأحادية الدلالة، ليصبح بذلك التفكير الفلسفي تفكير يعتمد على الفعل الحجاجي أو الاستدلال الحجاجي نظراً للثراء الدلالي والمعقولة والحوارية التي يضمنها النظر الحجاجي.

ومّا سبق نستنتج أنّ التفكير الفلسفي هو في جوهره خطاب يعتمد على مختلف الآليات الحجاجية في حين يبتعد عن ما هو برهاني، فطبيعة هذا الخطاب المتسمة بالجدل والمناقشة والمواجهة بين الأفكار والأطروحات هي التي أهلت الفعل الحجاجي ليكون مجال اشتغاله، فالبرهان يُلغي هذه الخصائص، في حين يوفر الفعل الحجاجي الفضاء المناسب لبناء مشهد حوارى يسمح بالاعتراض وبناء الرأي والرأي المضاد.

3.6. الخطاب الحجاجي التداولي.

يذهب الباحث المغربي حبيب أعراب إلى أن القول أو النص الحجاجي ينتمي إلى حقل التداوليات، إلّا أنّ مجال التداوليات هو مجال واسع من جهة، ومتشعب من جهة ثانية، وبالتالي يجوز القول بوجود تداولية البلاغيين، وتداولية اللسانيين، وتداولية المناطقة والفلاسفة... إلخ³، وقد ارتبطت نظرية الحجاج بالتداولية في شقّها اللساني لأنّ الخطاب التداولي يتوفر على خاصيات بنائية وبراغماتية تجعله يساهم في صياغة الخطاب الحجاجي والعمل على تحقيق أبعاده الوظيفية المتمثلة في الاستمالة والإقناع.

ويندرج الحجاج في إطار التّدأول المتجلي في مختلف الخطابات الطبيعية، والقائم على جملة من الاستدلالات الحجاجية لا على البرهان الصناعي، وعلى هذا الأساس يرى طه عبد الرحمن أنّ الحجاج في جوهره تداولي لجملة لاعتبارات منها أنّ «طابعه فكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف

¹ إذا انتقلنا إلى الدراسات الحجاجية المنبثقة عن الدراسات البلاغية المعاصرة، نجد كل الدراسات تفرق بين الحجاج والبرهان، فتضع الأول في حقل الخطابات الطبيعية والفلسفة، أما البرهان في نجده في العلوم المغلقة كالرياضيات والعلوم التجريبية، ويمكن مراجعة في هذا المجال كل من بيرلمان، وتولمين، وألفي ريبول... أمّا بالنسبة للعرب يمكن الرجوع إلى عبد الله صولة، ومحمد سالم الطلحي والحسين بنوهاشم ومحمد العمري.

² يُنظر، روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، تر، خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، (د.ط) الجزائر، (د.ت)، ص 78.

³ يُنظر، حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص 102.

مشتركة، ومطالب إخبارية، وتوجيهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعياً في إنشاء معرفة علمية.¹ ولعلّ هذا التفاعل بين البحث التداولي والبحث الحجاجي مرّدة إلى المرونة الموجود في البنى الاستدلالية للخطاب الحجاجي، والخلفيات المقاميّة التي يتم خلالها مراعاة كل مقتضيات الحال المتعلقة بالمخاطب والسياق التداولي، وهذا ما ذهب إليه ميشال مايير حين قال: «أنّ الحجاج تداولي في جوهره، لأنه ممارسة اتصالية بين المتكلمين تسمح بحل مشكلات المعنى من خلال وسائل تأثيرية إقناعيّة.»² وبهذا تشارك التداولية مع الحجاج من حيث أنّها تسعى إلى الإجابة عن أسئلة محورية متمثلة في ثنائية المتكلم والمخاطب من جهة، وعلاقة المقام بالخطاب من جهة ثانية، ويتمظهر البعد التداولي في الخطاب الحجاجي عموماً على صعيد جملة من المستويات منها:

• مستوى أفعال الكلام.

مكّن التوسع الذي عرفته نظرية أفعال الكلام من إدراج الحجاج ضمن اهتماماتها بعدما كانت تشتغل مع (غرايس وسيرل وأستين) على الأفعال اللغوية البسيطة، وليس المركبة³، أي برد وظائف الجملة إلى الفعل الكلامي الذي يُعتبر عندهم مختص بالجملة في توجيهها، وقد انتقلت نظرية أفعال الكلام إلى مستوى آخر اتسم بالتوسع على يد كل من (فان إيمرن وخروتندورست) اللذين وسعا من النظرية لتشمل الأفعال اللغوية المركبة فضلاً عن البسيطة، ويتجلى ذلك من خلال التعريف الذي أوردها للحجاج بقولهما: «هو عبارة عن فعل تكلمي لغوي مركب، ومعنى أنّ الحجة فعل تكلمي لغوي مؤلف من أفعال تكلميّة فرعية، وموجهة إلى إثبات أو إبطال دعوة معيّنة.»⁴ وبهذا تمكنت نظرية الأفعال الكلامية من إدراج الحجاج ضمن جملة الأفعال اللغوية وجعله ملتبساً بألبسة تداولية لسانية.

ولم يكن هذا التطور الوحيد الذي عرفته النظرية، فنظرية الحجاج في اللغة انبثقت أساساً داخل نظرية أفعال الكلام، حيث قام أوزفالد ديكر بتطوير أفكار أوستين وآرائه، واقترح إضافة فعلين لغويين هما: فعل الاقتضاء وفعل الحجاج⁵ وبهذا انتقل الحجاج من مستوى نظرية أفعال الكلام مع أوستين وسيرل، إلى مستوى آخر مع

¹ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 65.

² ميشال مايير، اللغة والمنطق والحجاج، تر، محمد أسيداه، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج/5، ص 45.

³ يُنظر، عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، أفريقيا الشرق، المغرب، 2006، ص 104.

⁴ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 262.

⁵ يُنظر، أبوبكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص 15.

ديكرو يتمثل في إنجاز نوع من التسلسلات الاستنتاجية داخل الخطاب، بعبارة أخرى يتمثل الحجاج عنده في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر بمثابة النتائج التي تُستنتج منها¹.

هذا وقد قام كل من (فان إيمرن وخروتندورست) بتتبع دور كل صنف من الأفعال اللغوية داخل الخطاب، فوجدوا أنّ لبعضها طبيعة حجاجية، والبعض الآخر ليس له ذلك الدور الحجاجي، فالأفعال الالتزامية تُستعمل لقبول وجهة النظر، أو الرغبة في الحجاج من عدمه، وفي تدعيم موقف المخاطب، والتعبير عن الموافقة والمناصرة، أمّا الأفعال التوجيهية فليست كلها مناسبة للحجاج - بحسب الباحثين - فمنها ما لا يتضمن حجاجاً مثل الأوامر وأفعال التحريم، ومنها ما يستجيب لطبيعة الحجاج والنقاش مثل التحدي والدفاع عن وجهة النظر²، والأفعال اللغوية حسب هذا التصنيف تنقسم إلى قسمين القسم يتمثل في الأفعال الالتزامية، والتي لها طابع حجاجي محض من خلال الدور الإقناعي الانجازي الذي تضطلع به داخل الخطاب، فطبيعتها الدلالية تقتضي بالضرورة فعل الحجاج، أمّا القسم الثاني فيتمثل في الأفعال التوجيهية والتي بدورها تنقسم إلى قسمين قسم ذو طبيعة حجاجية أفعال التحدي والنقاش، وقسم آخر لا يُمثّل للحجاج بصلة مثل الأوامر المباشر التي لا تستدعي الدخول في عملية حجاجية.

ومن الأفعال اللغوية التي تستجيب لطبيعة الحجاج على سبيل المثال (الاستفهام)، فالحجاج قد يتجلى في الخطاب من خلال «الأسئلة التي تنتمي إلى الاستفهام التقريري حسب ما يقتضيه الالتزام الحواري، فالأسئلة أشد إقناعاً للمخاطب، ولأقوى حجة عليه، وذلك عندما يكون قصد المخاطب غير مباشر»³ وبصفة عامة يمكن القول أنّ الكثير من الأفعال الكلامية تضطلع بوظائف حجاجية، ولا سيما عندما تهدف إلى دفع المتلقي نحو نتيجة معيّنة أو صرفه عنها⁴، فتداولية الفعل الكلامي داخل الخطاب الحجاجي تتحقّق بحصول فعل منجز خارج الخطاب، والذي وغالباً ما يكون فعلاً لازماً عن الفعل الكلامي أو ما يسمى بالفعل التأثيري.

• مستوى السياق.

¹ يُنظر، المرجع نفسه، ص16.

² يُنظر، عبد الهادي الشهري، آليات الحجاج وأدواته، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد: حافظ اسماعيلي علوي، عالم الكتب

الحديث، ط، 1، إريد، الأردن، 2010م، ج1/ص84.

³ المرجع نفسه، ج1/ص85.

⁴ يُنظر، حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص39.

يذهب البحث التداولي المعاصر إلى أن نجاح العملية الخطابية لا يتوقف على الكفايات اللغوية للمتكلم فقط، ولكنه يعتمد بشكل كبير على الكفايات التداولية التي تندرج تحتها قدرة المتكلم على إنجاز خطاب ملائم للسياق، فلا يكفي مثلاً حشد الخطاب بجملة من الأفعال الكلامية الحجاجية دون خضوعها لمبدأ التداول السياقي، وهذا ما يؤكد عليه (فان ديك) بقوله: «يجب أن تنزل -الأفعال الكلامية- في موقف معين، وأن تُصاغ في مواقف معينة... واللفظ التقني الذي نستعمله في مثل هذا الموقف هو مصطلح (السياق)... فنحن نحتاج إلى لفظ مخصوص حتى ندلّ على صفة اطراد النجاح التداولي للعبارة المتلفظ بها... وفيما يخص النجاح التداولي فإنّ لفظ المناسبة يمكن أن يُستعمل.¹ فنجاح العملية الحجاجية في الدرس التداولي مرتبط بمدى ملائمة خطاب للسياق التداولي، أو ما يسمى بالمناسبة في بعض الأدبيات التداولية، فالمخاطب يجب عليه أن يُراعي كل الأبعاد السياقية المحاطة بالعملية الخطابية وذلك من أجل صياغة ملفوظ يُلي أهدافه الحجاجية، ولعلّ هذا ما ذهب إليه سيرل حين صاغ شروط المناسبة التداولية في «شرط المحتوى القضوي، والشرط التمهيدي، وشرط الإخلاص، والشرط الأساسي.² وفي ضوء هذه الشروط، لا يمكن الحديث عن الخطاب، ولا عن الاشتغال التداولي للأفعال الكلامية ولا عن ضروب إنجاز الأفعال التأثيرية بمعزل عن السياق الذي يُعدّ المحدّد والمسير للعملية الحجاجية.

والسياق في الطرح التداولي لا يكتفي بمراعاة المحيط المباشر للخطاب بل «يضم أيضاً التوقعات والترقيات والفرضيات والعقائد والذكريات والمسابقات الثقافية، وافتراضات حول الحالة الذهنية للمتكلم، كما يمكن توسيع السياق بالرجوع إلى الخلف بإضافة بعض الفرضيات المستعملة أو المشتقة من عمليات الاستقراء السابقة، فكل سياق يضم سياقاً عاماً وسياقات صغيرة جداً.³ فالسياق إذن هو عملية مفتوحة ومبنية على مجموعة من الاختيارات التي تُساعد على تحقيق المغزى الحجاجي التداولي من الخطاب، فالسياقات المباشرة غالباً ما تكون متاحة، عكس السياقات الغير مباشرة والتي يجب على المتكلم البحث عنها وتسخيرها في الخطاب لتحقيق أهدافه

¹ فان ديك، النص والسياق (استقصاء البحث في الخطاب الدلالي التداولي)، تر، عبد الفتاح قنبي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000م، ص 257.

² جعل سيرل أربعة شروط للملاءمة لخصها في :

- شرط المحتوى القضوي: يتحقق هذا الشرط إذا كان إذا كان للكلام معنى قضوي، ويتحقق في الفعل إذا كان دالاً على حدث في المستقبل يلزم به المتكلم نفسه.

- الشرط التمهيدي: يتحقق إذا كان المتكلم قادراً على إنجاز الفعل.

- شرط الإخلاص: يتحقق إذا كان المتكلم مخلصاً في أداء الفعل، فلا يقول غير ما يعتقد، ولا يزعم أنه قادر على فعل ما لا يستطيع.

- الشرط الأساسي: يتحقق حين يحاول المتكلم التأثير في السامع ليُتجز الفعل، يُنظر، محمود أحمد نحلة، أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر،

دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002م، ص 75/74/48.

³ عبد السلام عثير، عندما نتواصل نغير، ص 59

الحجاجية، وبهذا يمكن القول أن السياق في الخطاب الحجاجي التداولي متعدد، بل نجد في الخطابات الحجاجية لكل ملفوظ سياقه الخاص به.

ولعل هذا الاهتمام الكبير بشئانية السياق عند التداوليين و بالمقام عند البلاغيين¹ هو ما جعل الدرس اللغوي التداولي يلتقي مع الطرح الحجاجي، إذ نجد أنّ المقام حظي باهتمام كبير في النظريات الحجاجية المعاصرة، وخاصة مع بيريلمان الذي رأى أنّ المقام هو البؤرة التي تلتقي فيها جميع العناصر الحجاجية من مقدمات برهانية وحقائق فعلية وقرائن بلاغية وقيم، وذلك بوصفها أساساً حجاجية لا بدّ من طرحها بصيغ مختلفة في المقام، وعلى المتكلم أن يراعي عناصر المقام عند بناء مقدماته لبناء جسور التواصل الأولى مع مخاطبيه، من ذلك اختيار المقدمات المسلم بها عند المعنيين والتي لا يشكّون في ثبوتيتها المرجعية²، فللمقام أثر كبير في توجيه مسارات القول الحجاجي وتلوين استراتيجياته الخطابية، وذلك من أجل ضمان حجاج ناجح وناجح بين المتحاجين.

وبهذا يُصبح السياق/المقام/المناسبة مؤطراً تداولياً لأيّ خطاب حجاجي، إذ لا يمكن الدخول في عملية حجاجية دون مراعاة الأبعاد المقاميّة للعملية التواصلية الحجاجية، سواءً من حيث الإنجاز بالنسبة للمتكلم أو من حيث التفسير والتأويل بالنسبة للمتلقّي.

• المستوى الحوارّي أو التحواري.

تُعَدّ الظاهرة الحوارية الخطابية مكوناً جوهرياً في خطاب حجاجي تداولي، وتذهب بعض الإتجاهات التداولية إلى أنّ «أساس الحجاج هو الحوارية وما تتطلبه من عمليّات حجاجية تتنوع وتباين تقنياً بتنوع وتباين أنماط التحوار ومراتب الحوارية»³ فالحوار ظاهرة تخاطبية راسخة في كل خطاب، ولاسيما الخطاب الحجاجي الذي تتعدد فيه الذوات وتباين فيه الأصوات سواء كانت مضمرة أو حاضرة في المسرح الخطابي، ولعلّ هذا ما أكد عليه بعض البلاغيين حين اعتبروا أنّ «الاستعمال التداولي للغة هو استعمال حوارّي من حيث المبدأ، لأنه يؤسس اتصالاً ظاهرياً مع الآخر في سياق ومقام تواصلين محددين، لذا فخاصية الاستعمال التداولي الحوارّي هي الخاصية

¹ من القضايا التي يجب الوقوف عليها هو الفرق بين المقام والسياق، فهناك من يراىف بينهما في مختلف النظريات اللسانية، بينما ذهب الطرح التداولي والحجاجي إلى التفريق بينهما حين اعتبر أنّ المقام هو الإطار العام للقول الذي يشتمل زمان القول ومقامه وهويّة الباث وهويّة المتقبل وعلاقتهما ببعضهما البعض، وكل ما يعرفه أحدهما عن الآخر، في اعتبرت السياق هو كل ما يحيط بالقول المقصود من أقول تسبقه وأقول تلحقه داخل الخطاب، تساهم مفسرهما في تحديد معناه، يُنظر، علي شعبان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، دار لكتاب الجديدة، ط، 1، ليبيا، 2010، ص 90.

² يُنظر، محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد: حافظ اسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، ط، 1، إربد، الأردن، 2010م، ج 2/209-210.

³ حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص 103.

الأولى للحجاج والتفاعل التواصلي المتعلق بالمتحاورين.¹ ليتوزع بذلك الخطاب على لحظتين توجدان في علاقة حالة واحدة، فالخطاب التداولي ضمن هذا المستوى - الحواري - يستحضر الإنسان الآخر داخل اللغة بكل معطياته التفاعلية والتواصلية والمقامية، ليصير بذلك الاستعمال التداولي استعمالاً حجاجياً واستدلالياً من حيث ضبطه للعملية الحوارية القائمة على أساس الحجة والاعتراض والرأي الآخر.

كما يمكن رصد البعد الحواري في النظريات الحجاجية المعاصرة من خلال بعض التعريفات التي أوردها بيريلمان للحجاج، إذ اعتبره دراسة لطبيعة العقول، ثم اختيار أحسن السبل لمحورتها، ثم محاولة حيابة انسجامها الإيجابي، والتحامها مع الطرح المقدم، وهذا الحوار قد يكون صريحاً من خلال إعلان مواقف علنية معينة، وقد يكون ضمناً أو ما يسميه بيريلمان بالمخاطب المتخيل² فخاصية الحوار هي سمة قارة في الخطاب الحجاجي، تتجلى مباشرة عن طريق المناظرة والمسائلة والمناقشة، أو قد تكون ضمنية باستحضار مخاطب افتراضي، لينتج عن ذلك ما يسمى بالحوار الحجاجي والذي اعتبره ميشال ماير حوار حول مسافة موجودة بين الذات³ ليصبح بذلك الحوار الحجاجي التداولي وسيلة للتقريب بين الذات وبين وجهات النظر، وطي المسافات التي قد تولد الاختلاف بينهم.

ومما سبق نستنتج أنّ الربط بين التداولية والبلاغة الحجاجية يندرج في سياق تأكيد إمكانية تحول البلاغة إلى نظرية نصية تداولية تحمل على عاتقها مسؤولية تحليل مختلف الخطابات الطبيعية ورصد أبعادها الحجاجية والتداولية، فالتفاعل الموجود بين الدرس التداولي والدرس الحجاجي يتجلى من عدة نواحي سواء من حيث المفاهيم والآليات، أو من حيث الاهتمامات، فكل منهما يهتم بالعناصر ذاتها من متكلم ومتلقي وخطاب ومقام، وكلاهما ينشدان الإقناع والتأثير في الآخر، وتتضح السمة التداولية للحجاج أكثر في المستوى الحواري أو التحويري الذي يُعدّ من أهم المستويات الحجاجية التي توظف الآليات التداولية، لكونه يُقدّم في سياق تواصلي محدّد يحاول فيه المتحاورون حل خلافاتهم والعمل على تحقيق تواصل مثالي فعّال يضمن مقاصد الحوار.

المبحث الثالث: الخطاب الحجاجي (دراسة في كفايات الإنتاج والإنجاز بين المتكلم والمتلقي والمقام).

¹ محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي - دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية - أفريقيا الشرق، المغرب، 2010م، ص39/38.

² يُنظر، محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ج2/ ص189-190.

³ يُنظر، المرجع نفسه، ج2/ ص199.

ركّز النقاد المعاصرون على أهمية الكفاية في بلورة الخطاب الحجاجي وتوجيهه، وذهبوا إلى أنّ الكفاية هي جملة من القدرات المكتسبة التي تسمح بالعمل في سياق معيّن، ويتكون محتواها من معارف ومهارات وقدرات واتجاهات مندمجة بشكل مركب، يقوم الفرد الذي اكتسبها بآثارها وتجنيدتها وتوظيفها قصد مواجهة مشكلة ما وحلها في وضعية محدّدة¹، فالكفاية هي القدرة على العمل، وحسن تصريفه في مختلف السياقات التي يكون فيها الفرد. هذا وتنقسم الكفاية في الدراسات الحجاجية المعاصرة إلى ثلاثة أقسام، كفايات المتكلم، وكفايات المتلقي، وكفايات المقام.

1. كفايات المتكلم.

إنّ المقصود بكفايات المتكلم هي تلك الإمكانيات اللغوية ومجموع ما يسمح للمتلفظ من إنتاج الخطاب، فالتكلم تلزمه إلى جانب الكفايات اللغوية، كفايات أخرى، عقلية واستدلالية ونفسية وثقافية وتداولية، وبالتالي يُصبح الكلام المنتج هو عبارة عن تحويل نوعي للغة إلى خطاب تحكمه عناصر أخرى غير لغوية، تفرض علينا أن ننظر إلى اللغة باعتبارها فعلاً تواصلياً اجتماعياً، كما تفرض أن لا ننظر إلى المتكلم على أنه شيء مجرد وذو وضع اعتباري نظري، بل يجب النظر إليه باعتباره فاعلاً اجتماعياً ينطلق في تشكيل مواده الخطابية داخل مقامات ووضعيّات اجتماعيّة ملموسة ومحدّدة².

كما أن هناك جانباً مهماً في الكفايات المتعلقة بالتكلم، إذ يجب التمييز بين نوعين من الكفاية، تتعلق الأولى بكفايات الإنتاج والثانية بكفايات الإنجاز، فمن أجل أن يُنتج المتكلم خطاباً فلا بُدّ له من كفايات لغوية وعقلية وأدبية وثقافية، أمّا إذا أراد أن يُلقي هذا الخطاب أمام الناس تلزمه كفايات أخرى تتعلق بمستوى الإنجاز والمتمثلة في الكفايات الحركية والإيمائية والجسدية وكل ما يصدر من ذات المتكلم في اتجاه الآخرين «من حركة صامتة أو نظري ذات مغزى، أو إشارة مرفوقة بملفوظ أو لباس خاص وغير من الأدوات الإنجازية الأخرى»³

2. كفايات الإنتاج لدى المتكلم.

¹ يُنظر، محمد الدريج، الكفايات في التعليم، منشورات سلسلة المعرفة للجميع دار الوحيدي، (د.ط) 2003م، ص16.

² يُنظر، حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي - نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب - كنوز المعرفة، ط، 1، الأردن، 2014م، ص40.

³ المرجع نفسه، ص41.

وهي عبارة عن جملة من المعطيات تساعد المتكلم على إنتاج خطاب معين أي في جنس محدد وفي سياق معين، وتعدّ كفايات الإنتاج من الضروريات التي تبرهن على قدرة المتكلم في إنتاج خطاب يخضع لأدبيات التواصل، وتنقسم هذه الكفاية بدورها إلى مستويين:

● مستوى عام.

يهتم هذا المستوى بمختلف الكفايات الضرورية والمتنوعة التي تسمح بإنتاج خطاب كيفما كان نوعه وجنسه، ويُطلق عليها **الكفايات الموسوعية**، لأنها تتعلق بكفايات لغوية وأدبية ومعرفية وثقافية عديدة، وهي التي تؤهل المتكلم «لإنتاج خطاب تكون له قيمته اللغوية والأدبية ومكانته السوسيو-ثقافية»¹ فالخطاب في ثباته ووجوده على مستوى الزمن والامتداد متوقف على نوعية الكفايات المسخرة فيه، والتي من شأنها تقوية الخطاب وتدعيمه ليُحقق أبعاده التداولية السطة ن طرف المتكلم.

● مستوى خاص.

يهتم هذا المستوى بكفايات نوعية فقط، تتعلق بالقدرة على الإنتاج في جنس معين من أجناس الخطاب، فالبلاتيون غالباً ما يقفون عند الكفايات الموسوعية لعلمهم بأهميتها في إنتاج الخطاب سواءً كان شعراً أو خطابة أو كتابة، إلا أنهم يدركون أن هناك خصائص نوعية تميز بين مختلف الأجناس الكتابية، كضرورة علم الشاعر بالبحر والأوزان والقوافي، والكاتب بفنون المكاتبات والتوقيعات² والروائي بطبائع السرد والخطيب بطرق الإقناع والاستمالة، فالأجناس الأدبية متباينة فيما بعضها، هنا يلجأ المتكلم إلى كفايات إنتاجية خاصة تساعد على تحقيق فعل الكتابة داخل جنس معين ومقام محدد.

3. كفايات الخطاب الحجاجي (دراسة في أدوات الإنتاج لدى المتكلم).

نقترح في هذا المقام أن نقف على بعض الكفايات الموسوعية، والتي رأينا أنها ذات صلة مباشرة بموضوع دراستنا، وهي كفايات يحتاجها المفسر لإنتاج خطاب مبني على أسس علمية ويتسم بالفعالية في شقه التداولي، ومن بين هذا الكفايات ما يلي:

● الكفايات اللغوية والأدبية.

¹ المرجع نفسه، ص 45.

² المرجع نفسه، ص 60.

إنَّ أوَّل ما يحتاجه مؤلف الخطاب هو معرفة اللغة، و يمكن تعريف هذه الكفاية بأنها القدرة على إنتاج خطاب ما داخل اللغة، ووفق الأصول والقواعد المتعارف عليها داخل علوم تلك اللغة، والكفايات اللغوية التي يحتاجها الخطيب أو الشاعر أو الكاتب غير تلك التي يحتاجها المتكلم العادي، «فاللغة التي يُنتجها المتكلم العادي لا يُنظر إلى شكلها ولفظها ونحوها وسلامتها بل نكتفي بمضمونها ومقصودها، في حين يحتاج مؤلف المتمرس في هذه الكفاية إلى أن يُحيط بكل علوم اللغة الضرورية، وأن يكتلم القدرة على التصرف السليم من الخطأ»¹ فالمعرفة الواسعة والدقيقة باللغة من الشروط الجوهرية والأساسية لكل من يؤلف خطاباً.

فالكفايات اللغوية المطلوبة في هذا المستوى تتعلق بقدرة المتكلم على إنتاج خطاب يتميز في لغته عن لغة التخاطب اليومي، لغة قادرة على تحقيق التواصل والتأثير في الآخر، وذلك من خلال تسخير آليات لغوية تضمن فعل التواصل مع كل طبقات المجتمع «من دون أن يفقد هذا التواصل اللغوي أدبيته وشاعريته»² ولعلَّ هذا النوع من اللغة هو الذي يضمن حدوث علمية الإقناع والتداول، لأنَّ سهولتها ومرونتها تُكسبها القدرة على التواصل مع الآخر كفعل أولي تمهيدي، ثم تحقيق الأبعاد التداولية الحجاجية للخطاب من خلال عملية الاختيار المعجمي والدلالي والتركيب والصرفي والصوتي التي يستعين بها مؤلف الخطاب.

وبالرغم من الأهمية التي يُوليها البلاغيون المعاصرون للكفايات اللغوية في الخطاب الحجاجي، بمختلف مستوياتها الصوتية والمعجمية والتركيبية والدلالية، إلا أنَّهم اهتموا بكفايات أخرى ذات طبيعة «ثقافية تداولية من دونها يصعب على الخطاب أن يتدخل في محيطه السوسيو-ثقافي بنجاعة وفعالية»³ بمعنى أنَّ الكفايات اللغوية تمثل جزءاً بسيطاً من مجمل الكفايات الأخرى التي تضطلع بدور حجاجي تداولي، وعليها يُعوَّل في الخطاب لتحقيق أهدافه الوظيفية.

• الكفايات الثقافية والتداولية.

إنَّ المقصود بالكفايات الثقافية في هذا المقام، هو قدرة المتكلم على «الإحاطة بالعالم الخارجي الذي يُريد أن يتدخل فيه، وأن يعرف كيف يُوظف عناصر هذه الثقافة لصالح الغايات التداولية لخطابه»⁴ فالثقافة هي ذلك

¹ المرجع السابق، ص 49.

² المرجع نفسه، ص 51.

³ المرجع نفسه، ص 52.

⁴ المرجع نفسه، ص 53.

الفعل المتجلي في الخطاب للأهداف حجاجية تداولية، كما يُبين حضور عنصر الثقافة في الخطاب على القدرات المعرفية للمتكلم، والثقافة هنا مأخوذة في معناها العام، فلا يمكن تصور خطيب أو كاتب لا يُحيط ببعض العلوم أو جزء من التاريخ والعادات والتقاليد والقيم والأخلاق والطبائع، ويمكن القول أنّ الحاجة إلى الكفايات الثقافية تتفاوت تبعاً لطبيعة جنس الخطاب، «فما تتطلبه الكتابة من معارف دقيقة وواسعة غير التي يتطلبها الشعر، لأن هذا الأخير لا تفرض طبيعته معرفة يقينية، فهو يعتمد على المبالغة والمحال والمجاز»¹ فالثقافة هي خاصية متجذرة في جنس الكتابة النثرية، عكس الكتابة الشعرية التي يُستبعد حضور المستوى الثقافي فيها، لأنّ طابعها التخيلي لا يسمح بحضور مثل هذا المستوى، عكس الكتابة النثرية التي تُجند مختلف المعارف الثقافية والفكرية خدماً لمبدأها التداولي.

ونقصد بالكفايات الثقافية أيضاً، هي ذلك النوع الذي يسمح بإنتاج خطاب يعرف كيف يخاطب طبقة معينة من الناس في حدود لغتها ومعرفتها، فلا يمكن للخطاب أن يُحقق أهدافه التداولية دون أن يكون معرفة أو صورة مسبقة عن من يُريد مخاطبته، ولعلّ هذا ما نلتمسه في التراث البلاغي القديم، وبالتحديد عند أبي هلال العسكري (395هـ) حين يقول «وإذا كان موضوع الكلام على الإفهام، فالواجب أن تُقسم طبقات الكلام على طبقات الناس، فيخاطب السوقي بكلام السوق، والبدوي بكلام البدو، ولا يتجاوز به عما يعرفه، إلى ما لا يعرفه، فتذهب فائدة الكلام، وتُعدم منفعة الخطاب»² من خلال هذا النص نستنتج أنّ تحقيق الفعالية التداولية للخطاب مرتبط بمراعاة مقامات المخاطبين، ومحاورتهم في ضوء ثقافتهم المتداولة في بيئتهم، وهذا من شأنه أن يضمن تواصل فعال، وتداول وظيفي.

ومهما تعددت معاني الكفايات الثقافية، فإن أهميتها لا تخفى عندما ننظر للخطاب من منظرو تداولي، فلا يمكن أن يكون للخطاب أثر ما في المقام الذي يستهدف التواصل معه والتأثير فيه، ما لم يُأخذ بعين الاعتبار الخصائص السوسيو-ثقافية لهذا المقام، وما لم يكن قادراً على التصرف في ما تفرضه مختلف المقامات والمناسبات، وهنا يتعلق الأمر بكفايات ثقافية تداولية، أي تلك الكفايات التي تستطيع التأثير في المخاطبين بجعلهم يعدلون أن بعض معتقداتهم، فمثلاً تسخير أحداث تاريخية قديمة في خطاب ما، من شأنه أن يُغيّر ما يعتقد المتلقي في الحاضر، ومن هنا نستطيع القول أنّ الكفايات الثقافية ضرورية لأي خطاب يروم الإقناع والتداول.

¹ المرجع نفسه، ص 54

² أبو هلال العسكري، الصناعتين، تح، محمد علي البحايي وحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1986م، ص 29.

• الكفايات النفسية الانفعالية.

تُعَدُّ الكفايات النفسية من المستويات التي يُراهن عليها البلاغيون المعاصرون في الخطاب الحجاجي باعتبارها إحدى الطرق التي تتحقق بها الاستمالة والإقناع، وقد إختلف النقاد في تحديد مفهوم هذا النوع من الكفايات، فمنهم من عرّفها باعتبار المتكلم، ومنهم من عرّفها باعتبار المتلقي، أما بالنسبة للاعتبار الأول فهي تتعلق «بحسن اختيار اللحظات النفسية الأكثر ملاءمة لولادة الإبداع... مع مراعاة الظروف الداخلية والخارجية التي تُحيط بالإبداع»¹ فالكفايات النفسية هنا تهتم بمختلف الظروف المصاحبة لولادة الإبداع، أو ما يُسمى اليوم عند الغربيين بالنقد التكويني للإبداع، وهو علم يهتم «بما قبل النص، أي المرحلة الزمنية التي يُولد خلالها النص ويتكوّن»² فالعمل الأدبي الإبداعي في شكله النهائي لا يمكن أن يتجرد عن التأثيرات التي تكوّن فيها، وعن السياقات النفسية التي صاحبت المتكلم أثناء إنتاج الخطاب، لينتج عن ذلك ألفاظ وجمل مشحونة بانفعالات المتكلم.

كما نجد هذا النوع من الاهتمام بالكفايات النفسية لدى البلاغيين القدامى، وذلك من خلال جملة الوصايا والتوجيهات التي قدّموها للكتاب أثناء ممارستهم للعملية الإبداعية، مركزين على الشروط النفسية التي يجب أن تتوفر في العمل الإبداعي قبل ولادته، ومن أهم هذه الشروط ألا يكون «الإبداع خاضعاً لولادة قهرية، أو عسيرة، فلا يُستحسن أن يُمارس المبدع لحظة الإبداع نوع من الإكراه النفسي، أو سلسلة متوالية من المحاولات الفاشلة»³ فالإبداع في نظر النقاد القدامى هو عملية تلقائية حرة لا تستدعي الجهد العسير، بل ترتبط بالميل والرغبة وصفاء الذاكرة والفكر، فلا يُستوجب إكراه النفس على الإنتاج والإبداع في لحظات عدم الاجابة، ويُستحب انتظار لحظة مطاوعة النفس وتجاوبها تلقائياً من خلال تماهي الذات مع الإبداع، ويؤكد ابن رشيق القيرواني على هذا بقوله: «فإذا عارضك الضجر فأرح نفسك، ولا تعمل إلاّ وأنت فارغ القلب، واجعل شهوتك لقول الشعر الذريعة إلى حسن نظمه، فإن الشهوة نعم المعين»⁴ وفي ضوء هذا النص يتضح أنّ عملية الإبداع لا تتأتى تحت الإكراه والضجر، وإنما تتحقق بالاعتدال والتوازن النفسي، مع حسن اختيار الفترات الزمنية التي تكون فيها النفس في

¹ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي - نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب - ص 57.

² بيير مارك دوبيزاي، النقد التكويني، تر، وائل بركات وغسان السيّد، مطبعة زيد بن ثابت، (د.ط)، 1994م، ص 11.

³ المرجع السابق، ص 59.

⁴ ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح، نحمد نحي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط، 5، بيروت، لبنان، 1981م،

ج 1/ص 115.

حالة ارتياح وطمأنينة وصفاء، فالإبداع لا يكون وليد لحظات الانشغال والقلق والتوتر أو الاضطراب، بل هو وليد لحظات الرغبة والميول والانتشاء الذي يُولد عمل إبداعي متوازن.

ومما سبق نستنتج أنّ البلاغيين والنقاد يميلون إلى اعتبار الإكراه والإجهاد منقصة ينبغي للشاعر أو الخطيب تجنّبها، لأن الإصرار على ممارسة الفعل الأدبي في مثل هذه الحالات يُسقط المبدع فيما يُسمى عند القدامى بالتكلف والتصنّع¹ الذي لا يُستحب في العمل الأدبي، والذي غالباً ما يكون ممقوتاً لدى النقاد، وبهذا يمكن القول أنّ الخطاب الإبداعي عموماً والخطاب الحجاجي خصوصاً يخضع لما يُسمى بالكفايات النفسية، أو السياق النفسي الذي يحكم العملية الخطابية أثناء إنتاجها، والتي تسمح للذات بالإبداع والتوليد، وعندما نتحدث هنا عن العمل الإبداعي لا نقصد به جنس معيّن من الإبداع، بل الخطاب كيفما كان نوعه وجنسه يستدعي نوعاً معيناً من الكفايات النفسية والانفعالية التي يجب أن تأخذ بعين الاعتبار أثناء الإنتاج.

4. كفايات الإنجاز لدى المتكلم.

وتسمى أيضاً بالكفايات المسرحية²، ويندرج عملها في أنها تسمح للخطاب بتوظيف عناصر إضافية تتجاوز البناء الداخلي للخطاب، ويتمثل ذلك في المعطيات الصوتية والحركية والجسدية التي يوظفها المتكلم أثناء إلقاء خطابه، لينتقل بذلك الخطاب من وضعه اللفظي اللغوي إلى فضاء آخر تتعدد فيه اللغات وتختلف وتتحّد لتشكّل لنا خطاب متجانساً ومتكاملاً من كل النواحي الداخلية والخارجية، والغاية المرجوة من هذا المبحث هو الكشف عن الأهمية التي أولّاها النقاد لخاصية الإنجاز في الخطاب عموماً وللخطاب الحجاجي خصوصاً.

ولأن مسرحية الخطاب الحجاجي من الآليات التي أخذت بعين الاعتبار في الدراسات البلاغية المعاصرة، سنحاول إبراز دور الكفايات المسرحية الانجازية المتعلقة بالعناصر الأدائية الخارجية التي تتضافر مع المعطيات اللغوية اللفظية في بناءها الداخلي التركيبي، لتشكّل لنا خطاباً حجاجياً يتسم بالتكامل في البناء والتوجّه الذي يخضع لمنطق واحد في بناءه على جلّ المستويات، إلّا أنّ هذه الكفايات الانجازية لا تكون ضرورية إلّا عندما يكون الخطاب شفوياً يتحول من خلاله إلى فعل إجرائي يُلقى أمام متلقي أو مجموعة من المتلقين.

¹ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي - نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب - ص 209.

² الكفايات المسرحية: هي عملية ينتقل فيها الخطاب من طور الكتابة إلى طور العمل الذي تتحد فيه عناصر اللغة والصوت والمعطيات المرئية، وتعرّف أيضاً بأنها الحضور الفيزيقي المتزامن للمتكلّم والسماع من خلال جسد يعمل من أجل أنجاز فعل مسرحي بالصوت والحركة واللباس وبكل العوامل الحواسية الانفعالية والعقلية التي يوفرها إنجاز هذا العمل، يُنظر، حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي - نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب - ، ص 73/72.

1.4. الكفايات المسرحية ودورها في عملية الإقناع.

إنّ الإنجاز الفعلي للخطاب في الكفايات المسرحية يعني تحوله إلى مادة حيّة تستعين في غالب الأحيان بالتشخيص الشفوي المباشر، ويضطلع عنصر التشخيص في البلاغة المعاصر بأدوار حجاجية، بحيث يدعم الخطاب بدلالات جديدة تُضاف إلى الدلالات اللغوية والعقلية المتمركزة داخل الخطاب، ويتشكل الفضاء المسرحي للخطاب الحجاجي «بانخراط جسد المتكلم بطريقة دينامية، إلى حد يسمح بأن نفترض أنّ الجسد قد تحوّل هو نفسه إلى خطاب».¹ بمعنى أنّ الخطاب في مختلف أشكاله اللغوية واستدلالاته العقلية يتماهي مع جسد المتكلم عن طريق مختلف الحركات الجسدية، لتتشكل بذلك نوع من الفرجة المسرحية، ولكي يتحقق الإنجاز الفعلي للخطاب الحجاجي في أبعاده الإقناعية، لابد من التركيز على عنصرين مهمين، الثور والطاقة، فمن دونها لا يمكن للمتكلم أن يكسب علاقة قوية بالمخاطب/المخاطبين، ففي مسرحية الخطاب الحجاجي «ليست العلاقة بين جملة وأخرى علاقة عادية كما في الحياة اليومية، فالأمر يتعلق بعلاقة معمارية بين ثور وآخر... ولا يمكن الفصل بين ضغوطات الزمن والفضاء وبين ما يقتضيه الأمر من تكثيف للطاقة».² وبهذان العنصران - الثور. الطاقة - يضمن الخطاب الحجاجي أثناء مسرحته فعاليته الإقناعية، فالعنصر الأول - الثور - يعمل فيه المحاجج على تهيئة المخاطب/المخاطبين وذلك بالتمهيد عن طريق عناصر تخلق نوع من التعجب والاختلاف والتعدد الذي يضع المخاطب/المخاطبين أمام نوع من الدهشة والمساءلة، أما العنصر الثاني - الطاقة - فيتعلق بقدرات المتكلم أثناء ادائه وتمثله للخطاب الحجاجي، أي تلك الطاقة التي تضمن تماهي مثالي بين الذات والخطاب في شكله المسرحي من جهة وفي بعده الوظيفي التداولي من جهة أخرى.

والإنجاز هو ما جعل البلاغيين المعاصرين يلتفتون إلى بلاغات متعددة منها، «بلاغة الصوت، وبلاغة الحركة، وبلاغة اللباس، وبلاغة الفضاء...وعياً منهم بأن الخطاب الشفوي البليغ لن ينجح في بناء علاقته مع مخاطبيه إلاّ إذا عرف كيف يستثمر هذه العناصر المسرحية التي قد تساعده على ممارسة نوع آخر من الإقناع».³ فالكفايات الإنجازية في بعدها المسرحي تُكسب الخطاب طاقات تأثيرية أكبر وأهم من الخطاب نفسه، لأنها تجنّد معطيات دلالية إضافية تخدم الخطاب، وتمنحه فعالية تساعده على تحقيق مقاصده التداولية والحجاجية.

¹ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي - نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب - ، ص 103

² المرجع نفسه، ص 103.

³ المرجع نفسه، ص 104.

وإجمالاً حاولنا في هذا المبحث التركيز على المتكلم من خلال إبراز أهميته ودوره في إنتاج الخطاب الحجاجي، وذلك من خلال التطرق إلى الأصول التي يجب أن يتبعها في عملية الإنتاج بمختلف مستوياتها، كما أشرنا إلى الدور الذي تضطلع به الكفايات الإنجازية - بمسرحية الخطاب - في الخطاب الحجاجي، وذلك من خلاله الدعم البلاغي الصوتي والحركي والسميائي الذي تمنحه للخطاب على المستوى الإنجازي، لثكسبه بذلك فعالية إضافية تساعد على تحقيق المقاصد المرجوة من الخطاب.

5. دور المخاطب (المتلقي) في إنتاج الخطاب الحجاجي.

يُعدّ المخاطب من القضايا المركزية التي اهتم به الدرس البلاغي المعاصر أثناء إنتاج الخطاب، وتناولوا الدور الحضورى للمخاطب/المخاطبين في الخطاب قبل الإنجاز وأثناءه وبعده، وذهبوا إلى أنّ النص المكتوب أو الملقى هو إنتاج يرتبط مصيره التأويلي بالآخر وتوقعاته، لأنّ إنجاز خطاب ما، يقتضي بالضرورة أن يأخذ بعين الاعتبار توقعات حركة الآخر، ومن ثمّ فإن الخطاب إذ يُحيل إلى قراء أو مستمعين لم يكن يفترض وجودهم ولا ساهموا في إنتاجه، يصير الخطاب عصياً على القراءة أو يصير نصاً آخرًا مختلفاً عما يُستوجب أن يكون عليه، لذلك يجب على الخطاب أن يفترض أثناء إنتاجه فئة معيّنة من المخاطب/المخاطبين، وذلك لتسهيل فعل القراءة والتلقي، فالخطاب الناجح حسب ميشال مايير هو الذي يُترجم «قدرة المتكلم في معرفة ما يمكن أن يحرك الذات التي نتوجه إليها بالخطاب، أي معرفة ما يُحركها»¹ من نوازع وعواطف وميولات، ولذلك نجد - كما ذكرنا في مبحث سابق - أن شايم بيرلمان يُعرف الحجاج بأنه دراسة لطبيعة العقول المخاطبة.

وعلى ضوء هذه المعطيات التي تؤكد على أهمية المخاطب أثناء إنتاج الخطاب، ينبغي للمتكلم قبل أن يُنتج خطابه أن يطرح نوع من الأسئلة متعلقة بالمتلقي، أهمّها: إلى من أتوجه بالخطاب الذي أنا بصدد إنجازه؟ وكيف أحقق أهدافي المسطرة في بعدها التداولي والحجاجي؟ ومن طبيعة هذه الأسئلة المطروحة ظهرت أصناف عدّة من المخاطبين، كالمخاطب الواقعي والمتخيّل والمخاطب العم والخاص، وهذا ما سنحاول مناقشته في هذا المبحث.

1.5. المخاطب الواقعي/المخاطب المتخيّل.

يُنظر إلى المخاطب في الدراسات البلاغية المعاصرة نظرة مركبة تتم تناولت المخاطب من منظورين إثنين، رأت في المنظور الأول أنّ المخاطب هو «الكائن الإنساني الواقعي الذي يتوجه إليه المتكلم بالخطاب في زمان ومكان

¹ محمد الولي، مدخل إلى الحجاج - أفلاطون، أرسطو، بيرلمان - مجلة عالم الفكر، ع، 2، مج، 40، سبتمبر، 2011م، ص30.

محددتين.¹ أما في المنظور الثاني فقد اعتبرت أنّ المخاطب هو «ذلك الكائن الإنساني الذي انتقل إلى مخيلة المتكلم ليكون من العناصر المؤسسة للخطاب.»² فالمخاطب في المستوى الأول بعديّ، أي يتوجه إليه المتكلم بعد إنتاج الخطاب، والثاني قبليّ، أي يستحضره المتكلم قبل إنتاج الخطاب، فالخطاب في علاقته بالمخاطب يقتضي أن يُكوّن المتكلم فكرة مسبقة ومفترضة عن مخاطبه قبل أن يواجهه بخطابه مباشرة على المستوى الفعلي الواقعي، فالفرضيات المسبقة حول متلقي الخطاب من الضروريات التي يجب أن يأخذها المتكلم بعين الاعتبار والتي يجب أن يلتزم بها أثناء إنتاج خطابه.

ويتوقف نجاح العملية الخطابية من عدمها على المسافة الفاصلة بين المخاطب الواقعي، والمخاطب المتخيّل، أي أنّ «المسافة الفاصلة بين الصورة المتخيّلة وبين الواقع هي التي يحدد فعالية الخطاب، فإذا كانت المسافة كبيرة فإن مآل مشروع الإقناع هو الفشل، وكلّما كانت الصورة المتخيّلة أقرب من الواقع إلّا وكانت عنصراً حاسماً في التواصل والإقناع.»³ فالصورة التي يكوّنها المتكلم حول مخاطبه هي التي تضمن نجاح وفعالية العملية الحجاجية، إذ يُعدّ التمثيل الذهني المكوّن عن المخاطب والاعتبارات السياقية المحيطة به بمختلف أنواعها الاجتماعية والثقافية والانتمائية... من الأساسيات التي يجب أن تأخذ بعين الاعتبار أثناء إنتاج الخطاب.

2.5. المخاطب. العامة/الخاصة.

إنّ أوّل ما ينبغي للمتكلم أن يحدّده ويأخذه بعين الاعتبار قبل بناء خطابه هو نوعيّة مخاطبه، أي «هويّته السوسيو- ثقافيّة، وبهذا الخصوص نجد البلاغي يتحدث عن نوعين أساسيين من المخاطبين، يسمى الأول العامة أو العوام، والثاني الخاصّة أو الخواص.»⁴ ذلك لأن الخطاب يكون «على قدر المستمعين، ومن يحضره من العوام والخواص.»⁵ ومن هذا المنطلق ينبغي على المتكلم أن يُراعي نوع وشكل وطبيعة المخاطب/المخاطبين أثناء إنتاج خطابه.

¹ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي - نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب - ص 285.

² المرجع نفسه، ص 285.

³ المرجع نفسه، ص 286.

⁴ المرجع السابق، ص 287.

⁵ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1/ص 105.

ويأخذ مصطلح **العامة** في الدراسات البلاغية سواء القديمة أو المعاصرة عدّة معانٍ، أبرزها هو مجموعة من الناس في أدبيات البلاغة القديمة... أما البلاغة المعاصرة فقد أطلقت عليه مصطلح **الجمهور** ليصبح مرادف للعامة¹، وبهذا المعنى لم تختلف الدراسات البلاغية كثيراً في تحديد مفهوم هذا مصطلح، ويمكن تعريف العامة أيضاً بأنها مجموعة من المكونات المتنوعة والمتنافرة فيما بينها من الناس، وهذا التنوع والاختلاف في طبقات المخاطبين يفرض على المتكلم الحذر أثناء إنتاج خطابه وأخذ بعين الاعتبار التعدد الثقافي والمعرفي الموجود بين العامة، ولعلّ هذا ما نوّه به **(الجاحظ 255هـ)** أثناء حديثه عن الاختلاف الموجود بين المخاطبين فقال: «إنما الناس أحاديث، فإذا استطعت أن تكون أحسنهم حديثاً فافعل»² ومعناه أنّ الناس بحدّ ذاتهم هم خطابات متنوعة، ولا ينفع معهم مستوى واحد في الخطاب لأنهم درجات ويجب أن تأخذ كل درجة مكانها في هذا الخطاب.

أما إذا انتقلنا إلى تحديد مصطلح الخاصة في الدراسات البلاغية المعاصرة، فإن الخاصة هي مجموعة من المخاطبين «تُشكل الطبقة العليا في المجتمع، وتتألف غالباً من الأسياد والملوك والخلفاء والوزراء والكتّاب والقضاة والعلماء»³ وكل من له مكانة مرموقة في المجتمع تميّزه عن العامة، ومن خلال هذا التصنيف الذي أقرّه البلاغيون، راحوا يضعون شروطاً محدّدة للخطابات المتوجّه بها إلى الخاصة باعتبارها طبقة مقومة اجتماعياً وثقافياً، فالمخاطب الخاص هو كل من يملك كفايات خاصة لا نجدها عند كل إنسان، وهي كفايات تؤهله لأن يتلقّى الخطاب كيفما كان مستواه⁴، فالمخاطب الخاص هو من يملك أعلى كفايات التلقي وأرقاها، وهذا ما يميّزه عن المخاطب العامة الذي قد تنعدم فيه مثل هذه الكفايات، فالمخاطب الخاص يمتلك مستوى فكري وذهني وأدبي يُسهّل عليه عملية التواصل والاندماج والتحليل، لذلك يجب على المتكلم أن يأخذ بعين الاعتبار مختلف الكفايات التي يتمييز بها المتلقي الخاص أثناء إنتاج خطابه، ولاسيما أساليب المغالطة التي لا تساعد على التحاجج والتواصل بين المتكلم والمخاطب الخاص الذي يمتلك قدرات تجعله يتفطن لمثل هذه الأساليب.

وقد التمس **شاييم بيرلمان** في مشروعه البلاغي ذلك التنوع الموجود بين المخاطبين، فراح يُصنّف المخاطبين إلى أنواع، منها «المتلقي الخاص particulier والمتلقي الكوني universel مؤكداً أنهما... من يحدّد نوعيّة الخطاب الحجاجي، فالمتلقي الخاص باعتباره الهدف le cible في الخطابات التي ترمي إلى الإقناع، تجعل هذه

¹ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي - نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب - ص 287.

² المرجع السابق، ج 2/ص 75

³ المرجع السابق، ص 289.

⁴ المرجع نفسه، ص 289.

الخطابات تنزع إلى الإغراء والحمل على الإذعان... في حين يجعل المتلقي الكوني أي خطاب حجاجي إقناعاً فكرياً خالصاً.¹ وعلى ضوء هذا التقسيم الذي أقرّه بيرلمان ينقسم الخطاب باعتبار المخاطب إلى قسمين، الأول يتسم بنوع من الخصوصية إذ يسعى إلى إقناع مجموعة مستهدفة مباشرة من المخاطب/المخاطبين، أمّا القسم الثاني فالمخاطبين فيه ليسوا محدّدين بل هو خطاب كوني يسعى إلى إقناع عامة الناس وينطبق ذلك خاصة على الخطاب الفلسفي مثلاً، وبهذا يُصبح المخاطب/المخاطبين المتوجّه إليهم بالخطاب هم من يُحدّدوا الشكل العام للخطاب من حيث البناء والنوعية والجنس، ومن حيث الحجج والأدلة المسخرة فيه، فما يصلح كحجة ودليل مع مخاطب ما، لا يصلح بالضرورة مع مخاطب آخر، وتغيّر المخاطبين يقتضي بالضرورة تغيّر آليات الخطاب.

وإجمالاً فإن ما يهمّ البلاغيين من تصنيف المخاطبين إلى عامة وخاصة، هو تنبيه المتكلم إلى العناصر التي يجب أن يأخذها بعين الاعتبار قبل إنتاج خطابه، أهمّها أنّ المخاطب طبقات، وبالتالي فالخطاب أيضاً طبقات تخضع لتعدد المخاطبين، ومعنى هذا أنّ شرف الخطاب لا يعود إلى انتمائه إلى هذه الطبقة أو تلك، بل يعود إلى قدرة المتكلم على التصرف في كلّ الطبقات وتحقيق الغاية المرجوة من كل خطاب.

3.5. مراعاة حال المخاطب.

عُرف المخاطب في الدراسات البلاغية المعاصرة على أنه «كائن إنساني حيّ، يحمل على ظهره خلفيات وقيماً هي التي تشكّل هويته الإنسانية والاجتماعية والثقافية، وهو كائن إنساني تحكمه ظروف زمانية ومكانية وشروط موضوعية ونزعات ذاتية.»² وبالتالي فهو ليس أداة مجردة جامدة معزولة في تلقيها للخطاب، بل هو ذات مركبة لها ميولاتها واهتماماتها التي تُميّزها عن الآخر، ومن هنا يمكن أن نفترض أن مراعاة حال المخاطب تكون باستحضار مجموعة من القيم والخلفيات التي تخصّ المخاطب أثناء إنتاج الخطاب، لذلك يجب على المرسل أخذ بعين الاعتبار كل من الهوية اللغوية والاجتماعية والثقافية والدينية، فمعرفة هذه الظروف النفسية والذاتية من شأنه أن يُكسب الخطاب نجاعةً تضمن حسن التواصل كفعل أولي والإقناع كفعل تداولي.

ومما سبق يمكن القول أنّ الخطاب لا يمكن له أن يُحقق خاصية الإقناع ما لم يكن موجّهاً ومكيّفًا بحسب الحاجات التي تقتضيها فئات المخاطبين، فالوضعيات تختلف والمراتب تتباين والأفهام تتفاوت³ لذلك يجب على

¹ سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، ص33/32.

² بلاغة الخطاب الإقناعي - نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب- ص293.

³ يُنظر، عبد اللطيف عادل، خطاب المناظر في التراث العربي الإسلامي (مقاربة لآليات بلاغة الإقناع)، ص52.

المتكلم أن يستحضر داخل خطابه مختلف الخصائص والعناصر المعتقلة بالخطاب/المخاطبين، وهي عناصر متغيرة من مخاطب لآخر وتسمى حال المخاطب، ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة أحوال رئيسية¹:

4.5. مراعاة الحال السوسيو لغوي.

ما ينبغي للمتكلم أن يدركه وهو بصدد إنتاج خطاب موجه، هو أنه لا يخاطب أمثاله أو أشباهه من الطبقة السوسيو لغوية نفسها، ولذلك يجب عليه أن يراعي الاختلاف اللغوي الموجود بين طبقات الناس لأن اللغة هي الضامن الوحيد لحدوث عملية التواصل والفهم والإقناع، «فلا يجوز للمكتمل مخاطبة مخاطب من طبقة اجتماعية محدّدة بلغة طبقة اجتماعية أخرى.»² ومعنى ذلك أنه من الضروري أن يتعرف المخاطب على جنس ونوعية اللغة التي يجب أن يُسخرها في خطابه، فلا يمكن له أن يُحدث الإنجليزي باللغة العربية، ولا يمكن له أن يُحدث العربي العامي باللغة الإنكليزية هذا من ناحية الجنس، أمّا من النوع فالأمر هنا يتعلق بنوعية الألفاظ والتراكيب المستعملة في الخطاب، ولعلّ هذا ما ينطبق على القرآم الكريم، فقد خاطب الله عزّ وجلّ قريش وتحداهم فيما برعوا فيه ألا وهو الشعر، لذلك جاء القرآن مراعيًا للحال السوسيو لغوي، فما كان إلّا أن آمن أكثرهم، باعتبار أن القرآن خاطبهم من خلال اللغة التي تدلّ على انتمائهم الاجتماعي والثقافي، لذلك نجد بعض الشعراء آمنوا مباشرة ومن دون أي اعتراض، وذلك لاقتناعهم بفحوى الرسالة، ومن هنا يمكن القول أنّ المتكلم الناجح هو من يملك القدرة على التصرف في لغات مختلفة الطبقات، فيخاطب كل طبقة بلغتها الخاصة، ذلك لأن «لكلّ طائفة من الناس معجمها اللغوي الخاص بها، وألفاظها المحبّبة إلى نفسها.»³

5.5. مراعاة الحال الذهني والثقافي للمخاطب.

ينص هذا المبدأ في الدراسات البلاغية المعاصرة على ضرورة مراعاة الكفايات الذهنية والثقافية التي يتمتع بها المخاطب، فيتعيّن على المتكلم أثناء بناء خطابه أن يأخذ بعين التعدّد الثقافي والذهني والفكري الموجود بين مخاطبيه الذين يختلفون من حيث المعتقدات والأفكار والانتماءات، ويحيلنا هذا المبدأ إلى نظرية المواضع الأرسطية، أو ما يسمى بالمواضع الحجاجية كما تحدثنا عن ذلك في الفصل الأول، والتي يرى أرسطو من خلالها أنّ لكل

¹ المرجع السابق، ص 293.

² المرجع السابق، ص 298.

³ رشيدة عبد الحميد اللقاوي، ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ (دراسة في التطور الدلالي للعربية)، دار المعارف الجامعية، (د.ط)، 1991م، ص 314.

مخاطب مواضع معيّنة يجب أن تُسخر في الخطاب الموجه له، فالفيلسوف له مواضع خاصة، ورجل الدين له مواضع خاصة، وعلماء الفلك والرياضيات لهم مواضع خاصة، والإنسان العامي الغير متعلم له مواضع خاصة.

وبعبارة أخرى يفترض البلاغيون المعاصرون أنّ هناك أنواعاً خاصة من الخطاب، فالمخاطب «محدّد ثقافياً، وكفاياته الذهنية العقلية تستند إلى مرجعيات ثقافية لا بدّ من استحضارها وتوظيفها، فمرعاة الحال الثقافي تعني أن يوظف المتكلم داخل خطابه المرجعيات الثقافية التي تحظى بالنفوذ والمصدقية في الحقل الثقافي الذي ينتمي إليه المخاطب».¹ وغالباً ما تُترجم هذه المراعاة بطريقتين، تكون الأولى خارجية عن طريق بناء شكل سيميائي دالّ ومطابق لثقافة المخاطب كاللباس مثلاً الذي من شأنه أن يقرب المسافة بين المتكلم والمخاطب، ويزيل كثير من الحواجز التواصلية، أمّا على المستوى الداخلي فتتحقق هذه المراعاة بأن يوظف المتكلم في خطابه حجج وأقوالاً تشكل سلطةً مرجعيةً يسلم لها المخاطب مباشرة من دون أن يُناقشها، أي تلك الأقوال التي تحظى بالنفوذ السوسيو ثقافي لديه، كاستعمال آيات قرآنية وأحاديث نبوية وأبيات شعرية عند المخاطب المسلم، لأنّ مثل هذا الشواهد لها وظيفة حجاجية «قادرة على تجاوز معارضة الخصم واتّزاع تسليمه».² فهي «حجج جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها وتواترها، وتدخّل الخطيب ينحصر في اختيارها وتوجيهها إلى الغرض المرصود للاستدلال عليه».³ وبهذا نستنتج أنّ مراعاة الكفايات الثقافية والذهنية للمخاطب من الضروريات التي يجب أن يأخذها المتكلم بعين الاعتبار، وذلك نظراً للوظائف الحجاجية والإقناعية التي تضطلع بها داخل الخطاب، والتي غالباً ما تكون حاسمة في العملية الخطابية.

6.5. مراعاة الحال النفسي الانفعالي.

يذهب النقاد في الدراسات البلاغية إلى أنّ المخاطب ذهن وعقل، نفس وانفعال، وأنّ المخاطب كائن إنساني يتكون من عنصرين أساسيين العقل والنفس، والخطاب البليغ هو «ما حُبّب إلى النفوس، واتصل بالاذهان، والتحم بالعقول، وهشّت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب».⁴ وبهذا تدخّل الكفايات النفسية للمخاطب ضمن أولويات الخطاب الحجاجي الذي يسعى إلى الإقناع، فمرعاة «الطاقة النفسية للمخاطب، وتجنب كل ما يؤدي

¹ بلاغة الخطاب الإقناعي - نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب-، ص 303

² عبد اللطيف عادل، خطاب المناظر في التراث العربي الإسلامي (مقاربة لآليات بلاغة الإقناع)، ص 206.

³ محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 90.

⁴ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2/ص 8.

إلى الاستثقال والملل.¹» يضمن بدرجة كبيرة نجاح العملية التواصلية، وبالتالي نجاح العملية الحجاجية، ومن هنا لا بدّ على المتكلم أن يضع العنصر النفسي في مركز اهتماماته وعنايته بشكل يجعله يتدخل بنسبة كبيرة في تحديد بناء النص وشكله، كما يجب عليه أن يأخذ بعين الاعتبار الآثار النفسية المتعلقة بالتخييل والتصوير، أي خلق تصورات وتخييلات «للرغبات إليها انصباب، وللنفوس بها إعجاب.»² كما يقول عبد القاهر الجرجاني (471هـ).

وإجمالاً فإنّ مراعاة الحال تعني أن يأخذ المتكلم بعين الاعتبار كل ما يتعلق بالمخاطب اجتماعياً لغوياً وثقافياً وذهنياً ونفسياً، لأنه من دون مراعاة هذا الآليات لا يمكنه استمالة المخاطب وإقناعه.

6. دور المقام في إنتاج الخطاب الحجاجي.

يُعدّ المقام من القضايا الجوهرية التي طُرحت في الدراسات البلاغية المعاصرة، ولا سيما الحجاجية منها، وهو إحدى العمليات التي يسعى من خلالها المتكلم إلى «إيجاد روابط قويّة ووثيقة ومتمينة بين الخطاب ومقامه.»³ فالخطاب ليس مادة لغوية منفصلة عن مقامها، والمقام ليس عنصراً يقع خارج الخطاب وينفصل عنه، لذلك يستحيل الفصل بين الخطاب ومقامه، «لأن المتكلم محكوم باعتبار مخاطبه، وباعتبار التلاؤم بين الغرض وصورة قوله، وباعتبار السياق الذي يرد فيه الخطاب.»⁴ فلا يكون المتكلم بليغاً إلاّ كان على دراية بمختلف المقامات، وما يصلح في كلّ مقام من تصاريف الكلام، وبعبارة أخرى يمكن القول أنّ المتكلم الحاذق هو من يملك القدرة على إنتاج خطاب يصلح للمقام الذي يقتضيه الكلام، أي تلك القدرة على الموازنة بين ما هو لغوي خطابي، وبين متطلبات المقام ومقتضاياته.

فمراعاة المقام ومقتضيات الحال من الأمور التي لا غنى للمتكلّم عنها متى رام الفعل في الآخر أو أراد إقناعه أو استمالاته وتعديل سلوكه ومواقفه، ويؤكد بيرلمان على أهمية الكفايات المقامية في الخطاب الحجاجي من خلال جملة من التوصيات التي يجب على المتكلم أن يتقيد بها، أهمّها «ضرورة فهم المقام المتكلّم فيه.»⁵ وتشكيل انطباع

¹ بلاغة الخطاب الإقناعي - نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب-ص306.

² علد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح. ه. ريتز، دار المسيرة، ط، 3، بيروت، لبنان، 1983م، ص35.

³ المرجع السابق، ص314.

⁴ عبد اللطيف عادل، خطاب المناظر في التراث العربي الإسلامي (مقاربة لآليات بلاغة الإقناع)، ص54.

⁵ سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، ص185.

حول المقام وضبط متطلباته التي يتم إنتاج الخطاب الحجاجي على ضوءها، ليصبح بذلك - المقام - من الكفايات المهمة التي لا تنفصل عن الخطاب مهما كان نوعه وجنسه.

وعموماً نستطيع القول أنّ مراعاة المقام من القضايا المركزية التي أثارها البلاغيون، وقد اختلفوا في كيفية تسخير واستثمار الكفايات المقاميّة داخل الخطاب، لكنهم أجمعوا على أنّ المقام من الكفايات الجوهرية التي تتحقق بمراعاة «الألفاظ للأغراض والمقاصد، وثانيهما بمراعاة التراكيب للأغراض والمقاصد»¹ لأن الألفاظ والتراكيب من الآليات التي تحدّد العلاقة بين الخطاب والمقام، ويكشفان عن الرؤية التداولية التي يضطلع بها المقام في بناء الخطاب وتحديد نجاعته وفعاليّته.

المبحث الرابع: بلاغة الحجاج المنطقي (قراءة في الأسس والمنطلقات والتقنيات).

يتأسس الفعل الحجاجي الإنساني على علاقة تخابية ينخرط فيها طرفان أو أكثر بمقتضى عقد تواصل محكوم بمجموعة من القواعد والمبادئ المنظمة لهذه العلاقة التخابية، وقد أخذ موضوع الحجاج يشغل الباحثين من مختلف الأفاق العلمية، مناطق لسانيين وبلاغيين وعلماء التداولية، وما يهّمنا في هذا المقام هو البحث في المنطقيّات الحجاجية الحديثة أو ما يُسمى بمنطق الحجاج البلاغي الذي أرسى قواعده وقام بتحديثه **شايم بيرلمان** و**ألبرخت تيتكاه** امتداداً لـ **أرسطو** بتقديمهما نظرية حجاجية تقوم على عدد من القضايا والتصورات والفرضيات التي ينسج منها المحاجج خطته الحجاجية، أي تلك العلاقات والتقنيات المودعة في الخطاب والتي من شأنها أن تؤذي بالأذهان إلى التسليم بما يُعرض عليها من أطروحات أو تزيد في درجة التسليم، وفي ضوء بلاغة **شايم بيرلمان** و**ألبرخت تيتكاه** سنحاول في هذا المبحث الكشف عن مختلف المقدمات والمنطلقات والتقنيات الحجاجية التي من شأنها تحقيق الفعل الحجاجي التداولي، ولاسيما الحجاج المنطقي الذي يمتاز بالترعة العقلية التي تعتمد على مختلف العمليات الاستدلالية التي يُتيحها العقل، ولعلّ هذا الطابع المنطقي هو ما ميّز بلاغة **بيرلمان** من خلال منظومة التقنيات التي وضعها لأشكال الحجج.

1. منطلقات الحجاج (démarches):

¹ بلاغة الخطاب الإقناعي - نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب - ، ص 315.

حدّد بيرلمان وتيتكاه المنطلقات الحجاجية في مقدمات الحجاج¹، أو ما يمكن أن نصطلح عليه بمرحلة الإعداد للحجاج، ويعمل الخطيب في هذه المرحلة على تجنيد جملة من المقدمات والمسلمات التي تحظى بتسليم الجمهور باعتبارها رصيد جماعي مشترك ومتفق عليه من طرف الخطيب والمخاطب/المخاطبين، يتقاسمها الخطيب مع مخاطبيه، فيُراهن على تسليم السامعين بها، ويُسخرها منطلقاً لحججه، كما يقوم الخطيب في هذه المرحلة بانتقاء هذه المقدمات وصياغتها بطرق وجيهة تخدم أهدافه الحجاجية، وترتيبها ترتيباً يضمن لها النجاعة والتفاعل، وتفادياً للفشل في أداء القصد والإقناع، ويجب على الخطيب أن يستعمل المقدمات التي تتمتع بقبول كافٍ، أي تلك التي تكون مقبولة عند كل المخاطبين بحيث لا نجد اعتراضاً عليها، ويمكن حصر المنطلقات الحجاجية في:

1.1. مقدمات الحجاج : points de départ de l'argumentation

يرى بيرلمان أنّ للحجاج مقدمات تُعدّ الوسيلة المثلى للانطلاق في أي عملية حجاجية، ويُعرّف المقدمات بأنها تلك القضايا التي منها يكون الانطلاق² **propositions de départ**، فهي جملة من التصورات والفرضيات التي يُبنى عليها الخطاب الحجاجي بأكمله، لأنّ التسليم بهذه المقدمات يضمن بدرجة كبيرة تكثيف المخاطب/المخاطبين مع الخطاب، «والخطيب الذي لا يأخذ بعين الاعتبار في حججه مدى قبول مستمعه للمقدمات التي ينطلق منها، يرتكب ما يعتبره بيرلمان أفظع خطأ للحجاج»³ فالخطاب الحجاجي الناجح هو كلّ خطاب أُسس على مقدمات مقبولة من شأنها التمهيد لمختلف الأشكال الحجاجية المُسخّرة في صلب الخطاب، ومن ضمن مواد الاتفاق التي يستمدّ منها الخطيب مقدماته ما يلي:

• الوقائع : les faits

«وتمثل ما هو مشترك بين عدّة أشخاص أو بين جميع الناس»⁴ أي هي البديهيات والمسلمات التي لا تكون غرضةً للدحض من طرف المخاطب/المخاطبين، كما أنه لا يُحتاج في إثبات صحتها إلى برهان عقلي أو منطقي، بل تكتسب قوتها ومصادقيتها من الإجماع الذي تحظى به من قبل الناس، كالأُمور المتوارثة بين الناس على مرور

¹ يُنظر، عبد العالي قادة، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 161.

² يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 23.

³ الحسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 41.

⁴ عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 24.

وأيضاً: chaime perlman et lucie olbrechts-tyteca. Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique.

-Op cit. p89

الزمن من عادات وتقاليد، وتنقسم هذه الوقائع إلى وقائع عينية مشاهدة ومعاشة، ووقائع افتراضية *faits* ¹ *supposé* أي الوقائع الممكنة والمحتملة، وهذان النوعان غالباً ما يكونان متطابقان مع بني الواقع المخاطب/المخاطبين، لذلك اعتبرها بيرلمان من أهم المنطلقات الحجاجية التي يستعملها بها الخطيب خطابه.

• الحقائق *vérités* :

تعدّ الحقائق من الأنساق الخطابية الأكثر تعقيداً، ويندرج عملها الخطابي في الربط بين مختلف الوقائع *les faits* الموجودة في الخطاب وغالباً ما تقوم على «مبدأ الربط السبي بين الوقائع *faits*، وهو ما نجده في النظريات العلمية والمفاهيم المنطقية والفلسفية والدينية... إلخ.» ² بمعنى الحقائق تعمل على الربط بين الواقعة (أ) والواقعة (ب) لإنشاء التسليم بالواقعة (ج) فالتسليم بالواقعة (أ) والواقعة (ب) يؤدي بالضرورة إلى التسليم بالواقعة (ج) المنشأة من قبل الخطيب، ويمثل لها بيرلمان بمثال استقاه من أرسطو يحاول فيه تقريب عمل الحقائق.

• الواقعة (أ) جزئية، وهي أن بايسترأتوس وقبلة ثياجنيس المغياري كانا قد طلبا حرصاً خاصاً، وحين حصلنا على ذلك تحولاً إلى طاغيتين.

• الواقعة (ب) كل رائد للطغيان يطلب حرصاً شخصياً.

• الواقعة (ج) وهو الرأي الذي يُريد الخطيب حمل السامعين على التصديق به، هو أنّ ديونوسيوس طاغية

لأنه يطلب حرصاً خاصاً، فقد تضافرت كل من الواقعة (أ) والواقعة (ب) على تأييد الواقعة المنشأة (ج) وذلك عن طريق الرابط الذي جمع بين هذه الوقائع ³.

• الافتراضات *les présomptions* :

تعدّ الافتراضات فرع ينطوي تحت الوقائع والحقائق، إذ تكون في الغالب الأعم «موضع موافقة العامة، إلا أنّ التجاوب معها لا يصل حدوده القصوى إلا إذا قوّاها المسار الحجاجي.» ⁴ فالتسليم بها والإذعان لها لا يكون قوياً حتى يؤيد بأدلة وأنساق حجاجية تدعمها وتقويها عملياً، ويذهب بيرلمان إلى الافتراضات ليست ثابتة لأنها تُحدّد قياساً مع العادي *le normal* والمحتمل *le vraisemblable* ، والعادي والمحتمل يتغيران

¹ يُنظر، المرجع السابق، ص 24.

² المرجع نفسه، ص 24.

³ يُنظر، المرجع السابق، ص 25.

⁴ عادل عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 87.

الحالات¹، وبهذا تُصبح الافتراضات نوع من الأدوات الحجاجية الجاهزة، إلا أنّها لا تحظى بذلك التوافق والدعم المطلق من طرف المخاطبين، فهي تبقى دائماً محلّ شكّ تدخل في إطار المظنونيات الغير متفق عليها.

• القيم les valeurs :

تحتلّ القيم في الحجاج مرتبة عالية، وتنزل منزلةً ساميةً، «فعليها مدار الحجاج بكلّ ضروبه...وهي التي يُعوّل عليها في جعل السامع يذعن لما يُطرح عليه من أراء»² فهي بمثابة القواعد الحجاجية الجاهزة سلفاً، يلجأ إليها الخطيب بغرض دفع المخاطب/المخاطبين نحو القيام بأفعال معيّنة والتنازل عن أخرى، كما يستدعيها خصوصاً من أجل تبرير أفعال قام بها ويسعى إلى جعلها مؤيّدة من طرف الآخرين³، وغالباً ما تتعلّق القيم بالهوية والأخلاق والدين والانتماءات والضمير والوطن، لذلك «ذهب بيرلمان إلى التمييز بين القيم المجردة كالجمال والعدل...والقيم الملموسة كفرنسا والكنيسة»⁴ وبهذا يُصبح نظام القيم من الأساسيات التي يُعتمد عليها كمنطلقات ومقدمات حجاجية، ولعلّ التمييز الذي وضعه بيرلمان بين القيم المجردة والقيم المحسوسة غرضه تحديد أيهما أكثر قوّة وتوفّقاً، فمثلاً لو ذهبنا إلى مقارنة موقف جون بول سارتر من الثورة الجزائرية، نجد أن قيمة العدل المجردة الكونية غلبت قيمة الانتماء لفرنسا وفي قيمة محسوسة، فسارتر قرّر مساندة الثورة على حساب الانتماء لبلاده، وعلى ضوء هذا المثال يتضح أنّ القيم المجردة أكثر فعالية وقوّة وتوفّقاً في الخطاب الحجاجي.

• الهرميّات أو التراتبيّات les hiérarchies :

إنّ نظام القيم كما هو معلوم ليس نظاماً مطلقاً كما يظن البعض، بل هو درجات ومراتب تخضع للهرميّة والتصنيف والأفضليّة والتراتب، ويذهب بيرلمان إلى أنّ «هرميّة القيم في البنية الحجاجيّة أهم من القيم نفسها، فالقيم وإن كانت تُسلم بها الجماهير، فإن درجة التسليم تكون متفاوتة من جمهور إلى آخر، ما يعني أنّ القيم درجات، وليست كلها في مرتبة واحدة»⁵ فما يميّز الخطيب الناجح ليس تسخيره مختلف القيم المتواضع عليها من طرف المخاطبين، بل يجب عليه اتباع هرميّة محدّد تخضع لأحوال المخاطبين في تصنيف القيم داخل الخطاب، وتسمح الهرمية القيمية ببناء الثقة بين المتحاورين ممّا يضمن تحقيق انطلاقة جيّدة للعملية الخطابية، وتنقسم

¹ يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص25.

² المرجع نفسه، ص26.

³ يُنظر، عبد العالي قادة، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص163.

⁴ الحسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص45.

⁵ عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص26.

الهرميّات حسب بيرلمان إلى هرميّة مجردة مثل اعتبار أنّ العدل أفضل من الشجاعة، وهرميّة مادية محسوسة كاعتبار أنّ الإنسان أسمى من الحيوان¹ إلّا أنّ هذا التمييز والتفاضل بين نظام القيم لا يعني إقصاء والخط من القيمة الأقل، بل أقل قيمة تبقى قيمة لها مكانتها وفعاليتها الحجاجية.

• المعاني أو المواضع **les lieux/ topos/ topiques** :

تُعدّ المواضع/المعاني مقدمات حجاجية كبرى أعم من القيم وهرميّتها، «فهي مخازن للحجج **magasins de arguments** ومستودعات له ، وعلى كل من يروم الحجاج أن يقتبس منها عماد برهنته²، فالمواضع هي عبارة عن مجموعة من المبادئ العامة المتفق عليها بين الناس يعتمد إليها الخطيب لتحقيق نوع من الشرعيّة لخطابه وكنوع من الدعم لقضايا المطروحة، وتنقسم المواضع إلى «مواضع مشتركة **les lieux communs** يمكن تطبيقها على علوم مختلفة مثل القانون والفيزياء والسياسة... ومواضع خاصة **les lieux spécifiques** تكون وفقاً على علم بعينه، او نوع خطابي بعينه لا يتعداه إلى غيره.»³ فالموضع يتأسس ويأخذ فعاليّته الحجاجية من هوية الأمم والجماعات والمذاهب والتيارات الفكرية... فالموضع يعبر عن الوجود والاستمرارية فهو موجود قبل الانسان والخطاب وتستمر فعاليّته بعد زوال المتحاورين والخطاب.

ويذهب بيرلمان إلى أنّ المواضع من أهم المقدمات الحجاجية التي يستخدمها الخطيب طلباً للتصديق، وهي أنواع منها:

• مواضع الكَمّ **lieux de quantité** :

«وهي عبارة عن مواضع تُثبت أنّ شيئاً ما أفضل من شيء آخر لأسباب كميّة، مثل أنّ المال الأوفر أفضل من المال الأقل...والكل أفضل من الجزء...لذلك جاء تفضيل الديمقراطية لأنها رأي الأغلبية.»⁴ فالمواضع ذات الطابع الكمي تحظى بتأييد الأغلبية لأنها من المسلمات والبدهيّات التي يؤمن بها أغلبية الناس ولا تكون موضع

¹ المرجع السابق، ص 26.

² يُنظر، محمد سالم محمد الأمين الطلبي، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقّدد المعاصر)، ص 113.

³ المرجع السابق، ص 27.

⁴ المرجع السابق، ص 27.

نقاش حين تُطرح في الخطاب، لذلك يرى بيرلمان أنّ مثل هذه المواضع تتلاءم مع قيمّ الدوام والموضوعية والكونية والنجاعة¹ والاستمرارية أي تستمد مشروعيتها من قيمتها الوجودية.

• مواضع الكيف lieux de qualité :

وهي مواضع تُضادّ المواضع الكميّة، إذ «تؤكد على سَمَوِ الأمور الفريدة والناذرة والاستثنائية... والأصليّة»² فهي عبارة عن أشكال حجاجية تستمدّ طاقتها الإقناعية من وحدتها الشكلية التي تتغلب على جميع الآراء، مثل «الحقيقة التي يضمنها الله، فهي واحدة مقابل آراء البشر المختلفة»³ لذلك يمكن القول أن مواضع الكيف من أهم المقدمات الحجاجية التي تحسم مختلف الحوارات والنقاشات المتنازع عليها، ولاسيما عند المسلمين، فقد نجد آراء متعدّدة حول موضوع ما قيّد النقاش، لكن وجود آية قرآنية أو حديث نبوي أو رأي صحابي من شأنه أن يُصادر كل تلك الآراء والنقاشات.

• مواضع الترتيب lieux de l'ordre :

يعمل هذا النوع من المواضع على اقرار قاعدة مفادها أنّ السابق أفضل من اللاحق⁴، كاعتبار السابق من القوانين في التفكير الغير تجريبي أفضل من اللاحق، ولعلّ المثل الجزائري القائل (لي فايترك بليلة فايترك بحيلة) يُجسد مثل هذه الأنواع من المواضع، فالإنسان الأكبر منك سنّاً سيكون أكثر منك تجرّناً وحنكناً، وبالتالي ستكون مواضعه أكثر قبولاً وإقناعاً، وهذا ما ينطوي أيضاً على المثل الجزائري (سقسي المجرب وما تسقسيش الطيب).

• مواضع الوجود lieux de l'existant :

¹ يُنظر، الحسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص48.

² المرجع نفسه، ص48.

³ عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص28.

⁴ chaime perlman et lucie olbrechts-tyteca. Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. P125.

ومقتضى هذا الموضع أنّ: «الموجود والراهن والواقع والكائن أفضل ممّا هو محتمل والممكن أو غير الممكن، وعلى هذا ربّما بُنيّ المثل الشعبي عصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة»¹ أي أن كلّ ما هو متاح ووّارد حدوثه أفضل ممّا هو متوقع أو مشكوك في أمره.

• مواضع الشخص : lieux de la personne

هي نوعيّة من المواضع «تُعطي الأوليّة لما هو مرتبط بكرامة الشخص واستقلاله، ويتجلى ذلك في قولهم (حرفة بوك لا يغلبوك)»² بمعنى أنّ هذا النوع من المواضع ينتصر للإنسان، ويسعى إلى تحقيق طموحاته ورغباته التي تسمو به، لذلك يتميّز هذا النوع من المواضع بالبرغماتيّة والنفعية، فأين وُجدت منفعة الإنسان فذلك هو المبتغى.

وممّا سبق نستنتج أنّ المقدمات باختلاف أنواعها وتوجهاتها، تُشكل الركيزة الأساسية لبناء المسار الحجاجي، فهي عبارة عن معطيات غزيرة ومتنوعة تسمح باستعمالات متعدّدة ومختلفة، لكن يبقى اختيار الخطيب وانتقاؤه لعناصر الحاجة وتنظيمها وتوجيهها وتكييفها مع المخاطب/المخاطبين والمقام هو الذي يُكسبها فعاليتها الحجاجية والتداوليّة.

2.1. المقدمات الحجاجيّة وطرق الاختيار.

يذهب بيرلمان إلى أنّ الخطيب لا يكفيه امتلاك مقدمات ومنطلقات حجاجية من قبيل ما ذكرناه في الأعلى، بل لا بدّ عليه أن يختار ويفاضل بينها أثناء الاستعمال³ والتوظيف، لأنّ الكيفيّات التي تُوجه بها المقدمات، والطريقة التي تتمركز بها داخل الخطاب هو الذي يُكسبها فاعليّة حجاجيّة، ومن هنا تُصبح كل ضروب المقدمات الحجاجية المتاحة للخطيب عبارة عن معطيات **Des données** يمكنه الاعتماد عليها في حجاجه، إلّا أنّها تخضع بالضرورة إلى الانتقاء والاختيار على أساس نوعيّة الجمهور المتلقي والمقام الذي يحكم العملية التواصلية، كما اعتبر بيرلمان أنّ الحضور **la Présence** من أهمّ الآليات التي تضمن بناء مسار مضمون وفعل في العملية الحجاجية، ويقتضي الحضور «استحضار العناصر المنتقاة للمحاجة وجعلها ماثلةً بين أعين المخاطبين وفي أذهانهم، وهذه الوسيلة عامل جوهري في الحجاج... كونها تؤثر في وجداننا تأثيراً مباشراً»⁴ وهكذا يُصبح ما هو

¹ عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 28.

² الحسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 48/49.

³ يُنظر، المرجع السابق، ص 30.

⁴ المرجع نفسه، ص 31.

حاضر في ذهن المخاطبين من العوامل الأساسية التي تضمن انطلاقة وصيرورة فعالة للعملية الحجاجية، فالمقدمات والمنطقات غالباً ما تكون حاضرة في ذهن المخاطب/المخاطبين في وعيهم أو في اللاوعي، وعلى الخطيب التفتيش عنها وإحضارها، ويمكن تلخيص طرائق عرض المقدمات حجاجياً في:

● الاختيار (الانتقاء):

ويتعلق بالكيفية التي يختار بها الخطيب مقدماته، والتي يجب أن تتلاءم مع المخاطب/المخاطبين والمقام، وعرضها بالطريقة التي تخدم أهدافه الحجاجية، مع العمل على إبراز ما يعتبره أكثر أهمية¹، فعملية اختيار المنطقات والمقدمات من الشرط الضرورية لكل محاجة هدفها التأثير والإقناع في الآخر، فكل حجاج ينطوي على انتقاء سابق للوقائع والقيم والمواضع، وجملة العناصر التي ينبغي الالتفات إليها داخل الخطاب، كما يمكن ادخال المعطيات اللغوية في العناصر التي ينبغي انتقاءها بحذر كبير، فاختيار الألفاظ ذو قيمة حجاجية ثابتة كما يرى بيرلمان².

● الإحضار (التشخيص):

يُعدُّ الاستحضار من الآليات التي يُعَوَّل عليها أثناء العملية الحجاجية، إذ عدها بيرلمان من المسائل المركزية والجوهرية في العملية الحجاجية، فمسألة **الحضور la présence** تقتضي أن يُحضر الخطيب العناصر المختارة للمحاجة (الحجج) أمام أعين متلقيه نحو: أن يُحضر محامي الدفاع أبناء المتهم أمام القاضي، أو كما فعل الحجاج بن يوسف حين لَوَّح بالسيف أمام الرعية... إلخ، أو أن يعتمد الخطيب على أسلوب بلاغي يُصوِّر الغائب، ويجعله مشهداً متحرِّكاً أمام المخاطب/المخاطبين قصد تحريك عواطفهم وتخفيف إرادتهم ودفعهم نحو العمل³، ويتحقق عنصر الإحضار أيضاً عن طريق السرد أو ما يسمى ببلاغة السرد التي تهتم بالتفاصيل.

● التَّأْوِيل (التوجيه التأويلي).

التبس التَّأْوِيل بمفاهيم جديدة في نظريات الحجاج ولا سيما مع شايم بيرلمان، إذ يرى هذا الأخير أن التَّأْوِيل ليس عملية متوقفة على المخاطب/المخاطبين فقط أثناء تلقيه للخطاب، بل هو عملية متوقفة على الخطيب أثناء

¹ يُنظر، الحسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 49.

² يُنظر، المرجع السابق، ص 36.

³ يُنظر، الحسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 31.

اختياره للمقدمات، «ويتحقق عن طريق اختيار الخطيب للمعطيات الحجاجية... وتوجيهها نحو التأويل الذي يرتضيه، ويُعطي لها الدلالة التي يُريد»¹ فالخطيب يعمل على توجيه المقدمات والمنطلقات نحو الدلالات التي يسعى للوصول إليها، لينتج عن ذلك حصار دلالي لدى المتلقي لا يخرج عما رسمه الخطيب، لذلك تقوم الكثير من الخطابات الحجاجية على فرض تأويلات معينة وإقصاء أخرى²، وبهذا يُصبح الخطيب مُلزم باختيار مقدمات وتوجيهها نحو تأويل معين ينسجم ومقصديته.

• اختيار النعوت والصفات : le choix des qualifications :

يذهب بيرلمان إلى أن الصفات والنعوت تضطلع بدور حجاجي يتمثل في كون «الصفة إذ نختارها تجلو وجهة نظرنا وموقفنا من الموضوع... فقولنا عن شخص إنه سارق يتجاوز مجرد الإدانة إلى تحديد نوع العقاب الذي يلقاه»³ فاختيار صفة معينة وإسنادها لموضوع ما، من شأنه أن يكشف عن موقفنا ووجهة نظرنا الخاصة بوجه هذا الموضوع، وتقوم الصفة أيضاً بتضييق الفهم والتأويل وحصر الدلالة في كلمة واحدة.

3.1. طريقة عرض المقدمات وشكل الخطاب.

تأتي مرحلة عرض المقدمات الحجاجية **la présentation** كمرحلة ثانية بعد الاختيار والانتقاء المناسب لهذه المقدمات، وهي مرحلة حاسمة وضرورية تضمن للخطاب فعلةً وتُحصّل له عمله، إذ أن إجادته طرحها يؤسس لبناء عنصر الثقة بين المتخاطبين، ويُسهل على الخطيب تهيئة المخاطب/المخاطبين لقبول خطابه يجعلهم يندمجون فيه بسلاسة وسهولة، ومن طرائق العرض الفعالة نذكر:

- إجادة الكلام والكتابة (فن الإنشاء)، ويتجلى ذلك في الخطاب الحجاجي عن طريق تحقيق تكامل بين الشكل والمضمون الحجاجيين، أي الربط بين البُنى الأسلوبية ومقاصدها الحجاجية⁴.

- ضرورة الابتعاد عن المقدمات المُبتذلة والمعلومة والمشهورة بين الناس، لأن ذلك قد يبدو ثقيلاً وغير محفزاً لانتباه المخاطبين⁵، لذلك يجب على الخطيب البدء بالمقدمات التي تُثير الدهشة وتشد السامع مباشرة لما يُعرض عليه،

¹ المرجع السابق، ص 32.

² يُنظر، سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، ص 187.

³ عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 32.

⁴ يُنظر، المرجع السابق، ص 34.

⁵ يُنظر، عماد عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 90.

مع العمل على توخي الحذر من ذكر معلومات الغير ضرورية، وتضييع الوقت بإيراد مقدمات يعرفها المتلقي ممّا يُسبب نوع الملل لديه.

- ضرورة الاعتماد على العرض البطيء الذي يقوم على تقنيّة الإلحاح والتركيز¹ بحيث لا تكفي الإشارة أو التضمين أو التناول السريع، بل لابدّ من التكرار والتّشديد على حضور الفكرة واستحضار التفاصيل توخيّاً للتأثير عليه.

- تضمين الحجاج بحكايات وقصص تدور حول الموضوع قيد التحاجج، فالمُخاطَب يستدلّ على أهمية القضية المعروضة عليه من خلال الحكايات التي تنسجها الذاكرة الجماعيّة حولها، وهذا ما يبعث في المتلقي الرغبة في معرفة أسرار القضية المطروحة للنقاش وتفصيلها، ويتجلى ذلك مثلاً من خلال ذكر الزمان والمكان والحدث بألفاظ حسية تصويرية، أو العمل على انتقاء الألفاظ ذات الطابع الوصفي أو المحايد، لأن مثل هذه النوعية من الألفاظ تضطلع بدور حجاجي محض كما يرى بيرلمان، فمثلاً لو قلنا: "فتاة تزوجت فرنسيّاً" وقلنا " فتاة تزوّجت قاورياً" فكلمة "فرنسي" في العبارة الأولى وصف عام يحاجج به المتكلم قصد تبرئة الفتاة من أن يتهمها أحد أو يسخر منها أو يُدينها، أمّا كلمة "قاورى" في العبارة الثانية وصف تقويمي وتصنيفي، يحاجج به المتكلم قصد ادانة الفتاة بسلوك لا يقبله المجتمع².

- ضرورة الاعتماد على "الموجهات التعبيرية **les modalités d expression**" ومنها "النفي **l négation**" الذي يُعدّ إثباتاً سابقاً أو لاحقاً مُنتظراً³، فأسلوب النفي هو أسلوب مُعترض على عَرَض الغير في دعوهم وإبطال حجة الخصم، فمثلاً لو قال خطيب "لا يمكن لمحمد أن يكون سارق" فهو بمثابة رد على إدعاء آخر يحاول نسبة السرقة لمحمد، لذلك عمل الموجه التعبيري في هذا المثال على إبطال هذا الإدعاء، ومن هنا يمكن استنتاج أنّ النفي من الموجهات التعبيرية الفعّالة التي تُبين عن مقاصد المتكلم وتضع المتلقي أمام دلالة واحدة لا تحتمل التأويل.

- الاستعانة بأدوات الربط والتي تُعدّ من الآليات المُعتمَدة في خلق الانسجام بين أجزاء الخطاب وتيسير محتواه الداخلي، إذ تُتيح للمحاجج إمكانات واسعة للربط بين معطيات الخطاب وخلق تسلسل منطقي بين منطقاته

¹ المرجع السابق، ص 90.

² يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 42/40.

³ يُنظر، عماد عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 91.

ومقاصده التداولية، ويتحقق ذلك عن طريق جملة من الأدوات منها " الواو، لكن، أو، إذن، رغم، فـ... إلخ"، فتسخير مثل هذه الأدوات في الخطاب يساعد على انقياد السامعين وقيادتهم بطريقة أكثر فعالية في الاتجاه الذي يُريد الخطيب الوصول إليه، ويرى "بيرلمان" أنّ درجة المعقولية والسمة المنطقية تتحقق بفضل هذه الأدوات التي ينحصر عملها بدرجة كبير في الربط بين السبب والنتيجة والحجة والنتيجة، وقد حصر "بيرلمان وتيتكاه" الموجهات اللسانية في:

- **الموجه الإثباتي modalité assertive**: وهو ملازم لكل خطاب حجاجي لأنه بالضرورة يسعى لإثبات وتثبيت أطروحات معينة.

- **الموجه الإلزامي modalité injonctive**: ويتمظهر لغويًا في صيغة الأمر التي يحاول من خلالها الخطيب ممارسة الهامش السلطوي الذي يمتلكه، ويتجلى ذلك عن مختلف صيغ الأمر المتاحة.

- **الموجه الاستفهامي modalité interrogative**: وهو ذو أهمية خطابية كبرى، يعمل فيه الخطيب على استدراج المخاطب/المخاطبين لمعرفة توجهاتهم وآرائهم التي تسمح له ببناء حجاج في ضوء الموقف الذي يتخذه المتلقي من السؤال، أو ما يسمى بالحجاج المضاد.

- **الموجه بالتمني modalité optative**: وهو موجه يناسب بشكل أفضل المعايير العامة، ويُعبّر عن آراء المجموعة وتطلعاتها وأفكارها المستقبلية، وغالبًا ما يُستعمل هذا الموجه حين يكون الخطيب في حالة توافق مع متلقيه.¹

- **الصيغ النمطية les clichés**: ونقصد بها تلك القوالب المكررة التي يُنتجها مجتمع معين في صيرورته الزمنية، مثل الشعائر الدينية، السنن، العادات، التقاليد، الأشكال التعبيرية المتداولة²، وكل ما له صلة بالوسط الثقافي، لذلك اعتبر "بيرلمان وتيتكاه" أنّ تسخير مثل هذه الصيغ النمطية في الخطاب من شأنه «تسهيل اتحاد الخطيب بالمخاطبين» (...) وتسهيل السير الجيد للنقاش.³ وبهذا تصبح الصيغ النمطية تضلع بدورين، يتمثل الأول في الوظيفة التأثيرية والإقناعية من جهة، أمّا الثانية فهي وظيفة اتحادية، ويتحقق ذلك عن طريق الحكم والأمثال التي تُشكل منطقيًا استدلالًا قويًا بحكم انتشارها وكثرة تداولها.

¹ يُنظر، المرجع السابق، ص 91.

² يُنظر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة "بحث في بلاغة النقد المعاصر"، ص 117.

³ عماد عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 91.

- الصِّغ البَلاغِيَّة أو الصُّور البَلاغِيَّة **les figures** : لم يستثن "بيرلمان وتيتكاه" الصور البَلاغِيَّة من الفعاليَّة الحجاجية، «فهي في نظره ليست مجرد زخارف أو تنميقات تُزيِّن الخطاب، بل تتجاوز القيمة التَّحسينيَّة إلى القيمة الحجاجية.»¹ ولا تقف الصور حسب "بيرلمان وتيتكاه" على ما أنتجته البلاغة الكلاسيكيَّة من كناية ومجاز وإطناب والتفات في الأزمنة... إلخ بل أخذت الصِّغ البَلاغِيَّة منحى آخر في البلاغة الجديدة، فأصبح كلَّ تعبير يكسر المألوف ويُلفت انتباه السامع يدخل في العتاد البَلاغِي.

2. التَّقنيَّات الحجاجيَّة **les technique argumentatives** :

يذهب "بيرلمان وتيتكاه" قبل حديثهما عن التقنيَّات الحجاجيَّة إلى التمييز بين البلاغة والمنطق، ذلك أنَّ المنطق في شكله الصوري يتبنى مسلمات مقبولة غير قابلة للطعن أي ضرورة، عكس المنطق البَلاغِي في شكله الحجاجي الذي يتبنى منهج الشك والاحتمال في معطياته وبنائه الاستدلالي²، فمثلاً لو قلنا أنَّ $3=2/6$ ، فإن المتلقي يُسلم بذلك ولا يدعو إلى نقاش، عكس الحجاج الذي قد يشك في بعض مبادئه الثابتة، فمثلاً لو قلنا بضرورة احترام الأبناء فهي قيمة ثابتة وضروريَّة، إلّا أنَّ هذه القيمة لا تبقى ثابتة إذا كان الأب مرتشياً أو فاسداً على سبيل المثال، ممَّا يستدعي الدخول في محاجة حول هذه القيمة.

ويؤكد "بيرلمان وتيتكاه" على ضرورة الوعي بالاختلاف الحاصل بين البلاغة والمنطق بقولهما «وفي الوقت الذي نجد التحاجج أو الحجاج في المنطق ملزماً، لا نجد في البلاغة أي إلزام على الاقتناع بقضيَّة أو بالتخلي عنها بسبب تناقضات يقع فيها الخطيب.»³ وبهذا بُصبح للحجاج البَلاغِي منهجيَّة خاصة به، تُخالف التصور المنطقي الذي يتسم بالصرامة والضرورة في مقدماته ونتائجه.

وعلى ضوء الفصل المنهجي الَّذي أقامه كل من "بيرلمان وتيتكاه" بين منطق البلاغة ومنطق العلم والذي أُعتبر من الأساسيات التي أعادت الحياة للبلاغة في شقها الحجاجي، بدأ المؤلفان حديثها في كتابها "مصنف في الحجاج" عن مختلف التقنيَّات الحجاجيَّة من خلال استقصاء واسع لأهم الطرائق الموظفة في الخطاب الحجاجي، وخاصة التي تحمل طاقات تأثيريَّة وأفعال توجيهية تساعد على أحداث التغيُّر، ودفع المتلقي نحو الإذعان والعمل.

¹ chaime perlman et lucie olbrechts-tyteca. Traité de l argumentation. La nouvelle rhétorique. P225.

² Traité de l argumentation. La nouvelle rhétorique. P87.

³ Traité de l argumentation. La nouvelle rhétorique. P87.

وقد قسّم "بيرلمان وتيتكاه" التقنيّات الحجاجية، أو ما يُسمّى "بالخطاطات الحجاجية" **les schèmes argumentatives**¹ إلى جنسين كبيرين:

1.2. طريقة الوصل أو الاتصال **procédés de liaison** :

والمقصود بالطرائق الاتصاليّة «تلك الطرائق التي تُقَرَّب بين العناصر المتباينة بدءاً وفي الأصل، وتتيح إقامة ضرب من التضامن بينها لغاية هيكلتها أي إبرازها في هيكل أو بنيّة واضحة، أو لغاية تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقويمياً إيجابياً أو سلبياً»² أي هي عبارة عن آليات تربط بين عناصر غير مترابطة في أصل وجودها، فتعمل على دمج هذه المعطيات وفق بنيّة حجاجيّة متماسكة وموحدة تسير في اتجاه واحد يخدم نفس النتائج، ويتخذ الاتصال الحجاجي حسب "بيرلمان وتيتكاه" ثلاثة مظاهر وهي:

1.1.2. الحجج شبه المنطقية **les arguments quasi-logiques**:

تعدّ التقنيّات "شبه المنطقية"³ من الآليات المهمّة التي يستند إليها الخطيب في عملية المحاجة، فهي تضمن فعل المحاجة وآثاره التداولية، وتستمدّ هذه النوعيّة من الحجج قوتها الإقناعية من «الفكر الصوري ذي الطبيعة المنطقية أو الرياضية، لكنها تختلف عنه في كونها تفترض دوماً القبول بدعّاوي ذات طبيعة غير صوريّة»⁴ أي أنّها قريبة من التديلات الصورية، لكنها تختلف عنها من حيث أنّها غير مُلزِمة، وأنّها تفتح إمكانيّة النقاش بين الجماعات المتحاورّة إذ يُمكن للمخاطب تقويضها والاعتراض عليها، يقول **بيرلمان** موضحاً هذا الأمر: «إنّ هذه الحجج تدّعي قدراً محدّداً من اليقين، فقد تبنّو من بعض جوانبها أنّها شبيهة بالاستدلالات الشكليّة المنطقية الصوريّة، مع ذلك فإنّ من يُخضعها إلى التحليل ينتبه في وقت قصير إلى الاختلاف بين هذه الحجج وبين البرهنة الصوريّة، ولهذا ننعتهّا بأنّها شبه منطقية»⁵ ويستعمل الخطيب هذه النوعيّة من الحجج في خطابه للإبانة عن

¹ يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 41.

² علي شعبان، الحقيقة والحجاج وأفاق التأويل، دار الكتاب الجديد المتحدّة، ط، 1، طرابلس، 2010م، ص 132.

³ شبه المنطقية: إنّ المصطلح المعتمد في هذا التصنيف "شبه المنطقية" لافت للانتباه، فالحجة إما أن تكون منطقية، أو لا منطقية فمصطلح "شبه منطقية" يُثير اشكالا محيّراً، إلّا أنّ "بيرلمان وتيتكاه" برّزا هذا الاستعمال بأنّ الحجاج في جوهره ينبذ قانون الكل أو قانون الاشياء، أي يرفض الصرامة في ضبط الحدود والفروق، ويرفض اللامعقولية التي تؤدي إلى المغالطة، لذلك هو يوجد في المنطقة الوسطى، أي حقيقة هذه الحجج أنّ كل حجة تستند إلى مبدأ منطقي تكوينها، لكنها يمكن أن تُزاد بدعوى أنّها ليست منطقية لأنها لا تتمتع بالصرامة الكافية أي أنّها تقبل الصياغة المنطقية لكنها غير مُلزِمة. يُنظر، سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، ص 191.

⁴ الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 57.

⁵ Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. P259.

قدراته الاستدلالية التي تكتسي طابعاً شبه منطقياً يُساعده على تحقيق أهدافه الحجاجية والإقناعية، وإجمالاً تنقسم الحجج "شبه المنطقية" إلى فرعين، "حجج شبه منطقية تعتمد البنى المنطقية" و"حجج شبه منطقية تستند إلى العلاقات الرياضية".

أ. حجج شبه منطقية تعتمد البنى المنطقية.

ومن أشكال هذه النوعية من الحجج ما يلي:

• التناقض وعدم الاتفاق contradiction et incompatibilité.

يتعلق التناقض بالأنظمة الصورية، ويُقصد به «أن تكون هناك قضيتان propositions في نطاق مشكلتين إحداهما نفي للأخرى ونقض لها»¹ مثل قولنا: كأن يُقال المطر ينزل ولا ينزل، أمّا عدم الاتفاق والتعارض فمجاله حجاجي «يتمثل في وضع ملفوظين على محك الواقع والمقام، ممّا يُحتم اختيار احدي الأطروحتين وطرح الأخرى»²، ونستنتج من خلال التعريف الأول أنّ التناقض أقرب إلى المنطق الصوري لأنه أحادي الدلالة لا يسمح بفعل التأويل، فالتناقض فعل منطقي لا يمكن تبريره والدفاع عنه نظراً لتعالّي المعاني التي يُقدّمها ويستدلّ بها، عكس التعارض الذي يحدث في مستوى علاقة الملفوظات بالمقام الخارجي الذي يُجهّد للمُحاجج (العارض) والمُحاجج (المُعترض) انتقاء احدي الأطروحتين وإلغاء الأخرى لأنها واقعة في التعارض بين المقال المقام، ويوضّح عبد صولة مبدأ التعارض بين الأطروحات بمثال طرحه على أصدقائه فقال: «لماذا يكون السقوط من على ظهر الحمار أكثر إيلاًماً للمرء من سقوطه من على ظهر الجمل، رغم أنّ الجمل أعلى ظهراً؟ فأجاب أحد الأساتذة معللاً: ربما لكون الساقط من على ظهر الجمل وهو ساقط يجد الفرصة لتهيأ للسقوط، أما الساقط من ظهر الحمار لا يجد تلك الفرصة، فقال آخر أطروحة معارضة لما قاله هذا الأستاذ: فقياساً على كلامك يكون الساقط من أعلى بناية في تونس أكثر أملاً في النجاة من الوائب في حوض سباحة»³ ولعلّ هذا المثال الذي قدّمه "عبد الله صولة" يُجسّد لنا مبدأ التعارض شبه المنطقي بين القضايا المطروحة للنقاش، فلو كان السقوط من على ظهر الحمار أكثر إيلاًماً من السقوط من على ظهر الجمل، فإن هذا يقتضي منطقياً أن السقوط من أعلى بناية أقلّ ضرراً من الوائب في حوض المسبح ويمكن أن نمثل لهذا المثال بالمخطط التالي:

¹ Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. P270.

² Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. P270.

³ عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 43.

- مقدمة كبرى: السقوط من على ظهر الجمل أقل ضرراً من السقوط من على ظهر الحمار.
- مقدمة صغرى: السقوط من على أعلى بناية في تونس أقل ضرراً من الوثب في المسبح.
- النتيجة: السقوط من أعالي الأشياء أقل ضرراً من السقوط على أقربها من الأرض.

وبهذا الاستدلال يتضح لنا أنّ هذه الأطروحات المتعارضة حاولت التأسيس لنتيجة عامة مفادها أنّ السقوط من أعالي الأشياء يكون أقل ضرراً من السقوط تلك التي تكون أقرب من الأرض، إلا أنّ هذا الاستدلال لما كانت "مقدمته الكبرى" خاطئة أدّت إلى فساد العملية الاستدلالية لأنها قريبة من الاستدلال الذي يعتمد على المغالطة، إذ لا يستقيم منطقياً أن يكون السقوط من الأعلى أقل ضرراً من السقوط من الأسفل.

• التّمائل والحدّ في الحجاج l identité dans l argumentation

إنّ تحديد المفاهيم والموجودات والأحداث لا يقوم على الاعتبار والبداهة، بل هو قائم على التبرير الحجاجي، «ذلك لأن التعريف يُحرك العملية الاستدلالية ويقدم اختيارات دون أخرى، كما يُشكل حكماً على الأشياء أو تقويماً لها»¹ وعليه نستنتج أن التعريف والحدّ من التقنيات المهمة في العملية الحجاجية، فهو يُستعمل في التصنيف والاستقراء والتمييز بين المفاهيم المطروحة على المتلقي، كما تكون مصحوبة بتبرير حجاجي يستطيع من خلاله المخاطب تحديد موقفه إزاء ما يُعرض عليه، ويتضح الطابع الحجاجي للتعريف عندما تُواجه تعريفات متنوعة لنفس الكلمة، هنا يضطلع التبرير الحجاجي بدور يدعم فيه مفهوم على حساب آخر، ويمكن التمييز بين أربعة أنواع من التعريفات منها ما هو شامل، ومنها ما هو جزئي²:

- تعريف معياري تحكمه القاعدة وعمومها.
- تعريف وصفي يرتبط بسياق خاص.
- تعريف مكثّف أو تكثيف، يؤشر على العناصر الأساسية في المعرف.
- تعريف مركب يجمع بين هذه العناصر الثلاثة.

• الحجج القائمة على العلاقة التبادلية arguments de réciprocité أو قاعدة العدل.

¹ عماد عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 93.

² المرجع نفسه، ص 93.

تعالج الحجج القائمة على العلاقة التبادلية وضعيتين أو قضيتين أو ملفوظين معالجة واحدة بسبب علاقة التماثل أو التشابه المضمرة بينهما، وهذه العلاقة تؤدي إلى تطبيق قاعدة العدل بينهما " **la règle de justice** " في معالجة الملفوظات المدرجة ضمن مقولة واحدة¹، فبدأ العدل في الحجج القائمة على العلاقة التبادلية ينص على ضرورة التسوية في معاملة الكائنات والملفوظات التي تنتمي لنفس الفئة، لأن التعامل مع وضعيتين متشابهتين بطريقتين مختلفتين يعدّ سلوك غير عادل لإحدى القضايا، ومن الأمثلة التي توضّح علاقة التبادل وقاعدة العدل:

- قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».
- أحلال عليكم حرام علينا.
- قول القائل: ضع نفسك مكاني.²
- أتنبى عن خلق وتأيت مثله... عار عليك إذا فعلت عظيم.

وعلى ضوء هذه الأمثلة يتّضح لنا أنّ المحاجج إذا خالف قوله حاله، يُطالبه المتلقي بضرورة تطبيق قاعدة العدل بسبب العلاقة التبادلية الناشئة عن التماثل والتشابه الموجود بين الخطيب والمخاطب/المخاطبين.

ب. الحجج شبه المنطقية التي تعتمد العلاقات الرياضية.

تعتمد هذه الحجج في واقع الأمر على القواعد الرياضية في بنائها الداخلي، الأمر الذي يجعلها تكتسي صلابة في تشكيلها وتكوينها الداخلي، وتتمتع بطاقات إقناعية عالية تميّزها عن غيرها، ومن بين هذه الحجج:

• حجة التعدية **argument de transitivité**.

أساس هذه النوعية من الحجج وجوهرها المعادلة الرياضية الصورية شبه المنطقية، التي تسمح لنا بالمرور من العلاقة بين "أ" و "ب" وبين "ب" و "ج" إلى استنتاج وجود علاقة ضرورية بين "أ" و "ج"³، وهذا إجراء استدلال مبنى على مبدأ التعدية يمكن التمثيل له بـ:

- القضية الأولى: أ=ب

¹ Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. P294.

² يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 460.

³ يُنظر، المرجع السابق، ص 46.

- القضية الثانية: ب=ج

- النتيجة: أ=ج

وتنقسم التعدية إلى أنماط عديدة منها التعدية بـ «بالتساوي égala والتفوق supériorité والتعدية بالتضمن inclusion.¹»

وتقدم معظم الدراسات المتصلة بالحجاج نفس المثال لتوضيح ما يُسمى بحجة التعدية وهو «عدو عدوي صديقي». ² فتأسس علاقة الصداقة هنا مبني على مبدأ علاقة التعدية، فالصداقة كفعل إنساني غالباً ما تُبنى على التفاهم والود المحبة بين طرفين، إلا أنها قد تأخذ طابع استراتيجياً آخر بفعل التعدية، حيث تصبح الصداقة مبنية على المصلحة والمنفعة البراغماتية.

ومن أهم العلاقات التي تقوم عليها حجج التعدية "علاقة التضمن la relation d implication" وهي العلاقة المنطقية التي تُبين أن قضية ما تتضمن قضية أخرى نحو قولنا: "مات سُقراط لأنه إنسان"، فالنتيجة المضمره هنا أن كل إنسان فان ³، وهذه العبارة الأخير مضمره ومتضمنة في القول الأول ويمكن التمثيل لها بـ:

- المقدمة الكبرى: ← مات سُقراط لأنه إنسان.
- المقدمة الصغرى: ← سُقراط فان.
- النتيجة المضمره: ← كل إنسان فان.

فالعلاقة بين المقدمة الكبرى والنتيجة في هذا الاستدلال هي علاقة تعدية بالتضمن إذ أن النتيجة متضمنة في المقدمة الكبرى.

● حجة إدماج الجزء في الكل l argumentation par inclusion.

تقوم هذه الحجة في جوهرها العام على مبدأ رياضي ينطلق من قاعدة مفادها «ما ينطبق على الكل ينطبق بالضرورة على الجزء». ⁴ فما ينطبق على الكل من سمات وأحكام وقضايا وأوصاف يمكن أن ينطبق على أجزائه

¹ المرجع نفسه، ص 46.

² المرجع نفسه، ص 47.

³ المرجع نفسه، ص 47.

⁴ Traité de l argumentation. La nouvelle rhétorique. P311.

المكوّنة له، ويُمثّل لها عبد الله صولة بالقاعدة الفقهيّة في تحريم الخمر «ما أسكر كثيره فقليله حرام». فهذا النوع من القواعد الفقهيّة خاضع لحجّة شبه منطقيّة تُدمج الجزء "قليل من الخمر" في الكلّ "الخمر الكثير" فعلة التحريم هنا هي "الإسكار" والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل تناوّل القليل من الخمر يُسكر؟ ومن هذا الباب يدخل عنصر "الاحتمال probable" وفتح الباب أمام المحاجّة والاعتراض.

• حجة تقسيم الكلّ إلى أجزاءه argument de division .

ينصّ هذا الصنف من الحجج على تقسيم الكلّ إلى أجزائه المكوّنة له «وبيان أنّ الأحكام التي تنطبق على الجزء تنطبق تبعاً لذلك على الكلّ»¹ فهذه النوعيّة من الحجج تسعى إلى تعميم قاعدة تقوّي حضور الكلّ من خلال الحديث عن أقسامه لأجزائه المكوّنة له، فحين يتّخذ المحاجّج مقدّمة مفادها أنّ: الجزائر جميلة، عليه بالضرورة أن يُعدّد شوارعها وحدائقها ونمط الحياة والتدريس والمعيشة في أرجاءها، فبسط الأجزاء بهذه الطريقة يملأ الخطاب ويكتفّ من فعاليّته التداوليّة.

2.1.2. الحجج المؤسّسة على بُنية الواقع les argument basés sur la structure

. du réel

تسعى الحجج المتأسّسة على بُنية الواقع إلى الربط بين الأحكام المسلّم باعتبارها واقعاً مسلّمًا به لا مجال للشكّ فيه، وأحكام أخرى يسعى الخطاب أو النص للتأسيس لها، فيتّم ذلك عن طريق إدماج الثانية التي يسعى الخطاب إلى تمكينها في البنية الأولى الأصليّة التي تحظى بالموافقة العامّة، لتصبح بذلك كلّ متكامل يستلزم التسليم به، يقول بيرلمان في هذا السياق: «بمجرد ما يتّم الجمع بين عناصر من الواقع في علاقة معترف، ليصبح من الممكن أن نؤسس حجاجاً يسمح بالمرور ممّا هو مقبول، إلى ما نسعى لجعله مقبولاً»² بمعنى أنّ هذه النوعيّة من الحجج تعتمد على التجربة وعلى العلاقة القائمة بين ما هو واقع وبين ما هو ممكن أو محتمل يسعى الخطيب للتأسيس له عن طريق دمج الواقع والكائن بالمحتمل والممكن، وتجرّد الإشارة إلى أنّ الحجج المؤسّسة على بُنية الواقع «تستخدم وتُسخّر الحجج الشبه منطقيّة للربط بين أحكام مسلم بها، وأحكام يسعى الخطباء إلى تأسيسها وتثبيتها... أي

¹ ساميّة الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، ص 207.

² Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. P351.

جعل الأحكام المسلّم بها والغير مسلم بها عناصر تنتمي إلى كلّ واحد يجمع بينها...ومن هنا جاء وصفها بكونها حججًا اتصاليّة أو قائمة على الاتصال.¹

وهناك طريقتان للربط بين عناصر الواقع حسب "بيرلمان تيتكاه"، في الأولى نربط بين مظاهر من مستوى واحد تنتمي إلى نفس الفئة الحجاجية، وتسمى "بـ **liaisons de succession** التتابع" وفي الثانية نربط بين أطراف متفاوتة المستوى، وتسمى "بـ **liaisons de coexistence** التعايش".²

أ. علاقات التتابع أو وجوه الاتصال التتابعي.

ومن أشكالها:

• حجج الوصل السببي:

يرمي هذا النوع من الحجاج إلى المرور في اتجاهين من السبب إلى النتيجة ومن النتيجة إلى السبب عن طريق رابط سببي يصل الظواهر والأحداث بأسبابها أو نتائجها، وغاية هذا النوع من الحجاج تقويم الموضوعات وتعليل الأشياء والمعطيات التي يُقدّمها الخطيب لمخاطبيه، وقد حصر "بيرلمان وتيتكاه" هذه النوعيّة من الحجج في ثلاثة أضرب:

- حجاج يرمي إلى الرّبط بين حدثين متتابعين بواسطة رابط سببي، مثل: اجتهد فنجح.
- حجاج يرمي إلى استخلاص سبب من حدث أو واقعة ما، مثل: نجح لأنه اجتهد.
- حجاج يرمي إلى التنبؤ أو التكهّن بالنتائج التي تترتب عن واقعة ما، مثل: يجتهد فسينجح.³

وبهذا يمكننا أن نبيّن الحجاج على تتابع ثابت للأحداث بواسطة الروابط السببيّة التي تصل بين الأسباب والنتائج وبين النتائج والأسباب في اتجاهين متعاكسين، وفي ضوء الوصل السببي يمكننا الحديث عمّا سمّاه "بيرلمان" في هذا الإطار "بالحجة البراغماتيّة **l'argument pragmatique**"⁴ وتجلّى براغماتيّتها - حسب - في أنّ

¹ محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة "بحث في بلاغة النقد المعاصر"، ص 130/129.

² يُنظر، الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 31.

³ يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 50.

⁴ يُنظر، الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 73.

هذه النوعية من الحجج تُعطينا تقييماً وتقويماً لعمل ما أو حدثاً أو سلوكاً أو رأياً ما، كما أنّها تحثُّ على تبني مواقف مساندة لمواقف الخطيب، وذلك بغض النظر عن النتائج المترتبة عن ذلك سواء كانت إيجابية أو سلبية.

• حجة التبذير 1 argument de gaspillage .

وتسمى أيضاً بحجة التبديد¹، وهي حجة تقوم على الاتصال والتتابع والاستمرارية بين الأقوال والأفعال، وترتكز على القول بما أننا بدأنا عملاً وتجنّسنا عناءً لأجل انجازه، يجب علينا مواصلة هذه التضحيات بالاستمرار في العمل وإلاّ ستذهب كل تضحياتنا وتكون مضيعة للجهد والمال وتصبح بلا قيمة²، ونجد كثيراً هذه النوعية من الحجج لدى الأحزاب السياسية التي تعتمد على مثل هذه الخطابات كأن يقول رئيس الحزب لمناضليه: لا يهم إن خسرنا الانتخابات في هذه المرة، بل المهم أن نواصل النضال السياسي حتى الانتصار، فلو ننسحب تذهب كلّ مجهوداتنا السابقة أدراج الرياح.

• حجة الاتجاه 1 argument de direction .

تقوم هذه الحجة على فكرة التحذير من عاقبة اتباع طريق المراحل التنازلية، كقولنا إذا تنازلت هذه المرة، وجب عليك أن تتنازل أكثر في المرة القادمة، لأن سلسلت التنازلات إذا بدأت فلن تنتهي³ مثل قول قائل: إن هذا الإهمال سينتهي بنا إلى الإفلاس، لذلك يكثر هذا النوع من الحجج في القضايا الأخلاقية، لأن التنازل فيها أمر خطير قد يؤدي بنا إلى التنازل على كلّ المنظومة الأخلاقية.

ب. علاقات التعايش أو الاتصال التواجمي.

إذا كانت علاقات التعاقب تربط بين عناصر من نفس الطبيعة ومن نفس الفئة الحجاجية بواسطة رابط سببي، فإنّ علاقات التعايش تربط بين واقعيتين متفاوتتي في المستوى، ويمثل "بيرلمان وتيتكاه" لهذه الروابط بالصلة القائمة بين الشخص وأفعاله، والتي تُعدّ النموذج الأصلي لعدد معتبر من علاقات التعايش نظراً لما تتركه من تأثير على السامع يزيد من درجة اقتناعه⁴، وهذا ما نلتمسه عند بعض الناس حين ترتبط أفعالهم بنواياهم، فيتميّزون عن

¹ المرجع نفسه، ص 74.

² يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 50، ويُنظر، الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 74.

³ يُنظر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة "بحث في بلاغة النقد المعاصر"، ص 130، ويُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 51.

⁴ يُنظر، الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 77.

غيرهم من الناس لتصبح بذلك أفعالهم حجة تميزهم عن غيرهم¹، ولعلّ هذا ما نجده عند الكثير من العرب قديماً الذين التصقت بشخصهم أعمالاً وأخلاقاً أصبحت ملازمة لهم مثل: أبوجهل، وأبوبكر الصديق، مسيلمة الكذاب لتصبح الفكرة التي نكوّنها عن الشخص مرتبطة بأعماله وأفعاله، وهنا تجدر الإشارة إلى مسألة مهمة أوردّها "بيرلمان وتيتكاه" تتعلق بمعرفة أفعال الشخص السابقة التي تُسهم في تكوين سمعته الطيبة أو السيئة، سمعة تندمج مع شخصيته لتشكّل فكرة مسبقة عنه، ليصبح الإنسان الخطيب سياقاً ومعطى مهماً في العملية العملية الحجاجية²، فنؤوّل خطابه بناءً على الأفكار المسبقة المكوّنة حول شخصيته وأفعاله وأعماله التي المنجزة، ويكون الحجاج في مثل هذه العلاقات التي تعتمد الإتصال التواجمي حسب "بيرلمان وتيتكاه" يسير وفق مسار أفقي يتداخل فيه الشخص الجوهر مع أعماله المتجلية في الواقع ويمكن أن نمثّل لذلك بـ:

● الشخص ← العمل ← التفاعل والتداخل بين الشخص والعمل³،

ومن بين علاقات التعايش يمكن رصد مايلي:

● حجة الشخص وأعماله:

ينطلق هذا النوع من الحجاج من مبدأ أنّ أعمال الإنسان التي يُنجزها تكشف لنا عن جوهره ومعدنه، أعمال تجعله عرضة للتقويم من طرف الآخرين، ويحدث هذا التقويم في ضوء صفاته وآراءه وأفعاله وتوجهاته وأعماله وأقواله، فهذه المعطيات مجتمعة من شأنها أن تُساعد على فهم الشخص والحكم عليه من خلال المعطيات التي تتوفر لدينا عن شخصه، لأنها تُشكّل نواياه ومقاصده الخفية والمضمرة في خطابه⁴، وهكذا فإنّ الشخص وأعماله يمثلان مناط العملية الحجاجية، لأنّه يُسهل علينا فهم وتقويم خطابه في مختلف مستوياته المعلنة والمضمرة، ويتحرك المسار الحجاجي في هذا النوع من الحجج في اتجاهين متعاكسين: من الشخص إلى أعماله، ومن أعماله إلى الشخص، ولهذا يتمّ التداخل بين الشخص وأعماله، ويمكن أن نمثّل لذلك بـ:

● عمل ← شخص ← إنّ من يُصلي في المسجد لا يمكن له أن يكون إلّا مسلماً.

هذا الملفوظ جعلنا نحكم على الشخص من خلال أعماله التي يقوم بها.

¹ يُنظر، محمد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية وعربية عريّة، ص388.

² يُنظر، المرجع السابق، ص78.

³ Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. P354.

⁴ يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص51.

- شخص ← عمل ← لا يستقيم الظلُّ والعود أعوج هذا الملفوظ يصل شخص المتكلم بأعماله¹

أي لا يُمكن أن تتحسن الأوضاع وأنت في أعمالك وأفعالك وتصرفاتك غير مستقيم.

• حجة السلطة l argument d autorité

تُعَدُّ حجة السلطة، من الحجج الفاعلة والمعتمدة في معظم الخطابات التي تتلون بصيغة حجاجية، ويستمد هذا النوع من الحجج فعاليته وقوته من هبة المتكلم ونفوذه، ومن هنا تبرز أهمية حجة السلطة «التي تستخدم أعمال شخص ما أو مجموعة من الأشخاص أو أحكامهم أو أقوالهم أو توجهاتهم حجة يدافعون بها على أطروحة ما»² وتختلف مظاهر السلطة وتتعدد في هذه النوعية من الحجاج فقد تكون مرتبطة بالشخص مثل "إجماع العلماء" أو "الرأي العام" أو "الفلاسفة" أو "الكهنوت" أو "الأنبياء" أو تكون السلطة غير شخصية impersonnelle مثل "قوانين الكون الفيزيائية" أو "العقيدة" أو "الدين" أو "الكتاب المقدس"³ ويمكننا إضافة سلطة نصية مثل "القرآن الكريم" أو "السنة النبوية" أو "الأقوال الصحابة" أو "كلام مأثور من أمثال وحكم" أو تلك التأويلات التي تستند على سلطة اللغة أو الشعر، وقد يركز الحجاج بالسلطة في بعض الحالات على ذكر أشخاص معينين بأسمائهم، لأنها تُشكّل سلطة معترف بها من قبل الجمهور المتلقي.

• حجة الاتصال الرمزيّ la liaison symbolique

تقوم هذه الحجة على الانتقال من الرّمز إلى المرموز إليه، وتكسب هذه الحجة فعاليتها من «التلازم المبني على علاقتي المشاركة والتبرير rapports de participation et motivation بين الرمز والرموز إليه، وليس على الاعتبارية مثلما هو الحال مع العلامة»⁴ كرمز الميزان الذي يرمز إلى العدالة والمحكمة، ورمز العلم الذي يرمز إلى الوطن والصليب إلى المسيحية، وهذه الرموز المادية من شأنها استحضار عواطف وأفكار وأحاسيس تُثير عواطف المتلقي سواء كانت وطنية أو دينية⁵، ولهذا يكون للوصل الرمزي دور كبير في عمليتي التأثير والإقناع

¹ المرجع السابق، ص52.

² Traité de l argumentation. La nouvelle rhétorique. P412.

³ يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص52/53.

⁴ يُنظر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة "بحث في بلاغة النقد المعاصر"، ص131.

⁵ يُنظر، المرجع السابق، ص53.

والتداول، ولذا من الضروري بالنسبة للمحاجج إدراك الأبعاد الرمزية للأشياء ومعرفة وقعها على نفسيّة مخاطبيه، لأنّ جهل المحاجج يمثل هذه العلاقات الرمزية من شأنه أنّ يُفقد الرمز حجّيته.

3.1.2. الحجج المؤسّسة لبنية الواقع les argument qui fondent la structure du réel.

نهتم في هذا العنصر بصنف ثالث من الحجج تربطها صلة وثيقة بالواقع، إذ يسعى المحاجج من خلالها إلى «بناء واقع جديد يُقنع به جمهوره ويرسم من خلاله معالمه الرؤيويّة وهيئاته التصرّويّة».¹ أي أنّ هذه النوعيّة من الحجج تتميّز بطابع الابتكارية لأنّ المحاجج يوظف فيها فكره ومكتسباته وقدراته العقلية لنسج نوعيّة جديدة من الحجج يستطيع بموجبها التأسيس لواقع جديد يُريده ويسعى إلى تحقيقه، وتقوم هذه النوعيّة من الحجج على مستويين: أولهما: «تأسيس الواقع بواسطة الحالات الخاصّة، كالمثل 1 exemple الذي يُؤتي به لتأكيد الفكرة المطروحة... ويُلحق بالمثل الاستشهاد بالنصوص ذات القيمة السلطويّة على المخاطب كالمقولات الدينيّة أو كلمات القوّاد الخالدين في نظر الجماعة المقصودة... أمّا ثانيهما فيقوم على استخدام التمثيل analogie استخداما حجاجيّاً».² وهنا يمكن الحديث عن صنفين من الحجاج :

أ. تأسيس الواقع بواسطة الحالات الخاصّة.

إنّ المقصود بالحالات الخاصّة في هذا السياق هو تلك الحالات المنفردة والمنعزلة التي تتحول في الحجاج إلى قاعدة عامة قابلة للاستدلال «فيتأسس الواقع على ظاهرة مفردة يتمّ توسيعها حتى تُصبح حالةً عامّة لا مجرد حالة خاصة، ثمّ الإنطلاق منها وبناء الواقع عليها».³ ومن هذه الحالات الخاصّة يمكن ذكر ما يلي:

• الشاهد أو المثل 1 exemple .

عادةً ما يحظى المثل بالقبول العام بين الناس، لذلك «يؤتي به في الحالات التي لا توجد فيها مقدّمات»⁴ أي في الحالات التي يفتقد فيها المحاجج للمقدّمات، يستعين بالشاهد ويستثمر قبوله بين الناس ليكون نقطة انطلاق يبنى بها الواقع الذي يسعى لتحقيقه، وذلك عن طريق ذكر "شاهد أو مثل" واسقاطه على الحالات الخاصّة التي

¹ يُنظر، علي شعبان، الحقيقة والحجاج وأفاق التأويل، ص 165.

² محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة "بحث في بلاغة النقد المعاصر"، ص 131/132.

³ ساميّة الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، ص 243.

⁴ عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 54.

يُريد المحاجج أن يؤسّس لها، وتقتضي الحاجة بالشاهد وجود بعض الخلافات في شأن القاعدة الخاصة، لذلك يُؤتى بالمثل والشاهد لدعمها وتكريسها¹، ويمكن أن نضرب لذلك مثلاً من عندنا، فلو قلنا مثلاً: لما تحصّل رئيس البلاد (أ) على كلّ الصلاحيّات في تسير شؤون الدولة، أصبح يُمارس نوع من الاستبداد بالسلطة، وهي قاعدة حجاجيّة خاصة بالرئيس الحالي، لكن قد يؤتى لدعمها بشاهد سابق مفاده أنّ الرئيس السابق (ب) لما تحصل أيضاً على كلّ الصلاحيّات صار يُمارس نوع من الاستبداد.

في هذه الحالة قمنا بالمرور من حالة خاصة الرئيس (أ) إلى حالة أخرى خاصة الرئيس (ب)، وما يُسميه بـ "يرلمان وتيتكاه" بالحجاج من الخاص إلى الخاص **argument de particulier au particulier**²، وعليه يمكن أن نستنتج أنّ الغاية من الشاهد أو المثل هو التأسيس وصياغة قاعدة عامة، مفادها أنّ كل من يحاول التفرد بالرأي في تسير شؤون الدولة هو مستبد.

• المثل 1 illustration.

إذا كان الشاهد يُستعمل لتأسيس قاعدة ما، فإنّ المثل يُستخدم «لتوضيح قاعدة معروفة ومسلّم بها، أي ليعطيها نوعاً من الحضور في وعي المستمع»³ بمعنى أنّ المثل يعمل على تقويّة درجة التصديق والإقناع، وعادةً ما يتمّ الإتيان به بعد ذكر القاعدة المتجادل حولها، أي يؤتى به للاستشهاد على صحة هذه القاعد وتدعيمها وتأكيدا وتقويّتها وجعل القاعد الحسيّة ملموسة.

• التّمودج والتّمودج المضاد (عكس التّمودج) le modèle et l'anti modèle

تُعتبر القدوة حالة خاصة مثل الشاهد أو المثل، وتُقدّم بوصفها قدوة يُحتذى بها، حيث تستند إلى سلطة يتأثر بها المخاطب⁴ مثل الأنبياء والعلماء والقادة والزعماء والمشاهير... إلخ فكل هذه النماذج من شأنها التأسيس لقواعد سلوكيّة عامة تُصبح محلّ اقتداء واهتداء من قبل الناس، ومن أمثلة الحجاج بالقدوة قول الحجاج بن يوسف الثقفي: «... وأيم الله إني لأحبّ إليّ أن أحشر مع أبي بكر وعمر مغلولاً، من أن أحشر معكم»⁵ فالحجاج في

¹ يُنظر، المرجع نفسه، ص54.

² Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. P475.

³ الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص84.

⁴ محمد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية وعربية عربيّة، ص410.

⁵ أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، المكتبة العلميّة، ط، 1، بيروت، 1993م، ج2/ص295.

هذا المثال يتخذ من أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب "رضي الله عنهما" قدوة له لدرجة أنه يتمنى أن يُحشر في زمرةهم.

وفي خط مواز لحجة "النموذج" فحجة "عكس النموذج" تدعو إلى كسر النموذج والانفصال عنه، ويُقدّم لنا عبد الله صولة مثالا عن ذلك بقوله: «قال الأب لأبنه الكسول: كان نابليون في مثل سنّك رأس فصله، فأجابه الابن: وفي مثل سنّك كان امبرطوراً».¹ فبعدها كان نابليون قدوة بالنسبة للأب، أصبح بفضل ذكاء ابنه قدوة مضادة أفحمت الأب.

ويُفترق "بيرلمان وتيتكاه" بين الحجج الثلاثة (الشاهد، المثال، القدوة) من خلال وظائفها الحجاجية بقوله: «أما الشاهد فيسمح بالتعميم، والمثال يسمح بدعم قاعدة قائمة سلفاً، والقدوة ستدعو إلى الاقتداء مستقبلاً».² وتظل هذه النوعية من الحجج حسب "بيرلمان وتيتكاه" مهمة في كل استراتيجيّة حجاجيّة تهدف إلى تحقيق أهداف تداولية تسعى لتغير ما هو كائن أو التأسيس لواقع جديد أو إحياء واقع مضى.

• الاستدلال بواسطة التمثيل (التناسب) 1 analogie .

يرى "بيرلمان وتيتكاه" أن التمثيل أو التناسب يُشكل خطأ استدلالياً خاصاً وضرورياً في العملية الحجاجية، إذ يصلح في إثبات المشابهات بين الموجودات رغم تباعدها في الحقيقة كما يُمكننا من صياغة وإيجاد فرضيات تُساعد على التحليل والاستنتاج، لكنه غالباً ما يقصى من البحث العلمي لافتقاده الصرامة المطلوبة، فهو يُشكل أحد مميّزات التواصل والاستدلال غير الصوري³، ويقوم التمثيل في النظرية البلاغية على إبراز تشابه العلاقات ممّا يجعله أداة حجاجية مهمة يتوسل بها المحاجج في بناء علاقاته الخطابية، أي إقامة مواجهة بين بُنى متشابهة وإن كانت من مجالات مختلفة، «فهو يُسقط علاقات مستفادة سابقاً على مجال مجهول، أو يُبدع علاقات جديدة من منطلق تشابه ما».⁴ فهو عملية يتم من خلالها اسقاط ما هو معلوم على ما هو مجهول، بهدف التأسيس لواقع جديدة يتشابه مع ما هو كائن ومسلّم به، وهذا ما يؤكّد عليه بيرلمان بقوله: «يلعب التمثيل دوراً مهماً في الابتكار والتدليل والحجاج، عبر عمليات التطوير والتمديد التي يسمح بها... لكن من أجل الحفاظ على قيمته هناك حدود

¹ عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 56.

² Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. P471.

³ يُنظر، الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 88.

⁴ بناصر البعزاتي، الصلة بين التمثيل والاستنباط، مقال ضمن كتاب: التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق: حمو النقاري، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، 2006، ص 29.

لا يمكن تجاوزها.¹ أي تلك الحدود التي لها علاقة بالمنطق الصوري الضروري والتي لا يمكن التمثيل أن يتجاوزها، ومثّل عبد صولة للعلاقات التمثيلية من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ أَخَذُوا مِنَ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾² يعلّق عليه قائلاً:

في الآية الكريمة المعطيات التالية:

أ = المشركون.

ب = أولياءهم (الأصنام).

ج = العنكبوت.

د = بيتها.

نجد في هذه الآية أربعة عناصر لا تجمع بينها علاقة تشابه، بل تشابه في العلاقة، فالعلاقة بين (أ) و(ب) أي المشركين بأوليائهم يعبدونهم ويعتصمون بهم، تشبه علاقة (ج) و(د) أي علاقة العنكبوت ببيتها تبنيه وتعصم به من المتعدي، فيصبح بذلك (أ) و(ب) أي المشركون والأصنام "الموضوع **thème**"، ويصبح (ج) و(د) أي العنكبوت والبيت "الرافع أو الحامل **phore**" الذي يحمل ويرفع الموضوع، وغالباً ما يكون الحامل أشهر من الموضوع³، باعتبار هو الأصل وبه يتم التأسيس لبنية جديد بهدف الخطيب لإقناع المتلقي بها، ويمكن التمثيل لذلك بـ:

- المقدمة الكبرى ← يُعدّ بيت العنكبوت من أوهن البيوت.
- المقدمة الصغرى ← الكفار اتخذوا الأصنام أولياء يعبدونهم ويعتصمون بهم بدل الله.
- النتيجة ← كل من يتخذ من غير الله ولياً، فإنّ علاقته تتصف بالوهن مثل علاقة العنكبوت ببيتها.

¹ Chaime perelman. Logique et argumentation. Presses universitaires de bruxelles. 1968 P135.

² سورة العنكبوت، آية، 41.

³ يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص58.

ويُنبّه "بيرلمان وتيتكاه" إلى أنّ التمثيل في الحجاج يختلف تماماً عن التمثيل في الإبداع، «ففي حين لا شيء يمنع من أن يطول التمثيل ويمتد في الإبداع، يُطلب من التمثيل أن يلتزم بحدّ معيّن في الحجاج وإلاّ فقد طافته الإقاعنيّة، وإنّ إطالة التمثيل تكون أحياناً لغاية أن تُثبت صحته، لكن تلك الإطالة قد تجعله عرضة لتجريح المخاطبين».¹ فعلى المخاطب في التمثيل أن يلتزم بحدّ معيّن من الطول لكي يُحدث نوع من التناسب بين الموضوع والحامل، لأنّ حجاجيّة التمثيل مرتبطة بادراك التفاعل بين مختلف الأطراف المشكّلة للتمثيل مع محاولة تقديمه في صورة مقتضبة لكي لا تنفلت العمليّة الاستدلاليّة، وضرورة العمل على إدماج عناصر الموضوع في عناصر الحامل لكي يحدث نوع من التفاعل الذي يُسهل على قبول الصورة والتسليم بها من طرف المخاطبين.

• الاستدلال بواسطة الاستعارة la métaphore

يقول "بيرلمان وتيتكاه" أثناء حديثهما عن البعد الحجاجي للاستعارة: «إن أي تصور للاستعارة لا يلقي الضوء على أهميتها في الحجاج لا يمكن أن يحظى بقبولنا، إلا أننا نعتقد أن دور الاستعارة سيتضح أكثر إذا ربطناها بنظرية التناسب الحجاجي [...] إننا لا نستطيع في هذه اللحظة وصف الاستعارة إلا باعتبارها تناسباً مكثفاً، ناتجاً عن ذوبان عنصر المستعار منه في المستعار له».² أي أنّ التفاعل في الاستعارة بين الموضوع والحامل يكون أقوى وأكثر تكثيفاً من التمثيل وذلك نظراً للحذف الذي يحدث في أحد العناصر الأربعة المكونة للعملية التمثيلية، حذف يُساعد ذوبان الموضوع في الحامل بطريقة تمنح الصورة نوع من التطابق الاستدلالي ممّا يجعل الاستعارة تكتسب طاقات إقناعيّة أقوى منها في التمثيل، ويمثّل "بيرلمان وتيتكاه" لذلك بقوله: «"الشيخوخة بالنسبة إلى الحياة هي ما يُمثّله المساء بالنسبة إلى النهار" يمكن أن نشق الاستعارات الآتية "شيخوخة النهار" "مساء الحياة" "الشيخوخة مساء"»³

إن البنية التي أوردها "بيرلمان وتيتكاه" في هذا المثال تسمح لنا أنّ نمثّل لهذه الاستعارات رياضياً من خلال التناسب الموجود بينها بهذه الطريقة:

إذا كان هناك شيئان (أ) و (ج). ويتسم (أ) بصفة هي (ب). ويتسم (ج) بصفة هي (د)، فإذا كان العمر (محذوف) هو (أ)، وكان النهار هو (ج)، وكانت الشيخوخة هي (ب)، والغروب هو (د)، وكان كل من

¹ Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. P518.

² Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. P535.

³ Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. P398.

(ب) و (د) تربطه بالحامل-العمر والنهار-علاقة مشابهة، أمكن القول: "شيخوخة النهار" و"مساء العمر" كما يمكن القول: "الشيخوخة مساء". ففي الحالتين السابقتين نكون بصدد استعارة بمعناه المحصور حيث نتقل من نوع إلى نوع.

ويذهب أليفِّي ريبول إلى اعتبار الاستعارة أكثر إقناعاً من القياس التمثيلي الذي يعتمد على آلية التشبيه، وذلك بفضل المزج الذي تُحدثه بين المستعار والمستعار له جاعلة بذلك توحد العناصر المنتمئة إلى أنظمة مختلفة أمراً مدركاً¹ ومدججاً، وبهذا يتأكد أنّ القول الاستعاري أكثر حجاجية من القول العادي أو القول التمثيلي.

وفي الأخير يمكن القول أنّ "بيرلمان وتيتكاه" نجحا في إبطال مفعول بلاغة المحسنات، وإدراج الاستعارة والتشبيه ضمن بلاغة الحجاج، واعتبارهما من الآليات المهمة التي تسمح بإنتاج الأفكار وتحقيق الإقناع، كما أبطل أيضا تلك الهوية الملتبسة بين كل من التشبيه والاستعارة بوضع حدود تناسبية شبه رياضية بينهما.

2.2. الطرائق الانفصالية في الحجاج la dissociation des motions

إذا كانت الحجج التي أثينا على ذكرها آنفاً في سياق حديثنا عن الإتصال الحجاجي الذي يتضمن الحجج شبه المنطقية، والحجج المؤسّسة على بنى الواقع، والحجج المؤسّسة لبنى الواقع، وهي كما ذكرنا طرائق ثلاث تربط في الحجاج بين عناصر غير مترابطة في أصل وجودها، فإنّ الطرائق الانفصالية تنحى منحى معاكس إذ تسعى إلى كسر الوحدة بالفصل بين العناصر المتضامنة، ويقصد بطرائق الانفصال في النظرية الحجاجية هي تلك «التقنيات التي تُستخدم بهدف تفكيك اللحمة الموجودة بين عناصر تُشكّل كلاً لا يتجزأ، وغالباً ما تستعمل هذه التقنيات في تفكيك الأبنية الحجاجية التي يخشى المتكلم على نجاح حجاجه منها»² أي أنّ المحاجج في مثل هذه التقنيات يعمل على الفصل بين المفاهيم المسلّم بها لأسباب دعا إليها الحجاج، وعادة ما يتم الفصل بين المفاهيم عن طريق اللجوء إلى استعمال ثنائية «الظاهر /réalit»³، ويمثّل الظاهر **apparence** الحدّ الأول، وهو «كل ما يخطر بالذهن ويدركه الفكر من الوهلة الأولى، فهو المعطى الراهن المباشر»⁴ أي أنّ الظاهر هو ذلك المعطى المباشر، أو المعرفة الأولية التي تحظر في الذهن ويتمكن الفكر من ادركها في الوهلة الأولى

¹ يُنظر، أليفِّي ريبول، مدخل إلى الخطابة، تر: رضوان عصبية وحسن الباهي، أفريقيا الشرق، ط1، المغرب، 2017م، ص 219.

² عبد العالي قادة، بلاغة الحج في المناظرة، ص175.

³ يُنظر، الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص95.

⁴ عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص62.

بدو أي لبس في الدلالة، لأنه من العطيات المباشرة والحاضرة، أما الواقع **réalit** الحدّ الثاني فلا يمكن فهمه وتمييزه إلاّ بوعي وإدراك علاقته بالظاهر **apparence** من خلال مقارنتهما ببعضهما، أي الفصل بين الواقع أو الباطن الحقيقي الغائب والظاهر المزيف، ويمثل الحدّ الثاني -الواقع- القاعدة الأصل التي تُتيح لنا إبراز التناقضات والمغالطات والمناورات الموجودة في الحدّ الأوّل -الظاهر-¹ فهو عملية تفسيرية تأويلية تعمل على تقييم الظاهر وتقويمه، وبهذا يُصبح الواقع (الباطن) معياراً لصدقية الظاهر أو خديعته،

ويتوسّل المتكلّم أو المحاجج في الحجاج القائم على الطرائق الانفصالية بمجموعة من التعابير اللغوية التي تحقق مبدأ الفصل بين المفاهيم منها: «في الحقيقة، في الواقع، واقعياً (réellement)، ظاهرياً (apparement) يُشبهه كذا pseudo، شبه علمي pseudo scientifique، لا أخلاقي، لا علمي، غير صحيح، غير هذا... إلخ، أو عن طريق الجمل الاعتراضية نحو: إنّ هذا البطل -إنّ صحّ أنّه بطل-، وبعبارة أخرى الغير يقينية من قبيل، يزعم، يتّوهم، كقولك فلان يزعم أنّه شجاع، كما يُمكن أن يحقق الفصل عن طريق وضع بعض الأقوال بين قوسين نحو: لقد كنت يومها (بطلاً)... إلخ².

فمثل هذه التعابير تكتسب قوتها الحجاجية من خلال الفصل الذي تُحدثه داخل المفهوم الواحد بين ظاهرٍ يسمّيه الزّيف وحقيقة ليست له، فيصبح بذلك المفهوم الواحد ذو حدّين متنافرين ومتناقضين ومنقسماً إلى حدّ ظاهري، وحدّ باطني، كأن يقال مثلاً:

● إنّ الرئيس الذي يُسيّر البلاد يمثل هذه الذهنيّات ليس رئيساً.

يتبيّن لنا من خلال هذا المثال أنّ المحاجج يسعى إلى إعادة بناء مفهوم جديد للفظ (رئيس) وإستبعاد تعريف آخر سائد يراه المحاجج زائفاً، متوسلاً في ذلك بفصل الحقيقة التي يراها (ليس رئيساً)، عن الظاهر الزائف المتجلي للناس (الرئيس)، فجاء هذا التعريف يؤسّس لمفهوم جديد حقيقي للفظ (الرئيس).

وما نخلص إليه، أنّ للفصل دوراً حجاجياً بارزاً يمكن السامع من تمثّل مظهرين للشيء الواحد، أحدهما زائف، والثاني حقيقي، وهذا الفصل يُمكنه من التمييز بين مجمل الحقائق والمعطيات المقدّمة له.

¹ يُنظر، المرجع السابق، ص 60/61.

² يُنظر، الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 98، وينظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 63.

3.2. الدور الحجاجي للقياس¹ syllogisme.

يُعدّ القياس المنطقي بُنية أساسية في كلّ خطاب حجاجي يسعى إلى تحقيق أهداف إقناعية وغايات تداولية، وقد عرّفه أرسطو بأنه «قول يوضع فيه شيء فيلزم عنه شيء آخر»² والأشياء التي وُضعت هي مقدمات القياس، والشيء اللازم عنها هي النتائج المترتبة عن هذا القياس، وتكون حتمًا أو احتمالاً، أمّا القياس في النظرية الحجاجية المعاصرة فهو وسيلة منطقية يتحقّق بموجبها مبدأ "التعالق بين الأقوال statements"، ليصبح أحد القولين مرتبطاً بالآخر عن طريق تعليقهما بقول ثالث يُمثّل طبقة من الموضوعات أو المفاهيم أعلى من القولين الآخرين، ممّا ينتج عن ذلك "المعادل الحجاجي argumentative equivalent"³، وبهذا يُمكن اعتبار القياس من الآليات الذهنية التي تعتمد على المعطيات المعطيات العقلية المحظّة، فيكون بالربط بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة بينهما، وذلك بهدف الوصول إلى استنتاج ما.

ويضطلع القياس في الخطاب الحجاجي بوظيفة الانتقال ممّا هو مسلّم به عند المخاطب، أي-المقدمة الكبرى- إلى ما يمكن اعتباره مشكل قائم بين المتحاجّجين، أي إلى النتيجة، يقول أحد المناطق في هذا الصدد: «إذا لم يقبل المخاطب المقدمة الكبرى، كان الحجاج -إذ ذاك- سدى»⁴ فنجاعة القياس وحجاجيته التداولية متوقفة على كيفية صياغة مقدمات تنال قبول المخاطبين، ولا سيما المقدمة الكبرى التي تُعدّ واجهة القياس.

ويتألف القياس في غالب الأحيان من جزأين: مقدّمات القياس (الكبرى والصغرى) ونتيجة القياس، والنتيجة هي القضية التي تلزم بالضرورة تلك المقدمات، فمتى تمّ التسليم بالمقدمات (صادقة أو كاذبة)، لزم التسليم بالنتيجة⁵، وقد يذكر المحاجّج جميع أركان القياس (المقدّمتين الكبرى والصغرى والنتيجة) فيسمى قياساً منطقياً

¹ من القضايا التي تستدعي نوع من التوضيح في هذا المقام هو أنّ بنية القياس التي يستعملها متكلم اللغة ليست تماماً هي بنية القياس الصوري، ذلك أنّ مستعملي اللغة لا يستدلّون بالمعنى الشكلي، بل يستدلّون بمقدمات خاضعة لمقتضيات القول أي تلك المقدمات التي تتصف بالاحتمال وتوع من القبول والوضوح، يُنظر، عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر (مقاربة معرفية تداولية لآليات التواصل والحجاج) ص 92/93.

² باتريك شارودو ودومنيك منغو، معجم تحليل الخطاب، تر: حمادي صمود وعبد القادر المهيري، دار النشر سيناترا، تونس، 2008م، ص 545.

³ يُنظر، محمد العبد، النص الحجاجي العربي (دراسة في وسائل الإقناع)، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، إشراق: حافظ اسماعيل علوي، عالم الكتب الحديث، ط، 1، الأردن، 2010، ج 2، ص 26.

⁴ المرجع نفسه، ص 26.

⁵ يُنظر، محمد مهرا، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1994م، ص 203.

كاملاً، وقد تُحذف أحد العناصر الثلاث إما المقدمة الكبرى أو المقدمة الصغرى أو النتيجة، فيسمّى القياس مضمراً¹، ومن شواهد القياس التّام:

- المقدمة الكبرى: ← كلّ الناس فانون.
- المقدمة الصغرى: ← سقراط إنسان.
- النتيجة: ← سقراط فان.

لهذه البنية القياسية ثلاثة أقوال متكوّنة من "المقدمة المنطقية الكبرى **major premise**" و "مقدمة منطقية **minor premise**" و "النتيجة **conclusion**"² فالحجة في هذا المثال عقليلة محضة، مبنية على التّعالق المنطقي والدلالي الموجود بين الأقوال الثلاثة، أي أنّ المقدمة الصغرى منضوية تحت المقدمة الكبرى، أو تحت المفهوم الذي تُقدّمه، وبالتالي تكون النتيجة تحصيل حاصل للتّعالق الموجود بين المقدمتين، وتكمن الوظيفة التّداولية الحجاجية لمثل هذه الأقيسة في الانتقال من الحال العامة المسلّم بها المؤسّسة والموجودة في الواقع (كل الناس فانون)، إلى حالة أخرى يسعى الخطيب إلى التأسيس لها وهي أنّ (سقراط فان لأنه إنسان)، وبالإضافة إلى القياس التّام، يوجد أنواع أخرى من الأقيسة أهمّها:

أ. القياس المضمّر **Entbymeme**.

يُعدّ القياس المضمّر أحد أنواع القياس المنطقي، وقد سمّاه أرسطو بالضمير³، وسمّي ضميراً لأنه قياس محذوف في أحد أجزائه، وعادةً ما يشمل الحذف المقدمة الكبرى⁴، وفي حين يقوم القياس المنطقي على الاستنتاج العلمي الصارم المنتج للعلم، يقوم القياس المضمّر أو الخطابي على الرأي والاحتمال⁵، أي هو قياس يخضع في بناءه الداخلي لعناصر سياقية ومقامية عكس الصوري المكتفي بذاته، ويمكن أن تُمثّل لذلك بقولنا: «الوطن جدير بالولاء لأنه يُساعد على تربية المرء»⁶ على ضوء هذا القول الطبيعي يُمكن أن نستلزم قياساً منطقياً مضمراً على الشكل التّالي:

¹ محمد العبد، النص الحجاجي العربي (دراسة في وسائل الإقناع)، ص 26.

² يُنظر، محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، ص 26.

³ يُنظر، أرسطو، الخطابة، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، 2008، ص 154.

⁴ يُنظر، محمد العبد، النص الحجاجي العربي (دراسة في وسائل الإقناع)، ص 28.

⁵ يُنظر، محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي (مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية)، ص 71.

⁶ يُنظر، المرجع السابق، ص 28.

- المقدمة الكبرى (مضمرة): —————> كل شيء يُساعد على تربية المرء جدير بالولاء.
- المقدمة الصغرى (مذكورة): —————> الوطن يُساعد على تربية النّـرء.
- النتيجة (مذكورة): —————> الوطن المرء جدير بالولاء.

ب. قياس الخلف أو (قياس العكس).

يقوم هذا النوع من القياس على «إثبات المطلوب بإبطال نقيضه»¹ أي هو قياس يقوم على مبدأ الإقصاء والتعويض، فالخيارت في مثل هذا النوع من الأقيسة تنحصر في ثنائية القضية وعكسها فتتم المحاججة عن طريق اثبات القضية المطروحة بالعمل على إبطال نقيضتها المقابلة لها، لأنّ الحق لا يخرج -يصدر- عن الشيء ونقيضه، فإذا بطل النقيض تعيّن الأصل وهو المطلوب... وسمّي هذا القياس خلفاً لأنّه يُثبت المطلوب بإبطال نقيضه ونقيّته²، ويمكن أن نمثّل لذلك في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾³.

ففي الآية الكريمة يُبيّن المولى -عزّ وجلّ- أنّه لو كان في السموات والأرض إله غير الله لتنازعت الإردتان وساد التناقض ممّا ينتج عنه فساد في الأرض والسماء⁴، وبما أنّ الأرض والسماء صالحتان بطل ما يؤدي إلى الفساد، وقام الدليل والحجة على وحدانية الله سبحانه وتعالى، ويمكن أنّ نمثّل لهذا القياس بـ:

- المقدمة الكبرى: —————> لو كان في الوجود إلهين لفسد الوجود.
- المقدمة الصغرى: —————> الوجود لم يفسد.
- النتيجة: —————> يوجد إله واحد متفرد.

ومن هنا يتّضح لنا أنّ القياس الذي يستعمل آلية ابطال النقيض لاثبات المطلوب، يتميز بنوع من الصرامة لأنه لا يُتيح خيارات عديدة أمام المتلقي إذ يكتفي بعرض خيارين وعلى المتلقي المفاضلة بينها، ويتجلى ذلك في الآية

¹ طه السباعي، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، دار الكتب العلميّة، (د.ط)، بيروت، لبنان، ص218.

² يُنظر، أمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي (دراسة تداولية)، الدار المتوسطة للنشر، تونس، 2016م، ص325.

³ سورة الأنبياء، آية، 22.

⁴ يُنظر، طه السباعي، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، ص218.

الكريمة التي قامت على نظام الإثبات بابطال النقيض، أو ما يُسميه علماء الكلام بدليل التمانع، أي امتنعت الوثنية لامتناع الفساد فكانت الوجدانية المطلقة¹.

ج. قياس التعارض أو التضاد.

إذا كان قياس الخلف يشترط أن تكون الدعوى ونقيضتها ينتميان إلى جنس وفئة واحدة مثل الحركة والسكون والعدم والوجود، فإن قياس التعارض لا يشترط ذلك لأنه يقوم على مبدأ التعارض بين القضايا التي لا تنتمي إلى جنس واحد، ويُستدل بالتعارض لإثبات مطلوب ما، أو للوصول إلى نتيجة مقنعة، ذلك لأن الخطيب يتقلب في خطابه بين ثنائية «العرض والاعتراض التي هي منشأ للمعرفة، ولأن خصائصها التقابلية أحت على العمل»² ومن ثمَّ يغدو مبدأ التعارض مشتملاً على «جميع المستويات الدلالية للخطاب من منطوقات كانت أو اقتضاءات أو مفهومات»³ فالخطاب الحجاجي في أصله هو خطاب تعارضي بين ما هو كائن وبين ما يسعى المحاجج إلى جعله كائن، أي بين ما يؤمن به المخاطب، وبين ما يسعى المخاطب إلى التأسيس له، لذلك يمكن اعتبار العلاقة الموجودة بين المخاطب والمخاطب هي علاقة تعارضية في أصلها، ويمكن أن نمثل لذلك بخطاب الحجاج بن يوسف الثقفي في أهل الكوفة حين قال: «زعمتم أي ساجر، وقد قال الله تعالى: (ولا يفلح الساجر) وقد أفلحت»⁴.

ف نجد التعارض في هذا المثال قائماً بين (زعم أهل العراق أنّ الحجاج ساجر) وبين قول الله تعالى (لا يفلح الساجر)، ويمكن أن نمثل لذلك بالاستدلالي التالي:

- المقدمة الكبرى: ← الحجاج ساجر.
- المقدمة الصغرى: ← لا يفلح الساجر.
- النتيجة: ← أفلح الحجاج.

إذن فالحجاج ليس بساجر لأنه أفلح، وفي التعارض الموجود بين الآية الكريمة وبين زعمهم، فالأولى منطقياً تصديق الله وتكذيب أهل العراق، لأن الحقيقة التي يضمنها الله مطلقة وحقيقية، ومن هنا بتبين لنا أنّ لقياس التضاد أبعاداً حجاجية تضع المتلقي بين احتمالين إما الأخذ بالأول وإقصاء الثاني أو العكس.

¹ يُنظر، زاهر عوض الألمي، مناهج الجدال، مطابع الفرزدق التجارية، ط، 3، الرياض، 1984م، ص82.

² طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص49.

³ المرجع نفسه، ص49.

⁴ محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، 73.

إجمالاً يمكن القول أنّ القياس من الآليات الحجاجية التي ينتقل بها الخطيب المستدل من حكم عام مقبول متفق عليه إلى حكم آخر خاص يسعى إلى التأسيس له عن طريق مختلف المعطيات التي يُتيحها العقل، لذلك يُعدّ القياس الخطابي ركيزة أساسية في كلّ الخطابات الطبيعية بمجمل أجناسها، ولا يوجد خطاب إلاّ ويستعين بهذا الوسيلة ليُقنع المتلقي ويؤثر فيه، أو ينقل إليه تصوراتهِ وتخيالاته¹.

المبحث الخامس: المنحى المنطقي في نظرية الحجاج اللغوي.

إنّ المتأمل في نظرية الحجاج اللغوي يدرك من الوهلة الأولى أنّ هذه النظرية تنحى منحى منطقي في بعض جوانبها ومفاهيمها الإجرائية، إذ تحاول الكشف عن المنطق الاستدلالي الذي يحكم البناء اللغوي من حيث التشكيل ومن حيث العلاقات الداخلية التي تُقيمها البُنى اللغوية مع بعضها البعض.

1. الجهاز المفاهيمي لنظرية الحجاج في اللغة.

تنهض نظرية الحجاج في اللغة على جملة من المفاهيم تفسر آليات اشتغالها داخل النصوص، وسنحاول تبسيط بعض المفاهيم التي نظّر لها كل ديكرو وأنسكومبر، ولاسيما المفاهيم ذات البعد الإجرائي التطبيقي، ومن أبرزها: العلاقات الحجاجية، المواضع الحجاجية، القوة الحجاجية، الاتجاه الحجاجي، ونظرية السلام الحجاجية.

أ. العلاقات الحجاجية:

يرى ديكرو وأنسكومبر أنّ للحجاج اللغوي علاقات دلالية تتنظم عن طريق الإمكانيات التي تسخرها اللغة لمستعمليه، «بحيث يكون الاشتغال الحجاجي عن طريق تقديم قول معيّن يُعتبر «حجة»، يستهدف من خلاله حمل المخاطب على القبول بقول آخر، يُعدّ نتيجة سواء كان هذا القول - النتيجة - ضمنية أو مصرح بها ولا تكتسي هذه الأقوال طبيعتها الحجاجية إلاّ ضمن سياق معيّن»² وبهذا يأخذ الحجاج اللغوي طابعاً إجرائياً محضاً، يُقدم بموجبه المتكلم قولاً معيّنّاً أو مجموعة من الأقوال متماسكة لغوياً، منضبطة دلالياً، تكون عبارة عن حجج يسعى من خلالها إلى إقناع المتلقي بقضية معينة ودفعه نحو الإنجاز عن طريق النتائج التي تُستلزم من الأقوال - الحجج - التي قدّمها المتكلم سواءً أكانت ضمنية أم مباشرة مصرح بها في الخطاب، وتستمد هذه الأقوال قوتها

¹ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء النظريات الحجاجية (رسائله أتمودجاً)، دار الفارس للنشر والتوزيع، الأردن، 2010م، ص63.

² عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص98.

وبمتمتها الحجاجية من السياق الذي تخضع له في بناء خطابها، فالسياق هو الذي يُكسِب القول السِمة الحجاجية، فالذي يصلح في مقام معيّن كحجة، لا يصلح بالضرورة في مقام آخر.

فالعلاقات الحجاجية هي تلك التسلسلات الاستنتاجية داخل الخطاب أو متواليات من الأقوال يكون بعضها بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة نتائج تُستنتج من الحجج¹.

ب. المواضع الحجاجية

يُعدّ الموضع الحجاجي من المبادئ الهامة التي ركز عليها ديكر و أنسكومبر، وتكمن أهمية الموضع في الدور الذي يضطلع به في صياغة النتائج وتوجيه الأقوال نحو وجهة معينة، ويعرفه ديكر بقوله: «هو قواعد عامة مقبولة جماعياً»² أي كل ما هو مشترك بين أفراد المجتمع الواحد يُمكن اعتباره موضعاً يصلح كقيمة حجاجية، ويمكن التمثيل للموضع الحجاجي مثلاً بقولنا³:

- هذه السيارة ثمنها منخفض، فهي إذن تستحق الشراء.

فهذه العملية الحجاجية تستند إلى «موضع» يتمثل في الرأي العام القائل، «اشتر ما كان ثمنه منخفض»

وبهذا يصبح الموضع الحجاجي بمثابة بُنية تحتية ضمنية تسمح بأنجاز عمليات حجاجية، يكون فيها الموضع الحجاجي بمثابة تبرير لما يؤدّ البات الوصول إليه من نتائج، وفي ضوء هذا نجد ديكر و أنسكومبر يؤكدان على أن كل علاقة بين حجة ونتيجة تستوجب وجود موضع حجاجي، أي «مسار مبرراً يُعتمد في الانتقال الحجاجي»⁴

ج. الاتجاه الحجاجي

يرى ديكر و أنسكومبر أنّ التوجيه الحجاجي هو عبارة عن إسناد اتجاه معيّن لقول ما بغاية الوصول إلى نتائج محدّدة سلفاً من طرف المتكلم، ويضطلع التوجيه الحجاجي بمهمة توسيع أو تضيق الاحتمالات الحجاجية¹

¹ يُنظر، أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدية في الطبع، الدار البيضاء، ط، 1، 2006، ص16.

² عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 99.

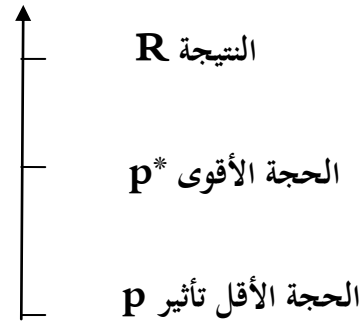
³ يُنظر، رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكر، علم الفكر، ص237.

⁴ أمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي - دراسة تداولية - الدار المتوسطة للنشر، ط، 1، تونس، 2016م، ص95.

ليقودها نحو إتجاه معيّن، وتحقق هذا التوجيه عن طريق «مختلف الوسائل اللغوية التي يوظفها المتكلم لتوجيه خطابه وتنظيم علاقاته في حجاجه»² فالتوجيه مرهون بالتقنيات اللغوية والقرائن الحجاجية التي يُسخرها المتكلم، والتي تُبين بدورها عن الوجهة الحجاجية التي يقصدها، والحجة قد توجّه لتعزيز نتيجة معينة أو دحضها، وإذا كان الملفوظ يتكوّن من عدّة حجج، فإن هذه الحجج إمّا أن تشترك في توجيه الملفوظ نحو وجهة معينة أو تتباين في التوجيه نظرا لعدم انتماء الحجج لنفس الفئة الحجاجية، فيكون بعضها معزّزا، والبعض الآخر داحضا، فتسمى الأول حججا متساندا نظرا لانتمائها لنفس الفئة الحجاجية، والثانية متعاندة نظرا لتباينها في الفئة الحجاجية³

د. نظرية السلالم الحجاجية échelle argumentative

يرى ديكرُو أنّ «أي حقل حجاجي ينطوي على علاقة ترتيبية لحجج نسميه سلما حجاجيا»⁴ فالحجج بطبيعتها تكون متفاوتة في قوّتها داخل الخطاب، لذلك تخضع لهرمية في التصنيف، وتتنظم الحجج داخل السلم الحجاجي إذا كانت تنتمي إلى نفس الفئة الحجاجية، وتكون الحجج متساندة في توجيه القول نحو دلالة معينة لا تعارض فيها، وقد مثّل ديكرُو لهذا السلم بالخطاطة التالية:



وما يلاحظ عن قوانين السلم الحجاجي هو أنّ كل قول يقع في مرتبة ما، يكون أقوى من القول الذي يقع تحته بالنسبة إلى نتيجة (ن)، وأضعف بالنسبة للذي فوقه، فالحجة الأقوى هي التي تعلو السلم الحجاجي وفقاً لعلاقته

¹ يُنظر، شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، مقال ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، اشراف، حمادي صمود، ص445.

² عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص99.

³ يُنظر، رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرُو، عالم الفكر، ص228.

⁴ Oswald ducrot. Les échelle argumentative. Paris. Les éditions de minuit. 1980. P. 18. نقلا عن،

عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص101.

التراتبية، ومن خلال السلم الحجاجي يتضح أن الحجج ليست مطلقة في قوتها، كما أنها لا تتساوى في قوتها، بل تتفاوت في درجات القوة والضعف.

وتكمن أهمية نظرية السلام الحجاجية في أنها تُخرج القول الحجاجي من حيز المحتوى الخبري للقول، فتكون بذلك قيمة القول حجاجية في مضمونها وليست خبرية يُحكم عليها بالصدق أو الكذب¹، وهذا يعني أنّ القيمة الحجاجية لا يمكن الحكم عليها بالصدق والكذب لأنها لا تخضع لشروطه، بل تستمد قوتها من الأبعاد الحجاجية المسجلة في بُنية اللغة، و بالتغيير الذي تحدّثه في المتلقي.

هذا وتحكم السلم الحجاجي مجموعة من القوانين حصرها ديكر في ثلاثة وهي:

• قانون النفي:

وينص هذا القانون على أنه إذا أُستعملت حجة «أ» لخدمة نتيجة «ن» من قبل المتكلم، فإن نفي «أ» - «لا-أ» سيكون حجة لنتيجة مضادة²، بمعنى أن نفي الحجج المستعملة في سلم حجاجي ما، يؤدي بالضرورة إلى عكس النتيجة المتوصل إليها في ذلك السلم، ويمكن التمثيل لذلك بالمثل التالي:

النتيجة	زيد ناجح.	النتيجة	زيد راسب.
الحجة (3)	زيد الأول في دفعته. (أما في حالة النفي)	الحجة (3)	زيد ليس الأول في دفعته.
الحجة (2)	زيد مجتهد.	الحجة (2)	زيد غير مجتهد.
الحجة (1)	زيد يراجع دروسه.	الحجة (1)	زيد لا يراجع دروسه.

• قانون القلب:

¹ أمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي - دراسة تداولية - ص 99.

² يُنظر، أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص 22.

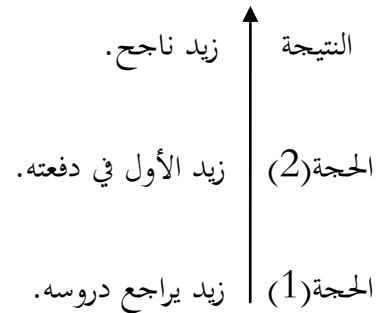
ويرتبط بقانون النفي، ويُعدّ مكماً له، ومفاده أنه إذا كان «أ» أقوى «ب» بالنسبة للنتيجة «ن»، فإن دخول النفي يجعل «ب» أقوى من «أ» بالنسبة إلى النتيجة «ن»¹ ويمكن التمثيل لذلك بـ :

- تحصل الطالب على شهادة البكالوريا، بل حتى شهادة ليسانس.
- لم يحصل الطالب على شهادة البكالوريا، بل لم يحصل على الليسانس.

فحصول الطالب في المثال الأول على الليسانس أقوى دليل على كفاءته العلمية من البكالوريا، لأن شهادة الليسانس أقوى حجة من البكالوريا، بينما في المثال الثاني عندما دخل النفي أصبح عدم حصوله على البكالوريا أقوى حجة على عدم كفاءته العلمية، فعدم حصوله على البكالوريا بالضرورة يؤدي إلى عدم حصوله على الليسانس.

• قانون الخفض: «loi d abaissement»

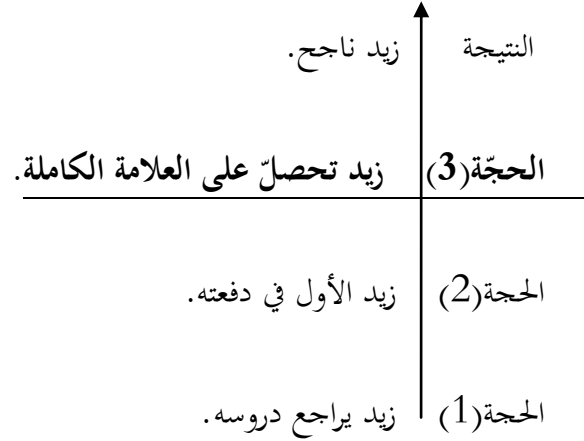
مقتضى هذا القانون أنه «إذا صدق القول في مراتب معيّنة من السلم، فإن نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها»² بمعنى أنّ المرسل يمكنه تغيير تراتبية الحجج في السلم اعتماداً على معطيات تؤثر في العملية الحجاجية، مثل استعمال حجج جديدة مقابل الحجج السابقة، تبعاً لقوتها أو ضعفها في إيصال النتيجة المرجوة، ويمكن لنا أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي قي شقه التقني بالمثال التالي:



فإذا أضفنا حجة (3) ممفادها أنّ (زيد تحصل على العلامة الكاملة) أصبح عندها الحجاج أقوى والنتيجة أبلغ، ويمكن أن نمثل لذلك بـ:

¹ يُنظر، المرجع نفسه، ص22.

² طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أوالتكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998م، ص277.



هـ. العوامل الحجاجية les opérateurs argumentatifs

وهي العناصر اللغوية التي تقوم بتوجيه الملفوظ نحو وجهة حجاجية معينة، وحصر الإمكانيات الحجاجية **potentialités** لمحتوى الملفوظات¹ فالعامل الحجاجي لا يربط بين الحجج والنتائج، ولكنه يضطلع بمهمة تقييد القول وتوجيه الدلالة نحو أهداف محدّدة من قبل المتكلم، وبهذا تصبح العوامل الحجاجية عنصراً مهماً يساعد على رصد الوجهة الحجاجية للملفوظات.

وتكمن أهمية العامل الحجاجي في أنه يرسم المسار الحجاجي من خلال توجيه l'orientation الملفوظات نحو نتيجة²، فالعامل الحجاجي يُقلص من تعدد الدلالة، ويقوم بتحويل طاقات الملفوظ نحو نتيجة معيّنة، وبقيدتها بمسارات تربط بين الحجة والنتيجة، فتصبح بذلك العوامل الحجاجية عبارة عن مواضع ضرورية في عملية الحاجة يستوجب المرور بها والاستعانة بطاقتها التي تمنح للمتكلم فرصة في توجيه ملفوظاته نحو دلالات معيّنة³، ولتوضيح مفهوم العامل الحجاجي نورد المثال التالي:

● الساعة تُشير إلى الثامنة.

¹ يُنظر، عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 100.

² يُنظر، عزالدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين، صفاقس، ط1، 2011م، ص81.

³ يُنظر، شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، مقال ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص383.

• لا تشير الساعة إلا للثامنة.

عند إدخال العامل الحجاجي (لا..إلا) لم ينتج أي اختلاف بين المثالين فيما يخص القيمة الإخبارية أو المحتوى الإعلامي، ولكن الذي تأثر بهذا التعديل القيمة الحجاجية للقول، أي إمكانات الحجاجية التي يُتَحِيها. فالقول الأول سليم ومقبول، له إمكانات حجاجية كثيرة، فقد يخدم نتائج من قبيل (أسرع، لا تسرع، تأخر إن شئت، أبطئ لا يزال الوقت مبكراً). أما القول الثاني فيبدو غريب ويتطلب سياقاً أكثر تعقيداً حتى تتمكن من تأويله، (فالعاملان الحجاجيان لا..إلا) قلّصا من إمكاناته الحجاجية بحيث أصبح الاستنتاج العادي: (تريث/لا داعي للإسراع)¹.

و. الروابط الحجاجية **les connecteurs argumentatifs**

تضطلع الروابط الحجاجية بمهمة «الربط بين قولين، أو بين حجتين أو أكثر، وتُسند لكل قول دوراً محدداً داخل الإستراتيجية الحجاجية العامة»² فالروابط الحجاجية هي عبارة عن وحدات مرفولوجية تصل بين ملفوظين أو قولين أو أكثر جرى سوقهما في إطار استراتيجية واحدة، كما تُسهّل الروابط الحجاجية من عملية فرز الحجج المكونة للملفوظ، وتساعد على تقييم كل حجة على حدة.

• أنماط الروابط الحجاجية.

صنّف ديكرو وانسكومبر الروابط الحجاجية وفق مجموعة من المعايير تتمثل في³:

• الروابط المدرجة للحجج.

تتمثل وظيفة هذه الروابط في إيراد الحجّة عن طريق جملة من المورفيمات، مثل (حتى، لكن، بل، مع ذلك...) فمثلاً لو قلنا:

• قضاء العطلة في الجزائر شيء جيّد، فالجو فيها جميل، حتى شواطئها رائعة.

¹ أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص29.

² أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص27.

³ ينظر، أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص28، ويُنظر، رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، عالم الفكر، ص236.

نلاحظ أنّ الرابط "حتى" في هذا المقام يربط بين الحجّة الأولى والحجّة الثّانية.

• الرابط المدرجة للنتائج.

تمثل هذه الروابط في إيراد النتائج عن طريق جملة من المورفيمات، مثل (إذن، لهذا، بالتالي...) فمثلاً لو قلنا:

• أنا متأخر، مع ذلك سأنهي رسالة الدكتوراه.

نلاحظ أنّ الرابط (مع ذلك) في هذا المقام يربط بين الحجّة والنتيجة، لذلك جاء مقترناً بالنتيجة، فالحجة التي قدّمها الطالب هو أنه متأخر في رسالته، إلّا أنه مع ذلك سيعمل على تجاوز هذا التأخر وإتمام رسالته.

• الرابط المدرجة للتعارض الحجاجي.

هي مجموعة من الروابط تربط بين الحجج المتعارضة والمتعادلة، وتمثلها المورفيمات، (بل، لكن، مع ذلك...) فمثلاً لو قلنا:

• زيد ذكي لكنّه مهمل.

نستنتج أن (لكن) ربط بين حجّتين متنافرتين لا تنتميان إلى نفس الفئة الحجاجيّة، (زيد ذكي) (زيد مهمل).

• الرابط المدرجة للتساوق والتساند الحجاجي.

هي الروابط التي تربط بين الحجج المتساندة، وتمثلها المورفيمات، (حتى، لاسيما...) فمثلاً لو قلنا:

• زيد يحسن السباحة، ولاسيما ركوب الخيل.

نستنتج أنّ (لاسيما) ربط بين حجّتين متساندتين تنتميان إلى نفس الفئة الحجاجيّة التي تخدم نتيجة واحدة، (يحسن السباحة) (يحسن ركوب الخيل)، أي أنّ زيد متفوق ولديه كفاءة.

مما سبق يمكن القول أنّ ديكرو وأنسكومبر ميّزا بين أربعة أنواع من الروابط، منها ما يصل الحجة بالحجة، ومنها ما يصل الحجة بالنتيجة، ومنها ما يصل بين الحجج المتساندة ومنها ما يصل بين الحجج المتعارضة.

الفصل الثالث

البناء الحجاجي لآيات العقيدة في تفسير الشعراوي

تمهيد:

لا شك أنَّ الحديث عن الشيخ محمد متولي الشعراوي وعن تفسيره هو حديث فيه من المتعة والتشويق ما لا يخفى على أحد، فالرجل - كما هو معلوم - فعل في الناس فعل المغناطيس، ذلك لأنه خلّق بجناحين، جناح الإقناع عقلاً، وجناح الإمتاع وجداناً، ولا سيما في تفسيره الذي اتسم بمميّزات جعلته ينفرد عن باقي التفاسير المعاصرة له كونه يُعدّ تجربة رائدة في مجال التفسير الشفهي للقرآن الكريم، فهو أول تفسير صوتي¹ يُلقّيه صاحبه شفاهة لا كتابة، ولقد لقي تفسيره - رحمه الله - اهتماماً كبيراً من شتى شرائح المجتمع الإسلامي باعتباره أحد رواد الحركة التجديدية الإصلاحية² في علم التفسير، ويُعرفُ تفسير الشعراوي بأنه تفسير شامل لجميع آيات القرآن الكريم باللون التربوي الإصلاحي النهضوي، ولا يسمى كتابه بالتفسير، بل يُعرفُ صاحبه بـ: خواطر الشعراوي، إذ يقول في هذا السياق: «خواطري حول القرآن لا تعني تفسيراً للقرآن... وإنما هي هبات صفائية تخطر على قلب المؤمن، ولو أنَّ القرآن الكريم من الممكن أن يُفسّر كان الرسول صلى الله عليه وسلّم أولى بالتفسير، لأنه عليه نزل وله بُلغ وبه عمل وعلم، وله ظهرت المعجزات.»³، ومن هنا نستنتج أنَّ الشعراوي أطلق كلمة خواطر على تفسيره زهداً وتورعاً وخوفاً من أن يتجرأ على كلام الله، ثمَّ يُبين الشيخ الهدف من وراء هذا التفسير بقوله: «وأنا أدور بخواطري حول هذه المعاني إيناساً لِعِلَّةِ حكم، أو استمالَةً لجمال أداء، أو اكتشافاً للمعطيات القرآنية من الأسرار الكونية، وأملي في ذلك أن يعشق المسلمون إسلامهم أولاً.»⁴، ويمكننا تقديم بطاقة فنية حول تفسير الشعراوي على الشكل التالي:

- العنوان: (تفسير الشعراوي) أو (خواطر الشعراوي حول القرآن الكريم).
- المؤلف: محمد متولي الشعراوي.
- اللغة: العربية.
- عدد المجلدات: 29.

¹ يُعدّ تفسير الشعراوي من أهم التفاسير القرآنية المعاصرة التي ألفت صوتاً عبر حلقات في برنامج "نور على نور" سنة 1973م، وقد تمّ جمعه وتحقيقه وتأصيله ومراجعة آياته وأحاديثه عن طريق أحمد عمر هاشم سنة 1991م، أي قبل وفاة الشيخ بسبع سنوات، يُنظر، جمال البناء، تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، دار الشروق، ص192.

² يُنظر، خالد بن خروصي، الشيخ محمد متولي الشعراوي، بيت الحكمة، (د، ط) القاهرة، (د.ت) ص35.

³ محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، أخبار اليوم، قطاع الثقافة، مراجعة وتح: أحمد عمر هاشم، القاهرة، ج1/ص9.

⁴ المرجع نفسه، ج1/ص9.

- طبعت الكتاب: أخبار اليوم ادارة الكتاب والمكتبات، 1411هـ. 1999م، ومجلة اللواء الإسلامي سنة 1986م.

ويُصنّف تفسير الشعراوي ضمن التفاسير التي اعتمدت نهجاً مغايراً للتفسير التقليدي المعتمدة على نظام التدوين والكتابة، بل هو تفسير تمّ جمعه من خلال حلقات تليفزيونية فسّر من خلالها القرآن الكريم لسنوات عديدة¹، لذلك أُعتبر من المفسرين القلائل الذين ساهموا في بلورة شخصية الإنسان المسلم وربطه بكتاب ربّه وتعريفه به، لأنّ نظام المشافهة الذي اعتمده في تفسيره مكّنه من تحقيق تفاعل واسع بينه وبين متلقيه، «فالتفسير الشفهي يعيش الواقع، ويتصدى لمشكلاته كشفًا وتحليلاً، وتفسيراً ونقدًا، ثمّ يُصدر أحكاماً على المشكلات ويُقدم نصائح للعلاج.»² أي أنّ الرجل في تفسيره حاول قدر الإمكان الانطلاق من الواقع المعاش ومعاينته وتحليله ثمّ العمل على إيجاد حلول له في ضوء ما يسمح به القرآن الكريم، وقد ارتبط الشعراوي ارتباطاً وثيقاً بواقع الناس، وحياتهم اليومية، ويتضح ذلك من خلال اللغة المستعملة في تفسيره والتي تتراوح بين ثلاثة مستويات: الفصاحة والدارجة واللهجة المحليّة (الصعيدية)، لأنّ ذلك يُساعد على إفهام كل الطبقات الحاضرة من عامة الناس وخاصتهم³، وبهذا عُدّ الشعراوي بحقٍ من أبرز المفسرين القلائل المحددين والمجتهدين في هذا المضمار.

وقد اقترن منهجه في الطرح بأسلوبٍ فريدٍ من نوعه، إذ نجدّه يتميّز بالصدق والتلقائية، والانتقال من قلب المتحدث إلى قلب السامع بأسلوبٍ مطبوعٍ عند الشيخ يُعبر عن عفويته المصرية الأصيلة، وأزهرية عريقة تمتدّ جذورها لقرون، ولكلٍّ من هاتين السمتين مكانتهما في مصر وفي الوطن العربي وديار الإسلام أيضاً... سمتان فعلتا فعلهما في لغة الشعراوي وطريقته في التعبير، كما كان لتحريك أعضاء جسمه وهو يجلس في الكرسي أثراً في جذب الجمهور المستمعين⁴ لذلك يُمكن اعتبار تفسيره من أبرز التفاسير التي حملت قيمة إيمانية وتفاعلية وانتباهية وصفائية مهمّة في تاريخ المسلمين المعاصر، وقد عُرف الشيخ الشعراوي «بسهولة في عباراته، وعمق في كلامه، أخذ بمسامع العامّة، وشغف بحديثه الخاصّة، وأرهفت لنبراته الآذان، واهتزّ له الوجدان... وتنعم به

¹ بدأت حلقات تفسير القرآن الكريم مع الشيخ الشعراوي في برنامج (نور على نور) الذي قدّمه الاستاذ أحمد فراج سنة 1973م، على قناة جمهورية مصر العربية.

² أحمد رحمانى، دور التفسير الشفهي في الإصلاح، مقال في مجلّ الصراط، كلية أصول الدين، العدد الرابع، محرم 1422هـ/ مارس 2011م، ص40.

³ المرجع نفسه، ص51.

⁴ أحمد صدقي الدجاني، الداعية الفذ، محاولة لفهم ظاهرة، جريدة الأهرام، 19 جوان 1999م، ص10.

الألباب... والتف حوله العلماء، فجمع بين العقل والقلب بأسلوب واقعي.¹ ولهذا يُعدّ من المفسرين القلائل الذين حظوا بإجماع الأمة، بل يمكن القول بأنه العالم الوحيد الذي استطاع أن يُوصِلَ العلم الشرعي إلى خاصة الناس وعامّتهم، ومتفهمهم والأميين منهم نظراً لأسلوبه البسيط والسلس في التواصل مع متلقيه.

وإذا ما نظرنا إلى تفسير الشيخ الشعراوي بدقة، فنجد أنه يتماشى مع الترتيب المصحفي للصور والآيات، ثمّ يذكر أسباب نزول الآية، وعلاقتها بما قبلها وبما بعدها، ثمّ نجد في بعض الأحيان يسرد الرأي الفقهي للآية دون أن يدخل في المناقشات الفقهية، كما نلاحظ من خلال تفسيره أنّه مطلع على كلّ هائل من التفاسير السابقة، لذلك يقوم بنوع من البناء على ما مضى والانطلاق من الحاضر والواقع في عملية تكاملية توفيقية، ثمّ ينتقل إلى الجانب اللغوي للآية، ويذكر السياقات المتعددة للاستعمال اللغوي فيها، وفي الأخير يقوم ببسطها مُبدئاً رأيه فيها وتخرجها لها في أسلوب مبسط يستوعبه المتعلّم وغير المتعلّم، ويمكن حصر سمات تفسير الشعراوي في النقاط التالية:

- التحليل اللغوي للكلمة، وتأصيلها وبيان مشتقاتها ومعانيها، مع التركيز على المعنى المراد في سياق الآية.
- شرح معاني الآيات وتيسيرها وتبسيطها، واستنباط المعنى العميق والدقيق لكلّ من العالم المتخصص، ومحاولة تبسيطه للعامة الغير متخصصين.²
- ضرب الأمثال من واقع الناس والمألوف من حياتهم وعاداتهم وأعرافهم، ومقتضيات فطرتهم المسلّم بها.
- الجمع بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور، «فكان إلى جانب تحليله للمعاني والآيات والحروف والكلمات، وإعمال العقل والرأي، يُورد ما جاء من آيات أخرى في الموضوع، وما ورد من أحاديث نبوية أو قدسية بالإضافة إلى أقوال الصحابة والتابعين وسلف الأمة، ويعضد بعض تفسيراته بأبيات من الشعر، فكان قويّ الحجة في إقناعه، جامعاً بين العقل والنقل، و بين الرأي والمأثور».³
- الجمع بين الأسلوب العلمي والأسلوب الأدبي، فتراه يتعمق في شرح الآيات بالطريقة العلمية الأكاديمية الأزهرية، ولكنه يُسهل المعنى ويعرضه في عبارة أدبية، وقد ينزل في التبسيط إلى لغة التخاطب العامية، كل ذلك لأجل توصيل المعنى إلى العقول.⁴

¹ محمد صديق المنشاوي، الشعراوي وحديث الذكريات، دار الفضيلة، (د.ط)، القاهرة، (د.ت)، ص 05.

² يُنظر، محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مج 1/ص 32/15.

³ أحمد عمر هاشم، الإمام الشعراوي مفسراً وداعية، دار اخبار اليوم (قطاع الثقافة)، (د.ط)، القاهرة، 2002م، ص 32.

⁴ يُنظر، محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مج 12/ص 3012.

- ربط واقع الحياة بالمعنى القرآني، ومنزج الدين بالدنيا، وضرب الشواهد من واقع الحياة على ما تدعو إليه الآيات القرآنية، وما تُوجّه إليه الناس.
- الغوص في المعاني، واستخراج أقواها وأصح الآراء في مغزاها، والوصول إلى الجديد فيها الذي لم يسبق إليه أحد¹.
- تميّز تفسيره بالعلم الرباني الذي يهبه الله لعباده المتقين والمخلصين مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ^ط وَيَعْلَمُكُمْ اللَّهُ^ط وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^٢﴾²، فكان تفسيره يشتمل على جانب روحي، وأسلوب جذاب لاحتوائه على العطاء الإلهي الذي يمنحه الله تعالى للعلماء العارفين³.
- اهتمامه ببيان أسباب نزول الآيات الكريمة، واختياره لأصح المرويّات وأقوى الأسانيد.
- الابتعاد عن الموضوعات النحويّة والفقهية، والقضايا الجدليّة الكلاميّة.
- تبين عظمة المبادئ القرآنيّة، والنظام الإسلامي وقدرته على إنقاذ المجتمع والبشر.
- الاهتمام ببناء الشخصية الإسلامية عقيدةً وخلقاً وسلوكاً، وهدم كل ما من شأنه الضرر بالمجتمع والأسرة.

¹ يُنظر، أحمد عمر هاشم، الإمام الشعراوي مفسراً وداعية، ص 39.

² البقرة، آية، 282 .

³ المرجع السابق، ص 41.

المبحث الأول: منهج الشعراوي في تفسير القرآن.

إنَّ المطلَّع على مناهج التفسير المعاصرة للقرآن الكريم يلمس من الوهلة الأولى تلك الفروق المنهجية الموجودة بينها وبين المناهج التفسيرية لدى المفسرين القدامى، ويرجع هذا الاختلاف إلى التحوُّل الذي طرأ على الأمة الإسلامية من عدَّة نواحي اقتضت ضرورة التجديد في مناهج القراءة والتفسير والتأويل، لذلك عمل المفسرون المعاصرون ومن بينهم الشعراوي على قراءة القرآن الكريم في ضوء التحولات الفكرية والفلسفية والحضارية، والمعطيات الواقعية والأحوال المعيشية التي مسَّت الأمة الإسلامية، ليكون بذلك التفسير قادراً على إسعاف البشرية بما يُصلح حالها ويُحسِّن ظروفها، وينهض بالمجتمعات بعد الركود الذي أصابها.

والمتتبع لمنهجية الشعراوي في تفسيره، يلمس أنَّ هذا الأخير لم يتقيّد بمنهج محدّد أثناء تفسيره للقرآن الكريم، فنجد أنه يفسّر القرآن بالقرآن، والقرآن بالحديث، والقرآن بأقوال التابعين والصحابة، والرجوع في بعض الأحيان إلى تفاسير السابقين كتفسير ابن كثير، والطبري، والبيضاوي، والقرطبي، وغيرهم من مفسري الرعيل الأول، ويندرج هذا المنهج التفسيري فيما يُسمى: (بالتفسير بالأثري، المأثور)، في حين نجد أنه يعتمد في مواضع أخرى على التفسير الموضوعي، أو العلمي، أو الإعجازي البياني، أو العقلي¹.

وقد اهتمَّ الشعراوي في تفسيره باللغة العربية وعلومها البلاغية والنحوية والصرفية والمعجمية، والتي شكَّلت حضوراً بارزاً ومحورياً باعتبارها عُدَّة لا يستطيع أيُّ مفسّر الاستغناء عنها أثناء ممارسة عملية التفسير أو التأويل، أمّا من ناحية أخرى فنجد الشعراوي يعتمد على دليل العقل، وما يُتيحه من امكانيات استدلالية وقياسية يستعملها في غالب الأحيان لإثبات أمور العقائد والتوحيد ومخاطبة الآخر الغير مسلم، كما اعتمد على منهج القلب والوجدان، ويمكن تلخيص منهج الشيخ الشعراوي في النقاط التالية:

1. المنهج الأثري في التفسير الشعراوي (القرآن، السنة، أقوال الصحابة).

¹ لقد أفضى النظر في التفسير الشعراوي إلى أنَّ هذا الأخير لم يلتزم بمنهج محدّد في تفسير القرآن الكريم، بل أفاد من كل المناهج التفسيرية المتاحة، سواء كانت قديمة، أو حديثة، لذلك يمكن أن تفسير الشعراوي هو تجربة فريدة من نوعها لا تتقيّد بمنهج محدّد في التفسير.

يُعرّف هذا النوع من التفسير بأنه تفسير يشتمل على كلّ ما جاء «في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نُقل عن الرسول صلى الله عليه وسلّم وعن صحابته وتابعيه»¹ ويذهب آخر إلى تعريفه بأنه «تفسير القرآن بالاعتماد على النقل والرواية والأخبار، ويشتمل على تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة، وتفسير القرآن بأقوال الصحابة، وأضاف كثيرون المرويات التي نُقلت عن التابعين»² وبناءً على هذه التعاريف، نستنتج أنّ التفسير الأثري هو ذلك التفسير الذي يعتمد على صحيح المنقول من تفسير القرآن بالقرآن أو السنة أو ما رُوِيَ عن الصحابة والتابعين من آثار وأقوال وإشارات، والمتتبع لتفسير الشعراوي، يجد أنّ الرجل قد اعتمد بشكل كبير على هذا النوع من التفسير، فنجد تارة يُفسّر القرآن بالقرآن الذي يُعدُّ أعلى مراتب اليقين في التفسير، ومن أمثلة تفسيره القرآن بالقرآن ما اعتمده في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾³ فيقول معتمداً على منهج تفسير القرآن بالقرآن: «يُلَفِّتُنَا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي هَذِهِ الْآيَةِ إِلَى خَلْقِ الْأَرْضِ، وَهِيَ الْمَكَانُ الَّذِي يَعِيشُ فِيهِ النَّاسُ، وَلَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَدَّعِي بِأَنَّهُ خَلَقَ الْأَرْضَ أَوْ أَوْجَدَهَا، إِذَنْ فَهِيَ آيَةٌ لَا تَحْتَاجُ إِلَى جَهْدٍ عَقْلِيٍّ، وَقَوْلُهُ "فِرَاشًا" تُوْحِي بِأَنَّهُ أَعَدَّ الْأَرْضَ إِعْدَادًا مَرِيحًا لِلْبَشَرِ، كَمَا تَفْرِشُ عَلَى الْأَرْضِ شَيْئًا تَجْلِسُ أَوْ تَنَامُ عَلَيْهِ فَكَوْنُهُ فِرَاشًا يُرِيحُك... ونلاحظ أنّ الله سبحانه وتعالى في آيةٍ أخرى يقول: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا﴾⁴، "والمهد" هو فراش الطفل ولا بدّ أن يكون مريحاً... ولذلك تُمَهِّدُ الأم لطفلها مكان نومه، حتى ينام نوماً مريحاً، ولكن الذي يُمَهِّدُ الأرض لكلّ خلقه هو سبحانه وتعالى، وإذا قرأت قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا﴾⁵ فمعنى ذلك أنّ الحقّ سبحانه وتعالى جعل الأرض مطيعة للإنسان، تُعطيهِ كلّ ما يحتاجه»⁶.

¹ فهد بن عبد الرحمان بن سليمان الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، ط3، الرياض، السعودية، 1997م، ج1/519.

² محمد الزحيلي، تعريف عام بالعلوم الشرعيّة، دار الكوثر للنشر والتوزيع، (د.ط)، الجزائر، (د.ت) ص51.

³ البقرة/آية، 22.

⁴ الزخرف/آية، 10.

⁵ الملك/آية، 15.

⁶ يُنظر، محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج1/ص187.184.

من خلال استحضاره هذه الآيات يسعى الشعراوي إلى تبيان العلاقة الموجودة بين كلّ من الفراش والمهاد انطلاقاً من القرآن الكريم والتناسق الدلالي المتكامل الموجود بين آياته، وذلك من أجل إظهار فضل الله على عباده، فيذهب إلى أنّ الله أوجد الإنسان وهياً له سُبُل الراحة، فالجمع بين الآيات الثلاثة غرضه إيراد النعم التي أنعمها الله على عباده.

وتُعد السنة النبوية من أهم المصادر التي اعتمدها الشعراوي في تفسيره، فنجد ذلك مثلاً أثناء تطرقه لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسَوَةً﴾¹ يعلّق على الآية قائلاً: «إنّ القلب هو موضع الرقة والرحمة والعطف... وإذا ما جعلنا القلب كثير الذكر لله فإنه يمتلئ رحمة وعطفاً... والقلب هو العضو الذي يحسم مشاكل الحياة... فإذا كان القلب يعمر باليقين والإيمان... فكلّ جريحة تكون فيها خميرة الإيمان... ورسول الله صلى الله عليه وسلّم يقول: (ألا وإنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كلّهُ، وإذا فسدت فسد الجسد كلّهُ).»² ففي هذا النموذج التفسيري يرجع الشعراوي إلى الحديث النبوي لتقريب معاني الآية ودلالاتها، فبصلاح القلب يصلح الجسد، وبفساده وقسوته يفسد الجسد كلّهُ، فالتكامل الموجود بين القرآن والسنة باعتبارهما وحيين متكاملين هو الذي جعل الشعراوي يعتمد على السنة النبوية كحجة يستقيم بها التخريج ويُعضد بواسطتها التأويل.

وقد اعتمد الشيخ الشعراوي في تفسيره على أقوال صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلّم، فنجدده يستعين بتفسير عليّ بن أبي طالب رضي الله عليه وأرضاه في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾³ يعلّق على الآية قائلاً: «سئل الإمام عليّ بن أبي طالب: كيف يحاسب الله الخلائق جميعاً في لحظة واحدة؟ فقال: (كما يرزقهم في ساعة واحدة) فهو سبحانه الذي يرزقهم، وكما يرزقهم يُحاسبهم.»⁴

وبناء على كا تقدم، نستنتج أنّ الشعراوي أثناء تفسيره للقرآن يعتمد على منهج يتصف بالتسلسل المنطقي، فيبدأ بالقرآن الكريم الذي يُفسر بعضه، ثمّ يعضدها بأحاديث نبوية تأتي مكملّة للبيان القرآني، ويعدل في الأخير إلى

¹ البقرة، آية، 74.

² محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج 1/ص 401/402.

³ البقرة، آية، 202.

⁴ المصدر السابق، ج 2/ص 862.

أقوال الصحابة باعتبارهم ثقات عايشوا الرسول صلى الله عليه وسلم ونقلوا عنه، وهذه المنهجية في التفسير هي ما أُصطلح عليه بالتفسير الأثري، أو النقلي في عرف المفسرين.

2. المنهج الموضوعي في تفسير الشعراوي.

يُعَدُّ التفسير الموضوعي من أهم المناهج التي اعتمد عليها الشعراوي في تفسيره للقرآن الكريم، وهو منهج يقوم على جمع الآيات التي تُصَبُّ في موضوع واحد معيّن، «فالمفسر يقوم بجمع الآيات القرآنية التي تتحدث عن موضوع واحد، ثمّ يقوم بتفسيرها»¹ ليستنبط منها الحكم المشترك ويحدّد مقاصد القرآن منها، وقيل أنه علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر²، فالتفسير الموضوعي هو ذلك العلم الذي يبحث في قضية دينية عقدية أو اجتماعية أو فقهية، أو اقتصادية أو غيرها من القضايا من منطلق جمع كل الآيات التي تصب في الموضوع المبحوث فيه، ثمّ تخريجها بحسب المقاصد القرآنية، وإذا ما انتقلنا إلى الحديث عن تفسير الشعراوي، فإننا نجد الرجل يعتمد كثيراً على هذا المنهج التفسيري، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه في تفسير مادة (سأل) في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾³، يعلّق قائلاً: «وعندما تقرأ في كتاب الله كلمة (سأل) ستجد أنّ مادة السؤال بالنسبة للقرآن وردت وفي جوابها (قل) مثل ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ﴾⁴ وقوله أيضاً: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ۖ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ خَيْرٍ فَلِللَّوَالِدَيْنِ﴾⁵ ويقول في موضع آخر: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذَى﴾⁶ إذن فكلّ سؤال معناه أنّهم أرادوا أن يبنوا حياتهم على نظام إسلامي حتى الشيء الذي لم يُغيّره الإسلام أرادوا أن يعرفوه ويضعوه على أنه حكم الإسلام لا حكم

¹ فهد بن عبد الرحمان، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، ط، 4، الرياض، 1419هـ، ص75.

² يُنظر، مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، ط، 3، دمشق، 2000م، ص16.

³ البقرة، آية، 186.

⁴ البقرة، آية، 219.

⁵ البقرة، آية، 215.

⁶ البقرة، آية، 222.

العادة».¹ فدلالة لفظة السؤال لا تتأتى في نظر الشعراوي إلا في ضوء الآيات الأخرى التي وردت فيها لفظة (سؤال)، ويعتمد على هذا المنهج لتجنب التناقض واللبس أثناء ممارسة عملية التفسير.

3. المنهج الإشاري الصوفي في تفسير الشعراوي.

يذهب محمد حسين الذهبي إلى تعريف هذا النوع من التفسير بقوله: «هو ذلك التفسير الذي يعمل فيه المفسر على تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة»² ومن تعاريفه أيضاً: «هو تفسير آيات القرآن الكريم بغير ظاهرها بمقتضى إشارات تظهر لأرباب السلوك، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد»³ فالنفسير الإشاري لا يركز على أي مقدمات علمية، أو قرائن عقلية، بل هو تفسير يعتمد على الرياضة الروحية والتأملات القلبية التي يأخذ بها الصوفي نفسه حتى تنجلي له دلالات الآيات ومعانيها، والمطلع بإمعان على تفسير الشعراوي يرى أن المنحى الإشاري كان حاضراً بقوة في خواطره، وقبل الخوض في هذا ينبغي الإشارة إلى حكم أطلقه أحد المهتمين بالتراث المعرفي للشعراوي فيما يخص حضور التصوف في تفسيره، يقول: «قد يلجأ في بعض الحالات إلى تفسير القرآن مستخدماً التفسير الإشاري، إلا أنه ليس ذلك النوع المذموم الذي يرفضه جمهور المسلمين وعلمائهم، وإنما يستعمل التفسير الإشاري برقة خالية من تشويشات التفسير المذموم».⁴ ومن ذلك استعماله ألفاظ صوفية نحو الفيض والعرفان والصفاء.... إلخ.

يُورد الشيخ الشعراوي في مستهل تفسيره لسورة الفاتحة بعض المصطلحات الصوفية التي توحى بميولاته الصوفية، وخاصة عند تفسيره لفاتحة الكتاب إذ يقول: «...وتطامنت لاستقبال فيض الله...»⁵ ووقف أيضاً عند قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ⁶ يُعَلِّق قائلاً: «حين يستحضر الحق سبحانه وتعالى ذاته بكل هذه الصفات... التي فيها فضائل الألوهية، ونعم الربوبية، والرحمة التي تمحو الذنوب والرهبة من لقاءه يوم

¹ محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج2/ص780/781 وأيضاً 820/821.

² محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2/ص91.

³ فهد الرومي، إتجاهات التفسير في القرن الرابع، ج1/ص329.

⁴ محمد أمين إبراهيم التندى، أضواء على خواطر الشعراوي ومنهجه في تفسير القرآن، مكتبة التراث الإسلامي، (د ط) القاهرة، 2003م، ص51.

⁵ محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج1، تقدم الكتاب

⁶ الفاتحة، آية، 4/3.

القيامية، تكون قد انتقلت من صفات الغيب إلى محضر الشهود... واستحضرت جلال الألوهية لله وفيوضات رحمته... ونعمه التي لا تُحد وقيوميته يوم القيامة.¹، فالشعراوي كما نرى في تفسيره للآية الكريمة يستعين ببعض المصطلحات الصوفية على سبيل (الفيض، ومحضر الشهود)² لذلك ذهب البعض إلى أنّ الشعراوي كان متأثراً ببعض شيوخ المتصوفة، فسلك نهجهم واستعان بلغتهم في تفسيره، والمنحى الصوفي أو الإشاري في تفسير الشعراوي يحتاج إلى دراسة مستقلة في رأينا يتتبع فيها الباحث إشارات أهل العرفان في خواطر الشعراوي.

4. المنهج الإعجازي في تفسير الشعراوي.

يُشير الشعراوي أثناء حديثه عن الإعجاز القرآني، إلى أنه لا يمكن لنا حصر القرآن الكريم في الإعجاز البلاغي فقط، ولكنه يحوي على إعجازاً في كلّ ما يمكن للعقل البشري أن يحوم حوله، فكل مفكر متدبر في كلام الله يجد إعجازاً في القرآن الكريم، فالذي درس البلاغة رأى الإعجاز البلاغي، والذي تعلّم الطب وجد إعجازاً طبياً في القرآن الكريم، وعالم النباتات رأى إعجازاً آيات القرآن الكريم وكذلك عالم الفلك³، فالشيخ يُقرّر من خلاله كلامه قاعدة عامة مفادها أنّ مصطلح الإعجاز هو شامل في القرآن الكريم لكل النواحي التي يتصورها العقل البشري والتي يعجز عنها في الكثير من الأحيان، وعدم التوصل إلى حقائق معيّنة يُعبر في حقيقة الأمر عن عجز وقصور الإنسان المنتاهي والمحدود.

ومن أمثلة الإعجاز القرآني -وبغض النظر عن الإعجاز البلاغي-، نجد مثلاً الإعجاز التشريعي، كتشريع التوبة، الذي يرى فيه الشعراوي إصلاحاً للكون، فيقول: «وهكذا أوجد الحق شريعة التوبة لإصلاح الكون... فكأن الله بتشريع التوبة قد ضمن لصاحب الإسراف عن نفسه في ذنب أن يعود إلى الله، كما يرحم المجتمع من شرور الإنسان الفاسد، لذلك جاء تشريع التوبة لصالح الكون ولصالح الإنسان.»⁴ وبهذا يتضح أنّ المصلحة العامة هي

¹ محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج1/ص79.

² يُقصد بمحضر الشهود في الفكر الصوفي هو رؤية الحق بالحق، وهو ما كان الغالب عليه ذكر الله حتى يراه ويُبصره، فكل ما يستولي على قلب صاحبه فهو شاهد، وغالباً ما تكون برفع الحجاب مطلقاً، أمّا الفيض فهو ما حرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة، يُنظر، عبد الرزاق الكاثاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تح، عبد العالي شهين، دار المناد، (د، ط)، القاهرة، 1993م، ص337/248.

³ يُنظر، محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج1/ص106.

⁴ المرجع السابق، ج3/ص1617.

التي اقتضت تشريع وقبول التوبة من الإنسان، وهنا يكمن سر الإعجاز وذلك في رحمة الحق سبحانه وتعالى بعباده.

أما الإعجاز البلاغي في القرآن، فقد كان حاضراً بقوة في تفسير الشعراوي، وبكل جوانبه الصوتية والتركيبية والصرفية والدلالية والجمالية والتداولية والحجاجية وغيرها من استعمالات القرآن الكريم، ومن النماذج التي تطرق إليها الشعراوي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ﴾¹ يعلق الشعراوي على الآية قائلاً: «وهنا تتجلى لنا قدرة أداء القرآن أداءً دقيقاً معبراً... وذلك من خلال مكرهم في كيفية مواجهة الأب... فقالوا نؤخر اللقاء لأيننا إلى العشاء محلّ الظلمة، وهو ستر للإنفعالات التي توجد على الوجوه من الإضطراب، ومصن مناقضة كذبهم لألستهم... فقالوا الليل أخفى للوجه من النهار، وأستر للفضائح، وحين ندخل على أيننا عشاءً، لن تكشفنا انفعالاتنا.»² وبهذا جاءت لفظة (عشاءً) لتبين عن مكر إخوة يوسف عليه السلام، أما من جهة أخرى فالقرآن الكريم كان حريصاً على نقل المشهد كما تجلّى في الواقع، لذلك نلمس دقة متناهية وأمانة في نقل ما وقع، ولأنّ مقام بحثنا هذا ليس مقام الخوض في الإعجاز، إلّا أنه يمكن القول أنّ القرآن الكريم حوى من الإعجاز بكل جوانبه اللغوية والعلمية والغيبية والطبية والقصصية والتاريخية ما لم يحويه كتاب ولا كلام آخر.

5. المنهج العقلي في تفسير الشعراوي.

يعتمد التفسير بالرأي على النظر والاجتهاد والدراية، وأصحاب التفسير بالرأي هم أصحاب القياس، لأنهم يقولون برأيهم فيما لم يجدوا فيه حديثاً أو أثراً³، والحاصل من هذا أنّ التفسير بالرأي هو الاجتهاد في تفسير القرآن بالاعتماد على الآليات الاستدلالية والاستنباطية والقياسية التي يُتيحها العقل، ويكون ذلك بعد معرفة المفسر ودرايته الكاملة «بكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفة الألفاظ العربية ووجوه دلالتها، مع الاستعانة بالشعر الجاهلي، والوقوف على أسباب النزول ومعرفة الناسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر.»⁴، وتعتمد مدرسة التفسير بالرأي على منحّيّن في التعامل مع القرآن الكريم، المنحى الأول لغوي ينطلق فيه المفسر من الإمكانيات الدلالية التي تُتيحها الاستعمالات اللغوية في سياقات متعدّدة، وهذا ما

¹ يوسف، الآية، 16.

² محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج11/ص6882.

³ يُنظر، عثمان أحمد عبد الرحمن، التجديدي في التفسير (نظرة في المفهوم والضوابط)، الوعي الإسلامي، (د، ط) القاهرة، (د، ت) ص11.

⁴ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة مصعب بن عمير الإسلامية، (د، ط) الرياض، 2004م، ج1/ص241.

لمسناه عند الشعراوي إذ ألفيناه محلّ المفردة لغوياً ثم يؤصلها ويبيّن مشتقاتها ومعانيها، وبيان المعنى المراد منها في سياق الآيات القرآنية¹، لأنّ الشعراوي - كما هو معلوم - كانت له دراية واسعة باللغة العربية ومختلف استعمالاتها، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه في قوله تعالى: ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفْعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفْعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾² فيعلّق على لفظة (مُقيتاً) بعدما كثّر الخلاف حولها فيقول: «...وأخذت كلمة مُقيتاً من العلماء أبحاثاً مستفيضة، فعالم قال في معناها: إنّ الحق شهيد وقال آخر: إنّ الحق حسيب، وقال آخر: إنّهُ مُقيتاً، معناها مانح القوت، ورابع قال: إنّهُ حفيظ، وخامس قال: إنّهُ رقيب، ونقول لهم جميعاً لا داعي للخلاف في هذه المسألة، فهناك فرق بين تفسير اللفظ بلازم من لوازمه وقد تتعدد اللوازم، فكل معنى من هذه المعاني قد يكون صحيحاً، ولكن المعنى الجامع هو الذي يكون من مادة الكلمة ذاتها... أي أعطاه القوت، ولماذا يُعطيه القوت؟ ليحافظ على حياتهم، فهو مُقيت بمعنى أنه يعطيهم ما يحفظ حياتهم... إذن كل هذه المعاني متداخلة ومتلازمة، لذلك لا نقول يختلف العلماء... ولكن لنقل إنّ كل عالم لاحظ ملحظاً في الكلمة.»³ فالشعراوي في هذا التوجيه عمل أولاً على بسط أراء العلماء السابقين، ثم انتقل إلى التحقيق في دلالة لفظة (مُقيتاً) ليبيّن في الأخير عن رأيه وتوجيهه للفظ في الاستعمال الذي وردت فيه، فلم يكتفي الشعراوي بما أورده العلماء الأوائل في تفسير هذه الآية، بل عدل إلى إجتهاده العقلي، مع إبداء رأيه في هذه القضية.

وقد يستعمل الشعراوي ما يُتيحه المنهج العقلي من آليات قياسية واستدلالية في تفسيره لبعض الآيات التي تحتاج إلى اجتهد، ولا يعدل إلى المنهج العقلي إلاّ بعد انعدام الأدلة النقلية من قرآن وأحاديث وأقوال الصحابة، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه في تفسيره لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾⁴ يعلّق عليها قائلاً «...وقد جاء الله بالقضية الأساسية وهي قوله ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ وهنا نجد النفي ونجد الإثبات، النفي في (لا إله) والإثبات في (إلا هو) والنفي تخليّة والإثبات تحليّة، خلّ سبحانه وتعالى نفسه من وجود الشريك ثم أثبت لنا

¹ يُنظر، أحمد عمر هاشم، الإمام الشعراوي مفسراً وداعيةً، ص 51.

² النساء، آية، 85.

³ محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج 5/ص 2495

⁴ البقرة، آية، 255.

وحدانيته... وبعض البشر في فترات الغفلة قد عبدوا الأصنام والكواكب، ولكن هل كانت آلهة بحق أم بباطل؟
لقد كانت آلهة بباطل... لأن لا أحد من تلك الآلهة اعترض على صدق قضية ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾... وإن ادعى أحد غير ذلك فأين هذا الأحد الذي ترك غيره يأخذ مكانه؟

إذن إنه أمر من اثنين، الأول أنه ليس هناك إله غير الله، فالقضية منتهية، والأمر الثاني: هو أنه لو كان هناك آلهة أخرى... فأين هذه الآلهة الأخرى؟ ألم تعلم بهذه الحكاية؟ إن كانوا لم يعلموا بها فهم لا يصلحون أن يكونوا آلهة، وإذا كانوا قد علموا فلماذا لم يقولوا: لا، نحن الآلهة، وهذا الكلام الكذب»¹

يتضح لنا من خلال هذا النص الذي أوردناه، أن الشعراوي ساق جملة من الأدلة العقلية التي تُثبت وحدانية الحق سبحانه وتعالى، ومن هذه الأدلة ما يسمى في اصطلاح المناطقة بالسير والتقسيم²، فالشعراوي في هذه الآية أورد كل الاحتمالات عن إمكانية تعدد الآلهة، ثم بدأ بمناقشة هذه الآلهة في سبب عدم اعتراضها على قضية ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، فعدم اعتراضها هو دليل على عدم ألوهيتها، أمّا عدم علمها بهذه القضية يخرجها مباشرة من دائرة الألوهية لأن الإله الحق يحيط بكل شيء، إذن فالقضية منتهية لا اعتراض عليها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد الشعراوي في هذا النص يوظف مجموعة من الاستدلالات لدعم قضيته منها:

• المقدمة الكبرى ————— ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ .

• المقدمة الصغرى (مضمرة) ————— عدم وجود قضية مماثلة أو مناقضة للآية.

• النتيجة ————— وجود إله واحد.

أو يمكننا صياغة هذا الاستدلال بطريقة أخرى على ضوء نص الشعراوي :

• المقدمة الكبرى ————— إعلان إله واحد عن ألوهيته.

• المقدمة الصغرى ————— عدم وجود معترض ادعى ما ادعاه الإله الأول.

• النتيجة ————— وجود إله واحد منفرد بالألوهية.

¹ المرجع السابق، ج2/ص1087

² السير والتقسيم: تقوم على حصر جميع الأسباب المحتملة، واستقاط الواحد بعد الآخر بالدليل وحصر الأمر في السبب الأخير، يُنظر، عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، (د، ط)، دمشق، 1975م، ص231.

فالشعراوي في هذا النص عمل على إثبات وحدانية الله معتمداً في ذلك على مختلف الآليات الاستدلالية التي يُتيحها العقل، مثبتاً بذلك وحدانية الله تعالى عقلاً ونقلاً، وسنحاول مناقشة هذا المنحى العقدي أكثر أثناء تحليلنا الحجائي لنصوص الشعراوي التي تناولت آيات العقيدة بالتفسير والتأويل.

المبحث الثاني: البناء الحجاجي لآيات العقيدة في تفسير الشعراوي.

نُعنى في هذا المقام بدراسة مختلف الآليات الحجاجية والاستراتيجيات الخطابية الموجودة في تفسير الشعراوي، مركزين على المقدمات والأطر والمنطلقات والتقنيات، متخذين من آيات العقيدة نموذجاً للمقاربة والقراءة، آملين في الكشف عن الأنظمة الحجاجية التي تحكم في النسق العام لتفسير الشعراوي عموماً، وآيات العقيدة خصوصاً، كما سنعمل في هذا الفصل على تطبيق ما أمدّتنا به النظرية الحجاجية المعاصرة من مفاهيم معرفية وآليات إجرائية تطبيقية والعمل على إسقاطها على المدونة التفسيرية للشعراوي، محاولين الكشف عن الخطاظة الحجاجية المؤسسة لخطابه التفسيري في شقه العقدي، معتمدين بدرجة كبيرة على النموذج الحجاجي الذي قدّمه كل من (شايم بيرلمان وألبرخت تيتكاه).

المطلب الأول: حجاجية القول في وجود الله عند الشعراوي.

إنّ المتأمل في القرآن الكريم يلحظ ذلك الكم الهائل من الآيات القرآنية التي تدلّ على وجود الله سبحانه وتعالى، وقد اعتنى الشعراوي أشدّ الاعتناء باستخراج هذه الآيات وتفسيرها وتوضيحها للناس بأسلوب سهل مبسط يُقرب به مفاهيم هذه القضية التي تُعد من أهم القضايا العقيدة لدى المسلمين، وللتدليل على قضية وجود الله وإثباتها ساق الشعراوي جملة من الحجج منها ما هو نقلي ومنها ما هو عقلي، وذلك في سبيل دعم رؤاه العقيدة وتعزيد موافقه الإيمانية من هذه قضية، وسنحاول في هذا المطلب استخراج أهم الآليات الحجاجية، والاستراتيجيات الخطابية التي اعتمدها الشعراوي في تقرير عقيدة وجود الله.

1. حجاجية القول في المعرفة الفطرية لله لدى الشعراوي.

يُعرّف الشعراوي دليل الفطرة بقوله: «هو دليل مقتضاه أنّ النفس البشرية تحس احساساً يقينياً بوجود الله سبحانه وتعالى، فهناك شعور داخلي في النفس البشرية يقول أنّ هناك قوة عظيمة خلقت هذا الكون، وهذا الشعور موجود في كلّ نفس بشرية»¹ فقضية وجود الله هي قضية فطرية قبل أن تكون عقلية، ويُعدّ الدليل الفطري من أقوى الأدلة على وجود الله لدى علماء العقيدة والمفسرين، لأنه يولد من النفس البشرية².

¹ محمد متولي الشعراوي، القرآن الكريم معجزة ومنهاج، دار الندوة الجديدة، (د، ط)، بيروت، لبنان، 1983م، ص 9/3.

² يُنظر، المرجع نفسه، ج 3/ص 13.

ويتناول الشيخ الشعراوي دليل الفطرة الذي يعكس وجود الله أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾¹

• يُعلّق الشيخ الشعراوي على الآية قائلاً:

«فنحن نرى البشر يتخذون الطعوم والأمصال للتحصين من الأمراض، كذلك الحق سبحانه - وله المثل الأعلى - جعل هذا المصل التطعيمي في كلّ نفس بشرية، حتى في التكوين المادي، ألا ترى في قوله تعالى في تكوين الإنسان: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عِلْقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ﴾² فالمخلّقة هي التي تكون في الأعضاء، وغير المخلّقة هي الرصيد المخزن في الجسم، وبه يُعوّض أي خلل في الأعضاء المخلّقة، فهي التي تمدّه بما يصلحه، كذلك في القيم جاء دين الله فطرت التي فطر الناس عليها، فإذا تدخلت الأهواء وحدثت الغفلة جاءت المناعة، إمّا من ذات النفس، وإمّا من المجتمع، وإمّا برسول أو منهج جديد، وقد كرّم الله أمة محمد بأن يكون رسولها خاتم الرسل، فهذه بشرى لنا بأنّ الخير باقٍ فينا، ولا يزال إلى يوم القيامة، ولن يفسد مجتمع المسلمين أبداً، فإذا فسد جاءت طائفة أخرى تقوّمه، وهذا واضح في قول النبي: («لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم، حتى يأتي أمر الله وهم كذلك.») وقال صلى الله عليه وسلّم: («الخير فيّ وفي أمتي إلى يوم القيامة.»)

وحين نقرأ الآية نجد أنّ كلمة (فطرت...) منصوبة ولم يتقدّم عليها ما ينصبها، فلماذا نُصبت؟ الأسلوب هنا يُريد أن يلفتك لسبب النصب، وللعلل المحذوف هنا لتبحث عنه بنفسك، فكأنه قال: فأقم وجهك للدين حنيفاً والزم فطرت الله التي فطر الناس عليها،

¹ سورة، الروم، آية، 30.

² سورة، الحج، آية، 5.

لذلك يُسمى علماء النحو هذا الأسلوب أسلوب الإغراء... والفطرة تعني: الخَلْقَة، وفطرت الله تعني: الطبيعة التي أودعها الله في تكوينك منذ خلق الله آدم، وخلق منه ذريته، وأشهدهم على أنفسهم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قَالُوا بَلَىٰ...¹

وسبق أن بينا كيف أن في كل منا ذرة حيّة من أبينا آدم باقية في كل واحد منا، فالإنسان لا ينشأ إلا من المكروب الذكري الحي الذي يُخصّب البويضة، وحين تُسلسل هذه العملية لا بد أن تصل بها إلى آدم عليه السلام، وهذه الدّرة الباقية هي التي شهدت العهد الأول الذي أخذه الله علينا، وإلا فالكفار في الجاهلية الذي جاء رسول الله لهدايتهم كيف اعترفوا لله تعالى بالخلق: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾² من أين عرفوا هذه الحقيقة؟ نُقلت إليهم من العهد الأول، فمنذ هذا العهد لم يجرؤ أحد من خلق أن يدّعي الخلق لنفسه، فظلت هذه القضية سليمة في الأذهان... وما دام الله قد فطرنا على هذه الفطرة، فلا تبديل لما أَراده سبحانه ﴿لَا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ﴾...³ يعني ما استطاع أحد أن يقول: أنا خلقت السموات والأرض، ولا أن يقول خلقتكم أو خلقت نفسي.⁴

● التحليل الحجاجي لنص الشعراوي.

يسعى الشعراوي في النموذج التفسيري الذي نحن بصدد مقارنته حجاجيًا إلى إثبات أصل من أصول الاعتقاد لدى المسلمين، وهو قضية وجود الله تعالى من خلال دليل الفطرة التي أودعها الله في كل نفس بشرية كي يقيها من الكفر، ولإثبات هذه الدعوى والتدليل على صحة أركانها استعان بجملة من الحجج سنحاول إمطة اللثام عنها أثناء عملية التحليل الحجاجي للنموذج التفسيري الذي قدّمه لهذه القضية، لكن قبل الخوض في عملية التحليل، يجب التنبيه إلى أن نظام الحجج لدى الشعراوي ينتظم وفق مستويين: حجج غير صناعية أي تلك الحجج الجاهزة

¹ الأعراف، آية، 172.

² الزمر، آية، 38.

³ الروم، آية، 30.

⁴ محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج18/ص11416/11419

الواقعة خارج الخطاب، يستعين بها لتدعيم مساره الحجاجي وتكثيف فعاليته الإقناعية، وحجج صناعية تنتظم في جملة من القوالب الذهنية التي يمنحها العقل كالأستدلال والقياس والإستنباط... إلخ.

أ. المقدمات الحجاجية المدرجة لإثبات وجود الله بالفطرة لدى الشعراوي.

إنّ مقدمات الحجاج في تفسير الشعراوي غالباً ما تكون مشغولة بتهيئة المخاطبين للدخول في العملية الحجاجية، وتكون هذه المقدمات عبارة عن ضرب من التعاقد بين المخاطب والمخاطب لضمان نوع من الأثر والنجاعة اللازمة لحصول التصديق الذي هو مناط الحجاج ونقطة الارتكاز فيه¹ ومن بين أشكال المقدمات التي سخرها لإثبات دليل الفطرة ما يلي:

• الوقائع الحجاجية المدرجة للتدليل على وجود الله بالفطرة.

يُمهّد الشعراوي لحججه بافتراض مجموعة من (الوقائع)، يقدّمها كبديهيات كونية غير قابلة للضد أو الشك، يختص بها كلّ إنسان في الوجود، ويتجلى نظام الوقائع في النماذج التالية:

• الواقعة الأولى ← يقول الشعراوي: فنحن نرى البشر يتخذون الطعوم والأمصال للتحصين من الأمراض.

تُعَدّ هذه الواقعة من المقدمات التي لا يختلف عليها الناس لأن أغلبية الناس يتخذون طعوماً وأمصالاً، وإذا جاز وسلّمنا بهذه الواقعة، وجب علينا التسليم بأنّ الحق سبحانه وتعالى - وله المثل الأعلى - جعل أيضاً مصلاً تطعيمياً في كلّ نفس بشرية في التكوين المادي، فمثلاً يتخذ الناس أمصالاً للوقاية من الأمراض، كذلك جعل الله سبحانه وتعالى مصلاً في كلّ نفس يقيها من الكفر، فالشعراوي انطلق من مقدّمة عامة مسلّم بها، بهدف التأسيس لقضية أخرى يريد تمكينها في كيانات متلقيه، وهي وجود مصل تطعيمي وضعه الله في كلّ نفس ليقيها من الكفر الله.

• الواقعة الثانية ← يقول الشعراوي: فمنذ هذا العهد لم يجرؤ أحد من الخلق أن يدّعي الخلق

لنفسه، فظلت هذه القضية سليمة في الأذهان.

¹ يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال (مصنف في الحجاج الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتكاه) مقال في كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، إشراف: حمادي صمود، ص322.

من خلال هذه الواقعة يحسم الشعراوي قضية وجود مصل تطعيمي في نفس كل إنسان، فهذا المصل ليس موجود لمعرفة الله فقط، بل هو موجود أيضا ليمنع البشر من إدعاء الألوهية والربوبية والخلق لأنفسهم، لذلك ومنذ بدأ الخليقة لم يجرأ أحد سواء من المؤمنين أو من الكفار على معارضة قضية الخلق ويتضح ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ۚ اللَّهُ ۚ﴾¹، وبهذه (الوقائع) استطاع الشعراوي

وبدرجة كبيرة التمهيد لقضية معرفة الله بالفطرة.

• القيم الحجاجية المدرجة لصون المعتقد (المعرفة الفطرية لله).

تندرج القيم الحجاجية ضمن السياسات الخطابية التي ترسم حركة الخطاب ومآلاته، وقد اعتمد الشعراوي في نمودجه التفسيري الذي قدمه للتدليل علو وجود الله على جملة من القيم أساسها وجوهرها الاعتقاد الصارخ والجازم في وثاقة ما يقدمه لنا القرآن الكريم من حقائق حول وجود مصل تطعيمي وضعه الحق سبحانه وتعالى في الإنسان ليقيه الكفر، فقضية وجود الله من حيث القيمة ثابتة، وعلى المرء التسليم بها والاعتقاد في صحتها اعتقاداً مطلقاً لأنها من عند الله، فالتسليم والرضوخ المطلق للحقائق التي ييسطها الله في محكم تنزيله من أهم المقدمات التي تضمن استمرار العملية الحجاجية ونجاحها، لأن الحقائق القرآنية هي القاعدة الأساسية التي ينطلق منها طرفا الحجاج، ويمكننا أن نمثل للقيم الحجاجية المعتمدة في نص الشعراوي بالنموذج التالي:

قيم قرآنية ← وهي جملة القيم التي أقرها الله في محكم تنزيله.

قيم علمية ← وتتمثل في جملة الحقائق العلمية أقرها العلم ولها ما يماثلها في القرآن الكريم.

قيم تعظيمية ← وتحقق عن جملة من الملفوظات التي تعكس عظمة الخالق منها قوله (وله المثل الأعلى)، (كذلك الحق)، وغيرها من الملفوظات التي تعكس عظمة الخالق وقدرته المطلقة.

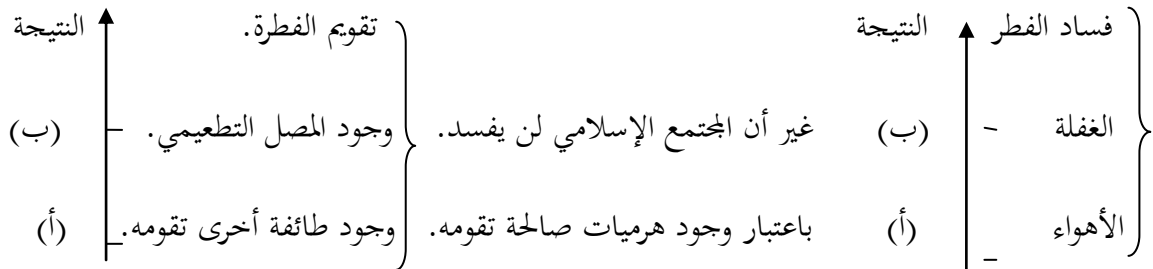
قيم استشهادية ← وتتمثل في الأمثال التي تحمل قيماً تصديقية، والتي أوردتها الشعراوي لتعضيد دعواه وتمكينها في كيانات متلقيه.

¹ سورة، الزمر، آية، 38.

فتفاعل هذه القيم فيما بينها من شأنه تحقيق إنطلاقة تضمن تفاعل المتلقين مع ما يعرضه الشعراوي من حقائق، وما يبسطه من قيم تجذب المتلقي، وتدفعه إلى الانخراط في المسار العام للعملية الحجاجية.

• الهرميات الحجاجية المدرجة للتدليل على وجود الله بالفطرة.

خضعت القيم في نص الشعراوي لهرمية محدّدة، واتسمت بسلمية معيّنة، ويتجلى ذلك في قوله: (فإذا تدخلت الأهواء وحدثت الغفلة جاءت المناعة) وفي قوله أيضاً: (ولن يفسد مجتمع المسلمين أبداً، فإذا فسد جاءت طائفة أخرى تقوم) وكأن الشعراوي يردّ على سؤال ضمني مفاده: إذا كان هناك مصل تطعيمي وضعه الله في كلّ نفس بشرية فلماذا هذا الفساد الذي يشهده العالم الإسلامي من حيث الانحلال ونسبة الإلحاد وغيرها...؟ وهنا يقدّم لنا الشعراوي الحجج التي تُنكس فطرة الإنسان، وهي تلك القيم السلبية التي يكتسبها من أهواء تؤدي بالضرورة إلى الغفلة عن الله، فهذه القيم السلبية تُنكس فطرة الإنسان التي جُبل عليها، إلّا أن هذه الانتكاسة ليست قيمة ثابتة في المجتمعات الإسلامية، لأن الفساد ليس من صفاته، ويمكن أن نمثل لحجج الهرمية بالنموذج التالي بـ:



يقدم لنا الشعراوي في هذا النموذج الحجج التي تُنكس فطرة الإنسان وتفسدها، وهي (الأهواء، والغفلة)، وهذه القيم السلبية التي يكتسبها تؤدي بالضرورة إلى الغفلة عن الله، وفي المقابل يقدم لنا حججاً أخرى تقوم هذه الفطرة وتقيها من الضياع وهي وجود مصل تطعيمي أودعه الله في نفس كل نفس بشرية، ووجود طائفة مسلمة قائمة على الدعوة وممانعة من هذه الانتكاسة التي ليست قيمة ثابتة في المجتمعات الإسلامية،

• المواضع الحجاجية المدرجة للتدليل على وجود الله بالفطرة.

عمد الشعراوي في نصه هذا إلى تسخير مجموعة من المبادئ (المواضع) العامة المتفق عليها بين جمهور المسلمين، وقد استخدم هذا النوع من الحجج لإضفاء نوع من الشرعية على تفسيره، وضمان سيرورة العملية الحجاجية في الطريق الصحيح، ولتحقيق هذا المسعى الحجاجي عدل إلى جملة من المواضع المتباينة التي توطر تصوره العقدي وتحصن موقفه الإيماني من قضية وجود الله بالفطرة ومن بين المواضع المسخرة يمكن رصد ما يلي:

المواضع الخاصة المدرجة للتدليل على وجود الله بالفطرة:

- الدعوى (وجود الله بالفطرة) —————> الموضوع الذي يدعم الدعوى —> قال تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ^ص قَالُوا بَلَىٰ...﴾ —> نوع الموضوع خاص كيفي —> خاص بالمسلمين وكيفي¹ لأنه حقيقة إلهية.
- الدعوى (وجود الله بالفطرة) —————> الموضوع الذي يدعم الدعوى —> قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَكُم مِّن تُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عُلُقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ﴾ —> نوع الموضوع خاص كيفي خاص —> بالمسلمين وكيفي لأنه حقيقة إلهية.
- الدعوى (وجود الله بالفطرة) —————> الموضوع الذي يدعم الدعوى —> ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُم مِّن خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ۚ﴾ —> نوع الموضوع —> خاص بالمسلمين وكيفي لأنه حقيقة إلهية.

مواضع الشخص:

تتضح هذه النوعية من المواضع في قوله: (وقد كرم الله أمة محمد بأن يكون رسولها خاتم الرسل) فالله سبحانه وتعالى كرم المسلمين بأن يكون محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الرسل، فمن ناحية هو تفضيل للمسلمين أو لشخصهم، ومن ناحية أخرى هو حجة عليهم يوم القيامة.

¹ ذهبنا في الفصل الثاني عند حديثنا عن نظرية المواضع إلى أنّ الموضوع الحجاجي ينقسم إلى خاص ومشترك، فالخاص هو الذي يحدث به التصديق في مقامات محدّدة فقط، وفي نوعية مخصوصة من الناس كتأثر المسلمين بالقرآن الكريم، أمّا الكيفي فهو مرتبط بمصدر الموضوع، فالحقائق الإلهية تكتسي عند الناس أهمية بالغة مقارنة بالحقائق البشرية.

على ضوء هذه المواضع يمكن القول أنّ الشيخ الشعراوي اعتمد مجموعة من الآيات القرآنيّة الجاهزة للتكثيف من الطاقات الحجاجية لخطابه التفسيري، فالحقيقة التي يضمنها الله أفضل كيفاً ونوعاً من الحقيقة التي يضمنها البشر، وتضطلع عملية الاستشهاد بالآيات القرآنيّة بأدوار حجاجية تداولية تشرعن الخطاب وتسيّج مواقفه العقديّة والدينيّة المستمدة من القيمة الثابتة والمطلقة للقرآن الكريم.

ب. الحجج الشبه المنطقيّة المدرجة للتدليل على وجود الله بالفطرة.

تندرج الحجج الشبه منطقيّة ضمن التقنيّات الحجاجية التي تنتقل بالخطاب إلى مستوى أعمق من الممارسة الحجاجية، وقد أفضى النظر في تفسير الشعراوي عامة، وفي النموذج الذي نحتّه للتدليل على وجود الله بالفطرة حضور هذه التقنية بقوة، وذلك من خلال اعتماده على جملة من الحجج التي تستمد طاقاتها الإقناعيّة من مشابقتها للطرائق الشكليّة الرياضية، ومن بين النماذج التي يمكن الوقوف عليها في هذا النص ما يلي:

● حجة الحدّ والتماثل المدرجة للتدليل على وجود الله بالفطرة.

يُستعمل هذا النوع من الحجج للتمييز بين المفاهيم المطروحة، ويتركز فعل الحجاج في هذه التقنية الخطابية على ثنائية إقصاء مفهوم سائد، والتأسيس لمفهوم جديد يُقرّه المحاجج، ويسعى إلى تمكينه في كيانات متلقيه، وقد استعان الشعراوي بهذه التقنية الحجاجية أثناء صياغته تعريفاً جديداً ومغايراً للمضغة فيقول: (ومنها المخلّقة هي التي تكون في الأعضاء، وغير المخلّقة هي الرصيد المختزن في الجسم) ويمكن أن نمثل لذلك بـ:

المفهوم السائد للمضغة: هي ذلك المصل الموجود في أعضاء الإنسان.

● المضغة

المفهوم الجديد للمضغة: هي ذلك المصل الموجود في أعضاء الإنسان + مصل تطعيمي

موجود لكي يقي الإنسان من الكفر.

نستنج من خلال هذا المخطط أنّ الشعراوي يؤسس لمفهوم جديد للمضغة، مفاده أنّ الله أودع مضغتان في الإنسان، الأولى موجود في الأعضاء، أمّا الأخرى فهي ذلك المصل الموجودة في النفس البشريّة الذي يستطيع من

خلاله الإنسان معرفة الخالق، وهذا المصل الأخير هو الحجة التي تقود الإنسان بالضرورة إلى معرفة الخالق سبحانه وتعالى.

وفي تعريف آخر للفطرة يقول الشعراوي: (والفطرة تعني: الخَلْقَة، وفطرت الله تعني: الطبيعة التي أودعها الله في تكوينك منذ خلق الله آدم، وخلق منه ذريته)

● الفطرة

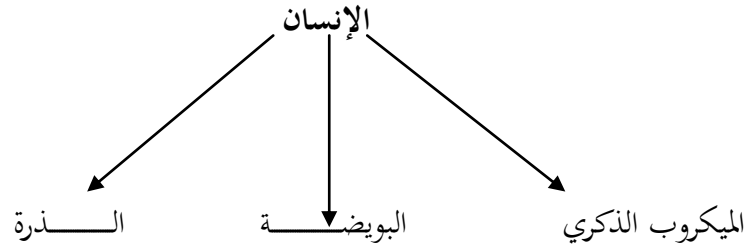
المفهوم السائد للفطرة: الفطر هي الخَلْقَة الفيزيولوجية.

المفهوم الجديد للفطرة: هي شعور داخلي في النفس البشرية تسلم بوجود الله.

وعليه يمكن القول أن الشعراوي يستبدل مفاهيم سائدة بمفاهيم جديدة يؤسس لها من منطلقاته العقدية، وقناعاته الفكرية، وهذا المنحى الحجاجي الاستبدالي من شأنه تحصيل الإقناع في قضية وجود الله بالفطرة، ودفع المتلقين إلى التصديق والإيمان بما يعرض عليهم من حقائق، وما يُيسر لهم من عقائد.

● حجة تقسيم الكلّ إلى أجزائه المدرجة للتدليل على وجود الله بالفطرة.

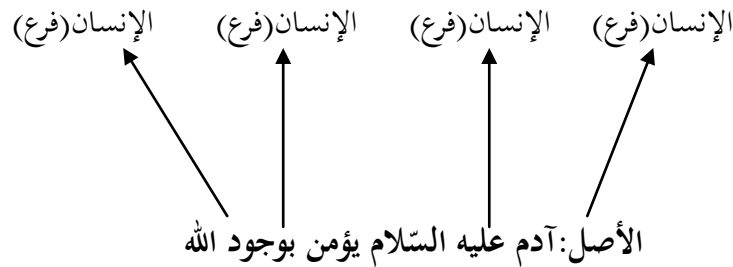
تندرج حجة تقسيم الكلّ إلى أجزائه ضمن السياسات الخطابية التي تسعى إلى إضفاء نوع من الصرامة المنطقية على الخطاب، والإرتقاء به من مستوى التمهيد إلى مستوى ممارسة الفعل الحجاجي في أنجع مستوياته، وقد آل بنا النظر في النموذج الذي نحتة الطباطبائي للتدليل على وجود الله بالفطرة تجلّى هذا التقنية الحجاجية في قوله: (فالإنسان لا ينشأ إلا من المكروب الذكري الحي الذي يُخصّب البويضة، وحين تَسْلُسُل هذه العملية لا بدّ أن تصل بها إلى آدم عليه السلام، وهذه الدّرة الباقية هي التي شهدت العهد الأول الذي أخذه الله علينا)، ويمكن لنا أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي بالخطط التالي:



إنّ المسعى الحجاجي من وراء هذا التفصيل في تركيبة الإنسان، هو الإبانة عن العمق المعرفي الذي يتميز به الشعراوي من جهة، وللتدليل على وجود الله بالفطرة من خلال البرهنة على العلاقة العلمية الموجودة بين آدم عليه السلام، وبين جميع البشر، فأدم عليه السلام كان موحداً يؤمن بوجود الله من خلال المصل الذي أودعه الله فيه، وهذه المصل من شأنه الانتقال بين بنيهِ وراثَةً كما أثبت العلم ذلك حسب الشعراوي، وعليه يمكن القول أن الشعراوي يسعى من وراء هذا التفصيل والتحليل والعمق الذي أبان عنه في خطابه خلق نوع من الثقة في نفسيّة المتلقى، وضمان سيرورة المسار الحجاجي نحو أهدافه التداولية والإقناعية المرسومة.

• حجة إدماج الجزء في الكلّ المدرجة للتدليل على وجود الله بالفطرة.

يستمد هذا النوع من الحجج طاقته الإقناعيّة من مشابته للطرائق الرياضية¹، أي ما ينطبق على الجزء ينطبق على الكل، فتصبح دلالة الأجزاء محكومة بذلك الكلّ، وقد عمد الشعراوي إلى هذا النوع من الحجج أثناء محاولته إقامة نوع من التماثل بين آدم عليه السلام وأبنائه، أي كل ما ينطبق على آدم باعتباره الأصل، ينطبق بالضرورة على أبنائه باعتبارهم الفرع، فإذا أقر آدم بقضية الوجود، فعلى أبنائه الإقرار بها ضرورةً، ويمكن لما أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي بالنموذج التالي:



مقتضى هذا المخطط أنّه: إذا كان آدم هو أول ما خلق الله وهو أصل الوجود البشري، وهذا ما اتفقت

¹ تطرقنا في الفصل الثاني إلى تعريف هذه الحجة، وقلنا أنّها حجة تعتمد على مبدأ رياضي مفاده ما ينطبق على الكل، ينطبق بالضرورة على الجزء، يُنظر، فصل 2، ص 182.

عليه البشرية جمعاء، وكان موحداً على الفطرة التي فطره الله عليها، فهذا يقتضي أن تكون الأجزاء التي تفرعت عنه موحدةً أيضاً، مودعة فيها فطرت التوحيد، بمعنى آخر، إذا كان الأصل على ملّة التوحيد، فلا بدّ للفرع أن يكون أيضاً على ملّة التوحيد ض ضرورةً.

ج. الحجج المؤسسة على بُنية الواقع المدرجة لإثبات وجود الله بالفطرة.

يعمد الشعراوي في هذه النوعيّة من الحجج إلى الربط بين الأحكام المسلّم بها، والأحكام الجديدة التي يسعى إلى التأسيس لها من خلال بناء واقع جديد يتوافق مع أهدافه التداوليّة، لتصبح بذلك الأحكام المسلّم بها والغير مسلّم بها تنتمي إلى كلّ واحد، «فلا يمكن التسليم فيه بحجّة دون أخرى، ومن هنا جاء وصفها بكونها حججاً اتصاليّة أو القائمة على الاتصال»¹ ولما كان خطاب الشعراوي مبنياً على المحاجة والإقناع يسعى من خلاله إلى تأسيس واقع جديد يراه هو مناسباً، اعتمد على هذه النوعيّة من الحجج، ومن بين التقنيات التي اعتمدها يمكن رصد ما يلي:

● حجة السلطة (اغتناب الإذعان في قضية وجود الله).

تعدّ حجة السلطة من الحجج الفاعلة والحاضرة بكثافة في خطاب الشعراوي التفسيري، وهي حجة مركزية محورية تأتي لدعم ما أدمج في الخطاب من حجج لا تحصى بالتسليم المطلق، فتقوم السلطة بتجميع كل الحجج المقبولة والمرفوضة داخل مدار واحد وطرحها على المتلقي باعتبارها كلّ ينتمي إلى بعضه البعض، وذلك لضمان حصول الإقناع واليقين، وقد أفضى النظر في النموذج الذي نحتة الشعراوي للتدليل على قضية وجود الله، عدوله إلى جملة من الحجج التي لها سلطة قويّة في كيانات متلقيه، والتي من شأنها أيضاً تقويّة أركان دعواه خطابه، وتوجيه خطابه نحو أهدافه التداوليّة، ومرايمه الحجاجيّة، ويمكن أن نمثل للسلطات الحجاجية المدرجة في خطاب الشعراوي بالمخطط التالي:

● سلطة القرآن باعتبار المرسل(الله) ← القضية (وجود الله بالفطرة) ← السلطة التي تدعم القضية

قال الله تعالى : ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَكُم مِّن تُّرَابٍ ثُمَّ

¹ علي شعبان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص 158.

مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ ﴿١﴾ ← وقوله أيضاً : ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ۖ اللَّهُ﴾ .

● سلطة العلم ← يقول الشعراوي: «فالإنسان لا ينشأ إلا من المكروب الذكري الحي الذي يُخَصَّب البويضة، وحين تَسْلُسَل هذه العملية لا بد أن تصل بها إلى آدم عليه السلام، وهذه الدَّرة الباقية هي التي شهدت العهد الأول الذي أخذه الله علينا».

● سلطة النحاة ← يقول الشعراوي: «وحين نقرأ الآية نجد أن كلمة (فطرت...) منصوبة ولم يتقدم عليها ما ينصبها، فلماذا نُصبت؟ الأسلوب هنا يُريد أن يلفتك لسبب النصب، ولل فعل المحذوف هنا لتبحث عنه بنفسك، فكأنه قال: فأقم وجهك للدين حنيفاً والزم فطرت الله التي فطر الناس عليها».

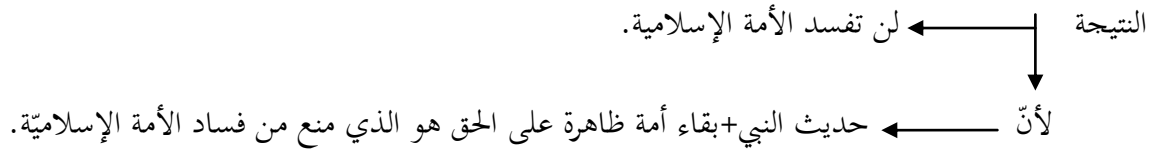
يتضح لنا من خلال هذه المخططات أن الشعراوي سخر جملة من الحجج التي تكتسي سلطة خطاييه، وطاقة رمزية لدى المتلقين، وقد تساندت هذه الحجج فيما بينها لتخدم نتيجة معينة وهي: أن الله وضع ذلك الشعور الداخلي الذي يهتدي به الإنسان إلى الخالق، فعمد إلى سلطة القرآن الكريم للتدليل على أركان دعواه، ثم عدل إلى سلطة العلم التي تتخذ أبعاداً حجاجية كونية، كما استعان بسلطة التوجيه النحوي الذي يُضفي نوعاً من الشرعية على عملية التأويل التي قام بها، فالمتلقي في الحجج الأولى (القرآن - التوجيه النحو) غير المتلقي في الحجة الأخيرة (سلطة العلم) فالحجج الأولى موجه للإنسان المسلم، أم الحجة الأخيرة فهي للمسلم، ولغير المسلم.

● حجة الوصل السببي المدرجة لاتدليل على دعوى المعرفة الفطرية للخالق.

يعمد المحاجج في هذه التقنية الحجاجية إلى الربط بين الأحداث والنتائج المترتب عنها¹، ويعدل الشعراوي إلى هذه النوعية من الحجج أثناء تبريره لمواقفه العقيدية وتصوراته الإيمانية، فيصُل بين الحجة والنتيجة بواسطة رابط سببي مضمّر أو مباشر، وتحلى مثل هذع الاستراتيجيات الخطابية في قوله: (ولن يفسد مجتمع المسلمين أبداً، فإذا فسد جاءت طائفة أخرى تقوّمه، وهذا واضح في قول النبي: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين....») هنا يربط الشعراوي بين نتيجة مفادها: "عدم فساد الأمة الإسلامية" ثم يُقدّم الحجة التي تمنع وقوع الفساد

¹ يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسة وتطبيقات)، ص 50.

وهي: حديث "النبي صلى الله عليه وسلم" وبقاء طائفة ظاهرة على الحق تقوم التي فسدت، فكانت هذه الحجج سبباً في عدم وقوع الفساد، ويمكن أن تمثل لذلك بـ:

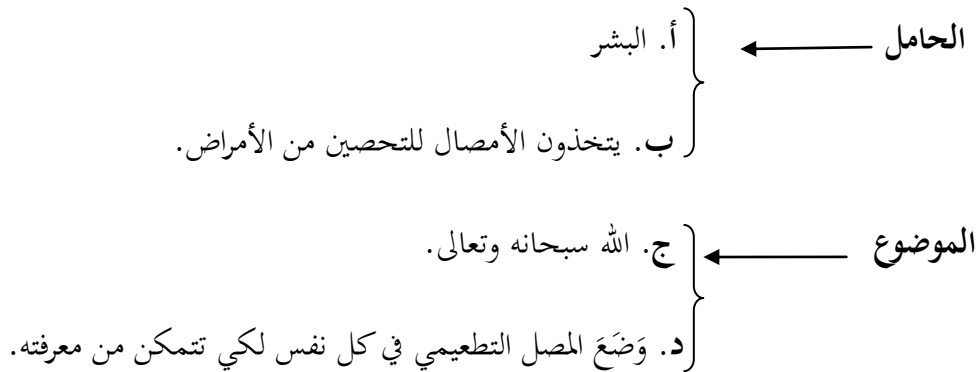


د. الحجج المؤسسة لبنية الواقع المدرجة لإثبات وجود الله بالفطرة.

يعدل الشعراوي إلى هذه النوعية من الحجج أثناء صياغته للواقع العقدي الجديد الذي يسعى إلى التأسس له، وتثبيتته في كيانات متلقيه إيماناً اعتقاداً، وتحمل هذه النوعية من الحجج سمّة الحسم النهائي للتصوّر العام الذي يراه المحاجج مناسباً للجمهوره، ويمكن لنا أن نمثل لهذه الاستراتيجيات الخطابية بالمستويات التالية:

• حجة الاستدلال بواسطة التمثيل المدرجة للتدليل على وجود الله بالفطرة.

ينطلق الشعراوي في الاستدلالات التي يُنشئها من بُنى الواقع، ويتم ذلك عن طريق اسقاط ما هو معلوم لدى عامة الناس، على ما هو مجهول عندهم، ويتم هذا الاسقاط بُغية دمج القضايا المعلومة المتفق حولها مع القضايا المتنازع والمختلف حولها، فيقدمها على أساس أنها كلّ واحد ينتمي إلى بعضه البعض، ويتضح هذا المنحى الحجاجي في قوله: (فحن نرى البشر يتخذون الطعوم والأمصال للتحصين من الأمراض، كذلك الحق سبحانه - وله المثل الأعلى - جعل هذا المصل التطعيمي في كلّ نفس بشرية) يمكن أن تمثل لهذا الاستدلال بـ:



من خلال هذا المخطط يتضح أنّ الشعراوي قام بإسقاط ما معلوم عند المتلقي، وهو المصل الذي يقي الإنسان من الأمراض، على ما هو مجهول ويسعى إلى التأسيس له، وهو المصل الذي وضعه الله لوقاية الإنسان من الكفر، ويخدم هذا التداخل الذي خلقه الشعراوي بين القضيتين الدعوى العامة التي يسعى إلى التأسيس لها ودفع متلقيه إلى الإيمان بها، وهي إثبات وجوده الخالق بالفطرة، ويمكن لنا تخرج هذا التمثيل عن طريق القياس بالشكل التالي:

- المقدمة الكبرى ← البشر يتخذون الأمصال للتحصين من الأمراض.
- المقدمة الصغرى ← الله وضع مصل تطعيمي في النفس البشرية لمعرفته.
- النتيجة ← كما يوجد مصل تطعيمي يقي البشر من الأمراض يوجد مصل تطعيمي يقيهم من الكفر.

● الحجة التأويلية المدرجة لإثبات وجود الله بالفطرة (الشاهد اللغوي).

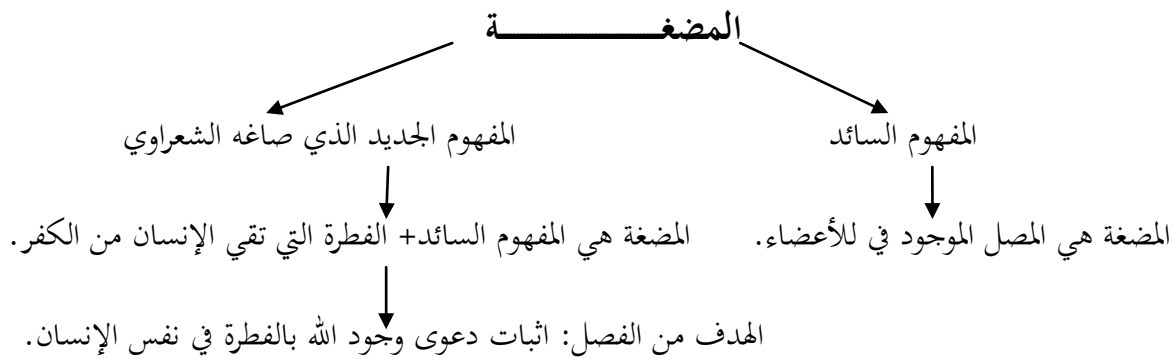
يتخذ الشاهد اللغوي في تفسير الشعراوي قيمة حجاجية كبيرة¹، إذ يعتمد إليه لضمان نجاح التأويلات العقدية التي ينحتها لمتلقيه، وفي سبيل تدعيم التأويلات التي عقدها لدعوى وجود الله، اتخذ الشعراوي من الشاهد اللغوي منطلقاً لتأويلاته، وحجة على تخرجاتها التي يقدمها لعقيدة وجود الله، ويتجلى ذلك في قوله: (وحين نقرأ الآية نجد أنّ كلمة «فَطَرَتْ...») منصوبة ولم يتقدم عليها ما ينصبها، فلماذا نُصبت؟ الأسلوب هنا يُريد أن يلفتك لسبب النصب، وللعلل المحذوف... فكأنه قال: فأقم وجهك للدين حنيفاً والزم فطرت الله التي فطر الناس عليها، لذلك يُسمى علماء النحو هذا الأسلوب أسلوب الإغراء).

استعان الشعراوي في هذا النموذج بالتوجيه النحوي، لأنه يفصل بدرجة كبيرة في دلالة الآية، وهذا التوجيه الذي أقره النحاة، يُعد دعامة تُشرعن وتسيج وتثبت أركان الدعوى التي يدافع عنها ويسعى إلى وترسيخها وتثبيتها، ودفع متلقيه إلى التصديق بها والعمل بمقتضاها، فالتوجيه النحوي ساعد الشعراوي على تزويد خطابه بطاقات إقناعية مضاعفة تمكنه من تحقيق أهدافه والتداولية ومراميه الحجاجية المسطرة من قبله، وعليه يمكن القول أن الشاهد النحوي يضطلع بأدوار حجاجية من شأنها الفصل بين القضايا المتحاجج حولها.

هـ. حجج الطرائق الانفصالية المدرجة لإثبات وجود الله بالفطرة (الهدم والتثبيت).

¹ استعان الشيخ الشعراوي بالتأويل النحوي لأنه يُحلل النص انطلاقاً من لغته متمثلة في أطره اللغوية وأشكاله البلاغية والتقنية جاعلاً منه «فن الوصول إلى المعنى الدقيق للخطاب من خلال اللغة المستعملة»، محمد ولد سالم الطلبي، حجاجية التأويل، سلسلة فضاءات، 2004م، ص 27.

إذا كان الشعراوي في المخطط السابق (حجة الحدّ والتماثل) سعى إلى تأسيس مفهوم جديد للمضغة، فإنه في الطرائق الانفصالية يحاول الفصل بين المفهومين، أي بين السائد وبين الجديد الذي يؤسس له، ويتضح ذلك في قوله: (فالمخلقة هي التي تكون في الأعضاء، وغير المخلقة هي الرصيد المختزن في الجسم) وهنا قام بصياغة مفهوم جديد للمضغة انفصل فيه عن المفهوم السائد الذي يُعرّف المضغة بأنها ذلك الرصيد المختزن في الأعضاء لضمان عملية النمو، والدّاعي لهذا الفصل والتفكيك هو التأسيس لواقع جديد يدعم الدعوى التي أقامها بحيث يُعطي المضغة أبعاداً فطرية مودعة في الإنسان لأسباب توحيدية عقديّة، ويمكن أن نمثل لهذا المنحى بـ:



نستنتج من هذا المخطط أن الشعراوي صاغ مفهوماً جديداً للفطرة، انفصل فيه عن المفاهيم السائدة وتجاوز بموجبه كل التوجهات الأخرى التي تعرف المضغة على أنها ذلك الرصيد المختزن في الأعضاء الذي يضمن عملية النمو، وهذا الفصل من شأنه حسم كل الخلافات الموجودة بين الشعراوي وبين منائيه، ووضع المتلقي أمام حتمية الاختيار بين ما يبسطه الشعراوي من حقائق، وبين ما يدعيه غيره من مفاهيم وتوجهات.

و. الحجج المنطقية المدرجة للتدليل على المعرفة الفطرية للخالق.

تعدّ الأساليب المنطقية من الأساسيات التي يقوم عليها كل خطاب حجاجي يروم تحقيق الإقناع والتداول، وقد اعتمد الشعراوي في نصه على جملة من الأقيسة التي سعى من خلالها إلى عقلنة الخطاب وشرعنته، ودفع المتلقي نحو التفاعل مع معطياته والتدبر في استراتيجياته، ومن بين الأقيسة المستعملة في هذا الخطاب يمكن رصد ما يلي:

- القياس المضمّر المدرج لاثبات وجود الله بالفطرة.

يُعدّ القياس المضمّر من أبرز الآليات الحجاجيّة التي ينتقل بها المحاجج من مستوى إلى مستوى آخر داخل الخطاب، ويعدل الشعراوي إلى هذا النوع من الأقيسة عندما يعدل إلى مخاطبة المشكّكين أو الكفار، ويتضح ذلك في قوله: (منذ العهد القديم.. لم يجرؤ أحد من الخلق أن يدّعي الخلق لنفسه) ويمكن أن نمثل لهذا القياس الاستدلالي بالصيغة التالية:

- المقدّمة الكبرى (مضمرة) ← الله خالق كلّ شيء.
- المقدّمة الصغر (مذكورة) ← منذ العهد القديم لم يعارض أحد هذه القضية ويدّعي الخلق لنفسه.
- النتيجة ← يوجد خالق واحد.

لهذه البنية القياسية ثلاثة أقوال كما هو ملاحظ (مقدّمة كبر مخدوفة) و(المقدّمة الصغرى مذكورة) و(النتيجة)، وهذه الأقوال متعلقة دلاليًا ببعضها البعض، إلّا أنّ المقدّمة الكبرى في هذا القياس مضمرة مبثوثة في المقدّمة الصغرى، وهذا الإضمار سببه دفع المتلقي نحو التدبّر والتفكير في استنباط المقدّمة الكبرى وتقديرها.

ز. السّلم الحجاجي (قراءة تقويمية في حركة الحجج داخل الخطاب).

يتدرج السّلم الحجاجي ضمن العمليات الخطابية التقويمية لحركة الحجج داخل الخطاب من حيث القوة والضعف، وقد سبق وأن تطرقنا لمفهوم السّلم الحجاجي وقلنا أنه تلك العالقة التراتبية والتفاضلية الموجودة بين الحجج من حيث مساندتها للنتيجة التي يسعى المحاجج إلى تحصيل اليقين والتصديق من صحتها¹، وقد أفضى النظر في نوعيّة الحجج التي أدار عليها الشعراوي خطابه الذي يروم من ورائه إلى إثبات قضية المعرفة الفطريّة لله، وجود تفاوت في نوعيّة الحجج المدرجة لتمكين هذه القضية في كيانات متلقيه، وهذا ما سنحاول توضيحه من خلال السّلم الحجاجي التالي:

¹ يُنظر، رشيد اراضي، الحجاجيات اللسانية والمنهجية والبنوية، ص 105.

النتيجة	وجود مصل تطعيمي وضعة الله في كل نفس بشرية يقود الإنسان نحو معرفة الله.
الحجة (6)	قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ ¹
الحجة (5)	قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَكُم مِّن تُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ﴾ ²
الحجة (4)	قال تعالى: ﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُم مِّنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ ³
الحجة (3)	يقول الشعراوي: "قد أثبت العلم أنّ لا ينشأ إلاّ من المكروب الذكري الحيّ الذي يُخصّب البويضة، وحين تَسْلُسُل هذه العملية لا بدّ أن تصل بها إلى آدم عليه السلام"
الحجة (2)	يقول الشعراوي: "فمنذ هذا العهد لم يجرؤ أحد من الخلق أن يدّعي الخلق لنفسه."
الحجة (1)	يقول الشعراوي: "البشر يتخذون الطعوم والأمصال للتحصين من الأمراض، كذلك الحق سبحانه - وله المثل الأعلى - جعل هذا المصل التطعيمي في كلّ نفس بشرية."

من خلال قراءة أوليّة وصفية لهذا السلم الحجاجي، يتضح وجود تفاوت بين الحجج المدرجة للتدليل على قضية "المعرفة الفطرية لله تعالى" وبالرغم من وجود تباين بينها من حيث القوة والضعف، إلاّ أنّها حجج متساندة فيما بينها تقود نحو نتيجة واحدة وهي وجود مصل تطعيمي وضعة الله في كل نفس بشرية لمعرفته، وقد قمنا كما هو ملاحظ في هذا السلم بإدراج الآيات القرآنيّة في أعلى السلم نظراً لمصدرها الإلهي، ولقيمتها الحجاجيّة الثابتة والمطلقة في المجال التداولي لدى المسلمين، أمّا باقي الحجج فهي صناعية من تصرف الشعراوي، لذلك كانت أقل قوة وتأثير مقارنة مع لآيات القرآنيّة.

ح. مناقشة أدلة الشعراوي.

¹ سورة، الروم، آية، 30.

² سورة، الحج، آية، 5.

³ الزمر، آية، 38.

مما سبق نستنتج أنّ الشيخ الشعراوي استدّل بدليل الفطرة على وجود الله، أي أنّ النفس البشرية مجبولة على فطرة تقودها إلى معرفة الله، قال الرسول صلى الله عليه وسلّم: «كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو يُنصرانه، أو يُمجسانه...»¹ فقضية الفطرة محسومة من القرآن والسنة لا جدال فيها، فالشعراوي متكئ في تفسيره على خطابات قرآنية ونبوية، لذلك لم يأت بجديد في هذه القضية، وبالإضافة إلى القرآن والسنة نجد لخطابه امتدادات عند سابقيه ويتجلى ذلك مثلاً في قول عبد الحليم ابن تيمية: «الاعتراف بالخالق أمر فطري وضروري في نفوس الناس، وإن بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته.»² وبهذا تكون دعوى الشعراوي مؤسسة على دعاوي مماثلة تمّ طرحها ومناقشتها من قبل، فقد توجه في إثبات هذا الدليل توجّهاً اجتمعت عليه الأمة الإسلامية بمختلف أطيافها المذهبية وتوجهاتها العقديّة.

¹ الإمام البخاري، الصحيح، باب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم: 1380، ج3، ص245.

² أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن قاسم، دار التقوى للنشر والتوزيع، ج16/ ص328.

2. حجاجية القول في دليل العناية والنظام المدرج للتدليل على وجود الله عند الشعراوي.

يعتمد دليل العناية والنظام على ملاحظة ما في العالم من مخلوقات، وما يطرأ عليها من تغيرات، مع التدبر في النظام التي هي عليه من إتقان وإبداع، ورصد الغاية التي خلقت لأجلها¹، وقد أجمع علماء العقيدة على أنّ دليل العناية والنظام من أهم الأدلة التي تعكس وجود الخالق، ويقسم علماء العقيدة دليل العناية والنظام إلى: دليل الأنفس ودليل الأفاق² اللذان يعكسان وجود الله ضرورةً حسب علماء العقيدة، وقد تصدى الشعراوي لهذه الأدلة العقيدية بالكثير من التفصيل والعمق أثناء تطرقه لقضية وجود الله، وهذا ما سنحاول رصده في هذا المطلب.

1.2. دليل الأنفس المدرج للتدليل على وجود الله وحجاجية القول فيه لدى الشعراوي.

ينضوي دليل الأنفس تحت دليل العناية والنظام، ويُعدّ من أهم الأدلة الشرعية التي ساقها علماء العقيدة والتفسير للتدليل على وجود الله تعالى من خلال الآيات التي أودعها في الإنسان، ويقترن دليل الأنفس بالإنسان، وتلك الآيات الجسمانية والروحانية العجيبة المتناهية الدقيقة، يقول القرطبي: «...وفي خلق أنفسكم من نطفة وعلقة ومضغة ولحم وعظم، إلى نفخ الروح، وفي اختلاف الألسنة والصور والألوان إلى غير ذلك من الآيات الباطنة والظاهرة»³، ويتطرق الطاهر بن عاشور في تفسيره إلى دليل فيقول: «ألا تتفكرون في خلق أنفسكم: كيف انشأكم الله من ماء، وكيف خلقكم من أطوار، أليس كل طور هو إيجاد خلق لم يكن موجوداً من قبل... وهذا التكوين العجيب على تفردته تعالى بالإلهية»⁴، ويتعرض الشعراوي إلى هذا الدليل بكثير من الدقة والعناية، معتبراً إياه من أقوى الأدلة التي تعكس وجود الله تعالى ضرورةً، فيقول أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا

تُبْصِرُونَ»⁵

• يعلّق الشعراوي على الآية قائلاً:

¹ يُنظر، عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ/1971م، ص156

² فخر الدين الرازي، معالم أصول الدين، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ص40.

³ أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج19/ص485.

⁴ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16/ص354.

⁵ الذاريات، آية، 21.

«أي كما أنّ في الأرض آيات كونية دالة على قدرة الله تعالى، كذلك في أنفسكم آيات، فإذا لم تصل إلى آيات الكون من حولك، فأنظر إلى نفسك التي بين جنبيك، وقوله: ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ لأنّ آيات الكون من حولك إنّ بُعدت عليك فإنّ آيات نفسك قريبة منك، وأولى بالنظر والتأمل. والآيات في النفس كثيرة، خذ مثلاً درجة حرارة الجسم تجدها واحدة هي 37 درجة لمن يعيش في القطب المتجمد، ولمن يعيش في قطب الاستواء... أما في داخل الجسم فكلّ جهاز من أجهزته له درجة حرارة تناسبه دون أن يحدث استطراق حراري، فإذا كانت الحرارة العامة 37 درجة، فإنّ حرارة العين تقف عند 9 درجات ولو زادت لانفقت... كذلك الدّم الذي يجري في العروق، التنفس، القلب، المخ، العظم، كل شيء في جسمك فيه آية، بل آيات حين تتأملها تقول: سبحان الخالق المبدع، سبحان من له طلاقة القدرة.»¹

• التحليل الحجاجي لنص الشعراوي.

على ضوء النموذج التفسيري الذي قدّمه الشعراوي لإثبات وجود الله من خلال دليل الأنفس، سنحاول في هذا المقام استخراج مختلف الآليات الحجاجية والاستراتيجيات الخطائية التي استعان بها الشعراوي للتدليل على هذه القضية (وجود الله من خلال دليل الأنفس)

أ. الممهّدات الحجاجية المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال دليل الأنفس.

استعان الشعراوي أثناء محاولته إثبات وجود الله من خلال دليل الأنفس، بجملة من الممهّدات الحجاجية التي يتقوى بها لمساره الحجاجي، ويهيئ بواسطتها متلقيه للتفاعل مع الأطروحات التي يعرضها، والآراء التي يبسطها في قضية وجود الله، ومن بين الممهّدات الحجاجية التي استعان بها الشعراوي في نموذج التفسيري ما يلي:

• الوقائع الحجاجية المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال دليل الأنفس.

يُمهّد الشعراوي لحججه بافتراض مجموعة من الوقائع التي تساعد على الدخول في الإطار العام للعملية الحجاجية، وقد تمّ استعان بنظام الوقائع في نموذج التفسيري الذي قدّمه لبيان قدرة الله المطلقة في خلقه وقدرته

¹ محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج23/ص14588

ودقة تدبيره، وهذا الحاصل الاعتقادي تكاد تشترك فيه جُلّ الديانات، لذلك يسهل على من يتلقاه أمر استساغته والتسليم به، ومن بين الوقائع المدرجة في هذا النص تلك الواقعة التي استهل بها الشعراوي نصه، والتي تعكس عظمة الله وقدرته المنعكسة في كل مخلوقاته، يقول الشعراوي:

● الواقعة الأولى ————— يقول الشعراوي: «يوجد في الأرض آيات كونية دالة على قدرة الله تعالى.»

نلاحظ أن السياق العام للآية يتحدث عن الآيات التي أودعها الله في النفس البشرية، وقدرته البالغة على الخلق والاختراع، إلا أنّ الشعراوي عدل عن هذا ومهدّ لنصه بواقعة أخرى تضاهي خلق الإنسان وتفوقها، وهي الآيات الكونية الكبرى التي تدلّ على قدرة الخالق وعظمته المطلقة والتي تحتاج إلى تأملٍ وتدبرٍ، وهذه الواقعة تسعى إلى حمل الجمهور مسلماً كان أم جاحداً على الاعتقاد في حقيقة وجود الله من خلال تجلي عظمته المبثوثة في الكون.

● الواقعة الثانية ————— يقول الشعراوي: «آيات الكون من حولك إن بُعِدت عليك فإنّ آيات نفسك

قريبة منك.»

ينتقل بنا الشعراوي إلى واقعة أخرى أساسية¹ وجوهرية يتفق عليها المسلم والجاحد وهي الآيات النفسية المودعة في كل البشر، والتي تتميز بالدقة المتناهية، والعناية المركزة، ويسعى الشعراوي من خلال هذه الواقعة البالغة الحجة إلى إثبات وجود الله تعالى، فإذا تعذّر على الإنسان تأمل الآيات الكونية الكبرى من جبال وسموات والنظام العام الذي يحكم سيرورة الكون... فلينظر مباشرة إلى نفسه التي بين جنبيه فهي تضاهي الآيات الكونية الكبرى في الخلق، فالحجة هنا منطقية ملزمة في أبعادها التداولية، فإذا تعذر عليك التأمل في نظام الكون فالضرورة لن يتعذر عليك تأمل نظام نفسك الذي بين جنبيك، وهنا لم يترك الشعراوي خياراً للمتلقّي، وألزمه بضرورة الاعتراف بوجود الله.

● الحقائق الحجاجية المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال دليل الأنفس.

¹ من خلال تعاملنا مع نظام الوقائع التمسنا أنّها تنتظم في مستويين، وقائع ثانوية تمهّد لتأسيس دعوى معينة فتكون كمنطلق حجاجي، بينما هناك نوع آخر من الوقائع، يمكن أن نصلح عليه بالوقائع الأساسية، وهي وقائع جوهرية حاسمة تدعم المسار الحجاجي للدعوى المراد الدفاع عنها.

تعمل الحقائق على الربط بين الوقائع، وغالبا ما يكون الربط فيها بين المفاهيم والنظريات كما تحدثنا عن ذلك سابقاً¹، وقد بدت مثل هذه التقنية الحجاجية في هذا النموذج التفسيري حين عمد الشعراوي إلى الربط بين مجموعة من الوقائع تخدم نتيجة واحدة تتمثل في وجود الله من خلال دليل الأنفس، ويمكن أن نمثل لهذا المسلك الحجاجي بـ:

- الواقعة (أ) ← وجود آيات كونية تدل قدرة الله وعنايته التامة لهذا الكون.
- الواقعة (ب) ← وجود آيات في نفس الإنسان تدل أيضاً على قدرة الله.
- الحقيقة المستنتجة (ج) ← وجوب التسليم بحقيقة وجود الله.

نستنتج من هذه الصياغة المقتضية أنّ العلاقة الموجودة بين الواقعة (أ) والواقعة (ب) هي علاقة لزومية² نتجت عنها الحقيقة (ج) المستهدفة، والتي يُريد الشعراوي الوصول إليها والتأسيس لها، وهي وجود الخالق من خلال تحلي قدرته في مخلوقاته.

• المواضع الحجاجية (سلطة العلم).

عمل الشعراوي في نمودجه التفسيري الذي نحن بصدد مقارنته على بسط ما هو معلوم ومشترك بين الناس، فالمواضع التي أدرجها للتدليل على وجود الله هي مواضع كونية متفق عليها يقبلها عقل كل متلقي بالضرورة نظراً لمصدرها، ويتضح ذلك في قوله:

- **الموضع الأول** ← (خذ مثلاً درجة حرارة الجسم تجدها واحدة هي 37 درجة لمن يعيش في عند القطب المتجمد، ولمن يعيش عند قطب الاستواء) ← موضع عام **كيفي** ← عام لأنه يشمل المسلم وغير المسلم، وكيفي لأنه حقيقة علمية.

إنّ القيمة التداولية الثابتة لمثل هذه النوعية من المواضع المنقولة من حقل الطب والعلم إلى حقل التفسير، هي إصابة المآلات الحجاجية، وتعزيز القيمة التواصلية، وتسييج الخطاب بحجج توافقية تستمد قوتها من مصادرها التي

¹ تحدثنا في الفصل الثاني عن الحقائق، ومدارها الربط بين الوقائع، فإذا سلمنا بـ (أ) و(ب) فالضرورة نسلم بـ (ج)، يُنظر، الفصل الثاني من البحث، ص. 168.

² يُقصد "اللزوم" في النظرية الحجاجية المعاصرة الانتقال من، فنقول لزم شيء من شيء، أي تولّد منه، ويسمى القول الذي لزم منه قول آخر "اللزوم" ويسمى هذا القول الآخر بـ "اللازم" وقد يفيد اللزوم معنى الإقتضاء، يُنظر، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص. 88.

أقرها العلم، إذ لا يختلف الناس في قضية درجة الحرارة في جسم الإنسان، فإذا سلّمنا بهذا الموضوع يترتب علينا التسليم ضرورةً بوجود عناية إلهية خلقت هذا النظام الدقيق الذي يتحكم في درجة حرارة الإنسان، وهي بالضرورة القدرة والعناية الربانية.

• الموجّهات التعبيرية وإصابة المآلات الحجاجية.

تُغنى الموجّهات التعبيرية بضبط أهم صيغ الحجاج اللفظية التي من خلالها تتوالد القيم الحجاجية وتنشأ المؤثرات الخطابية¹، فهي عبارة عن تقنيات لغوية تفضي إلى إقناع الجمهور بواسطة جملة من الموجّهات التي تحمل سلطة إقناعية و طاقة تأثيرية، ولما كانت غاية الشعراوي إصابة التأثير والإقناع استعان بجملة من الموجّهات التعبيرية الأمرية منها قوله: (فانظر إلى نفسك التي بين جنبيك) فالأمر في هذا المقام اضطلع بوظيفة حجاجية تُبين عن سلطة المخاطب على مخاطبيه بحكم مكانته، كما سمح بتوجيه الملفوظ نحو مقاصد معينة، وهي ضرورة تأمل الإنسان في آيات نفسه، لأنها حتماً تدل على وجود الخالق سبحانه وتعالى.

ب. الحجج الشبه المنطقية المدرجة للتدليل وجود الله من خلال دليل الأنفس.

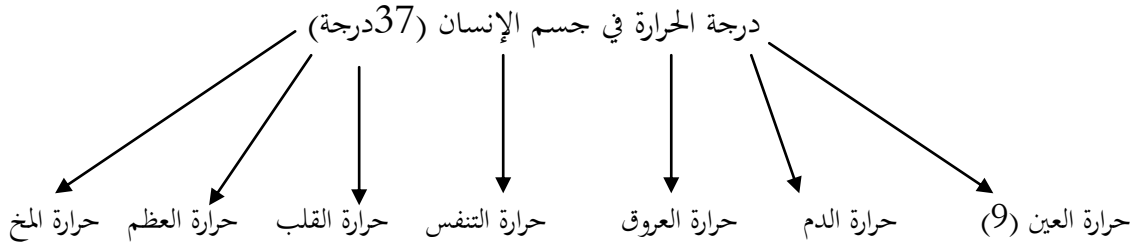
عمد الشعراوي أثناء تدليله على وجود الله من خلال دليل الأنفس إلى تفعيل منطق العقل في صياغة حجج تسمح له بالمرور إلى مستوى أكثر فعالية ونجاعة يستطيع بموجبه تحقيق فعلي التصديق والإقناع، ومن بين الحجج التي تتسم بالبناء المنطقي في نموذج التفسير ما يلي:

• حجة تقسيم الكل إلى أجزائه (إقامة سلطان العقل).

تستمد هذه النوعية من الحجج قوتها من مشابقتها للطرائق الشكلية الرياضية في الصياغة والضبط، وقد عدل الشعراوي إلى مثل هذه التقنية الخطابية لشرعنة خطابه وتسيجه معرفياً وعقلياً، ولأجل إصابة فعلي الإقناع والتداول، وجعل خطابه ذا فعالية حجاجية نافذة، وكثافة رمزية بالغة، عدل الشعراوي إلى تفعيل هذه التقنية الخطابية التي تمكّمه إقامة سلطان العقل بدل سلطان النقل، وقد أوقفنا النظر في مثل هذه التقنية الحجاجية أثناء قوله: (... أما في داخل الجسم فكلّ جهاز من أجهزته له درجة حرارة تناسبه دون أن يحدث استطرار حراري

¹ يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص 320.

حراري، فإذا كانت الحرارة العامة 37 درجة، فإن حرارة العين تقف عند 9 درجات ولو زادت لانفقات... كذلك الدم الذي يجري في العروق، التنفس، القلب، المخ، العظم... ويمكن لنا التمثيل لهذا التقسيم بـ:



ينتج عن فعلي التقسيم والتفريع الذي استند إليه الشعراوي في هذا النموذج تعميق الظاهرة الحجاجية، ولفت ذهن المتلقي إلى التوزيع الدقيق لدرجة الحرارة في كل عضو من أعضاء الإنسان، ونكاد نجزم أنّ الشعراوي في هذا المقطع الحجاجي عدل إلى مخاطبة الإنسان الغير مسلم، لأنّ خطابه مبني على نوع من الوثاقة العلمية العقلية المحضة التي تُقوي وتضاعف يقين المتلقي فيما يتلقاه، وتنقل بالخطاب من المحلية إلى الكونية.

ج. الحجج المؤسّسة على بُنية الواقع المدرجة لاثبات وجود الله من خلال دليل الأنفس.

غالباً ما يستعمل الشعراوي هذه النوعية من الحجج لاضفاء الشرعية على آراءه العقديّة وتوجهاته الفكرية، فنجدّه يمزج بين ما هو مسلّم به عند عامة الناس، وبين ما يسعى هو إلى جعل الناس يسلّمون به، لينتج عن ذلك تداخل في الحجج يجعلها تنتمي إلى كلّ واحد، ومن بين الأشكال الحجاجية التي تنتمي إلى هذه النوعية نجد:

• حجج السلطة (إقامة سلطان العلم لإثبات وجود الله).

تحدّد السلطة عند البلاغيين المعاصرين في أنّها تلك الحجة التي تستند إلى شخصية تتمتع بالكفاءة في مجال تخصصها، أو تلك الحجة التي ترتبط بمجال معرفي مخصوص ينتمي إلى سلطة علمية معرفيّة متفق عليها¹، وقد

¹ ابتسام بن خراف، الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة، رسالة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010/2009م، ص 370.

اعتمد الشعراوي في نصه هذا على سلطة العلم التي تُعدّ قيمة مرجعية ثابتة ومُعترف بها، ويتضح ذلك في قوله: (مثلاً درجة حرارة الجسم تجدها واحدة هي 37 درجة)¹ ويمكن لنا أن نمثل لذلك بـ:

• القضية: (وجود الله من خلال دليل الأنفس) ← السلطة المسخرة في إثبات القضية ← علمية تستمد قوتها وسلطتها من ما أقره العلم من حقائق متفق عليها.

تستمد هذه الحجّة سلطتها من مجالها التداولي الذي تنتمي إليه، لذلك قام الشعراوي بنقل هذه الحجّة من ميدان الطب باعتباره سلطة تصديقية متفق عليها، إلى ميدان التفسير، وذلك بهدف دعم المسار الحجاجي المنشود الذي يرمي من وراءه إلى ترسيخ عقيدة وجود الله من خلال العناية المنعكسة على الإنسان وعلى الكون، وهذه العناية تدلّ بالضرورة على وجود الله من خلال تجلي قدرته وعنايته في كل مخلوقاته.

د. الحجج المؤسسة لبُنية الواقع المدرجة لإثبات وجود الله من خلال دليل الأنفس.

إنّ الواقع العام الذي يسعى الشعراوي إلى التأسيس له في هذا النص، هو إثبات وجود الله من خلال العناية الفائقة المتجلية والمنعكسة في كل نفس بشرية، ولتثبيت أركان هذه الدعوى، عدل إلى جملة من الحجج التي تُعزّد هذا الموقف، وتُثبتُ الاعتقاد في صحته، وتُرسخ أركان دعوته، ومن بين الحجج المعتمد في تحصيل هذا المسعى الحجاجي يمكن ما يلي:

• حاجيّة الاستدلال بواسطة التمثيل المدرج لإثبات وجود الله من دليل الأنفس.

إن تحقيق مجمل الأهداف التداولية الحجاجية يتطلب خطاب ملائم وكاف من جميع النواحي، وذلك حتى يعتقد المخاطب في صدق ما يُقدّم له من أفكار وما يُنحت له عقائد، ومن ثمّ يعمل بمقتضاياتها ومضامينها، لذا يُفترض أن تخضع الأقوال لقواعد وضوابط تحدد فائدتها التوصيلية والإقناعية²، ويُعدّ الاستدلال من أهم الضوابط التي يقوم عليها الخطاب الحجاجي لأنه يمنحه شرعيةً تنهض به إلى مصاف عقلنة الخطاب وتجانس أجزائه وتقوية الفعل التداولي لمضامينه، والمتأمل في النص الذي نحن بصدد مقارنته، يجد ذلك الكم الهائل من الاستدلالات التي تُبين

¹ أثبتت الدراسات الطبية المعاصرة أنّ درجة الحرارة العادية في جسم الإنسان هي 37 درجة تتوزع على مختلف أعضاء الجسم بطريقة منتظمة ودقيقة

جداً بين مختلف أعضاء الجسم، يُنظر، الموسوعة الطبية، ki/حرارة_الجسم_البشري/https://ar.wikipedia.org/wiki

² حسن الباهي، ثقافة الاستدلال في الحجاج المغالط، مجلة محمد عابد الجابري الالكترونية، ع36، ص07.

عن القدرة الذهنية التي يتمتع بها الشعراوي، ويتضح ذلك في قوله: (كما أنّ في الأرض آيات كونية دالة على قدرة الله تعالى، كذلك في أنفسكم آيات) ويمكن أن نمثل لهذا الاستدلال بـ:

- أ = وجود آيات كونية في الأرض. ← الحامل.
- ب = دلالة على قدرة الله.
- ج = وجود آيات في نفس الإنسان ← الموضوع.
- د = دلالة على قدرة الله.

نجد في هذا الاستدلال أربعة عناصر تجمع بينها علاقة تشابه، أي قدرة الله، فالعلاقة بين (أ) و(ب) أي بين الآيات الكونية وقدرة الله، تشبه العلاقة بين (ج) و(د) أي بين آيات النفس وقدرة الله، فالشعراوي هنا أسّس لاستدلال انطلق فيه من الآيات الكونية الكبرى التي خلقها الله، والتي تُعد (حامل)، ثم أسقطها على الآيات الموجودة بين جنبي كل الإنسان والتي تُعد (موضوع)، وكأنّ الشعراوي يقول للمتلقي إذا كان الله قد خلق كل هذه الآيات الكونية الكبرى والتي تدلّ على عظمته وقدرته المطلقة، فبالضرورة سيكون خلق الإنسان أهون، ويمكن لنا نمثل لهذا الاستدلال على طريقة المناطق بـ :

- المقدمة الكبرى: ← الآيات الكونية تدلّ على قدرة الله.
- المقدمة الصغرى: ← الآيات الموجودة في نفس الإنسان تدلّ على قدرة الله.
- النتيجة: ← الله موجود من خلال تجلي قدرته في مخلوقاته.

تدلّ هذه الصياغة الاستدلالية المقتضبة على قدرة الله، فالتفاعل الموجود بين (المقدمة الكبرى) و(المقدمة الصغرى) يسير في اتجاه واحد وينتمي إلى نفس الفئة الحجاجية التي تؤدي بالضرورة إلى نتيجة وجود الله.

هـ. الوسائل المنطقية المدرجة لاثبات وجود الله من خلال دليل الأنفس..

إنّ القياس وسيلة لا غنى عنها في تفسير الشعراوي، وغالباً ما يأتي به لأمرين، أولهما للالتفات إلى مخاطبة متلقي يتميز بنوع من الخصوصية كالمشككين أو غير المسلمين، وثانيها الحسم النهائي فيما يعتقد وفيما يجب أن يعتقد مخاطبته، ومن نماذج الأقيسة المنطقية المستعملة في هذا النموذج التفسيري الذي يسعى إلى التدليل على وجود الله من خلال دليل الأنفس ما يلي:

• القياس المضمر المدرج لإثبات وجود الله.

يُركز الشعراوي في نصه هذا على تضمين حججه بجملة من الأقيسة المنطقية المضمرة¹ التي تحمل قيمةً حجاجيةً إقناعيةً يستميل بموجبها المتلقي، ويدعم بها دعواه التي يُدافع عنها، ولإثبات وجود الله عدل إلى نظام آخر من الحجج يتساوى فيها المخاطبين مسلمين كانوا أو غير مسلمين، ويمكن أن نصطلح على هذه النوعية من الحجج بـ: حجج العقل الكوني، ومن أمثلة القياس المضمر قول الشعراوي: (فانظر إلى نفسك التي بين جنبيك) ويمكن أن نمثل لذلك بـ:

- المقدمة الكبرى (محذوفة): ← قدرة الله موجودة في كل شيء.
- المقدمة الصغرى (مذكورة): ← فانظر إلى نفسك التي بين جنبيك.
- النتيجة (محذوفة): ← وجود الله ضرورة من خلال تحلي قدرته في نفسك.

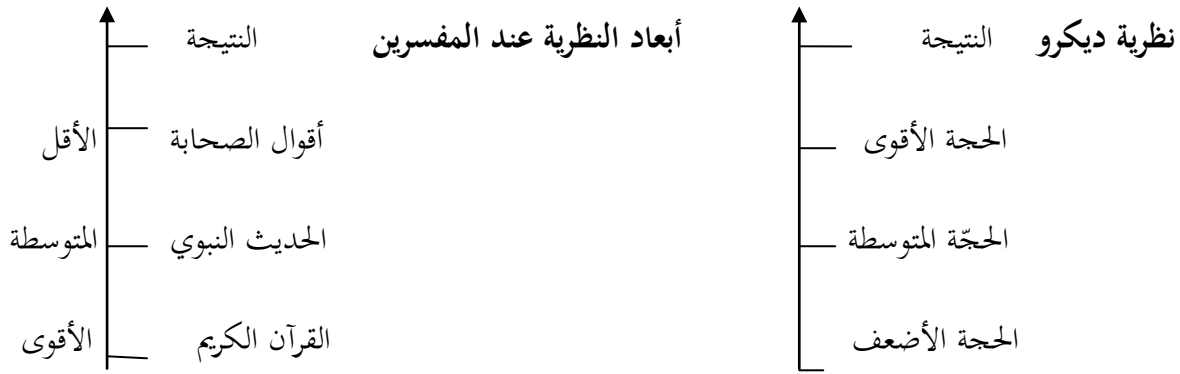
يدلنا فحص عيّنات هذا القياس إلى أنّ المقدمة الكبرى محذوفة دلّت عليها المقدمة الصغرى بالضرورة، ويعتمد الشعراوي على هذا النوع من الأقيسة لدفع المتلقي إلى التدبر والتأمل والغوص في الخطاب الذي يُقدّمه، لذلك يستوجب على المتلقي في مثل هذه النوع من الحجج أن يكون حاضراً بعمقه المعرفي وتحليله المنطقي الذي يتطلب إعمالاً ذهنياً.

و. السلالمة الحجاجية (قراءة تقويمية لحركة الحجج المدرجة لإثبات وجود الله).

تكمن أهمية نظرية السلالمة الحجاجية في أنها تُخرج القول من حيز المحتوى الخبري العادي إلى مستوى آخر يكتسب القول بمقتضاه قيمة حجاجية² تأثيرية، وغالباً ما تنتظم الحجج في هذه النظرية وفق نسق تصاعدي يبدأ من الحجة الأقل تأثير إلى الحجة الأقوى، والتأمل في التراث التفسيري يرى أنّ أبعاد هذه النظرية لا تتجلى بهذا المفهوم الذي أقره ديكرو، فإذا كانت النظرية تنص على ضرورة التدرج من الحجة الأقل تأثيراً إلى الحجة الأقوى، فإنّ التراث التفسيري يبدأ بعملية عكسية أي من الحجة الأقوى إلى الحجة الأضعف، ويمكن أن نمثل لذلك بـ:

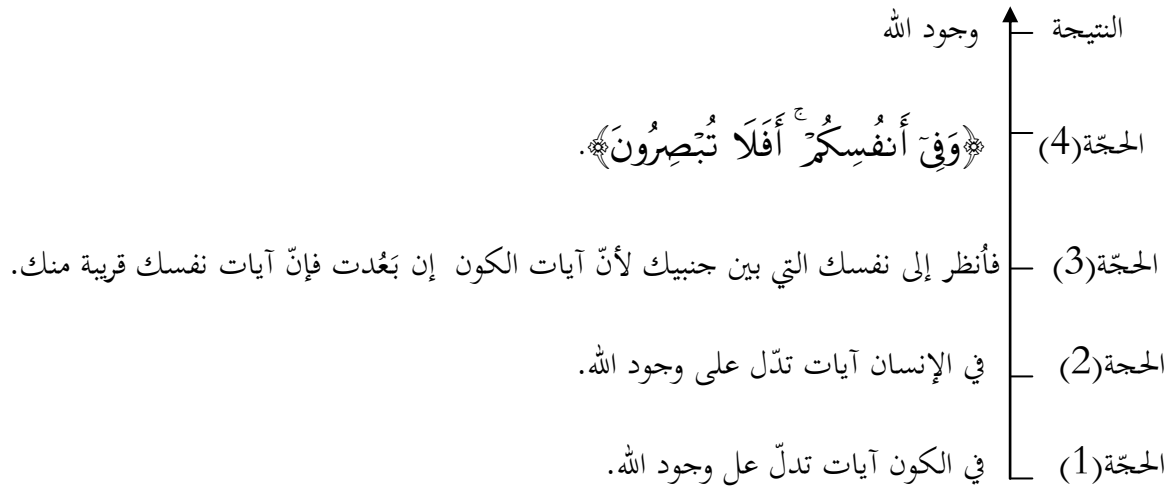
¹ القياس المضمر هو أحد أنواع القياس المنطقي إلا أنه غالباً ما تُحذف فيه المقدمة الكبرى، يُنظر، محمد العبد، النص الحجاجي العربي، ص58.

² يُنظر، أمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي - دراسة تداولية - ص99.



من خلال هذه السلاسل الحجاجية نستنتج أنّ التحليلات الإجرائية لأبعاد هذه النظرية تمّ تفعيلها في التفسير بطريقة عكسية لأسباب عقديّة ومرجعيات دينيّة روحيّة، فوثاقة القرآن الكريم والاعتقاد الجازم والمطلق في صدق الحقائق التي ييسّطها جعلت المفسرون يعتمدون عليه كحجة أولى، لأنّه مصدر العقائد الإسلامية والحقائق والدينيّة¹، فمنه تأخذ العقائد وتُبسط الحقائق،

والمثال في الخطاب الذي نحن بصدد مقارنته، يلتمس مباشرةً هرميّة في الحجج المودعة فيه، هرمية تميّزت بالتدرج من الأدنى إلى الأعلى ، ويمكن لنا تمثّل لهذا المنحى بالسلم التالي:



يتضح من خلال هذا السلم الحجاجي وجود حجج متساندة تخدم نتيجة واحدة وهي (وجود الله)، ولو تأملنا في نوعيّة الحجج المستعملة في هذا السلم، فسنجد أنّ الحجة الأولى (في الإنسان آيات تدلّ على وجود الله) أقوى

¹ يُنظر، عبد الهادي بن ظافر الشهري، الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية (مقاربة تداوليّة)، ص 203.

مقارنة بالحجة الثانية، لأنّ الإنسان إن تعذر عليه تأمل الآيات الكونية العظمى التي تدل على وجود الله، فإنه يستطع أن يتأمل آيات نفسه التي بين جنبيه، فيكمن القول أنّ الحجة الأولى كلية¹ وهي مناط الحجاج، أمّا الثانية فهي جزئية تدّعم وتخدم الحجة الكلية، أمّا الحجة العلمية والقرآنية هما أبلع حجتان لأنهما تعكسان وجود الله ضرورةً.

¹ الحجة الكلية: وهي الدعوى المؤسسة التي يطرح فيها المدعي رؤيته العامة، أما الجزئية: فهي الدعوى التي تخدم المسار الحجاجي للدعوى الكلية، يُنظر، عبد الهادي بن ظافر الشهري، الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية (مقارنة تداولية)، ص 260/261.

2.2. دليل الآفاق المدرج للتدليل على وجود الله وحجاجة القول فيه لدى الشعراوي.

بعد أن تناولنا دليل الأنفس وطرائق التدليل عليه في تفسير الشعراوي، نحاول في هذا المقام التطرق إلى دليل الآفاق الذي يُعدّ من أهم الأدلة المادية التي تعكس وجود الله، وينضوي دليل الآفاق تحت دليل العناية والنظام، ويُعدّ من أهم الأدلة التي حاول من خلالها الشعراوي إثبات وجود الله تعالى، فعمد إلى بسط مختلف الآيات الكونية والحقائق الوجودية التي تدلّ على القدرة المطلقة للخالق، وعلى العناية الفائقة التي يُولها لمخلوقاته من نظام ودقة مركزة، يقول الشعراوي في هذا الدليل: «لله سبحانه وتعالى آيات تملأ السماء والأرض ولكننا غافلون عنها، آيات لا تنتهي، فإذا مشيت في الطريق فهناك آيات، وإذا صعدت إلى الجبال فهناك آيات، وإذا نزلت إلى قاع البحر فهناك آيات، وإذا صعدت إلى السماء فهناك أكثر من آية.»¹ فكل هذه الآيات التي ساقها الشعراوي في نصه هذا محاولة منه للفت النظر إلى قضية الخلق والكون والدقة والقدرة التي تدلّ بشكل قاطع على وجود خالق لها ومدبر لشأنها.

ويتعرض إلى دليل الآفاق بدقة وعناية أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾².

• يعلّق الشعراوي على الآية قائلاً:

«إنّ الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان منعماً عليه، وخلق كل ما في الكون نعمة له، ويحدد الخالق مظاهر في الكون لم يدّع أحداً أنّه خلقها وأوجدها، فإذا ما جاء الناس الذين لا يؤمنون بالإله الواحد يزحزون الألوهية إلى سواه نقول لهم: هذا الكون العجيب الذي يتمثل في الأرض والسماء، ويمثل في اختلاف الليل والنهار، ويتمثل في الفلك التي تجري في البحر،

¹ محمد متولي الشعراوي، الأدلة المادية على جود الله، ص 68.

² البقرة، آية، 164.

ويتمثل فيما أنزل الله من السماء من ماء، ويتمثل في السحاب المسخر بين السماء والأرض، كل هذه الآيات العجيبة ثلّفت إلى أنّ موجدتها أعظم منها.

إنّهُ سبحانه يُريد أن ينبّه العقل إلى أن يستقبل نعمة الوجود في ذاته وفي الكون المسخر له ليستنبط من هذه الآيات العجيبة صدق الله في قوله: ﴿...وَالْهَكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾¹ لأنه ليس من المعقول أن يخلق غير الله كل ذلك الخلق ثمّ يسكت عنه، فضلاً عن أنّ أحد لم يدّع أنه خلقهما، وما دام لم يدّع أحد ذلك، وأنت أيها الإنسان لم تخلقهما... إذن سيظلّ الملك الله وحده إلى أن يقول أحد: أنا لي الملك، ولم يُجود إلى الآن من يجرؤ على هذه الكلمة، وهذا دليل على أنّ الله واحد أحد، إنّ الحق سبحانه وتعالى يقول: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾².

لماذا؟ لأنّ الناس من الأرض قد خلّقوا، وبما في الأرض عاشوا، فالأصل هو أن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس، فالناس أبناء الأرض، واقتيأتهم منها وبقاء حياتهم عليها... وحينما يعرض الله سبحانه وتعالى أنه خلّقنا من الأرض، فإنّ العلم يأتي - حتى من الكافرين بالله - ليؤيّد هذه القضية، فحينما حلّلوا الإنسان، وجدوه مكوّناً من ستة عشر عنصراً، وحلّلوا الطين الذي يأتي منه الزرع فوجدوه ستة عنصراً تتطابق مع عناصر الإنسان، فالحق عندما يقول أنا خلقت الإنسان من طين، نقول له: صدقت يارب فقد جعلت اقتيأتنا ممّا يخرج من الطين»³.

• التحليل الحجاجي لنص الشعراوي.

¹ البقرة، آية، 163.

² غافر، آية، 57.

³ محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج2/ص684/687.

يتحدّد تركيب الخطاب الحجاجي كما هو معلوم في الدراسات الحجاجيّة المعاصرة بمادّتين اثنتين رئيسيّتين هما الدعوى¹ والحجّة²، فلا يمكن أن يوصف خطاب بأنه حجاجي ما لم تتوفر فيه هاتين الخاصيّتين، وتُعدّ الدعوى البنيّة الأساسيّة التي يتوخى المدّعي الدّفاع عنها أو إثباتها أو إبطالها، ويُلزّمه ذلك الاستعانة بجملة من الحجج التي تُعزز دعواه، والمتأمل في النموذج التفسيري الذي قدّمه الشعراوي لإثبات وجود الله من خلال دليل الأفاق، يلمس أنّ الدعوى العامة التي يُريد إثباتها وترسيخها هي (وجود الله من خلال تجلّي قدرته في الكون) ولتمكين هذه الدعوى وتحصيل اليقين من صدقها، استعان بجملة من الحجج التي تساعد على دعم المسار العام لقضيّته وتوجيهها توجيهاً يستجيب للأهداف الحجاجيّة والتداولية المسطّرة من قبله، وسنحاول في هذا المقام رصد مختلف الآليات الحجاجيّة المستعملة في النموذج التفسيري الذي قدّمه.

أ. المقدمات الحجاجية المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال الآيات الكونية.

تُعدّ المقدمات الخطابية منطلق كلّ فعل حجاجي، ذلك باعتبارها مرتكزات منهجيّة ممهّدة لممارسة الفعل الحجاجي، ومسالك مهمّة تضمن حصول الإقناع والدفع نحو الإنجاز، فلا حجاج من دون مقدمات كما تطرقنا إلى ذلك في مقامات سالفه، ومن بين المقدمات المسخرة في هذا النص نذكر ما يلي:

• الوقائع الحجاجيّة المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال الآيات الكونيّة.

إنّ الدعوى العامة التي يُبنى عليها هذا النص، هي تحصيل الاعتقاد وترسيخ الإيمان الجازم في وجود الله سبحانه وتعالى من خلال تجلّي قدرته في كونه، ولتثبيت أركان هذه الدعوى عدل الشعراوي إلى جملة من الوقائع التي تضمن له تحقيق انطلاقة يُدرج بموجبها المخاطب في مقاصد الخطاب ومراميه، وتهيّته للتفاعل مع الأفكار والتوجهات والعقائد التي يروم الشعراوي إقامة سلطاتها، ومن بين الوقائع المدرجة في هذا النص نرصد ما يلي:

• الواقعة الأولى — يقول الشعراوي: "إنّ الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان منعماً عليه، وخلق

كل ما في الكون نعمه له."

¹ الدعوى: «هي كل قضية تشتمل على الحكم المقصود إثباته بالدليل، أو إظهاره بالتنبيه، والقاصد المتصدّي لذلك أي لإثبات الحكم أو لإظهاره يسمّى مدّعيّاً»، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تح: أحمد حسن بسبح، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1998م، مج2/ص143.

² يُنظر، عبد الهادي بن ظافر الشهري، الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية (مقاربة تداوليّة)، ص256.

يرمي الشعراوي من خلال سرد هذه النعم إلى تذكير جمهور المسلمين بقدرة الله وبِعَظِيمِ سلطانه ورجاحة تدبيره، وهذا الحاصل الاعتقادي يشترك فيها كلّ الناس لذلك يسهل على من يتلقاه أمر استساغته، كما يسعى الشعراوي في هذه الواقعة إلى بناء وكسب ثقة المتلقي، بمهدف الانتقال من العموميّات إلى الخصوصيات، فالواقعة في هذا المقام عامّة، إلّا أنّها تعدّ مدخلاً مهماً لبناء المسار الحجاجي.

● الواقعة الثانية — يقول الشعراوي: "إنّ الله يحدد مظاهر في الكون لم يدّع أحدٌ أنّه خلقها وأوجدها."

ينتقل بنا الشعراوي في هذا المقام إلى واقعة أكثر خصوصيّة، فعلى مرّ التاريخ لم يجرؤ أحد على إدّعاء خلق السموات والأرض، أو الليل والنهار، أو أنّه يتحكم في نظام الكون، مؤمناً كان أو كافراً، فهذه الواقعة راسخة مشهورة لا تستدعي برهاناً عقلياً ولا تثبيتاً منطقيّاً، والعدول إلى مثل هذه الواقعة من شأنه حمل الجمهور على الاعتقاد في حقيقة وجود الله من خلال تفرّده بالخلق والتسيير والعناية والنظام، وبذلك يمكن القول أنّ الشعراوي بهذه الوقائع ينحو بالخطاب جهة مخصوصة يُظهر بها عظمة الخالق وقدرته المطلقة التي لم يعترض أحد عليها منذ بدء الخليقة، كما أنّه لم يجرؤ أحد على أن يدّعي الخلق لنفسه.

● الحقائق الحجاجيّة المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال الآيات الكونيّة.

إذا كانت الوقائع قوالب حجاجيّة جاهزة مسلّم بها، فإنّ الحقائق تعمل على تقيّم هذه الوقائع في بُعدها التّداولي عن طريق رصد التّابع المنطقي للنتائج المنبثقة عن نظامها، لذلك نجدها تتوخى الكشف عن طرق اشتغال الوقائع من حيث البناء والتّساند المؤدي إلى نفس النتائج التي تكفل تحقيق فعلي الإقناع والتصديق، ونجد الشعراوي في هذا النموذج التفسيري يرصد مجموعة من الوقائع متتابعة ومنظمة تسعى إلى التأسيس لحقيقة وجود الله من خلال النظام والعناية الفائقة التي يشهدها الكون، ويمكن أن نمثل لذلك بـ:

● الواقعة (أ) — إنّ الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان منعماً عليه، وخلق كل ما في الكون نعمةً له.

● الواقعة (ب) — إنّ الله يحدد مظاهر في الكون لم يدّع أحدٌ أنّه خلقها وأوجدها.

● الحقيقة (ج) ضمنيّة — وجود الله من خلال تجلي قدرته وعظمته في كونه.

نستنتج من خلال هذا المخطط أنّ نظام الوقائع لدى الشعراوي يعمل في اتّجاهين، الاتّجاه الأوّل قبليّ يعمل فيه على التمهيد للدعوى، والاتّجاه الثاني بعديّ حين يُضمّر في الوقائع جملة من الحقائق يتّخذها دليلاً على حقيقة

يُريد تثبيتها ودفع المتلقي نحو الاعتقاد والتصديق بها، فالوقائع في مقامنا هذا أُستعملت للتمهيد لفعل الحجاج، كما احتوت على مضمرات يُريد الشعراوي رفع التحدي بها من جهة، وإثبات وجود الله من خلال العناية والنظام التي تتجلى به مختلف المخلوقات من جهة أخرى.

• القيم الحجاجية وقضية وجود الله من خلال الآيات الكونية.

تحتل القيم في الحجاج مكانة عالية، وتنزل منزلة سامية، فما يرسمه الشعراوي من مقدمات إنما مآله تثبيت قيم، وترسيخ مآثر يعتقد المتلقي في صحتها ويقنع بمضامينها¹، ويذهب الشعراوي في نموذج التفسير إلى نحت نظام من القيم يقوم على مبدأ التناقض الذي يهدف إلى الإقصاء من جهة والتثبيت من جهة أخرى، فيستعمل قيماً مجردة متمثلة في (الإيمان والصدق) وقيماً مناقضة لها متمثلة في (الكفر)، فيلحق الإيمان والصدق بالمؤمنين، والكفر بالجاحدين والمترددin، وهذا التناقض في استعمال نظامين مختلفين للقيم يرسم بدرجة كبيرة مسار الممارسة الحجاجية مستقبلاً إذ يُحدّد من خلاله الشعراوي الاستراتيجيات العامة التي يتوخاها أثناء العملية الحجاجية باعتبار وجود متلقي مؤمن وآخر غير مؤمن، وهذا الاعتبار هو الأساس الذي يُبنى عليه الخطاب وتُرسّم أهدافه الحجاجية ومساغيه التداولية.

• الهرميات الحجاجية واستهداف المتلقي.

إنّ القيم التي يرسمها الشعراوي داخل خطابه قائمة على مبدأي التدرج والترتيب، فنجدّه يضبط أهدافه الحجاجية من خلال اعتماده على جملة من القيم المختلفة والمتنوعة، والتي لا تنتمي إلى نفس الفئة الحجاجية، كما أنّها تخضع لسلمية معينة تتوزع من خلالها داخل الخطاب بشكل يخدم الأهداف التداولية المسطرة من قبل الشعراوي، والقيم المبسّطة في هذا الخطاب كلّها مجردة، جاءت متمركزة على النحو التالي (الإيمان - الكفر - التصديق) وإذا أردنا رسم سلمية لهذه القيم حسب توقعها داخل الخطاب ستكون كالشكل التالي:

- القيمة الأولى: —————> الإيمان —————> تدعم قضية وجود الله.
- القيمة الثانية (المضادة): —————> الكفر —————> تدحض القضية وتكر وجود الله.
- القيمة الثالثة: —————> الصدق —————> تدعم القضية وجود الله.

¹ يُنظر، علي شعبان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص 103.

حاول الشعراوي من خلال هذا الترتيب حصر قيمة الكفر بين قيمتي الإيمان والتصديق، وهذا الحصر بطبيعته يخدم الدعوى ويعزل الدعوى المضادة، فالشعراوي من خلال تكثيف نظام القيم الذي ينتصر لدعوته يضع متلقيه أمام حتمية التصديق بما يعرض عليهم من قيم، وما يبسط إليهم من عقائد إيمانية في قضية وجود الله.

• المواضع الحجاجية المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال الآيات الكونية.

إن المتأمل في النموذج التفسيري الذي نحتة الشعراوي للتدليل على قضية وجود الله، يلمس أن هذا الأخير يسعى بكل ما أتي من خبرة وحنكة إلى إقامة سلطان المعتقد الذي ينتمي إلى مجاله التداولي، وتتم هذه السياسية الخطابية بطريقة حجاجية استحضرت فيها نوعية مخصوصة من المواضع أبان فيها عن وعي كبير بمسالك تبليغ المقتضيات العقدية التي يسعى إلى تمكينها وترسيخها في كيانات متلقيه، ومن بين المواضع التي استعان بها الشعراوي في خطابه ما يلي:

المواضع الخاصة: تتمثل في استعماله جملة من الآيات القرآنية منها:

• الموضوع (1) ← قال تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ إِنَّهُ وَاحِدٌ﴾ ← نوع الموضوع (خاص. كيفي)

خاص لأن المتلقي خاص وهو الإنسان المسلم ← وكيفي لأنه من عند الله، والحقيقة التي يضمنها ثابتة ومطلقة بالنسبة للمسلمين.

• الموضوع (2) ← قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾

نوع الموضوع (خاص. كيفي) ← خاص لأن المتلقي المقصود في هذا المقام الإنسان المسلم ← وكيفي لأن الحقيقة التي يضمنها الله أفضل من التي يضمنها البشر.

المواضع المشتركة: تتمثل في استعماله جملة من الحقائق أثبتتها العلم عن طريق التجربة، ونجدها في قوله:

• الموضوع (1) ← يقول الشعراوي: (فحينما حلّلوا الإنسان، وجدوه مكوّنًا من ستة عشر عنصراً،

وحلّلوا الطين الذي يأتي منه الزرع فوجدوه ستة عناصر) ← نوع الموضوع (مشترك. كيفي) ← مشترك

لأنه خاص بالمسلم وغير المسلم ← وكيفي لأنه يستمد قوته وطاقته الحجاجية من العلم الذي يُقرّ حقائق أفضل من الناحية الكيفية من الحقائق الغير مثبتة.

نستنتج من خلال فحص نوعية المواضع المدرجة لإثبات وجود الله من خلال الآيات الكونية، أنّ الشعراوي رآوَح بين استعمال المواضع النقلية الخاصة، والمواضع العقلية العلمية المشتركة، فالمواضع النقلية الخاصة تتمثل في الآيات القرآنية باعتبارها سلطة تحظى بنفوذ ومصداقية لدى عامة المسلمين، فهي محط إجماع عام واتفاق¹، أمّا حين يعدل إلى متلقي غير مسلم فنجدّه يستعين بمواضع تستمد طاقاتها الحجاجية من الحقائق التي أقرّها العلم والعقل، فهي مواضع كونية مشتركة لا يختلف الناس حول قيمتها الخطائية والتداولية.

ب. الحجج الشبه منطقية المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال الآيات الكونية.

تستمدّ الحجج الشبه منطقية قوتها الإقناعية من مشابقتها للطرائق الشكلية الرياضية²، وهي حجج - كما ذهبنا في الفصل النظري - تعتمد على البنى الصورية المنطقية، إلّا أنّها لا تُلزم المتلقي أثناء ممارسة فعل الحجاج بدعوى معينة، فهي بعيدة عن الإلزام والإكراه، والمتأمل في النموذج التفسيري الذي قدّمه الشعراوي، يلحظ أنّ هذه التقنية حاضرة بقوة عن طريق اعتماده جملةً من الحجج التي تشبه الطرائق الرياضية في الصياغة والتركيب، وحتى نقف على مجلى هذه التقنية، سنعمل على بيان الحجج كما وظفها الرجل ونطق بها خطابه.

● حجة التناقض وعدم الاتفاق (استراتيجية الهدم الحجاجي).

يعمد الشعراوي أثناء ممارسته لفعل الحجاج إلى استعمال قضيتين متناقضتين، وهذا التناقض في بسط القضايا يأتي في سياق إبراز حجته، وحجة الخصم، فيضع المتلقي أمام قضيتين متناقضتين ليحدّد هذا الأخير ما هو حق فيتبعه، وما هو خاطئ فيجتنبه، ومن نماذج ذلك قوله:

● دعوى الشعراوي — وجود الله من خلال تجلّي قدرته في نظامه ومخلوقاته — الله موجود لأنّه لا

يوجد أحد ادعى الخلق من غير الله، وإن وُجد هذا الأحد فأين هو...؟

● دعوى الخصوم المناقضة — عدم وجود الله — يوجد خالق آخر لهذا الكون، إلّا أنّه سكت

عن التعريف بنفسه.

¹ يُنظر، عادل عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 233.

² يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلفاته وتقنياته، مقال كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، اشراف: حمادي صمود، ص 325

يضعنا الشعراوي في هذا المقطع الحجاجي أمام قضيتين متناقضتين كلياً، الأولى تُقر بوجود الله والأخرى تنفي وجود الله، وهذا التناقض في القضايا يأخذ أبعاداً منطقية تلزم المتلقي بتبني قضية واحدة اضطراراً ولزوماً وضرورة، وإقصاء قضية أخرى أيضاً اضطراراً ولزوماً وضرورة، لذلك يُعتبر التناقض وعدم الاتفاق مجالاً حاسماً لاختبار معتقدات المتلقي وتوجهاته، وفي مقامنا هذا نجد الشعراوي يردّ على خصومه ويضحد حججهم عن طريق تثبيت وجود الإله الذي يؤمن به، وإقصاء الإله الوهمي الساكت الذي يؤمن به الخصوم، وهذه السياية الخطابية يمكن أن نصلح عليها باجتهاد منا ب: استراتيجية الهدم الحجاجي استراتيجية الهدم الحجاجي التي تبحث في الفراغات والثغرات الموجودة في المذاهب المناوئة، وتثبيت الأطاريح التي يؤمن بها المحاجج ويسعى إلى تمكينها وتثبيتها في كيانات متلقيه.

● حجة التعدية¹ المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال الآيات الكونية.

تتخذ هذه الحجة شكلاً رياضياً يقوم على أطرف متعددة، فتسمح لنا بإنشاء علاقات حجاجية داخل الخطاب تنتقل بموجبها من قضية إلى أخرى عن طريق الإستنتاج، وتهدف هذه الآلية إلى إشراك ذهن المتلقي في استنباط النتائج الحجاجية المرجوة انطلاقاً من تسليمه بالمقدمات، ويتضح هذا المنحى الحجاجي في قول الشعراوي:

- القضية (أ) — يقول الشعراوي: "كلّ الظواهر الكونية تدلّ على قدرة الله وعظمته وعنايته بخلوقاته."
- القضية (ب) — يقول الشعراوي: "لا يوجد أحد على مرّ التاريخ ادّعى الخلق، ولا حتى الإنسان ادّعى الخلق لنفسه."

● النتيجة المُستنتجة بالتعددية — وجود إله واحد خلق الكون ويتحكم في نظامه.

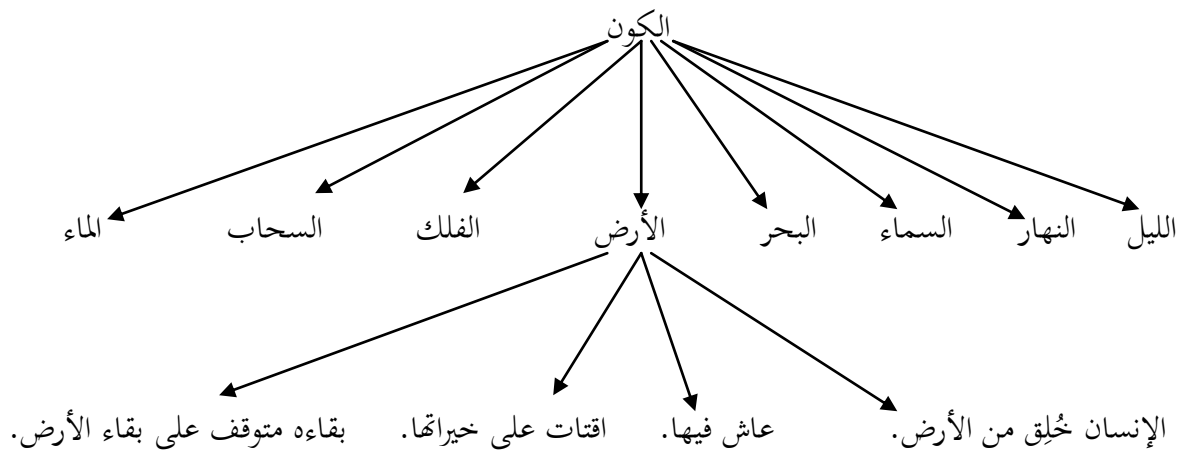
نستنتج من خلال هذا النموذج الحجاجي الشبه منطقي، أنّ الشعراوي يصرف حجج التعددية لتجاوز كل أشكال التعارض والتناقض داخل خطابه التفسيري، فالخاصية الشبه منطقية لمثل هذه الحجج ساعدته على تقديم حجج واضحة لا تستدعي تأويلاً من المتلقي بقدر ما تستدعي التصديق والإقرار بما يُسقط إليه من حقائق، وما يُبحث له من عقائد، فالإله الذي يؤمن به الشعراوي ويدعو الناس إلى الإيمان به ظاهر بائن من

¹ قَدّم معظم الدراسات الحجاجية المثال التالي لتوضيح ما يسمى بحجة التعددية: إذا كان أ = ب وب = ج فإنه بقانون التعددية أ = ج، يُنظر، سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص 203.

خلال تجلي قدرته في مخلوقاته الكونية، أمّا الإله الذي يؤمن به الخصوم مجهول ومحجوب لذلك هو مجرد سراب ووهم. فلو كان إلهاً حقيقياً لما ترك غيره يأخذ مكانه.

• حجة تقسيم الكلّ إلى أجزاءه وإدماج الجزء في الكلّ المدرجتان للتدليل على وجود الله.

تسعى الحجّة الأولى إلى تقوية حضور الكلّ من خلال بسط أجزائه المكونة له، وهذا التفرع بطبيعة الحال يساعد المحاجج على ملء خطابه وتكثيف فعاليته التداولية الحجاجية، أمّا الحجّة الثانية تقوم على مبدأ رياضي مفاده ما ينطبق على الجزء، ينطبق على الكل¹، وقد أوقفنا النظر في النموذج الذي قدّمه الشعراوي إلى حضور هذه الاستراتيجية الحجاجية، ويمكننا أن نمثل لذلك:



إنّ الحاجة المبنية على مثل هذه الطرائق التي تُشبه الصياغة الرياضية، تزيد من الفعالية التداولية للخطاب وتُعمق الممارسة الحجاجية، وتملأ الخطاب وتضمن نجاعته بحيث تضع المتلقي أمام حتمية التصديق، فلو فحصنا الحجّتين اللتين صاغهما الشعراوي في هذا النموذج، نجد أنه لا يمكن للمتلقي أن يعترض على التقسيم الذي أقامه وذلك للأسباب عقلية، فالكلّ يتفق على أنّ الظواهر الكونية تشمل الأرض والسماء والليل والنهار والسحاب.. وبالتالي يدعو الشعراوي مخاطبيه إلى التأمل العميق في هذه الظواهر والنظام الذي هي عليه، وإعمال العقل أثناء تدبرها، فإن تسنى لنا ذلك فسنجد عظمة الخالق وقدرته منعكسة ومتجليّة في هذه الظواهر، وبالتالي ما علينا إلّا أن نؤمن مباشرة بوجود الله المتفرد بالخلق والعظمة.

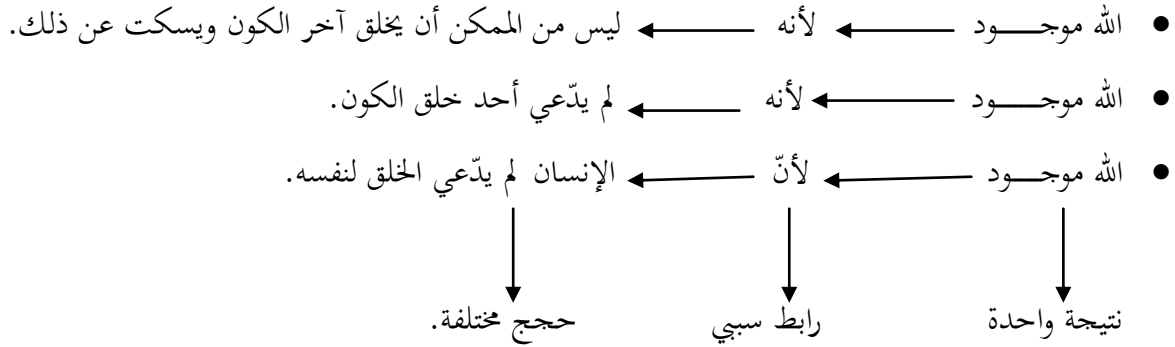
¹ Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. P311.

ج. الحجج المؤسّسة على بُنية الواقع المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال الآيات الكويّة.

• حجّ الوصل السببي المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال الآيات الكونية.

265

- **القول الثاني: يقول الشعراوي:** "لأنه ليس من المعقول أن يخلق غير الله كل ذلك الخلق ثم يسكت عنه، فضلاً عن أن أحد لم يدّع أنه خلقهما، وما دام لم يدّع أحد ذلك، وأنت أيها الإنسان لم تخلقهما... إذن سيظل الملك لله وحده إلى أن يقول أحد." يمكننا أن نمثل لهذا القول بالمخطط التالي:



يتضح من خلال هذا المخطط أنّ القضية التي يريد الشعراوي التأسيس لها ودفع المتلقي إلى التصديق بها هي وجود الله، ولو تأملنا في القضايا التي يؤسس عليها حجاجه لوجدناها حججاً متفق عليها، ومسلّم بصحتها، لذلك عمد عن طريق الرابط السبي إلى دمج ما هو متفق عليه مع ما يُريد التأسيس له، فنتج عن ذلك نوع من التماهي بين النتائج والحجج، وهذا التماهي يضع المتلقي أمام حتمية القبول والتسليم بما يُعرض عليه من حقائق وما يُنحى له من عقائد توحيدية.

● حجج السلطة (استراتيجية تثبيت سلطان المذهب).

تُعَدّ حجّة السلطة من الحجج الفاعلة والحاضر بقوة في النموذج التفسيري الذي قدّمه الشعراوي للتدليل على وجود الله، بل غدت مكوناً جوهرياً لا يستغني عنه الشعراوي أثناء صياغة خطابه التفسيرية، وتكتسي هذه النوعية من الحجج أبعاداً سلطوية باعتبارها مرجعية فكرية يخضع لها طرفا الحجاج، وقد أفضى النظر في النموذج التفسيري الذي قدّمه الشعراوي للتدليل على وجود الله إلى تجسّد هذه النوعية من الحجج "السلطة" في مظهرين اثنين هنا: حجج تستمدّ سلطتها من النصوص الدينية النقلية (باعتبار المرسل)، وأخرى تستمدّ سلطتها من سلطان العقل والعلم، ويمكن لنا أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي بالنماذج التالية:

• **حجة السلطة الأولى** — قول الله تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ — حجة نقلية تستمد سلطتها من المرسل "الله".

• **حجة السلطة الثانية** — قول الله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ — حجة نقلية تستمد سلطتها من المرسل "الله".

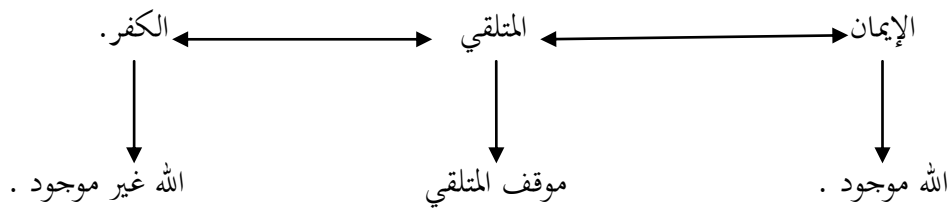
على ضوء الحجج النقلية التي ساقها الشعراوي لتدليل وجود الله، تتحدّد بشكل واضح ملامح الاعتقاد ومنابع الاستلهاً لدى الشعراوي التي تتخذ من القرآن الكريم نقطة ارتكاز باعتباره سلطة تقريرية تُلزم الإنسان المسلم بتعاليمها وتشريعاتها، ويُسلّم بوثاقة القرآن الكريم اعتقاد وإيماناً ويقيناً وتصديقاً وعملاً.

• **حجة السلطة الثالثة** — يقول الشعراوي: (عندما حلّلوا الإنسان، وجدوه مكوّناً من ستة عشر عنصراً، وحلّلوا الطين وجدوه ستة عشر عنصراً تتطابق مع عناصر الإنسان) — حجة علمية تستمد قوتها الحجاجية وطاقاتها الإقناعية من الحقائق التي يقدّمها العلم والنتائج التي توصل إليها.

يمكن القول أنّ الشعراوي عدل في هذا النموذج إلى سلطة العلم باعتباره سلطة توافقية يُقرّ بها المسلم وغير المسلم معاً، فما زكاه العلم استقام وحصل به التصديق، وما فنده، انتفي وبطل الأخذ به، لذلك يذهب في هذا النموذج إلى بسط قضية ثابتة زكّاها القرآن منذ قرون متمثلة في خلق الإنسان من طين، ثمّ يدعمها بحجج علمية عقلية أثبتتها العلم عن طريق التجربة، فإن لم تسلّم بما أقره الله وجب عليك التسليم بما أقره العلم، وإذا سلّمت بما أقره العلم باعتباره سلطة توافقية، وجب عليك التسليم بما أقره القرآن، لأن هذه الحقيقة ثابتة في القرآن قبل العلم، وإذا سلّمت بما أقره القرآن، ينتج عن ذلك التسليم المباشر بوجود الله الذي أقر مثل هذه الحقائق، والمترب على استعمال هذه النوعية من الحجج التي تحمل طابع اليقين والتجربة، هو الانتقال بالخطاب من المجال التداولي الخاص، إلى المجال التداولي العام الكوني الذي يضمن نفاذ الخطاب إلى البشرية جمعاء.

• **حجة الاتصال الرمزي المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال الآيات الكونية.**

تقوم هذه الحجّة على الانتقال من الرّمز إلى المرموز إليه، وتكسب فعاليتها من التلازم المبني على علاقتي المشاركة والتبرير بين الرمز والرموز إليه، وليس على الاعتبارية مثلما هو الحال مع العلامة¹ وهذه الرموز من شأنها استحضار العواطف والأفكار والأحاسيس التي تُثير المتلقي²، وقد أدركنا هذا الصنف من الحجج في النموذج التفسيري الذي قدّمه الشعراوي للتدليل على وجود الله، وبالأخص التمسناه في مصطلحي: (المؤمنون، الكافرون)، وهذا التحديد في الاستعمال يسعى من خلاله الشعراوي إلى تخيير المخاطب وحثّه على اتخاذ موقف يُحدّد من خلاله انتمائه واعتقاده، ويمكن أن نمثل لذلك بـ:



نستنتج من هذا النموذج التفسيري أنّ الشعراوي لا يتساهل ولا يجامل في مثل هذه القضايا، لذلك نجدّه يصف من لا يؤمن بوجود الله (بالكافر مباشرة)، ومن يؤمن (بالمؤمن)، وعلى المتلقي في هذه الحالة تحديد انتمائه العقدي، وهذا الانتماء بالطبع مبني على موقف المتلقي من قضية وجود الله، فللوصول الرمزي دور كبير في عملية تحصيل التصديق وترسيخ الإيمان، ولا سيما عندما يكون المحاجج مُلمّاً بالأبعاد الرمزية للأشياء ومعرفة وَقْعها على نفسيّة مخاطبيه، لأنّ جهل المحاجج بمثل هذه العلاقات الرمزية من شأنه أن يُفقد الرمز حجّيته.

د. الحجج المؤسّسة لبُنية الواقع المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال الآيات الكونيّة.

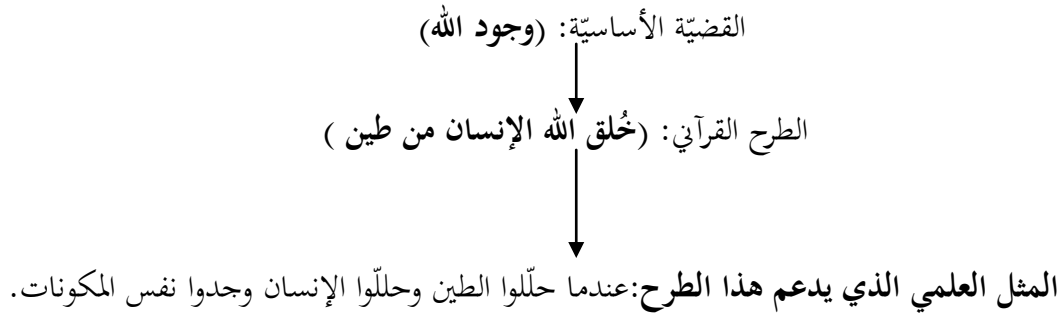
نروم في هذا المستوى من التحليل الكشف عن الواقع الجديد الذي قام الشعراوي ببنائه وإقناع المتلقي به، وعلى ضوء الخطاب الذي بين أيدينا سنحاول الكشف عن الآليات الحجاجيّة التي اهتدى بها في تثبيت آراءه العقديّة وتصوّراته الإيمانية التي تمضي بالفعل الحجاجي إلى أقصى مراتبه توجيهاً وتأثيراً.

• حجة المثل المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال الآيات الكونيّة.

¹ يُنظر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة "بحث في بلاغة النقد المعاصر"، ص131.

² يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص53.

تتضمن الأمثال مبادئ حجاجية عميقة يتم استحضارها في الخطاب والاستشهاد بها لغايات اقناعية استدلالية¹ ويُعدّ المثل مثله مثل الشاهد ينتمي إلى صنف الحجج الجاهزة، إلا أنه يختلف عنه في جزئية التأسيس للقواعد والبرهنة عليها²، وقد يُستحضر أيضا في بعض الحالات عند وجود خلافات في شأن قاعدة معينة، فيأتي بالمثل لدعمها وتكريسها³، وعلى ضوء الأهداف التداولية والمقاصد الحجاجية المسطرة من قبل الشعراوي، راح يستحضر ويدعم خطابه بجملة من الأمثال التي تضمن له التأسيس المتين لقضاياها التي يشتغل عليها، وحسم النزاعات والخلافات الموجودة بينه وبين خصومه، وبيان هذا المنحى في خطابه يمكن أن نمثل لذلك بـ:



على ضوء التدرج في منطق القضايا المدعومة بالمثل، حسم الشعراوي كل مواطن الخلاف والاختلاف في قضية وجود الله، فالقاعدة والحقيقة التي أقرها العلم فيما يتعلق بخلق الإنسان، هي قاعد جارية في القرآن الكريم منذ قرون خلت، لذلك أتى بهذا المثل ليقوّي ويدعم الحقائق الواردة في القرآن الكريم منذ الأزل، ويدفع بمتلقيه نحو التدبر في الحقيقتين القرآنية والعلمية، وهذا التدبر ينتج عنه ضرورة التسليم بالحقائق التي أقرها الخالق في القرآن الكريم لأنها حقائق غير مناقضة للعلم، وبهذا يصبح المثل في تفسير الشعراوي استراتيجية حجاجية تبرهن على المناحي العلمية الموجودة في القرآن الكريم.

هـ. الطرائق الانفصالية الحجاجية (استراتيجية الترشيع العقائدي النهائي).

¹ يُنظر، أبو بكر العزاوي، الحجاج والخطاب، دار الأحمديّة للنشر، المغرب، 2007، ص 84.

² يُنظر، صابر حباشة، التداولية والحجاج (مداخل ونصوص)، ص 51.

³ يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلفاته وتقنياته، مقال كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، اشراف: حمادي صمود، ص 336.

إذا كانت الحجج التي أتينا على ذكرها آنفاً في سياق حديثنا عن الإتصال الحجاجي تربط بين عناصر غير مترابطة في أصل وجودها، فإنَّ الطرائق الانفصالية تنحى منحى معاكس إذ تسعى إلى بناء واقع جديد، قائم على الفصل بين المفاهيم فتعمل على تأسيس الدعوى وإقصاء الدعوى النقيض، وتُعدّ _ في نظرنا _ الطرائق الانفصالية في الحجاج منعطفاً حاسماً يُنبئ من خلاله المحاجج أركان دعوته ويُبرز قصور أركان دعوى الخصوم، لذلك يمكن القول النصوص التفسيرية تنزع كثير إلى مثل هذه الآلية التي يُقرّر من خلالها العلماء عقائد المسلمين ويطرحون العقائد الباطلة والفسادة، ويستعين الشعراوي أثناء التدليل على عقيدة وجود الله بجملة من الطرائق الانفصالية التي يرسم من خلالها آراءه الدينية وتصوراته العقدية النهائية، ويتجلى هذا المنحى التقني في الطرائق الحجاجية التالية:

- **حجة الفصل الأولى:** ← ليس من المعقول أن يخلق غير الله كل ذلك الخلق ثم يسكت عنه.
↓
(ضمير الفصل)

- **حجة الفصل الثانية** ← وحينما يعرض الله سبحانه وتعالى أنه خلقنا من الأرض، فإنّ العلم يأتي - حتى من الكافرين بالله - ليؤيد هذه القضية.
↓
(الجملة الاعتراضية قامت بالفصل)

قام الشعراوي في الحجة الأولى بالفصل بين مفهومين، الأول مضمر يتمثل في أنّ الله خلق كل شيء، والثاني هو وجود خالق غير الله إلا أنه سكت عن التصريح بالخلق، وهذا الفصل يدفع المتلقي بالضرورة إلى اعتناق دعوى وإقصاء الدعوى المناقضة، لذلك يكون فعل الحجاج في طرائق الانفصال أكثر توجيهاً وحسماً نظراً لنزعتة التقريرية.

والملاحظ في النموذج الثاني أنّ الشعراوي لا يمتز في حديثه عن المخالفين والمنكرين لوجود الله، إلّا واعتراض عبارة يُبيّن فيها عقيدتهم وأباطيلهم، وإيراد الجملة الاعتراضية¹ من قبله جاء ليفصل بين ما يؤمن به هو من معتقدات، وما يؤمن به الخصم من معتقدات منافية للفطرة وللعقل، فإيمان الكفار بالحقيقة العلمية في قضية خلق الإنسان من طين، وعدم إيمانهم بالحقيقة القرآنية التي أقرها الله منذ الأزل، هو محلّ اعتراض من طرف الشعراوي، ويصفه صراحة بالكفر البواح، لأنّ القرآن الكريم أقرّ ذلك قبل العلم، أمّا تداوليّة الاعتراض جاءت لتعميق وترسيخ المعتقد الإسلامي الذي يجب على كلّ مسلم الالتزام به، والتصديق بكلّ ما أقره الله في كتابه، ونفي كلّ الشكوك التي تُنكر وجود الله، فالجملة الاعتراضية في هذا المقام كانت كما نرى أكثر توجيهاً وحسماً لأنّها نزعت إلى التقرير ببناء واقع جديد نحائي رسم من خلاله الشعراوي آراءه الدينية وتصوراته العقديّة، وانتماءاته الإيمانيّة.

و. الوسائل المنطقية المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال الآيات الكونية.

يُعَدّ القياس المنطقي بُنيةً أساسيةً قارّةً في كلّ خطاب حجاجي يروم الإقناع والتداول، وقد سبق في مقام آخر التنويه بمفهوم القياس في عمومته، والذي هو عبارة عن قول متضمن مقدّمتين نستخلص منهما نتيجة بالضرورة، وعلى ضوء هذا التعريف سنحاول الوقوف على بعض النماذج القياسية الحجاجية الموجودة في النموذج التفسيري الذي قدّمه الشعراوي للتدليل على وجود الله.

• القياس المضمّر المدرج للتدليل على وجود الله.

يُعَدّ القياس المضمّر أحد أنواع القياس المنطقي، وسمّي مضمراً كما ذكرنا في مقام سابق لأنّه قياس محذوف إحدى المقدّمات، وغالباً ما تكون المقدّمة الكبرى، ومن أمثلة الأقيسة المضمّرة التي أوردها الشعراوي قوله: (ليس من المعقول أن يخلق غير الله كل ذلك الخلق ثمّ يسكت عنه، فضلاً عن أنّ أحد لم يدّع أنه خلقهما، وما دام لم يدّع أحد ذلك، وأنت أيها الإنسان لم تخلقهما) ويمكن لنا التمثيل لهذا القياس بالنموذج التالي:

• المقدّمة الكبرى (محذوفة): ————— ← الله خالق كلّ شيء.

¹ الجملة الاعتراضية: هي جملة التي تقع بين شيئين متلازمين أو جزأين متلازمين من أجزاء الكلام لتقوية المعنى وتحسين الكلام، يُنظر، محسن علي عطية، الواضح في القواعد النحوية والصرفية، دار المناهج للنشر والتوزيع، (د ط) عمان، الأردن، 2008م، ص 163.

- المقدمة الصغرى (مذكورة): ————— ليس من المعقول أن يخلق غير الله كل هذا الخلق ويسكت.
- المقدمة صغرى 2 (مذكورة) ————— لا يوجد أحد ادعى أنه خلق كل هذا.
- المقدمة الصغرى 3 (مذكورة) ————— الإنسان لم يدعي لنفسه الخلق.
- النتيجة: (محذوفة): ————— الله خالق كل شيء.

قام الشعراوي في هذا القياس بعرض دعوته المضمرة المتمثلة في: (أن الله خالق كل شيء)، ثم قام بصياغة جملة من الفرضيات الممكنة في قضية اسناد الخلق لغير الله، وهذه الفرضيات جاءت بهدف استدراج الخصم وإبطال دعوته التي يعتقدونها، فالشعراوي عرض دعوته (الله خالق كل شيء) وعرض بالمقابل جملة من الفرضيات الأخرى التي تنسب الألوهية لغير الله، وبالتالي يقودنا هذا القياس نحو نتيجة واحدة لا سبيل لسواها وهي أن الله خالق كل شيء ومتحكم في نظام كل شيء ويستحيل إسناد الخلق لغيره.

• القياس بالخلف المدرج للتدليل وجود الله.

يقوم هذا النوع من القياس على إثبات المطلوب بإبطال نقيضه¹ أي هو قياس يقوم على مبدأ الإقصاء والتعويض، و يعتمد الشعراوي في مثل هذا النوع من الأقيسة إلى عرض القضية وعكسها، فتتم المحاججة عن طريق إثبات القضية التي يُدافع عنها وإبطال نقيضتها المقابلة لها، ويتضح ذلك في قوله: (يحدد الله مظاهر في الكون لم يدع أحد أنه خلقها وأوجدتها) ويمكن التمثيل لذلك بـ:

- المقدمة الكبرى ————— يحدد الله في الكون المظاهر التي خلقها.
- المقدمة الصغرى ————— لا يوجد إله أو أحد أو إنسان ادعى أنه أوجد أو خلق المظاهر الكونية.
- النتيجة ————— الإله الذي حدد هذه الظواهر هو الذي خلقها.

وبهذا القياس ثبت المطلوب، وهو وجود إله واحد متفرد بالخلق والنظام، وهذا الإثبات حصل بإبطال القضية النقيض وهو عدم وجود آلهة أو إنسان أو أحد منذ الأزل قام بادعاء الخلق والتدبير لنفسه، وبهذا القياس الملزم عقلاً ومنطقاً وضرورة قام الشعراوي بتثبيت سلطان معتقده الذي يسعى إلى تمكينه في كيانات متلقيه ودفعهم إلى الإيمان به، والاعتقاد في صحته.

¹ طه السباعي، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص218.

ز. حجج الاتجاه المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال الآيات الكونية.

قبل الخوض في تحديد حجج الاتجاه الموجودة في النموذج التفسيري، يجب علينا التفريق بين آليات اشتغال هذه الحجة بين كلٍّ من (شاييم بيرلمان) و(أوزفالد ديكر) ، فإذا كان بيرلمان يرى أنّ حجة الاتجاه تقوم على فكرة التحذير من عاقبة اتّباع طريق المراحل التنازليّة، كقولنا إذا تنازلت هذه المرّة، وجب عليك أن تتنازل أكثر في المرّة القادمة، لأن سلسلت التنازلات إذا بدأت فلن تنتهي¹، فإنّ ديكر صاغ مفهوم آخر لمثل هذه الحجة، إذ أنّ التوجيه الحجاجي هو عبارة عن إسناد اتجاه معيّن لقول ما بغاية الوصول إلى نتائج محدّدة سلفاً من طرف المتكلم، ويضطلع التوجيه الحجاجي بمهمة توسيع أو تضيق الاحتمالات الحجاجية² والدلاليّة لقيادة الملفوظات نحو اتجاه معيّن، ويتحقق هذا التوجيه عن طريق «مختلف الوسائل اللغوية التي يوظفها المتكلم لتوجيه خطابه وتنظيم علاقاته في حججه»³ وقد ورد هذا النمط من الحجج في قول الشعراوي:

فإذا ما جاء الذين لا يؤمنون بالإله الواحد نقول لهم: — هذا الكون العجيب الذي يتمثل في: — الأرض والسماء — واختلاف الليل والنهار — وفي الفلك التي تجري في البحر — و فيما أنزل الله من السماء من ماء وفي السحاب المسخر بين السماء والأرض — النتيجة — كل هذه الآيات العجيبة ثلّفت إلى أنّ موجدتها أعظم منها.

تحدّد غاية الاتجاه الحجاجي في خطاب الشعراوي باعتباره استراتيجية تُكثّف من فعاليّة الخطاب وحضوره المركزيّ، كما يضمن هذا التساند الموجود بين نظام الملفوظات توجيه الخطاب نحو أهداف تداوليّة حجاجيّة دلاليّة محدّدة سلفاً من قبل الشعراوي، فكلّ الملفوظات التي أوردها الشعراوي في خطابه متساندة⁴، تدعم بشكل كبير آراءه الدينيّة وتصوراته العقديّة المتمثلة في وجود إله واحد خلق الكون.

¹ يُنظر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة "بحث في بلاغة النقد المعاصر"، ص130، وينظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص51.

² يُنظر، شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، مقال ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف، حمادي صمود، ص276.

³ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص99

⁴ يُعدّ التساند في النظريّة الحجاجيّة argument orientés من أهم العوامل التي تضمن نجاح وحصول فعل الحاجة، وهو عبارة عن تضامن وتكافل يقع بين ملفوظات وأقوال تنتمي إلى نفس الفئة الحجاجيّة تُساق لخدمة وتعزيز نتيجة معيّنة، يُنظر، رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكر، علم الفكر، ص228.

ح. السلم الحجاجي (قراءة تقييمية لحركة الحجج داخل خطاب الشعراوي).

سبق لنا وأن تطرقنا في موضع سابق لمفهوم السلم الحجاجي، وقلنا بأنه عبارة عن علاقة تراتبية بين الحجج¹ يُستدعي لتقييم قوة الحجج وضعفها داخل الخطاب، مع رصد تحركها وتوقعها بداخله، والمتأمل في النموذج التفسيري الذي قدّمه الشعراوي للتدليل على قضية وجود الله، يمكن له أن يلاحظ وجود تعدّد في القضايا المتفرعة عن القضية الأصل (وجود الله)، لذلك سنقتصر عن الدعوى الجوهرية أو الدعوى الأصل التي حاول الشعراوي إثباتها والمتمثلة في وجود الله من خلال عظمة خلقه، ويمكن لنا أن نمثل لسلمية هذه القضية بالنموذج التالي:

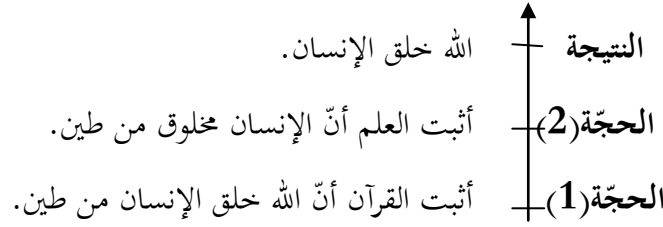
• السلم الحجاجي الأول:

النتيجة	الله خالق كلّ شيء.
الحجة (5)	قال تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ ^ص
الحجة (4)	قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾
الحجة (3)	ليس من المعقول أن يخلق غير الله كل هذه المخلوقات ويسكت.
الحجة (2)	الإنسان لم يدّعي الخلق لنفسه.
الحجة (1)	لا يوجد أحد على مرّ العصور ادّعى الخلق لنفسه.

يتضح من خلال هذا السلم الحجاجي وجود ثلاثة حجج متساندة فيما بينها تخدم نتيجة واحدة وهي أنّ (الله خالق كلّ شيء)، ولو تأملنا في نوعيّة الحجج المستعملة في هذا السلم، نجد أنّ الحجة الأولى أقلّ تأثير لأنه يستحيل عقلاً وجود إنسان على مرّ العصور ادّعى الخلق لنفسه، ولم تنقل لنا الكتب والروايات مثل هذه الأخبار أمّا الحجة الثانية فهي أكثر خصوصيةً وتحديدًا من الشعراوي إذ لا يوجد إنسان ادّعى الخلق لنفسه، أمّا الحجة الأخيرة فهي أكثر قوة لأنها تُبطل قضية وجود إله آخر، وبهذه الحجج وجب علي الإنسان الإقرار والإيمان بأنّ الله متفرد بالخلق والعناية والنظام.

¹ يُنظر، عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 101.

• السّلم الحجاجي الثاني:



في قراءة أوليّة لهذا السّلم الحجاجي نلاحظ أنّ النتيجة التي يسعى الشعراوي إلى دفع المتلقي للتصديق بها هي أنّ (الله هو الذي خلق الإنسان)، ولتثبيت أركان هذه الدعوى عدل إلى دعمها بحجّتين لا تنتميّان إلى نفس الفئة الحجاجيّة، فالحجة الأولى قرآنيّة أقرها الله في كتابه فهي خاصة بالمسلمين، لذلك يمكن القول أنّها أقلّ تأثيراً بالنسبة للخصوم الذين لا يؤمنون بالحجج القرآنيّة، أمّا الحجة الثانيّة فمناطق الحجاج عليها لأنّها عامّة مأخوذة ممّا توصل إليه العلم من حقائق، والحجة المأخوذة من العلم تكون بالضرورة أقوى وأكثر نجاعة لأن الجميع -مسلم ومتزدد ومشكك وغير مسلم- يتوافق عليها، لهذا أوردها الشعراوي في أعلى هرميّة السّلم الحجاجي.

يتّضح من خلال ما سبق، أنّ الشعراوي استعان بسبعة حجة جاهزة، وبجملة كبيرة من الحجج صناعيّة التي اعتمد فيها على آليات حجاجيّة شبه منطقيّة وأخرى لسانیّة تنحى منحاً عقلي منطقياً رياضياً، وهذا النسق الحجاجي العام المعتمد من قبله يُبين عن خصوصيّة خطابه الذي يتعدّى المسلم ليصل إلى شريحة أكبر من المتلقين، لذلك يمكن الاصطلاح على خطابه بأنه خطاب كوني عام.

ط. مناقشة أدلّة الشعراوي في عقيدة وجود الله.

يتبيّن لنا ممّا سبق أنّ الشعراوي استخدم أدلّة دامغة لإثبات وجود الله، إذ يُعدّ دليل العناية والنظام، والذي بدوره ينقسم إلى دليل الأنفس ودليل الأفاق من الأدلّة المعتمّدة من قبل العلماء في تقرير عقيدة وجود الله، ولا سيما دليل الأنفس الذي يرى فيه العلامة الطاهر بن عاشور من أقوى الأدلة العقلية التي تحسم قضية وجود الله، فنجدّه يقول: «وهذا التكوين العجيب يدلّ على تفرّد مكوّنه تعالى بالإلهيّة إذ لا يقدر على إيجاد

مثل الإنسان غير الله لأنّ بواطن أحوال الناس وظواهرها عجائب في الانتظام والتناسب.¹ ويستعين الشعراوي بمثل هذه الأدلة في نظرنا لأنّها تمتاز بطابع عقلائي ينفذ بسرعة بالغة إلى العقول، كما تسمح له بمخاطبة المؤمن والكافر، ويصطلح علماء العقيدة على مثل هذه الأدلة بـ: (توحيد الربوبية) والتي تعني في اصطلاحهم إفراد الله سبحانه وتعالى في أمور ثلاثة: الخلق والملك والتدبير، فهو المتصرف في هذا العالم بما تقتضيه حكمته وإرادته.²

¹ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، مج3/16/353

² يُنظر، الشيخ عبد الله بن محمد بن حميد، التوحيد وبيان العقيدة السلفية النقية، تح: أبو محمد أشرف عبد المقصود، مكتبة طبرية، (د.ط) 1992م، ص12.

المطلب الثاني: حجاجية القول في وحدانية الله لدى الشعراوي.

يذهب علماء العقيدة على اختلاف مذاهبهم الفكرية وانتماءاتهم الطائفية إلى أن إلى أن الإقرار بوحداية الله من الأصول الجوهرية التي تقوم عليها كل العقائد التوحيدية¹، وقد دعا الله سبحانه وتعالى في كتابه - في غير موضع - إلى عقيدة التوحيد المتمثلة في ضرورة الإيمان الصارخ والاعتقاد الجازم في وحدانية الله المطلقة، والكفر بكل ما يُنافي هذا التوجه العقدي الذي يُعدّ أساس مجمل العقائد التوحيدية عامة، والإسلام خاصة نظراً للتحريف الذي طال الديانات السماوية الأخرى المسيحية واليهودية، وقد آل بنا النظر في تفسير الشعراوي إلى اعتناء هذا الأخير باستخراج مختلف الآيات القرآنية التي تدلّ على وحدانية الله، وتفسيرها وتأويلها ومحاجة كل من لا يُقرّ بها.

ويتطرق لها بعمق أكبر أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَّا بَتَّغُوا

إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾²

• يعلّق الشعراوي على الآية قائلاً:

«أي: لو كان مع الله آلهة أخر لطلبت هذه الآلهة طريقاً إلى العرش، وقد عالج الحق هذه القضية في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...﴾³، وهذه القضية إمّا تكون صادقة، وإمّا تكون غير ذلك، فإن كانت صادقة فقد انتهت المسألة، وإن كانت غير صادقة وهناك إله ثانٍ، فأين هو؟ لماذا لم نسمع به ؟ فإن كان موجوداً وهو لا يدري - أو كان يدري بهذه القضية - ولكنه تقاعس عن هذه المواجهة ولم يُعارض، ففي كلّ الأحوال لا يستحق أن يكون إلهاً.

إذن ما دام الله قد شهد لنفسه بالوحدانية، ولم يَقم له معارض فقد سلّمت له هذه الدعوى.

¹ يُنظر، بركات دويدا، الوحدانية، دار الأفاق العربية، (د.ط)، القاهرة، 2006، ص 417

² الإسراء، آية، 43/42.

³ آل عمران، آية، 18.

وقوله تعالى: ﴿سُبْحَنَهُ﴾ يعني تنزيهاً مطلقاً له تعالى في ذاته، وفي صفاته، وفي أفعاله، فله تعالى ذات ليست كذاتك، وله صفات ليست كصفاتك، وله أفعال ليست كأفعالك، لأنّ الأشياء تختلف في الوجود بحسب الموجد لها. فمثلاً: لو بنى كلّ من العمدة، ومأمور المركز، والمحافظ بيتاً، فسوف يتفاوت هذا البناء من واحد للآخر، بحسب قدرته ومكانته، وكذلك لا بدّ من وجود هذا التفاوت بين إله ومألوه، وبين ربّ ومربوب، وبين عابد ومعبود.¹

• التحليل الحجاجي لنص الشعراوي.

إنّ الدعوى العامة التي يسعى الشعراوي إلى تثبيتها وترسيخ أركانها، ودفع متلقيه إلى الإيمان بها، والعمل بمقتضاها العقدي، هي (الوحدانية المطلقة لله)، وفي سبيل الدفاع عن أركان هذه الدعوى عمد إلى جملة من الحجج، منها ما هو نقلي، ومنها ما هو عقلي، وهذا النسق المستعمل في نظام الحجج هو ما سنحاول الكشف عنه أثناء قراءتنا الحجاجية لهذا النموذج التفسيري.

أ. الممهدات الحجاجية المدرجة لتهيئة المتلقي لعقيدة وحدانية الله.

تُعَدّ الممهدات الحجاجية كما ذكرنا في مقام سالف منطلق كلّ فعل حجاجي، فهي مرتكزات منهجية مهيّدة للممارسة العملية الحجاجية، ومسالك مهمة تضمن بدرجة كبيرة تحقيق انطلاقة توافقية بين طرفي الحجاج، ممّا ينتج عن ذلك فعلي التواصل الاستمرار، فلا حجاج من دون ممهدات ومقدمات، ومن بين الممهدات المدرجة في هذا النموذج التفسيري نذكر ما يلي:

• الوقائع الحجاجية (شدّ السامع وأسر كيانه).

ذهبنا في مقام سابق إلى أنّ الوقائع تُمثل كلّ ما هو مشترك بين جميع الناس، أي هي تلك المشهورات بين الناس بحيث لا تكون عرضة للشك والدحض، ولشدّ السامع، وأسر كيانه، وتبديل عقائده، عدل الشعراوي أثناء تدليله على قضية وحدانية الله إلى تهيئة متلقيه عن طريق سرد جملة من الوقائع التوافقية التي لا تلقى الاعتراض من قبلهم،

¹ محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج14، ص8556/8557

والتي تُشكل منطلقاً حجاجياً يستطيع من خلاله استدراجهم وضمّان انخراطهم في العملية الحجاجية، ومن الوقائع التي استهلّ بها نرصد ما يلي:

• **الواقعة الاولى:** ————— يقول الشعراوي: لو كان مع الله آلهة أخرى لطلبت هذه الآلهة طريقاً إلى العرش.

تتضمن هذه الواقعة إثباتاً قاطعاً على وحدانية الله، لأنّه لا يمكن للمتلقي بأي حال من الأحوال الاعتراض عليها، ولو اعترض على هذه الواقعة، لطالبهم الشعراوي بتعين هذا الإله الذي يدعون وجوده، ولو وُجد حقيقةً هذا الإله، فأين هو...؟ ولماذا لم يُعلن عن نفسه...؟

ولو تأملنا البناء العام لهذه الواقعة سنجد أنّها عقلية، يمكن لنا أن نمثل لها بالاستدلال التالي:

• **المقدمة الكبرى** ————— لو كان مع الله آلهة أخرى لطلبت هذه الآلهة طريقاً إلى العرش.

• **المقدمة الصغرى** ————— لكن ليس هناك آلهة لأعلنت عن نفسها أو طالبت بالعرش.

• **النتيجة** ————— هناك إله واحد.

وبهذا يترتب ضرورةً عن هذه الواقعة وجود إله واحد نظراً لعدم اعتراض أحد على هذه القضية، أو ادعائه بوجود إله آخر، لذلك ستبقى هذه القضية صادقة وثابتة وراسخة، والتصديق بها يقتضي ضرورةً كما يرى الشيخ **القرضاوي** أفراد الله بالعبادة، والاتجاه إليه وحده، لأنه هو المستحق لها¹.

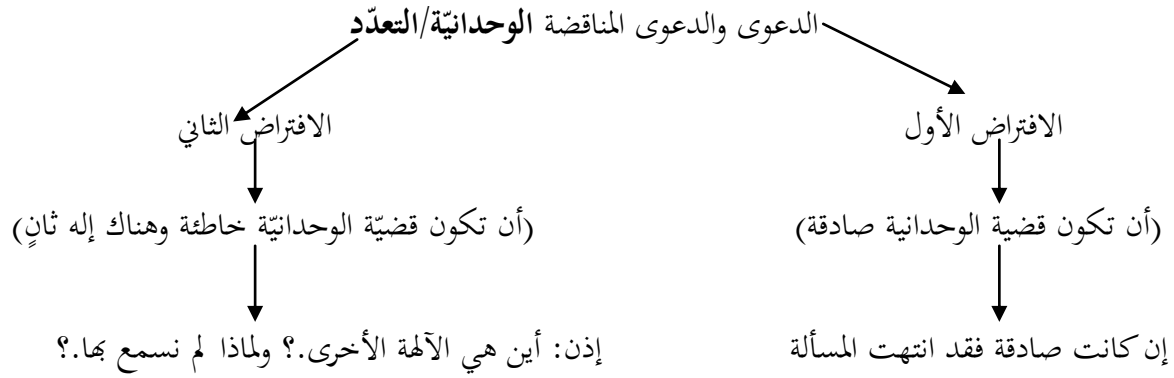
• **الافتراضات الحجاجية (إعادة هيكلة المعتقد).**

تطرقنا في فصل سابق إلى الافتراضات والتي تعدّ حججاً جاهزةً إلّا أن التجاوب معها لا يصل حدوده القصوى إلّا إذا قوّاها المسار الحجاجي²، فالتسليم بها والإذعان لها لا يكون قوياً حتّى يؤيّد بأدلة وأنساق حجاجية تدعمها وتقويها عملياً، وبهذا تُصبح الافتراضات من الأدوات الحجاجية الجاهزة، لكنها لا تحظى بذلك التوافق المطلق من طرف المخاطبين، فهي تبقى دائماً محلّ شكّ لذلك تدخل في إطار المظنونيات الغير متفق عليها، وقد تجلّت هذه التقنيّة الحجاجية في نص الشعراوي من خلال تقديمه جملة من الحجج القائمة

¹ يُنظر، يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط، 3، 2000م، ص51.

² عادل عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص87

على الافتراض والتقدير الذي من شأنه إقحام المتلقي في العملية الحجاجية، وإعطائه الحرية التي قد تصل حد الاعتراض، ويمكن لنا أن نمثل لهذه التقنية الخطابية بالمخطط التالي:



من خلال هذا النموذج نستنتج أنّ الشعراوي يقدم لنا مجموعة من الافتراضات في قضية (وحدانية الله)، افتراضات تقديرية تمنح للمتلقي حق الموازنة بين الحجج المودعة في الخطاب، وبالتالي يكون التسليم في مثل هذه النوعية من الحجج نابع بالدرجة الأولى من شخص المتلقي، لأن المرسل لا يمارس الضغط على المتلقي، والمتأمل في الافتراضات التي ساقها الشعراوي يلاحظ أنّ الافتراض الأول الذي جاء لدعم قضية وحدانية الله، هو افتراض يخدم توجهه العقدي الذي يريد ترسيخ مبادئه وتمكينها في كيانات متلقيه، أمّا الافتراض الثاني المناقض للقضية جاء مصحوباً بجملة من الأسئلة المقصودة التي لا جواب لها، ولا سبيل للإجابة عليها، وبالتالي يبقى الافتراض الأول الذي يجب على المتلقي اختياره والتسليم به والاعتقاد في مقتضاه، والعمل بموجبه، وتندرج هذه التقنية الخطابية في نظرنا ضمن السياسات الحجاجية التي تسعى إلى إعادة هيكلة المعتقد وضبطه ورسم مسالكه، وإقصاء العقائد المناوئة التي تنضوي تحت معتقدات الشعراوي.

• المواضيع الحجاجية المدرجة للتدليل على وحدانية الله.

تعدّ المواضيع - كما ذهبنا في الفصل الثاني - مقدّمات أعم من نظام الوقائع والحقائق والقيم والافتراضات، ذلك لأنها حجج جاهزة لفظاً ومعنى، فهي خطابات جاهزة مغلقة متفق عليها، فيعمل المحاجج على إدماجها وتفعيلها في خطابه لأغراض حجاجية تداولية، ولتثبيت أركان عقيدة (الوحدانية المطلقة لله) دعم الشعراوي خطابه بموضع قرآني واحد، ويمكن أن نمثل لذلك بـ:

• الدعوى (وحدانية الله) —————> الموضوع الذي يدعم الدعوى —————> قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا

إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ﴾ —————> نوع الموضوع (خاص. كيفي) —————> خاص لأن المتلقي المقصود في هذا المقام

الإنسان المسلم —————> وكيفي لأن الحقيقة التي يضمنها الله أفضل من التي يضمنها البشر.

يتضح لنا أن الشعراوي ساق هذا الموضوع ليحسم قضية وحدانية الله، فشهادة الله لنفسه بالوحدانية من أكبر الأدلة على وحدانيته، وهذه الشهادة لم تأت إلا بعد أن أقام الحجج المتمثلة في إيجاد المخلوقات، ونصب الأدلة العقلية، وشهادة الملائكة وشهادة الرسل وشهادة أولي العلم¹، وبهذه الشهادات تتحقق قضية (الوحدانية) التي يسعى الشعراوي إلى تثبيت أركانها، فالموضع المساق في هذا المقام يحمل طاقات ذات حمولة حجاجية وتداولية ثابتة لا يمكن للمتلقي الاعتراض عليها باعتبار مصدرها الإلهي، وما يضمنه الله من حقائق ووقائع متمثلة في شهادته بالوحدانية لنفسه، أفضل كيفاً من الحقائق التي يضمنها البشر، لأن ما يُثبت الله مطلق وثابت لا تناقض فيه على مر التاريخ، وما يقره البشر نسبي مُعرّض للدحض والتناقض.

• الموجّهات التعبيرية (الاستدراج وإصابة الإقناع).

لا تقتصر العملية الحجاجية على مجرد عرض وسرد المقدمات الحجاجية فقط، بل تتعدى ذلك عن طريق كيفية عرض هذه الحجج في قوالب لغوية تمنح الحجج حمولة وطاقات إقناعية زائدة، ولا يكفي الشعراوي في مختلف خطاباته التفسيرية بعرض الحجج فقط، بل نجده يتبع طرئاً مخصصة في العرض تضمن له الاستجابة والإذعان، والمتأمل في النموذج التفسيري أعلاه يلاحظ أن الشعراوي أكثر من استعمال الإستفهامات التي تساعد على استدراج المخاطب بهدف معرفة موقفه وتوجيهه مما يعرضه عليه من حقائق، ويمكن أن نمثل لهذا المنحى الحجائي بـ:

¹ يُنظر، طاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج/3، ص187.



لو كان مع الله آلهة أخرى: فأين هي؟ لماذا لم نسمع بها؟

نستنتج من خلال هذا المخطط الحجائي أنّ الشعراوي يدافع عن المجال التداولي لمعتقداته باستراتيجية تقوم على مبدأ إبطال دعوى الخصم، فالاستفهام في هذا المقام ليس غرضه البحث عن أجوبة، بقدر ما يسعى إلى إبطال معتقدات الخصوم، ودفعهم إلى التسليم بوجود إله واحد لا ثاني له، ويُطلق على هذا النوع من الاستفهامات، بالاستفهام الغير حقيقي، أو الاستفهام الحجائي، أو السؤال الحجائي الذي ليس استخباراً أو طلباً لأجوبة بل هو وسيلة حجائية¹ استدراجية يُبنى عليها المسار الحجائي، وذلك من خلال توجيه الخطاب نحو وجهة دلالية محدّدة ومقصودة.

ب. الحجج العقلية المدرجة للتدليل على وحدانية الله.

ذهبنا في مقام سالفٍ إلى أنّ الحجج العقلية تستمدّ قوتها الإقناعية من مشابقتها للطرائق الشكلية الصورية²، وهي حجج تعتمد في الغالب الأعم على البنى الرياضية، وقد آل بنا النظر في النموذج التفسيري الذي قدّمه الشعراوي للتدليل على قضية (الوحدانية المطلقة لله) إلى حضور هذه التقنية بقوة عن طريق اعتماده جملة من الحجج التي تشبه الطرائق الرياضية في الصياغة والتركيب، وحتى نقف على مجلى هذه التقنية، سنعمل على بيان الحجج كما وظفها الرجل ونطق بها خطابه.

• حجة التناقض وعدم الإتفاق المدرجة لإبطال أطروحات الخصوم في قضية تعدد الآلهة.

يعمل هذا النوع من الحجج على إمالة اللثام عن التعارض الموجود في أطروحات الخصم³، ويعدل الشعراوي إلى مثل هذه النوعية من الحجج أثناء محاولته إثبات قضية وحدانية الله، فيقوم ببسط حججه التي تدعم قضيته، ثم يقوم

¹ يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرن الكريم، ص 425.

² يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلفاته وتقنياته، مقال كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، اشراف: حمادي صمود، ص 325.

³ يُنظر، المرجع السابق، ص 326.

ببسط حجج الخصوم كمحاولة منه لدحضها وبيان قصورها، فنجد يدافع عن قضية الوحدانية، ويدعو بالمقابل خصومه ومناوئيه إلى تقديم الآلهة التي يؤمنون به، إلا أن عجزهم عن تقديم وتعريف هذه الآلهة التي يعتقدون فيها، أوقعهم في التناقض والتعارض بين ما يعتقدونه وبين ما لا يستطيعون البرهنة عليه، ويمكن أن نمثل لهذا المنحى الحجائي بالمخطط التالي بـ:

الدعوى (وحدانية الله) ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...﴾¹

الشعراوي يبسط فرضيتين متناقضتين للدعوى.

الدعوى الصادقة (الوحدانية) | الدعوى الغير صادقة (وجود آلهة أخرى). لكن أين هي؟ لماذا لم تعلن عن نفسها؟

نستنتج من خلال هذا المخطط، أن الشعراوي يضع المتلقي أمام فرضيتين، تتمثل الأولى في الإيمان والتصديق بوحدانية الله، أما الثانية فتتمثل في وجود آلهة أخرى، فإذا كان هذا الادعاء الأخير صحيح، فأين هذه الآلهة التي يدعون وجودها...؟ فالحجة هنا قائمة على تعارض الخصوم في أطروحاتهم وخطاباتهم منطقياً وتداولياً، ومآلي حجية هذا هذا الإجراء الحجائي - في نظرنا - هو إقامة تناظر شبه منطقي بين ما يؤمن به المحاجج وبين ما يؤمن به خصومه، وأثناء هذا التناظر يبرهن المحاجج على ما يؤمن به، ويُطْلَم ما يؤمن به خصومه من خلال العمل على إبراز التناقضات والتعارضات الموجودة فيما يعتقدون فيه، وهذا السبيل ظاهراً في المثال الذي عرضناه.

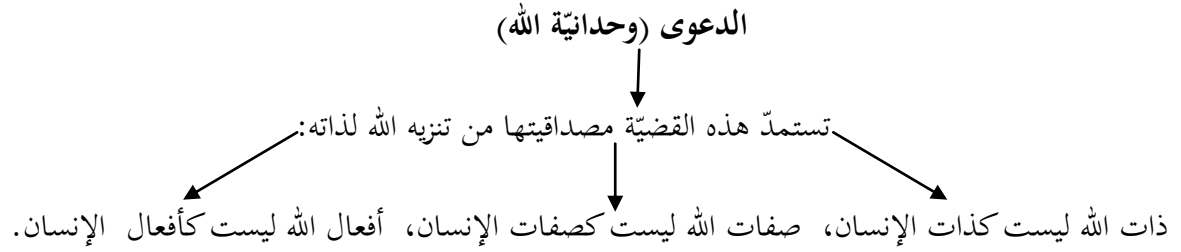
● حجة التماثل (ترشيح معتقد وحدانية الله).

تطرقنا في مقام سابق إلى هذه النوعية من الحجج، وقلنا أنها عبارة عن صيغة شكلية نتوخاها في تقويم شيء ما تقويمياً يخدم القضايا التي ندافع عنها²، لذلك يُمكن القول أن هذه الحجة تقوم على مبدأ الإقصاء والتثبيت، إقصاء مفهوم سائد وتثبيت وترشيح مفهوم جديد يسعى المحاجج إلى التأسيس له، ويتجلى هذا المعطى الحجائي لدى الشعراوي أثناء محاولته إثبات عقيدة (وحدانية الله المطلقة)، ولترسيخ أركان هذه العقيدة قدّم

¹ آل عمران، آية، 18.

² يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلفاته وتقنياته، مقال كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، اشراف: حمادي صمود، ص 327.

جملة من الحدود التي يُبين فيها عن التمايز الموجود بين الخالق والمخلوق فيقول: «وقوله تعالى ﴿سُبْحَنَهُ﴾ يعني تنزيهاً مطلقاً له تعالى في ذاته، وفي صفاته، وفي أفعاله، فله تعالى ذات ليست كذاتك، وله صفات ليست كصفاتك، وله أفعال ليست كأفعالك» ويمكن أن نمثل لهذا المنحى المنطقي بالمخطط التالي:



يتضح لنا من خلال هذا المخطط أنّ الشعراوي يسعى إلى إثبات (قضية الوحدانية) من خلال تنزيه الذات الإلهية تنزيهاً مطلقاً يجعلها مباينة عن كلّ المخلوقات، وهذا التنزيه جاء كردّ على من ادعوا وجود شركاء لله¹، فالتعاريف الواردة أعلاه تُقضي ضمناً المفاهيم القائلة بوجود آلهة أخرى تشبه الله في ذاته وصفاته وأفعاله، وتؤسس لمفهوم تنزيهي للذات الإلهية، وهذه التنزيه والتباين بين الخالق والمخلوق هو الذي يدلّ ضرورةً على وحدانية الله المطلقة، لأنه مباين عن غيره، لا مثيل له في أسمائه وصفاته، وبهذا يمكن القول أنّ حجة التماثل في تفسير الشعراوي تندرج ضمن الحجج الفاصلة التي ترشح وتثبت عقائد، وتقوم بإقصاء عقائد أخرى منوثة.

• حجة التعدية (رسم الحدود بين الخالق والمخلوق).

إنّ التعدية خاصية شكلية تتصف بضرب من العلاقات تسمح لنا بإثبات أنّ العلاقة الموجودة بين (أ) و(ب) من ناحية و (ب) و(ج) من ناحية أخرى، هي علاقة واحدة موجودة بالضرورة بين (أ) و(ج)² وقد صرّف الشعراوي هذا النوع من الحجج أثناء محاولته التدليل على قضية (وحدانية الله)، فقام بجملة من التناظرات التي تُميّز الخالق عن المخلوق ويتضح ذلك في قوله: (لو بنى كلّ من العمدة، ومأمور المركز، والمحافظ بيتاً، فسوف يتفاوت هذا البناء من واحد للآخر، بحسب قدرته ومكانته، وكذلك لا بدّ من وجود هذا

¹ يُنظر، طاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج/3، ص113.

² يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلفاته وتقنياته، مقال كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، اشراف: حمادي صمود، ص329.

التفاوت بين إله ومألوه، وبين ربٍ ومربوب، وبين عابد ومعبود)، ويمكن أن تمثل لهذه العلاقات بالنموذج الحجاجي التالي:

- القضية (أ) ← بناء العمدة يختلف عن بناء المأمور، لأنّ مكانة العمدة أفضل من مكانة المأمور.
- القضية (ب) ← بناء المأمور يختلف عن بناء المحافظ، لأنّ مكانة المأمور أرقى من مكانة المحافظ.
- النتيجة المُستنتجة بالتعددية ← وجود تفاوت بين الإله والمألوه، لأنّ الإله هو الخالق والمدبر لكل شيء.

نستنج من خلال هذا النموذج، أنّ الشعراوي يصرف حجة التعددية لخلق تدرج ينتقل بموجبه من البديهيّات إلى ما يُريد التأسيس له، فالخاصية الشبه منطقية لمثل هذه الحجج ساعدته على تقديم ما هو مسلّم به لدى المتلقي وهو ذلك التباين الموجود بين الهياكل الممثّلة للدولة، فإذا جاز وسلّمنا بهذا التباين فالتعددية والضرورة يجب علينا التسليم بوجود تباين وتمايز بين الإله والمألوه، وهذا التباين هو الذي يُحقق قضية الوحدانية المطلقة التي يسعى إلى تحصيل يقين متلقيه من صحتها إيماناً وتصديقاً وعملاً.

ج. التأسيس لعقيدة وحدانية الله (الفصل النهائي).

بعد بسط الأرضية المناسبة لممارسة العملية الحجاجية من خلال عرض المقدمات والحجج الشبه منطقية، ينتقل بنا الشعراوي إلى مستوى آخر من الممارسة الحجاجية يعمل فيها على دمج الأطروحات المسلّم والمتفق عليها، مع الأطروحات التي يسعى هو إلى تأسيسها وترسيخها ودفع متلقيه إلى الاعتقاد في صحتها، ومن بين الحجج المدرجة في النموذج التفسيري أعلاه يمكن الوقوف على ما يلي:

- حجة الوصل السببي المدرجة للتدليل على وحدانية الله.

تتأسس حجة الوصل السببي على جملة من التقنيات الخطابية التي تضمن التسلسل المنطقي للخطاب، ويتحقق هذا التسلسل عن طريق الروابط السببية التي تصل بين الحجج والنتائج، وقد أشار ديكرو إلى هذه النوعية من التقنيات اللسانية وأطلق عليها مصطلح الروابط المنطقية¹، وتستمد هذه الروابط قوتها الحجاجية لأنها تضمن بدرجة كبيرة سير الخطاب نحو أهدافه التداولية والحجاجية المسطرة من قبل المحاجج، وقد شاع هذا الضرب من الحجاج في

¹ يُنظر، عبد الهادي بن ظافر الشهري، الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية (مقاربة تداولية)، ص 244.

● القول(1): يقول الشعراوي: (إذن ما دام الله قد شهد لنفسه بالوحدانية، ولم يُقْم له معارض فقد سلمت له هذه الدعوى)

● الله شهد لنفسه بالوحدانية ← إذن ← الله واحد

الحجة الرابطة النتيجة

● حجج السلطة (إقامة سلطان القرآن في الفصل بين العقائد)

إِلَّا هُوَ (٢):

² آل عمران، آية، 18.

• القضية (وحدانية الله) ← السلطة المدرجة لإثباتها باعتبار المرسل — قول الله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ

أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ..﴾ ← حجة نقلية جاهزة تسمد قوتها وسلطتها من المرسل (الله سبحانه وتعالى).

على ضوء هذا المخطط المقتضب نستنج أنّ الحجّة القرآنيّة من الروافد الحجاجيّة المهمة التي يستدعيها الشعراوي في خطابه، وغالبًا ما يستدعيها لشرح بها تعاليم اعتقاده المأخوذة من القرآن الكريم باعتباره سلطة تقريرية على الإنسان المسلم الذي هو ملزم بنصوصها وتعاليمها، ويمكن القول أيضاً أنّ المتلقي المستهدف في مثل هذه الحجة هو الإنسان المسلم فقط الذي يُسلّم بوثاقة القرآن الكريم اعتقاد وإيماناً و يقيناً.

• حجاجيّة الاستدلال بواسطة التمثيل (إصابة الإقناع في صدق وحدانية الله).

لقد اشتغلنا في مقام سابق على هذه النوعيّة من الحجج التي أولاها كل من بيرلمان وتيتكاه اهتماماً كبيراً باعتبارها أداة للبرهنة قائمة على التماثل الحاصل بين مختلف البنى¹ المكونة للأقوال، وتهدف الاستراتيجية الاستدلالية التمثيلية لدى الشعراوي إلى ضمان فعالية الحجاج من جهة، وعقلنة الخطاب من جهة أخرى، وللتدليل على صدق قضية الوحدانية يعدل الشعراوي إلى بناء استدلال يُعمق من خلاله ظاهرة الحجاج ويؤسس عقلياً لعقيدة الوحدانية، ويتضح ذلك في قوله: (فمثلاً : لو بنى كلّ من العمدة، ومأمور المركز، والمحافظ بيتاً، فسوف يتفاوت هذا البناء من واحد للآخر، بحسب قدرته ومكانته، وكذلك لا بدّ من وجود هذا التفاوت بين إله ومألوه، وبين ربّ ومربوب، وبين عابد ومعبود). ويمكن أن نمثل لهذا المنحى الاستدلالي بـ:

¹ يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلفاته وتقنياته، مقال كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، اشراف: حمادي صمود، ص339.

- أ = بناء العمدة يختلف عن بناء المأمور وبناء المأمور يختلف عن بناء المحافظ .
 - ب = دلالة على وجود تفاوت بين الناس نظر لوجود تفاوت في المناصب والمكانة.
 - ج = كما يوجد تفاوت بين البشر يوجد أيضاً تفاوت بين الإله والمألوه والرب والمربوب
 - د = التفاوت يدل على وحدانية الله في ذاته وصفاته وأفعاله.
- ← الحامل¹
- ← الموضوع

نجد في هذا الاستدلال أربعة عناصر تجمع بينها علاقة تشابه، أي أنّ العلاقة بين (أ) و(ب) تمثل التفاوت الموجود بين الناس في قدراتهم المادية، تشبه العلاقة بين (ج) و(د) التفاوت بين الخالق والمخلوق، فالشعراوي أسّس في استدلاله التمثيلي انطلاقاً من الواقع الذي يُقرّر بالتفاوت الواقع بين الناس (الحامل)، ليؤسس للتفاوت الموجود بين الخالق والمخلوق (الموضوع)، وكأنّ الشعراوي يقول للمتلقي إذا كنتم متفاوتون في شؤونكم، فالخالق أيضاً مختلف في ذاته وصفاته وأفعاله عن كل المخلوقات، وهذا التفاوت هو الذي يُعزز صدق قضية وحدانية الله، لأنّه لو لم يكن هناك تفاوت لما جاز القول بوجود إله واحد، ويمكن أن نمثل لهذا الاستدلال بالقياس التالي:

- المقدمة الكبرى: ← الناس متفاوتون فيما بينهم.
- المقدمة الصغرى: ← وجود تفاوت بين الإله والمألوه.
- النتيجة: ← وجود إله واحد.

تدلّ هذه الصياغة الاستدلالية المقتضية على وحدانية الله الذي يتميّز عن خلقه في ذاته وصفاته أفعاله، ويؤكد الله على صدق هذه الدعوى التي قدّمها الشعراوي بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ

¹ الحامل أو الرافع وهو الموضوع الأصل الذي يُحمل عليه الفرع، ويكون عادة أشهر من الموضوع، ويأتي ليبين بنيته العلائقية، يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات، ص 57.

السَّمِيعُ الْبَصِيرُ¹، أي أنّ قضية الوحدانية تسمّد قوتها ومصادقيتها من الاختلاف الحاصل بين الخالق والخلق.

د. الطرائق الانفصالية الحجاجية (إعادة هيكلة المعتقد).

يرتكز هذا النوع من الحجج - كما قلنا سابقاً - على كسر وحدة المفاهيم المتضامنة، وذلك بُغية إسقاط أحد المفاهيم والإبقاء على مفهوم آخر²، وتتجلى تقنية الفصل الحجاجي في تفسير الشعراوي أثناء محاولته خلق عالم جديد يؤطر من خلاله عقيدة الوحدانية التي يسعى إلى البرهنة على صدقها، وإقصاء ما دونها من مفاهيم لا تنسجم مع رؤيته لعقيدة الوحدانية، ويتجلى هذا المنحى الحجاجي في قول الشعراوي:

- **حجة الفصل:** فله تعالى ذات ليست كذاتك، وله صفات ليست كصفاتك، وله أفعال ليست كأفعالك.
- (ضمير الفصل)
(ضمير الفصل)
(ضمير الفصل)

يتولد عن الفصل الحجاجي القائم في هذا النموذج، تنزيه الذات الإلهية عن باقي المخلوقات، فالشعراوي يُقصي مفهوم التشابه بين الخالق والمخلوق، ويُثبّت مفهوم الاختلاف والتفاوت، وقد عدل الشعراوي لتقنية الفصل الحجاجي لاعتبارات إيمانية وعقدية تُمكنه من دعم رؤيته لهذا الأصل العقدي (وحدانية المطلقة لله سبحانه وتعالى)، فالتشابه بين الخالق والمخلوق يخدم القضية النقيض، أي تعدّد الآلهة، أمّا التفاوت بين الخالق والمخلوق هو الكفيل بثبوت أركان دعوى الوحدانية، وعلى ضوء هذا المقتضي الذي يهدم عقائد ويتبث أخرى، يتولّد المنحى الحجاجي الذي يسعى الشعراوي إلى التأسيس له ودفع متلقيه إلى التصديق والإيمان به، وهو توحيد الله، وإعلان هذا التوحيد، وتخليصه من شوائب الشرك³.

هـ. الوسائل المنطقية المدرجة للتدليل على وحدانية الله.

¹ الشورى، آية، 11.

² يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 61.

³ يُنظر، طاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج/3، ص 186.

يُعدّ القياس من الآليات المهمة التي يستعين بها الشعراوي في بناء مختلف خطابه التفسيرية، وسبق أن قلنا في مقام سابق أنّ القياس هو قول مؤلف من أقوال إذا وُضعت لزم عنها قول آخر اضطراراً¹، ولإثبات صدق قضية (الوحدانية) نجد الشعراوي يستخدم جملة من الأقيسة الحجاجية التي تساعد على شرعنة الخطاب عقلاً من خلال تلويحه بمختلف الآليات التي يسمح بها نظام العقل، ومن الأقيسة المدرجة في إثبات قضية الوحدانية ما يلي:

● القياس التام.

يعمد الشعراوي في مختلف خطابه التفسيرية إلى تضمين نصوصه بجملة من الأقيسة المنطقية التامة التي تحمل قيمةً حجاجية إقناعية يستميل بموجبها المتلقي من جهة ويدعم بها القضايا التي يسعى إلى البرهنة عليها، ولإثبات قضية وحدانية الله استخدم الشعراوي قياساً تاماً يمكن أن نمثل له بـ:

● **المقدمة الكبرى:** ← لو كان مع الله آلهة أخرى لطلبت هذه الآلهة طريقاً إلى العرش.

● **المقدمة الصغرى:** ← لكن لا توجد آلهة طلبت العرش.

● **النتيجة:** ← إذن يوجد إله واحد.

يتكون هذا القياس من ثلاثة أقوال مبنية على الشكل التالي: مقدمة كبرى (مذكورة)، ومقدمة منطقية ضرورية صغرى، ونتيجة، والأقوال الثلاثة متعلقة دلاليّاً فيما بينها كما نرى، وقد انطلق فيها الشعراوي من مقدمة كبرى مسلّم بها عند المخاطبين، ليصل إلى نتيجة منطقية مُستنتجة ومستلزمة من المقدمات بالضرورة، متمثلة في (وحدانية الله).

● حجاجية القياس المضمّر المدرجة للتدليل على وحدانية الله..

تطرقنا في المبحث السابق إلى القياس التام الكامل الأركان، إلّا أنّ الشعراوي لا يكتفي أثناء بناء خطابه الحجاجية بمثل هذه الأقيسة فقط، بل يعدل في الكثير من الأحيان إلى المحاجة باستعمال الأقيسة المضمرة، وهي أقيسة محذوفة في مقدّماتها، وغالباً ما تكون المقدمة الكبرى، التي يدلّ عليها السياق المذكور²، ومن أمثلة ما أورده الشعراوي قوله: (فله تعالى ذات ليست كذاتك، وله صفات ليست كصفاتك، وله أفعال ليست كأفعالك)

¹ يُنظر، عدنان بن زيوش، وعدنان عبد القادر، الفلسفة، المعهد التربوي الوطني، (د، ط) الجزائر، (د.ت) ج2/ص48.

² يُنظر، محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، ص300.

- المقدمة الكبرى (محذوفة) — الله متفرد في ذاته وصفاته وأفعاله.
- المقدمة الصغرى (مذكورة) — الله تعالى ذات ليست كذاتك، وله صفات ليست كصفاتك، وله أفعال ليست كأفعالك
- النتيجة (محذوفة) — تستمد قضية الوحدانية صدقها من التفاوت الموجود بين الخالق والمخلوق.

بهذا القياس المضمّر يُقدّم لنا الشعراوي منحى حجاجي مغاير يتسم بالعقلانية في تقرير عقيدة الوحدانية، وتستمد عقيدة الوحدانية صدقها وقوتها من التفاوت الموجود بين ذات الخالق والمخلوق، وصفات الخالق والمخلوق، وأفعال الخالق والمخلوق، وهذا التفاوت يسعى من خلاله إلى تنزيه الذات الإلهية عن كلّ مشابهة قد تقع بين الخالق والمخلوقات، فالوحدانية التي يُقدّمها الشعراوي قائمة على الفصل النهائي بين ذات الخالق وذات المخلوق، لأن الفصل يُركي ويدعم ويقوي بدرجة كبيرة النظام الاعتقادي الذي يسعى الشعراوي إلى التأسيس له ودفع متلقيه إلى التصديق به والإعتقاد بوثاقته، وهذا القياس كما نرى مبنيٌّ من ثلاثة أقوال: مقدمة كبرى (محذوفة) مقدّرة، ومقدمة صغرى مذكورة دالة على الكبرى اقتضاءً¹، ونتيجة (محذوفة)، والأقوال الثلاثة كلّها متعلقة دلاليّاً فيما بينها، وهذا الإضمار في نظرنا سببه دفع المتلقي نحو التدبّر وأعمال النظر في استنباط المقدمة الكبرى وتقديرها.

• حجاجيّة قياس التعارض المدرج للتدليل على وحدانيّة الله.

يُعَدّ قياس التعارض من أهم الآليات الحجاجيّة التي اعتمدها الشعراوي في إثبات عقيدة الوحدانية، ويعتمد إلى هذا النوع من الأقيسة لابرار التناقض والتعارض الموجود في عقائد الخصوم الذين يؤمنون بتعدد الآلهة، لذلك نجدّه يستدلّ بالتعارض لإقصاء ما يعتقده الغير (الخصم)، وإثبات ما يؤمن به هو، ويسعى إلى دفع المتلقي إلى الإيمان والتصديق به، ويتضح هذا المنحى الحجاجي في قول الشعراوي: (فإن كانت قضية الوحدانية غير صادقة وهناك إله ثانٍ، فأين هو؟ لماذا لم نسمع به؟ فإن كان موجوداً... وتقايس عن هذه المواجهة ولم يُعارض، فهو لا يستحق أن يكون إلهاً). ويمكن لنا أن نمثل لذلك بـ:

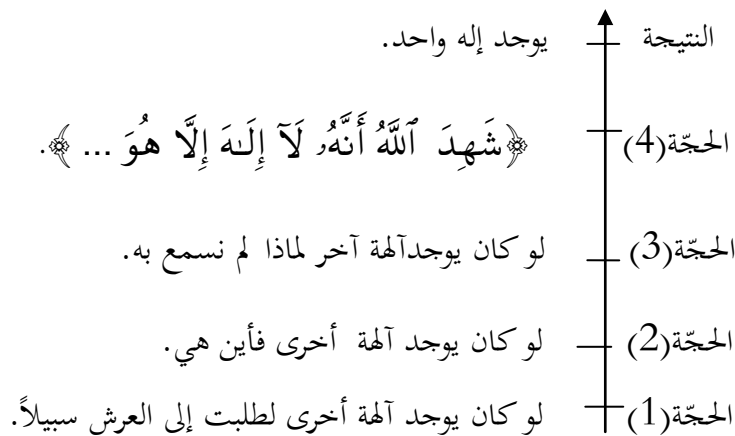
¹ الاقتضاء: يُعَدّ الاقتضاء من أهم المصطلحات الحاضرة بقوة في حقل التداوليات والدراسات الحجاجيّة، وهو مفهوم إجرائي تداولي يهتم بما يقال ظاهراً من جهة، وبما يريد المتكلم أن يُبلّغه للسامع على نحو غير مباشر من جهة أخرى، يُنظر، محمود أحمد نخلة، أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعيّة، مصر، 2002م، ص29.

- المقدمة الكبرى (دعوى الخصوم): ————— ← يفترضون وجود إله ثانٍ.
- المقدمة الصغرى: ————— ← لكن أين هو هذا الإله، ولماذا لم نسمع به؟
- النتيجة: ————— ← لا يوجد إله ثانٍ لأنه لم يعلن عن نفسه ولم يُعارض الإله الواحد.

يسعى الشعراوي من خلال هذا القياس، إلى إثبات التعارض الموجود بين ما يعتقدده الخصوم بوجود آلهة أخرى، وبين عجزهم عن تقديم هذه الآلهة التي يعتقدون فيها ويؤمنون بها، فنجد التعارض قائم في هذه القضية بين ما يعتقدده الخصوم، وبين ما لا يستطيعون البرهنة عليه، لذلك يُطالبهم بإثبات ما يعتقدونه في وجود آلهة أخرى، وتكتسي مثل هذه الاستراتيجيات الخطابية طابعاً حجاجياً يستمد قوته من عجز الخصم عن إثبات ما يؤمن به عقلاً، وهذا العجز يُبرز التعارض والتناقض الموجود في القضايا التي يؤمن بها الخصوم ويدافعون عنها.

و. السلمية الحجاجية (قراءة تقويمية لحركة الحجج المدرجة للتدليل على وحدانية الله)

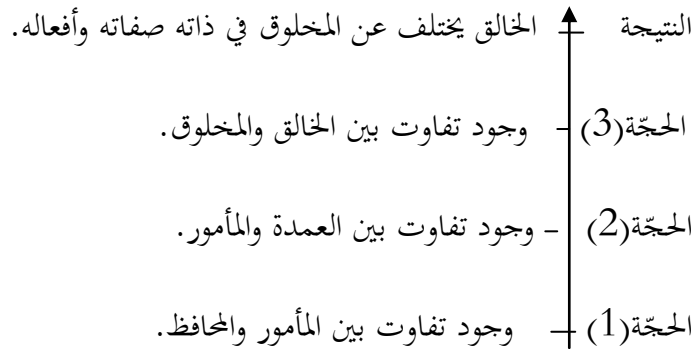
تكمُن أهمية نظرية السلام الحجاجية كما قلنا سابقاً، في أنها تُخرج القول من حيز المحتوى الخبري العادي إلى مستوى آخر يكتسب القول بمقتضاه قيمة حجاجية¹ تأثيرية، وغالباً ما تنتظم الحجج في هذه النظرية وفق نسق تصاعدي يبدأ من الحجّة الأقل تأثيراً إلى الحجّة الأقوى، والمتأمل في الاستراتيجية الحجاجية المعتمدة داخل النموذج التفسيري الذي قدّمه الشعراوي يلاحظ حركة حجاجية تتسم بالتصاعدي والتدرج في نظام الحجج من الأضعف إلى الأقوى، ويمكننا أن نمثل لذلك بـ:



¹ يُنظر، أمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي - دراسة تداولية - ص 99.

على ضوء هذا السلم الحجاجي، نستنتج أنّ الشعراوي خلق نوع من التدرج الخطابي انطلق فيه من الحجج الأقل تأثيراً وصولاً إلى الحجج الأقوى، وفق حركة حجاجية متممة بنوع من التساند فيما بينها داخل الخطاب، تعاضد قاد الخطاب نحو وجهة دلالية محدّدة، وخدم نتيجة معيّنة متمثلة في (وجود إله واحد)، وهذه السياسة الخطابية المنتهجة من قبل الشعراوي من شأنها التكتيف من فعالية الخطاب واختزال التصورات العقديّة العامة التي يسعى إلى ترسيخ الاعتقاد في حقيقتها، ودفع المتلقي إلى الإيمان بها والتصديق بمقتضاها وهي (وحدانية الله).

ومن توابع الاعتقاد في (وحدانية الله) عند الشعراوي، إثبات منحى عقدي آخر متمثل في (التنزيه المطلق للذات الإلهية)، تنزيه سعى من خلاله إلى التأسيس لحقيقة متعالية داعمة لعقيدة الوحدانية، وهذا التكامل المنحوت بين عقيدتي الوحدانية والتنزيه يُترجم حرص الشعراوي على تأمين معتقدات متلقيه، وبنائها على نوع من الجزم واليقين في الحقائق التي يُقدمها، ويتضح هذا المنحى التنزيهي للذات الإلهية من خلال جملة من الحجج التي تُبين عن اقتدار الشعراوي وإحاطته بمسالك المحاجة ومتطلباتها، ويمكن أن نمثل ذلك بـ:



تنظم حركة هذا السلم الحجاجي كما نرى وفق استراتيجية خطابية تنطلق من تقرير التفاوت الموجود بين البشر بحسب مكانتهم الاجتماعية، لتؤسس للتفاوت الموجود بين الخالق والمخلوق.

ز. مناقشة أدلة الشعراوي.

لقد جليّنّا فيما سبق أهم الاستراتيجيات الحجاجية الظاهرة في خطاب الشعراوي أثناء محاولته التأسيس لعقيدة الوحدانية المطلقة لله تعالى، ولتحقيق هذا المقصد التداولي المعقود، استعان بجملة من الحجج منها ما هو نقلي جاهز مثل القرآن...، ومنها ما هو عقلي صناعي مثل الأقيسة المنطقية والحجج الشبه المنطقية...، وهذه الهندسة الشكلية التي أدار عليها الشعراوي حركة خطابه التفسيري، مردّها نوعية المتلقي المقصود، فخطاب الشعراوي يلتقي

فيه شريحة كبيرة من المتلقين¹ يمكن تقسيمهم إلى خاصة (مسلمين) وعامة (مسلمين، غير مسلمين، مشككين، علمانيين، حداثيين..). لذلك يمكن الإصطلاح على خطاب الشعراوي بأنه خطاب كوني يتعدى حدود المسلم ليصل إلى الآخر الغير مسلم، أمّا إذا ناقشنا المنحى العقدي الذي سار عليه الشعراوي في قضية الوحدةيّة، فنجدّه لا يخرج عن الإطار العام الذي رسمه سابقوه² في إثبات الوحدةيّة المطلقة لله تعالى.

¹ قسّم شايم بيرلمان في مشروعه البلاغي المتلقي إلى نوعين: متلقي خاص l auditoire spécial، ومتلقي كوني l auditoire universal، وفي هذه الحالة يكون الخطيب مُطالب بمعرفة مقام مخاطبيه ومستوياتهم الفكرية والاجتماعية والسياسية، وهذه المعرفة الدقيقة بالمتلقي وأحواله تمكنه من تحقيق غاياته الحجاجية ومقاصده التداولية، يُنظر، محمد سالم الأمين الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1/ص213.

² التمسنا بشكل مماثل هذه الاستراتيجية الخطابية في إثبات عقيدة وحدانية الله عند كل من ابن كثير وابن عثيمين ورشيد رضا، يُنظر لتحقيق في هذا المنحى العقدي الموحد: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح، حكمت بشير، دار ابن الجوزي، ج5/ص78 ويُنظر، ابن عثيمين الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، ص1145، وينظر، رشيد رضا، تفسير المنار، دار المنار، 1948، ج8، ص179.

المطلب الثالث: حجاجية القول في الصفات¹ الإلهية لدى الشعراوي.

يذهب علماء العقيدة على اختلاف توجهاتهم المذهبية، وإتباعهم العقديّة إلى أنّ الصفات الإلهية هي صفات توقيفية، لا مجال للعقل فيها، لذلك يجب على كلّ مسلم «الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله، وعلى لسان رسوله، من غير زيادة عليها، ولا نقص منها»² وهذا المنحى العقدي في تقرير صفات الله استقر عليه الأوائل والمتأخرون، فنجد من الأوائل ابن القيم الذي يقول في هذا الصدد: «ما يُطلق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفي...»³ ومن المتأخرين قول ابن باز (1421هـ): «صفات الله وأسمائه توقيفية لا يجوز إثبات شيء منها إلا بالنص من الكتاب العزيز أو السنة الصحيحة، ولا يجوز إثبات شيء منها بالرأي كما نص على ذلك أئمة السلف الصالح»⁴، وينطلق العلماء في تقرير مباحث هذه العقيدة من منطلق قاعدة عامّة أقرها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁵ وهذه القاعدة تؤسس بدورها في المجال التداولي الإسلامي للاعتقاد المطلق في كمال الله... وذلك بإثبات ما أثبتته لنفسه، أو ما أثبتته له رسوله صلى الله عليه وسلم من أسماء وصفات، من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، فلا ننفي ما وصف به نفسه، ولا نحرف الكلم عن مواضعه، ولا نلحد في أسمائه وصفاته⁶، والمتأمل في طريقة تعامل الشيخ الشعراوي مع آيات الصفات، لا يلمس حقيقةً منهجاً ثابتاً في معالجة هذه القضايا العقديّة الكبرى، فنجد تارةً يُثبت الصفة، وتارةً يؤول الصفة التي أثبتتها في مقام سابق، وعلى ضوء ما أقره علماء العقيدة في قضية الصفات، سنحاول تحديد موقف الشعراوي من الصفات الإلهية، وذلك باستقراء مختلف الآليات الحجاجية والسياسات الخطابية التي يدعّم بها توجهاته المذهبية ويرشح بواسطتها تصورات العقيدة.

¹ تُعدّ قضية الأسماء والصفات من أبرز القضايا العقديّة الشائكة بين مختلف الفرق الإسلامية، ولم يختلفوا حول شيء بقدر اختلافهم في قضية الأسماء والصفات، فانقسموا في ذلك إلى مذاهب منها ما يُثبت ما أثبتته الله لنفسه من صفات، ومنهم من يُنزه الله عن كلّ الصفات، ومنهم من يُماثل بين صفات الخالق وصفات المخلوق، ومنهم المفوّضة ومنهم المعطلة، ومنهم المحرفة، ومنهم المكثفة، يُنظر، محمد بن خليفة التميمي، معتقد أهل السنة والجماعى في توحيد الأسماء والصفات، أضواء السلف، 1999م، الرياض، ص 60/66.

² ابن قدامة، ذم التأويل، تح: بدر البدر، الدرا السلفية، الكويت، ط 1، 1406هـ، ص 11.

³ ابن القيم الحوزية، بدائع الفوائد، مراجعة، محمود غيث، مكتبة القاهرة، ط 2، 1392هـ، ج 1، ص 183.

⁴ أبي جعفر الطحاوي، العقيدة الطحاوية، تعليق، الشيخ عبد العزيز بن باز، الرئاسة العامة لإدرات البحوث العلميّة للإفتاء، الرياض، 1409هـ، ص 6.

⁵ الشورى، آية، 11.

⁶ يُنظر، الشيخ عبد الله بن محمد، التوحيد وبيان العقيدة السلفية النقية، ضبط، أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة طبرية، 1992م، ص 42.

1. حجاجية تقرير الاعتقاد في صفة اليد لدى الشعراوي.

يذهب علماء العقيدة إلى إدراج صفة اليد ضمن الصفات الذاتية الخبرية التي يتصف بها الله سبحانه وتعالى¹، إلا أنهم اختلفوا في تحديد دلالة صفة اليد في الاستعمال القرآني، فمنهم من قال أن المراد باليد هي اليد الحقيقية في حق ذات الله تعالى²، ومنهم من أول صفة اليد بالنعمة والقوة، ونجده هذا المنحى العقدي لدى المعتزلة تفادياً منهم الوقوع في التشبيه والتجسم³، ومنهم من قام بتعطيل صفة اليد عن الله، وأنكر قيامها بالذات الإلهية⁴، وعلى ضوء هذه الآراء والمواقف المتباينة، سنحاول في مقامنا هذا تحديد الموقف العقدي للشيخ الشعراوي من صفة اليد، مع الوقوف على المناحي الحجاجية، والاستدلالات العقلية التي طوّعها أثناء تشكيل موقفه العقدي من صفة اليد.

ويتطرق الشعراوي لصفة اليد أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾⁵

• يُعلّق الشعراوي على الآية قائلاً:

«ونعرف أن اليد جارحة حرّة الحركة، تنفعل يمينا وتنفعل شمالاً، وتنفعل إلى الأسفل وإلى الأعلى، ولها من الأصابع ما جعل الله لكل أصبع مع زميله مهمة، وليلاحظ كل منا أصابعه في أثناء أي عمل، سيجدها تتباعد وتتقارب بحركة إرادية منسجمة لتؤدي المهمة، وساعة تعوّق هذه

¹ يذهب علماء العقيدة إلى تقسيم صفات الله سبحانه وتعالى إلى صفات ذاتية وصفات فعلية، أما الذاتية فهي التي لم يزل ولا يزال متصف بها، أي لا تنفك عن الذات الإلهية، وتنقسم إلى المعنوية مثل الحياة والقدرة، وخبرية مثل اليد والوجه، أما الصفات الفعلية هي تلك المتعلقة بمشيئته سبحانه وتعالى، كالاستواء والإحياء والإماتة والقبض والبسط. يُنظر، عبد العزيز عبد الله الراجحي، الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية، دار التوحيد للنشر، الرياض، 2009م، ج1/ص74، ويُنظر، محمد صالح العثيمين، العقيدة الواسطية، دار ابن الجوزي، ط6، السعودية، (د.ت) ج1/ص77.

² يُنظر، محمد صالح العثيمين، العقيدة الواسطية، ج1/ص306.

³ يُنظر، القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، (د.ط) لبنان، (د.ت)، ص78.

⁴ يُنظر، عبد العزيز بن محمد بن سلمان، الكواشف الجلية عن معاني الواسطية، (د.ط) مطابع المجد، (د.ت) ص87.

⁵ المائدة، آية، 64.

الجارحة عن أداء هذه مهمتها فأنت قد غللتها، أي ربطتها عن التصرف المطلوب، ومعنى قوله ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ أي أن يد الله - والعياذ بالله - مشلولة الحركة...

ويُتابع سبحانه: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾، وهو يعطي من يُريد، وكلمة ﴿اليد﴾ في اللغة تُطلق على الجارحة وتُطلق على النعمة، فيقول الرجل: إنَّ لفلان عليّ يد لا أنساها، أي أنه قدّم جميلاً لا يُنسى، واستعملت اليد بهذا المعنى لأنَّ جميع التناولات تكون باليد، وتُطلق اليد ويُراد بها الملكية فيقول سبحانه وتعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا أَلَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النَّكَاحِ﴾¹ أي الذي يملكك أن يُنكح امرأة، هو الذي يعفو.

وتُطلق اليد على من له ولاية في عمل من الأعمال، لذلك نجد الحق قد قال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾² وآدم هو الخلق الأول، وكلنا من بعده مخلوقون بالتناسل من الزوجية، وقد كرم الله الإنسان بأنه خلقه بيديه، وخلق كل شيء بـ (كن) إذن: كلمة اليد تطلق على معانٍ متعددة، والرسول يقول: (المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يدٌ على من سواهم) أي عندما تجتمع الأيدي تكون هي اليد القادرة، وعندما نقرأ كلمة الله هل نحصرها في نعمته أو ملكه؟

﴿تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾³

والله سبحانه وتعالى أعلم بذاته فلنقف عند الوصف، نعم له يد، وله يدان، وإياك أن تتصور أن كل ما يتعلق بالله مثل ما يتعلق بك، لأنَّ الأصل لك وجود الآن، والله وجود، ولكن وجودك غير وجود الله، وكذلك يده ليست كيدك، حتى لا نشبه ونقول: إنَّ له يد مثل أيدينا،

¹ البقرة، آية، 237.

² ص، آية، 75.

³ الملك، آية، 1.

فلنقل أنّ المراد باليد هو القدرة أو النعمة، والهدف الراقي هو تنزبه الله الحق، وهناك من يقول: إنّ لله يداً ولكن ليست كأيدينا لأننا نأخذ كلّ ما يأتي وصفاً لله على أنّه (ليس كمثله شيء) والتأويل ممكن، مثلما بيّن الحق: أنّه صنع موسى على عينيه

ونأخذ أي مسألة تتعلق بوصف الله إما كما جاءت، بأن له يد لكن ليست كالأيدي، وله وجود لا كوجود البشر، وله عين ليست كأعين البشر، ولكن كلّ وصف لله نأخذه في إطار: (ليس كمثله شيء) وإمّا أن نأخذ الوصف بالتأويل، ويُراد بها النعمة ويُراد بها القوة، ويقول الحق: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ والمراد هنا هو: النعمة، ولم يكتف سُبْحانه بأن يُردّ بأنّ له واحدة تُعطي. لا بل يرد بما هو أقوى ممّا يُمكن، فهو يُعطي بيديه الإثنتين.... وإياك أن تقول تلك اليد اليمنى أو اليسرى، لأنّ كلتا يدي الله يمين، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ أي انه سبحانه لا يمكن أن يكون بخيلاً، حتى وإن منع الحق فذلك منح وعطاء وإنفاق¹.

• التحليل الحجاجي لموقف الشعراوي العقدي من صفة اليد.

إنّ المتأمل في النموذج التفسيري الذي قدّمه الشعراوي لصفة اليد يلمس مباشرة تردده في تقرير وتشكيل موقف اعتقدي محدّد لصفة اليد، فنجدّه يتحرك وفق رؤيتين متباينتين لا متعارضتين: الأولى يُنبث فيها صفة اليد في حق الذات الإلهية، والثانية يقوم فيها بتأويل هذه الصفة وفق السياقات التي ترد فيها، وفي سبيل تقرير هذا المنحى التصوري لمثل هذه العقائد الإيمانية الكبرى، عمد إلى استراتيجية حجاجية يُبرّز من خلالها موقفه العقدي من صفة اليد في حق الذات الإلهية، وهذا ما سنحاول الكشف عنه أثناء مقاربتنا الحجاجية للنموذج التفسيري الذي نحته لصفة اليد.

أ. المقدمات الحجاجية المعتمدة في التمهيد للموقف العقدي من صفة اليد.

تحتاج العملية الحجاجية كما ذكرنا في مقامات سالفة إلى مقدمات ومهدات ترتقي بالخطاب من النسق الإخباري السردى إلى النسق الحجاجي التداولي الذي يدفع بالمتلقي نحو الانخراط في الممارسة الحجاجية، وتعدّ

¹ يُنظر، محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج6، ص3265/3260

المقدمات منطلق كل فعل حجاجي، باعتبارها مرتكزات منهجية مهيّدة لممارسة العملية الحجاجية، ومسالك مهمة تضمن بدرجة كبيرة تحقيق انطلاقة توافقية بين طرفي الحجاج، ومن المقدمات المستعملة في هذا النموذج نذكر ما يلي:

• الوقائع الحجاجية (شد المتلقي وتهيئته للمسار الحجاجي).

إنّ الدعوى العامة التي يبني عليها الشعراوي حجاجه في هذا النموذج، هي تحصيل الاعتقاد وترسيخ الإيمان في صفة اليد في حق الذات الإلهية، وهذا الاعتقاد واقع بين ثنائية إثبات صفة اليد تارةً، وبين تأويلها حسب مختلف السياقات التي ترد فيها تارةً أخرى، وقبل الخوض في هذا المعترك الحجاجي والحسم فيه، نجد الشعراوي يمهّد لنصه بافتراض جملة من الوقائع تضمن له تحقيق انطلاقة مثالية يُدرج بموجبها المخاطب في مقاصد الخطاب ومراميه، وقد ذهبنا في مقام سابق إلى أنّ نظام الوقائع هو نظام توافقي بين المخاطب والمخاطب، لا يكون عرضة للدحض أو الشك، ومن بين الوقائع التمهيدية المدرجة في هذا النص نرصد ما يلي:

• الواقعة الأولى — يقول الشعراوي "ونعرف أنّ اليد جارحة حرّة الحركة، تنفعل يميناً وتنفعل شمالاً، وتنفعل إلى الأسفل وإلى الأعلى، ولها من الأصابع ما جعل الله لكلّ أصبع مع زميله مهمة... وساعة تعوّق هذه الجارحة عن أداء هذه مهمتها فأنت قد غللتها، أي ربطتها عن التصرف المطلوب."

يبدو أنّ المسار الحجاجي الذي توخاه الشعراوي في هذه الواقعة متوافقاً شكلياً مع المنطلقات العامة التي يحاول التأسيس لها فيما يخص صفة اليد، وهذا المنحى الذي سار عليه -المتروك بين الإثبات بين والتأويل- داخل في سياسته الخطابية القائمة على خلق أرضية توافقية متفق عليها ينطلق منها طرفا الحجاج قبل تقرير وتشكيل أي موقف عقدي من صفة اليد في حق الذات الإلهية، لذلك نجده يُقدّم مفهوماً عاماً لليد يضع بموجبه المتلقي في الصورة قبل الخوض في ما هو أعمق وأهم.

• الحقائق الحجاجية المعتمدة في التمهيد للموقف العقدي من صفة اليد.

يندرج عمل الحقائق¹ في الربط بين الوقائع، وغالباً ما يكون الربط بين واقعتين تنتج عنهما حقيقة يُريد المحاجج الانطلاق منها في سبيل بناء مسار حجاجي ناجح وفعال، وقد أفضى النظر إلى حضور هذه التقنية الحجاجية أثناء تمهيد الشعراوي لموقفه العقدي من صفة اليد، ويمكن أن تمثل لهذا المنحى الحجاجي بالمخطط التالي:

• الواقعة (أ) ← وساعة تعوّق جارحة اليد عن أداء مهمتها فانت تكون قد غللتها.

• الواقعة (ب) ← قول اليهود ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾.

• الحقيقة (ج) المؤسسة ← أي أنّ يد الله -والعياذ بالله- مشلولة الحركة....

إنّ مثل هذه الانتقالات الحاصلة من نظام الوقائع التوافقي إلى نظام الحقائق التأسيسي، يُبين عن التردد الحاصل لدى الشيخ الشعراوي في تقرير موقفه العقدي من صفة اليد في حق الذات الإلهية، لذلك نجد في هذا النموذج يعتمد على قياس المماثلة أو إسقاط ما هو موجود على ما هو غيبي، وهذه المماثلة انفرد بها الشيخ الشعراوي بحيث لم نجد لها مثيلاً في مصنفات التفسير، لا عند الأوائل² ولا عند المتأخرين³، وذلك من باب تنزيه الذات الإلهية عن المشابهة، لذلك جاءت هذه المماثلة بين يد المخلوق وبين يد الخالق لتعكس التردد الحاصل لدى الشيخ الشعراوي في تقرير موقفه العقدي.

• القيم الحجاجية (صون المعتقد من صفة اليد).

تحتل القيم في الحجاج مرتبة عالية، وتنزل منزلة سامية، إذ عليها يدور الحجاج، وبهديها يتوجّه الخطاب⁴، والمتأمل في النص الذي نحن بصدد مقارنته، يلمس أنّ الشعراوي يهتدي بحملة من القيم الدينية المجردة الثابتة في

¹ قلنا في مقام سابق أنّ الحقائق تقوم على فكرة الربط بين الوقائع، وبذلك فهي تتأسس في الغالب على مفاهيم ضمنية فلسفية، يُنظر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص112.

² يذهب أبو حيان الأندلسي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ إلى أن اليهود أرادوا بغلّ اليد البخل، ويذهب ابن كثير إلى أن اليهود لا يعنون بذلك أنّ يد الله موثقة، ولكن المراد باليد في هذا المقام أنّ الله بخيل أمسك ما عنده، يُنظر أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تح، الشيخ عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ج3/ص533.، ويُنظر، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح، حكمت بن بشير بن ياسين، دار ابن الجوزي، ج3/ص430.

³ يذهب الطاهر بن عاشور في تفسيره لهذه الآية بقوله: ومعنى (يد الله مغلوله) الوصف بالبخل في العطاء، لأنّ العرب يجعلون العطاء معبراً عنه باليد، يُنظر، الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج6/ص249.

⁴ يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسة وتطبيقات)، ص26.

حقيقتها بين المسلمين، فيعمد إلى استحضارها واستثمارها نظراً للتوافق الحاصل عليها بين المخاطبين، ومن بين القيم الحجاجية المعتمد في تقرير الموقف العقدي من صفة اليد يمكن رصد ما يلي:

- القيمة الأولى تنزيهية: ————— قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾
- القيمة الثانية تنزيهية: ————— يقول الشعراوي: الهدف الراقي هو تنزيه الذات الإلهية عن مشابهة البشر.
- القيمة الثالثة عقدية: ————— يقول الشعراوي: ضرورة الإيمان بأن الله يد ليست كأيدينا.
- القيمة الرابعة تنزيهية: ————— يقول الشعراوي: إياك أن تقول تلك اليد اليمنى أو اليسرى.

إنّ القيم الحجاجية المنبثقة عن هذه الآية هي تحصيل الاعتقاد الجازم والصارم في تنزيه الذات الإلهية عن المشابهة أو التمثيل، فالآية الكريمة تؤطر بشكل كبير الموقف العقدي العام للشعراوي من (صفة اليد)، ولذلك نجد يتخذها كمنطلق عام يركز عليه في بناء عقيدته من الصفات، فالقيمة التوافقية التي تحظى بها هذه الآية من الناحية الدلالية ومن ناحية مرسلها هي التي دفعت الشعراوي إلى إعتمادها كمنطلق يبني عليه تصويره العقدي، أمّا الأقوال المنحوتة من قبله فهي تساندنية تنحى منحاً حجاجي تداولي يدعم الإيثار العام الآية، وتأسيساً عليه يمكن القول أنّ الشعراوي ندب نفسه لتسييج عقيدة الصفات وصونها من كل ما يمكنه أن يتسبب في فسدها أو خلطها بعقائد أخرى مناوئة، وقد تتحقق هذا المأني العقدي عن طريق تفعيل جملة من القيم الحجاجية التنزيهية التي من شأنها تقوية العقائد وتمكينها في كيانات المتلقين تصديقا وإيمانا.

• المواضع الحجاجية (صفة اليد بين التأويل والإثبات).

إنّ استخراج المواضع الحجاجية التي استند إليها الشعراوي في تشكيل موقفه من (صفة اليد)، يُمكننا بدرجة كبيرة من رصد النظم الشكلية التي توخاها في بناء تصويره الذي يتردد فيه بين إثبات صفة اليد وبين وتأويلها، وهذا المنحى العقدي هو ما سنحاول رصده :

1. المواضع الحجاجية المدرجة لشرعنة تأويل صفة اليد في حق الذات الإلهية.

عمل الشعراوي في تأويله للآيات التي ترد فيها (صفة اليد)، إلى بناء أنساق خطابية وحجاجية تستند إلى مواضع مضمرة أقرها سلفه من المفسرين، وفي سبيل ضمان سيرورة المنحى العقدي المعتمد في أمهات التفسير الأولى، نجد ينحى في بناء موقفه العقدي من (صفة اليد) منحاً مبني على أصول الاعتقاد الأولى التي تؤوّل

صفة اليد في حق الذات الإلهية حسب السياقات التي ترد فيها، ومن بين المواضع المدرجة في تحقيق شرعية التأويل لدى الشعراوي يمكن رصد مايلي:

*الموضع المعجمي — تطلق كلمة "اليد" في اللغة على الجارحة وتُطلق على النعمة، فيقول الرجل: إن فلان عليّ يد لا أنساها — موضع توافقي كيفي — لأنه يستند على أقرته العرب في كلامها والقرآن نزل بلسان العرب — اعتماده كمنطلق تمهيدي لتأويل صفة اليد.

*الموضع الأول — قول تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ — المراد باليد النعمة — لأن جميع التناولات تكون باليد والقرينة يُنفق هي من حدّدت دلالة التأويل — موضع مضمّر يُكرّس بعض التوجيهات التفسيرية الموجودة عند بعض العلماء الأوائل¹.

*الموضع الثاني — قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ — المراد باليد الملكية — القرينة الدالة على هذا التأويل يعفو وعقدة النكاح — موضع فرعي مساند متفق على تأويله عند المفسرين.

*الموضع الرابع — قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدْيَ﴾ — المراد باليد الولاية في العمل — لأن الحق سبحانه وتعالى هو من له ولاية خلق آدم — موضع مضمّر يُكرّس بعض التوجيهات التفسيرية الموجودة عند بعض العلماء الأوائل².

¹ إن المواضع التي نقصدها في هذا المقام لا تختص بالآيات فقط، بل بالتأويلات التي التي نحتها الشعراوي، والتي لم تخرج في مجملها عن ما أقره أغلب المفسرين، فمثلاً في الموضع الأول نجد ابن كثير يُفسر قول تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (أي واسع الفضل، جزيل العطاء) ويقول ابن عطية والمقصود (يداه أي نعمته) ويقول أبي حيان الأندلسي (وهذه استعارة عن نعمه السابعة) ويقول الطاهر بن عاشور، (وقول يده مَبْسُوطَتَانِ، نقض لكلامهم، وإثبات لسعة فضله، وبسط اليدين تمثيل لسعة العطاء... والمبالغة في الجود)، يُنظر، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3/ص431، وينظر، ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ص561، ويُنظر، أبي حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج3/ص534، وينظر، الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج6/ص250، وهذا المنحى التفسيري لصفة اليد

² نجد هذا المنحى التأويلي في الموضع الثالث عند جل المفسرين، فمثلاً نجد أبي حيان الأندلسي يُفسر قوله تعالى: ﴿قَالَ يَتْلِيَ طِبْسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدْيَ﴾ (وهي عبارة عن القدرة والقوة، وعبر باليد إذ كان عند البشر معتاداً أنَّ البطش

*موضع حجاجي من الحديث النبوي ————— قوله الرسول صلى الله عليه وسلم: (المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم) ————— المراد باليد القدرة ————— لأن الأيدي عندما تجتمع تكون هي اليد القادرة ————— موضع فرعي مساند في تأويل صفة اليد.

عطفاً على المواضع المدرجة لشرعنة تأويل صفة اليد، نستنتج أن الشعراوي يبيّن معالم قراءته على مرتكزات معجميّة وقرائن سياقيّة، ويُقيم تأويلاته على قواعد لغويّة متعارف عليها، وهذا المنحى التفسيري لم يخرج في إبطاره العام عن ما أقره المفسرون السابقون من سلفه، فكانت آراءه العقديّة التي نحتها لصفة اليد امتداداً وتكريساً لآراء سابقيه من علماء التفسير والعقيدة، وعليه يمكن القول أن سيرورة البناء الحجاجي المعتمدة لدى الشعراوي لا تخرج في جوهرها عن التوجهات العقديّة الكبرى، فنوعيّة المواضع الحجاجيّة المدرجة في تأويل (صفة اليد) كرسّت بقوة فكرة الحفاظ على التوجهات العقديّة التي أقرها المفسرون السابقون بصفتهم منابع للاستلهام، ومصادر للاستحلاب إيماناً وتصديقاً، وما يبدو ظاهراً من تأويل الشعراوي أنه سعى إلى الحفاظ على الاعتقاد الموروث لأجل ترسيخ مبادئ العقيدة الأولى التي تُعدّ مرتكز يُبنى عليه أي خطاب تفسيري يروم بلوغ مآلاته الحجاجيّة ومراميه الإقناعيّة.

2. المواضع الحجاجيّة المدرجة لإثبات صفة اليد في حق الذات الإلهية.

ذهبنا في مقام سابق أن موقف الشعراوي من صفة اليد يتقلّب بين الإثبات والتأويل، والمتأمل في النصّ الذي نحن بصدد مقارنته، يُلاحظ أن الشعراوي يتخذ موقفاً جديداً من صفة اليد، يتمثل في إثباتها، وهذا الموقف الجديد مبين للموقف الأول، وقد اقتضى الانتقال من التأويل إلى الإثبات استعانة الشعراوي باستراتيجية حجاجيّة مغايرة، يمكن أن نصطلح عليها بالاستدراك الحجاجي الذي يُرجع فيه الاعتبار لمن يُثبتون صفة اليد في حق الذات الإلهيّة، وهذا المنحى العقدي الإثباتي نجده عند الكثير من المسلمين الذين يعتقدون إيماناً وتصديقاً في ضرورة إثبات صفة اليد في حق الذات الإلهيّة، لذلك نجد الشعراوي يبيّن خطاباً توافقياً يختزل فيه

والقوة باليد) ويذهب ابن عطية في تفسيره للآية بقوله: (وهذا كلّ عبارة عن القدرة والقوة... إذ المعتاد أن عن البشر أن القوة والبطش والافتدال إنما هو باليد) ويذهب الطاهر بن عاشور في تفسيره بالقول: (بيدي أي خلقته بقدرتي)، يُنظر، أبي حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج7/ص392، وينظر، ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ص1060، ويُنظر، الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج23/ص302.

المواقف، ويُقرب بين التصور والتصور النقيض، ومن بين المواضع الحجاجية التي استند إليها الشعراوي في إثبات صفة اليد في حق الذات الإلهية ما يلي:

***الموضع الأول:** ← قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ← موضع

تأسيسي يرتكز عليه بعض المفسرين في إثبات الصفات

***الموضع الثاني:** ← يقول الشعراوي: والله سبحانه وتعالى أعلم بذاته فلنقف عند الوصف، نعم له يد، وله يدان ← موضع مضمّر يُكرّس بعض التوجهات العقديّة الموجودة عند بعض العلماء الأوائل من علماء العقيدة والتفسير¹.

نستنج من هذه المواضع المدرجة لتزكية عقيدة إثبات صفة اليد، أنّ الشعراوي يُقدّم تصوراً عقدياً مغايراً للتصور الأول، وهذا التصور الذي يثبت من خلاله صفة اليد، يُكرّس ما أقره بعض العلماء الذين يُثبتون صفة اليد في حق الذات الإلهية، فالشعراوي يقف في هذا الموقف حلقة وصل بين الطرفين (التأويل والإثبات)، وعليه يمكن القول أنّ سيرورة البناء الحجاجي المعتمدة في هذا المقام لا تخرج في جوهرها عن التوجهات العقديّة الكبرى التي أقرها العلماء السابقون، أي الإثبات خارج النص، والتأويل داخله.

وإجمالاً يمكن القول أنّ نظام المواضع في هذا النموذج التفسيري موزع بين الإثبات والتأويل، وهذا الاختلاف يؤسس لرؤية عقديّة تؤمن بالتعدد والتنوع والاختلاف، وبالتالي فهو يُتيح للمتلقّي رحابة عقديّة تؤمن بكل التوجهات العقديّة والتصورات المذهبية التي أقرها سلف الأمة وعلمائها.

¹ يذهب بعض العلماء إلى اتخاذ موقف عقدي يُثبتون من خلاله صفة اليد في حق الذات الإلهية، من بينهم على سبيل المثال لا الحصر، شيخ الإسلام ابن تيمية الذي يبلور موقفه العقدي من صفة اليد بقوله: (وأجمع السلف أنّ لله يدين اثنتين فقط دون زيادة... ولا يلزم من إثبات اليد لله أن تمثل الخالق بالخلقين، لأنّ إثبات اليد في القرآن والسنة وإجماع السلف ونفي مماثلة الخالق للمخلوفين) ويقول الإمام ابن خزيمة: (والبيان أنّ لله تعالى له يدان كما أعلمنا في محكم تنزيله)، ويبلور ابن عطية موقف المثبتون لصفة اليد بقوله: (اختلف العلماء فيما يجب أن يُعتقد في قوله: ﴿بَلْ

يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ فذهب قوم من العلماء إلى أنّ هذه الصفات زائدة عن الذات، ثابتة لله دون أن يكون في ذلك تشبيه ولا تحديد، وذكر هذا الطبري وغيره) يُنظر، ابن تيمية، العقيدة الواسطية، تح: محمد صالح العثيمين، ص304، ويُنظر، الحافظ محمد بن اسحاق بن خزيمة، كتاب التوحيد إثبات صفات الرب عز وجل، تح: محمد هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص53، ويُنظر، وينظر، ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ص561.

ب. الحجج الشبه المنطقية¹ المدرجة للدفاع عن التصور العقدي لصفة اليد.

تعدُّ تقنيّة اعتماد الحجج الشبه منطقيّة من التقنيات اللافتة حضوراً وتواتراً في صياغة جلّ المواقف العقديّة التي يروم الشعراوي تمكينها في كيانات متلقيه اعتقاداً وإيماناً، وفي سبيل ترسيخ تأويلاته العقديّة التي نحتها لصف اليد يتوسل الشعراوي بضرب من الحجج القائم على العلاقات الشبه منطقيّة، يستدعي فيها المقاييسات والتجريدات والتوجيهات، وهذا الضرب من الحجج - كما هو معلوم - مختص بقوة عاليّة في تمكين الإقناع وترسيخ اليقين في المواقف العقديّة المبسوطه، والحقائق الدينيّة المعروضة، وحتى نقف على مجلى هذه التقنيّة، سنعمل على بيان الحجج كما وظفها الرجل ونطق بها خطابه.

• حجة التماثل (وضع الحدود وضبط التصورات الخاصة بصفة اليد).

يعدل الشعراوي إلى حجة التماثل أثناء محاولته ضبط توجهاته العقديّة التي يروم تسيجها وعزلها عن باقي التوجهات العقديّة الشائعة، ويأخذ هذا الضبط فعاليّة تداوليّة بالغة نوه بها المشتغلون على حقل الدراسات الحجاجيّة، من بينهم عبد صولة الذي يقول: «والتماثل هو عبارة عن طريقة شكلية يتوخاها المحاجج في تقويم شيء ما تقويماً إيجابياً أو سلبياً»²، وهذه السياسة الحجاجيّة بادية لدى الشعراوي أثناء تأسيسه لمواقفه العقديّة التي يُبلور توجّهاًها ويسيج تصوّراتها في شكل مفاهيم وتعريف مضبوطة حدّاً، كما يعمل في نفس الوقت وباستراتيجيّة مضمرة على إقصاء مواقف عقديّة مباينة لتصوراته، ويمكن التمثيل لهذه الاستراتيجية الخطائية بالمخطط التالي:

• حجة التعريف الأولى: ← يقول الشعراوي: "تُطلق اليد ويُراد بها الملكية، وتُطلق اليد على من له

ولاية في عمل من الأعمال، والمراد باليد القدرة والنعمة."

• حجة التعريف الثانية ← يقول الشعراوي: "والله سبحانه وتعالى... نعم له يد، وله يدان...

إنّ لله يداً ولكن ليست كأيدينا لأننا نأخذ كلّ ما يأتي وصفاً لله على أنّه (ليس كمثله شيء)... وإياك أن

تقول تلك اليد اليمنى أو اليسرى، لأنّ كلتا يدي الله يمين."

¹ يذهب بيرلمان في مقام يُفرق فيه بين الحجج الشبه منطقيّة والحجج المنطقيّة فيقول: (إنها حجج تدعي قدرًا محددًا من اليقين، من جهة تبدو شبيهة بالاستدلالات الشكلية المنطقيّة أو الرياضيّة، ومع ذلك فإنّ من يُخضعها إلى التحليل ينتبه في وقت قصير إلى الاختلافات بين هذه الحجج والراهنين الشكلية)، سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص 191.

² يُنظر، عبد الله صولة، في نظريّة الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 45.

يُقدّم لنا الشعراوي في هاذين النموذجين حدّين يُمثّلان توجهاته العقديّة وتصوّراته النهائيّة من صفة اليّد، فالنموذج الأول يتمثّل في تصوّر تأويلي لصفة اليّد، والنموذج الثاني في تصوّر إثباتيّ لصفة اليّد، وبهذه الأطر المسيّجة يُقضي الشعراوي ضمناً كلّ التوجهات العقديّة الأخرى التي تُحرّف أو تمثّل أو تُعطل أو تُكيّف صفة اليّد¹، ويثبت توجهين عقديّين يرى فيهما الحقيقة التوحيدية المثلى لجمهور المسلمين.

• حجة التعديّة² (إقامة سلطان العقل أثناء تأويل صفة اليّد).

تسمح لنا هذه النوعيّة من الحجج بإنشاء علاقات حجاجيّة داخل الخطاب تنتقل بموجبها من قضية إلى أخرى عن طريق الإستنتاج، وتهدف هذه الآليّة إلى إشراك ذهن المتلقي في استنباط النتائج الحجاجيّة المرجوة انطلاقاً من تسليمه بالمقدّمات، ويعدل الشعراوي إلى مثل هذه الحجّة العقلية أثناء محاولته التماس الشرعيّة التأويليّة (لصفة اليّد) في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾، فيلجأ إلى تأويل آيات أخرى وردت فيها صفة اليّد، ويقوم باسقاط الدلالة المستنبطة على الآية التي هو بصدد تفسيرها، أو ينطلق من تحديد دلالات المعنى المعجمي ويُسقطه على الآية التي هو بصدد تفسيرها، ويتّضح هذا المنحى الحجاجي في المخطط التالي:

• القضية — قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾.

• الحجّة (أ) — المعنى المعجمي: وكلمة "اليّد" في اللغة تُطلق على الجارحة وتُطلق على النعمة.

• النتيجة المُستنتجة بالتعديّة — المقصود باليّد في الآية (النعمة)

على ضوء هذا النموذج، نستنتج أنّ الشعراوي يصرف حجج التعديّة لتجاوز كلّ أشكال التعارض والتناقض أثناء تأويله لصفة اليّد، فالخاصيّة الشبه منطقية لمثل هذه الحجّة تساعد على تقديم نتائج مدعّمة بحجج تُثبت تصوّره العقدي الذي يعتمد فيه على قرائن لغوية، معجميّة، فالتوافق الشبه منطقي الشكلي القائم بين المعنى المعجمي ومقاصد الآية، متصل بحجّة التعديّة التي أقامها الشعراوي، والتي تُبين بدرجة كبيرة على قدرته الفائقة على تصريف الكلام، وخبرته في بناء تصوّر عقدي يستند على قرائن لغوية أقرّها العرب في كلامها.

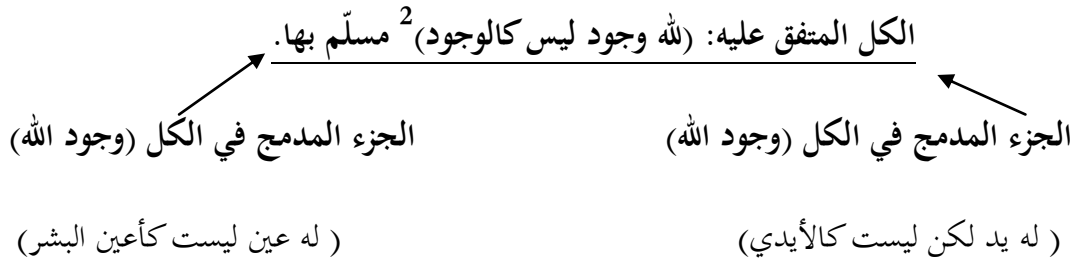
¹ ابن قدامة المقدسي، لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، شرح محمد بن العثيمين، تح، أبو محمد المقصود، مكتبة دار طبريّة، ط، 3، 1995م، الرياض ص39.

² حجة التعديّة: إنّها حجّة مؤسسة على قاعدة رياضية تُتيح نقل الصفة من ميدان إلى آخر بناءً على القياس، يُنظر، عبد العزيز لحويّد، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجيّة، مقال ضمن كتاب، الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3/ص353

• حجة إدماج الجزء في الكل¹ (إقامة سلطان العقل في إثبات صفة اليد).

يُعدّ قانون إدماج الجزء في الكلّ من أهم الحجج الشبه منطقيّة التي تعتمد العلاقات الرياضيّة، وتستمدّ هذه الحجة طاقاته الإقناعية من الوصل الذي يُقيمه المحاجج بين الكلّ المسلم به، وبين الجزء الذي يسعى إلى إدماجه في الكلّ، وتقديمه على أساس أنّه كلّ واحد ينتمي إلى بعضه، ولإثبات صفة اليد في حق الذات الإلهية، يقدّم لنا الشعراوي حجةً محلّ إجماع سلف الأمة وعلمائها وهي (وجود الله)، وعلى ضوء الإجماع الحاصل على قضية (وجود الله)، يُدرج (صفة اليد) لتكون جزء من هذا الكلّ المسلم به (وجود الله)، ويمكن أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي بالنموذج التالي:

حجة إدماج الجزء في الكل



نستج من هذا المخطط أن الشعراوي يحاول على ضوء الإجماع الحاصل حول وجود الله، التأسيس لعقيدة اتصاف الذات الإلهية بصفة اليد التي أثبتتها لنفسه، وبصفة العين التي أثبتتها أيضاً لنفسه على ضوء قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، وهاتان الصفتان (اليَد-العين) مدرجتان ومدججتان تحت صفة الكلّ وهي: وجود الله التي لا مرأ فيها، ولا خلاف حول صحتها كما ذكرنا في الإجماع الذي أورده ابن تيمية، فمبدأ رد الجزء إلى الكل يمنح للجزء طاقات حجاجيّة تساعد على فعل الانتقال والتدرج والمقايسة التي تضمن للخطاب شرعيّة المبنية على أسس عقلانيّة.

ج. الحجج المؤسسة على بنية الواقع المدرجة للدفاع عن التصور العقدي لصفة اليد.

¹ يعرف شاييم بيرلمان قانون إدماج الجزء في الكلّ بقوله: «هي شكل من أشكال الحجج تتناول فرضيتين، ليستنتج أنه سواء وقع الاختيار على الأولى أو الثانية نصل إلى الفكرة نفسها، أو الموقف ذاته، أو نتيجتين لهما نفس القيمة الحجاجيّة» سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص209.

² يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في شرح العقيدة الواسطيّة، (إن العلماء اجتمعوا على وجود الله، وأثبتوا ذلك بأربعة أدلّة: العقل والحس والفطرة والشرع)، عبد الحليم ابن تيمية، العقيدة الواسطيّة تح، ابن عثيمين، ص55.

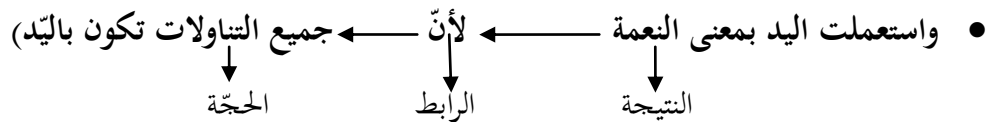
يعمل الشعراوي في هذا النوع من الاستراتيجيات الخطابية على تكثيف نظام الحجج، وتنويع طرائق عرضها، والتفنن في بسطها بهدف بناء واقع قائم على تحصيل اليقين والإقناع في كيانات متلقيه، والحرص على إخضاعهم للتصورات العقديّة التي يُقرّرها، والتوجهات الدينيّة التي يراها مناسبة، كما تجدر الإشارة إلى أنّ الحجج المؤسسة على بنيّة الواقع يعمل فيها المحاجج على «الربط بين أحكام مسلمّم بها، وأحكام أخرى يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتشبيثها، وجعلها مقبولة... وذلك عن طريق جعل الأحكام مسلمّم والغير مسلمّم بها عناصر تنتمي إلى كلّ واحد، لا يمكن أن يُسلمّم بأحدهما دون الآخر»¹ ومن بين الحجج المؤسسة على بنية الواقع المدرجة في تقرير الموقف العقدي من صفة اليد يمكن رصد مايلي:

• حجة الوصل السببي المدرجة للدفاع عن التصور العقدي لصفة اليد.

تتأسس هذه الحجة على جملة من العلاقات السببية، وقد عرّفها بريلمان بأنها حجة تضمن مظاهر الاتصال السببي الذي يضمن الربط بين بعض الأحداث المتتابعة بواسطة علاقات سببية، أو استخلاص نتيجة ما بسبب حصول حدث أدى إليها،² ويعدل الشعراوي إلى حجة الوصل السببي أثناء بسط مواقفه العقدية وتصوّراته المذهبية النهائية لصفة اليد، وقد أشرنا في مستهل حديثنا إلى أنّ موقف الشعراوي العقدي من صفة اليد غير ثابت، فنجدّه يُثبت تارةً، ويؤوّل تارةً أخرى، وهذه التوجه العقدي المتردد بين الإثبات والتأويل له مقتضياته العقدية ومركزاته الحجاجية التي يستند عليها الشعراوي أقناء تشكيل مواقفه، ويمكن لنا نمثل لهذا المنحى الحجاجي بالمخطط التالي:

• القول الأول: يقول الشعراوي "واستعملت اليد بمعنى النعمة لأن جميع التناولات تكون باليد"

المخطط الأول:

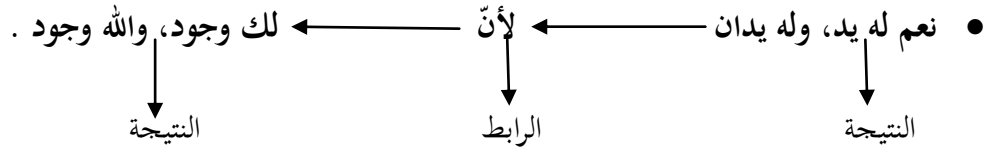


• القول الثاني: يقول الشعراوي: (نعم له يد، وله يدان... لأنّ الأصل لك وجود الآن، والله وجود، ولكن وجودك غير وجود الله، وكذلك يده ليست كيدك).

¹ عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 49.

² يُنظر، محمد سالم الطلي، الحجاج في البلاغة المعاصر، ص 130.

المخطط الثاني:



يتضح من خلال هذين النموذجين أنّ الحجة السببية الأولى مدرجة لتأويل (صفة اليد)، وفي النموذج الثاني أدرجت لإثبات (صفة اليد)، وهذان الموقفان مدعمان بحجة سببية ربطت بين ما هو مسلم به، وبين ما يسعى الشعراوي إلى التأسيس له من عقائد وتوجهات، وعلى ضوء هذا التصاهر الحاصل بين الأقوال عن طريق الربط السببي، يمكن القول أنّ الشعراوي عمل في حجاجه على المزج بين الملفوظات المسلم بها والغير مسلم بها، لينتج عن ذلك نوع من التماهي الذي يُصعّب على المتلقي عملية الفرز بين الأقوال التي يُقدّمها الشعراوي، وهذه السياسة الخطابية تدفع بالمتلقي مباشرة إلى التسليم بضامين الخطاب باعتباره كل ينتمي إلى بعضه البعض.

• حجج السلطة (إقامة سلطان النقل وهيكله المعتقد الخاص بصفة اليد).

سبق وقد انشغلنا في مقام سابق بمثل هذه النوعية من الحجج، قلنا أنّ حجاج السلطة هو حجاج تأييدي يدعم المسار الحجاجي لنتيجة ما يريد المحاجج تمكينها في كيانات متلقيه، وغالباً ما تتمثل السلطة في كونها دليلاً صادراً عن مرسل حجة يُعَوّل عليه، أو يلوذ به¹، وعلى ضوء التنازع والتباين الحاصل بين المفسرين وعلماء العقيدة والفرق والمذاهب الإسلامية حول الموقف العقدي من صفة اليد في حق الذات الإلهية، يعدل الشعراوي في مثل هذه القضايا العقدية الكبرى إلى نحت تصور إيماني توافقي بين المؤولين والمثبتين، وذلك عن طريق دعم كلى الموقفين -التأويلي والإثباتي- بمجموعة من الحجج تستند في مجملها إلى سلطة القرآن باعتبار مرسله(الله)، وسلطة الحديث باعتبار المرسل(النبي صلى الله عليه وسلم) وسلطة كلام العرب باعتبار الإجماع الحاصل حول الرجوع إليه في التفسير والتأويل، وحتى يتضح الأمر أكثر سنحاول في مقامنا هذا تتبع مختلف صور السلطة الحاضرة في النموذج التفسيري الذي قدمه الشعراوي لصفة اليد، مع رصد كميّات حضورها، وطرق تمركزها وتوزيعها، وجهات تصرفها في المسار الحجاجي.

1. حجج السلطة المدرجة لشرعنة تأويل صفة اليد.

¹ يُنظر، كريستيان بلانتان، الحجاج، تر، عبد القادر المهيري، دار سيناترا، تونس، 2010م، ص153.

الموقف (1) ← اليد المقصودة في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ هي النعمة.

حجج السلطة المدرجة للتدليل على هذا التوجيه

اليد بمعنى القدرة في قول النبي: المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم وهم يد على من سواهم	اليد بمعنى الولاية في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِإِيدِيَّ﴾ (المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم وهم يد على من سواهم)	اليد في كلام العرب تطلق على النعمة لأن جميع التناولات تكون باليد
--	---	---

إنَّ المتأمل في النماذج التأويلية الثلاثة التي عقدها الشعراوي لصفة اليد في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ يجد أن هذا الأخير ارتكز على سلطة كلام العرب، وعلى سلطة القرآن باعتبار المرسل، وسلطة الحديث باعتبار مرسله أيضاً، وهذه السلطات الثلاثة التي ارتكز عليها في إعادة هيكلة المعتقد الخاص بصفة اليد من شأنه تركيزية التخريجات المنحوتة والتأويلات المعقودة لهذه الصفة، وعليه يمكن القول أنَّ الشعراوي يقدم عقائداً مدعومة بسلطان النقل، وهذا المنحى التفسيري من شأنه إصابة الإقناع وتحصيل اليقين فيما يقدمه لمتلقيه اعتقاداً وإيماناً.

2. حجج السلطة المدرجة لشرعنة التصور العقدي الذي يُثبت صفة اليد.

الموقف (2) ← اليد المقصودة في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ صفة إلهية،

ومن بين حجج السلطوية التي تعضد هذا التأويل:

- ترد اليد في كلام العرب بمعنى الجارحة.
- سلطة السلف¹ من المفسرين الذين أثبتوا الصفات التي أثبتها الله لنفسه.

¹ يُعدَّ الإجماع في الثقافة العربية الإسلامية أصل من أصول التشريع، وركن من أركان الاعتقاد شأنه شأن النص، وهذه المرتبة التي يحظى بها الإجماع في تقرير العقيدة دفعت الشعراوي إلى إثبات صفة اليد في ضوء سلطة الإجماع التي أثبت الصفات التي أثبتها الله لنفسه، ونجد هذا المنحى الإثباتي

● سلطة العقل التي انتقل الشعراوي بموجبها من إثبات وجود الله إلى إثبات صفاته.

نستنتج من خلال هذا المخطط المقتضب، أنّ الشعراوي ندب في سبيل إثبات صفة اليد أدلة تتمتع بسلطة مشابهة للأدلة المندوبة في تأويل صفة اليد، وهذا التوجيه قد يبدو متعارضاً مع أحكام التأويل التي أقرها سابقاً، إلا أن هذه الاستراتيجية الحجاجية داخلية ضمن السياسات الخطابية التوافقية التي تسعى إلى فك التنازع والاختلاف الحاصل حول هذه القضايا العقدية الكبرى.

● حجة الشاهد (تثبيت سلطان المذهب القاضي بتأويل صفة اليد).

سبق وأن أدرجنا - في مقام سابق - النص القرآني والحديث في مدار حجج السلطة¹، يُعتقد فيهما ويُحتج بهما، وهذا المنحى الحجاجي يأخذ بعين الاعتبار المرسل والسلطة التي يمتلكها، ومدى التوافق الحاصل حوله بين الناس، أمّا حجة الشاهد فهي تختص بالنصوص والأقوال والخطابات الجاهزة المتفق عليها بين المخاطبين والتي يعدل المحاجج إليها بهدف الوصول إلى إثبات ما، أو تأسيس قاعدة تكون مُقنعة بالنسبة للمتلقي²، وفي سبيل بناء واقع عقدي مُترن عمد الشعراوي أثناء تأويله لصفة إلى استحضار جملة من الشواهد القرآنية والأحاديث النبوية، ليزكي بها تحريجاته التأويلية، ويدعم بها آراءه العقدية، ويفصل بواسطتها رؤيته النهائية لمثل هذه القضايا، ومن الشواهد المدرجة في تحصيل اليقين من تأويل صفة اليد نرصد ما يلي:

مثلاً عند الطبري في جامع البيان الذي ينقل إجماع السلف بقوله: (وقال آخرون، أنّ بل (يد الله) هي صفة من صفاته، هي يد غير، أنها ليست بجارحة كجوارح بني آدم)، ونجد هذا المنحى الإثباتي همد ابن حيّان الأندلسي بقوله: (هذه صفات كلها زائدة عن الذات، ثابتة لله تعالى من غير تشبيه ولا تحديد... مؤمن بها ونقرّ بها كما نصت) يُنظر، الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تح، بشار عواد معروف وفارس عصام الحرشاني، مؤسسة الرسالة، مج3/ص131، ويُنظر، أبي حيّان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج3/ص536، وينظر أيضاً ممن نافحو ودافعوا بشدة على هذا المنحى العقدي بقوة، يُنظر، الإمام الحافظ البيهقي، أسماء الله وصفاته، تح، محمد محب الدين أبوزيد، مكتبة التوعية الإسلامية، ص818.

¹ تُطلق السلطة في المجال التداولي الحجاجي المعاصر، باعتبار القائل مثلاً: (قول الله، قول الرسول، قول الصحابة...)، أمّا حجة الشاهد فتختص بالنص نفسه.

² يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص55.

القضية: تقرير الموقف العقدي من صفة اليد في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ

موقف الشعراوي من الآية: المراد باليد النعمة

يَشَاءُ﴾

الشواهد المدرجة في تحصيل شرعية تأويل صفة اليد

ش1: قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدَيَّ﴾ ← المراد باليد الآية: الولاية أو القدرة.

ش2: قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ الزَّكَاحِ﴾ ← المراد باليد في الآية: الملكية.

ش3: قوله الرسول صلى الله عليه وسلم: (المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم) ← المراد باليد في الحديث: القدرة.

ش4: تطلق كلمة "اليد" في لسان العرب ← على الجارحة وتُطلق على النعمة.

إنَّ استحضار الشعراوي لمثل هذه الشواهد في خطابه التفسيري، من شأنه أن يفصل بدرجة كبيرة في الاختلاف الحاصل حول صفة اليد في حق الذات الإلهية، كما من شأنه تحصيل وتقوية الاعتقاد والإيمان في التصورات العقدية التي يُقدِّمها لمخاطبيه، وهذا المنحى الحجاجي المعتمد في التماس شرعية التأويل، يعكس بدرجة كبيرة المبادئ التأويلية السارية في المنظونة التفسيرية التي تتوسل بكل الإمكانيات والشواهد الحجاجية التي يمكن أن تكون لها وظيفة في تجلية المعنى وتمكين العقائد¹ العقائد إيماناً واعتقاداً.

• حجج النموذج وعكس النموذج² الانتصار للتأويل على حساب الإثبات..

لقد مكَّنَّا النظر في الموقف العقدي الذي نُحِثُّه الشعراوي لصفة اليد من استجلاء موقفين عقديين مختلفين نسبياً، ينحى في الأول منحا عقدي تأويلي من صفة اليد، وفي الثاني منحا إثباتي لصفة اليد في حق الذات الإلهية، إلّا أنّنا وبعد قراءة معمّقة التمسنا انتصاره للمنحى التأويلي على حساب المنحى الإثباتي، ويتبيّن ذلك

¹ يُنظر، علي شعبان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص318.

² إنَّ الحديث حول هذه النوعية من الحجج لا يتأتى إلّا عندما يكون المحاجج بصدد الدفاع عن نموذجين حجاجين مختلفين لا متعارضين، إلّا أنّ الممارسة الحجاجية داخل الخطاب قد تُبين عن مثله وانتصاره لنموذج على حساب الآخر.

من خلال حشده جملة من الحجج التي تدعم وتعزّد المنحى التأويلي على حساب المنحى الإثباتي، ويمكننا أن نمثل لهذا التوجه بجدول يوضح المسار الحجاجي للنموذجين العقديين الذي نختهما لصفة اليد:

المنحى التأويل والحجج المدرجة لتبريره	المنحى الإثباتي والحجج المدرجة
الحجج القرآنية: ترد اليد في القرآن الكريم بمعاني مختلفة، النعمة، القدرة، الولاية، الملكية.	الحجة اللغوية: ترد اليد في كلام العرب بمعنى الجارحة.
حجج من الحديث: ترد اليد في الحديث بمعنى القدرة.	
الحجة اللغوية: ترد اليد في كلام العرب بمعنى النعمة.	

أبانت حجج النموذج وعكس النموذج عن الموقف العقدي النهائي للشعراوي من صفة اليد، فالنموذج الذي يُريد تَثْبِيته إيماناً وإعتقاداً وتصديقاً هو النموذج التأويلي الذي يرى فيه الحلّ الوحيد والأمثل لتنزيه الذات الإلهية، لذلك نجدّه يقول (حتى لا نشبه ونقول: إنّ له يد مثل أيدينا، فلنقل أنّ المراد باليد هو القدرة أو النعمة، والهدف الراقي هو تنزيه الله الحق... لأننا نأخذ كلّ ما يأتي وصفاً لله على أنّه (ليس كمثله شيء) والتأويل ممكن)¹، وهذا التصور التنزهي للذات الإلهية هو ما دفعه إلى الانتصار للنموذج التأويلي على حساب النموذج الإثباتي الذي قد يُوقعه في مزالق التعارض والتناقض.

د. طرائق الحجج الانفصالية (ضبط الحدود بين الإثبات والتشبيه الحاصل حول صفة اليد).

ترتكز الممارسة الحجاجية في الطرائق الانفصالية على كسر الوحدة الموجودة بين المفاهيم والقضايا المتضامنة، ويتمّ هذا الفصل بُنيّة اسقاط أحد العنصرين المفصولين، والتأكيد على العنصر الباقي، وذلك بهدف خلق عالم جديد مغاير لما هو سائد²، ويعدل الشعراوي إلى تقنية الفصل الحجاجي أثناء محاولته التفريق بين مفهومي الإثبات³ والتشبيه⁴ أثناء تقرير الموقف العقدي من (صفة اليد) المنسوبة للذات الإلهية، وهذا المنحى الحجاجي

¹ يُنظر، محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج6، ص3260

² يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجج (دراسات وتطبيقات)، ص61، ويُنظر، فليب بروتون، الحجج في التواصل، تر، محمد مشبال، ص114.

³ الإثبات: هو الإقرار بأسماء الله الحسنى وصفاته العلى التي تُثبت بالكتاب والسنة، وإثباتها لله على ما يليق بجلاله وعظمته من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، يُنظر، عبد العزيز عبد الله الراجحي، الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية، ص29.

⁴ المشبهة: هم الذين يُشبهون الله بخلقه، ويُغلوّن في الإثبات، ويقولون أنّ علم الله كعلم المخلوقين، وقدرته كقدرتهم، وسمعه كسمعهم، واستوائه كاستوائهم، يُنظر، عبد العزيز عبد الله الراجحي، الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية، ص76.

القائم على استراتيجيات الفصل مرّده إلى وعي الشعراوي بالتقارب الموجود بين عقيدة الإثبات وعقيدة التشبيه، والإنزلاق الذي قد يحدث بينهما، لذلك يعتمد إلى الفصل بين العقيدتين عن طريق تسخير جملة من التقنيات الحجاجية التي يُثبِت من خلالها عقيدة الإثبات ويُسقط عقيدة التشبيه، ويتضح هذا المنحى التقني في قوله:

القول الأول: نعم له يد، وله يدان، وإياك أن تتصور أن كل ما يتعلق بالله مثل ما يتعلّق بك.



القول الثاني: لأنّ الأصل لك وجود الآن، والله وجود، ولكن وجودك غير وجود الله،



القول الثالث: وكذلك يده ليست كيدك، حتى لا نشبه.



إنّ هذه المآلات الحجاجية القائمة على الفصل بين العقيدتين، تُوحى بالعمق النظري لقضايا العقيدة عند الشعراوي، كما أنّها تحمل طاقات حجاجية يُعوّل عليها في إصابة الإقناع وتحصل اليقين، وجعل المخاطب/المخاطبين يُسلّمون ويذعنون للمواقف العقديّة المنحوتة للصفات الإلهية، فالشعراوي في هذه المقاطع الحجاجية حاول الفصل وإقامة الحدود بين عقيدتي التشبيه والإثبات، وهذا المقتضى الخطابي من شأنه صون المعتقد وتسجيحه وصونه من كل ما يمكنه أن يتسبب في فساد أو خلطه بعقائد أخرى مناوئة للعقائد التي يؤسس لها الشعراوي ويسعى إلى دفع متلقيه إلى تصديقها والإيمان بها.

هـ. الوسائل المنطقية (إقامة سلطان العقل لتجوير التأويلات المعقودة لصفة اليد).

يُعدّ القياس من الآليات المهمة التي استعان بها الشعراوي في تقرير موقفه العقدي من (صفة اليد)، وسبق وأن تطرقنا في مقام سابق إلى القياس، وقلنا أنّه قول مؤلف من أقوال إذا وُضعت لزم عنها قول آخر اضطراراً¹، ويعتمد الشعراوي إلى تدعيم خطابه بجملة من الأقسية المنطقية التي يُقيّد بها العقائد الكبرى للمسلمين، والردّ على

¹ يُنظر، عدنان بن زيوش، وعدنان بن عبد القادر، الفلسفة، ج2/ص48، إليه.

المخالفين والمناوئين، وتحصيل اليقين والإيمان من متلقيه، ومن بين الأقيسة التي عدل إليها في تقرير الموقف العقدي من صفة اليد ما يلي:

1. الأقيسة المنطقية التامة المدرجة لشرعنة تأويل صفة اليد.

تتأسس العملية التأويلية لدى الشعراوي على مبدأ شرعنة تأويلاته بجملة من الأقيسة العقلية التامة، وذهبنا في مقام سابق إلى اعتبار الحجة المنطقية: **حجج كونية**¹ يستعمل بموجبها الشعراوي عقول المخاطبين، ويدعم بها تصوراتهِ للقضايا العقدية التي يسعى إلى البرهنة عليها، وفي سبيل شرعنة تأويل (صفة اليد) قمنا برصد الأقيسة التالية:

القياس التأويلي الأول:

- المقدمة الكبرى —————> تطلق اليد في اللغة على النعمة.
- المقدمة الصغرى —————> قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾.
- النتيجة —————> المراد باليد في الآية (النعمة).

القياس التأويلي الثاني:

- المقدمة الكبرى —————> (ليس كمثله شيء).
- المقدمة الصغرى —————> ضرورة تأويل كل الصفات المتعلقة بالذات الإلهية.
- نتيجة التأويل —————> تنزيه الذات الإلهية عن المشابهة.

على ضوء هذه الأقيسة نستنتج أنّ الشعراوي يسعى جاهداً لشرعنة المجرى التأويلي الذي يرى صحته في المسائل العقدية المتعلقة بالصفات الإلهية عموماً، وصفة اليد خصوصاً، وهذا المنحى التأويلي راجع إلى محاولته تنزيه الذات الإلهية عن كل الصفات التي قد تنزلق بالإنسان المسلم إلى عقيدة التشبيه أو التمثيل أو التعطيل.

2. الأقيسة المنطقية التامة المدرجة لاثبات صفة اليد.

¹ نطرقنا في مقام سابق إلى الحجة المنطقية العقلية، وقلنا أنّها حجة كونية لأنها تُخاطب نظام العقل الذي يشترك فيه البشر.

إنّ تردد الشيخ الشعراوي بين تأويل صفة اليد وإثباتها، جعله يؤسس لمنظور عقدي يُثبت من خلاله صفة اليد في حق الذات الإلهية، وهذا النظر العقدي مختلف إيماناً وعقيدةً عن المنحى التأويلي الذي أقر به في مقام سابق، ويعدل الشعراوي إلى اقرار عقيدة الإثبات نظراً للحساسيّة الموجودة في مثل هذه القضية التي تنازع واختلف حولها المسلمون باختلاف مذاهبهم ومشاربهم العقدية، كما أنّ النظر العقلي حتمّ عليه إثبات صفة اليد في حق الذات الإلهية حتى لا يقع في النفي والتعطيل والعدم¹ كما فعلت بعض الفرق الإسلامية الأخرى، وفي سبيل شرعنة عقيدة الإثبات يُقدّم جملة من الأقيسة المنطقية التي تُعضّد وتدعم هذه الرؤية العقدية، ومن بين الأقيسة يمكن رصد ما يلي:

القياس الإثباتي الأول.

- المقدمة الكبرى ————— تطلق اليد في اللغة على الجارحة.
- المقدمة الصغرى ————— قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾.
- النتيجة ————— المراد باليد في الآية الجارحة والتي هي صفة من صفات الذات الإلهية تحت القاعدة القرآنية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

القياس الإثباتي الثاني.

- المقدمة الكبرى ————— لله وجود.
- المقدمة الصغرى ————— إذن له يد وله يدان.

¹ يذهب بعض علماء العقيدة إلى ضرورة إثبات ما أثبتته الله لنفسه من صفات وما أثبتته له رسوله، لأنّ الغلو في التأويل يجرنا إلى نفي وتعطيل كل الصفات الإلهية، وهذا المنحى العقدي يقودنا ضرورةً إلى الوقوع في عبادة العدم، ويستدل أهل الإثبات في إثباتهم بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ويذهبون في تفسيرهم للآية بقولهم: فهنا نفي المماثلة، ثمّ أثبت السمع والبصر، فنفي العيب، ثمّ أثبت الكمال، فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ردّ صريح على المشبهة الذين يُثبتون أنّ الله سبحانه وتعالى له مثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ أثبت لنفسه السمع والبصر لبيان كماله، يُنظر، عبد الحليم ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ص 113/115، ويُنظر، عبد العزيز عبد الله الراجحي، الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية، ص 88.

• النتيجة —————> ضرورة إثبات صفة اليد في حق الذات الإلهية تحت القاعدة القرآنية ﴿لَيْسَ

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

يسعى الشعراوي من خلال هذه الأقيسة إلى إثبات صفة اليد في الحق الذات الإلهية، ويأتي هذا الإثبات ضرورةً تحت سلطة اللغة التي تأتي فيها اليد بمعنى الجارحة، وسلطة العقل، لأن عدم الإثبات يُوقع الشعراوي عقلاً ومنطقاً في حرج التعطيل، والنفي، والعدم، فالتوافق المنطقي القائم بين نظام اللغة ونظام العقل حتماً على خطاب الشعراوي إثارة المعتقد الإثباتي، والإقرار بجوازه، وضرورة التسليم به إيماناً وتصديقاً واعتقاداً.

و. السلم الحجاجي (قراءة تقويمية للحجج المعتمدة في تقرير الموقف العقدي من صفة اليد).

يَندرج السلم الحجاجي ضمن المقاربات التي ترصد وتقيم حركة الحجج داخل مختلف الخطابات الحجاجية، ويذهب أحد النقاد إلى تعريفه بالقول: هو عبارة عن مرافعة تنتظم فيها الحجج وفق نسق حجاجي متساند يسعى لدعم وخدمة نتيجة معينة¹، وتندرج الحجج في السلم بناءً على ثنائية الضعف والقوة في دعم النتيجة المستهدفة من طرف المحاجج، فنجد الحجج الضعيفة تقع أسفل السلم، بينما تردُّ الحجج القويّة أعلى السلم، والمتأمل في الاستراتيجية الحجاجية المعتمدة داخل النموذج التفسيري الذي قدّمه الشعراوي لصفة اليد، يلاحظ حركة حجاجية تتسم بالتدرج، والتساند في دعم القضايا التي يُثيرها، ويمكن لنا أن نمثل لذلك بالمخططات التقويمية التالية:

• السلم الحجاجي المدرج لتأويل صفة اليد.

¹ يُنظر، رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية والنهجية النبوية، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته (درسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010، ج2/ص104.

النتيجة	↑	المراد في قوله تعالى: («بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ») النعمة.
الحجة (4)	—	الهدف الراقي من التأويل تنزيه الذات الإلهية.
الحجة (3)	—	ترد اليد في القرآن بمعنى الملكية، مثل قوله تعالى: («أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ»)
الحجة (2)	—	تردُّ اليد بمعنى القدرة: (المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يدٌ على من سواهم)
الحجة (1)	—	تُطلق اليد في اللغة ويُراد بها النعمة.

إنَّ المتأمل في معطيات هذا السَّلم الحجاجي، يلحظ المنحى التصاعديّ لنظام الحجج المقدمة، والمراد من هذا التمركز الحجاجي هو خلق حركة خطابية مبنية على التدرج في بسط الحجج من الأضعف إلى الأقوى، فكانت مسألة "معنى اليد في لسان العرب" فاتحة السَّلم الحجاجي باعتبارها أرضية توافقية بين المتخاطبين، لتتواصل حركة السَّلم وفق نسق تصاعدي يُشرعن ويبرر فيه الشعراوي موقفه العقدي التأويلي من (صفة اليد) في حق الذات الإلهية.

• السَّلم الحجاجي المدرج لإثبات صفة اليد في حق الذات الإلهية.

النتيجة	↑	نعم لله يدٌ ويدان تحت القاعدة القرآنية: (ليس كمثله شيء).
الحجة (3)	—	قوله تعالى («لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ») النفي والإثبات.
الحجة (2)	—	وجود الله دليل على اتصافه بالصفات التي أثبتتها لنفسه.
الحجة (1)	—	تُطلق اليد في اللغة ويُراد بها الجارحة.

يرسم لنا هذا السَّلم الطريقة الحجاجية المنتهجة من قبل الشعراوي في تقرير عقيدة إثبات (صفة اليد) في حق الذات الإلهية، إذ ينطلق في الإثبات من مصادر يقينية أقرتها العرب في كلامها، ألا وهي إمكانية ورود اليد بمعنى الجارحة في اللغة، ثم يذهب وفق نسق حجاجي تصاعدي يُبرر فيه ويدعم من خلاله الرؤية العقدية التي تُثبت ما أثبتته الله لنفسه من صفات، وبعد أن يستوي التذليل المتدرج، يكون تحصيل الاعتقاد والتصديق الذي يروم الشعراوي تحصيله من مخاطبيه.

ز. مناقشة أدلة الشعراوي في تقرير الموقف العقدي من (صفة اليد).

لقد جليّنّا فيما سبق أهم الاستراتيجيات الحجاجيّة الظاهرة في خطاب الشعراوي أثناء محاولته التأسيس لموقفه العقدي من (صفة اليد) في حق الذات الإلهيّة ، ولتحقيق هذا المقصد التداولي المعقود، استعان بجملة من الحجج منها ما هو نقلي جاهز مثل القرآن والحديث وكلام العرب...، ومنها ما هو عقلي صناعي مثل الأقيسة المنطقيّة والحجج الشبه المنطقيّة..، إلّا أنّ قلب الشعراوي بين عقيدتي (التأويل) و(الإثبات) جعل خطابه لا ينتظم وفق نسق حجاجي واحد يُدافع فيه عن منحنى عقدي واضح، بل أقام خطابه على توجهين عقديين (إثباتي وتأويلي)، والواقع أنّ هذا المال العقدي الذي ينتمي إلى مؤسستين مختلفتين في علم العقيدة، والذي أقرّ الشعراوي بصحته، يعكس رغبته في خلق أرضيّة توافقية تُقرّ بصحة ما يعتقدّه المسلمون سواءً المؤولين أو المتبئين، أمّا إذا ناقشنا المنحنى العقدي الذي سار عليه الشعراوي في قضيّة (صفة اليد)، فإنّنا لا نجد يخرج عن الإطار العام الذي رسمه علماء التفسير المنقسمون بين عقدي التأويل والإثبات، فنجد هذا المنحنى التأويلي عند كلّ من الطبري¹، وابن كثير²، والقرطبي³، والطاهر بن عاشور⁴ وغيرهم من علماء التفسير، أمّا المنحنى الإثباتي الذي يرى بوجود إثبات

¹ يقول الطبري أما قوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (يعنون باليد أن خير الله مُسك ومحبوس، وإنما وصف تعالى ذكره باليد والمعنى العطاء، وأما قوله: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» يعني بالبدل والإعطاء والأرزاق وأقوات خلقه، يُنظر، الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج3/ص130.

² يقول الطبري أما قوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» لا يعنون أنّ يد الله موثقة، ولكن يقولون: بخيل، يعني أمسك ما عنده، وأما قوله: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» وقوله: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» أي: واسع الفضل، جزيل العطاء، يُنظر، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3/ص431/430.

³ يقول القرطبي، وأما قوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» فقالوا أنّ الله بخيل، ويد الله مقبوضة عنّا في العطاء، وأما قوله: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» أي: بل نعمته مبسوطة، فاليد بمعنى النعمة، يُنظر، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج8، ص84/81.

⁴ يقول الطاهر بن عاشور. وأما قوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» وصف الله بالبخل في العطاء لأنّ العرب يجعلون العطاء معبراً عنه باليد، وأما قوله: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» نقض لكلامهم وإثبات سعة فضله تعالى، وبسط اليدين لتمثيل للعطاء، وهو يتضمن تشبيه الإنعام بأشياء تُعطى باليدين، يُنظر، الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج6/ص250/249.

صفة اليد في حق الذات الإلهية فنجدده عند كل من الإمام الحافظ أبي بكر بن الحسين البيهقي¹، وابن تيمية²، وإمام الأئمة أبي بكر محمد بن اسحاق بن خزيمة³، وغيرهم، ولعل هذا المآل التفسيري، والتقدير النظري المنقسم بين عقيدتي التأويل والإثبات هو الذي دفع بالشعراوي إلى بناء موقف عقدي من صفة اليد يجمع فيه بين المدرسة التأويلية ونظيرتها في الإثبات، وذلك بهدف دعم ثوابت الأولين، وتوحيد عقائد المسلمين بإنهاء الاختلاف والتنازع حول هذه المسألة العقدية.

¹ يقول البيهقي، وأما قوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ

مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (...فيكفي أن ثبت لله يدين تَلَيَّانِ بجلاله وكماله، من غير تحريف، ولا تعطيل، ومن غير تمثيل ولا تكييف)، البيهقي، كتاب أسماء الله وصفاته، ص818.

² يقول ابن تيمية في هذه المسألة: فإن قال قائل: أنتم تثبتون لله تعالى يداً حقيقة، ونحن لا نعلم من الأيدي إلا أيدي المخلوقين، فالجواب أن نقول: لا يلزم من إثبات اليد لله تعالى أن نمثل الخالق بالمخلوقين، لأن إثبات اليد جاء في القرآن والسنة وعجماع السلف، ونفي مماثلة الخالق للمخلوقين يدل عليه الشرع والعقل والحس، أما الشرع فقوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» وأما العقل،

فلا يمكن أن يُماثل الخالق المخلوق في صفاته، لأنه عيباً في الخالق، وأما الحس، فكل إنسان يشاهد أيدي المخلوقات متفاوتة ومتباينة، فيلزم من تفات أيدي المخلوقين وتفاوتهم مباينة يد الله لأيدي المخلوقين وعدم مماثلته لهم يحانه وتعالى، يُنظر، ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ص304.

³ يقول محمد بن اسحاق بن خزيمة:...مع البيان أن الله يد، كما أعلمنا في محكم تنزيله، أنه خلق آدم بيديه، وكما أعلمنا أن له يدين مبسوطتين، ينفق كيف يشاء...والبيان الشافي أنه خلق آدم بيديه، لا بنعمتيه، يُنظر، محمد بن اسحاق بن خزيمة، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، تح، عبد العزيز الشهوان، دار الرشد، الرياض، ص151/136.

2. حجاجية تقرير الاعتقاد في صفة الاستواء لدى الشعراوي.

اتفق علماء العقيدة على إدراج (صفة الاستواء) ضمن الصفات الفعلية في حق الذات الإلهية، ذلك لأنها متعلقة بمشيتته سبحانه تعالى¹، إلا أن هذا الإجماع حول ادراج هذه الصفة ضمن الصفات الفعلية²، لم يمنعهم من الاختلاف حول تحديد دلالاته في الاستعمال القرآني، فذهب قسم إلى أن دلالة الاستواء في حق الذات الإلهية هو: العلو، والاستقرار، والارتفاع، والقصد³، ومنهم من ذهب إلى إثبات الاستواء على حقيقته، منطلقين من قاعدة الاستواء معلوم والكيف مجهول⁴، ومنهم من أول صفة الاستواء إلى الاستلاء والغلبة⁵، وعلى ضوء هذه الآراء والمواقف المتباينة حول صفة الإستواء، سنحاول تحديد الموقف العقدي للشيخ الشعراوي من صفة الاستواء، محاولين الوقوف على المناحي الحجاجية والاستدلالية التي طوعها أثناء تشكيل موقفه العقدي من هذه الصفة.

ويتطرق الشعراوي لصفة الاستواء أثناء تفسيره لقوله تعالى ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾⁶

• يُعَلِّقُ عَلَى الْآيَةِ قَائِلًا:

«وهذه القضية هي أهم قضية كلامية ناقشها علماء الكلام، قضية الإستواء والعرش، وحتى نفهم أي قضية لا بد أن نحلل ألفاظها لتتفق على معانيها، ثم نبحثها جملة واحدة، ولكن أن نجلس لتتجادل ونحن غير متواردين ومتفقين على فهم واحد، فهذا أمر لا يليق.

¹ يُنظر، عبد العزيز عبد الله الراجحي، الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية، ص74.

² اجتمع علماء العقيدة والتفسير على ادراج صفة الاستواء ضمن الصفات الفعلية المتعلقة بالذات الإلهية، باستثناء المعتزلة الذين أثبتوا الذات مجردة عن الصفات، ونفوا الصفات الذاتية والصفات الفعلية، يُنظر، محمد بن علي التميمي، الصفات الإلهية تعريفها وأقسامها، دار أضواء السلف، 2002م، ص67.

³ يُنظر، محمد صالح العثيمين، العقيدة الواسطية، ج1/ص383.

⁴ يُنظر، آل مرزوق الزهراني، المنظومة التبريزية في العقيدة الصحيحة السنية، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، 1425هـ، ص66.

⁵ يُنظر، القاضي عبد الجبار، رسائل العدل والتوحيد، جمع وترتيب، محمد عمارة، مكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1405هـ، ج1/ص218.

⁶ الرعد، آية، 2.

ولننظر الآن إلى معن الاستواء ومعنى العرش ونحن حين نستقرئ كلمة استوى في القرآن نجدها قد وردت في آيات متعدّدة، فجاءت مرّة واحدة بمعنى الاستواء. أي: النضج، في قول الحق سبحانه: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ وَكَذَٰلِكَ ۙ﴾¹، أي انه بلغ نضجه الكمال... وهذا استواء لمخلوق هو: الإنسان.

ومرّة أخرى يقول القرآن: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ۖ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ۚ﴾² والمعنى هنا هو: صعد، والمقصود هو صعود محمد وجبريل عليهما السلام إلى الأفق الأعلى.

وهناك قوله الحق: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ۚ﴾³ أي: أنه سبحانه قد استوى إلى السماء، وإياك أن تظن أن استواءه سبحانه إلى السماء مساوٍ لاستواء البشر، لأننا قلنا من قبل: إنّ كل شيء بالنسبة لله إنما نأخذه في إطار: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ﴾⁴، وبذلك يكون استواءه سبحانه إلى السماء، هو استواء يليق بذاته، والاستواء المطلق شيء مختلف عن الاستواء على العرش.

وقد ورد الاستواء على العرش في سبعة مواقع في القرآن: الأعراف، يونس، الرعد، طه، الفرقان، السجدة، الحديد، وإياك أن تأخذ الاستواء بالنسبة لله على أن معناه النضج لأن النضج إشعار بكمال سبقه نقص، ولذلك نجد العلماء المدققين قد علموا أن ذكر استواء الله على العرش قد ورد سبع مواضع بالقرآن الكريم وقالوا:

وذكر استواء الله في كلماته على العرش في سبع مواضع فاعُدُّ

ففي سورة الأعراف ثمة يونس وفي الرعد مع طه فللعدّ أكّد

¹ القصص، آية، 14.

² النجم، آية، 8/6

³ البقرة، آية، 29.

⁴ الشورى، آية، 11.

وفي سورة الفرقان ثمة سجدة كذا في الحديد افهمه فهم مؤيد

وقالوا في المعنى:

فَلَهُمْ مَقَالَتٌ عَلَيْهَا أَرْبَعَةٌ قَدْ حُصِلَتْ لِلْفَارِسِ الطَّعَانِ

وهي استقرّ وقد علاً وكذلك ارتفع ما فيه من ثكران

وكذاك قد صعد الذي هو رابع يتمام أمر من حمى الرحمان.

والصعود إلى العرش هو حركة انتقال من وضع إلى وضع لم يكن فيه، وهكذا نجد المعاني التي تتمشى مع الاستواء في عرفنا البشري لا تتناسب مع كمال الله، فاختلف العلماء، قال واحد منهم: سأخذ اللفظ كما قاله الله، ونردّ على هذا بسؤال، هل يُمكنك أن تُغيّب ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾...؟

طبعاً لا يستطيع أحد ذلك، وعليك أن تأخذ كل فهم لشيء يخص الذات العلية في إطار: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ لذلك نجد أهل الدقة يقولون: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة فنحن نعلم معنى الاستواء، ولكن كيفية استواء الله مجهولة بالنسبة لنا، والسؤال عن الكيفية بدعة، لأنّ المعاصرين لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسألوا عن تلك الكيفية، رغم أنهم سألوا عن الكثير من الأمور.

وجاء السؤال من المتأخرين الذين تمحّكوا، فقال واحد: سأخذ الألفاظ بمعناها، فإن قال: إنّ له صعوداً، فهو يصعد، وإن قال: إنّ له استواء فهو يستوي.

ولن قال ذلك نردّ عليه: إنّ ما تقوله صالح للأغيار، ولا يليق أن تقول ذلك عن الذي يُغيّر ولا يتغيّر، وإذا سألت عن معنى كلمة استواء فهو استتبّ له الأمر وهل كان الأمر غير مستتب له سبحانه؟

لا يستتب الأمر للملك أو ملكة إلا بمتاعب ومعارك، وقد ينشغل هذا الشخص في معارك وحروب، ثم يستتب له الأمر، وهكذا يختلف استواء الله عن استواء خلق الله، وإذا ذكر استواء الله على العرش، فنحن ننزه الله عن كل استواء يناسب البشر ونقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾¹

• التحليل الحجاجي لموقف الشعراوي العقدي من صفة الاستواء.

لقد آل بنا النظر في النموذج التفسيري الذي نحتة الشعراوي لصفة الاستواء إلى وجود نوع من التردد في تقرير موقفه العقدي من (صفة الاستواء)، إذ لمسانه يتحرك وفق رؤيتين متابعتين: الأولى يُثبت فيها صفة الاستواء في حق الذات الإلهية، والثانية يقوم فيها بتأويل هذه صفة وفق السياقات التي ترد فيها، وفي سبيل تقرير هذا المنحى التصوري لمثل هذه العقائد الإيمانية الكبرى، عمد إلى استراتيجية حجاجية يُبرّز من خلالها موقفه العقدي، وتخرجاته التأويلية لصفة الاستواء في حق الذات الإلهية، وهذه الاستراتيجيات الخطابية هي ما سنحاول الكشف عنها أثناء مقارنتنا الحجاجية لهذا النموذج التفسيري.

أ. المقدمات الحجاجية المعتمدة في التمهيد للموقف العقدي من صفة الاستواء.

تُعَدّ المقدمات منطلق كل فعل حجاجي يروم تحصيل الإقناع، ومرتكزات منهجية ممهّدة لممارسة العملية الحجاجية، ومسالك مهمّة تضمن بدرجة كبيرة تحقيق انطلاقة توافقية بين طرفي الحجاج، ويبنى الشعراوي حجاجه في هذا النموذج التفسيري على جملة من المقدمات المخصوصة التي يمكن اعتبارها أرضية توافقية تجتمع فيها كل الأطراف المعنية بالعملية الحجاجية، فيعمد إليها لتحسين خطابه من الانفلات والانزلاق نحو الهدر واللامعقول، وكذا لتحصيل فعلي التصديق والإيمان الذي هو مناط الحجاج ونقطة الارتكاز فيه² وسنعمل في هذا المقام على رصد مختلف المقدمات الحجاجية، وتتبع أنواعها، وطرائق عرضها، ومكامن تأثيرها، وذلك حتى نستجلي نجاعتها، ونذكر أثرها في المخاطبين تقبلاً وتفاعلاً.

¹ يُنظر، محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، ج12، ص7165/7173.

² يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلفاته وتقنياته، مقال كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، اشراف: حمادي صمود، ص322.

• الوقائع الحجاجية (تهيئة المتلقي للموقف العقدي من صفة الاستواء).

يعدل الشعراوي في بداية خطابه إلى افتراض جملة من الوقائع التي تساعد على بناء وتشكيل موقفه العقدي من صفة الاستواء، وتندرج هذه الوقائع¹ ضمن سياسة خطابية ينتهجها في سبيل ضمان انخراط وتفاعل المخاطب مع المسار العام العملية الحجاجية، والمتأمل في النموذج التفسيري الذي قدّمه لصفة الاستواء، يلحظ مباشرة أنّ الشعراوي يسعى إلى تحصيل الاعتقاد وترسيخ الإيمان في "صفة الاستواء" في حق الذات الإلهية، إلا أنّ هذا الاعتقاد غير منتظم في فكره، لأنه واقع بين موقفين عقديين، يُثبت في الأول صفة الاستواء في حق الذات الإلهية، أمّا الموقف الثاني يستعين فيه بالمخرج التأويلي بحسب السياقات التي ترد فيها هذه الصفة، ولتبرير هذا التردّد الحاصل لديه في تقرير موقفه العقدي بُجاء هذه الصفة يستعين بمجموعة من الوقائع التي يمهّد بها للمسار الحجاجي، ويُمكن إجمالها في:

• الواقعة الأولى ————— يقول الشعراوي في مستهلّ كلامه: (وهذه القضية -الاستواء- هي أهم

قضية كلامية ناقشها علماء الكلام، قضية الإستواء والعرش).

إنّ المناط المرجو من استدعاء الاختلاف الحاصل بين العلماء حول صفة الاستواء، وتسخيرها كواقعة حجاجية يفتح بها خطابه، هو التأسيس للتباين والتردد الموجود في عمق خطابه المترنح بين إثبات صفة الاستواء وتأويلها حسب السياقات التي ترد فيها، فيستدعي هذه الواقعة لجعلها مركزاً متيناً لخطابه المؤسس على فكرة التوفيق بين عقائد المسلمين نظراً لفكره الإصلاحية الذي يدعو إلى وحدة المسلمين، وقد يكون لمثل هذه الواقعة أبعاداً حجاجية مضمرة تتمثل في تحصين خطابه من الانفلات والانزلاق، فيستمدّ بذلك شرعية التباين الموجود في خطابه من اختلاف العلماء الأوائل حول قضية الاستواء²، وبهذا يصبح عدول الشعراوي إلى آراء سابقه مقصوداً من الناحية التداولية، وذلك في سبيل تسهيل حركة خطابه وتهيئة متلقيه للانخراط مع مجمل مواقفه العقدية المنحوتة، وتصوراتها الإيمانية المبسطة. وهذا ما سنحاول رصده والاشتغال عليه أكثر في المباحث اللاحقة.

¹ ذهبا في مقام سابق إلى إدراج الوقائع ضمن مدار مقدّمات الحجاج، وهي عبارة عن حجج توافقية مشتركة بين عدّة أشخاص أو بين جميع الناس، يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلفاته وتقنياته، مقال كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، اشراف: حمادي صمود، ص308.

² من القضايا المعلومة بالضرورة على مرّ التاريخ، هو النقاش الحاصل والجدال الواسع الذي خاضه المسلمون حول آيات الأسماء والصفات، ولاسيما في بيعة المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وامرجئة وخوارج وجبرية وقدرية والكثير من الفرق الإسلامية الأخرى، يُنظر، بن عمارة محمد، النزعة الاعتزالية في التوجيهات عند القاضي عبد الجبار، مجلّة حوليات التراث، ع18، سنة، 2018م، ص53.

• القيم الحجاجية (تحسين التصور العقدي لصفة الاستواء).

يتحرك نظام القيم في خطاب الشعراوي الذي نحن بصدد مقارنته، وفق حركة حجاجية تؤسس لقيمة عقائدية جوهرية، وهي تنزيه صفات الذات الإلهية عن مشابهاة صفات المخلوق، ولتأطير وتسييج هذه الرؤية العقدية، يعمد إلى تدعيم تصوّره بجملة من القيم، منها ما هو قرآني، ومنها ما توافق عليه علماء الأمة وأقروا بجواز الإيمان به والتصديق بمقتضاه، ومن بين القيم الحجاجية المعتمدة في تحسين التصور العقدي لصفة الاستواء نرصد ما يلي:

* القيمة الأولى تنزيهية: ← قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^ط

القيمة الثانية تنزيهية: ← يقول الشعراوي: لذلك نجد أهل الدقة يقولون: "الاستواء معلوم،

والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة"

إنّ المآلات الحجاجية المرجوة من استحضار مثل هذه القيم، هي تحصيل التصديق، وترسيخ الإيمان في التصوّر العقدي التنزيهي الذي يُقدّمه الشعراوي، وهذا التصور مبنيّ في جوهره على قيم أقرّها الخالق في محكم تنزيله، وقيم أخرى منبثقة عن مؤسسة العلماء¹ الذين أقرّوا بضرورة تنزيه الذات الإلهية عن مشابهاة المخلوقات ضرورةً.

• المواضع الحجاجية (إعادة هيكلة المعتقد من صفة الاستواء).

يستند الشعراوي أثناء ممارسته لفعل التفسير إلى جملة من المواضع الحجاجية الداعمة لحركة خطابه الذي يرمي فيه إلى تحقيق انطلاقة توافقية يُحصن بها آرائه الدينية وتصوراته العقدية من خطر الانزلاق إلى اللامعقول، ولما كان هذا النموذج التفسيري الذي نحن بصدد مقارنته مبنيّ على رؤية تنزيهية للذات الإلهية، عمد إلى جملة من المواضع التي تُعصّد موافقه، وترشح تصوراته من صفة الاستواء، فنجده يقوم باستحضار آيات محكمة²، ويُفسّر على

¹ إنّ الدستور العام الذي تبني عليه عقيدة المسلمين فيما يخص الصفات الإلهية، هو تنزيه صفات الخالق عن صفات المخلوق، إلّا أن هذه القاعدة الأصل التي توافقوا على منطلقاتها، اختلفوا في تطبيقها داخل الآيات القرآنية، فنجد من العلماء من يُثبت الصفات في حق الذات الإلهية تحت قاعدة قوله تعالى: ﴿كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ وهناك من يقوم بتأويل هذه الصفات حسب السياق الذي ترد فيه، أو يقومون بردها إلى آيات أخرى محكمة بُرّر وتُشرعن المسار التأويلي.

² المحكم: يذهب السيوطي إلى أنّ المحكم هو عُرف المراد منه، إمّا بالظهور، وإمّا بالتأويل، وهو في غالب الأحيان يستقل بنفسه، يُنظر، جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تح، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، 2008م، ص425

ضوءها صفة الاستواء التي تنتمي إلى مصاف متشابه القرآن¹، فيجعل المحكم مرتكزاً يبنى عليه تأويلاته، ومنطلقاً يُبرر به تصورات هذه الصفة، كما يعتمد إلى استحضار نصوص جاهزة تستمد قوتها الحجاجية من التوافق الحاصل حولها بين العلماء، وهذا ما سنحاول بيانه من خلال المخطط التالي:

• الدعوة العامة: قاله تعالى: ﴿الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَىٰ

الْعَرْشِ²﴾

• الحكم العقدي المستنبط من قبل الشعراوي: ضرورة تنزيه الذات الإلهية عن فعل الاستواء الذي يتصوره البشر، لأن لفظة استوى ليس المقصود منها دائماً فعل الجلوس أو القعود، بل تتعدى إلى دلالات أخرى.

المواضع المدرجة لتزكية هذا التخريج:

قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ — استوى

بمعنى نضج — موضع كيفي توافقي — يستمد قوته الحجاجية من القرآن الكريم، ومن التوافق الحاصل حول تفسير العلماء لهذه الآية.

قال تعالى: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ۖ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ۚ — استوى بمعنى صعد —

موضع كيفي توافقي — يستمد قوته الحجاجية من القرآن الكريم ومن التوافق الحاصل حول تفسير العلماء لهذه الآية.

قول الإمام مالك بن أنس¹: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة — موضع كيفي

توافقي — يستمد قوته الحجاجية من من التوافق الحاصل بين العلماء على صحة هذا التوجيه العقدي الذي أقره الإمام مالك.

¹ المتشابه: اختلف العلماء اختلافاً كبيراً حول مصطلح المتشابه، فمنهم من عرفه بقوله هو ما استأثر الله بعلمه، ومنهم من قال أنه المتشابه هو ما

لا يستقل إلا برده لغيره، ومنهم من قال هو ما لا يدرك إلا بالتأويل، يُنظر، جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص 425

² الرعد، آية، 2.

نستنتج في قراءتنا الأولى لنوعية المواضع المعتمدة في التمهيد للموقف العقدي من صفة الاستواء، أنَّ الشعراوي يَبني معالم استنبطاته على الآيات القرآنية المحكمة، ثم يسقط الدلالة المستنبطة من المحكم على المتشابه، وتُعَدُّ هذه العملية من الآليات الحجاجية المهمة في عُرف المفسرين، يستندون إليها باعتبارها إجراء توافقي في نظرية التفسير، كما عمد الشعراوي أثناء بناء موقفه العقدي التنزيهي إلى الإمام أنس بن مالك الذي يُعَدُّ مرجعاً مهماً يركز عليه أغلب المفسرون في تحديد مواقفهم العقدية من الصفات، وعليه يمكن القول أنَّ حركة خطاب الشعراوي سعت بقوة للحفاظ على الرؤية التنزيهية للذات الإلهية، وتكريس ما أقره العلماء من مواقف تركي التوجه التنزيهي، ومحاربة عقائد التشبيه وما شاكلها من تصورات فاسدة في نظره، وهذا المأتي الإجرائي من شأنه إعادة هيكلة المعتقد الخاص بصفة الاستواء، ودفع المتلقي إلى الإيمان بالمواقف المعروضة، والعقائد المبسوبة لصفة الاستواء.

ب. الحجج العقلية (إقامة سلطان العقل لتزكية التأويلات المنحوتة لصفة الاستواء).

لا يكتفي الشيخ الشعراوي أثناء تقرير موقفه العقدي من "صفة الاستواء" بالحجج الجاهزة التي أشرنا إليها في مبحث المقدمات الحجاجية، بل يعدل إلى جملة من الحجج العقلية الشبه منطقية التي تساعد على تحصيل الإقناع، وترسيخ الاعتقاد في الأطاريح المعروضة، والتصورات المقدَّمة لصفة اليد، وتقوم الحجج العقلية - كما هو معلوم - على جملة من التقنيات الخطابية الذهنية القائمة على العلاقات الشكلية الرياضية، والحاملة في جوهرها مقاصد حجاجية وتداولية يروم المحاجج تحقيقها، وحتى نقف على مجلى هذه التقنيات الحجاجية، سنعمل على بيانها كما وظفها الشعراوي ونطق بها خطابه.

• حجج التناقض وعدم الاتفاق (استراتيجية الرد المواجهة والتبكيث على من أوَّلوا صفة الاستواء).

يُقصد بالتناقض وعدم الاتفاق كما ذهبنا في مقام سابق، هو أن تكون هناك قضيتان، يقوم المحاجج بوضعهما على محك الواقع أو المقام العام للممارسة الحجاجية، مع منح الحرية للمخاطبين في اختيار إحدى الأطرحتين،

¹ يستند الشعراوي إلى الإمام مالك أثناء تطرقه لصفة الاستواء، ويُسخرها كموضع نظراً للإجماع الحاصل بين العلماء على صحة التوجيه الذي أقره الإمام مالك، إذ لا نجد مفسر ولا عالم عقيدة إلا ويرجع إلى هذه المقولة، ويذهب المفسرون وعلماء العقيدة إلى أنَّ (رجل سأل الإمام مالك قائلاً: يا أبا عبد الله «أَلَرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوِي» (طه5)، كيف استوى؟ قال الإمام مالك: كيف غير معقول، والاستواء منه مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، فإني أخاف أن تكون ضالاً، وأمر به فأخرج)، الشيخ أبي اللالكائي، شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، تح، أحمد الغامدي، دار طيبة، ط، 3، 1996م، ج3/ص387-388.

وإقصاء الأخرى¹ بحجة أنها خاطئة، ويعدل الشعراوي إلى هذه التقنيّة الخطائيّة المتسّمة بنوع من العقلايّة أثناء تقرير موقفه العقدي من "صفة الاستواء" فيقوم باستدعاء مواقف وحجج الخصوم في تأويلاتهم "صفة الاستواء"، ثمّ يردّ عليها بحجج عقليّة شبه منطقيّة تُبين عن مواطن التناقض والتعارض الموجودة في الحجج التي يقدمها خصومه، ويمكننا أن نقف ببساطة على مجلى هذه الاستراتيجية الخطائيّة في النماذج التالية:

● الفئة الأولى من الخصوم: المعتزلة².

أطروحة الخصوم: ————— ← المقصود بالاستواء في حق الذات الإلهيّة استتبّ له الأمر.

اعتراض الشعراوي: ————— ← وهل كان الأمر غير مستتبّ له سبحانه في السابق؟

النتيجة: ————— ← إذن استوى ليست هي استتبّ لأن استيتاب الملك يكون بعد خوض

معارك وحروب.

● الفئة الثانية من الخصوم³:

أطروحة الخصوم: ————— ← استوى تعني حركة الصعود إلى العرش.

اعتراض الشعراوي: ————— ← لكن الصعود هو حركة انتقال من وضع إلى وضعٍ لم يكن فيه، وهذا

الانتقال لا يتناسب مع كمال الله.

النتيجة: ————— ← إذن استوى ليست هي الصعود لأنّ فيها حركة إنتقال.

يرسم لنا الشعراوي في مثل هذه الاستراتيجيات الحجاجيّة طريقة إقامته الدليل على من يدّع أنّ "صفة الاستواء" في حق الذات الإلهيّة تعني استيتاب الأمور أو حركة الصعود إلى العرش، ولإبطال هذه المزاعم والتأويلات التي يرى بفاسدها، عمد إلى نوعيّة من الحجج يمكن أن نصطلح عليها بالحجج العقليّة المضادّة التي تُبين عن تناقض وتعارض الخصوم في الأطروحات التي يقدمونها لصفة اليد، فنجدّه يُورد ويُيسّط أقوال الخصوم

¹ يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسة وتطبيقات)، ص43.

² إنّ فئة الخصوم المستهدفة في النموذج الأول هم المعتزلة، إذ وجدنا هذا التيار هو التيار الوحيد الذي انفرد بهذا التوجيه "صفة الاستواء"، فمثلا يذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي في تفسيره "صفة الاستواء" بقوله: «والمراد استولى اقتدر عليه لأن العرش من أعظم ما خلق فنبّه على أنه إذا كان مقتدرا عليه مع عظمه، وعلى السموات والأرض... والمراد الاستلاء القدرة كما ذكرناه»، القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، لبنان. ص250.

³ بعد قراءة متأنيّة لمعظم كُتب التفسير والعقيدة لمن نثر على أحد قام بتوجيه "صفة الاستواء" على أنها حركة صعود، لذلك لم تتمكن من تحديد الخصم المقصود من قبل الشعراوي، لذلك يمكن القول أن الخصم المقصود هو خصم مُفترض في ذهن الشعراوي فقط.

وتأويلاتهم "لصفة الاستواء"، ثم يعمل على تنفيذها، وإبراز تناقضاتها المنطقية والعقلية، ثم ييسط رأيه وموقفه العقدي من "صفة الاستواء"، فينتج عن ذلك نوع من التناظر بين القضايا داخل الخطاب، تناظر يُواجه فيه الشعراوي خصومه بكلامهم وأفعالهم ويجعلها حجة عليهم، ليأتي المخاطب في الأخير ليوازن بين أراء وحجج الخصوم، ورأي الشعراوي وحججه المقدمة في هذا المنحى العقدي، ويعتق موقفاً يرى بصحته وصوابه، وبهذا تصبح استراتيجية التناقض وعدم الإفاق من السياسات الخطابية المهمة التي تضمن لرد على الخصوم ومواجهة أطاريحهم وإبراز قصورها وتناقضاتها ومكان ضعفها.

• حجة التماثل (تسييح العقائد المنحوتة لصفة اليد).

لقد سبق وأن انشغلنا في مقام سابق بمثل هذه النوعية من الحجج التي يقوم فيها المحاجج بتحديد مفاهيم وضبط المصطلحات المتنازع حولها بينه وبين مخاطبيه، ولما كان غرض الشعراوي تحصيل الاعتقاد التنزيهي من صفة الاستواء في حق الذات الإلهية، والرد على من يُروّج للعقائد الفاسدة، انصرف إلى استراتيجية الحد والتعريف باعتبارها استراتيجية فاعلة في بلورة المفاهيم وإيصال الحقائق إلى المخاطبين، وقد بدت مظاهر هذا المنحى الحجاجي أثناء بسطه لمعاني ودلالات لفظة "استوى" حسب مختلف السياقات القرآنية التي ترد فيها، ثم يقوم بتحديد موقفه العقدي من هذه صفة في حق الذات الإلهية، ويمكن أن نمثل لهذا المسار الحجاجي على النحو التالي:

• حجة التعريف الأولى للفظه استوى ← قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ۖ آتَيْنَاهُ حُكْمًا

وَعِلْمًا ۚ وَكَذَٰلِكَ ۝¹ ← استوى في هذا السياق بمعنى اكتمل ونضج ← مفهوم خاص بالإنسان

لا يمكن اسقاطه على الذات الإلهية. ← إذن كل شخص يعتقد أنّ لفظة استوى في حق الذات الإلهية هي نضج فهو مخطيء.

¹ سورة القصص، آية، 14.

• حجة التعريف الثانية للفظه استوى — قال تعالى ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ۖ وَهُوَ بِالْأُفُقِ

الْأَعْلَىٰ﴾¹ ← استوى في هذا السياق بمعنى صعد ← مفهوم خاص بصعود محمد وجبريل عليهما

السلام إلى الأفق الأعلى، ولا يمكن اسقاطه على الذات الإلهية ← إذن كل شخص يعتقد أنّ لفظه استوى في حق الذات الإلهية هي صعد فهو مخطيء، لأنّ الصعود فيه حركة انتقال من وضع إلى وضع.

• حجة التعريف الثالثة للفظه استوى — استوى بمعنى استتب له الأمر — لكن يأتي الاستيتاب بعد الدخول في حروب ومعارك ← إذن كل شخص يعتقد أنّ لفظه استوى في حق الذات الإلهية هي استتب له الأمر فهو مخطيء، لأنّه يلزم عن ذلك عدم استيتاب الأمر له في السابق.

إنّ المتأمل في التعاريف والحدود المصاغة من قبل الشعراوي للفظه "استوى"، يستنتج أنّها مفاهيم لا تليق في حق الذات الإلهية نظراً للنقص الذي قد يعتريها، إذن يمكن القول أنّها مفاهيم مُقصاة من قبل الشعراوي، ولا يجب الإيمان بمقتضاها ولا يحق اسنادها للذات الإلهية.

• مفهوم الشعراوي لصفة لاستواء في حق الذات الإلهية — يختلف استواء الله عن استواء خلق الله،

وإذا ذكر استواء الله على العرش، فنحن ننزه الله عن كلّ استواء يناسب البشر ونقول: ﴿لَيْسَ

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾².

على ضوء هذه الحدود المبنية على ثنائية الإقصاء والتبثيت، يمكننا القول أنّ الشعراوي يصوغ مفهوماً للاستواء يتناسب في جوهره مع الموقف العقدي العام الذي أقرّه سابقه من السلف والمفسرين، وهو موقف يُنادي بضرورة تنزيه الذات الإلهية عن كل تشبيه أو تكييف أو تمثيل أو تعطيل، مستنداً في ذلك إلى قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ

¹ سورة النجم، آية ، 7/6.

² سورة الشورى، آية، 11.

شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ¹، وهذا الموقف الذي التنزيهي الذي يعقده الشعراوي للذات الإلهية جاء مدعوماً بآليات عقلية² وأخرى نقلية³، وبمواقف السلف⁴ التي يؤمن المخاطب بوثاقها، ويدعن لمواقفها العقدية.

ج. الحجج المؤسسة على بنية الواقع (التأسيس للرؤية العقدي النهائية من صفة الاستواء).

تندرج الحجج المؤسسة على بنية الواقع ضمن الحجج يؤسس عليها الشعراوي مواقفه العقدية وتصوراتها الإيمانية النهائية من صفة الاستواء، ولا يتحقق هذا المسار التداولي من الممارسة الخطابية إلا عن طريق استدعاء نوعية مخصوصة من الحجج قائمة على خبرة وتجربة المحاجج،⁵ وقدرته على التحكم في تصاريف الكلام، وتأتي هذه الاستراتيجية الخطابية - في نظرنا - كتحصيل للمسار الحجاجي الذي بدأه الشعراوي بالمقدمات الحجاجية والحجج الشبه منطقية، فلو تأملنا النموذج التفسيري الذي نخته الشعراوي لثصة الاستواء في حق الذات الإلهية، لوجدناه يبين في بعض أجزاء ومنعطافات خطابه عن الموقف النهائي من هذه القضية العقدية، وقد جاء هذا الموقف العقدي النهائي مصحوباً ومدعوماً بجملة من الحجج التأسيسية للواقع العقدي الجديد الذي يرى الشعراوي بصحته، ويؤمن بوثاقته، ويسعى إلى دفع متلقيه إلى الإيمان به، ومن بين الحجج المؤسسة على بنية الواقع المدرجة في تقرير الموقف العقدي من صفة الاستواء يمكن رصد مايلي:

¹ سورة الشورى، آية، 11.

² يقوم المحاجج بالحدّ والتعريف على ثنائية إقصاء مفاهيم، وتثبيت آخر يرى المحاجج بصحتها، وتستند عملية الإقصاء والتثبيت في جوهرها ومنطلقتها على المعطيات التي يُقرها العقل، فلو تأملنا آليات اشتغال هذه الاستراتيجية في خطاب الشعراوي، نجده يأتي بمفاهيم الخصوم "صفة الاستواء" في حق الذات الإلهية، ثم يقوم بإقصاها نظراً لعدم توافقها مع معطيات العقل، فمثلاً يذهب الخصوم إلى أنّ (استوى في حق الذات الإلهية تعني استتب له الأمر) فيلجأ الشعراوي للعقل في الرد على هذا التأويل والفصل فيه بطرح السؤال التالي: (وهل كان من قبل الأمر غير مستتب له؟) وبهذا يكون الشعراوي قد لجأ في موقفه العقدي من صفة الاستواء إلى العقل، وذلك للفصل بين مفاهيم الخصوم وبين المفاهيم التي يُسوق لها في خطابه، ويسعى إلى إقناع مخاطبيه بصحتها وضرورة اعتقادها.

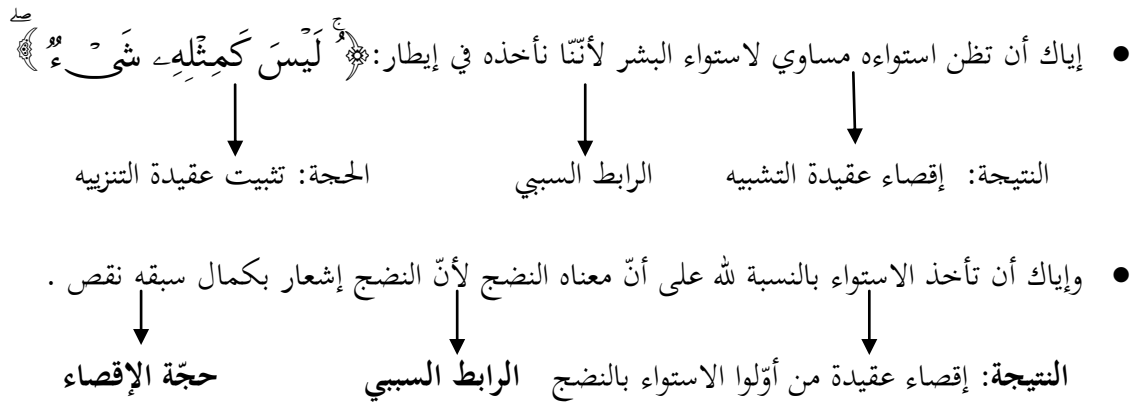
³ يلجأ الشعراوي أثناء صياغة رؤيته العقدية لصفة الاستواء إلى تحصيل وتسييج المفاهيم التي يُقدّمها إلى مخاطبيه بحجج النقل، فنجد أنه أثناء تشكيل موقفه العقدي من صفة الاستواء يستحضر قوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» وهذا الاستحضار مآله رسم خطاب يرتكز في مبادئه العامة على ما أقره الخالق في حق ذاته، وهذا المنحى الحجاجي يتميّز بالبراغماتية في أبعاده المضمرّة إذ يقوم بشرّعة المفاهيم والعقائد التي يُقدّمها لمخاطبيه.

⁴ من مميزات خطاب الشعراوي، هو أنه خطاب ملون في أبعاده الفكرية والعقدية بما أقره السلف والعلماء السابقون من هذه الأمة، لذلك نجده أثناء تشكيل موقفه العقدي من صفة الاستواء يرتكز على قول الإمام مالك (الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة)، وهذا القول يدعم بالضرورة المسار الحجاجي للرؤية التنزيهية التي يعمل الشعراوي على ترسيخها ودفع متلقيه إلى الإيمان والتصديق بها.

⁵ يُنظر، علي الشعبان، الحجاج وأفاق التأويل، ص282.

• حجة الوصل السببي (التماس شرعية تأويل صفة الاستواء في حق الذات الإلهية).

تُعَدُّ الحجج السببية من أهم الحجج التي يعتمد إليها الشعراوي أثناء محاولته التأسيس لمواقفه العقديّة، وتصوراته الإيمانيّة النهائيّة، وتندرج الحجج السببية ضمن استراتيجيّة خطابه ينتهجها أثناء الربط بين الأسباب والمسببات، وبين الحجج والنتائج، وهذا الربط مآله تبرير العقائد التي يرميها، والمواقف التي ينحتها من صفة الاستواء، ومن توابع هذه الاستراتيجية شرعة العقائد المستنبطة من قبله، ودفع مخاطبيه إلى الإقتناع بها إيماناً تصديقاً واعتقاداً، ويتضح هذا المنحى في المقاطع الحجاجية التالية:



يتضح من خلال هاذين النموذجين أنّ الشعراوي يؤسس لعقيدة مقتضاها تنزيه الذات الإلهية عن النقص وعن مشابهة ذوات البشر في أفعاله وصفاته، وهذا التصور العقدي مبنيّ في جوهره على جملة من الحجج السببية التي خلقت ترابطاً منطقياً بين العقائد المستنبطة وبين الحجج المقدّمة لدعم وتبرير هذه الرؤية العقديّة، وعليه يمكن القول أنّ الشعراوي عمل في هذه المقاطع الحجاجية على تبرير تأويلاته التي عقدها لصفة الاستواء، وهذه السياسة الخطابية التي انتهجها من شأنها ضمان نجاعة خطابه التفسير الذي استدعى له كل الضمانات الحجاجية، وحصنه بكل الإمكانات التي تتضمن إصابة الإقناع وتمكين العقائد التي نحتها في كيانات متلقيه.

• حجج السلطة (استدعاء سلطة السلف والعلماء لتجوير التأويلات المنحوتة لصفة الاستواء).

يعمل الشعراوي أثناء نحت تأويلاته العقديّة، وتصوراته الدينيّة، إلى تلوين خطابه بمختلف السلطات الأثرية التي يَعتقد المتلقي في وثاقها وصحتها، والمتأمل في النموذج التفسيري الذي قدّمه لصفة الاستواء يمكن له أن يلمس بيسر تجلّي سلطة القرآن وسلطة السلف والعلماء التي يتكئ عليها أثناء بسط آرائه العقديّة، وبناء تصوراته الإيمانيّة من صفة الاستواء، ولما كانت غاية الشعراوي في مقامنا هذا تحصيل اليقين، وترسخ الاعتقاد لدى

المخاطبين في تنزيه الذات الإلهية عن كل ما يمكن أن يتصوره العقل البشري، اصطبغ خطابه بجملة من المرجعيات التي تُشكل سلطة جليلية لدى المتلقين، ويُمكن لنا أن نمثل لهذا المجلى النظري الذي يعتقد في وجوب تنزيه الذات الإلهية عن كل مشابهة للبشر في قضية الاستواء بـ:

• سلطة القرآن باعتبار المرسل: ← قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^ص

• سلطة السلف¹ ← أهل الدقة يقولون: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة"

• سلطة العلماء² (العلماء المدققين) ← لذلك نجد العلماء المدققين يقولون في هذا المعنى:

فَلَهُمْ مَقَالَاتٌ عَلَيْهَا أَرْبَعَةٌ قَدْ حُصِّلَتْ لِلْفَارِسِ الطَّعَانِ

وهي استقرّ وقد علّا وكذلك ارتفع ما فيه من نُكران

وكذاك قد صعد الذي هو رابع بتمام أمر من حمى الرحمان.

على ضوء هذه النماذج التمثيلية، يتّضح لنا أن الموقف التنزيهي الذي يعتقد الشعراوي بصحته، موصول ومسيج بجملة من السلطات الآثرية التي تُعضد وتدعم تصوره الذي يُقرّ بوجوب تنزيه الذات الإلهية عن الاستواء المشابه لاستواء البشر، وليس من العجب أن نقف في خطابنا هذا على علو نبرة سلطة القرآن وسلطة السلف وسلطة العلماء في تقرير مثل هذه العقائد، فالشعراوي - في نظرنا - لم يأت بشيء جديد في هذا المضمار، ولكنه بنى نظام اعتقاده على ما أقره سلف الأمة وعلمائها، فقام ينحت قيم عقدية مشدودة بسنن الأوائل وتعاليم الأثر، وتخليص عقيدة المسلم من كل مظاهر الشك ومآخذ الريب، وعليه يمكن القول أنّ سلطة القرآن، وسلطة السلف والعلماء من الحجج الفاعلة التي تتقوى بها مسالك الاعتقاد والإيمان في كل خطاب تفسيري يروم إصابة الإقناع.

• حجاجية الشاهد الشعري في تزكية التأويلات المنحوتة لصفة الاستواء.

¹ يضطلع اجماع السلف طاقات حجاجية وتداولية بالغة الأهمية في إصابة الإقناع وتحقيق اليقين، ذلك لأنها تحتل طاقات رمزية تضمن تحقيق اليقين والإعتقاد، يُنظر، علي الشعبان، الحجاج وأفاق التأويل، ص 159.

² يُعدّ العلماء من السلطات الفاعلة في الخطاب الحجاجي، فيعدل إليها المحاجج باعتبارها سلطة توافقية تحظى بالإجماع، فما أجازوه استقام، وما نكروا عنه لا يُأخذ به، أي انتفى واحتل.

إنَّ للشاهد في خطاب الشعراوي منزلةً لا تقتصر على إصابه الإقناع فقط، بل تتجاوز ذلك إلى تثبيت اليقين وتحصيل الاعتقاد فيما يُقدّمه من تصورات عقديّة ومواقف إيمانيّة يسعى إلى ترسيخها في أذهان مخاطبيه وكياناتهم، ولما كان الشاهد يضطلع بأدوار حجاجيّة تُساهم في تحريك الخطاب، ودفع سيرورته، وتزويده بطاقات يتأتى بها فعل الإقناع، عمد إلى صرف جملة من الشواهد التي يُؤطر بموجبها خطابه ويعضدُ بواسطتها موقفه العقدي من صفة الاستواء، وقد كان للشاهد الشعري حضوراً لافتاً باعتباره سلطة حاسمة تتقرر به العقائد، وتُحصل به المقاصد، وحتى ندرك آلية اشتغال الشاهد الشعري باعتباره حجةً يمكن أن تمثل لذلك بـ:

• **دعوى الشعراوي** ← تنزيه الذات الإلهيّة عن الاستواء المشابهة لاستواء البشر.

الشاهد الذي يدعم التصور العقدي للشيخ الشعراوي هو قول أهل الدقة:

فَلَهُمْ مَقَالَاتٌ عَلَيْهَا أَرْبَعَةٌ قَدْ حُصِّلَتْ لِلْفَارِسِ الطَّعَانِ.

وهي استقرّ وقد علأ وكذلك ارتفع ما فيه من نُكران.

وكذاك قد صعد الذي هو رابع بتمام أمرٍ من حمى الرحمان.

ينهض الشاهد الشعري في هذا المقام بأدوار حجاجيّة مساند للتصورات العقديّة التي يسعى الشعراوي إلى تمكينها وترسيخها في كيانات مخاطبيه، فلمّا كان هدفه تنزيه الذات الإلهيّة عن فعل الاستواء الذي يتصوره البشر، عدل إلى استحضار أبيات شعريّة تدّعم تصوره التنزيهي، وتركّز موقفه العقدي، وتكرّس آراء سلف الأمة وعلمائها الذين لهم مردّ الأمر ومآل الحسم في مثل هذه القضايا العقديّة الكبرى بالنسبة للشعراوي.

• **حجة المثل المدرجة للدفاع عن التصور العقدي التنزيهي لصفة الاستواء.**

خلافاً للشاهد الذي يؤتى به لتوضيح الأفكار ودعمها، يُؤتى بالمثل في الحالات التي توجد فيها بعض الخلافات في شأن القاعد الخاصة، فيعدل المحاجج إلى المثل المتفق عليه لتكريس وترسيخ القواعد والمبادئ التي يُدافع عنها¹، وقد اقتضى تقليبت النظر، وأعمال الفكر في صفة الاستواء، عدول الشعراوي إلى استحضار حجة المثل التي

¹ يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسة وتطبيقات)، ص 54.

اعتمدها كاستراتيجية يُكثّف بها الطاقات الإقناعية لموقفه العقدي من صفة الاستواء، ويمكن أن تمثل لهذا المنحى الحجاجي بـ:

- **موقف الشعراوي** ← تنزيه الذات الإلهية عن الاستواء المشابهة لاستواء البشر.
- **المثل الذي يُكرّس هذه التصور** ← قول أهل الدقة: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة" إنَّ الخلاف الموجود بين الشعراوي وخصومه، حتمّ عليه استحضار حجة المثل لترشيع تصوره التنزيهي، ودعم رأيه العقدي لصفة الاستواء، وهذا التماثل الحاصل بين القاعدة التي أقرّها الإمام مالك "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة" وبين التصور التنزيهي الذي رسمه الشعراوي في خطابه التفسيري، من شأنه تمكين الحقائق المنحوتة وتعزيد المواقف المعروضة، وإصابة والإذعان والتصديق في كيانات المخاطبين فعلاً واعتقاداً.
- **حجة النموذج وعكس النموذج المدرجة (استراتيجية الهدم والترشيح).**

تُعَدّ حجة النموذج وعكس النموذج من الحجج الفاعلة في معظم خطابات الشعراوي التفسيرية، وفي النموذج التفسيري الذي نحن بصدد مقارنته خاصة، ويُقدّم الشعراوي النموذج باعتباره قدوة يُحتذى بها، وتكون في غالب الأحيان عبارة عن سلطة يتأثر بها المخاطب¹، ولما كان هدف الشعراوي نحت نموذج عقدي يُنَزّه بموجبه استواء الذات الإلهية عن استواء البشر، عدل إلى استحضار نماذج حجاجية سلطوية تُؤطر رؤيته العقدية، وتدعم موقفه النهائي من هذه القضية، وتتجلى النماذج الحجاجية المقدّمة من طرف الشعراوي من خلال رسمه صورة متعالية لأنصار مذهب، وذلك من خلال وصفهم بجملة من النعوث التي تُعلي من شأنهم، وترفع من قيمتهم، ويمكننا أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي بالجدول التالي:

النموذج المدّعم لموقف للشعراوي	النموذج المضاد لموقف الشعراوي
النموذج الأول: العلماء المدققين.	النموذج المضاد: وجاء السؤال من المتأخرين الذين تمحّكوا
النموذج الثاني: أهل الدقة. السلف	النموذج الثاني المضاد: ولمن قال ذلك نرد عليه.

¹ يُنظر، محمد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية وعربية وغربية، ص 48.

إن أعمال النظر في النماذج الحجاجية المستحضرة من قبل الشعراوي يفضي مباشرة إلى الأهداف التداولية المسطر من قبله، وهي هدم عقائد خصومه ومناوئيه، وترشيح عقائد أهل مذهبه، وهذا الأمر من شأنه دعم المسار الحجاجي لتصوره التنزيهي لصفة الاستواء لأنه استعان بنماذج يعتقد المخاطب في وثافتها ويدعن لآرائها، وهذا الاعتبار من شأنه تحصيل إيمان المخاطبين تصديقاً وعملاً في الموقف العقدي المنحوت لصفة الاستواء من قبل الشعراوي.

د. الوسائل المنطقية (تثبيت سلطان المذهب في عقيدة الاستواء والرد على المخالفين).

لقد اتصل الموقف العقدي للشعراوي من صفة الاستواء بفكرة التنزيه المطلق للذات الإلهية عن كل ما يمكن أن يحدث تماثلاً بينها وبين المخلوق، وهذا المنحى العقدي ارتبط بممارسات حجاجية واستراتيجيات خطابية أبانت عن براعة الشعراوي وخبرته في تصريف الكلام وقدرته على التدليل على المواقف العقدية التي يقدمها لمتلقيه، ولتمكين النظر وتثبيت سلطان المذهب في عقيدة الاستواء والرد على المخالفين والمناوئين، عدل إلى تسخير جملة من الوسائل المنطقية التي تضمن له تعالي الخطاب وانتقاله من مستوى الحجة المركبة بين ما هو عقلي احتمالي وعاطفي تأثيري إلى الحجة المنطقية المجردة التي تعتمد على الأقيسة المنطقية العقلية المحضة، ولقد تطرقنا في مقام سابق إلى حجة القياس، وقلنا أنّ القياس هو قول مؤلف من أقوال إذا وُضعت لزم عنها قول آخر اضطراراً¹، ولتقييد العقائد الكبرى للمسلمين، والردّ على المخالفين، وتحصيل التصديق والإيمان من صفة الاستواء المقرونة بتنزيه الذات الإلهية، أورد الشعراوي جملة من الأقيسة المنطقية التي تبرر مواقفه العقدية، وتعلّل تصورات الإيمانية، وسنحاول في هذا المقام رصد هذه الأقيسة.

• الأقيسة المنطقية التامة المدرجة للرد على الخصوم وتنزيه الذات الإلهية عن الاستواء المشابه لاستواء البشر.

يُعَدّ القياس المنطقي التام من أهم الآليات الذهنية التي تُشرعن المسار الحجاجي للخطاب، كما تكشف من قوته وفعالياته التداولية، والقياس في النظرية الحجاجية المعاصرة هو عبارة عن تعالق منطقي موجود بين المقدمات للوصول إلى نتائج محدّدة يرسم مسالكها المحاجج، فالقياس هو وسيلة منطقية من وسائل التعليق بين الأقوال، حيث يُصبح أحد القولين مرتبطاً بالآخر عن طريق تعليقهما بقول ثالث يمثل طبقة من الموضوعات أعلى من

¹ يُنظر، عدنان بن زيوش، وعدنان بن عبد القادر، الفلسفة، المعهد التربوي الوطني، الجزائر، ج2/ص48.

القولين الآخرين¹ ويعدل الشعراوي إلى مثل هذه النوعية من الأقيسة المنطقية أثناء ردّه ودحضه لمحمل العقائد المخالفة لما أقرته مؤسسة السلف والعلماء في رؤيتهم لقضايا العقيدة عامة، ولصفة الاستواء خاصة، ولهدم هذه العقائد المخالفة يستند إلى جملة من الأقيسة التي تُبَيِّن عن التناقض والتعارض الموجود في عقائد المخالفين، ويمكن لنا أن نمثل لذلك بالماذج المنطقية التالية:

1. إبطال دعوى القائلين بأن الاستواء هو الصعود:

المقدمة الكبرى (دعوى الخصوم): ————— ← الاستواء في حق الذات الإلهية هو الصعود.

المقدمة الصغرى (الرّد على الدعوى): ————— ← الصعود هو حركة انتقال من وضع إلى وضع وهذا لا يتناسب مع كمال الله.

النتيجة: ————— ← إذن الاستواء في حق الذات الإلهية ليس الصعود.

2. إبطال دعوى القائلين بأن الاستواء هو استيتاب الأمر.

المقدمة الكبرى (دعوى الخصوم): ————— ← استوى في حق الذات الإلهية تعني استيتب له الأمر.

المقدمة الصغرى (الرّد على الدعوى): ————— ← الاستيتاب لا يتأتى إلاّ بمتاعب ومعارك، وحروب، وهذا ما لا يُتصور في حق الله.

النتيجة: ————— ← إذن الاستواء في حق الذات الإلهية ليس الاستيتاب.

3. البناء المنطقي لموقف الشعراوي من قضية الاستواء:

المقدمة الكبرى: ————— ← ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

المقدمة الصغرى: ————— ← تنزيه الله عن كلّ استواء يناسب ويشابه البشر، وإثبات استواء يليق بذاته.

النتيجة: ————— ← ضرورة تنزيه استواء الذات الإلهية عن الاستواء المشابه للبشر.

¹ يُنظر، محمد العبد، النص والخطاب والإتصال، ص 217/218.

على ضوء هذه الأقيسة الخطائية المستنبطة من خطاب الشعراوي في شقه المنطقي، نستنتج أنّ هذا الأخير يعتمد في خطابه على استراتيجية الهدم، والبناء، هدم كل ما هو مخالف للعقيدة التنزيه، وبناء تصور عقدي تنزيهي مدّعم بصرامة العقل، ودّقة المنطق، فالشعراوي «لا يستبدل سلطان النقل بسلطان العقل، إلّا عندما يرمي إلى تحقيق النظر، وتثمين البصر فيما بدا له من تأويلات وفيما عرض له من حقائق»¹، وبهذا يُصبح موقف الشعراوي التنزيهي لصفة الاستواء مدّعم بسلطان النقل والعقل والمنطق الذي يُحقّق له بدرجة كبيرة المآلات الحجاجيّة، والمساعي الإقناعية التي يصبو إلى تحقيقها وتمكينها في كيانات متلقية.

هـ. السّلم الحجاجي (قراءة في تقويمية في قوة وضعف الحجج وتدرجها داخل الخطاب)

لقد سبق أن انشغلنا في المقامات السابقة باستخراج مختلف الآليات الحجاجيّة التي عدل إليها الشعراوي في سبيل ترسيخ توجهه العقدي المتعلق بصفة الاستواء في حق الذات الإلهيّة، وسنعمل في هذا المقام على كشف طرق توزيع هذه الحجج داخل خطابه التفسيري، والإبانة عن كفاءات تدرجها، ولتحقيق هذا المناط سنحاول تقييم المسار الحجاجي الذي تتحكم في حركة خطابه، مستنديين في ذلك على نظرية السّلام الحجاجيّة التي تُبين بدرجة كبيرة عن التفاضليّة الموجودة بين الحجج من حيث قوتها وضعفها ومساندتها للنتائج المرجوة²، كما يرتبط السّلم الحجاجي بمفهوم الوجهة الحجاجيّة، أو الإتجاه الحجاجي الذي قد يكون صريحاً أو مضمراً³ في دعمه لمسار حجاجي محدّد في أهدافه ومسطر في غاياته، ولما كان غرض الشعراوي ترسيخ اليقين وتحصيل الاعتقاد في التنزيه المطلق للذات الإلهيّة عن كل تشبيه وتمثيل، حشد جملة من الحجج التي تدعم هذه الرؤية التنزيهيّة للذات الإلهيّة، إلّا أن الحجج المسخرة لتحقيق هذا المسعى تتباين في قوتها، وهذا ما سنحاول رصده في السّلم الحجاجي التالي:

¹ علي الشعبان، الحجاج وأفاق التأويل، ص298.

² يُنظر، رشيد الرازي، الحجاجيات اللسانية والمنهجية البنيوية، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب، إربد، الأردن، ط1، 2010م، ص105.

³ يُنظر، أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، مجلة المنارة، الصفحة الثقافية، الثلاثاء 5 ديسمبر، <http://www.almanarah.com> ص6.

- النتيجة ↑ التنزيه المطلق للذات الإلهية عن الاستواء المشابه لاستواء البشر.
- الحجة (4) قال تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^ط
- الحجة (3) قول أهل الدقة (الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة)
- الحجة (2) لا يمكن للاستواء أن يكون بمعنى الاستيتاب، لأن الاستيتاب يقتضي الدخول في حروب.
- الحجة (1) لا يمكن للاستواء ان يكون بمعنى الصعود لأن الصعود يقتضي الانتقال والحركة.

تُفْضِي القراءة الأولية إلى أنّ حركة هذا السلم الحجاجي هي حركة تصاعديّة، تبدأ في أسلفها بدحض وإبطال عقائد الخصوم، ثمّ تتواصل وفق نسق تصاعدي يدعّم التصور التنزيهي للشعراوي، وبهذا يمكن القول أنّ الحجج المبسّطة في هذا السلم هي حجج متساندة ومتساقطة تدعم نتيجة واحدة، وعقيدة واحدة، ألا وهي التنزيه المطلق للذات الإلهية في كيفية استواءها، ودحض كلّ التصورات التي قد تطرأ على العقل البشري في محاولته لتحديد طريقة وكيفية الاستواء، كما تعكس حركة السلم الحجاجي الذي بين أيدينا انتصار الشعراوي للنقل ولما أقره سلف الأمة، وهذا الحاصل العقدي يتبدّى في أعلى السلم الذي يتأطر بحجج نقلية محضة تُبين عن الانتماء التفسيري وعن منابع العقيدة التي يؤسس لها الشعراوي.

و. مناقشة أدلة الشعراوي في تقرير الموقف العقدي من صفة الاستواء.

إنّ مآلات النظر في التصور العقدي الذي قدّمه الشيخ الشعراوي، وأنماط الحجج المعتمدة في تقرير وتبرير موقفه العقدي من صفة الاستواء، أفضت إلى أنّ هذا الأخير لم يختلف مع ما أقره سلف الأمة وعلمائها في هذه القضية العقديّة، بل شكّل امتداداً عقدياً كرس من خلاله مواقف ورؤية الأوائل لمثل هذه القضايا العقديّة الكبرى، ونجد هذا التصور التنزيهي للذات الإلهية في استواءها المباين لاستواء البشر لدى جملة من المفسرين وعلماء العقيدة من القدماء والمعاصرين، من بينهم على سبيل المثال لا حصر ابن كثير (ت747هـ)¹ والطبري (ت310هـ)¹

¹ يذهب ابن كثير في تفسيره لقول تعالى: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» يعلّق

قائلاً: (وأن نمرها كما جاءت، من غير تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل، تعالى الله علو كبيراً، وإننا نسلك في في هذا المقام مذهب السلف... من أئمة المسلمين قديماً وحديثاً وإمرارها كما جاءت) يُنظر، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4/ص43، ج4/ص551.

وابن عطية (ت541هـ)² والبعوي (ت516هـ)³ والقرطبي (ت671هـ)⁴ والطاهر بن عاشور (ت1393هـ)⁵ ومن علماء العقيدة نجد هذا المذهب التنزيهي عند كل من وكيع بن الجراح (ت197هـ)⁶، الإمام ابن خزيمة (ت311هـ)⁷ وابن تيمية (ت728هـ)⁸ وغيرهم من العلماء، وعليه يمكن القول أنّ موقف الشعراوي من قضية الاستواء شكلياً امتداداً لما أقرته مؤسسة السلف والعلماء الذين سبقوه في هذا المضمار.

¹ يذهب الطبري في تفسيره لقول تعالى: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» يعلق قائلاً: (فإنه يعني: انه علا عليه...على عليه علو ملك وسلطان، لا علو انتقال وزوال) يُنظر، الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج1/ص159، ج4/ص402.

² يذهب ابن عطية في تفسيره لقول تعالى: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» يعلق قائلاً: (والمعنى: علا على العرش، والنظر الصحيح يرفع هذه العبارة)، يُنظر، ابن عطية، الخرج الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ص1027.

³ يذهب البغوي في تفسيره لقول تعالى: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» يعلق قائلاً: (يعني علا عليه...فالاستواء على العرش صفة لله تعالى، بل لا كيف، يجب على الرجل الإيمان بها، ويكل العلم فيه إلى الله عز وجل)، يُنظر البغوي، معالم التنزيل، ج4، ص293، ج3/ص235.

⁴ يذهب القرطبي في موقف من صفة الاستواء بقوله: (وللعلماء فيها كلام، وقد بينا أقوال العلماء فيه، والأكثر من المتقدمين والمتأخرين إذا وجب تنزيه الباري سبحانه على الجهة والتحيز، فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين وقادتهم من المتأخرين، تنزيه الباري تبارك وتعالى عن الجهة، فليس بجهة فوق عندهم، لأنه يلزم ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون في مكان أو حيز، ويلزم من المكان والحيز الحركة والسكون للمتحيّز، التعيّر والحدوث...ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنّه استوى على عرشه حقيقة، وإنما جهلوا كيفية الاستواء، فإنه لا تُعلم حقيقته، كنا قال الإمام مالك: الاستواء معلوم، يعني في اللغة، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة) يُنظر، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج9/ص238/239.

⁵ يذهب الطاهر بن عاشور في تفسيره لصفة الاستواء بقوله: (وقد كان السلف يتلقون أمثالها بلا حث ولا سؤال لأنهم علموا المقصود الإجمالي منها فاقنعوا بالمعنى مجملًا...وكانوا إذا سُئلوا عن هذه الآية يقولون: استوى الله على العرش ولا نعرف لذلك كيفاً، فكانوا يأبون تأويلها) يُنظر. الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج8/ص163.

⁶ يقول وكيع بن الجراح في صفة الاستواء: (نسلم لهذه الأحاديث كما جاءت، ولا نقول كيف هذا، ولما جاء هذا)، عبد الله بن أحمد بن حنبل، كتاب السنة، تح، محمد بن سعيد بن سالم، دار ابن القيم، 1986م، ج1/ص267.

⁷ يقول الإمام ابن خزيمة: (ونحن نؤمن بأن الله تعالى مستوي على عرشه لا نبذل كلام الله، ولا نقول قولاً غير الذي قيل لنا...ثبت استواءاً يليق بجلال الله وعظمته، كما قال الإمام مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة) يُنظر، الإمام ابن خزيمة، كتاب التوحيد وغيثات صفات الرب عز وجل، ص232.

⁸ يقول الشيخ ابن تيمية: (وأهل السنة والجماعة يؤمنون بأن الله ميتو على عرشه استواءً يليق بجلاله، ولا يماثل استواء المخلوقين، ينظر، عبد الحليم ابن تيمية، شرح العقيدة الواسطية، تح، محمد صالح العثيمين ص385

الفصل الرابع.

البناء الحجاجي لآيات العقيدة في تفسير محمد حسين الطباطبائي.

تمهيد.

يُعدّ تفسير (الميزان في تفسير القرآن) للسيد محمد حسين الطباطبائي من أهم التفاسير المعاصرة التي عرفت رواجاً كبيراً نظراً لما يحويه من قيمة علمية ودينية ومعرفية وفلسفية وإيمانية، ويَندرج تفسيره ضمن التفاسير التي اعتمدت منهج أهل البيت ومروياتهم في تفسير القرآن الكريم¹، ويصنّفه بعض الباحثين ضمن تفاسير المدرسة الاجتهادية التي عمدت إلى تفسير القرآن بالقرآن²، فالطباطبائي اعتمد في استنباط الدلالات القرآنية، والأحكام الشرعية، والتخریجات الفقهية والعقدية، وغيرها من قضايا القرآن ومقتضياته على منهجية قرآنية تنطلق من القرآن لتصل إليه، ويتكون تفسير الميزان من عشرين مجلداً، يتضمن جميع السور والآيات القرآنية، يشتمل على مقدّمة يستدل فيها المؤلف على صحة تفسير القرآن بالقرآن، وتخطئة الأساليب التفسيرية الأخرى، إذ يرى أنّ القرآن مستغني عن غيره في بيان مقاصده.

ويسلك الطباطبائي في تفسيره منهجاً واضحاً، وطريقاً متعارفاً عليه عند جلّ المفسرين، فيبدأ ببيان أهداف السورة، والمحاور العامة لمطالبها، ونزولها بمكة أو بالمدينة، ثم يُورد السورة ويفسرّها كاملاً إذا كانت قصيرة³، أمّا إذا كانت من السورة طويلة، فيقوم بانتخاب مجموعة من الآيات التي يرى أنّ مرتبطة دلاليّاً بعضها البعض، ثم يشرع في تفسيرها.

أمّا من ناحية كيفية تفسيره وبحته للآيات القرآنية، فنجدّه يقلّب النظر ويطيل التدبّر ويُعَمِّل الفكر في الآية القرآنية من مختلف النواحي والمدراك، فيفسّر الآية من الناحية الدينية الشرعية والكلامية والفلسفية والعلمية والاجتماعية والأخلاقية ضمن عناوين خاصة مستقلة، مبيناً مقاصد الآية من مختلف الزوايا⁴ ويذهب أحد طلاب محمد حسين الطباطبائي إلى القول بأن تفسير العلامة محمد حسين الطباطبائي ليس تفسيراً صرفاً، بل هو تفسير تتخلّله بحوث في الفلسفة، والتاريخ، والاجتماع، وغير ذلك من القضايا، وقد تمّ تأليف هذا التفسير في العام (1372هـ) أو (1373هـ)، وتمّ الفراغ من آخر أجزائه، وهو الجزء العشرون في شهر رمضان (1392هـ)⁵،

¹ يُنظر، السيد محمد علي إيازي، المفسرون حياتهم ومنهجهم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، (د، ط)، طهران، 1212هـ، ص702.

² يُنظر، علي أكبر بابائي، مدارس التفسير الإسلامي، تعريب، كمال السيد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، (د، ط)، بيروت، 2010م، ج3/ص32

³ مثل سورة الناس، الفلق، الإخلاص، العصر، وغيرها من السور القصيرة.

⁴ يُنظر، علي أكبر بابائي، مدارس التفسير الإسلامي، تعريب، كمال السيد، ص36.

⁵ يُنظر، أغا بزك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة (نقاء البشر في القرن الرابع عشر)، دار المرتضي، (د.ط)، مشهد، 1404هـ، ج1/ص645.

ويمتاز تفسير الطباطبائي بإعتماده على الكثير من المدارس التفسيرية، ولاسيما المدرسة الشيعية الإمامية، والمدرسة السننية، فنجدته يُحيل على تفسير الطبري جامع البيان¹ ومجمع البيان للطبرسي²، وتفسير روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن لأبي الفتوح الرازي³، وأنوار التنزيل للبيضاوي⁴، والبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي⁵، وفتح القدير⁶، وجامع الأحكام للقرطبي⁷، وروح المعاني للآلوسي⁸، والمنار لمحمد عبده⁹، والدّر المنثور للسيوطي¹⁰، فينقل من هذه التفاسير الآراء والمرويات والعقائد وعلوم القرآن والتخرجات، وينطلق منها ويجعلها مرتكزاً يبنى عليه تفسيراته وتأويلاته التي يعقدها لآيات القرآن الكريم، هذا إن دلّ علي شيء، فإنه يدل على سعة اطلاعه، وتعدّد مصادره، وبعد نظره الذي تعدّى وتجاوز انتماءاته المذهبية وتوجهاته العقديّة.

أمّا في سبب تسميته (بالميزان)، فقد أورد أحد طلابه نقلاً عن شيخه الطباطبائي، أنّ هذه التسمية جاءت نظراً لكثرة ما عُرض في هذا التفسير من آراء وأقول للمفسرين وغيرهم، فكان كثيراً ما يوازن بين أقوال سابقيه ويرجح بين آرائهم، فيؤيّد بعضها، ويرفض بعضها، ويناقش بعضها الآخر¹¹.

وقد حظي تفسير الميزان بترحيب كبير، وقبول واسع من قبل علماء الشيعة الإمامية¹²، فانهالوا عليه بالثناء والاشادة، واعتبروه من التفاسير التي تمتاز بطابع نخضوي لا مثيل له في مجمل التفاسير المعاصرة، لأنّ الطباطبائي تصدى في تفسيره للشبهات التي أثارها أعداء الإسلام، والمفاهيم الغلوطة التي حاولوا الترويج لها، فرد عليهم بروح

¹ نجده على سبيل المثال ينقل عن الطبري في: يُنظر، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ترجمة، عباس ترجمان، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، ط، 1 بيروت، لبنان، 1998م، ج6/ص135/ج7/ص57....

² نجده على سبيل المثال ينقل عن الطبرسي في: يُنظر، المصدر نفسه، ج6، ص67/83/113.....

³ نجده على سبيل المثال ينقل عن أبي الفتوح الرازي في: يُنظر، المصدر نفسه، ج6، ص309/339....

⁴ نجده على سبيل المثال ينقل عن البيضاوي في: يُنظر، المصدر نفسه، ج5/ص84، ج9/ص126.....

⁵ نجده على سبيل المثال ينقل عن أبي حيان الأندلسي في: يُنظر، المصدر نفسه، ج6/ص25....

⁶ نجده على سبيل المثال ينقل عن الشوكاني في: يُنظر، المصدر نفسه، ج6/ص58/60.....

⁷ نجده على سبيل المثال ينقل عن القرطبي في: يُنظر، المصدر نفسه، ج4/ص297....

⁸ نجده على سبيل المثال ينقل عن الآلوسي في: يُنظر، المصدر نفسه، ج6/ص139/ج9/ص298/ج12/ص63/ج14/ص131....

⁹ نجده على سبيل المثال ينقل عن محمد عبده في: يُنظر، المصدر نفسه، ج6/ص243/ج7/ص53.....

¹⁰ نجده على سبيل المثال ينقل عن السيوطي في: يُنظر، المصدر نفسه، ج6/ص161/177/214/236.....

¹¹ يُنظر، علي الأوسي، الطباطبائي ومنهجه في تفسير القرآن، منظمة الاعلام الإسلامي، (د، ط)، طهران، 1985م، ص115.

¹² يطلق مصطلح الشيعة الإمامية كما أورده الشيخ المفيد أحد كبار علماء الشيعة على كلّ أتباع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب على سبيل الاعتقاد والولاء لامامته بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلّم، مع نفي الإمامة على من تقدّمه في مقام الخلافة، يُنظر، ناصر بن عبد الله القفاري، أصول مذهب الشيعة الإمامية (عرض ونقد)، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود، (د.ط)، 1994م، ص41.

فكرية واعية ومتزنة مبنية على ما أقره أساس القرآن الكريم¹، يقول العلامة السيّد محمد حسين الطهراني² أحد كبار المنظرين للتشيع في العالم المعاصر: «وقع بين يدي أكثر من ثلاثين تفسيراً قمت بمطالعتها، وهي من أهم تفاسير الشيعة والسنة، بيد أنّي لم أجد أعذب وأشهى من تفسير "الميزان" ولا أكثر جاذبية وشمولاً منه، فالميزان أضحي وكأنه قد عزل بقية التفاسير ودفع بها إلى زاوية النسيان، وأخذ مكانها»³ ثمّ أضاف قائلاً: «لقد بلغت أهمية هذا التفسير، وما ينطوي عليه من نقاط قوة وجذب حدّاً أمكن أن يُقدّم للعالم على أنّه قاعدة لعقائد الإسلام، بل يُمكن بثه بين جميع المذاهب والمدارس، ودعوة أصحابها على أساسه إلى الإسلام»⁴.

أمّا عن رأي وموقف المذهب السني من تفسير الميزان، يقول فهد الرومي: «في قراءة قصيرة لهذا التفسير، تدرك منها للوهلة الأولى أنّ هذا التفسير لم يؤلف للعامة، وإنّما للعلماء، وذلك نظراً لما فيه من أبحاث دقيقة عميقة، ويُقال فيه عندنا ما قيل في تفسير الكشاف، إنّّه من أحسن التفاسير. لو لا ما فيه من الاعتزال، أمّا هذا التفسير فهو من أحسن التفاسير في العصر الحديث، لولا ما فيه من التشيع... ومن مزاياه الأبحاث الواسعة والشاملة التي يُوردها في تفسير بعض الآيات مستفيضاً في أطراف القضية التي يبحثها»⁵ وبهذا لا يختلف تفسير "الميزان" في إضماره لعقائد الشيعة الإمامية، عن "تفسير الكشاف" في إضماره لعقائد الاعتزال.

وبغضّ النظر عن التوجهات العقديّة والأراء المذهبية للطباطبائي في تفسيره، فإننا وفي قراءة متأنية وعميقة لهذا التفسير، وجدنا أنّ المؤلف تجاوز تلك النظرة التقليديّة الضيقة للمعاصريه من مفسري المدرسة الإمامية، وأبدع منهجاً يجعله يتفرد ويتميّز في مضمار التفسير، فنجد عقلية الفيلسوف، وذهنية المفكر، وبراعة المؤرخ، ورجل الاقتصاد الذي يبحث عن حلول لما آلت إليه الأمة الإسلامية، وعالم الاجتماع الذي يغوص ويفكك البنى والتراكبات التي طرأت على المجتمعات الإسلامية، وعليه يمكننا القول أنّ الطباطبائي ليس مفسراً بالمعنى التقليدي بقدر ما هو مفكر وفيلسوف قرآني.

¹ يُنظر، علي الأوسي، الطباطبائي ومنهجه في تفسير القرآن، ص8.

² السيّد محمد حسين الحسيني الطهراني، عارف وفيلسوف وفقه شيعي، عاش في القرن العشرين وتوفي سنة 1416هـ، ينحدر من أسرة علميّة عريقة، درس وتلقّى جلّ علومه من الحوزات العلميّة بالنجف، ويعدّ من التلامذة الخاصين والمقرّبين من محمد حسين الطباطبائي، يُنظر،

<https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد-حسين-الحسيني-الطهراني>

³ يُنظر، السيّد كمال الحيدري، العلامة الطباطبائي (لمحات من سيرته الذاتيّة ومنهجه العلمي)، ط1، المرجعيّة الدينيّة وأفاق المستقبل، (د،ت) ص133.

⁴ يُنظر، المرجع نفسه، ص133.

⁵ فهد بن عبد الرحمان الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، ط2، السعودية 1997م، ص249.

وقد امتاز محمد حسين الطباطبائي بأسلوب فريد جعل تفسيره للقرآن يختلف عن مجمل التفاسير قديمها وحديثها، ويمكننا اجمال خصائص تفسير الميزان في النقاط التالية:

- الإنطلاق من المفردات في تحديد دلالة الآيات، مع الرجوع إلى مختلف الاستعمالات التي قد ترد في آيات أخرى، ومقارنتها ببعضها البعض، وترجيح ما يلائم الآية التي هو بصدد تفسيرها.
- تحديد الخلفيات التاريخية لمختلف السور، مع التطرق إلى أسباب نزول الآيات وما شاكله من علوم القرآن المعروفة.
- رصد مباحث خاصة مستقلة تتناول الآيات من الجوانب الشرعية والكلامية والفلسفية والتاريخية الاجتماعية والأخلاقية والاعتقائية وغيرها على حسب موضوع كل آية¹.
- تفكيك المباحث التفسيرية عن المباحث الموضوعية والأراء العلمية والفلسفية والكلامية المطروحة، أي عزل كل ما هو تفسيري متعلق بالآية مباشرة، عن الموضوعات الكلامية والفلسفية التي يُورد لها أبحاثاً مستقلة.
- التطرق للمباحث العقلية والاستدلالية بأسلوب منطقي فريد يُبين عن تبحر الطباطبائي في العلوم الفلسفية والعقلية.
- التعامل مع المسائل الروائية بدقة عالية، واستقصاء دقيق يُبين عن حرص الطباطبائي على التحليل والتدقيق في مثل هذه المسائل².

¹ يُنظر، على أكبر بابائي، مدارس التفسير الإسلامي، تعريب، كمال السيد، ص45.

² يُنظر، آية الله السيد جعفر سيدان، التحقيق في منهجية تفسير القرآن بالقرآن في تفسير الميزان، تر: السيد فاضل الرضوي، دار الولاية للنشر، ط، 1
إيران، 1393هـ، ص12

المبحث الأول: منهج محمد حسين الطباطبائي في تفسير القرآن الكريم.

حدّد محمد حسين الطباطبائي معالم منهجه في تفسير القرآن بقوله: «وقد تبين أنّ المتعين في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه، وتفسير الآية بالآية، وذلك بالتدرّب بالآثار المنقولة عبي النبي صلى الله عليه وسلّم، وأهل بيته»¹، فالمنهج العام الذي أدار عليه الطباطبائي تفسيره، يتمثل في تفسير القرآن بالقرآن، وبالمرويات المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلّم وعن أهل بيته، وعن أئمة النذهب الإمامي، وبعد تدبّر وقراءة متأنّية في تفسير الميزان يمكن القول إنّ الطباطبائي استقرّ على منهج واحد أدار عليه كل تفسيره، وهو تفسير القرآن بالقرآن، فجعله منطلقاً في فهم كلام الله، واستنباط دلالاته، ومقاصده الشرعيّة، وأحكامه الفقهيّة والعقدية، وأجمع كلّ الدارسين لتفسير الميزان على التزام وتقيّد محمد حسين الطباطبائي بهذا المنهج²، وفيما يلي سنعرض أهم الأسس المنهجية التي قام عليها تفسير الميزان.

1. المنهج الأثري في التفسير الميزان (القرآن والسنة وأقوال الصحابة).

يُعدّ التفسير بالمأثور أول منهج تفسيري ظهر في بيئة التفسير والمفسرين³، ويشمل هذا النوع من التفسير على: تفسير القرآن بالقرآن، تفسير القرآن بما نُقل عن الرسول صلى الله عليه وسلّم، تفسيره بما نُقل عن الصحابة والتابعين⁴، فالتفسير الأثري هو الذي ينطلق فيه المفسر من القرآن في تفسيره وفهمه، ويعتمد أيضاً على صحيح المنقول من أقوال النبي صلى الله عليه وسلّم وما رُوي عن صحابته الكرام والتابعين من آثار وأقوال وإشارات، والمتنوع "لتفسير الميزان"، يجد أنّ الطباطبائي اعتمد على منهج في تفسير بلور ملامحه في قوله: «والحق أن الطريق إلى فهم القرآن غير مسدود، وأن البيان الإلهي والذكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادي إلى نفسه، أي أنه لا يحتاج في تبين مقاصد إلى غيره»⁵ ويقول في موضع آخر: «فإنّ القرآن الكريم كتاب دائم للجميع، يُخاطب الكل ويرشدهم إلى مقاصده، وقد تحدّى في الكثير من آياته على الإتيان بمثله واحتج بذلك على الناس، ووصف نفسه بأنه النور والضياء والبيان لكلّ شيء، فلا يكون مثل هذا الكتاب محتاج لغير في التفسير»⁶ وبهذا نستنتج أن الطباطبائي يعوّل في تفسيره على منهج تفسير القرآن بالقرآن، بل يذهب أكثر من ذلك حين يعتبر أنّ القرآن الكريم لا يحتاج

¹ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج3/ص90.

² السيّد محمد علي إيازي، المفسرون حياتهم ومنهجهم، ص708، ويُنظر، على أكبر بابائي، مدارس التفسير الإسلامي، ص50، ويُنظر، محمد حسين الطهراني، الشمس الساطعة، دار الحجّة البيضاء، (د، ط)، بغداد، (د، ت)، ص85.

³ يُنظر، محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، ط2، القاهرة، 1396هـ، ج1/ص140.

⁴ المصدر نفسه، ج1/ص152.

⁵ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج3/ص99.

⁶ محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، تعريب، السيّد أحمد الحسيني، دار الزهراء للطباعة والنشر، (د، ط)، بيروت، لبنان، 1983م، ص63.

إلى غيره في تفسيره، بل هو مكتفٍ بآياته التي تُفسر بعضها البعض، ولتبيين آليات اشتغال هذا المنهج التفسيري المعتمد من قبل الطباطبائي سنحاول استعراض في دراسة وصفية موجزة طريقة الطباطبائي في التفسير.

يعمد الطباطبائي في بداية كل سورة يتناولها إلى تحديد مكِّي الآيات من مدنيِّها، وقد يتعرض في بعض أحيان لمناقشة ما ورد من أقوال في هذا الشأن، ثمَّ ينتقل إلى تحديد الغرض العام الذي تُعالجه السورة المراد تفسيرها، ثمَّ يقوم بتوزيع الآيات المراد تفسيرها إلى مقاطع قرآنية، ثمَّ يستحضر الآيات التي تشترك في السياق أو الموضوع مع الآية المراد تفسيرها، ويمكننا أن نمثِّل لطريقته في تفسير القرآن بالقرآن حين يتعرض بالتفسير لقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ

الْمُسْتَقَرُّ¹ فنجد يستعين ببعض الآيات لتحديد دلالة لفظة "المستقر" فيعلق قائلاً:

«فلا مستقرَّ إلى غيره ولا ملجأ إلاَّ إليه، وذلك أنَّ الإنسان سائر إليه تعالى كما قال: ﴿يَتَأَيَّهَا الْإِنْسَنُ إِنَّكَ

كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ² وقال: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ³ فهو ملاقٍ ربه، راجع ومنتهي

إليه، لا حاجب يحجبه عنه، ولا مانع يمنعه منه، وهو القائل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ⁴ لَهُ الْحُكْمُ

وَالِيهِ تُرْجَعُونَ⁵»⁴.

على ضوء هذا النموذج التفسيري، نستنتج أنَّ الطباطبائي جعل من القرآن الكريم منطلقاً يركز عليه في تحديد معنى لفظة (المستقر) في القرآن الكريم، فعمل على استجلاء دلالة هذه اللفظة بالرجوع إلى آيات أخرى تشترك معها في نفس الموضوع والمقاصد، ليوافق بين الآيات ويستنبط في الأخير معاني لفظة (المستقر).

أمَّا فيما يخص موقفه من السنة، فقد رأى الطباطبائي أنَّ «حجَّة قول الرسول صلى الله عليه وسلّم يجب أن تُقاس بالقرآن، وأنَّ يُفهم قوله على ضوء القرآن الكريم»⁶ فما وافق القرآن من أقوال الرسول صلى الله عليه وسلّم،

¹ القيامة، آية، 12.

² الإنشقاق، آية، 6.

³ النجم، آية، 42.

⁴ القصص، آية، 88.

⁵ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 20/ص 113/114.

⁶ علي الأوسي، الطباطبائي ومنهجه في تفسير القرآن، ص 148.

وَجِبَ الأخذ به، وما ناقض القرآن وعارضه وَجِبَ رَدُّه، ويرى أَنَّ السنة شارحة ومبيّنة للقرآن الكريم، ففي تفسيره مثلاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾¹. يعلّق قائلاً: «وثقيد الآية أَنَّ بدء تشريع القصر في الصلاة إنما كان عند خوف الفتنة، ولا ينافي ذلك أَنَّ يعم التشريع بعد ذلك جميع صور السفر الشرعي وإن لم يكن هناك خوف، فإنما الكتاب بيّن قسماً منه، والسنة بيّنت شموله لجميع الصور، وذكر لذلك روايات عديدة في إفادة الآية قصر الصلاة في السفر، منها قول نبي الله صلى الله عليه وسلم: (صدقة تصدّق الله بها عليكم، ققبلوا صدقته)»²

ففي هذا النموذج التفسيري استعان الطباطبائي بالحديث النبوي الذي يُعَضّد ويدعم الرؤية القرآنية ويمكنها في كيانات المتلقين، ويشرح الطباطبائي رؤيته وموقف من السنة بقوله: «فلاستعانة بالروايات عن النبي صلى الله عليه وسلم، يكون في تأييد المعنى المستفاد من القرآن، أو بمعنى أصح عرض الروايات على الآيات وإثبات مضامين الروايات، وذلك عن طريق تأييد الآيات لما جاء في مضمون تلك الروايات»³ فالشاهد على صحة مضمون الروايات النبوية هو القرآن الكريم وحده، فإن طابقت الروايات النبوية المضامين والمعاني والدلالات المستفادة من القرآن أخذ بها، وعُمل بأحكامها، وما عارض القرآن رُذِّ، وبُطل العمل به.

والمستخلص من رؤية الطباطبائي للسنة، هو أَنَّ شِدَّةَ ولعه واهتمامه بمنهج تفسير القرآن بالقرآن جعله ينظر إلى السنة النبوية بهذا المنظور الذي لا يحتفي كثيراً بالمرويات النبوية، فما وافق وأيد القرآن من روايات عُمل بها، وما ناقض وعارض القرآن من روايات رُذت وبُطل الأخذ بها، وما لمسه لدى الطباطبائي هو أَنَّهُ لا يلتفت إلى السند والرواية وغيرها من علوم الحديث، ويعوّل على المتن فقط، فإذا شاكل مضمون المتن مضمون القرآن أخذ به، وإذا عارضه سقط الحديث لأنه مناقض للقرآن.

أمّا إذا انتقلنا إلى موقف الطباطبائي من أقوال الصحابة والتابعين، فنجدّه يستعين بها على بيان مضامين ومقاصد الآيات في الكثير من المواضع، وهذا خلافاً لما يدّعيه بعض الدارسين للفكر للشيعي الذين رأوا أَنَّ الطريق

¹ النساء، آية 101.

² يُنظر، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج5/ ص61-64

³ علي الأوسي، الطباطبائي ومنهجه في تفسير القرآن، ص152.

الوحيد الموثوق في الرواية لدى الشيعة الإمامية، هو ماثبت عن أئمتهم¹، أي أنّ الشيعة الإمامية لا يلتفتون في الروايات الواردة في التفسير إلا لأئمتهم، ومن عموم هذا الموقف انطلق الطباطبائي مفيداً من أقوال الصحابة والتابعين في التفسير، متعرضاً لها بالتحليل والمناقشة، ومن أمثلة ذلك استعانته بابن عباس رضي الله عنه في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾² يعلق قائلاً:

«ومعناه فعلم الله ما في قلوبهم من صدق نيّة وإخلاصها في مبايعتهم لك... وما روي عن ابن عباس في الدّر المثور قوله: (إنما انزلت السكينة على من علم منه الوفا)»³ والأمثلة على استعانة الطباطبائي بأقول الصحابة كثيرة وعديدة⁴، لا يسعنا المقام للتفصيل فيها، فذكرنا مثلاً واحداً على سبيل الاستئناس فقط، ولتفنيذ ما ذهب إليه البعض من اتهامات مغرضة تسعى إلى التفريق بين المسلمين أكثر ممّا تسعى إلى التقريب بينهم.

2. المنهج العقلي في تفسير الميزان.

بالإضافة إلى المنهج الأثري، سلك الطباطبائي في بعض جوانب تفسيره مسلكاً عقلياً أبان فيه عن مواقفه الشخصية وتصورات الدينيّة وتوجهاته العقديّة، ويعرف هذا النوع من التفسير "بالتفسير بالرأي" الذي يعتمد فيه المفسر على الاستدلالات العقلية والاستنباطات الفكرية، والأقيسة المنطقية، أي هو تفسير يقوم على الاجتهاد المحكوم بالقواعد الشرعية واللغوية والعلمية الحقة⁵، ويستحسن الطباطبائي هذا النوع من التفسير العقلي إذا روعي فيه ما يحتاجه المفسر من الأدوات اللازمة في التفسير⁶، كالإحاطة باللغة والتاريخ وعلوم القرآن والفقه وأصوله، والعقائد وعلوم أخرى⁷، ويرى أنّ القرآن نفسه دعا إلى استعمال الطرق العقلية الصحيحة في استنباط معاني القرآن وأحكامه، مستنداً في ذلك على قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ

¹ يُنظر، جولدزهر، المذاهب الإسلامية في التفسير، تحقيق، عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، (د، ط)، القاهرة، 1374هـ، ص304.

² الفتح، آية، 18.

³ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج18/ص285-292.

⁴ للتوسع أكثر في هذا المنحى الذي استعان فيه الطباطبائي بأقوال الصحابة والتابعين، يمكن الرجوع إلى: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير

القرآن، ج18/ص355، ج19/ص8، ج13/ص142، ج11/ص342.

⁵ يُنظر، محمد عبد العظيم الزقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط، 3، دمشق، 1943م، ج2/ص59.

⁶ يُنظر، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج3/ص75.

⁷ يُنظر، جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، (د، ط)، 1924هـ، ص315/312.

الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ^١ وَأُولَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ^٢ فأنفاد منها أنَّ أولي الأبواب هم ذوي العقول، وأنَّ العقل هو الذي به الاهتداء إلى الحق وآياته^٣، وعلى ضوء مكانة العقل وأهميته لدى الطباطبائي، سنحاول رصد حضور المنهج العقلي في "تفسير الميزان" على عدّة مستويات أبرزها:

1.2. المنهج العقلي في مناقشة أقوال المفسرين والرد عليها.

إنَّ المطلع على "تفسير الميزان" يلمس ذلك الكم الهائل من آراء وأقوال المفسرين السابقين، وقد عمد الطباطبائي إلى الاستشهاد بالآراء السابقة في التفسير لغرضين، إمّا لدعم تصوراتهِ وتركيباتهِ، وإمّا لمناقشتها والرد عليها، ويكون الرد من الطباطبائي مصحوباً بعللٍ وحججٍ عقليةٍ تُبرّر رفضه لبعض آراء سابقيه، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتٌ^٤ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ^٥﴾، يعلّق على الآية قائلاً:

«وقد قيل في الآية إنّ المراد بالحياة بقاء الاسم والذكر الجميل على مرّ الدهور، وليست الحياة الحقيقية، إلّا أنّ هذا التوجيه منهم لا يُناسب آخر الآية، ﴿وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ كما أنّ ظواهر كثيرة من الآيات تصف حياتهم بعد القتل بما يُنافي ما ذهبوا إليه، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتًا^٦ بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ^٧﴾ ومعلوم أنّ هذه الحياة خارجية حقيقية ليست بتقديرية أو تخيلية»^٨.

هنا يناقش الطباطبائي ما ذهب إليه بعض الصحابة والمفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتٌ^٩ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ^{١٠}﴾ فقالوا أنّ المراد بالحياة هي بقاء الذكر

^١ الزمر، آية، ١٨.

^٢ يُنظر، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥/ص 358.

^٣ البقرة، آية، ١٥٤.

^٤ آل عمران، آية، ١٦٩.

^٥ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١/ص 342-343.

والاسم تخليداً وافتخاراً بعد الشهادة، فوجدنا الطباطبائي يعارض هذا التخريج بالاعتماد على منطلقات عقلية مدعمة ومعضدة بالقرآن الكريم في إبطال تخريجات سابقه، ويعتبر أنّ الحياة المقصودة في الآية هي الحياة الحقيقية.

2.2. المنهج العقلي في مناقشة النظريات العلمية.

يُقصد بهذا اللون من التفسير، هو حمل المصطلحات العلمية الواردة في عبارات القرآن الكريم، واسقاطها على وجه يُطابق ما وصلت إليه علوم العصر¹، وقد أوقفنا النظر في تفسير الميزان، تعرض الطباطبائي لمختلف النظريات العلمية والحقائق المعرفية التي وصل إليها العلم، ومقارنتها على ضوء الإشارات العلمية التي تُثيرها النصوص القرآنية، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ۚ ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾² يعلّق على الآية بعد أن تعرض لها لغوياً وبيانياً فيقول:

«إنّ جري الشمس هو حركتها، وإنّ الأبحاث العلمية تقتضي بأنّ للشمس مع سيارتها حركة انتقالية، ومحصل المعنى كون الشمس ما تزال تجري مادام النظام الدنيوي على حاله حتّى تستقر وتسكن بانقضاء أجلها، فيبطل هذا النظام، وأمّا جريها على حركتها الوضعية حول مركزها فهو خلاف، لأنّ ظاهر الجري يدلّ على الانتقال من مكان إلى مكان»³.

نستنتج من هذا النص أنّ الطباطبائي يبيّن موافقه العلمية على ضوء الحقائق التي أقرها الله في محكم تنزيله، ثم يعضدها بالنتائج التي توصل إليها العلم، ليوفق بذلك بين النقل والعلم، ويجعل ما توصل إليه العلم دليل على صحة الحقائق النقلية، وقد لتمسنا أنّ الطباطبائي يتعامل بالنتائج العلمية بنسبية وحذر شديد، لأنه يرى أنّ العلم نسبي متغير والوحي مطلق وثابت.

3.2. المنهج العقلي في الأبحاث الفلسفية الموجودة في الميزان.

حفل تفسير الميزان بجملة من الأبحاث الفلسفية التي أبانت بصورة كبيرة عن المقدرة العلمية العالية والعميقة التي يميّز بها الطباطبائي في حقل الفلسفة، ويُعدّ هذا الأخير حسب ما ذهب إليه تلميذه الشهيد مرتضى مطهري «من

¹ يُنظر، علي الأوسي، الطباطبائي ومنهجه في تفسير القرآن، ص 180.

² يس، آية، 38.

³ محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 17/ص 89-90.

أعازم الفلاسفة، وأكابر المحققين في الفلسفة اليونانية والإسلامية وشتى علومها، فصرف برهه من عمره في تحصيل الفلسفة وتدريسها حتى استبطن دقائقها، وأحصى مسائلها¹ ولعلّ رصده لمباحث فلسفية مستقلة في تفسير الميزان، ومناقشته لمختلف النظريات الفلسفية التي قد تلتقي مع التصورات القرآنية خير دليل على القدرات الفكرية والفلسفية التي يتمتع بها الطباطبائي، ويعمد هذا الأخير إلى الأبحاث الفلسفية لغرضين، إمّا لتأييد المعاني المستفادة من القرآن الكريم، أو للتعبير عن رفضه لبعض الأبحاث والمقالات الفلسفية التي تُعارض القرآن الكريم، وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾² ردّ الطباطبائي على مقالات الفلاسفة الذين قالوا بعدم جواز التعويل على غير المحسوسات في العلم، محتجين في ذلك بأن العقليات المحضة يكثر وقوع الخطأ والغلط فيها، مع عدم وجود فيها ما يُميّز به الصواب من الخطأ، وهو الحس والتجربة³ فعلق الطباطبائي على هذه المقالة الفلسفية قائلاً: «إنّ الحجة مدحوضة وباطلة لأمر منها: أن جميع المقدمات المأخوذة في هذه الحجة هي مقدّمات عقلية غير حسية، ثم إنّ الخطأ والغلط في الحواس لا يقلّ عدداً عن الخطأ في العقليات، أضف إلى أنّ التجربة وهي تكرار العمل بالحس ليست لوحدها آلة للتمييز بين الخطأ والصواب، بل هي إحدى مقدمات القياس الذي يحتاج إلى مقدمات عقلية في عملية الاستدلال، ثم إنّ الحس لا يتعامل إلّا مع أعداد محدودة من الجزئيات، وصياغة القانون الكلي الذي تندرج تحته عموم هذه الجزئيات لا تأتي إلّا بالنظر العقلي»⁴،

نستنتج من هذا البحث الفلسفي المقتضب أنّ الطباطبائي عارض فرانسيس بيكون الذي حصر العلم والمعرفة في التجربة متجاوزاً المعطى العقلي، أمّا الطباطبائي فقد ردّ الاعتبار للنظر العقلي لأنه من المقدمات الأساسية في المنهج التحريبي، سواءً من حيث الملاحظة أو من حيث الاستقراء أو الاستنتاج أو في تعميم النتائج من الجزئيات إلى الكليات، وعلى ضوء هذا العرض المقتضب تتضح لنا لشخصية الفلسفة للطباطبائي الذي تصدى في تفسيره لمختلف الأبحاث الفلسفية والفكرية وعمل على الرد عليها بما يتيح القرآن من حدود.

3. المنهج الاجتماعي في تفسير الميزان.

¹ علي الأوسي، الطباطبائي ومنهجه في تفسير القرآن، ص 182.

² البقرة، آية، 4.

³ من هؤلاء الفلاسفة الحسينيّ، فرنسيس بيكون (ت 1626م) الذي اقتصر في بحوثه العلمية على المشاهدة وجمع الملاحظات والتجربة، يُنظر، عبد

الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات/ بيروت، 1985م، ص 88.

⁴ يُنظر، محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 1/ص 47-48.

يُعد التفسير الاجتماعي للقرآن الكريم من أهم المناهج التي استعانت بالنصوص القرآنية في معالجة المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمعات الإسلامية¹، وقد نهجت هذه المدرسة التفسيرية نهجاً اجتماعياً في بسط وعرض المعاني القرآنية، كما عملت على مجابهة الفكر الفلسفي الوضعي الغربي الذي أثر على الإنسان المسلم ودفع به إلى طرح عدة تساؤلات واشكالات وصلت إلى حد التشكيك في قدرة الدين الإسلامي على مجابهة الأزمات التي تمر بها الأمة الإسلامية، وعلى ضوء هذه التحاذبات انبرت مدرسة التفسير الاجتماعي إلى التأسيس لرؤية تفسيرية جديدة تستند إلى القرآن الكريم والأحاديث النبوية في حل مشاكل العصر، وبناء رؤية اجتماعية تستمد قوامها من روح القرآن الكريم، وقد آل بنا النظر في تفسير الميزان وجود مباحث تفسيرية عاجل من خلالها الطباطبائي مشاكل الأمة الإسلامية من الناحية الاجتماعية على أساس هدي القرآن الكريم وسنة نبيه، ولعل أبرز المباحث الاجتماعية التي تناولها بكثير من العمق والتفكيك هي قضية المرأة التي عقد لها بحثاً واسعاً تعرض فيه للأزمات الحالية التي عاشتها المرأة في ظل الأمم السالفة حين كانت مسلوقة الحقوق، ثم عرج على دورها ومكانتها في ظل الإسلام، وما أبدع لها من وزن ومكانة إلى جانب الرجل لاشتراكهما في الإنسانية، وبعد بحث مسهب في بيان حقوقها وواجباتها، تعرض للمأساة التي تعيشها المرأة المعاصرة في ظل الجاهلية الحديثة والمدنية الغربية²، وبالإضافة إلى المرأة وتوقعها في المجتمعات الإسلامية، تعرض في تفسيره إلى عدة أبحاث اجتماعية، أبرزها ما يسمى بالمرابطة الاجتماعية التي تطرق فيها بإسهاب إلى الإنسان وطبيعته الاجتماعية التي أكد على أنها فطرية³.

وعلى ضوء هذه النماذج البحثية الاجتماعية، يتضح لنا إهتمام الطباطبائي بالشؤون الاجتماعية للمسلمين، وروح المسؤولية التي يتمتع بها إزاء المشاكل التي تُعاني منها الأمة الإسلامية، كما تجلت لنا رؤيته الإصلاحية الواعية الساعية لإيجاد حلول تنهض بالأمة الإسلامية إلى مصاف الأمم المتقدمة.

4. المنهج الباطني الإشاري الصوفي في تفسير الميزان.

ارتبط هذا النوع من التفسير بالمتصوفة الذين فسروا القرآن من منطلق اشرفاتهم الروحية، وسلوكاتهم الوجدانية، وقبل أن نتقل إلى رصد أبعاد المنهج الباطني الإشاري في تفسير الميزان، وجب علينا أولاً أن ننقل موقف الطباطبائي من هذا المنهج التفسيري الذي أخذ منه موقفاً وسطاً، أي عدم إنكاره مطلقاً، وعدم قبول الغلو الذي عُرف عند

¹ يُنظر، مصطفى محمد الحديد الطير، اتجاهات التفسير المعاصر (منذ عهد الإمام محمد عبده إلى العصر مشروع التفسير الوسيط)، المطابع الأميرية، ط، 1، القاهرة، 1985م، ص21.

² يُنظر، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج2/ص260-277.

³ للتوسع أكثر في قضية المرباطة الإنسانية داخل المجتمعات، يُنظر، يُنظر، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج4/ص92.

بعض أعلام أهل العرفان من المتصوفة والإمامية، ويؤكد الطباطبائي في تفسيره على ضرورة تقديم ظاهر القرآن على باطنه فيقول : «ولا نجد دليلاً على أنه يُقصد من كلماته -القرآن الكريم- غير المعاني التي ندركها من ألفاظه وجملة»¹ أي أنّ الأصل في تفسير القرآن الظاهر الذي به تتأتى المعاني وتتجلى المقاصد، أمّا فيما يخص المنهج الباطني، فقد اشترط فيه بأن لا يكون مناقضاً لمعطيات القرآن الكريم، وحقائق الشريعة، وفي ذلك يقول: «إنّ القول بوجود تحت ظواهر الشريعة حقائق هي باطنها حق، والقول بأنّ للإنسان طريقاً إلى نيلها حق، ولكن الطريق إلى نيلها هو استعمال الظواهر الدينية على ما ينبغي من الاستعمال لا غير، وحاشا أن يكون هناك باطن لا يهدي الظاهر إليه، والظاهر عنوان الباطن والطريق إليه... وحاشا أن يكون هناك باطن حق لا يوافقه الظاهر»²، نستنتج من كلام الطباطبائي أنّ الظاهر هو الأصل الذي يُهتدى به إلى الباطن، ولا يمكن للباطن أن يتجاوز الظاهر أو يُعلَى عليه، فالباطن يستمدّ شرعيته من الظاهر، وكل باطن لا يوافق الظاهر، لا يُعوّل عليه، ولا يُؤخذ به، ولا يُعمل بمقتضاه.

أمّا عن تجلّي المنهج الباطني في تفسير الميزان، فأمثلته كثيرة، إلّا أنّ الطباطبائي يعتمد في ذلك على استراتيجية يُخضع فيها الباطن للظاهر تكريساً ووفاءً لمنهجه التفسيري الذي يعتمد تفسير القرآن بالقرآن، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾³ يعلّق قائلاً:

«وظاهر هذه الآية أنّها تنهى عن عبادة الأصنام كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾⁴ ولكن بعد التأمل والتحليل يظهر أنّ العلة في المنع من عبادة الأصنام أنّها خضوع لغير الله تعالى، وهذا لا يختص بعبادة الأصنام بل عبّر عز شأنه عن طاعة الشيطان أيضاً بالعبادة، حيث قال: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبْنَىءَ آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾⁵، وتحليل أدق نرى أنّه لا بدّ من عدم التوجه إلى غير الله جل وعلا... وعند التدبّر في هذه الآيات الكريمة نرى بالنظر البدائية في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾⁶

¹ محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص24.

² محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج5/ص283.

³ النساء، آية، 36.

⁴ الحج، آية، 30.

⁵ يس، آية، 60.

النهي عن عبادة الأصنام، وعندما نتوسع بعض التوسع نرى النهي عن عبادة غير الله من دون إذنه، ولو توسعنا أكثر من هذا لوجدنا النهي عن عبادة الإنسان لنفسه باتباع شهواتها، أمّا لو ذهبنا إلى التوسع أكثر فنرى النهي عن الغفلة عن الله والتوجه إلى غيره»¹.

فلآية معنى ظاهر متجلي، ومعنى باطن يُستنبط على ضوء آيات أخرى مماثلة لها، وتتم هذه الآلية بالغوص والتأمل والمكاشفة في باطن الآية الذي يُفضي إلى مثل هذه الدلالات الباطنية، وعطفاً يمكن القول أنّ الطباطبائي في المنهج الباطني كان وفياً لمنهجه الأصل والذي هو تفسير القرآن بالقرآن، فالمنهج الباطني حسب الطباطبائي يجب أن يستمدّ شرعيته من القرآن نفسه باعتباره قرينة أساسية لا يُستغنى عنها في عمليتي التفسير والتأويل.

وخلاصة القول، يزخر تفسير الميزان بجملة من المناهج القرائية التي أبانت عن القدرة العالية للطباطبائي، يتقدّمها التفسيري الأثري الذي يُعدّ مركزاً تدور في فلكه المناهج الأخرى، أمّا المناهج الأخرى فهي مناهج هامشية كيّفها الطباطبائي وعرضها على المنهج المركزي المتمثل في تفسير القرآن بالقرآن، كما استحضرها كنوع من الدعم لتوجيهاته الدلالية، وتصوراته الشرعية، واستنباطاته الفقهية والعقدية.

¹ محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص28.

المبحث الثاني: البناء الحجاجي لآيات العقيدة في تفسير الطباطبائي.

لقد سبق وأن انشغلنا في الفصل الثالث بدراسة الحجاج في التفسير المعروف بـ: "خواطر الشعراوي" وقد تابعتنا أنظمة الحجّة في هذا التفسير من عدّة نواحٍ، أبرزها المقدمات والأطر والتقنيات، ومنطق الخطاب، والسلم الحجاجي، وهذا المنحى في القراءة عائد بالضرورة إلى مقتضيات المناهجية التي سطرناها في بداية بحثنا.

ولما كانت غايتنا البعيدة وأهدافنا المأمولة في هذا البحث دراسة الحجاج في مدارس مختلفة من التفسير، وذلك للوقوف على التحوّلات الحاصلة والاختلافات الواقعة في الفكر التفسيري المعاصر، سنحاول في هذا المقام الانتقال إلى مدرسة تفسيرية مغايرة للمدرسة الأولى، وهي مدرسة "أهل البيت" متمثلة في السيّد محمد حسين الطباطبائي في تفسير "الميزان في تفسير القرآن"، وهذا التنقل والتحول بين المدارس التفسيرية هو الذي سيمكننا من عقد المقارنات، ورصد الاختلافات، والتقريب بين التصورات.

ولرصد مختلف الآليات الخطابية والاستراتيجيات الحجاجية الموجودة في تفسير الميزان، سنعمل على بيان المقدمات والأطر والمنطلقات والتقنيات الحجاجية التي تحكمت في بناء تفسير الميزان، مُتخذين من النماذج التفسيرية التي تطرقت لآيات للعقيدة منطلقاً للقراءة والمقاربة، وهذا المنحى في الدراسة نرمي من ورائه إلى استكشاف الأنظمة الحجاجية العامة التي تحكمت في النسق العام لتفسير الميزان، معتمدين بشكل كبير على ما أمدّتنا به النظريات الحجاجية المعاصرة من مفاهيم نظرية وآليات إجرائية، معتمدين في ذلك على النموذج الحجاجي الذي قدّمه (شايم بيرلمان وألبرخت تيتكاه)، وعليه سنركز اهتمامنا في هذا المقام على كشف السياسات الخطابية، والتقنيات الحجاجية، التي انبنى عليها خطاب الطباطبائي التفسيري في شقه العقدي.

المطلب الأول: حجاجية القول في وجود الله لدى الطباطبائي.

يقدم لنا محمد حسين الطباطبائي في تفسيره "الميزان" لمحة تاريخية عن قضية وجود الله، مؤكداً على أن أكثر البشرية كانت على الإنتماء الديني العقدي الذي يقرّ بوجود خالق للكون بالرغم من وجود بعض الخلافات والاختلافات التفصيلية في طريقة معرفة الإله الخالق وتوحيده، بيد أن الأصل الجامع بين البشرية جمعاء هو الإقرار بوجود خالق، وهذا ما اجتمعت عليه جل الديانات اليهودية والنصرانية والبوذية والجوسية¹... فالإيمان بوجود الله له

¹ يُنظر، الشيخ علي الحمود العباد، أصول الدين في تفسير الميزان (التوحيد والعدل)، مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية، (د، ط)، 2009م، ص13.

جذور تاريخية عريقة لدى مختلف الأمم، وهذا التوجه الذي يُقرّر بوجود الله هو الأصل والسائد حسب الطباطبائي، عكس المنكرين لوجوده من الماديين¹ والملحدين الذين يمثلون هامشاً في مختلف المجتمعات لأنهم لا يملكون دليلاً قاطعاً على ما يدعونه² من انكار وجود الله، ويؤكد الطباطبائي على هذا المنحى العقدي الوجودي بقوله: «يُعدّ القول بأنّ للعالم صانع، ثمّ القول بأنه واحد من أقدم المسائل الدائرة بين متفكري هذا النوع الذي تهديه إليه الفطرة المركوزة، حتى أنّ الوثنية المبنية على الاشراك، إذا أمعنا في حقيقة معناها وجدناها مبنية على أساس توحيد الصانع»³.

والتأمل في القرآن الكريم يلحظ ذلك الكم الهائل من الآيات التي تدلّ على وجود الله سبحانه وتعالى، ولقد اعتنى الطباطبائي أشدّ الاعتناء باستخراجها، وتفسيرها وتوضيحها بمختلف الآليات العقلية والفلسفية والشرعية والمنطقية والوجودية والفكرية، وذلك بهدف تقريب مفاهيم هذه القضية التي تُعدّ من أهم القضايا العقدية لدى المسلمين، وللتدليل على قضية وجود الله ساق الطباطبائي جملة من الحجج العقلية والنقلية التي تعضد أركان هذه القضية العقدية، وتدعم مواقفه الإيمانية، وتصوراته الدينيّة، وهذا ما سنحاول رصده والكشف عنه أثناء تحليلنا لنصوصه التفسيرية التي تطرقت للآيات التي تدلّ على وجود الله.

1. حجاجيّة القول في دليل المعرفة الفطريّة لله في تفسير الطباطبائي.

يُعدّ دليل الفطرة من أبرز الأدلة التي يهتدي بها الإنسان لمعرفة خالقه، وقد أجمع المفسرون وعلماء العقيدة على وجود هذه الفطرة في كلّ نفسٍ بشرية لوقايتها من الكفر، ويذهب الطباطبائي في تعريف هذا الدليل بقوله: «والله سبحانه تعالى خلق الإنسان على فطرة سليمة، ركّز فيها على معرفة ربوبيته وألهمها فجورها وتقواها، وهذه هداية فطرية أوليّة، ثمّ أيدها بالدعوة الدينيّة التي قام بها أنبياءه ورسله، ثمّ إنّ الإنسان لو جرى على سلامة فطرته واشتاق إلى المعرفة والعمل الصالح هداه الله... ولو انحرف الإنسان عن صراط الفطرة بسوء اختياره، وجهله لمقام ربه، وأخلد إلى الأرض واتبع الهوى وعاند الحق فهو ضلال منه غير مسبوق»⁴، وبهذا يكون الإنسان في نظر الطباطبائي قد بُرّمج على معرفة الله فطريّاً وجُبل على ذلك، وهذه البرمجة مصدرها ما تشعر به كلّ نفس بشرية في أعماقها من

¹ تعدّ المادّية من أبرز التيارات الفلسفية التي لا تقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة (الطبيعة والبشرية) وترفض القول بالإله كشرط من شروط الحياة، كما ترفض الإنسان نفسه إذا كان متجاوزاً للنظام المادي الطبيعي يُنظر، عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادّية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، ط، 4، 2010م، ص 17.

² يُنظر، الشيخ علي الحمود العباد، أصول الدين في تفسير الميزان (التوحيد والعدل)، ص 13.

³ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6/ص 103.

⁴ المصدر نفسه، ج 12/ص 35.

النجذاب وميول نحو التشبث بالخالق سبحانه وتعالى، إذن فقضية الإيمان بوجود الله هي قضية عقديّة فطريّة ابتداءً، والإيمان الفطري يُعدّ من أبرز الأدلة المساقاة لإثبات وجود الله لأنه نابع من نفس الإنسان.

ويتناول الطباطبائي دليل الفطرة على وجود الله أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَطَرَتْ اللَّهَ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾¹،

• يعلق الطباطبائي على الآية قائلاً:

«وفي روضة الكافي بإسناده عن اسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: كانت شريعة نوح عليه السلام أن يعبد الله بالتوحيد والإخلاص وخلع الأنداد، وهو الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وفي تفسير القمي بإسناده عن الهيثم الرماني عن الرضا عن أبيه عن جدّه عن أبيه محمد بن علي عليهم السلام قال: هو لا إله إلا الله، محمد رسول الله صلى وعلي أمير المؤمنين ولي الله، إلى ها هنا التوحيد.

أقول: وكون الفطرة هي الشهادات الثلاث أنّ الإنسان مفطور على الاعتراف بالله لا شريك له، بما يجد من الحاجة إلى الدخول في ولاية الله بتنظيم العمل بالدين وهو الولاية، والفتاح لها في الإسلام هو علي عليه السلام، وليس معناه أنّ كلّ إنسان، حتى الإنسان الأوّل يدين بفطرته بخصوص الشهادات الثلاث.

وإلى هذا يؤول معنى الرواية السابقة التي تسلتزم التوحيد والنبوة، وكذا ما مرّ من تفسيره الفطرة بالتوحيد، فإنّ التوحيد هو القول بوحداية الله تعالى المستجمع لصفات الكمال المستلزمة للمعاذ والنبوة والولاية.

وفي المحاسن عن زرارة، سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوله: ﴿فَطَرَتْ اللَّهَ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ فقال: فطرهم عن معرفة على أنّه ربهم، ولو لا ذلك لم يعلموا إذ سئلوا من ربهم ومن

¹ الروم، آية، 30.

رازقهم، وفي الكافي بإسناده عن الحسين بن نعيم، أن الله خلق الناس كلهم على الفطرة التي فطرهم عليها... ثم بعث الرسل بعث الرسل يدعو العباد إلى الإيمان.

أقول: وفي هذا المعنى روايات أخرى واردة في تفسير قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾¹ والمراد بها الإنسان الفطري، الإنسان الساذج الذي يعيش على الفطرة الإنسانية الذي لم تفسده الأوهام الفكرية والأهواء النفسانية، فإنه بالقوة الفطرية قريب من أصول العقائد الحقّة وكماليّات الشرائع الإلهيّة، وأمّا الاهتداء إلى خصوص العقائد الحقّة وتفاصيل الشرائع الإلهيّة، فيتوقف على هداية خاصة إلهية من طريق النبوة.

وأخرج البخاري ومسلم وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه ويُنصرّانه ويُمجّسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسّون فيها من جدعان؟ قال أبو هريرة: إقرؤا إن شئتم ﴿فِطَرْتُ اللَّهَ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾

وكون الدين الدين فطرياً، فالإسلام يُسمّى دين الفطرة لما أنّ الفطرة الإنسانية تقتضيه وتُهدى إليه، ويسمى إسلاماً لما فيه من تسليم العبد لإرادة الله سبحانه وتعالى، ويسمى دين لأنه الذي يريده الله من عباده من فعل أو ترك، بما مرّ من معنى الإرادة، ويُسمى سبيل الله لما أنّه السبيل التي أرادها الله أن يسلكها الإنسان لتنتهي به إلى كماله وسعاده.²

● التحليل الحجاجي لنص الطباطبائي.

قبل الخوض في القراءة الحجاجية للنموذج التفسيري الذي بين أيدينا، يجب علينا أن نُحدّد الدعوى العامة التي يُدافع عنها الطباطبائي ويسعى إلى تثبيت أركانها في نصه، وهي قضية المعرفة الفطرية لله تعالى، ولما كان لكلّ دعوى خطة حجاجة مبنية على أركان وآلات يتدعم بها المسار الحجاجي ويُقوّى، استحضّر الطباطبائي جملة من الوسائل

¹ البقرة، آية، 213.

² يُنظر، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16/ص 190-198.

الحجاجيّة والوسائط الخطابية التي تُحقق له فعلي الإقناع والتداول في الدعوى المتحاجج حولها ، وهذا ما سنحاول الكشف عنها أثناء عملية التحليل الحجاجي للنص.

أ. المقدمات الحجاجيّة المدرجة لتهيئة المتلقي لدعوى دليل الفطرة.

لقد قام هذا النموذج التفسيري في مجمله على خطة حجاجيّة غايتها ومآلاتها تحصيل الاعتقاد في قضية المعرفة الفطريّة لله سبحانه وتعالى، ولما كان فعل الحجاج مرتبطاً ومعلقاً بمقدمات ومنطلقات حجاجيّة تشد السامع وتأسر كيانه عقلاً وعاطفة، عمد الطباطبائي إلى جملة من المقدمات الحجاجية والمؤشرات الخطابية التي تضمن له تحقيق انطلاقة قويّة يستطيع من خلالها بلوغ أهدافه وتحصيل مراميه، وقد لجأ في نصه هذا إلى افتراض مجموعة من (المقدمات)، يطرحها كبديهيّات تشترك فيها البشرية جمعاء من حيث صدقها والتوافق الحاصل عليها، ومن بين المقدمات المودعة في هذا النص يمكن رصد ما يلي:

• المواضع الحجاجية (إقامة سلطان النقل والأثر للتدليل على دعوى وجود الله).

ذهبنا في مقام سابق إلى القول بأنّ المواضع الحجاجية هي عبارة عن حجج جاهزة يستحضرها المحاجج ويُدمجها في نصه لأغراض حجاجيّة تداوليّة، وقد عمل الطباطبائي في نصه هذا على بناء أنساق خطابية استدعى من خلالها مجموعة من المبادئ (المواضع) العامة المتفق عليها، والتي بدورها تُضفي نوعاً من الشرعيّة على تصورات العقيدة وتخرجاته التفسيرية، ومن بين المواضع الداعمة لقضيّة المعرفة الفطرية لله تعالى يمكن رصد ما يلي:

المواضع الخاصة الدالة على وجود الله بالفطرة:

• الدعوى (وجود الله بالفطرة) —————> الموضوع الذي يدعم الدعوى —————> قال تعالى: ﴿فَطَرَتْ أَلَلَّهُ الَّتِي فَطَرَ

النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ —————> نوع الموضوع —————> خاص كيفي —————> خاص بالمسلمين وكيفي لأنّه حقيقة إلهيّة.

• الدعوى (وجود الله بالفطرة) —————> الموضوع الذي يدعم الدعوى —————> قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً

وَاحِدَةً﴾ —————> نوع الموضوع —————> خاص كيفي —————> خاص بالمسلمين وكيفي لأنّه حقيقة إلهيّة.

• الدعوى (وجود الله بالفطرة) —————> الموضوع الذي يدعم الدعوى —————> قال رسول الله صلى الله عليه

وسلّم: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرّانه ويمجّسانه، كما تنتج البهيمة

بهيمة جمعاء هل تحسّون فيها من جدعان الله» (نوع الموضع خاص كيفي خاص بالمسلمين وكيفي باعتبار مصدره (النبي) الذي لا ينطق عن الهوى).

المواضع الحجاجية الاحتمالية الدالة على وجود الله بالفطرة.

- الدعوى (وجود الله بالفطرة) — الموضع الذي يدعم الدعوى — عن اسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: والفطرة بالتوحيد والإخلاص وخلع الأنداد — نوع الموضع احتمالي لأن مصدره بشري.
- الدعوى (وجود الله بالفطرة) — الموضع الذي يدعم الدعوى — وفي المحاسن عن زرارة، سألت أبا جعفر عليه السلام قال: فطرهم عن معرفة على أنه ربه، ولو لا ذلك لم يعلموا إذ سُئلوا من ربه ومن رازقهم — نوع الموضع احتمالي لأن مصدره بشري.
- الدعوى (وجود الله بالفطرة) — الموضع الذي يدعم الدعوى — وفي الكافي بإسناده عن الحسين بن نعيم، أن الله خلق الناس كلّهم على الفطرة التي فطرهم عليها... ثم بعث الرسل بعث الرسل يدعو العباد إلى الإيمان — نوع الموضع احتمالي لأن مصدره بشري.

على ضوء هذه النماذج الحجاجية، يمكن القول إنّ الطباطبائي أدار نصه على جملة من المواضع الخاصة والمواضع الاحتمالية التي رسمت بصورة كبيرة منهجه الأثري في التفسير الذي يعتمد على الرجوع إلى القرآن والأحاديث والمرويات، وهذه النوعية من المواضع مستوحاة من النصوص الثابتة ولاسيما المواضع القرآنية والنبوية التي من شأنها تكتيف الطاقات الحجاجية لخطابه التفسيري، وخلق نوع من الثقة بينه وبين متلقيه الذين يعتقدون ويصدقون بالنصوص المنبثقة من القرآن الكريم، والحديث النبوي، ومؤسسة السلف التي لها رمزية رشحتها للإضطلاع بأدوار حجاجية بالغة الأهمية لدى المسلمين، وعليه يمكن القول إنّ الطباطبائي نجح في تسييج خطابه بمواضع ومبادئ تسمح له بممارسة عملية حجاجية مبنية على مرتكزات متينة، ومرجعيات صحيحة، كما تجدر الإشارة أنّ الموضع في هذا المقام هي النصوص الجاهزة المدججة في النموذج التفسيري الذي قدّمه، ولا نقصد مرسلي النصوص.

- القيم الحجاجية (تفعيل نظام القيم لتهيئة المتلقي لقضية وجود الله).

تعدّ القيم من أهم المرتكزا والممهدات التي يقوم عليها الخطاب الحجاجي، وتحتل هذه الأخير مرتبة عالية في فعل الحاجة باعتبارها جسراً توافيقاً تنطلق منه الأطراف الممارسة للحجاج، وبعد تأمل عميق في النموذج التفسيري الذي

قدمه الطباطبائي للتدليل على دعوى وجود الله من خلال دليل الفطرة، لمسنا جملة من القيم الحجاجية التي نحتها بهدف تحصيل الاعتقاد الصارخ، والإيمان الجازم، في صحة ما يُقدّمه لنا القرآن الكريم والحديث الشريف والمرويات من حقائق حول قضية المعرفة الفطرية لله تعالى، فوجود مثل هذه الأنساق الخطابية التي تتصف بالثبات والتوافق والإطلاق في شقها القرآني، مألها تحصيل الاعتقاد في المعرفة الفطرية لله تعالى، وعلى هذا يُمكن القول أنّ النظام القيمي المنحوت من قبل الطباطبائي يهدف إلى خلق نوع من الثقة والأمانة بينه وبين متلقيه، وهذه الثقة مبنية على نوعية الحجج المودعة في النص، والتي تتسم بالإجماع والتوافق، وخاصة القرآن الكريم والأحاديث النبوية، بالإضافة إلى المرويات المدعومة بأسانيد سلسلتها، وتصدير الخطاب بمثل هذه النوعية من الحجج المتصفة برمزية ثابتة لدى المتلقين من شأنها جعل خطاب طباطبائي ذا قيمة حجاجية ثابتة ومتينة من حيث منطلقاته ومقدّماته، وهذه القيمة تسمح له بالانتقال إلى مستوى آخر من الممارسة الحجاجية.

ب. الحجج الشبه المنطقية¹ المدرجة للتدليل على وجود الله بالفطرة.

إنّ الناظر في محركات خطاب الطباطبائي التفسيري، يجد أنّ هذا الأخير أدار نصه على تقنيتين حجاجيتين، تندرج الأولى ضمن إطار الحجج الجاهزة التي أدمجها مباشرة في خطابه، والثانية ضمن الحجج الصناعية التي تصرّف فيها بمعرفته وحكته، وحتى نقف على مجلى الأشكال الحجاجية التي تصرف فيها الطباطبائي بمعرفته وخبرته التفسيرية، سنحاول تحليل وتفكيك نماذج حجاجية تُبين فيها عن القدرات الذهنية، والطاقت العقلية التي يتمتع بها الطباطبائي في ممارسة الفعل الحجاجي بمختلف أشكاله وألوانه، ومن بين الحجج التي تندرج ضمن الحجج الشبه منطقية يمكن رصد ما يلي:

• حجة الحدّ (تسييج التصورات وضبط المفاهيم الخاصة بالفطرة).

تُعدّ حجة الحد من أبرز الحجج المعتمدة في حقل المنطق والفلسفة، إذ بها تُضبط المفاهيم، وتُحدّد التعاريف، وتُسيج التصورات، إلّا أنّها تتميز بالضرورة في حقل المنطق، وبالاختلال في حقل الحجاج، وقد أفضى النظر في النص الذي نحن بصدد مقارنته إلى وجود هذه الآلية الحجاجية التي اعتمدها الطباطبائي في بناء مفهوم خاص بالفطر، مفهوم يُسيج به تصوّره، ويُرسخ معتقده، ويعضد موقفه من قضية المعرفة الفطرية لله تعالى، ومن بين الحجج المسخرة في ضبط مفهوم الفطرة يمكن رصد مايلي:

¹ تحدّثنا في مقام سابق عن مفهوم الحجج الشبه منطقية، وقلنا أنّها نوعية من الحجج تقبل الصياغة المنطقية والصورية، إلّا أنّها بعيدة عن الالتزام في التصديق والفرض في الإقناع، تفتح هذه النوعية من الحجج إمكانات النقاش والاعتراض والبناء. يُنظر. كرسيتان بلانتان، الحجاج، ص 66.

- القضية (المعرفة الفطرية لله تعالى) — حجة الحدّ الداعمة لهذه القضية — يقول الطباطبائي: (والفطرة هي التوحيد والإخلاص وخلع الأنداد).
- القضية (المعرفة الفطرية لله تعالى) — حجة الحدّ الداعمة لهذه القضية — يقول الطباطبائي: (وكون الفطرة هي... أنّ الإنسان مفطور على الاعتراف بالله لا شريك له).
- القضية (المعرفة الفطرية لله تعالى) — حجة الحدّ الداعمة لهذه القضية — يقول الطباطبائي: (والمراد بها الإنسان الفطري، الإنسان الساذج الذي يعيش على الفطرة الإنسانية التي لم تفسدها الأهواء الفكرية والأهواء النفسانية).
- القضية (المعرفة الفطرية لله تعالى) — حجة الحدّ الداعمة لهذه القضية — يقول الطباطبائي: (فالإسلام يُسمّى دين الفطرة لما أنّ الفطرة الإنسانية تقتضيه وتُهدى إليه).

على ضوء هذه النماذج المستوحاة من النموذج التفسيري الذي قدّمه الطباطبائي للتدليل على وجود الله فطرياً في كل نفس بشرية، نستنتج أنّ هذا الأخير أدرج جملة من المفاهيم والحدود التي تدعم هذه القضية وتُثبت أركانها، كما قام عن طريق حجة الحدّ بتسييج الطرح الذي أقره القرآن الكريم، وتكريس الرؤية النبوية لقضية الفطرة، وتسييج المفاهيم التي نحتها سلفه من المفسرين، وهذا الحشد المفاهيمي من شأنه ضمان نفاذ القضية التي أدار عليها نصه ببساطة وسلاسة، ودفع المتلقي نحو التصديق والإيمان بوجود فطرة كامنة في كل إنسان تقوده نحو معرفة الخالق والصانع، وعليه يمكن القول أنّ هذه المفاهيم هي عبارة عن نُظم شكلية توخاها الطباطبائي في تقويم الفطرة تقويماً إيجابياً يخدم أهدافه التداولية ومساعيه الحجائية¹.

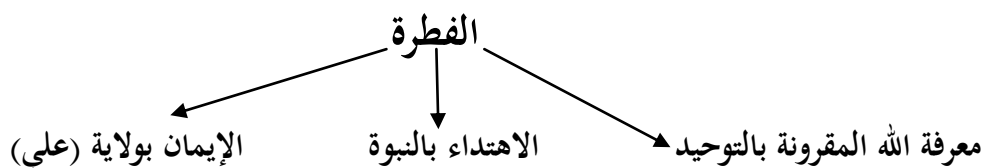
• حجة تقسيم الكلّ إلى أجزائه² (الفطرة وايدولوجيا التشيع)

تُعَدّ حجة التفريع والتقسيم من الحجج الفاعلة في الخطاب التفسيري للطباطبائي، ويأتي استثمار هذه الآلية الحجائية الشكلية من أجل تمرير ايدولوجيا التشيع التي ينتمي إلى مجاها التداولي، وقد آل بنا النظر في المفهوم الذي قدّمه الطباطبائي للفطرة محاولته بناء مفهوم خاص يتوافق مع مبادئ مذهبه الإمامي الذي يعتقد في صحته، متجاوزاً

¹ يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 45.

² تطرقنا في مقام سابق إلى هذع النوعية من الحجاج، وأشرنا إلى أنّها تعتمد على مبدأ مفاده ما ينطبق على الجزء ينطبق تبعاً لذلك على الكلّ. فهي حجة تسعى إلى تسعى إلى التأسيس للكل من خلال الحديث عن أقسامه وأجزائه المكوّنة له، سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، ص 207.

بذلك المذاهب الأخرى التي حصرت مفهوم الفطرة في معرفة الله تعالى فقط، ويتضح هذا حين قرَنَ الفطرة -إضافة إلى التوحيد- بالنبوة والولاية¹، ويمكن أن تمثل لذلك بـ:



على ضوء هذا المخطط التفريعي، يمكن القول أنّ تقنية تقسيم الكل إلى أجزاء مجرد إجراء شكلي سعى من خلاله الطباطبائي إلى الترويج لمذهبه الإمامي الذي يهدف إلى ترسيخ مبادئه، وتمكين عقائده، وتثبيت توجهاته، وتحصيل اليقين في حقيقته، والانشغال بهذه التقنية له بطبيعة الحال أصول رمزية، ومرجعيات فكرية تضمن نفاذ الخطاب ونجاعته، كما تعمل هذه التقنية على دمج النبوة والولاية مع التوحيد وجعلهم من مقتضيات الفطرة.

• حجة التعديّة المدرجة للتدليل على المعرفة الفطرية لله.

تُعدّ حجة التعديّة من أكثر الحجج صرامة من حيث بُنيته الشكليّة التي تتسم بالضرورة في نتائجها، ولا سيما في حقل المنطق والرياضيات والعلوم التجريبيّة، أمّا في حقل الحجاج فهي تتسم بالاحتمال في النتائج المنبثقة عنه، وتسمح لنا هذه النوعية من الحجج بالانتقال من إثبات أنّ العلاقة التي توجد بين طرفي (أ) و (ب) وبين (ب) و (ج) إلى استنتاج بأن هناك نفس العلاقة بين (أ) و (ج)²، فهي حجة مؤسّسة على قاعدة رياضيّة تسمح لنا بنقل الصفة من شخص لآخر بناءً على قياس التعديّة³، ولما كانت قضيّة المعرفة الفطرية لله قضية محسومة فصل فيها القرآن باقراره وجود فطرة أودعها الله في كل نفس لمعرفته، عدل الطباطبائي إلى حجة التعديّة في استنباط دلالات تُوافق ما ذهب إليه القرآن الكريم شكلاً ومضموناً، وذلك بهدف دعم الرؤية القرآنية لقضية الفطرة، ومن توابع

¹ اتفق الشيعة قديماً وحديثاً من غير اختلاف على عقيدة الإمامة أو الولاية التي تُعدّ هب الأساس لظهورهم ونشأتهم، وهي الأصل لكل عقادتهم، وبذهب الشيعة في هذا الأصل إلى القول بأنّ الإيمان لا يتم للإنسان حتى يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، ومن ثمّ الإيمان بولاية علي، فمن لم يؤمن بها فهو ليس بمؤمن وإن آمن ببقية الأصول الأخرى، وهذا الأصل هو الذي اضطرّ الطباطبائي إلى جعل الولاية من مقتضيات الفطرة. يُنظر، عبد الله المسلم، ماذا تعرف عن الشيعة، مؤسسة الراصد، ط2، 2009م، ص3.

² يُنظر، محمد الولي، الإستعارة في محطّات يونانيّة وعربية وغربية، ص379.

³ يُنظر، عبد العزيز لحويديق، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجيّة، ضمن كتاب، الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3/ص357.

التعدي لدى الطباطبائي إقامة نوع من التناظر بين الحقائق القرآنية والمقتضيات العقلية، وهذا التناظر مآله إخضاع العقل للحقائق التي أقرها الله في القرآن الكريم، ويمكن أن نمثل لحجة التعدي بالنموذج التالي:

- القضية (أ) ← ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾.
- القضية (ب) ← المراد بالآية ذلك الإنسان الساذج الذي يعيش على الفطرة الإنسانية، والذي لم تفسده الأهواء الفكرية والأهواء النفسانية.
- النتيجة المستنتجة بالتعدي ← كل إنسان مفطور على معرفة الله منذ بدء الخليقة لأنه ينتمي للأمة الواحدة.

نستنتج من خلال هذا النموذج الحجاجي، أن الطباطبائي يصرف حجج التعدي للحفاظ على التصور الذي أقره القرآن الكريم، ويدخل الأهوام والأفكار والأهواء باعتبارها من أهم العلل التي تفسد الفطرة وتُنكسها، وهذا الترابط الشكلي الموجود بين أطرف القضية من شأنه إقناع المتلقي ووضعه أمام حتمية التصديق والإيمان بما يُعرض عليه من قضايا عقدية مدعومة بالآيات القرآنية في مقدماتها، والعقلية في نتائجها، وما يعضد يقين المعرفة الفطرية لله هو استحضار الطباطبائي علة الأهواء والأفكار التي تُعد هامشاً طراً على الأمم باختلاف أديانها، وهذه العلل المفسدة -في نظره- هي التي نكست فطرة الإنسان.

ج. الحجج المؤسّسة على بُنية الواقع المدرجة للتدليل على وجود الله بالفطرة.

عرضنا في المبحث السابق أهم الحجج التي تعتمد العلاقات المنطقية، ووقفنا على الطاقات الإقناعية التي تمنحها للخطاب سواء من حيث تماسكه أو من حيث تحقيق مساعيه وأهدافه، وسنحاول في هذا المبحث رصد مختلف الحجج التي تنتقل بالخطاب إلى مستوى أعمق في الممارسة الحجاجية، وتتميز هذه المرحلة من الممارسة بتكثيف الحجج، وتنويع طرائق عرضها، والتفنن في بسطها، وبناء واقع قائم على تحصيل إقتناع الجمهور أولاً، وحثه على العمل¹ بما يُعرض عليه من عقائد وتوجهات، وحتى نقف على مجلى هذه التقنيّة، سنعمل على بيان هذه الأشكال الحجاجية كما وظفها الطباطبائي ونطق بها خطابه.

¹ يُنظر، علي بن عبد العزيز الشعبان، الحجج والحقيقة وأفاق التأويل، ص 149.

• حجة الوصل السببي (العلاقة بين الفطرة وخصوص العقائد)

تُعَدُّ الحجة السببية من أهم الحجج التي تنبني عليها الخطابات المتجهة غايتها صوب الإقناع، وتحرك هذه النوعية من الحجج قي اتجاهين متعاكسين، من السبب إلى النتيجة ومن النتيجة إلى السبب، مُرَفِّعة برابط سببي (وحجة برغماتية l argument pragmatique) تخدم نتيجة معينة¹، ويعدل الطباطبائي إلى هذه الآلية الحجاجية لتفسير وضبط العلاقة الموجودة بين الفطرة وبين خصوصيات العقائد والشرائع التي تستوجب الإيمان والتصديق، أي أنه بإمكان الإنسان الاهتداء إلى معرفة الله عن طريق الفطرة المودعة في نفسه، ولكن كيف يمكنه الاهتداء إلى خصوصية العقائد التي قد لا تتأتى بالفطرة، فيعلّل هذه القضية مستعملاً تقنية الوصل السببي والحجة البرغماتية قائلاً:

- وأما الاهتداء إلى خصوص العقائد الحقّة وتفاصيل الشرائع الإلهية، فيتوقف على هداية خاصة إلهية من طريق النبوة.
- النتيجة
الرابط السببي
الحجة

على ضوء هذا النموذج نستنتج أنّ الطباطبائي قام بفصل الفطرة عن خصوص العقائد (الإسلام، اليهودية، النصرانية)، واعتبر أنّ الاهتداء لخصوص العقائد مرتبط بالهداية الإلهية عن طريق النبوة، لتكون بذلك النبوة سبباً مباشراً في الهداية، أما الفطر فهي عامة لا تقوّد الإنسان إلى خصوص العقائد، وبهذا تكون الحجة السببية عند الطباطبائي حجة ذات حمل إقناعي وفعل حجاجي يتأتى بها الإيمان والتصديق فيما يعرضه من حقائق ويسطه من عقائد حول قضية الفطرة وخصوص العقائد.

• حجج السلطة (سلطة الرواية في توجيه مفهوم الفطرة)

تطرقنا في مقام سابق إلى هذه النوعية من الحجج، وقلنا إنّها عبارة عن استراتيجية حجاجية يُقدّم فيها المحاجج دليلاً يؤيّد به إثباتاً ما، ويتمثل هذا الدليل في كونه صادراً من متكلم حجة يُعوّل عليه ويُرجع إليه²، وغالباً ما ترتبط هذه النوعية من الحجج بالشخص، مثل الإجماع والرأي أو العلماء أو الأنبياء.....³، وقد أفضى النظر في النص

¹ Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. P357.

² يُنظر، كريستيان بلانتان، الحجاج، ص153.

³ يُنظر، عبد الله صولة، نظرية الحجاج، ص52.

الذي نحن بصدد مقارنته إلى عدول الطباطبائي إلى سلطة الرواية في تزكية موقفه من قضية (الفطرة)، وجاءت الرواية ممثلةً في سلطة الحديث الصادر عن النبي، وسلطة السلف باعتبارهم مرجعية مهمة تُبنى عليها التأويلات، وتُزكى بها التخريجات، ويتجلى هذا المنحى الحجائي السلطوي في تزكية الموقف من الفطرة بالنموذج التالي:

• **الدعوى (المعرفة الفطرية لله)** ← السلطة التي تُزكي هذه الدعوى ← **أخرج البخاري**
ومسلم وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما من مولود إلا يولد على الفطرة.....

• **الدعوى (المعرفة الفطرية لله)** ← السلطة التي تُزكي هذه الدعوى ← **عن اسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام** قال: الفطرة أن يُعبد الله بالتوحيد والإخلاص وخلع الأنداد ← **وعن القمي بإسناده عن الهيثم الرماني عن الرضا عن أبيه عن جدّه عن أبيه محمد بن علي عليهم السلام** قال: الفطرة هو لا إله إلا الله.....

• **الدعوى (المعرفة الفطرية لله)** ← السلطة التي تُزكي هذه الدعوى ← **عن زرارة، سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوله الفطرة، فقال: فطرهم عن معرفة على أنه ربه.**

على ضوء هذه النماذج المعروضة، تتضح لنا أهمية حجة السلطة في خطاب الطباطبائي، والدور الذي تضطلع به في بلورة المسار الحجائي الذي يسعى من خلاله إلى تحصيل الإقناع وترسيخ اليقين في قضية المعرفة الفطرية لله سبحانه وتعالى، وتنعكس هذه الاستراتيجية الحجائية المهتدية بسلطة الأثر، حرص الطباطبائي على بناء نظام عقدي يستمد قوته من سلطة النبي صلى الله عليه وسلم، ومن سلطة السلف والعلماء باعتبارهم مرجعيات مهمة يُعتقد المتلقي في صحة وثاقه ما ينحتونه من عقائد، وهاتان السلطانان بالأخص، لهما أهمية كبيرة في تقوية الخطاب، وتزكية تخريجاته، وتعضيد تأويلاته، كما تمنح طاقات حجاجية ورمزية تجعل المتلقي يدعن للتصورات العقدية المعروضة عليه، لأنها مسترشدة ومهتدية بسلطان النبوة والسلف والعلماء.

• الاستراتيجية الحجائية التوجيهية¹ للملفوظات (العلاقة بين الفطرة بالإسلام)

¹ يحدّد مصطلح التوجيه الحجائي من أهم المصطلحات الحجائية التقنية التي تشترك فيها جل المشاريع الحجائية البلاغية والمنطقية واللسانية والتداولية، وخاصة عند شايم بيرلمان وأوزفالد ديكر، فنجد بيرلمان يعرف الحجاج التوجيهي بأنه حشد جملة من الحجج داعمة ومؤيدة لحجة مركزية يسعى المحاج إلى تمكينها وترسيخها في كيانات متلقيه، في حين يعرفها ديكر بأنه عبارة عن إسناد اتجاه معيّن لقول ما بغاية الوصول إلى نتائج محدّدة سلفاً من طرف المتكلم، ويضطلع التوجيه الحجائي عنده بمهمة توسيع أو تضيق الاحتمالات الحجائية، يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص50، وينظر، عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص99.

يُعرف التوجيه الحجاجي على أنه عبارة عن إسناد اتجاه معيّن لقول ما بغاية الوصول إلى نتائج محدّدة سلفاً من طرف المتكلم، وتضطلع تقنية التوجيه الحجاجي بمهمة توسيع أو تضيق الاحتمالات الحجاجية¹ والدلالية، وقد عدل الطباطبائي إلى هذه التقنية الحجاجية لقيادة ملفوظاته نحو وجهة معيّنة تضمن له تحصيل الإقناع وترسيخ اليقين في العلاقة الوطيدة الموجودة بين الفطرة والإسلام، وقد تحققت هذه الاستراتيجية الخطابية عن طريق مختلف الوسائل اللغوية التي وظفها في توجيه خطابه وتنظيم علاقاته الداخلية² ويمكن لنا أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي لدى الطباطبائي بالنموذج التالي:

- الدعوى (الفطرة هي الاسلام والإسلام هو الفطرة) ← التوجيه الحجاجي للقضية ← فالإسلام يُسمّى دين الفطرة ← ويسمى إسلاماً لما فيه من تسليم العبد لإرادة الله سبحانه وتعالى ← ويسمى دين لأنه الذي يريده الله من عباده من فعل أو ترك ← ويُسمى سبيل الله لما أنّه السبيل التي أرادها الله أن يسلكها الإنسان.

تندرج اسراتيجية التوجيه في هذا النموذج التفسيري ضمن السياسات الخطابية التي تسعى إلى ملء الخطاب والتكثيف من فعالياته الحجاجية والتداولية المرسومة من قبل الطباطبائي والمتمثلة في تحصيل اليقين من قضية العلاقة المركزة الموجودة بين الفطر والإسلام، ففطرة الإنسان في تصور الطباطبائي ليست مقتصرة على معرفة الله فقط، بل هي مبرجة على دين الإسلام، وعليه يمكن أن كل الأقوال التي أوردتها الطباطبائي في هذا النموذج الحجاجي متساندة³ ومتعاضدة، تدعم بشكل كبير آراءه الدينية وتصورات العقيدة لقضية الفطرة التي يسعى إلى ترسيخها وتمكينها وتحصيل اليقين في صحتها إيماناً وتصديقاً.

د. السلم الحجاجي (قراءة تقويمية لنظام الحجج المدرجة للتدليل على المعرفة الفطرية لله)

إنّ الهدف المنشود من وراء استدعاء نظرية السلام الحجاجية في مقامنا هذا، هو تقييم المسار الحجاجي الذي رسمه الطباطبائي في نصه، وتندرج عملية التقييم والتقويم ضمن استراتيجية خطابية تهدف إلى رصد التفاوت الموجود بين

¹ يُنظر، شكري المبخوت، نظرية الحجج في اللغة، مقال ضمن كتاب، أهم نظريات الحجج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، اشراف، حمادي صمود، ص276.

² عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص99.

³ يُعدّ التساند في النظرية الحجاجية argument orientés من أهم العوامل التي تضمن نجاح وحصول فعل الحاجة، وهو عبارة عن تضامن وتكافل يقع بين ملفوظات وأقوال تنتمي إلى نفس الفئة الحجاجية تُساق لخدمة وتعزيز نتيجة معيّنة، يُنظر، رشيد الراضي، الحججيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، علم الفكر، ص228.

نظام الحجج المودع في النص من حيث القوة والضعف، وقد سبق وأن تطرقنا لمفهوم السلم الحجاجي وقلنا بأنه تلك العلاقة التراتبية والتفاضلية الموجودة بين الحجج من حيث مساندتها للنتيجة المتوخاة في الخطاب¹، ولما كان هدف الطباطبائي تحصيل التصديق، وترسيخ اليقين، في قضية المعرفة الفطرية لله سبحانه وتعالى، حشد جملة من الحجج تدعم أركان هذه الدعوى، وقد انشغلنا سلفاً على استخراج جل الحجج المدرجة لدعم هذه القضية، أمّا الآن فسنترجم هذه الحجج إلى سلم حجاجي نعين من خلاله نوعية الحجج من حيث قوتها وضعفها في دعم أركان قضية المعرفة الفطرية لله سبحانه وتعالى، ويمكن لنا أن نمثل لذلك بـ:

النتيجة	وجود فطرة في كل إنسان تقوده إلى معرفة الله.
الحجة (5)	قال تعالى: «فَطَرْتُ اللَّهَ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا».
الحجة (4)	قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما من مولود إلا يولد على الفطرة.
الحجة (3)	أبي جعفر عليه السلام قال: الفطرة أن يُعبد الله بالتوحيد والإخلاص وخلع الأنداد.
الحجة (2)	عن زرارة، سألت أبا جعفر عليه السلام عن الفطرة، فقال: فطرهم عن معرفة على أنه رهم.
الحجة (1)	عن الرضا عن أبيه محمد بن علي عليهم السلام قال: الفطرة هي لا إله إلا الله.

نلمس في قراءة أولية وصفية لهذا السلم الحجاجي، وجود تفاوت بين نظام الحجج المدرج في دعم نتيجة (وجود فطرة في كل إنسان تقوده إلى معرفة الله) فالبرغم من أنّ الحجج متساندة فيما بينها تخدم نتيجة واحدة، إلا أنّنا نجد الحجة (1) أقل تأثير في دعم النتيجة من الحجة (2) والحجة (2) أقل تأثيراً في دعم النتيجة من الحجة (3)، والحجة (3) أقل من الحجة (4) والحجة (4) أقل من الحجة (5)، وهذا التفاوت يعود إلى مرجعية كل حجة، فالحجج الثلاثة الأولى مصدرها بشري، أمّا الحجة (4) فمصدرها نبوي، والحجة (5) مصدرها إلهي، وهذا ما رشّحها لأن تكون في أعلى السلم الحجاجي.

6.1.1.1.3. مناقشة أدلة الطباطبائي.

¹ يُنظر، رشيد الرازي، الحجاجيات اللسانية والمنهجية والبنوية، ص 105.

لقد جليّنّا فيما سبق أهم الاستراتيجيات الحجاجيّة الظاهرة في النموذج التفسيري الذي قدّمه الطباطبائي أثناء محاولته التدليل على دعوى المعرفة الفطرية لله سبحانه تعالى، ولتحقيق هذا المقصد التداولي المعقود، استعان بمجملّة من الحجج، وخاصة الحجج النقلية الجاهزة، مثل القرآن الكريم، والحديث الشريف، والرواية، وتعكس هذه النوعية من الحجج المنهج المعتمد في تفسير الطباطبائي الذي يعتمد على النقل والأثر الرواية، وما استرعى انتباهنا حقيقة هو الحضور المكثف لحجج المرويات، والتي تنتمي إلى مجال تداولي مخصوص يُبين عن الإنتماءات المذهبية والتوجهات العقديّة للشيخ الطباطبائي، ويرجع استحضر هذه النوعية من الحجج -المرويات التي تنتمي إلى مدرسة أهل البيت-، إلى نوعيّة المتلقين لخطاب الطباطبائي الذين ينتمون إلى مجال تداولي له خصوصياته الدينية والثقافية والفكرية، فمقلقيه لا يُصدق ولا يقتنع إلّا بما يصدر عن آل بيت رسول الله من مرويات باعتبارهم -في معتقد الإمامية- سفينة من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك كما يقول الشيعة الإماميّة¹، أمّا إذا ناقشنا المنحى العقدي الذي سار عليه الطباطبائي في قضيّة الفطرة، فنجدّه يختلف كليّاً مع المنحى العام الذي رسمه المفسرون من المدرسة السنيّة التي اعتبرت أنّ الفطرة مقتصرة على التوحيد الذي جبل الله عليه الناس²، في حين تجاوز الطباطبائي هذا التصور معتبراً أنّ من مقتضيات الفطرة تنحصر في (التوحيد والنبوة والولاية) وهذا التوجه في حقيقة الأمر -وفي حدود ما طالعناه من تفاسير الشيعة- هو امتداد للمدرسة الشيعية التي اختلفت في تحديد دلالة الفطرة فمنهم من ذهب في تفسيرها كما فسرّها الطباطبائي (التوحيد والنبوة والولاية) مثل السيد هاشم البحراني³ ومنهم من حصّرها في التوحيد مثل الإمام الخميني⁴ والإمام الكشاني⁵.

¹ يُنظر، حسن حجازي، الإمامة في القرآن والسنة، ص 147

² يُنظر على سبيل المثال لا الحصر في توجه المدرسة السنية في قضيّة الفطرة، أبي حيّان الأندلسي، البحر المحيط، ج 8/ص 168، ويُنظر، الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 20/ص 90، ويُنظر، محمد متولي الشعراوي، خواطر الشعراوي، مج 19/ص 11418.

³ يُنظر، السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج 6/ص 153،

⁴ يُنظر، الإمام الخميني، التوحيد في كلام الخميني، تر، أحمد بن حسين العبيدان، دار الكرامة للطباعة والنشر، ط، 3، بيروت، 2013م، ص 141.

⁵ يُنظر، محمد بن المرتضى الكشاني، الصافي في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، (د، ط)، طهران، 1419هـ، ج 5/ص 499.

2. دليل العناية والنظام المدرج للتدليل على جود الله وحجاجة القول فيه لدى الطباطبائي.

يعتمد دليل العناية والنظام - كما ذهبنا في الفصل السابق - على وجوب ملاحظة ما في العالم من مخلوقات، وما يطرأ عليها من تغيرات وأحداث، والتدبر في ما هي عليه من نظام وإتقان، ورصد الغاية التي خلقت لأجلها¹، ولا يختلف الشيعة الإمامية مع المدرسة السنية في وجوب إقامة هذا الأصل أثناء التدليل على وجود الله، بل يعتبرونه من أصول الاعتقاد في مذهبهم الإمامي، ويُلَوِّر أحد كبار علماء الشيعة الإمامية رؤيتهم لهذا الأصل بقوله: «اعلموا أنّ ربكم قد علّمكم في كتابه طريق العلم بوجوده وصفاته، فأمركم بالتدبر فيما أودع في آفاق السموات والأرض وفي أنفسكم، من غرائب الصنع، وبدائع الحكمة»² وعليه، نستنتج أن المدرسة الشيعة لا تختلف مع نظيرتها السنية في دليل العناية والنظام، إذ يعتبرونه من أهم الأدلة التي تعكس وجود الصانع ضرورةً، ويقسمونه أيضاً إلى دليل الأنفس ودليل الأفاق وهذا التقسيم يتوافق مع ما ذهب إليه المدرسة السنية أيضاً³.

1.2. دليل الأنفس المدرج للتدليل على وجود الله وحجاجة القول فيه لدى الطباطبائي.

ينضوي دليل الأنفس تحت دليل العناية والنظام، ويُعدّ من أبرز الأدلة الشرعية التي ساقها المفسرون على اختلاف مدارسهم ومشاربهم للتدليل على وجود الله تعالى من خلال مختلف الآيات التي أودعها الله في الإنسان، ويذهب الشيعة الإمامية مذهب أهل السنة في اعتقادهم وعملهم بهذا الدليل الذي يستوجب ضرورةً الإقرار والإيمان بوجود الله، وهذا ما أكد عليه محمد جواد مغنية⁴ أحد أهم مراجع الشيعة المعاصرين الذي رأى أن دليل الأنفس من أهم الأدلة التي تحيل وتعكس وجود الله فيقول: «نقول للجاحد: ألم تنظر إلى نفسك، وتفكر في مبدئك وتقلّبك خلقاً بعد خلق، ومن طور إلى طور، وتنظر إلى أعضائك وجوارحك وعقلك وسمعك وبصرك وقدرتك وصفاتك الروحية والجسدية، ثمّ تسأل عقلك وبصيرتك: هل أوجدت أنت بنفسك، أو وُجدت صدفة ومن غير علّة، أو رآه خالقاً قديراً وعظيماً؟ ولو لم يكن في الكون إلّا وحدك أنت، لوجدت من نفسك ألف دليل على ودليل على من أنشأك

¹ يُنظر، عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص156

² محمد باقر المجلسي، العقائد، تح، حسين دركاهي، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، (د، ط)، 1420هـ، ص33.

³ فخر الدين الرازي، معالم أصول الدين، تح: طه عبد الرؤوف سعد، (د، ط)، (د، ت)، ص40.

⁴ يُعدّ محمد جواد مغنية من أهم العلماء المعاصرين والمنظرين للمدرسة للشيعة، ولد بلبان سنة 1904م، وسافر إلى النجف، وهناك تلقى مختلف المعارف العلمية والدينية على يد كبار العلماء الشيعة، (ت1979م) ونُقل من لبنان ودُفن في النجف، يُنظر، محمد جواد مغنية، ويكيبيديا.

<https://ar.wikipedia.org/wiki/>

وأبدعك»¹ وعلى ضوء هذا النص نستنتج أن دليل الأنفس من أقوى الأدلة والبراهين التي ساقتها المدرسة الشيعية للتدليل على وجود الله من خلال انعكاس قدرته وعظمته على كل نفس بشرية.

ويذهب محمد حسين الطباطبائي للتدليل على هذه القضية العقيدية بكثير من التفصيل أثناء تفسيره لقوله تعالى:

﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾²

• يعلق الطباطبائي على الآية قائلاً:

«أي وفي أنفسكم آيات ظاهرة لمن أبصر إليها وركز النظر فيها أفلا تبصرون؟ والآيات في النفوس كثيرة منها ما في الأبدان تُركب من أعضائها وأعضاء أعضائها حتى ينتهي إلى البسائط وما لها من عجائب الأفعال والآثار المتوحدة جميعها لتدبير واحد، وما يعرضها من أحول كالجنيّة والطفولية والرهاق والشباب والشيب.

ومنها ما تُعلق بالنفوس، أعني الأرواح، كالحواس من البصر والسمع والذوق والشم واللمس التي هي الطرق الأولية لاطلاع النفوس على الخارج لتمييز بذلك الخير من الشر والنافع من الضار- لتسعى إلى ما فيه كمالها، وتهرب مما لا يُلائمها، وفي كلّ منها نظام واسع منفصل بذاته عن غيره كالبصر لا خبر عنده عما يعلمه السمع بنظامه الجاري فيه وهكذا... والجميع مع هذا الانفصال والتقطع مؤتلفة تعمل تحت تدبير مدبر واحد هو النفس المدبرة والله من ورائهم محيط.

ومن هذا القبيل سائر القوى المنبعثة عن النفوس في الأبدان كالقوة الغضبيّة، والقوة الشهوية، وما لها من اللواحق والفروع فإنها على ما للواحد منها بالنسبة إلى غيره من البينونة، وانفصال النظام الجاري فيه عن غيره، واقعة تحت تدبير مدبر واحد تتعاضد جميع شعبها وتأثلف لخدمته.

ومنها الآيات الروحانية الواقعة في عالم النفوس الظاهرة لمن رجع إليها وراقب الله سبحانه وتعالى فيها من آيات الله التي لا يسعها وصف الواصفين، وينفتح بها باب اليقين وتدرج المتطلع

¹ محمد جواد معنّية، فلسفة التوحيد والنبوة، دار الجواد، ط، 4، لبنان، بيروت، 1984م، ص 26.

² الذاريات، آية، 21.

عليها في زمرة الموقنين، فيرى ملكوت السموات والأرض كما قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلِكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾¹

• التحليل الحجائي لنص الطباطبائي.

إنّ الدعوى العامة التي يتصدى لها الطباطبائي في هذا النص التفسيري هي إثبات وجود الله عن طريق (دليل الأنفس)، ولترسيخ اليقين وتحصيل الاعتقاد في هذه الحقيقة العقديّة، استعان بجملة من الحجج التي يعضد بها رؤيته لهذا الأصل الذي يُعدّ من أصول الاعتقاد لدى المدرسة الإمامية الشيعية التي تُثبت وجود الله إنطلاقاً من تجلّي قدرته وعظمته في خلق الإنسان وفي مختلف الآيات التي أودعها فيه، وعليه، سنحاول في مقامنا هذا رصد مختلف الاستراتيجيات الحجائية والسياسات الخطائية التي استعان بها الطباطبائي للتدليل على قضية وجود الله من خلال تجلّي قدرته وعظمته في خلق الإنسان.

أ. المقدمات الحجائية (التمهيد لقضية وجود الله من خلال دليل الأنفس).

لقد علّق علماء الحجاج ممارسة الفعل الحجائي بمبدأ الإنطلاق الذي يُعوّل عليه في خلق أرضية توافقية بين طرفي الحجاج، كما تسمح المقدمات بتهيئة المخاطبين وشدّ عقولهم واستمالة قلوبهم وأسر كيانه، ولما كانت الغاية المنشودة لدى الطباطبائي هي تحصيل اليقين وترسيخ الاعتقاد في قضية (وجود الله) عدل إلى جملة المقدمات التي تتقوى بها أطروحاته، وتعضدُ تصوراتها، ومن بين المقدمات المدرجة في هذا النص يمكن رصد ما يلي:

• الوقائع الحجائية (شدّ المتلقي وتهيئته للدعوى).

يُمهّد الطباطبائي لمساره الحجائي بافتراض مجموعة من الوقائع التي تساعد على الدخول في الإطار العام للعملية الحجائية، وقد آل بنا النظر في هذا النص إلى وجود نوعية مخصوصة من الوقائع تمّ اعتمادها لبيان قدرة الله المطلقة المتجلية في خلق الإنسان، وهذا المنحى الحجائي يسعى من خلاله الطباطبائي إلى إثبات وجود الخالق من خلال قدرته المنعكسة والبائنة في خلق الإنسان، ويمكننا أن نصلح على هذه النوعية من الوقائع، بالوقائع الكونية³ لأنه

¹ الأنعام، آية، 75.

² محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج18/ ص380/378.

³ إنّ المقصود بمصطلح الكونية في مقامنا هذا هو تلك النوعية من الحجج التي يشترك فيها كل الناس على اختلاف دياناتهم ومذاهبهم وتوجهاتهم وأطرافهم ومعتقداتهم.

يسهل على من يتلقاها التجاوب معها والتسليم بصحتها، ومن بين الوقائع الدالة على وجود الخالق يمكن رصد ما يلي:

• **الواقعة الأولى** — يقول الطباطبائي: (والآيات في النفوس كثيرة منها ما في الأبدان تُركب من أعضائها وأعضاء أعضائها وما لها من عجائب، وما يعرضها من أحول كالجنيّة والطفولية والرهاق والشباب والشيب).

• **الواقعة الثانية** — يقول الطباطبائي: ومن الآيات ما تُعلق بالنفوس... كالحواس من البصر والسمع والذوق والشم واللمس التي هي الطرق الأولى لاطلاع النفوس على الخارج.

• **الواقعة الثالثة** — يقول الطباطبائي: (ومن الآيات سائر القوى المنبعثة عن النفوس في الأبدان كالقوة الغضبّية، والقوة الشهوية، وما لها من اللواحق والفروع فإنها على ما للواحد منها بالنسبة إلى غيره من البينونة).

• **الواقعة الرابعة** — يقول الطباطبائي: ومنها الآيات الروحانية الواقعة في عالم النفوس الظاهرة لمن رجع إليها وراقب الله سبحانه وتعالى، فيها من آيات الله التي لا يسعها وصف الواصفين.

على ضوء هذه النماذج الحجاجية المرصودة، نستنتج أنّ الطباطبائي قام بحشد مجموعة كبيرة من الوقائع أو ما يسمى بالسرد الوقائعي الحجاجي¹، الذي يهدف من ورائه إلى شرعنة الخطاب والتكثيف من فعاليته عن طريق سرد عدد لا متناهٍ من الوقائع التي تضمن له استجابة وتفاعل وانخراط المخاطبين في العملية الحجاجية، ولما كان المناط التداولي المعقود من قبله يتمثل في تحصيل اليقين، وترسيخ الاعتقاد في عقيدة (وجود الله)، مهدّ لنصه بهذه الوقائع المتجلية والمنعكسة في كل إنسان، والتي تدلُّ ضرورةً على وجود الله، وعلى قدرته المطلقة وعظمته الظاهرة في النظام الذي خلق عليه الإنسان في أعضائه وحواسه وقواه العقلية.

• **الحقائق الحجاجية (الاستراتيجيات المضمرة في التأسيس لعقيدة وجود الله).**

¹ يُعرف السرد الحجاجي على أنه تقنية حجاجية يُمارس فيها المحاجج فعل المحاجج بهدف إقناع ذات معيّنة، ودفعها إلى التخلص من قناعاتها وتمثلاتها وسلوكاتها، وتأتي هذه الأهداف التداولية عن طريق الحشد المكثف لجملة من الحجج التي تسير في اتجاه واحد وتخدم دعوة معيّنة، يُنظر، حسن المودن، في التحليل الحجاجي للخطاب السرد، مقال في كتاب جماعي بعنوان، بلاغة الحجاج وتحليل الخطاب، جامعة القاضي عياض، 2016م، ص92.

تُعَدُّ الحقائق من أهم التقنيات الحجاجية الخطابية التي يتم بواسطتها الربط بين الوقائع المسلّم بها، سواءً كانت هذه الوقائع أحكاماً أو مفاهيماً أو نظريات¹، وغالباً ما يكون الربط بين الحجج التي تسير في اتجاه واحد وتخدم نتيجة معيّنة ومقصودة من طرف المحاجج، ولما كان هدف الطباطبائي تحصيل اليقين وترسيخ الإيمان والإعتقاد في قضية وجود الله من خلال الآيات المودعة في الإنسان، عدل إلى استخدام هذه التقنية التي سمحت بخلق ترابط منطقي متساند ومتساق بين أجزاء نصه، ترابط أدى ضرورةً إلى التأسيس لحقيقة مضمرة متمثلة في وجود الله، ويمكن أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي بالنموذج التالي :

- الواقعة (أ) ← والآيات في النفوس كثيرة منها أعضائها والجنينية والطفولية والرهاق والشباب والشيب.
- الواقعة (ب) ← ومن الآيات ما تُعَلِّق بالنفوس... كالحواس من البصر والسمع والذوق والشم واللمس.
- الواقعة (ج) ← ومن الآيات سائر القوى المنبعثة عن النفوس في الأبدان كالقوة الغضبية، والقوة الشهوية.
- الحقيقة المضمرة المؤسّس لها ← وجوب التسليم بحقيقة وجود الله الذي أبدع النظام الإنساني.

نستنتج من خلال هذه الصياغة الشكلية المقتضية أنّ العلاقة بين الواقعة (أ) (ب) و(ج) هي علاقة لزومية² متكاملة أسّست لحقيقة يسعى الطباطبائي إلى ترسيخها ودفع متلقيه إلى التصديق والإيمان بمقتضاها، وهي وجود الله ضرورةً من خلال النظام الذي خُلِق عليه الإنسان، وهذه التقنية التي بنى عليها الطباطبائي نصه من شأنها ضمان تساند الحجج وسيرها في اتجاه مَرَكَز ومقصود يخدم مجمل أهدافه التداولية، ومراميه الحجاجية.

• المواضع الحجاجية المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال دليل الأنفس.

إنّ المسار الحجاجي الذي خطّه الطباطبائي في تفسير يعتمد بصورة كبيرة على نظام المواضع الذي يستند إليه بقوة أثناء الممارسة الفعلية لعملية التفسير، إذ وجدناه يعود إلى القرآن والحديث وأقوال آل البيت والصحابة والمفسرين السابقين باعتبارهم مواضع مهمة تشرعن التوجيهات وتركيز التخریجات والتأويلات، وتندرج حجة الموضع - كما ذهبنا سابقاً - ضمن الحجج الجاهزة التي تدّعم التصور العام الذي يسعى المحاجج إلى ترسيخه لدى متلقيه ودفعهم إلى التصديق به، وقد أوردنا في مقام سابق تعريفاً لـ **شايم بيرلمان** يقول فيه: «أمّا المواضع، فهي المصنفات

¹ تحدّثنا في الفصل الثاني عن الحقائق، ومدارها الربط بين الوقائع، فإذا سلّمنا بـ (أ) و(ب) فالبضرورة نسلم بـ (ج)، يُنظر، الفصل الثاني من البحث، ص. 56.

² يفيد "اللزوم" في المظرة الحجاجية المعاصرة الانتقال من، فنقول لزم شيء من شيء، أي تولّد منه، ويسمى القول الذي لزم منه قول آخر "اللزوم" ويسمى هذا القول الآخر بـ "اللازم" وقد يفيد اللزوم معنى الإقتضاء، يُنظر، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 88.

الجاهرة التي يعمد إليها المحاجج للرفع من درجة إذعان الجمهور»¹، وقد أفضى النظر في نص الطباطبائي الذي نحن بصدد مقارنته إلى وجود موضع واحد يدعم قضية وجود الله من خلال الآيات المودعة في الإنسان، والتي بواسطتها يتوصل كل إنسان إلى معرفة ربه، ويمكن أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي بالنموذج التالي:

• الدعوى العامة (وجود الله من خلال دليل الأنفس) ← الموضوع الذي يركي ويدعم الدعوى ←

قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾

موضع خاص كفي ← خاص بالمسلمين وكفي لأنه يستمد طاقته الحجاجية باعتباره كلام الله والحقيقة التي يضمنها الله أفضل من الحقائق الأخرى.

لو تأملنا في العلاقة الموجودة بين الموضوع الأول (الآية الكريمة) وبين قضية وجود الله التي يسعى الطباطبائي إلى تحصيل اليقينة منها وتمكينها في كيانات متلقيه، لوجدنا أنّ هناك علاقة متينة بينهما باعتبار أنّ جُلّ المفسرين ذهبوا في تفسير هذه الآية إلى أنّ المقصود بالملكوت هو تلك الحجة البالغة المستنبطة من دلالة أحوال الموجودات التي تدلّ على وجود صانعها، وهي إراءة وإلهام وتوفيق² تُقوى به دلالة توحيد الله، فالآية الكريمة وإن كانت لا تختص بدليل الأنفس بل بدليل الأفاق المتمثل في الآيات الكونية التي تعكس وجود الصان ضروراً، إلا أنّ الطباطبائي جعل منها الكريمة منطقاً لتهيئة متلقيه وضمان تفاعلهم وانخراطهم في المسار العام للعملية الحجاجية

ب. الموجّهات التعبيرية (استدراج المتلقي وهدم عقائده)

يُعدُّ الاستفهام من الآليات اللغوية التوجيهية التي تُوجه الخطاب والمخاطب نحو وجهة يُريدها ويقصدها المحاجج، ويندرج الاستفهام ضمن حركة خطابية حجاجية تُستعمل للسيطرة على الأذهان وتسيير الخطاب نحو أهداف تداولية معيّنة³ يسعى المحاجج إلى ترسيخها ودفع متلقيه إلى التصديق بها، وقد أحالنا نص الطباطبائي إلى وجود

¹ عبد الله صولة، نظرية الحجاج (دراسة وتطبيقات)، ص 26.

² يُنظر، الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ص، ج 7/ص 315، ويُنظر، تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، ص 3739، ويُنظر، البرهان في تفسير القرآن، السيّد الهاشم البحراني، ج 3/ص 45. ويُنظر، مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، ج 4/ص 69.

³ يُنظر، عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب (مقارنة تداولية)، ص 352.

استفهام إنكاري¹ سعى من خلاله المفسر إلى استدراج المخاطب ودفعه إلى التفكر والتدبر في نفسه التي بين جنبيه، والتي ستقوده حتماً إلى معرفة خالقه، فيقول:

• أي وفي أنفسكم آيات ظاهرة لمن أبصر إليها وركز النظر فيها أفلا تبصرون؟

تكتسي هذه الصيغة الاستفهامية بعداً تداولياً يسعى من خلاله الطباطبائي إلى توجيه متلقيه نحو التأمل في طريقة الخلق وفي النظام الذي هو عليه كل إنسان، وبالتالي ينتج عن هذا التأمل بالضرورة فعلاً انجازياً مقتضاه الإيمان والتصديق بوجود الله، وتكمن القوة الحجاجية لمثل هذه الاستفهامات الإنكارية في تعزيز وتوريث المخاطب وبيان فساد موقفه وعقيدته التي لا تُقرّ بوجود الله (أفلا تبصرون؟).

ج. الاتجاه الحجاجي (التكثيف والحشد الحجاجي).

تعتمد استراتيجية الاتجاه الحجاجي على مبدأ التساند والتعاقد بين الملفوظات لخدمة نتيجة واحدة يسعى الخطاب إلى تأسيسها ودفع متلقيه إلى العمل بمقتضاها، ولما كان هدف الطباطبائي تحصيل اليقين وترسيخ الاعتقاد في وجود الله، عمل على بناء استراتيجية حجاجية تسير بالخطاب نحو أهدافه المأمولة وغايته المنشودة المتمثلة في إثبات وجود الله من منطلق كل نفس بشرية، ويمكن أن نمثل لهذه الاستراتيجية الخطابية بـ:

• الدعوى (وجود الله من خلال دليل الأنفس) —————> الاتجاه الحجاجي الداعم للدعوى —————> والآيات في

النفوس كثيرة منها الأعضاء والجنيّة والطفولية والرهاق والشباب والشيب —————> ومن الآيات ما تُعلق

كالحواس من البصر والسمع والذوق والشم واللمس —————> ومن الآيات سائر القوى المنبعثة عن النفوس في

الأبدان كالقوة الغضبيّة، والقوة الشهوية —————> ومنها الآيات الروحانية الواقعة لمن وراقب الله سبحانه وتعالى

فينفتح بها باب اليقين، فيرى ملكوت السموات والأرض —————> النتيجة (وجود الله من خلال هذه الآيات).

نستنتج من هذا المقطع الحجاجي، أنّ خطاب الطباطبائي -الذي نحن بصدد مقارنته- يقوم على استراتيجية التوجيه الحجاجي¹ الذي يعتمد على مبدأ التكثيف والحشد الحجاجي الذي يُضيق من احتمالات اعتراض المتلقي

¹ الاستفهام الإنكاري، هو استفهام إبطالي يأتي بسباق النفي، ويُعد من أبلغ الأساليب، لأنّ فيه حثاً للمخاطب على التفكير، يُنظر، عيسى باطاهر، البلاغة العربية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط، 1، بيروت، 2004م، ص 83.

على ما يقدمه الطباطبائي من تصورات، وما يرسمه من عقائد، فالتعزيزات الحجاجية التي بنى عليها خطابه متسلسلة فيما بينها تخدم بالضرورة نتيجة واحدة هي (وجود الله من خلال تجلي عظمته في النظام الذي خلق عليه الإنسان).

د. الأقيسة المنطقية (إقامة سلطان العقل لإثبات وجود الله).

يُعدّ القياس المنطقي بُنيّةً أساسية في كلّ خطاب يروم الإقناع والتداول، وقد سبق لنا وأن تطرقنا في مقام سابق لمفهوم القياس وقلنا إنّ عبارة عن قول مؤلف من قضايا إذا سلّمت بما لزم عنها قول آخر يكون مباشراً أو غير مباشر، فأما المباشر ما كانت مقدّمته واحدة، وأما الغير مباشر ما تركّب من عدّة مقدّمات مرتبطة فيما بينها ومتداخلة²، وقد آل بنا النظر في النموذج التفسيري الذي نحتّه الطباطبائي للتدليل على وجود الله، إلى عدوله إلى جملة من الأقيسة المنطقية التي تُكسب خطابه فعالية حجاجية ينتقل بموجبها من نسق خاص بالمسلمين، إلى نسق عام يُصبح بموجبه الخطاب كونيّاً يتفاعل مع كلّ الناس على اختلاف مذاهبهم العقدية وتوجهاتهم الفكرية، ومن بين الأقيسة المدرجة للتدليل على وجود الله يمكن رصد مايلي:

القياس الأول

- **المقدّمة الكبرى:** —————> والآيات في النفوس كثيرة منها ما في الأبدان تُركّب كالأعضاء والجنيّة والطفولية والرهاق والشباب والشيب.
- **المقدّمة الصغرى (مضمرة):** —————> كل هذه الآيات النفسية مع النظام التي هي عليه تدلّ على وجود خالق لها.
- **النتيجة:** —————> خالقها هو الله ضرورةً.

القياس الثاني

- **المقدّمة الكبرى:** —————> ومن الآيات ما تُعلّق بالنفوس كالحواس من البصر والسمع والذوق والشمّ واللمس التي هي الطرق الأولية لاطلاع النفوس على الخارج.
- **المقدّمة الصغرى (مضمرة):** —————> آيات نفسية لها نظام خاص تدلّ على وجود خالق لها.
- **النتيجة:** —————> وجود الله ضرورةً.

¹ التوجيه الحجاجي: هو اسناد اتجاه معيّن لخطاب ما، بغاية بلوغ نتائج محدّدة، وهذا التوجيه يوسع الاحتمالات الحجاجية أو يضيقها ليقودها في اتجاه معيّن، يُنظر، أبو بكر العزاوي، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص376.

² يُنظر، محمد يعقوبي، دروس في المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، ط، 1، الجزائر، 1999م، ص23.

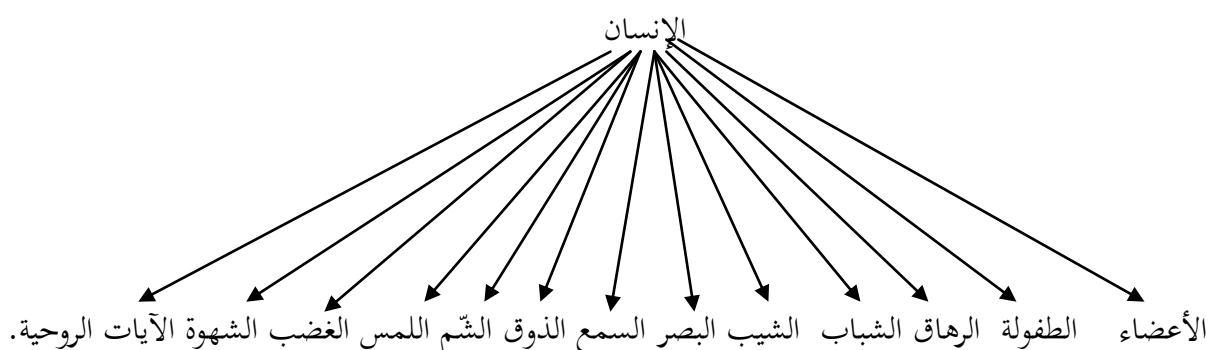
القياس الثالث

- المقدمة الكبرى: ← سائر القوى المنبعثة عن النفوس كالقوة الغضبية، والقوة الشهوية، وما هي عليه من اختلاف وبنونة بين سائر البشر.
- المقدمة الصغرى (مضمرة): ← آيات نفسية لها نظام خاص يقوم على مبدأ الاختلاف بين البشر،
- النتيجة: ← نظام يدل على وجود الله ضرورةً.

تكشف لنا هذه النماذج الشكلية، أنّ الطباطبائي صرف جملة من الأقيسة التي تعتمد على البنى المنطقية العقلية في التدليل على وجود الله، ولقد انتقل في هذه الأقيسة من مقدمات كبرى مسلم بها لدى متلقيه على اختلافهم وتنوعهم، فكل الآيات النفسية التي ذكرها لا يعترض أحد على وجودها، ليؤسس بذلك لنتيجة يسعى إلى تمكينها في كيانات متلقيه، ودفعهم متلقيه إلى اعتقادها والإيمان بها، وهي وجود الله من خلال انعكاس وتجلي قدرته في كل نفس بشرية.

هـ. حجة التفريع (تفريع الإنسان إلى أجزائه المكونة له) .

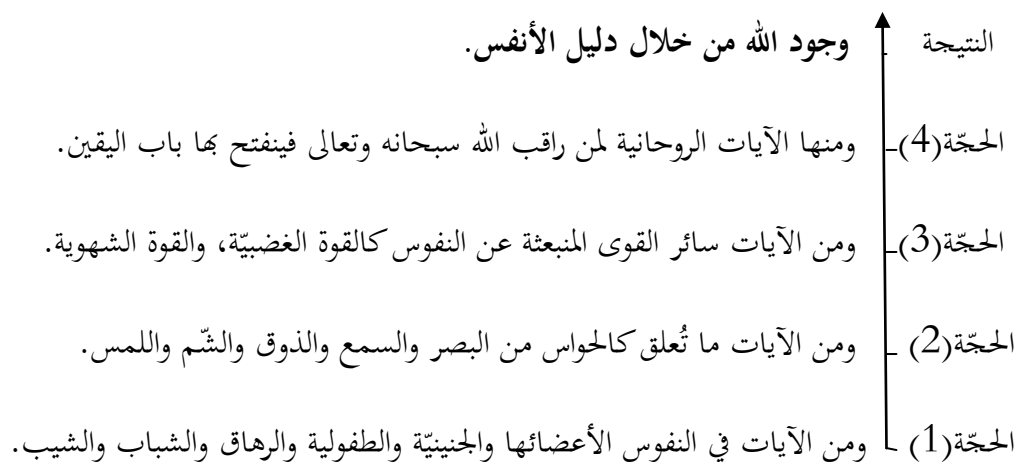
تستمد هذه النوعية من الحجج طاقتها الإقناعية من مشابقتها للطرائق الشكلية الرياضية التي تعتمد على التفكيك المنطقي أثناء تناول القضايا بهدف الوصول إلى نتائج محددة، وقد أوقفنا النظر في طرائق الطباطبائي التفسيرية على حاصل مفاده اعتماده على استراتيجية تفريع القضايا بهدف تعميق الاعتقاد وترسيخ مجمل التصورات التي يرسمها خطابه، ولما كانت المآلات المعقودة مرتبطة بإثبات وجود الله من خلال الآيات النفسية (دليل الأنفس)، عدل إلى رصد مختلف الآيات التي أنعم بها الله على الإنسان، ثم ردّ هذه الآيات إلى خالقها الذي أوجدها، ويمكن لنا أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي الذي يعتمد على حجة التقسيم بالمخطط التالي:



نستنتج من خلال هذا النموذج التقسيمي، أنّ الطباطبائي حاول قدر الإمكان تقسيم البنية التركيبية للإنسان، وهذا التقسيم يهدف من ورائه إلى جعل خطابه مبنياً على نوع من الوثاقة العقلية التي من شأنها شرعنة ما ينحته من حقائق، وجعل المخاطب يطمئن لما يُلقى على عقله من آراء، وما يُيسر على قلبه من عقائد، وبهذا يمكن القول أن حرص الطباطبائي على رصد كل هذه الآيات، جاء ليدلّل على انعكاس قدرة الله في كل هذه الآيات النفسية التي تدلّ ضرورةً على وجود خالق لها.

و. السلم الحجاجي (قراءة تفويمية لحركة الحجج داخل الخطاب).

لقد تطرقنا في مقامات سالفة إلى مفهوم السلم والحجاجي، وذهبنا إلى أنه عبارة عن علاقة ترتيبية بين الحجج التي تنتمي في غالب الأحيان إلى نفس الفئة الحجاجية الموجهة لخدمة نتيجة معينة¹، وقد أفضى النظر في النص الذي نحن بصدد مقارنته إلى وجود تفاوت في نظام الحجج المدرج للتدليل على وجود الله، فلمسنا نسقاً حجاجياً تصاعدياً تدرّج بموجبه الطباطبائي من الحجة الأقل تأثيراً إلى الحجة الأقوى في دعم آرائه العقديّة، وترسيخ تصورات المذهبية، ويمكن لنا أن نمثل لهذا السلم الحجاجي بالرسم التالي:



نلمس في قراءة أوليّة وصفية لهذا السلم الحجاجي، وجود تفاوت واضح بين نظام الحجج المدرج لدعم نتيجة (وجود الله من خلال الآيات النفسية، أو ما يسمى "بدليل الأنفس")، فعلى الرغم من أنّ هذه الحجج متساندة فيما بينها، وتنتمي إلى فئة حجاجية واحدة، وتدعم نتيجة واحدة، إلّا أنّنا نجد الحجة (1) أقلّ تأثيراً في دعم النتيجة من الحجة (2)، والحجة (2) أقلّ تأثيراً في دعم النتيجة من الحجة (3)، والحجة (3) أقلّ من الحجة (4)، وهذا التفاوت بين الحجج يرجع إلى طبيعة خلق كل آية من هاته الآيات التي ذكرها الطباطبائي، فمثلاً لو قمنا بعملية

¹ يُنظر، أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص 21/20.

مقارنة بين بين الآيات البدنية (كالأعضاء) والآيات الحسية (كالبصر والسمع) لوجدنا أنّ الآيات الحسية أعظم في عملية الخلق نظراً للنظام العملي التي هي عليه، ولو انتقلنا إلى الآيات الروحانية لوجدناه أعظم من الآيات الحسية ومن كل الآيات الأخرى، لأنّ بها يحصل اليقين وتتأتّى الحقائق، وهذا ما رشّحها لأن تكون في أعلى السلم الحجاجي.

ز. مناقشة أدلة الطباطبائي.

لقد جليّنّا فيما سبق أهم الاستراتيجيات الحجاجية الظاهرة في نص الطباطبائي أثناء محاولته التأسيس لدعوى وجود الله من خلال دليل الأنفس، ولتحقيق هذا المقصد التداولي المعقود، استعان بجملة من الآليات الحجاجية، ولاسيما المنطقية منها التي بدت كاستراتيجية فاعلة حضوراً وتواتراً في خطابه، ويرجع استحضر هذه النوعية من الحجج (المنطقية) كمحاولة منه لشرعنه العقائد وتسييج التصورات، ومخاطبة العقل، والارتقاء بالخطاب من محاله التداولي الإسلامي إلى المجال التداولي الكوني الذي يتفاعل معه الإنسان المسلم وغير المسلم، أمّا إذا ناقشنا المنحى العقدي الذي سار عليه الطباطبائي في قضية وجود الله من خلال دليل الأنفس، فنجد لا يختلف عن المنحى العام الذي رسمه المفسرون من المدرسة السنية التي أثبتت وجوب هذا الدليل وسارت على نفس منهج المدرسة الإمامية الشيعية في التدليل عليه وإثباته، فنجد مثلاً هذا المنحى التفسيري عند كل من الطاهر بن عاشور الذي يعتبر دليل الأنفس من أهم الأدلة التي تدلّ على وجود الله فيقول: «وهذا التكوين العجيب يدلّ على تفرد الله تعالى بالإلهية، إذ لا يقدر على إيجاد مثل الإنسان غير الله تعالى»¹، ونجد أيضاً هذا المنحى في التدليل على وجود الله عند الشيخ الشعراوي الذي يقول: «لا حجة لمن لم يؤمن بعد ما رآه من الآيات في نفسه القريبة والأولى بالنظر والتأمل»² ويذهب الطبري إلى القول: «وفي أنفسكم أيضاً أيها الناس آيات وعبر تدلّكم على وحدانية صانعكم»³، وبهذا نستنتج تقارباً وتوافقاً واضحاً بين ما ذهب إليه الطباطبائي أثناء تعرضه لدليل الأنفس، وبين ما ذهبت إليه المدرسة السنية التي اعتبرت أنّ الآيات النفسية من أقوى الحجج والبراهين التي تدلّ على وجود الله ضرورةً.

¹ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج26/ص353.

² محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج20/ص14577.

³ الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج7/ص114.

2.2. دليل الأفاق المدرج للتدليل على وجود الله وحجاجة القول فيه لدى الطباطبائي.

ينضوي دليل الأفاق تحت دليل العناية والنظام، ويُعدّ من أبرز الأدلة الشرعية التي ساقها المفسرون وعلماء العقيدة للتدليل على وجود الله وذلك من خلال التطرق لمختلف الآيات المتجلية في الكون، وتنبيه العقول للنظام الدقيق الذي يجري عليه، ولفت عقل الإنسان للتكامل الموجود بين هذه الآيات التي تعكس عظمة الخالق، ولا تختلف المدرسة الإمامية الشيعية عن المدرسة السنية في رؤيتها لهذا الدليل إذ يعتبرونه من الأدلة القاطعة التي تدل وجوباً وضرورةً على وجود الله، فنجد مثلاً هذا المنحى العقدي في التدليل عند السيّد موسوي الزنجاني¹ أحد كبار علماء المدرسة الإمامية الذي يقول في هذا الأصل العقدي: «...ومن تأمل في العوالم العلوية والسفلية والشمس والقمر والرياح والسحاب والأمطار والجبال والبحار والأشجار والأثمار واختلاف الليل والنهار وسائر ما يحدث فيهما من غرائب صنع الله تعالى وآثار رحمته، يعلم علماً قطعياً، ويجزم جزمًا بديهياً أنّ تلك الغرائب وهاتيك العجائب، وهذه الموجودات وتلك المصنوعات واختلاف تلك الحركات واجتماع تلك العناصر المختلفة لم توجد بغير صانع قديم عليم حكيم أبديّ قدير ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»² ويذهب الشيخ محمد باقر³ أحد أهم المنظرين التشيع المعاصر إلى القول: «ويُستفاد من دليل الأفائية أنّ هذه السماء العالية المرفوعة بلا عمد، ولا علاقة من فوقها تَمسِكُها، لدليل وآية على خالقها عند من له عقل يمكنه الاستنارة به»⁴، وبهذا لا تختلف المدرسة الإمامية عن نظيرتها السنية في طريقة التدليل على وجود الله، بحيث تعتقد اعتقاداً جازماً في دليل الأفاق وتعتبره من أقوى الأدلة التي تعكس وجود الصانع.

ويتعرض الطباطبائي لدليل الأفاق أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ

الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ

¹ هو الشيخ موسى بن عبد الله بن محمود بن عباس الزنجاني، من أبرز مراجع الشيعة الإمامية، ولد سنة 1328هـ بمقاطعة زنجان الإيرانية، وارتحل سنة 1348هـ إلى قم ودرس فيها، وتوفي سنة 1399هـ بمدينة قم، يُنظر، https://ar.wikipedia.org/wiki/موسى_الزنجاني.

² السيّد ابراهيم موسوي الزنجاني، عقائد الإمامية الإثني عشرية، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، (د، ط)، بيروت، لبنان، 1983م، ص8.

³ محمد باقر الصدر مرجع ديني شيعي ومفكر وفيلسوف عراقي ولد سنة 1935م، تلقى معظم معارفه الدينية من الحوزة العلمية، وتوفي سنة 1982م بعد إعدامه مع شقيقته امّنة الصدر، يُنظر، https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_باقر_الصدر.

⁴ الشيخ محمد باقر علم الهدى، معرفة الله (دراسة في المعرفة الفطرية المعرفة العقلية)، دار الولاية للنشر، (د، ط)، 1435هـ، ص22.

فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ¹.

• يعلق الطباطبائي على الآية قائلاً:

« والآيات متحدة متسقة ذات نظم واحد -وهي تذكر التوحيد- وتقيم عليه البرهان، والسياق كما مرّ في أول البيان يدلّ على أنّ الآية مسوقة للدلالة والبرهنة على ما تضمنته الآية السابقة، أعني قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ كَمِإِلَهِهُ وَاحِدٌ^ط لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾²، فإن الآية تنحلّ بحسب المعنى إلى أنّ لكل شيء إلهاً، وأنّ إله الجميع واحد، وأنّ هذا الإله الواحد هو إلهكم.

والآية مُسَوِّقَةٌ للدلالة على الحجّة على وجود الإله وعلى وحدته، بمعنى أنّه إله الإنسان، وإله النظام الكبير، واحد، وإجمال الدلالة أنّ هذه السموات التي قد عَلَنَّا وظَلَّلْنَا على ما فيها من بدائع الخلقة، والأرض التي أَقَلْنَا وحَمَلْنَا مع عجب أمرها وسائر ما فيها من غرائب التحولات والتقلّبات كاختلاف الليل والنهار، والفلك والجارية والأمطار النازلة، والرياح المُصَرَّفَة، والسحب المسخرة، أمور مفتقرة في نفسها إلى صانع موجد، فلكلّ منها إله موجد (وهذا هو الحجّة الأولى).

ثمّ إنّ هذه الأجرام الجوية المختلفة بالصغر والكبر والبعد والقرب (وقد وُجِدَ الواحد في الصغر على ما بلغه الفحص العلمي ما يُعَادِلُ 0.000000000000033 سانتيمتر مكعب، واكتشف من المسافة بين الجرمين العلويين ما يَقْرُبُ من ثلاثة ملايين سنة نوريّة، والسنة النوريّة من المسافة تعدل 365*24*60*60*300000 كيلومتر تقريباً)، فانظر إلى هذه الأرقام التي تُدهش اللب، وتُبْهَت الفكر، واقض ما أنت قاض في غرابة الأمر، وبداعته... وهذا نظام عام ثابت، حتى أنّ

¹ البقرة، آية، 164.

² البقرة، آية، 163.

النسبية العمومية القاصية بالتغير في قوانين الحركة في العالم الجسماني، لا تتجافى عن الاعتراف بأنّ التغير العمومي أيضاً محكوم بقانون آخر ثابت في التغير والتحول، ثمّ إنّ هذه الحركة والتحول العمومي تتصور في كلّ جزء من أجزاء العالم بصورة خاصة كما بين الشمس التي لعالمنا مع منظومتها، ثمّ تزيد ضيقاً في الدائرة كما أرضنا مع ما يختص بها من الحوادث والأجرام، كالقمر والليل والنهار، والرياح والسحب والأمطار، ثمّ تضيق الدائرة كما في المكونات الأرضية من المعادن والنباتات والحيوان وسائر التراكيب، ثمّ في كلّ نوع من أنواعها، ثمّ تضيق الدائرة حتى تصل النوبة إلى العناصر، ثمّ إلى الذرات، ثمّ إلى أجزاء الذرات حتى تصل إلى آخر ما انتهى إليه الفحص العلمي الميسور للإنسان إلى هذا اليوم، وهي الإلكترون والبروتون، ويوجد هناك نظير المنظومات الشمسية جرم مركزي وأشياء يدور حولها دوران الكواكب على مداراتها التي حول شمسها في أفلاكها.

ففي أي موقف من هذه المواقف وقف الإنسان شاهداً نظاماً عجيباً ذا تحولات وتغيّرات، يحفظ بها أصل عالمه، وتحيى بها سنة إلهية لا تنفذ عجائبها، ولا تنتهي غرائبها، لا استثناء في جريها وإن كان واحد... فالعالم شيء واحد، والتدبير متصل، وجميع الأجزاء مسخرة تحت نظام واحد وإن كثرت واختلفت أحكامها، وعنت الوجوه للحي القيوم، فإله العالم الموجد له والمدير لأمره واحد (وهذا البرهان الثاني).

ثمّ إنّ الإنسان الذي هو موجود أرضي يحيى في الأرض ويعيش في الأرض، ثمّ يموت ويرجع إلى الأرض لا يفتقر في شيء من وجوده وبقائه إلى أزيد من هذا النظام الكلي الذي مجموع لهذا العالم المتصل تدبيره، الواحد نظامه، فهذه الأجرام العلوية في إنارتها، وهذه الأرض في اختلاف ليلها ونهارها ورياحها وسحبها وأمطارها ومنافعها التي تجري من قطر إلى قطر من رزق ومتاع هي التي يحتاج إليها الإنسان في حاجته المادية، وتدبير وجوده وبقائه، فإلهها الموجد لها، المدير لأمرها هو إله الإنسان الموجد له والمدير لأمره (وهذا البرهان الثالث)

ثم إنَّ هذا الإله هو الذي يُعطي كلا ما يحتاج إليه في سعادته الوجودية، وما يحتاج إليه في سعادته في غايته وآخرته لو كان له سعادةً أخرويةً غائيةً، فإنَّ الآخرة عقبى الدار، وكيف يمكن أن يُدبر عاقبة الأمر غير الذي يُدبر نفس الأمر؟ (وهذا هو البرهان على الاسمين الرحمان الرحيم)

فقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ إشارة إلى ذوات الأجرام العلوية والأرض بما تشتمل عليه تراكيبها من بدائع الخلق وعجائب الصنع، من صور تقوم بها أسمائها، ومواد تتألف منها ذواتها، وتحول بعضها إلى بعض، ونقص أو زيادة تطرؤها، و تركيب أو تحلل يعرضها، كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾¹ وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾² وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ³

وقوله تعالى: ﴿وَاخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ﴾ وهو النقيصة والزيادة، والطول والقصر العارضان لهما من جهة اجتماع عاملين من العوامل الطبيعية، وهي الحركة اليومية التي للأرض على مركزها وهي ترسم الليل والنهار بمواجهة نصف الكرة وأزيد بقليل دائماً مع الشمس، فتكسب النور وتمص الحرارة، ويسمى النهار واستتار الشمس عن النصف الآخر وأنقض بقليل فيدخل تحت الظل المخروطي ويبقى مظلماً ويسمى الليل، ولا يزالان يدوران حول الأرض، والعامل الآخر ميل سطح الدائرة الاستوائية أو المعدل عن سطح المدار الأرضي في الحركة الانتقالية إلى الشمال الجنوب، وهو الذي يوجب ميل الشمس من المعدل إلى الشمال أو الجنوب الراسم للفصول، وهذا يُوجب استواء الليل والنهار في منطقة خط الاستواء وفي القطبين، أمّا القطبان فلهما في كلّ سنة شمسية تامة يوم وليلة واحدة كل منهما يعدل نصف السنة، والليل في قطب الشمال نهار في قطب الجنوب وبالعكس، أمّا النقطة الاستوائية فلها في كل سنة شمسية ثلاثمائة وخمسة وستون ليلاً ونهاراً تقريباً، والليل والنهار فيها متساويان، وأمّا بقية المناطق فيختلف الليل والنهار فيها

¹ الرعد، آية، 41.

² الأنبياء، آية، 30.

عدداً في الطول والقصر بحسب القرب من النقطة الاستوائية ومن القطبين، وهذا كله مشروح في العلوم المربوطة بها.

قوله تعالى: ﴿وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ﴾ والفلك هو السفينة يُطلق على الواحد والجمع، والفلك والفلكة كالتمر والتمرة، والمراد بها ينفع الناس المتاع والرزق تنقلها من ساحل إلى ساحل، ومن قطر إلى أقطار الأرض إلى قطر آخر. فالفلك أيضاً مثل سائر الموجودات الطبيعية تفتقر إلى الإله في وجودها وتفتقر إلى الإله في تدبير أمرها، وقد أشار تعالى إلى هذه الحقيقة بقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾¹ حيث حكاه من إبراهيم فيما قاله لقومه في خصوص الأصنام التي اتخذوها آلهة، فإنّ من المعلوم أنّ الصنم ليس إلّا موجوداً صناعياً كالفلك التي تجري في البحر، وقال تعالى: ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالَّذِينَ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَرَجُلٌ فَاسِقٌ كُلٌّ فَعَدَّهُ مُلْكًا لِنَفْسِهِ﴾ وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرْ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾³

¹ الصافات، آية، 96.

³ إبراهيم، آية، 32.

نظام متقن غاية الإتقان، من غير انتقاض واستثناء، ويستند إلى انتشاء النبات وتكوّن الحيوان من كلّ نوع.

وقوله تعالى: ﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ﴾ وهو توجيهها من جانب إلى جانب بعوامل طبيعيّة مختلفة، والأغلب فيها أنّ الأشعة النورية الواقعة على الهواء من الشمس تبدّل حرارة فيه فيعرضه للطاقة والخفة، لأنّ الحرارة من عواملها فلا يقدر على حمل ما يعلوه أو يجاوره من الهواء البارد الثقيل فينحذر عليه فيدفعه بشدّة فيجري الهواء اللطيف إلى خلاف سمت الدفع وهو الريح، ومن منافع تلقيح النباتات ودفع الكثافة البخارية، والعفونات المتصاعدة، وسوق السحب الماطرة وغيرها، ففيه حياة الإنسان والحيوان والنبات.

وهو في وجوده يدلّ على الإله، وفيه الثناء مع سائر الموجودات، واتحاده معها كما مرّ يدلّ على إله واحد للعالم، وفي وقوعه طريقاً إلى وجود الإنسان، وبقائه يدلّ على أنّ إله الإنسان وغيره واحد.

وقال تعالى: ﴿وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ السحاب البخار المتكاثف الذي منه الأمطار وهو ضباب بالفتح مالم ينفصل من الأرض، فإذا انفصل وعلا سميّ سحاباً وغيماً وغماماً وغير ذلك، والتسخير قهر الشيء وتذليله في عمله، والسماء مسخر مقهور في سيره وإمطاره بالريح والبرودة وغيرهما المسطرة عليه بإذن الله، والكلام في كون السحاب آية نظير الكلام في غيره ممّا عدّ معه.

واعلم أنّ اختلاف الليل والنهار والماء النازل من السماء، والرياح المصرفة والسحاب المسخر جمل الحوادث العامة التي يتألف نظام التكوين في الأرضيات من المركبات النباتيّة والحيوانيّة وغيرهما، فهذه الآية كالتفصيل بوجه لإجمال قوله تعالى: ﴿وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ

أَيَّامٍ سَوَاءٍ لِلنَّاسِ لَيْنَ﴾¹

¹ فصلت، آية، 10.

² يُنظر، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1/ص 399، 404.

• التحليل الحجاجي لنص الطباطبائي.

نُعنى في هذا المقام باستقراء مختلف الآليات الحجاجية التي انبنى عليها النموذج التفسيري الذي نحتة الطباطبائي لإثبات وجود الله من خلال دليل الأفق، مع العمل استجلاء مختلف الطرائق الخطابية التي توخاها في سبيل ترسيخ اليقين وتحصيل الإقناع من دعوى (وجود الله من خلال تجلّى قدرته في هذا الكون)، ولما كان الخطاب الحجاجي يتحدّد بمادّتين اثنتين رئيسيّتين هما ¹الدعوى ²والحجّة، قام الطباطبائي ببسط جملةً من الحجج التي تُعضدّ الدعوى التي أدار حولها حجاجه، وتوجّه نصه توجيهاً يستجيب للأهداف الخطابية والتداولية المسطرة من قبله، وهذا ما سنحاول رصدّه في هذا المقام.

أ. المقدمات الحجاجية (تهيئة المتلقي لدعوى وجود الله).

يقوم الخطاب الحجاجي عادةً على جملة من السياسات الخطابية التمهيدية، والاستراتيجيات التحضيرية، أو ما يُعرف بالمقدمات الحجاجية التي تُعدّ منطلق كلّ فعل حجاجي يروم إصابة الإقناع، وتعدّ المقدمات مرتكزات منهجية مهمة لممارسة فعل الحجاج، ومسالك ضرورية تضمن حصول التهيئة والإقناع، فلا حجاج من دون مقدمات كما تطرقنا إلى ذلك سالفاً، ومن بين المقدمات المدرجة للتدليل على وجود الله من خلال الآيات الكونية نذكر ما يلي:

• الوقائع الحجاجية (الاستهلال وشد المتلقي لدعوى وجود الله).

تتحدّد الوقائع في الخطاب الحجاجي باعتبارها نظاماً توافيقياً يُشكل نقطة انطلاق بين طرفي الحجاج، ولما كانت المآلات المعقودة في هذا النص تحصيل اليقين من وجود الله، عمد الطباطبائي إلى تهيئة مخاطبيه لهذه الدعوى (وجود الله) عن طريق سرد جملة من الوقائع المشتركة بينه وبين متلقيه، وذلك للفت الانتباه، وشدّ العقول والأذهان إلى مختلف الآيات الكونية التي تعكس عظمة الخالق وقدرته المتجلية في كونه، ومن بين الوقائع التي تُعضدّ دعوى وجود الله نرصد ما يلي:

¹ الدعوى: «هي كل قضية تشتمل على الحكم المقصود إثباته بالدليل، أو إظهاره بالتنبيه، والقاصد المنتصدي لذلك أي لإثبات الحكم أو لإظهاره يسمّى مدّعياً»، التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، تح: أحمد حسن بسبح، دار الكتب العلمية، (د، ط)، بيروت، 1998م، مج2/ ص143.

² يُنظر، عبد الهادي بن ظافر الشهري، الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية (مقاربة تداولية)، ص256.

- الواقعة الأولى ————— يقول الطباطبائي: "السموات التي قد عَلَّتْنَا وظَلَّلْتَنَا على ما فيها من بدائع الخلق، والأرض التي أَلْتَنَا وحَمَلْتَنَا مع عَجِيب أمرها وسائر ما فيها من غرائب التحولات والتقلّبات كاختلاف الليل والنهار"
- الواقعة الثانية ————— يقول الطباطبائي: "والفلك والجارية، الأمطار النازلة، والرياح المَصْرِفَةُ، والسحب المسخرة"
- الواقعة الثالثة ————— يقول الطباطبائي: "وهذه الأجرام الجوية المختلفة بالصغر والكبر والبعد والقرب"

إنّ استحضار مثل هذ الآيات الكونية العجيبة في صنعها والمعجزة في نظامها، من شأنه تحصيل طاعة المخاطبين عقلاً وهوى، وتسهيل اندماجهم في العملية الحجاجية، وتفاعلهم مع ما يُعرض عليهم من وقائع كونية تدل ضرورةً على وجود خالق لها، ولما كانت الأهداف المسطرة من قِبل الطباطبائي تحصيل اليقين، وترسيخ الاعتقاد في عقيدة (وجود الله)، عدل إلى مثل هذه الوقائع التي تعكس قدرة الله وعظمة خلقه، كما تدلُّ على وجوده ضرورةً و يقيناً من خلال النظام الدقيق الذي يسير عليه الكون.

• الحقائق الحجاجية (التساند الحجاجي بين نظام الوقائع).

تُعدّ الحقائق من أهم المنطلقات التمهيدية التي تضمن حصول عملية التهيئة والإقناع، وهي أنظمة — كما ذهب بيرلمان¹ — أكثر تعقيداً من الوقائع، بحيث تقوم على آلية الربط بين الوقائع المتجلية في الخطاب لتؤسس لحقائق يسعى المحاجج لتثبيتها وترسيخها لدى متلقيه، وقد عدل الطباطبائي إلى هذه الآلية الحجاجية لضمان انطلاقة قوية وفعالة ونافذة لحججه، ولخلق إطار تسلسلي منطقي لنظام الوقائع الذي استعان به في حججه، وقد بدأ نظام الوقائع الذي استعان به متتابعاً ومنتظماً بصورة متساندة تؤسس وتخدم حقيقة وجود الله من خلال النظام والعناية الفائقة التي يشهدها الكون، ويمكن أن نمثل لذلك بـ:

- الواقعة (أ) ————— يقول الطباطبائي: "السموات التي قد عَلَّتْنَا وظَلَّلْتَنَا على ما فيها من بدائع الخلق، والأرض التي أَلْتَنَا وحَمَلْتَنَا مع عَجِيب أمرها وسائر ما فيها من غرائب التحولات والتقلّبات كاختلاف الليل والنهار."
- الواقعة (ب) ————— يقول الطباطبائي: "والفلك والجارية، الأمطار النازلة، والرياح المَصْرِفَةُ، والسحب المسخرة."
- الواقعة (ج) ————— يقول الطباطبائي: "وهذه الأجرام الجوية المختلفة بالصغر والكبر والبعد والقرب."
- الحقيقة المستنتجة ضمناً عن هذه الوقائع ————— "وقائع تعكس حقيقة وجود الله ضرورةً ولزوماً"

¹ يُنظر، عبد الله صولة، نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 43.

نستنتج من خلال هذه المقاطع الحجاجية أنّ الطباطبائي سعى إلى تأسيس حقيقة عقدية مدارها الإقرار بوجود الله، وهذه الحقيقة مبنية على جملة من الوقائع الكونية التي هي محل اتفاق بين طرفي الحجاج على وجودها وعجيب صنعها، فالآيات الكونية من (سموات، وأرض، وأمطار، ورياح...) مثّلت مرتكزات حجاجية هامة، وممهّدات خطابية تضمن حصول التوافق والانخراط وضمن السير الحسن لممارسة العملية الحجاجية، كما احتوت هذه الوقائع على أنساق حجاجية مضمرة يُريد الطباطبائي لفت عقول متلقيه إليها، ودفعهم إلى التأمل والتدبر في حقيقة هذه الآيات الآفاقية التي تدلّ ضرورة على وجود صانع لها، وهذا الصانع الخالق هو الله الذي يجب الإقرار والتصديق بوجوده.

• القيم الحجاجية (إغتصاب الإقناع في حقيقة وجود الله)

إنّ المناط المعقود من وراء العملية الحجاجية هو بناء منظومة من القيم يعتقد المحاجج في صحتها، ويسعى إلى ترسيخها وتثبيتها لدى متلقيه، وتندرج القيم ضمن الاستراتيجيات الحجاجية الهامة التي تدفع بالمتلقي إلى التصديق والإيمان بالمسارات التي يرسمها المحاجج في خطابه، ويذهب الطباطبائي في هذا النموذج التفسيري إلى نحت نظام من القيم يُمهّد به لموقفه العقدي المتمثل (في وجود الله من خلال الآيات الكونية)، ومن بين القيم يمكن رصد مايلي:

- القيم تعظيمية مجردة: (التوحيد) يقول الطباطبائي: (وأنّ هذا الإله الواحد هو إله الجميع)
- قيم تعظيمية محسوسة: (التصديق بوجود الخالق الصانع من خلال الآيات الكونية) يقول الطباطبائي: (والآيات الكونية متحدة متسقة ذات نظم واحد)، (والأجرام العلوية في إنارتها)، (والأرض في اختلاف ليلها ونهارها ورياحها وسحبها وأمطارها ومنافعها التي تجري من قُطر إلى قُطر من رزق ومتاع)

من خلال هذه النماذج، نستنتج أنّ نظام القيم المدرج في خطاب الطباطبائي، عكس بصورة جلية تصوراته العقدية، ومواقفه الدينية التي يسعى إلى ترسيخها في أذهان متلقيه ودفعهم إلى الإيمان بها، والتأمل في نوعية القيم يجد أنها توزعت في الخطاب بين قيم مجردة، وقيم محسوسة داعمة للقيم المجردة، فقيمة التوحيد هي المناط الذي يسعى إلى تحصيل اليقين منه، أمّا القيم المحسوسة من آيات كونية والنظام الدقيق الذي هي عليه، هي قيم ثابتة تُعزّد قيمة التوحيد وتدعم قضية وجود الله.

• المواضع الحجاجية (إقامة سلطان النقل والعلم في إصابة الإقناع من قضية وجود الله)

تُعدّ المواضع من أهمّ المقدمات الحجاجيّة وأعمّها، وهي عبارة عن أنساق خطابية جاهزة يُدمجها المحاجج في خطابه بغرض تدعيم رؤاه، وتعزيد تصوراتهِ وتسييحها، ولما كان الهدف المنشود، والأمل المعقود تحصيل اليقين في وجود الله من خلال الآيات الكونية، عمد الطباطبائي إلى استحضر جملة من المواضع الحجاجية الجاهزة متخذاً إياها منطلقاً لتأويلاته، ومرتكزاً لتوجيهاته وسنداً يشرح به تصوراتهِ العقديّة، وقد تنوعت المواضع في خطاب الطباطبائي وانقسمت إلى مواضع دينيّة ومواضع علميّة عضدّ خطابه، ودعم توجهاته الإيمانية التي يسعى إلى ترسيخها، ودفع متلقيه إلى الإيمان والتصديق به معتقداً وعملاً، ومن بين هذه المواضع يمكن رصد ما يلي:

المواضع الكيفية الخاصة:

• **القضيّة** (وجود الله من خلال الآيات الكونيّة) — **الموضع الذي يدعم القضيّة** — ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا

نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ۖ﴾ — **نوع الموضع** — **كيفي خاص** — **كيفي** لأنه حقيقة إلهية، وخاص لأنه يخاطب الإنسان المسلم.

• **القضيّة** (وجود الله من خلال الآيات الكونيّة) — **الموضع الذي يدعم القضيّة** — ﴿أَوَلَمْ يَر

الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۖ﴾ — **نوع الموضع** — **كيفي خاص** — **كيفي** لأنه حقيقة إلهية، وخاص لأنه يخاطب الإنسان المسلم.

• **القضيّة** (وجود الله من خلال الآيات الكونيّة) — **الموضع الذي يدعم القضيّة** — ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۖ﴾
نوع الموضع — **كيفي خاص** — **كيفي** لأنه حقيقة إلهية، وخاص لأنه يخاطب الإنسان المسلم.

المواضع العلمية.

- القضية (وجود الله من خلال الآيات الكونية) ← **الموضع العلمي** الذي يدعم القضية ← يقول الطباطبائي: "ثم إن الأجرام الجوية المختلفة بالصغر والكبر والبعد والقرب وقد وجدوا الواحد في الصغر على ما بلغه الفحص العلمي ما يُعادل 0.000000000000033 سانتي متر مكعب، واكتشف من المسافة بين الحرمين علويين ما يَقْرُب من ثلاثة ملايين سنة نوريّة، والسنة النوريّة من المسافة تعدل $365 \times 24 \times 60 \times 300000$ كيلومتر تقريباً)، فانظر إلى هذه الأرقام التي تُدهش اللب، وتُبْهت الفكر نوع الموضع ← **كيفي عام** ← **كيفي** لأنه حقيقة علمية، وعام لأنه يُخاطب الإنسان المسلم والغير مسلم.
- القضية (وجود الله من خلال الآيات الكونية) ← **الموضع العلمي** الذي يدعم القضية ← يقول الطباطبائي: "ثم إنّ الحركة والتحوّل العمومي يُصوّر في كلّ جزء من أجزاء العالم كما بيّن الشمس والقمر والليل والنهار، والرياح والسحب والأمطار، ثمّ تتضيق الدائرة كما في المكونات الأرضيّة من المعادن والنباتات والحيوان وسائر التراكيب، ثمّ تتضيق الدائرة حتى تصل إلى الذرات، ثمّ إلى أجزاء الذرات حتى تصل إلى آخر ما انتهى إليه الفحص العلمي الميسور للإنسان إلى هذا اليوم، وهي الإلكترون والبروتون" ← نوع الموضع **كيفي عام** ← **كيفي** لأنه حقيقة علمية، وعام لأنه يُخاطب الإنسان المسلم والغير مسلم.

من خلال عمليّة استقراء لنوعية المواضع المبثوثة في هذا الخطاب، نستنتج أنّ الطباطبائي رآوَح بين استعمال المواضع الدينيّة النقليّة، والمواضع العقلية العلميّة المشتركة، فنجدّه يستعين بمواضع تستمد طاقتها الحجاجيّة من النصوص الدينية، وأخرى من العلم، وهذه النوعيّة من المواضع هي محل إجماع بين الناس لا يختلفون على صحتها، ويدعون لها نظراً للتوافق والإجماع الحاصل حول الحقائق والمعارف التي أقرها الدين وتوصّل لها العلم، ونحن ندرك أنّ الحقائق الدينيّة نسبية بالنسبة لغير المسلم، إلّا أنّ نوعية الآيات التي ساقها الطباطبائي للتدليل على وجود الله، هي آيات ذات طابع عقلاني تخاطب العقل مباشرة وتدفعه نحو التأمل والتدبر في مختلف الآيات الكونية، وهذا ما رشحها لأن تكون مطلقة وكونية لا تقتصر على المسلم فقط، والمتأمل في النظام الشكلي الذي بنى عليه الطباطبائي استراتيجيّة المواضع، يلحظ أن هذه المواضع متساند فيما بينها، تُخدم قضية (وجود الله) التي يسعى إلى ترسيخها وتحصيل اليقين من صحتها، ودفع متلقيه إلى التصديق إيماناً واعتقاداً.

ب. الحجج الشبه منطقيّة (إقامة سلطان العقل في التدليل على وجود الله).

تُعدّ الحجج الشبه منطقية من التقنيات اللافتة حضوراً وتواتراً في تفسير الطباطبائي عامة، وفي الموقف الذي شكّلته من قضية وجود الله خاصة، وتستمد هذه النوعية من الحجج قوتها الإقناعية - كما ذهبنا في مقام سالف - من مشابقتها للطرائق الشكلية والمنطقية¹، فهي حجج منبثقة شكلياً وعملياً من المنطق الصوري الشكلي، ولهذا تُعد من أكثر الحجج صرامةً ودقةً في إنتاج المعرفة، إلا أنها في نفس الوقت ليست ملزمة، بل هي حجج قابلة للدحض بحيث تترك للمتلقي حق الاعتراض والرد²، فهي بعيدة عن الإلزام والإكراه، وقد أفضى النظر في النموذج التفسيري الذي نحن بصدد مقارنته، إلى حضور هذه التقنية الخطابية بقوة نظراً لطبيعة الموضوع المتحاجج حوله - إثبات وجود الله - والذي حثّ على الطباطبائي الاستعانة بمثل هذه التقنيات الحجاجية التي تستند إلى نظام العقل وما يمنحه من خيارات خطائية تصلح لخلق مسار حجاجي يتأتى به الإقناع ويحصل بواسطته التصديق، وحتى نقف على مجلى هذه التقنيات الحجاجية المنطقية، سنعمل على بيانها كما وظفها الطباطبائي ونطق بها خطاباً.

• حجة الحدّ (صون المعتقد وتسيجيّه).

تندرج حجة الحد ضمن الاستراتيجيات الخطابية التي تُعنى بضبط المصطلحات وتحديد المفاهيم وتقديم التصورات في قوالب مسيحة تضاهي القوالب المنطقية في صرامتها، وتُعد هذه الصيغة من الطرق الشكلية التي يعدل إليها المحاجج في تقويم الأشياء تقوياً إيجابياً أو سلبياً بحسب ما يخدم القضية المتحاجج والمتنازع حولها³، ثم يُقدم هذا التقويم إلى المتلقي بغرض إقناعه بمضامينه وتصوراتها، ولما كانت المآلات المعقودة من قبل الطباطبائي تحصيل اليقين من دعوى (وجود الله من خلال الآيات الكونية)، عدل إلى آلية التعريف بمختلف الظواهر الكونية، والتطرق لنظامها الذي يعكس بالضرورة وجود صانع لها، ومدبر لنظامها، وهو الخالق الذي تتجلى عظمتة في هذه الآيات، ويمكن لنا أن نمثل لهذه التقنية الحجاجية بـ:

• القضية (وجود الله من خلال الآيات الكونية) — حجة الحدّ الداعمة لهذه القضية (آية الأرض) — يقول

الطباطبائي: (والأرض بما تشتمل عليه تراكيبها من بدائع الخلق وعجائب الصنع، ومن صور تتألف منها ذواتها، وتحول بعضها إلى بعض، ونقص أو زيادة تطرؤها، و تركيب أو تحلل يعرضها).

¹ يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطقاته وتقنياته، مقال كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغريبة، اشراف: حمادي صمود، ص 325

² يُنظر، محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ص 26.

³ يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 45.

● القضية (وجود الله من خلال الآيات الكونية) — حجة الحدّ الداعمة لهذه القضية (آية الليل والنهار)

يقول الطباطبائي في التعريف بهما: (وهما النقيصة والزيادة، والطول والقصر العارضان لهما من جهة اجتماع عاملين من العوامل الطبيعيّة، وهي الحركة اليوميّة التي ترسم الليل والنهار بمواجهة نصف الكرة وأزيد بقليل دائماً مع الشمس، فتكسب النور وتمص الحرارة، ويسمى النهار واستتار الشمس عن النصف الآخر وأنقض بقليل فيدخل تحت الظل المخروطي ويبقى مظلماً ويسمى الليل، ولا يزالان يدوران حول الأرض...).

● القضية (وجود الله من خلال الآيات الكونية) — حجة الحدّ الداعمة لهذه القضية (آية الفلك) — يقول

الطباطبائي في تعريفها: (والفلك هو السفينة يُطلق على الواحد والجمع، والمراد بها ينفع الناس المتاع والرزق تنقلها من ساحل إلى ساحل، ومن قطر إلى أقطار الأرض إلى قطر آخر. فالفلك أيضاً مثل سائر الموجودات الطبيعيّة تفتقر إلى الإله في وجودها وتفتقر إلى الإله في تدبير أمرها).

● القضية (وجود الله من خلال الآيات الكونية) — حجة الحدّ الداعمة لهذه القضية (آية الماء) — يقول

الطباطبائي في تعريفه: (فإنّ حقيقته عناصر مختلفة يحملها ماء البحار وغيره ثمّ يتكاثف بخاراً متصاعداً حاملاً للحرارة حتى ينتهي إلى زمهرير الهواء فيتبدّل ماء متقاطر على صورة المطر، أو يجمد فيصير ثلجاً أو برداً، فينزل لثقله إلى الأرض فتشربه وتحيا به أو تخزنه فيخرج على صورة ينابيع في الأرض بها يحيا كل شيء، فالماء النازل من السماء حادث من الحوادث الوجودية جارٍ على نظام متقن غاية الإتقان).

تهدف هذا الاستراتيجية الحجاجية التي تُقدّم الكون وتعرّف بنظامه إلى تسييج الدعوى التي يريد ترسيخها في كيانات متلقيه، وصونها من كل الأطروحات والمذاهب والفلسفات التي من شأنها التأثير على هذه الحقيقة العقديّة، وهذا الإجراء الحجاجي مآله دفع المتلقي نحو التدبّر والتفكّر في التوجهات المبسوطة والحقائق المعروضة التي تعكس وجود صانع لها، ومدبر لنظامها، وهذه المبادئ الكونيّة التي أدار عليها الطباطبائي خطابه، وحرص على تقديمها في شكل مفاهيم وحدود مسيّجة تضمن في حال تفاعل المتلقي معها حصول التصديق والإيمان واليقين بوجود الخالق والصانع والمدبر لهذا الكون، وبهذا يكون الاستدلال على وجود الله في هذه النماذج مبنيّ على الأقضيّة العقلية التي تستبدل دليل النقل (النص) بدليل العقل والذي ينتقل بالخطاب من المحليّة إلى الكونيّة، ومن مخاطبة المسلمين إلى مخاطبة غير المسلمين.

• حجة التعديّة (أخذ الخصم وإلزامه سلطان المذهب)

تُعد حجة التعديّة خاصية شكلية تسمح للمحاجج بالمرور من العلاقة الموجودة بين (أ) و(ب) و(ب) و(ج) إلى استنتاج العلاقة بين (أ) و (ج)¹ كنتيجة حتمية منطقية، وقد صرف الطباطبائي هذه النوعية من الحجج لإبطال عقائد الخصوم القائلة بتعدد الآلهة، وخاصة أولئك الذين يعتقدون بوجود إله خاص بالإنسان وإله خاص بالكون، وإثبات وجود إله واحد متفرد بالخلق والتدبير، صرف الطباطبائي حجة التعديّة لتحصيل اليقين في هذه الدعوى، ويتضح هذا المنحى الحجاجي في قول الطباطبائي: (وأنّ إله الجميع واحد، وأنّ هذا الإله الواحد هو إلهكم... بمعنى أنّ إله الإنسان وإله النظام الكبير واحد) ويمكن أن نترجم لهذا الملفوظ بالاستدلال التالي:

- القضية (أ) ← الله خالق الإنسان.
- القضية (ب) ← الله خالق الكون (النظام الكبير).
- النتيجة المُستنتجة بالتعديّة ← وجود إله واحد خلق كل شيء.

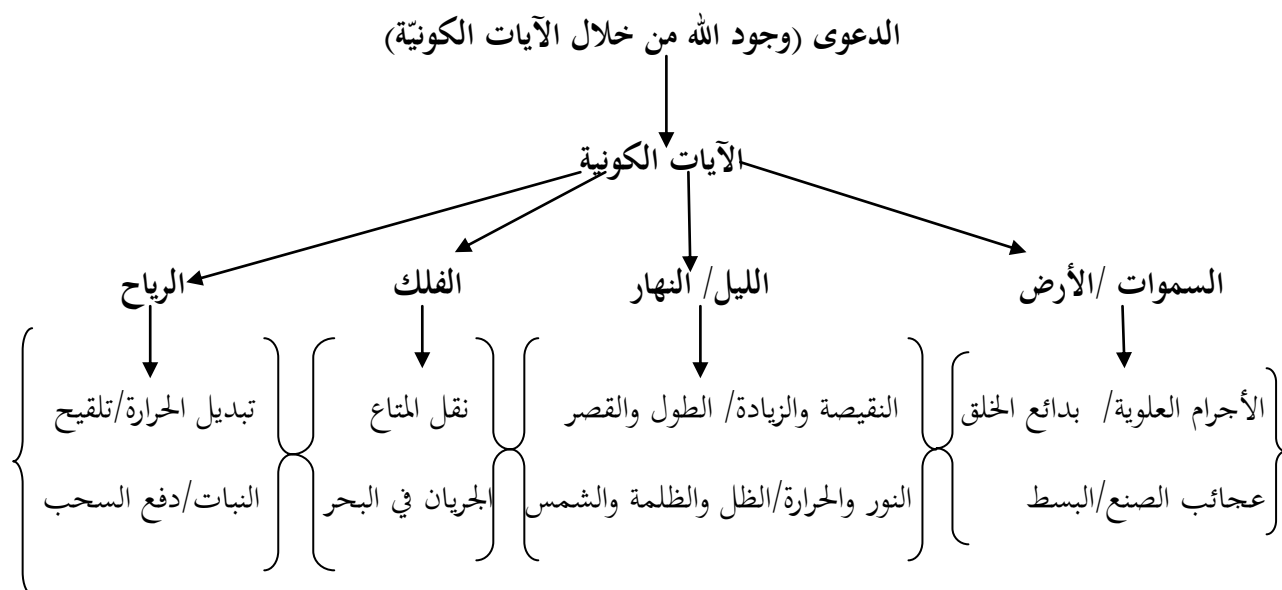
على ضوء هذه العلاقات المنطقية شكلاً والضرورة مضموناً، نستنتج أنّ الطباطبائي قام بالانتقال من علاقة إلى علاقة أخرى لإثبات تفرد الله بالخلق والتدبير، وهذا الترابط الذي أنشأه يعتمد في حقيقة الأمر على خاصية التعالق المنطقي الذي يؤدي إلى نتائج مستنتجة بالتعديّة ضرورةً، وهذا الاعتبار الإجرائي من شأنه استفزاز عقل المتلقي ودفعه نحو التدبر فيما يعرض عليه من حقائق وعقائد.

• حجة تقسيم الكل إلى أجزائه المدرجة (تشبيث سلطان المعتقد وترشيحه).

تُعد حجة تقسيم الكل إلى أجزائه من أبرز الاستراتيجيات الخطائية الفاعلة في الخطاب الحجاجي، والتي يتأتى بها التصديق واليقين، وقد أوقفنا النظر في طرائق استدلال الطباطبائي على وجود الله، اعتماده على آلية التفريع والتقسيم كإجراء شكلي يعمق بواسطته الاعتقاد في حجّة الكل، باعتبار أنّ الأجزاء تُردّ إليه وتنضوي تحته²، ولما كانت الآمال المعقودة والأهداف المرسومة متمثلةً في إثبات وجود الله من خلال الآيات الكونية، والأدلة الآفاقية، عدل إلى تقسيم الكون إلى أجزائه المكونة له، والاستدلال على وجود الله من خلال هذه الأجزاء، والنظام الدقيق الذي هي عليه، ويمكننا أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي بالنموذج التالي:

¹ يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية المحاجج (دراسات وتطبيقات)، ص 46.

² يُنظر، علي شعبان، المحاجج والحقيقة وأفاق التأويل، ص 148.



إنّ المتأمل في هذا الإجراء الشكلي يمكنه ملاحظة تقسيم الكون (الكل) إلى أجزائه المكونة له، وتفرع كل جزء إلى نظامه الخاص الذي يشغل به داخل الكون، ومقتضى عدول الطباطبائي إلى مثل هذه الآلية الشكلية، تعميق ظاهرة الاعتقاد وجعل حجّة الخطاب المعروض أكثر قوة وفعالية ونفاذاً وتماسكاً، وقد تبدى لنا من خلال تعميق قراءتنا، أنّ مآلات مثل هذه الطرائق الحجاجية خلق تناظر بين ما يعتقده الطباطبائي، وبين ما يعتقده المتلقي، فالاعتقاد الذي يقدمه الطباطبائي مدعوم بجملة من الآيات الكونية والحجج العقلية التي تعضدّ تصويره في عقيدة وجود الله، أمّا المتلقي، فقد بدت عقائده خالية من الحجج التي تعكس بطلان ما يعتقده وما يدعيه، وهذا التناظر داخل ضمن السياسات البرهانية للخطاب التي من شأنها تحقيق النجاح العملية، وترشيح التصورات العقدية، والدفع بالمتلقي نحو التصديق والإيمان بالعقائد المنحوتة، والآراء المعروضة.

ج. الحجج المؤسّسة على بُنية الواقع (إعادة هيكلة المعتقد).

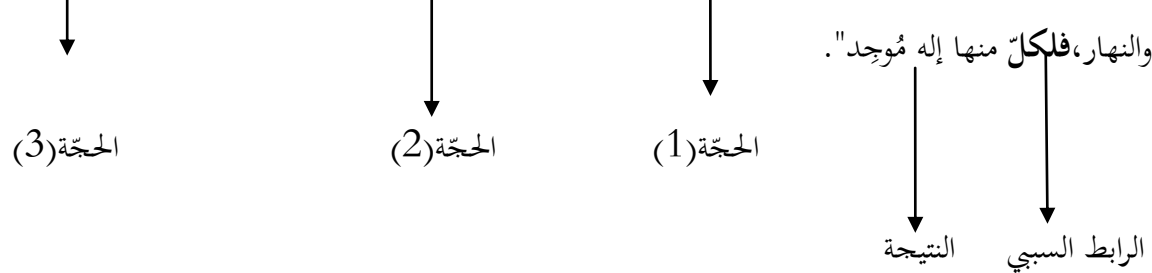
بعد بسط الأرضية المناسبة لممارسة العملية الحجاجية من خلال عرض المقدمات والحجج الشبه منطقية، ينتقل الطباطبائي إلى مستوى آخر من الممارسة الحجاجية، مستوى يعمل فيه على دمج الأطروحات المسلّم والمتفق عليها، مع الأطروحات التي يسعى إلى تأسيسها وترسيخها ودفع متلقيه إلى تبنيها، والتأسيس لحجاج يسمح له بالمرور ممّا هو

مقبول إلى ما يسعى إلى جعله مقبولا¹، ومن بين الحجج المدرجة في هذا النموذج التفسيري يمكن الوقوف على التقنيات التالية:

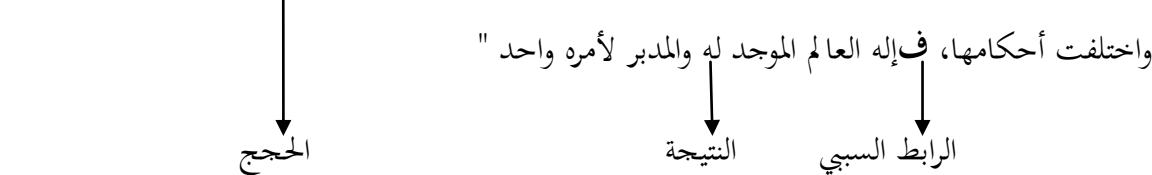
• حجة الوصل السببي (دمج الأطروحات وضبط التصورات النهائية من عقيدة وجود الله).

إنّ تنظيم الأبينة الحجاجية داخل الخطاب متوقف بشكل كبير على حجة الوصل السببي التي ترسم ملامح الخطاب ومآلاته، وتُبين عن مقاصده ومراميّه، وتتحدد هذه النوعية من الحجج داخل الخطاب عن طريق جملة من القرائن والمعطيات اللغوية التي حصرها بيرلمان في الروابط السببية التي تربط بين الحجة والنتيجة، وقد عدل الطباطبائي إلى مثل هذه الآلية الحجاجية أثناء محاولة تبرير موافقه العقيدية وتصوراتهِ الإيمانية التي يسعى إلى ترسيخها وترشيحها وتعميق الاعتقاد في صحتها، ويمكننا أن نمثل لهذه الاستراتيجية الخطائية بالنماذج التالية:

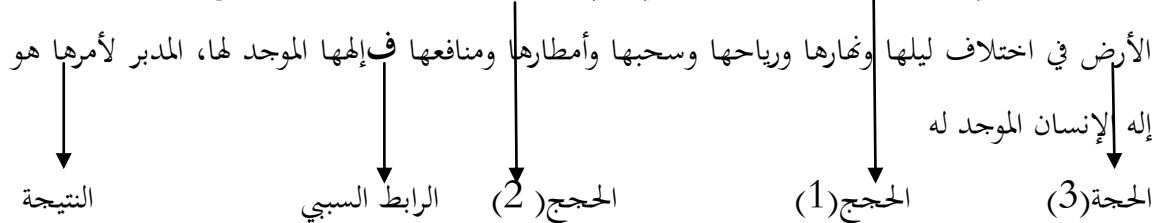
• يقول الطباطبائي: "وأنّ السموات التي قد علّتنا وظلّلتنا، والأرض التي أقلّتنا وحملتنا واختلاف الليل والنهار، فلكلّ منها إله مُوجد".



• يقول الطباطبائي: "فالعالم شيء واحد، والتدبير متصل، وجميع الأجزاء مسخرة تحت نظام واحد وإن كثرت واختلفت أحكامها، فإله العالم الموجد له والمدبر لأمره واحد"



• يقول الطباطبائي: "ثمّ إنّ الإنسان موجود أرضي يحي في الأرض ويعيش، ثمّ يموت ويرجع إلى الأرض، وهذه الأرض في اختلاف ليلها ونهارها ورياحها وسحبها وأمطارها ومنافعها فإلهها الموجد لها، المدبر لأمرها هو إله الإنسان الموجد له"



¹ chaim perelman. l'empire rhétorique, rhétorique et argumentations, Librairie philoso, paris, P95.

نستنتج من خلال هذه المقاطع الحجاجية، أنّ الطباطبائي اعتمد على حجة الوصل السببي في التأسيس لعقيدة وجود الله، فوجدناه يقدم جملة من الحجج الكونية، ثم يردّها مباشرة إلى الموجد لها والخالق لأمرها والمدير لنظامها، وهو الله الذي أوجد كل شيء، فالحجة السببية في تفسير الطباطبائي هي حجة براغماتية مباشرة تسهل على المتلقي تأويل الخطاب والتمييز بين حججه ونتائجه، ومن جهة أخرى ساعدت هذه التقنية الخطابية الطباطبائي على ضبط التصورات النهائية والتوجهات العقديّة التي يسعى إلى تمكينها إيماناً واعتقاداً في كيانات متلقيه.

• سلطة الدين والعلم والعقل (اغتناب التسليم والإذعان في قضية وجود الله).

تعدّ حجة السلطة من أهم الحجج الفاعلة التي استند إليها الطباطبائي في إثبات وجود الله، وتكتسب هذه النوعية من الحجج طاقتها الإقناعية من مصدرها الذي يُعدّ سلطة معترف بها، يدعن المتلقي لآرائه، ويعمل بتعاليمه، وقد آل بنا النظر في النموذج التفسيري الذي نخته الطباطبائي للتدليل على وجود الله عدول هذا الأخير إلى جملة من السلطات التي تُعصّد توجهاته العقديّة، وتُرشح المذهبية في دعوى (وجود الله من خلال الآيات الكونية)، وسنحاول في مقامنا هذا رصد مختلف السلطات الحجاجية التي استعان بها الطباطبائي في دعم تصوّره العقدي:

• الدعوى (وجود الله من خلال الآيات الكونية) — السلطة التي تدعم الدعوى — قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ

يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ۚ﴾ — نوعها — سلطة دينية توافقية مطلقة باعتبار المرسل.

• الدعوى (وجود الله من خلال الآيات الكونية) — السلطة التي تدعم الدعوى — قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ

يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۖ﴾ — نوعها — سلطة دينية توافقية مطلقة باعتبار المرسل.

• الدعوى (وجود الله من خلال الآيات الكونية) — السلطة التي تدعم الدعوى — يقول الطباطبائي:

"والأجرام الجوية المختلفة بالصغر والكبر... ووجد الواحد ما بلغه الفحص العلمي ما يُعادل 0.000000000000033 سانتيمتر مكعب، و المسافة بين الحرمين عُلوّيين ما يَقْرُب من ثلاثة ملايين

سنة نورية، والسنة النورية من المسافة $365 \times 24 \times 60 \times 60 \times 300000$ ← نوعها ← سلطة علمية تستمد قوتها من الحقائق التي أقرها العلم.

• **الدعوى** (وجود الله من خلال الآيات الكونية) ← **السلطة** التي تدعم الدعوى ← يقول الطباطبائي: وأما بقية المناطق فيختلف الليل والنهار فيها عدداً في الطول والقصر بحسب القرب من النقطة الاستوائية ومن القطبين، وهذا كله مشروح في العلوم المربوطة بها ← نوعها ← حقائق علمية تستمد قوتها من العلم.

• **الدعوى** (وجود الله من خلال الآيات الكونية) ← **السلطة** التي تدعم الدعوى ← يقول الطباطبائي: "وهذا النظام الدقيق العام الذي يجري عليه الكون" ← نوعها ← سلطة استدلالية عقلية تدعو إلى التدبر.

نستنتج من خلال هذه المقاطع الحجاجية أنّ الطباطبائي دعم تصوره العقدي في قضية وجود الله باستحضار جملة من السلطات التي توزعت بين سلطة القرآن الكريم الذي يُمثل قيمة رمزية فاعلة في كيان المتلقي الذي يهتدي بهديه ويعتقد في تعاليمه، وسلطة العلم وما يطرحه من حقائق قاطعة تدلّ على وجود الله من خلال العناية التي أولاهها الخالق والصانع لهذا الكون، ثمّ عدل إلى سلطة العقل باعتباره مرجعية مهمة في المجال التداولي الإسلامي يُحتكم إليها في الاستدلال على صحة العقائد من فسادها.

• تسييج المعتقد وإصابة الإقناع بواسطة الشاهد القرآني.

يُعدّ الشاهد من أبرز الحجج التي عدل إليها الطباطبائي أثناء عمله على بناء واقع عقدي جديد مأصول بالقرآن الكريم الذي من شأنه تحصين العقائد وإصابة الإقناع والتداول، وقد آل بنا النظر في النموذج التفسيري الذي نحتة الطباطبائي للتدليل على عقيدة وجود الله استحضار هذا الأخير جملة من الشواهد القرآنية التي من شأنها تعضيد دعوته، وترشيح رؤيته، وتثبيت توجهه العقدي، ومن بين الشواهد يمكننا رصد ما يلي:

الدعوى (وجود الله من خلال الآيات الكونية)

الشاهد القرآني الداعم لأركان للدعوى

قال تعالى:

قال تعالى:

قال تعالى:

﴿وَأَخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ﴾ ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ﴿وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾

قال تعالى:

قال تعالى:

﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ﴾ ﴿وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾

لقد سبق وأن نزلنا النص القرآني في مدار حجة السلطة، وهذا المكانة السلطوية هي التي جعلت الطباطبائي يعتمد على شاهد أيضاً في التأسيس لتصوراته العقدية، وتوجهاته المذهبية، ويؤكد به مجمل تخرجاته وتأويلاته، كما يضطلع الشاهد القرآني في المجال التداولي الإسلامي بوظيفة الفصل في القضايا المتنازع حولها بين طرفي الحجاج، وعليه، يمكن القول إنَّ للشاهد القرآني طاقات حجاجية ورمزية فعالة ساهمت في تعضيد التصورات العقدية التي نحتها الطباطبائي لدعوى وجود الله، وهذا الإجراء المهتدي بالشاهد القرآني من شأنه تسييج العقائد وإصابة الإقناع ومضاعفة اعتقاد المتلقي فيما يُعرض عليه من حقائق، وما يبسط إليه توجهات دينية في قضية وجود الله.

هـ. الوسائل المنطقية (إقامة سلطان العقل في التدليل على صحة العقائد المنحوتة).

يُعتبر القياس المنطقي من أهم الوسائل الحجاجية التي تُعَصِّدُ بها التصورات ويُحَصِّلُ بواسطتها التصديق والإيمان في الأفضية العقدية، ويعدل الطباطبائي إلى هذه الآلية باعتبارها ذروة الممارسة الحجاجية في شقها العقلي إذ يعتمد إليها لإثبات وجود الله من خلال الآيات الآفاقية التي تعكس قدرة الله وعظمة خلقه في كونه، وقد تنوعت الأقيسة المدرجة في هذا النموذج التفسيري بين أقيسة تامة وأقيسة مضمرة سعى من خلالها إلى استفزاز العقل ومخاطبته ومساءلته ودفعه نحو التصديق والإيمان بوجود الله ضرورة، ومن بين الأقيسة المدرجة للتدليل على قضية وجود الله نرصد ما يلي:

• الأقيسة المنطقية المضمرة والتامة المدرجة لإثبات وجود الله:

ومن شواهد القياس في النموذج التفسيري الذي قدّمه الطباطبائي ما يلي:

– القياس الأول:

- المقدمة الكبرى: ← الليل والنهار والأمطار والرياح والسحب مفتقرة في نفسها إلى صانع موجد.
- المقدمة الصغرى (محذوفة): ← من أوجدها..؟
- النتيجة: ← الله هو الذي أوجدها.

– القياس الثاني

- المقدمة الكبرى: ← والرياح في تلقيح النباتات ودفع الكثافة البخارية، وسوق السحب الماطرة.
- المقدمة الصغرى (محذوفة): ← من الذي سخرها..؟
- النتيجة: ← الله الخالق لها والمدبر لأمرها.

– القياس الثالث:

- المقدمة الكبرى: ← إله الإنسان وإله النظام الكبير واحد.
- المقدمة الصغرى: ← خالق الإنسان وخالق الكون واحد.
- النتيجة: ← بوجود إله واحد خالق كل شيء.

– القياس الرابع:

- المقدمة الكبرى: ← اختلاف الليل والنهار في منطقة خط الاستواء وفي القطبين.
- المقدمة الصغرى (محذوفة): ← من يتحكم في هذا الاختلاف الذي لم يستطع العلم تعليله..؟
- النتيجة: ← الله هو المتحكم في نظام الليل والنهار.

– القياس الخامس:

- المقدمة الكبرى: ← والماء النازل من السماء حادث من الحوادث جارٍ على نظام متقن غاية الإتقان.
- المقدمة الصغرى (محذوفة): ← من الذي أتقن ودبر هذا النظام الذي تجري عليه الأمطار في نزولها..؟
- النتيجة: ← الله الموجد لها والمدبر لأمرها.

إنّ المآلات الحجاجية التي يستهدفها الطباطبائي من وراء هذه الأقيسة المنطقية شكلاً والاحتمالية مضموناً، مخاطبة عقل متلقيه، ودفعهم نحو التساؤل والتدبر والتأمل والتفكر في مجمل الآيات الكونية سواء من ناحية الخلق أو من ناحية التدبير والنظام الذي هو عليه، والذي يعكس ضرورة وجود صانع لها ومدبر لأمرها وراعٍ لنظامها، وبهذا

يُصبح القياس قيمة حجاجية مهمة تُمكن الخطاب وتُرشح مضامينه في كيانات متلقيه، سواء كان المتلقي مسلماً أو غير مسلم، لأنه ببساطة حجة كونية تخاطب العقل الخالص.

و. السِّلْم الحجاجي (قراءة تقويمية في نوعية الحجج المدرجة لإثبات وجود الله).

يندرج السِّلْم الحجاجي ضمن العمليات التقويمية للحجج المدرجة في الخطاب من حيث القوة والضعف، ويتحدد معيار قوتها وضعفها قياساً بمدى دعمها للنتائج المستهدفة والمسطرة من قبل المحاجج، وقد قادنا آل في النموذج التفسيري الذي قدّمه الطباطبائي للتدليل على قضية وجود الله، وجود تفاوت في نظام الحجج المدرج للتدليل على هذه الدعوى، فلمسنا نسقاً حجاجياً تصاعدياً تدرّج بموجبه الطباطبائي من الحجج الأقل تأثيراً إلى الحجج الأقوى في دعم آرائه العقديّة، وبسط تصورات المذهبيّة، ويمكن لنا أن نمثل لحركة الحجج بالسِّلْمين المحاجين التاليين:

• السِّلْم الأول وحركة الحجج بداخله.

النتيجة	وجود الله من خلال الآيات الكونية.
الحجة (5)	الليل والنهار والأمطار والرياح والسحب مفتقرة في نفسها إلى صانع موجد.
الحجة (4)	الماء النازل من السماء ونظامه المتقن غاية الإتقان.
الحجة (3)	والرياح في تلقيح النباتات ودفع الكثافة البخارية، وسوق السحب الماطرة.
الحجة (2)	اختلاف الليل والنهار في منطقة خط الاستواء وفي القطبين.
الحجة (1)	السماء والأرض وما تشتمل عليه تراكيبيها من بدائع الخلق وعجائب.

• السلم الثاني وحركة الحجج بداخله.

النتيجة	وجود الله من خلال أدلة الفاق.
الحجة (5)	قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾
الحجة (4)	قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾
الحجة (3)	قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ^ط وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ^ط ﴾
الحجة (2)	قال تعالى: ﴿وَسَخَّرْ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ ^ط ﴾
الحجة (1)	قال تعالى: ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَمِ﴾

في قراءة أولية وصفية لهذين السلمين الحجاجين، نستنتج أنّ الطباطبائي استعان بصنفين من الحجج، الصنف الأول هو عبار عن حجج من صنعه وتصرفه، والصنف الثاني هو عبارة عن حجج قرآنية جاهزة، إلا أنه وبعد فحص دقيق لنظام هذه الحجج، لمسنا أنّها حجج متساندة فيما بينها داعمة لنتيجة واحدة وهي (وجود الله من خلال الآيات الأفقية)، وبالرغم من أنّ هذه الحجج متساوقة فيما بينها، تنتمي إلى فئة حجاجية واحدة، وتدعم نتيجة واحدة، إلا أنّها متفاوتة فيما بينها في درجة القوة والضعف، فالحجج القرآنية هي أقوى بالنسبة للإنسان المسلم وأضعف لغير المسلم، أمّا الحجج العقلية الصناعية هي أقوى بالنسبة للإنسان الغير مسلم، بحيث يترسخ بها اليقين ويحصل بواسطتها التصديق، فنوعية المتلقي هي دفعت بالطباطبائي إلى المراوحة بين الحجج القرآنية والحجج الصناعية، فالحجة القرآنية للمسلم والحجة العلمية العقلية الصناعية لغير المسلم.

ز. مناقشة أدلة الطباطبائي.

لقد جليّنّا فيما سبق أهم الاستراتيجيات الحجاجية الظاهرة التي نطق بها نص الطباطبائي أثناء محاولته التأسيس لدعوى وجود الله من خلال دليل الأفاق (الآيات الكونية)، ولتحصيل اليقين، وترسيخ الإيمان في هذه الدعوى، عدل إلى جملة من الآليات الحجاجية، ولاسيما المنطقية منها التي بدت كاستراتيجية فاعلة حضوراً وتواتراً في خطابه

التفسيري، ويرجع استحضار هذه النوعية من الحجج (المنطقية) كمحاولة منه لشرعنة مضامين خطابه، وتسييج تصورات، والذب عن العقائد التي يؤسس لها بمنطلقات عقلية خالصة، كما مكّنت الحجج المنطقية، الارتقاء بالخطاب من مجاله التداولي الإسلامي الضيق إلى المجال التداولي الكوني الذي يتفاعل معه المسلم وغير المسلم، أمّا إذا ناقشنا المنحى العقدي الذي سار عليه الطباطبائي في قضية وجود الله من خلال دليل الأفاق، فنجد أنه لا يختلف عن المنحى العام الذي رسمه المفسرون من المدرسة السنيّة التي انطلقت من الأدلة الكونية لإثبات وجود الله، فنجد على سبيل المثال لا الحصر هذا المنحى العقدي عند كل من **الطبري** الذي يقول معقّباً على هذه الآيات الكونيّة: «إنّ الله تبه عباده بهذه الآيات للدلالة على وحدانيته وتفرّده بالألوهية دون ما سواه»¹ وأيضاً عند **ابن كثير** الذي يقول: «وفي هذه الآيات دلالات بيّنة على وحدانية الله تعالى... وأنه إله واحد، وأنه إله كل شيء، وأنه خالق كل شيء»² و**الطاهر بن عاشور**³، و**محمد متولي الشعراوي**⁴، وبهذا لا تختلف المدرسة الإماميّة الشيعيّة عن نظيرتها السنية في هذا الأصل العقدي وفي طريقة التدليل عليه، فانطلقت كلتا المدرستين من الآيات الكونية لإثبات وجود الله، وعليه يمكن القول أنّ هناك تقارباً وتوافقاً واضحاً بين ما ذهب إليه الطباطبائي أثناء تعرضه لدليل الأفاق (الآيات الكونية)، وبين ما ذهب إليه الشعراوي الذي يعتبر دليل الأفاق من أقوى الأدلة والبراهين التي تدلّ على وجود الله بالضرورة.

¹ الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ج1/ص448.

² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2/ص30.

³ يُنظر، الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2/ص88.

⁴ يُنظر، محمد متولي الشعراوي، خواطر الشعراوي، ج2/ص684/687.

المطلب الثاني: حجاجية القول في وحدانية الله لدى الطباطبائي.

اتفق علماء العقيدة على اختلاف توجهاتهم المذهبية وإنتماءاتهم العقيدية على أنّ الإقرار بوحدانية الله والإيمان الصارخ بها من أهم الأصول العقيدية التي يقوم عليها الدين الإسلامي خاصة، والأديان التوحيدية عامة¹، ولم تختلف المدرسة الإمامية عن باقي المذاهب الإسلامية في رؤيتها لهذا الأصل العقدي معتبرة إياه رأس جميع الاعتقادات التي لها صلة بالدين الإسلامي²، وقد بلور العلامة الشيخ جعفر سبحاني³ أحد مراجع المدرسة الإمامية رؤيتهم لهذا الأصل العقدي بقوله: «وقد اتفق جميع المسلمين، ولم يختلفوا في هذا الأصل، فهم عن بكرة أبيهم يؤحدون الله سبحانه من حيث الذات والفعل والعبادة، فالله سبحانه تعالى واحد لا نظير له في الوجود ولا مثيل له، وهو المعبود الوحيد لا معبود سواه»⁴، أمّا محمد حسين الطباطبائي فقد اعتنى أشد الاعتناء بهذا الأصل العقدي، ولم يختلف عن شيوخه في المدرسة الإمامية معتبراً أنّ الإيمان بوحدانية الله من الأصول العقيدية الجوهرية لدى كل المسلمين على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم وتوجهاتهم العقيدية.

ويتطرق لهذا الأصل العقدي بكثير من التفصيل أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَآبَتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾⁵ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا⁵

• يعلق على الآية مناقشاً هذا الأصل فيقول:

«وهنا صرف الخطاب إلى النبي، وأمر أن يكلمهم في أمر التوحيد ونفي الشرك، والذي يقولون بأن هناك آلهة دون الله يتولّون جهات التدبير في العالم على اختلاف مراتبهم والواحد منهم رب لما يدبره كإله السماء والأرض، وإله الأرض، وإله الحرب، وإله قریش.

¹ يُنظر، بركات دويدا، الوحدانية، دار الأفاق العربية، (د، ط)، القاهرة، 2006م، ص417.

² يُنظر، الشيخ مرتضى مطهري، التوحيد، تر: إبراهيم الخزرجي، ط، 1، دار الحجة البيضاء، 2000م، ص13.

³ هو الشيخ جعفر بن محمد حسين السبحاني التبريزي، من أهم المراجع الشيعة المعاصرين، ولد بمدينة تبريز في إيران سنة 1847هـ، يُنظر،

https://ar.wikipedia.org/wiki/جعفر_السبحاني

⁴ العلامة الشيخ جعفر سبحاني، التوحيد والشرك في القرآن الكريم، انتشارات أسوة، (د، ط)، 1992م، ص21.

⁵ الإسراء، آية، 43/42.

فمُلْخَص الحجة أنه لو كان معه آلهة كما يقولون، وكان يمكن أن ينال غيره تعالى شيئاً من ملكه الذي هو من لوازم ذاته الفياضة لكل شيء وحب السلطة والملك مغروز في كل موجود بالضرورة، لطلب أولئك الآلهة أن ينالوا ملكه فيعزلوه عن عرشه ويزدادوا ملكاً على ملك لحبهم ذلك ضرورة، لكن لا سبيل لأحد إليه تعالى عن ذلك.

فقوله: ﴿إِذَا لَّابَتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ أي طلبوا سبيلاً إليه ليغلبوه على ما له من الملك، والتعبير عنه تعالى بذی العرش لأنه من الصفات الخاصة بالملك للدلالة على أن ابتغاءهم السبيل إليه إنما هو لكونه ذا العرش وهو ابتغاء سبيل إلى عرشه ليستقروا عليه.

ومن هنا يظهر أن قول بعضهم أن الحجة في الآية هي في معنى الحجة التي في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾¹، وهذا في غير محله.

وذلك أن الجحيتين مختلفتان في مقدماتهما، فالحجة التي في الآية التي نحن فيها تسلك إلى نفي الشريك من جهة ابتغاء الآلهة السبيل إلى ذي العرش، وطلبهم الغلبة عليه بانتزاع الملك منه، أما التي في آية الأنبياء تسلك من جهة أن اختلاف الآلهة في ذواتهم يؤدي إلى اختلافهم في التدبير وذلك يؤدي إلى فساد النظام، فالحق أن الحجة التي فيما نحن فيه غير الحجة التي في آية الانبياء ما في قوله تعالى: ﴿مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾²

وكذا ما نُقل عن بعض قدماء المفسرين: أن ابتغائهم سبيلاً إلى ذي العرش طلبهم التقرب والزلفى منه لعلوه عليهم، وتقريب الحجة أنه لو كان معه آلهة كما يقولون لطلبوا التقرب منه تعالى

¹ الأنبياء، آية، 22.

² المؤمنون، آية، 91.

والزلفى لديه لعلمهم بعلوه وعظمته، والذي كان حاله هذا الحال لا يكونى إلهاً، وبالتالي فليسوا بآلهة.¹

• التحليل الحجاجي لنص الطباطبائي.

إنّ الدعوى العامة التي يسعى الطباطبائي إلى تثبيتها وترسيخها في هذا النموذج التفسيري، هي دعوى تنصّ على ضرورة إقرار وإيمان كل إنسان (بوحداية الله)، وفي سبيل ترشيح أركان هذه الدعوى وتمكينها في كيانات متلقيه، ودفعهم إلى الإيمان بها والتصديق بمقتضاها، عمد إلى جملة من الحجج التي تعضد وتشدّد تصوراته العقديّة لهذه القضية، وقد توزعت هذه الحجج ما بين حجج عقلية جاهزة، وحجج صناعية تعكس قدرة الطباطبائي بطباع الحاجة ومسالكتها، وهذا النسق المستعمل في نظام الحجج هو ما سنحاول الكشف عنه أثناء مقارنتنا الحجاجيّة لهذا النموذج التفسيري.

أ. المقدمات الحجاجيّة المدرجة للتدليل على وحدانية الله.

يُجهّد الطباطبائي لنموذجه التفسيري بافتراض جملة من المقدمات الحجاجيّة التي تضمن له تحقيق انطلاقة فعّالة ينخرط بموجبها المتلقي في المسار العام للعملية الحجاجيّة، وقد عكست نوعية المقدمات التي استعان بها الطباطبائي التوجه العقدي الذي يسعى إلى تمكينه في كيانات متلقيه، ودفعهم إلى الإيمان به يقيناً وعملاً، ومن بين المقدمات التي أدار عليها حجاجه يمكن رصد ما يلي:

• الوقائع الحجاجية (تهيئة المتلقي لدعوى وحدانية الله).

تُعَدُّ الوقائع منطلق كل فعل حجاجي يروم التأثير والإقناع، وتمثل الوقائع كل ما هو مشترك من حقائق وأفكار وأحداث بين المحاجج ومتلقيه، فهي مسلمات لا يعترض المتلقي على صحتها، ولا يشكّك في وجودها، وقد عدل الطباطبائي أثناء محاولته التدليل على وحدانية الله إلى جملة من الوقائع التي تُمكنه من تهيئة متلقيه للعملية الحجاجيّة، ودفعهم نحو الانخراط فيها، والتفاعل معها، وهذه التهيئة من شأنها استدراج المتلقي ودفعه إلى الإيمان والتصديق بدعوى (وحدانية الله)، ومن بين الوقائع التي استهلّ بها الطباطبائي حجاجه نذكر يلي:

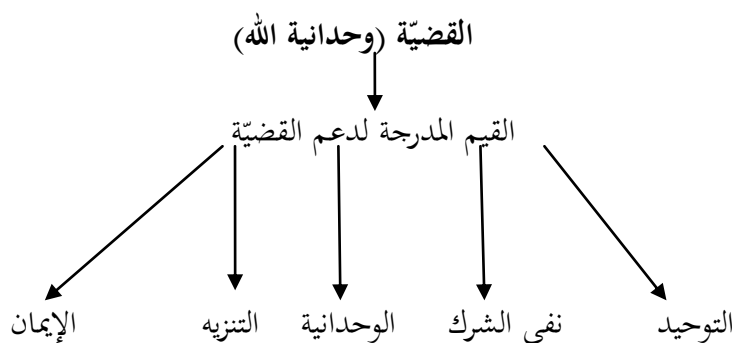
¹ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج13/ص106-107.

- الواقعة الأولى ————— يقول الطباطبائي: "والذي يقولون بأن هناك آلهة دون الله يتولّون جهات التدبير في العالم على اختلاف مراتبهم، والواحد منهم ربّ لما يدبره، كإله السماء والأرض، وإله الأرض، وإله الحرب، وإله قريش."

تُعَدُّ هذه الواقعة (تعدد الألهة) أصل الخلاف بين الطباطبائي ومتلقيه، لذلك عمد إلى استحضارها وجعلها نقطة وارتكاز ينبنى عليه مساره الحجاجي، فالتحديد المباشر للقضية المتحاجج حولها بين طرفي الحجاج يُساعد على سير العملية الحجاجيّة نحو أهدافها التداوليّة المرسومة، وجعل الخطاب متفق عليه من حيث المبدأ والانطلاقة، لذلك عمد إلى استحضار هذه الواقعة المنافيّة لعقيدة الوحدانيّة، وجعلها مرتكزاً يبنى عليه مساره الحجاجي.

• القيم الحجاجيّة (تحديد الأهداف العقديّة).

إنّ مآلات أي ممارسة حجاجية، هو بناء منظومة من القيم يُعتقد المحاجج في صحتها، ويسعى إلى ترسيخها في كيانات متلقيه، وقد أفضى النظر في النموذج التفسيري الذي نحن بصدد مقارنته، إلى وجود جملة من القيم يسعى الطباطبائي إلى تمكينها في كيانات متلقيه، ودفعهم إلى الإيمان بها، كما تُعدّ القيم التي استحضرها في نصه مرتكزات منهجية مهمة تُمهّد لموقفه العقدي الذي يسعى إلى تحصيل اليقين في صحته إيماناً واعتقاداً، ومن بين القيم المدرجة للتمهيد لعقيدة (وحدانية الله) يمكن رصد مايلي:



يعكس نظام القيم المدرج في خطاب الطباطبائي التصورات العقديّة والمواقف الإيمانيّة التي يسعى إلى ترسيخها في أذهان وقلوب متلقيه، ودفعهم إلى الإيمان بها والتصديق بمقتضاها اعتقاداً وعملاً، فالمناط العام من وراء هذه المنظومة القيميّة التي تدعو إلى التوحيد والإيمان، والتنزيه هو تحصيل اليقين في وحدانيّة الله، أي توحيد الله ونفي الشريك عنه، لذلك نجد الطباطبائي يدعم موقفه العقدي ويُعضده بجملة من القيم الرمزية التي تشدّ المتلقي إلى دائرة الاعتقاد والتصديق بسلطان ما يُعرض عليه من حقائق، وما يُنحت له من عقائد.

• المواضع الحجاجية (إقامة سلطان النقل في التأسيس لعقيدة وحدانية الله).

تُعدّ المواضع من أهم المرتكزات الحجاجية في تفسير الطباطبائي عامة، وفي النموذج التفسيري الذي نحن بصدد مقارنته بصفة أخص، ويعدل إليها أثناء التمهيد لمساره الحجاجي الذي يروم تمكينه في كيانات متلقيه، وقد ذهبنا في مقامات سالفة إلى أنّ المواضع هي عبارة عن قوالب حجاجية جاهزة تُدرج في الخطاب الأصل، فتُوجهه نحو مقاصده التداولية، وأهدافه الحجاجية التي يرسمها المحاجج، وقد اقتضت طبيعة الدعوى التي يُريد الطباطبائي ترسيخها ودفع متلقيه إلى الإيمان بها، استحضر جملة من المواضع التي تُرشح التصورات العقدية التي يقدمها لمتلقيه، ومن بين المواضع المدرجة للتدليل على وحدانية الله نذكر ما يلي:

• القضية (وحدانية الله) ← الموضع الديني الذي يدعم القضية ← ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةُ إِلَّا اللَّهُ

لَفَسَدَتَا﴾ ← نوع الموضع ← كيفي عام ← كيفي لأنه حقيقة إلهية، وعام لأنه يخاطب العقل.

• القضية (وحدانية الله) ← الموضع الديني الذي يدعم القضية ← ﴿مَا آتَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا

كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ

نوع الموضع ← كيفي عام ← كيفي لأنه حقيقة إلهية، وعام لأنه يخاطب العقل.

إنّ نوعية المواضع الحجاجية المعتمدة في هذا النموذج التفسيري، تُعدّ من أهم المقدمات التي يستدلّ بها المفسرون على على وحدانية الله¹، وقد مهّد الطباطبائي لمساره الحجاجي بهذه الآيات القرآنية وجعلها منطلقاً لبناء مسار

¹ يذهب القرطبي في تفسير لقوله تعالى: «﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾» إلى القول: (ولو كان في السموات والأرض والأرضيين آلهة غير الله معبودون لفسدتا، أي لو كان فيهما غير إله واحد لفسد التدبير، لأنّ أحدهما إن أراد شيئاً وأراد الآخر ضده كان أحدهما عاجزاً) ويذهب البيضاوي في تفسيره إلى القول: (ولو كانت الآلهة دونه للزم الفساد والبطلان لما يكون بينهما من الاختلاف والتمانع)، أمّا الطاهر بن عاشور فيذهب إلى القول: (والآية استدلال على بطلان عقيدة المشركين إذ زعموا أنّ الله جعل شركاء له في تدبير الخلق، وبذلك يتبيّن أنّ الآية استدلال على استحالة وجود آلهة غير الله، فالآية مساقاة لإثبات الوحدانية، وانفراد الله بالخلق، لأنّ تعدد الآلهة يقتضي اختلاف متعلقات الإرادة والقدرة والتصرفات ممّا يستلزم حدوث الخلاف الذي ينتج عنه فساد السموات والأرض)، ويذهب الكشاني أحد كبار مراجع المدرسة الإمامية إلى القول: (ولو كان هناك غير الله، لفسدتا وبطلتا، وقد وُجد الصلاح وهو بقاء العالم ووجوده، فدلّ على أنّ الموجد له واحد وهو الله جلّ جلاله) ويذهب الطبرسي في تفسيره قائلاً: (ولو كان في السماء والأرض سوى الله لفسدتا وما استقامتا، وفسد من فيهما ولم ينتظم أمرهم، وهذا دليل التمانع الذي بنى عليه المتكلمون مسألة التوحيد، أي لا يجوز أن يكون الإله إلا واحداً)، يُنظر، القرطبي، جامع لأحكام القرآن، ج 14/ص 189، ويُنظر، البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج 4/ص 48، ويُنظر، التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، ج 17/ص 40، ويُنظر، الفيض الكشاني، كتاب الصافي في تفسير القرآن، ج 5/ص 67، ويُنظر، الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 7/ص 85.

حجائي يتَّسم بالفعاليَّة، لأنها آيات تستفز العقل وتدفعه نحو التأمل والتدبُّر في قضية وحدانية الله، فالآيتان تُبطل وتنسف عقلاً¹ قضية وجود إلهين أو أكثر، فلا بدّ على المتلقي التمعن في الآيتين والتسليم والإيمان بوجود إله واحدًا، متفرد بالخلق والتدبير، والتصديق بما يقدِّمه الطباطبائي من عقائد توحيدية، وما ينحّته من تصورات دينية.

ب. حجة التناقض وعدم الإتفاق (الحجاج الاستهجائي).

تندرج حجة التناقض وعدم الإتفاق ضمن الاستراتيجيات الخطابية الاستهجائية التي تسعى إلى إمطة اللثام عن التعارض الموجود في أطروحات الخصوم²، أي هي استراتيجية حجاجية يحاول من خلالها المحاجج تفكيك أطروحات الخصوم وإبراز التناقضات الموجودة في التصورات التي يُقدِّمونها على المستوى العقلي والمنطقي، وقد عمل الطباطبائي في نموذج التفسير هذا على إبطال دعوى القائلين بتعدد الآلهة، وذلك ببسط التعارض الموجود في تصوراتهم التي يُقدِّمونها، ويمكننا أن نقف على هذا الصنف من الحجج في النماذج التالية:

- التناقض الأول:

- أطروحة الخصوم: —————> تعدد الآلهة.
- اعتراض الطباطبائي: —————> لو كان هناك تعدد في الإلهة لاختلفت الإرادة والمشئّة بين هاتيه الآلهة ولا اختلّ نظام الكون.

- النتيجة: —————> يوجد إله واحد.

- التناقض الثاني:

- أطروحة الخصوم: —————> تعدد الآلهة.
- اعتراض الطباطبائي: —————> لو كان هناك آلهة لطلبوا الغلبة على بعضهم البعض بانتزاع الملك.
- النتيجة: —————> يوجد إله واحد.

- التناقض الثالث:

- أطروحة الخصوم: —————> تعدد الآلهة.

¹ يُطلق علماء العقيدة على هاتين الآيتين دليل التمانع، أي يستحيل شرعاً وعقلاً وجود فاعلين تامي القدرة والإرادة، لأنّ لو وُجد فاعلين تامي القدرة والإرادة لانفرد كل منها بخلقهِ وإيجاده، وهذا ممتنع عقلاً لأن الكون منظم ومتراط ممّا يدلّ على أنّ له رباً واحداً، يُنظر، أحمد بن عبد الله الغنيمان، الدلائل القرآنية على توحيد الربوبية، مجلة الدراسات العقديّة، ع/12، 1435هـ، ص67.

² يُنظر، علي شعبان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص136.

- اعتراض الطباطبائي: ← لو كان هناك إله واحد يحكم في كل هاته الآلهة كما يقول البعض، لما صحّ أن نقول بتعدد الآلهة لأنها تبقى دائماً مفترقة للإله الواحد.

- النتيجة: ← يوجد إله واحد.

يعمل الطباطبائي في هذه النماذج الاستدلالية على مصادرة كل الأطروحات القائلة بتعدد الآلهة، وذلك من خلال إبراز التناقضات الموجودة في التصورات التي يقدمونها ويعتقدون في صحتها، وبهذا تُصبح استراتيجية التناقض وعدم الاتفاق من الآليات الحجائية الاستهجائية المهمة التي ساعدته على إقصاء تصورات الخصوم القائلين (بتعدد الآلهة)، وترسيخ تصوره العقدي الذي ينص على وحدانية الله وتفردّه، وعليه يمكن القول أنّ الطباطبائي في هذه التقنية الخطابية كشف مكامن الضعف الموجودة في حجج الخصوم، وعمل على تنفيذ الانتظام المنطقي للمسار الاستدلالي الذي يتخذه الخصم للتدليل على مواقفه وآرائه، فالاستهجان آلة من آلات الحجاج التي تُقوّى بها الحجة، ويؤمن لها منزلة في عقول المخاطبين وعواطفهم إيماناً واعتقاداً.

ج. الحجج السببية (التصور العقدي النهائي من قضية وحدانية الله).

تندرج الحجة السببية ضمن الحجج التي تعتمد على الروابط السببية التي تصل الظواهر والأحداث بأسبابها ونتائجها، وقد سمّاها بيرلمان حجةً براغماتية¹ أي هي حجة مباشرة يستطيع المتلقي إدراكها دون عناء ولا تأويل، وقد آل بنا النظر في النموذج التفسيري الذي نحتّه الطباطبائي للتدليل على قضية وجود الله واستعانة هذا الأخير ببعض الحجج السببية التي ينتقل بموجبها من الحجج إلى النتائج بطريقة مباشرة سلسلة تساعد المتلقي على تأويل الخطاب وفهم مضامينه العقدية، ومن أمثلة ذلك:

- لو (كان معه آلهة كما يقولون) (ل) (طلب أولئك الآلهة أن ينالوا ملكه) (ويعزلوه عن عرشه ويزدادوا ملكاً)
 الرابط النتيجة الرابط الحجة الحجة
- لو (كان معه آلهة كما يقولون) (ل) (طلبوا التقرب منه تعالى والزلفى لديه لعلمهم بعلوه وعظمته).
 الرابط النتيجة الرابط الحجة الحجة

¹ يُنظر، محمد الوالي، الإستعارة في محطّات يونانية وعربية وغربية، ص 386.

يُقيم الطباطبائي في هذا النماذج الحجاجية التي تعتمد على العلاقات السببية الحجّة على كل من يدّعي أنّ هناك آلهة تشترك في الملك مع الله، ويقدم حججاً مباشرة تُبطل قضية تعدد الآلهة، فلو كان هناك آلهة غير الله لحاولوا عزله لكي ينفردوا بالملك والسيطرة والألوهية، إلا أن عدم وجود آلهة طالبت ونازعت الله، كان سبباً مباشراً في تفرد الله بالملك والسيطرة والخلق والتدبير، وبهذا الاستدلال السببي الشبه منطقي يقيم الطباطبائي الحجة على كل من يعتقد بتعدد الآلهة، ويبطل كل التصورات المناقضة والمناوئة لتثوره العقدي.

د. حجج السلطة (هيكلية المعتقد بالاعتماد على سلطة القرآن والإجماع والعقيدة).

لقد ذهب المنظرون في حقل الحجاج إلى اعتبار حجة السلطة مبدأً أساسياً في كل مسار حجاجي يروم الإقناع والتداول، وقد بدا هذا النوع من الحجج حاضراً بقوة أثناء محاولة الطباطبائي التدليل على دعوى وحدانية الله، حيث عمد إلى استحضار جملة من السلطات الفاعلة التي يستطيع بواسطتها تمكين العقائد المعروضة، وترشيح الآراء المبسوطة في كيانات متلقيه، ومن بين النماذج السلطوية المدججة لتحصيل اليقين من دعوى وحدانية الله ما يلي:

● سلطة القرآن.

يُعدّ القرآن الكريم سلطة فاعلة ومهمة في تمكين العقائد، وترسيخ التصورات الدينية، وقد عدل الطباطبائي في نموذج التفسير إلى سلطة القرآن الكريم لاعتبارين، يتمثل الأول في المكانة والقداسة التي يحظى بها القرآن في المجال التداولي الإسلامي، أمّا الاعتبار الثاني يعكس حرص الطباطبائي البالغ على استنباط العقائد من القرآن باعتباره المصدر الوحيد الذي تُنحى منه العقائد، وتُبسّط الحقائق، ولإثبات وحدانية الله وتمكينها في كيانات المتلقين، استحضر جملة من الآيات القرآنية التي تُعزّد تصوره الإيماني لقضية الواحدانية، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ

مَعَهُ إِلهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابَتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا¹ وقوله أيضاً: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا²، وقوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ³، واستناداً إلى هذه الآيات التي تُحيل إلى وحدانية الله،

¹ الإسراء، آية، 42

² الأنبياء، آية، 22.

³ المؤمنون، آية، 91.

وانفراده بالخلق والتدبير، تُصبح المعتقدات التي ينحتها الطباطبائي منتظمة داخل القرآن الكريم الذي يحظى بنوع من الوثاقة التي تؤهله لأن يكون سلطة مركزية ورمزية يُحتج بها ويُنتزع بواسطتها التسليم.

• سلطة الإجماع.

يُعد الإجماع في الثقافة العربية الإسلامية أصلاً من أصول التشريع، وركناً من أركان الاعتقاد¹، ويستمد هذا الأخير حجتيه وسلطته من التوافق الحاصل بين العلماء حول مختلف القضايا العقدية والفقهية في الدين الإسلامي، ونظراً لأهميته وحجتيه استعان الطباطبائي بهذه الآلية الخطابية حين قام بنقل إجماع المفسرين على اختلاف مدارسهم العقدية وتوجهاتهم المذهبية بوحدانية الله، جاعلاً من هذا الإجماع منطلقاً ومركزاً يُعصّد به تصورات العقيدة، ويُرشح بواسطته توجهاته التي يسعى إلى تمكينها ودفع متلقيه إلى الإيمان بها وتصديقها.

• سلطة العقيدة.

تحدد سلطة العقيدة في الخطاب الحجاجي باعتبارها آلية خطابية تعكس التوجهات العقدية والتصورات الدينية التي يسعى المحاجج إلى تمكينها، وقد أفضى النظر في النموذج التفسيري الذي نحتة الطباطبائي للإثبات وحدانية الله وجود سلطة عقدية دينية تحكم في توجيه الخطاب ورسمت بصورة كبيرة مجمل المآلات التي يسعى الطباطبائي إلى ترسيخها في كيانات وعقول متلقيه، ودفعهم إلى الإيمان والتصديق بها اعتقاداً وعملاً، وعليه يمكن القول أنّ التصور العقدي القاضي بتوحيد الله وانفراده بالوحدانية هو سلطة فاعلة تحكم في مجمل أجزاء الخطاب الذي قدّمه الطباطبائي، وحددت مسالكه تفسيراً وتأويلاً وتوجيهاً.

هـ. حجة الأنموذج وعكسه (الهدم والترشيح).

تُعدّ استراتيجية الأنموذج وعكسه من أهم الآليات الخطابية التي يُركّز فيها فعل الحجاج على قضيتين متناقضتين يسعى المحاجج إلى ترسخ واحدة وتشبيتها، وإقصاء الثانية وهدمها، وقد أجرى الطباطبائي خطابه في هذا النموذج التفسيري على قضيتين عقديتين متناقضتين، تتمثل الأولى في (وحدانية الله) أما الثانية في (تعدد الألهة)، فيقول: (لو كان معه آلهة كما يقولون لطلب أولئك الآلهة أن ينالوا ملكه ويعزلوه عن عرشه ويزدادوا ملكاً)، وعليه نستنتج من هذا المقطع التفسيري وجود قضيتين متناقضتين عقلاً وإيماناً، الأولى تنص على (بوحدانية الله) والثانية (بتعدد الألهة)، وعليه يمكننا القول إن التقابلات التي أقامها الطباطبائي داخل خطابه يهدف من وراءها إلى تسييح تصورات

¹ يُنظر، أبوبكر الجصاص، الإجماع (دراسة في فكرته من خلال تحقيق كتاب الإجماع)، دار العربي المنتخب، (د، ط)، بيروت، لبنان، 1993م، ص 65.

وحمايتها من الإنزلاق نحو قضايا أخرى لا تندرج ضمن المسار العام للعملية الخطابية، لتصبح آليه الأنموذج وعكسه من أهم التقنيات الحجائية التي تُحدّد نوع القضايا المتنازع حولها، وتتركز التصورات المختلف في حقائقها، وتحافظ على النسق العام المرسوم للمسار الحجائية.

و. الأقيسة المنطقية (إقامة سلطان النقل في التدليل على وحدانية الله).

تحدّد الأقيسة المنطقية في الخطاب الحجائي باعتبارها آليه خطابية عقلية مهمة، تُثبت بها التصورات، ويُحصل بواسطتها اليقين والإقناع، ويحتل القياس في تفسير الطباطبائي مكانة هامة، وخاصة أثناء استدلالاته على الأقيسة العقدية التي يستبدل فيها سلطان النقل بسلطان العقل لاعتبارات مقامية متعلقة بنوعية المتلقي الذي لا يدعن للأدلة النقلية، وقد أفضى النظر في طرائق إثبات وحدانية الله لدى الطباطبائي، عدوله إلى جملة من الأقيسة المنطقية التي تُشرعن الخطاب، وترتقي به، وتزوده بطاقات إقناعية تضمن حصول عمليتي الاستمالة والإقناع، ومن بين الأقيسة المدرجة لاثبات وحدانية الله يمكن رصد مايلي:

• القياس الأول (ابطال قضية تعدد الآلهة):

- المقدمة الكبرى: — لو كان معه آلهة كما يقولون كان يمكن أن ينالوا شيئاً من ملكه ويعزلوه عن عرشه.
- المقدمة الصغرى: — لكنهم لم ينالوا منه ولم يعزلوه عن عرشه.
- النتيجة: — إذن يوجد إله واحد.

• القياس الثاني (ابطال قضية تعدد الآلهة):

- المقدمة الكبرى: — اختلاف الآلهة في ذواتهم يؤدي إلى اختلافهم في التدبير وذلك يؤدي إلى فساد النظام.
- المقدمة الصغرى: — لكن الكون ونظامه لم يفسد.
- النتيجة: — إذن يوجد إله واحد.

• القياس الثالث (ابطال قضية تعدد الآلهة):

● المقدمة الكبرى: ————— والذين يقولون بأن هناك آلهة دون الله كإله السماء والأرض، وإله الحرب، وإله قريش.

● المقدمة الصغرى: ————— هذه الآلهة إما هي محكومة بإله أكبر يحكمها لأنها متعددة، أو هي ليست آلهة لأنها غير مسيطرة على كل شيء.

● النتيجة: ————— وجود إله واحد، وانتفاء قضية تعدد الآلهة.

على ضوء هذه الأقيسة المنطقية، نستنتج أنّ الطباطبائي بلغ ذروة الممارسة الحجاجية، وذلك بإبطال وهدم قضية تعدد الآلهة عقلاً ومنطقاً، وتثبيت وترشيح قضية وحدانية الله عقلاً ومنطقاً، وهذه الاستراتيجية المنطقية بمقدماتها ونتائجها تُفضي بالضرورة إلى تمكين تصورات العقيدة، وترسيخ آراءه الدينية في كيانات متلقيه إيماناً واعتقاداً، وتثبيت التوافق بين المبادئ العقلية والأفضية العقلية.

ز. السلم الحجاجي (قراءة تقويمية في حركة الحجج داخل الخطاب).

يتحدّد الخطاب الحجاجي باعتباره خطاب يحتوي على مجموعة من الحجج المتساوقة فيما بينها، والتي تقود الخطاب نحو جملة من الأهداف التداولية المسطرة من قبل المحاجج، إلّا أنّ هذه الحجج وبالرغم من التساند والتساوق الموجود بينها تبقى متفاوتة في درجة القوة والضعف، وقد أفضى النظر والفحص في طرائق تدليل الطباطبائي على وحدانية الله إلى وجود تفاوت في قوة الحجج المدرجة لتثبيت أركان هذه القضية، فلمسنا نسقاً حججياً تصاعدياً تدرّج بموجبه الطباطبائي من الحجج الأقل تأثيراً إلى الحجج الأقوى في دعم آراءه العقيدية، وتعزّيد تصورات الدينية وتسييجها، ويمكن لنا أن نمثل لحركة الحجج داخل خطابه التفسيري بالسلمين الحجاجين التاليين:

● السلم الحجاجي الأول المدرج للتدليل على وحدانية الله وإبطال تعدد الآلهة.

النتيجة	وحدانية الله.
الحجة (3)	قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَآلهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾
الحجة (2)	قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ ءَآلهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابَتَعَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾
الحجة (1)	قال تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾

• سُلِّمَ الملفوظات المدرج للتدليل على وحدانية الله وإبطال تعدد الآلهة.

•

النتيجة	وحدانية الله.
الحجة (3)	يقول الطباطبائي: (تعدد الآلهة يؤدي إلى فساد الكون)
الحجة (2)	يقول الطباطبائي: (تعدد الآلهة يؤدي إلى تنازع هذه الآلهة)
الحجة (1)	يقول الطباطبائي: (تعدد الآلهة قضية باطلة لأن التعدد يقتضي النقص الذي هو ليس من صفات الإله)

يتضح لنا من خلال هذين السلمين الحجائيين، أن الطباطبائي بنى مساره الحجائي في التدليل على وحدانية الله بنوعين من الحجج، حجج جاهزة تتمثل في جملة الآيات القرآنية المتساوقة فيما بينها، والتي تدعم قضية الوحدانية قطعاً، وحجج صناعية منحوتة في شكل ملفوظات شبه منطقية تعكس معرفة الطباطبائي بقضايا المحاجة، وخبرته في تصريف الكلام، والتأمل في البنية التركيبية لهذه الملفوظات يلمس طابعها العقلاني الصارم الذي يستفز العقل ويدفعه نحو التدبر والتأمل في العقائد المنحوتة، والتصورات المبسطة التي من شأنها تمكين الأقضية العقدية التي يُقدمها الطباطبائي لمتلقيه.

المطلب الثالث: حجاجية القول في الصفات¹ الإلهية لدى الطباطبائي.

لئن اتفقت المدرسة الإمامية مع نظيرتها السنية في تقرير الموقفين العقديين من (وجود الله ووحدانيته)، وفي طرق التدليل والبرهنة عليهما، فإنهما اختلفتا في قضية الصفات الإلهية، واتخذت كل مدرسة موقفاً مغايراً عن نظيرتها، ففي حين ذهبت المدرسة السنية إلى «الإيمان بصفات الله تعالى التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله، وعلى لسان رسوله، من غير زيادة عليها، ولا نقص منها»² وذلك بإثبات ما أثبتته لنفسه، وما أثبتته له الرسول صلى الله عليه وسلم من أسماء وصفات، من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكيف ولا تمثيل، أي عدم نفي ما وصف به الله نفسه، ولا تأويل صفاته،³ وخلافاً لهذا الطرح العقدي، ذهبت المدرسة الإمامية مذهباً مغايراً في عقيدة الصفات الإلهية، معتبرة أنّ نفي الصفات عن الله هو كمال التوحيد⁴، ويُلور الإمام محمد رضا المظفر⁵ أحد كبار مراجع المدرسة الإمامية عقيدتهم في الصفات الإلهية بقوله: «نعتقد بأنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيد في الذات ونعتقد أنه واحد في ذاته ووجوب وجوده، كذلك يجب توحيد في الصفات، وذلك بالإعتقاد بأن صفاته عين ذاته، وبالإعتقاد بأن لا شبه له في صفاته الذاتية»⁶ ويواصل قائلاً: «وكمال الإخلاص له، نفي الصفات عنه»⁷ ولم يختلف الطباطبائي مع ما ذهب إليه شيوخه في المدرسة الإمامية، وأكد على أنه تعالى لا يُوصف بصفة الأجسام، ولا يُنعت بنعوت الممكنات التي تفضي إلى الحدوث والفقر والحاجة⁸.

وعلى ضوء هذا التمهيد المقتضب الذي عرضنا فيه الرؤى المتباينة بين المدرستين السنية والإمامية في مسألة الصفات الإلهية، سنحاول رصد الموقف العقدي محمد حسين الطباطبائي حول هذه القضية بعمق وتفصيل، وذلك

¹ تُعدّ قضية الأسماء والصفات من أبرز القضايا العقدية الشائكة بين مختلف الفرق الإسلامية، ولم يختلفوا حول شيء بقدر اختلافهم في قضية الأسماء والصفات، فانقسموا في ذلك إلى مذاهب منها ما يُثبت ما أثبتته الله لنفسه من صفات، ومنهم من يُنزه الله عن كل الصفات، ومنهم من يُماثل بين صفات الخالق وصفات المخلوق، ومنهم المفوضة ومنهم المعطلة، ومنهم المحرفة، ومنهم المكيفة، يُنظر، محمد بن خليفة التميمي، معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، أضواء السلف، ط، 1، الرياض، 1999م، ص 66/60.

² ابن قدامة، ذم التأويل، تح: بدر البدر، الدرا السلفية، ط، 1، الكويت، 1406هـ، ص 11.

³ يُنظر، الشيخ عبد الله بن محمد، التوحيد وبيان العقيدة السلفية النقية، ضبط، أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، (د، ط)، مكتبة طبرية، 1992م، ص 42.

⁴ جعفر بن الحسين بابوية القمي، كتاب التوحيد، دار المعارف، (د، ط)، بيروت، (د، ت) ص 86.

⁵ الإمام محمد رضا المظفر (1322هـ، 1383هـ) هو فقيه شيعي عراقي، يُعدّ من أبرز المنظرين والمجددين في عقائد الإمامية في العصر الحديث، وخاصة في كتابه (عقائد الإمامية) الذي يُعتبر من أهم المصادر التي نظّرت للتشيع بثوب معاصر، يُنظر، ويكيبيديا/ محمد - رضا - المظفر.

⁶ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، مركز الأبحاث العقائدية، (د، ط)، إيران، 1422هـ، ص 32.

⁷ المرجع نفسه، ص 32.

⁸ يُنظر، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2/ص 103.

باستقراء ورصد مختلف الآليات الحجاجية، والتقنيات الخطابية التي دَعَمَ بها توجهاته المذهبية وعَضَدَ بواسطتها تصورات العقيدة لمسألة الصفات.

1. حجاجية تقرير الاعتقاد في صفة اليد لدى الطباطبائي.

اتفق العلماء بمختلف تصوراتهم العقديّة وتوجهاتهم المذهبيّة، على إدراج صفة اليد ضمن الصفات الذاتيّة الخبريّة التي يتصف بها الله سبحانه وتعالى¹، إلّا أنّهم اختلفوا في تحديد دلالتها في الاستعمال القرآني، فمنهم من ذهب إلى أنّ المراد باليد في القرآن الكريم هي اليد الحقيقيّة في حق الذات الإلهيّة²، ومنهم من أوّل صفة اليد بالنعمة والقوة، تفادياً وخوفاً من الوقوع في التشبيه والتجسيم³، ومنهم من قام بتعطيل صفة اليد عن الله، وإنكار قيامها بالذات الإلهيّة⁴، وعلى ضوء هذا التباين والتجاذب الموجود في الآراء والمواقف بين مختلف المذاهب الإسلاميّة، ولا سيما بين المدرسة السنيّة ممثلةً في الشيخ الشعراوي، والتي ذهبت إلى إثبات صفة اليد في حق الذات الإلهيّة من غير تشبيه، مقدّمة مجموعة من الحجج العقلية والنقلية، سنحاول في هذا المبحث تحديد الموقف العقدي للمدرسة الإمامية الشيعيّة ممثلةً في الشيخ محمد حسين الطباطبائي، محاولين الوقوف على المناحي الحجاجيّة والاستدلالات العقلية الخطابية التي طوّعها أثناء تشكيل موقفه العقدي من صفة اليد.

ويتطرق الطباطبائي لصفة اليد أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾⁵

• يُعلّق الطباطبائي على الآية قائلاً:

¹ يذهب علماء العقيدة إلى تقسيم صفات الله سبحانه وتعالى إلى صفات ذاتية وصفات فعلية، أمّا الذاتية فهي التي لم يزل ولا يزال متصفاً بها، أي لا تنفك عن الذات الإلهيّة، وتنقسم إلى المعنويّة مثل الحياة والقدرة، وخبرية مثل اليد والوجه، أمّا الصفات الفعلية هي تلك المتعلقة بمشيئته سبحانه وتعالى، كالاستواء والإحياء والإماتة والقبض والبسط. يُنظر، عبد العزيز عبد الله الراجحي، الهداية الربانيّة في شرح العقيدة الطحاوية، دار التوحيد للنشر، ط، 4، الرياض، 2009م، ج1/ص74، ويُنظر، محمد صالح العثيمين، العقيدة الواسطيّة، دار ابن الجوزي، ط، 6، السعودية، (د)، ت، ج1/ص77.

² يُنظر، محمد صالح العثيمين، العقيدة الواسطيّة، ج1/ص306.

³ يُنظر، القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، (د، ط) لبنان، (د، ت)، ص78.

⁴ يُنظر، عبد العزيز بن محمد بن محمد بن سلمان، الكواشف الجليّة عن معاني الواسطيّة، مطابع المجد، ط، 1، 1992م، ص87.

⁵ المائدة، أية، 64.

«والآية أعني قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ تدلّ بأن اليهود تكلموا بهذه الكلمة الأثيمة في شيء من أمر الرزق، إمّا في خصوص المؤمنين لما في عامتهم من الفقر الشامل والعسرة وضيق المعيشة، وأنهم إنما قالوا هذا القول استهزاءً بالله سبحانه إيماء إلى أنه لا يقدر على إغناء عباده المؤمنين به، وإنجائهم من الفقر والمذلة، وإمّا قالوها لجذب أو غلاء أصابهم فضاقت بذلك معيشتهم، ونكدت حالهم، واختلّ نظام حياتهم، كما ربما يظهر من بعض ما ورد في أسباب النزول، وإمّا أنهم تفوّهوا بذلك لما سمعوا أمثال قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾¹، وقوله تعالى: ﴿وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾² فقالوا: يد الله مغلولة لا يقدر على تحصيل ما يُنفق في حوائجه لترويج دينه، وإحياء دعوته، وقد قالوا ذلك سخرية واستهزاءً على ما يظهر من بعض ما ورد في أسباب النزول، وهذا الوجه الأقرب إلى النظر.

وكيف كان فهذه النسبة، أعني نسبة غل اليد والمغلولية عند بعض الحوادث مما لا ياباه تعليمهم الديني، فعندهم من وجوه الاعتقاد ما يُبيح لهم أن ينسبوا إليه تعالى ما لا يناسب ساحة قدسه وكبرياء ذاته جلّت عظمته، وإن كانت الكلمة إنما صدرت منهم استهزاءً، فإنّ لكل فعل مبادئ في الاعتقاد ينبعث إليه الإنسان منها ويتجرأ بها.

وأما قوله: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ فهو دعاء عليهم بعذاب مشابه لما نسبوا إليه تعالى من النقص الغير مناسب لساحة قدسه، وهو مغلولية اليد وانسلاّب القدرة على ما يحبه ويشاؤه، وعلى فقوله: ﴿وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ عطف تفسره ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ فإن مغلولية أيديهم مصداق لعنة الله عليهم، إذ القول من الله سبحانه فعل، لعنه تعالى أحد، إمّا هو تعذيبه لعذاب، إمّا هو دنيوي أو أخروي، فاللعن هو العذاب المساوي لغل أيديهم.

¹ البقرة، آية، 245.

² المزمل، آية، 20.

وربما أحتمل كونه قوله تعالى: «غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ» إخباراً عن وقوع كلمة العذاب وهو جزاء من اجترائهم على الله سبحانه بقولهم: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ».

وأما قول ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ فهو جواب عن قولهم: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ مضروب في قالب الإضراب، والجملة، أعني قوله ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ كناية عن ثبوت القدرة، وهو شائع في الاستعمال.

وإنما قيل ﴿يَدَاهُ﴾ بصيغة التثنية مع كون اليهود أتو في قولهم: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ بصيغة الإفراد، ليدل على كمال القدرة، كما يستفاد من نحو قوله تعالى: ﴿قَالَ يَتْلِيَ لَيْسَ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِإِيدَى﴾¹ لما فيه من الإشعار أو الدلالة على اعمال كمال القدرة، نحو قولهم: (لا يدين بهالك) فإن ذلك مبالغة في نفي كل قدرة ونعمة.

وربما ذكر لليد معاني مختلفة في اللغة غير الجارحة، كالقدرة والقوة والنعمة الملك وغير ذلك، لكن الحق أن اللفظة موضوعة في الأصل للجارحة، وإنما استعملت في غيرها من المعاني على نحو الاستعارة، لكونها من الشؤون المنتسبة إلى الجارحة نوعاً من الانتساب كانتساب الإنفاق والجود إلى اليد من حيث بسطها، وانتساب الملك إليها من حيث التصرف والوضع والرفع وغير ذلك.

فما يثبت الكتاب والسنة لله سبحانه من اليد يختلف معناه باختلاف الموارد كقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ وقوله: ﴿أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِإِيدَى﴾ يُراد بها القدرة وكما لها، وقوله: ﴿بِإِيدِكَ الْخَيْرُ﴾² وقوله: ﴿فَسُبْحَنَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾³ وقوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي

¹ ص، آية، 75.

² آل عمران، آية، 26.

³ يس، آية، 83.

بِيَدِهِ الْمَلِكُ¹ إلى غير ذلك يُراد بها الملك والسلطة، وقوله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ²﴾ يُراد بها الحضور ونحوه.

وأما قوله: ﴿يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ³﴾ فهو بيان لقوله: ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ³﴾

• التحليل الحجاجي لموقف الطباطبائي العقدي من صفة اليد.

إنّ المتأمل في النموذج التفسيري الذي نحت من خلاله الطباطبائي موقفه العقدي من (صفة اليد في حق الذات الإلهية) يلمس مباشرةً توجهه العقدي الذي يقوم على تأويل صفة اليد وفق السياقات التي ترد فيها، وهذا التأويل يعكس انتمائه المذهبي الذي يرى بوجوب تنزيه الذات الإلهية عن الصفات مخافة الوقوع في التشبيه والتجسيم كما تطرقنا في المبحث السابق، وفي سبيل ترشيح هذا المنحى العقدي التنزيهي وتمكينه في كيانات المتلقين، عمد إلى استراتيجية حجاجية يُشرعن بموجبها ممارساته التأويلية، ويُسيج بواسطتها تصورات العقديّة من (صفة اليد) ، وهذه الأنساق الخطابية هي ما سنُعنى بالكشف عنه أثناء مقاربتنا للنموذج التفسيري الذي قدّمه.

أ. المقدمات الحجاجية المعتمدة في تهيئة المتلقين للموقف العقدي من صفة اليد.

يُجهّد الطباطبائي لحججه بافتراض جملة من المقدمات والممهدات الحجاجية التي تضمن له تحقيق انطلاقة قوية يتفاعل بموجبها المتلقي مع النسق العام للعملية الحجاجية، فالمقدمات الحجاجية في نظرنا هي عبارة آلية خطابية تشدُّ المتلقي، وتأسر كيانه عقلاً وعاطفةً، ولتحقيق انطلاقة توافقية لجأ إلى تضمين حججه بافتراض جملة من المقدمات التي تُسهّل انخراط المتلقي وتهيّأته، ومن بين المقدمات المدرجة في هذا النموذج التفسيري نرصد ما يلي:

• الوقائع الحجاجية (شد المتلقي وأسر كيانه)

إنّ الدعوى العامة التي يروم الطباطبائي ترسيخها في النموذج التفسيري الذي نحتته لصفة اليد، هي تحصيل الاعتقاد والإيمان في التأويلات العقدية التي يقدمها لهذه الصفة في حق الذات الإلهية، ولتمكين هذه التأويلات وترشح مضامينها، يستحضر الطباطبائي جملة من الوقائع التمهيدية التي تُساعده على تهيئة المتلقي وحشره في

¹ الملك، آية، 1.

² الحجرات، آية، 1.

³ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج6/ص33-34.

مقاصد الخطاب ومرامييه، وكما ذكرنا في مقام سابق أنّ نظام الوقائع هو نظام توافقي بين المخاطب والمخاطب، لا يكون عرضة للدحض أو الشك، ومن بين الوقائع التمهيدية المدرجة في هذا النص ما يلي:

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾

الوقائع: ← أسباب النزول الآية¹

• **السبب الأول:** تكلم اليهود بهذه الكلمة الأثيمة في أمر الرزق، وفي خصوص المؤمنين لما في عامتهم من الفقر الشامل والعسرة وضيق المعيشة، وقالوا هذا القول استهزاءً بالله سبحانه إيماءً إلى أنه لا يقدر على إغناء عباده المؤمنين به، وإنجائهم من الفقر والمذلة.

• **السبب الثاني:** قالوا أنّ يد الله مغلولة عن الجذب أو الغلاء الذي أصابهم فضاقت معيشتهم، ونكدت حالهم، واختلّ نظام حياتهم، كما ربما يظهر من بعض ما ورد في أسباب النزول،

• **السبب الثالث:** وإما أنهم تفوهوا بذلك لما سمعوا أمثال قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ فقالوا: يد الله مغلولة لا يقدر على تحصيل ما يُنفق في حوائجه لترويج دينه، وإحياء دعوته، وقد قالوا ذلك سخرية واستهزاءً على ما يظهر من بعض ما ورد في أسباب النزول، وهذا الوجه الأقرب إلى النظر.

تمثل أسباب النزول في هذا النموذج التفسيري نقطة انطلاق وتعاقد بين الطباطبائي ومتلقيه، إذ بها يبنى تأويلاته، ويُركب تحريجاته التي يريد ترسيخها في كيانات متلقيه، وقد آل بنا النظر والتركيز في نوعية الوقائع -أسباب النزول- التي سخرها، وُجود توافق بين تصوره التأويلي لصفة اللّيد، وبين أسباب النزول، فأسباب النزول تدعم بشكل كبير تصوره العقدي الذي يسعى إلى تمكينه وتحصيل اليقين في صحته إيماناً وتصديقاً، وعلى ضوء هذه الوقائع يمكن

¹ تُعدُّ أسباب النزول من العلوم الجوهرية التي يستند إليها المفسر أثناء تفسيره للقرآن، ويُعرّف هذا العلم بأنّه: هو ما نزلت الآية أو الآيات تتحدث عن أيام وقوعه، يُنظر، نور الدين العتر، علوم القرآن، مطبعة الصباح ط، 1، دمشق، 1993م، ص46.

القول إنّ أسباب النزول مثلّت منطلقاً حجاجياً مهماً، ومسلكاً خطائياً ثرياً تقوى به الخطاب وتزكت به تأويلاته وتوجهاته، وهذا الاعتبار من شأنه خلق نوع من الثقة التي تضمن شدّ التلقي وأسرّه كيانه.

• القيم الحجاجيّة (تنزيه الذات الإلهية).

إنّ منتهى أي عملية حجاجيّة، هو التأسيس لمنظومة من القيم يعتقد المحاجج في صحتها، ويسعى إلى ترسيخها لدى متلقيه، ويذهب الطباطبائي في نموذج التفسير إلى صياغة جملة من القيم العقدية التي تعدّ في جوهرها امتداداً لما أقرته المدرسة الإمامية في عقيدة الصفات، وهي التنزيه المطلق للذات الإلهية عن كل الصفات¹، وذلك تفادياً للتشبيه والتمثيل والتجسيم، وعلى ضوء هذا التصور العقدي التنزيهي الذي يحاول الطباطبائي التأسيس له، وتحصيل اليقين من صحته، ودفع متلقيه إلى التصديق به، والإعتقاد في مضمونه، ذهب إلى تأويل (صفة اليد في حق الذات الإلهية) تارةً بالانفاق والجود، وتارةً بالقدرة، والملك، والسلطة، والحضور، وإلى غير ذلك من التأويلات التي من شأنها تنزيه الذات الإلهية، وعليه يمكن القول إنّ قيمة التنزيه المطلق للذات الإلهية، هي القيمة العقدية الثابتة التي ستتحكم في مسارات الخطاب، وفي تحصين توجّهاته، وتسييج تأويلاته وهذا ما سنحاول الكشف عنه لاحقاً.

• المواضع الحجاجية (الاستعانة بالمواضع القرآنية والمعجمية لتحسين المعتقد وهيكلته)

تعتبر المواضع الحجاجية من أهم الآليات الخطابية التي ينجح إليها الطباطبائي في بناء معالم قراءته التأويلية، وفي ترشيح تصورات العقدية، وتركيبه تخريجاته المذهبية لصفة اليد في حق الذات الإلهية، ويُعصّد الطباطبائي توجّهه العقدي التنزيهي (لصفة اليد) باستحضار جملة من المواضع التي يتكئ عليها في سبيل شرعنة تأويلاته وإقامة سلطانه على متلقيه، ويمكن لنا أن نمثل لهذا المنحى الحجاجي بالمخطط التالي:

• القضية: — قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ — المقصود باليد — البخل وأنّ

الله لا يقدر على إغناء عباده.

¹ يقول الإمام محمد رضا المظفر أحد كبار منظري المدرسة الإمامية «وكمال الإخلاص له، نفي الصفات عنه»، محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص32.

- القضية: — قال تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ — المقصود باليد

ثبوت القدرة، وهو شائع في الاستعمال، وصيغة التثنية للتدليل على كمال القدرة.

- المواضع الداعمة للتأويلات العقدية التي أقامها الطباطبائي في الآيات السابقة:

- الموضوع القرآني (1) — قوله تعالى: ﴿قَالَ يَتَابِلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ

بِيَدَيَّ﴾ — المقصود باليد — الإشعار أو الدلالة على اعمال كمال القدرة.

- الموضوع القرآني (2) — قال تعالى: ﴿فَسُبْحَنَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ — المقصود

باليد — الملك والسلطة.

- الموضوع القرآني (3) — قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ

وَرَسُولِهِ﴾ — المقصود باليد — الحضور والمقام.

- الموضوع المعجمي اللغوي (4) — ويُطلق على اليد القدرة والقوة والنعمة والملك والانفاق

والجود من حيث بسطها، وانتساب الملك إليها من حيث التصرف والوضع والرفع وغير ذلك.

نستنتج من خلال هذه المواضع الحجاجية التي أقامها الطباطبائي في سبيل ترشيح تأويلاته العقدية وتثبيت تصوراتها الدينيّة (لصفة اليد) جملة من المعطيات، أهمها أنّ هذه التأويلات التنزيهيّة التي ينحتها (لصفة اليد) تقوم على مرتكزات تستمدّ شرعيّتها من القرآن نفسه، لهذا نجده يؤسس لرؤية عقدية مهتدية بالقرآن الكريم الذي يعتقد المتلقي قِي وثاقّة العقائد التي يرسمها والحقائق التي يقدّمها، كما نستنتج من خلال هذه المواضع الإنتماء التفسيري للطباطبائي الذي ينجح للأثر والنقل والرواية (تفسير القرآن بالقرآن)، على حساب العقل والنظر والدراية، وعليه يمكن القول إنّ الطباطبائي اعتمد استراتيجيّة الإسقاط الحجاجي في سبيل شرعنة تأويلاته، أي قام برصد كل الآيات التي ترد فيها صفة اليد في حق الذات الإلهيّة بمعنى مغاير عن الجارحة، ثم قام بإسقاطها على الآية التي هو بصدد تفسيرها، وهذا المنحى التفسيري من شأنه تعضيد موقفه العقدي من صفة اليد، وترشيحه لدى متلقيه.

ب. حجة الحدّ (إقامة سلطان التأويلات المعقودة لصفة اليد).

بعد الحديث عن المقدمات الحجاجية التي سخرها الطباطبائي كمنطلقات ممهّدة لممارسة فعل الحاجة، نتقل الآن إلى مقارنة الحجج التي أدار عليها الطباطبائي خطابه التأويلي الذي يسعى من وراءه إلى تبرير وشرعنة مواقفه العقديّة، وترشيح تصورات المذهبية لصفة اليد في حق الذات الإلهية.

وقد قادنا النظر في النموذج التفسيري الذي طرحه، الحضور المكثف لحجة الحدّ التي استثمرها في بلورة تعاريف ومفاهيم متعدّدة (لصفة لليد)، ثمّ قام باسقاط هذه المفاهيم على مختلف الآيات التي تردّ فيها صفة اليد، وتدخل هذه الاستراتيجية الخطابية ضمن السياسات الحجاجية التي تُضفي شرعيةً على التأويلات المنحوتة، وتُقدّم العقائد في شكل قوالب مسيجة جاهزة، ويتضح هذا المنحى الحجاجي في المقاطع الحجاجية التالية:

● **حجة التعريف: يقول الطباطبائي:** «وربما ذكر لليد معاني مختلفة في اللغة غير الجارحة، كالقدرة والقوة والنعمة والملك وغير ذلك... وأستعملت في غيرها من المعاني كانتساب الانفاق والجود إلى اليد من حيث بسطها، وانتساب الملك إليها من حيث التصرف والوضع والرفع وغير ذلك.»

يقدم لنا الطباطبائي في هذا النموذج التفسيري معاني متعدّدة (لليد)، وهذه المعاني هي التي سوف تتحكم في صياغة تصورات العقيدة التأويلية (لصفة اليد)، وفي نحت تأويلاته التي يسعى إلى ترشيحها وتمكينها في كيانات متلقيه، وتحقق هذه الاستراتيجية الحجاجية عن طريق اسقاط المعاني المتداولة لليد في لسان العرب (كالجود، والملك، والقدرة...) على مختلف الآيات التي ترد فيها صفة اليد في حق الذات الإلهية، وهذا الإسقاط من شأنه تحصيل اليقين وترسيخ الاعتقاد فيما يقدمه الطباطبائي من حقائق وما ينحته من عقائد وتأويلات تخدم مذهبه العقدي وتمكنه في كيانات متلقيه

ج. الحجة السببية (التأسيس للموقف العقدي النهائي من صفة اليد).

تُعَدّ الحجة السببية من أهم الآليات الخطابية التي استعان بها الطباطبائي في تثبيت وترسيخ موقفه العقدي من صفة اليد في حق الذات الإلهية، وتتأسس هذه الحجة على جملة من العلاقات السببية، التي تضمن الربط بين بعض الأحداث المتتابعة بواسطة علاقات سببية، أو استخلاص نتيجة ما، بسبب حصول حدث أدى إليها،¹ ويستعين الطباطبائي أثناء صياغته موقفه العقدي من صفة اليد بجملة من الحجج السببية التي تُبرّر تأويلاته، وتركيز تخرجاته، وتؤسس لموقفه النهائي من هذه الصفة، ويتضح هذا المنحى الحجاجي في الأشكال التالية:

¹ يُنظر، محمد سالم الطلي، الحجاج في البلاغة المعاصر، ص 130.

- **الحجة السببية الأولى:** قال تعالى: («بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ») ← والمقصود باليد القدرة، وإنما («يَدَاهُ») النتيجة

↓

بصيغة التثنية، (ل) يدل على كمال القدرة.

↓

الرابط السبي

الحجة السببية

- **الحجة السببية الثانية:** يقول الطباطبائي: «وربما ذكر لليد معاني مختلفة، كالقدرة والقوة والنعمة الملك»،

لكون "انتساب الانفاق والجود إلى اليد، وانتساب الملك إليها من حيث التصرف والوضع والرفع وغيره»

↓

النتيجة

الحجة السببية (2)

الحجة السببية (1)

الرابط السبي

نستنتج من خلال هاتين الحجتين السببيتين المدرجتين في تبرير المنحى التأولي (لصفة اليد)، أنَّ الطباطبائي يحاول الربط بين المعاني المتداولة لليد في لسان العرب، وبين الآيات التي ترد فيها صفة اليد في حق الذات الإلهية، وهذا الربط مآله المزج بين المعاني المسلم به خارج الآيات، وبين المعاني التي يسعى إلى التأسيس لها داخل الآيات، ليتمخض عن هذا نوع من التماهي بين هذه المعاني ممَّا يُصعبُ على المتلقي فرز وتقيُّم ما يُقدِّم له من حقائق، وما يُنحِتُ له من عقائد، فالتأويل العقدي الذي يروم الطباطبائي دفع متلقيه إلى الإعتقاد في صحته والعمل بمقتضياته له مرجعياته وأسبابه المتعارف عليها في لسان العرب، وهذه المرجعيات اللغوية من شأنها تمكين وترشيح التصورات العقدية التي يقدِّمها حول صفة اليد.

د. حجج السلطة المدرجة لشرعنة تأويلاته العقدية التنزيهية لصفة اليد.

إنَّ المآلات الحجاجية التي أدرا عليها الطباطبائي خطابه التفسيري، هي محاولة شرعنة التأويلات العقدية التي ينحيتها لصفة اليد في حق الذات الإلهية، ولتثبيت هذه التأويلات وتمكينها عمد إلى استحضار حجة السلطة التي من شأنها ترسيخ العقائد المعروضة، وتمكين الحقائق المبسوطة في كيانات متلقيه، وينجرُّ عن حجة السلطة قيمة حجاجية تُعلي من شأن التأويلات والتصورات التي يعرضها المحاجج، ومن بين النماذج السلطوية التي استعان بها الطباطبائي في تعزيد مساره الحجاجي التأولي لصفة اليد في حق الذات الإلهية نرصد ما يلي:

• سلطة القرآن.

يُعَدُّ القرآن الكريم أهم سلطة يُستعان بها في الاستدلال على الأفضية العقدية والإيمانية، والمتأمل في التصوُّر العقدي الذي نحتة الطباطبائي لصفة اليد، يلمس دون عناء استعانة هذا الأخير بسلطة القرآن الكريم في تعزيد مواقفه

العقدية التي يقدمها لمتلقيه تأويلاً وترشيداً، وهذا إن دلّ على شيء، إنما يدلّ على حرص الطباطبائي البالغ على استنباط العقائد من القرآن والرجوع إليه في التدليل عليها، ولتجوز التأويلات العقدية المنحوتة لصفة اليد في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ - اليد بمعنى البخل - وفي قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ - اليد بمعنى كمال القدرة -، عمد إلى استحضار جملة من الآيات القرآنية التي تعضدُ تصوره العقدي التنزيهي الذي صاغه لصفة اليد، ومن بين هذه الآيات قوله تعالى: ﴿أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي﴾ يُراد بها القدرة وكمالها، وقوله: ﴿تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ يُراد بها الملك والسلطة، وغيرها من الآيات القرآنية المحكمة التي ترد بها اليد بمعنى مغاير للجارحة، وهذا الاسقاط يضطلع بأدوار حجاجية من شأنها تمكين التأويلات العقدية المنحوتة، وترسيخ التوجهات الدينية المبسوطية، وبهذا تُصبح الحجة القرآنية، حجة سلطوية يقام بها الدليل، ويستقيم من خلالها التأويل، وتجعل الآراء كلّها موصولة بما يُرجحه الدليل النقلي.

• سلطة الدليل اللغوي.

يُعَدّ المعطى اللغوي بمستوياته المعجمية والنحوية والصرفية والبلاغية من السلطات الفاعلة التي تُجَوِّزُ بها التأويلات، وتُزَكِّي التخریجات، وما جعلنا نعتبر الدليل اللغوي سلطة فاعلة لدى الطباطبائي، هو الحضور المكثف للمصادر اللغوية التي تحكمت في جل توجيهاته العقدية لقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، ولقوله: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، وقد أفاد الطباطبائي من المصادر اللغوية لإقامة الدليل على تخریجاته، وإثبات الحجّة لتأويلاته، نظراً لما تتسم به العلامة اللغوية في المنظومة الاعتقادية الإسلامية من صدقيّة، تجعل المؤلّ يحتجُّ بها، ولا تُدفع الحجّة اللغوية، إلّا بما يقوى عليها من الأدلة الأخرى التي قد تحدُّ من نفوذها¹، ومن بين المباحث اللغوية التي وظّفها الطباطبائي كسلطة يُرشدُ بها تأويلاته العقدية من صفة اليد نذكر ما يلي:

• سلطة الدليل المعجمي: ويُذكر لليد معاني مختلفة في اللغة غير الجارحة، كالقدرة والقوة والنعمة والملك

والانفاق، ويُنسب الجود إلى اليد من حيث بسطها، وانتساب الملك إليها من حيث التصرف والوضع والرفع وغير ذلك.

¹ يُنظر، نصر حامد أبوزيد، النص والسلطة والحقيقة (ارادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، ط4، بيروت، لبنان، 2013م، ص213.

- سلطة الدليل الصرفي: وإنما قيل ﴿يَدَاهُ﴾ بصيغة التثنية بدل صيغة الإفراد، ليدل على كمال القدرة،
 - سلطة البلاغية: وأما قول ﴿بَلَّ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ كناية عن ثبوت القدرة، وهو شائع في الاستعمال، وتستعمل اليد في غيرها من المعاني على نحو الإستعارة كانتساب الانفاق والجود إلى اليد من حيث بسطها، وانتساب الملك إليها من حيث التصرف والرفع وغير ذلك.
- وبهذا نستنتج أنّ التكثيف من الدليل اللغوي يضمن إقتناع المتلقي بما يُعرض عليه من عقائد، وما يُسقط له من حقائق تركز على الصياغة اللغوية التي تضمن استقامة التأويلات العقدية المنحوتة، وتدعم التصورات المذهبية المعروضة.

• سلطة العقيدة.

تحدد سلطة العقيدة في الخطاب الحجاجي باعتبارها آلية خطابية مهمة تُحرك الخطاب نحو أهدافٍ تداولية محدّدة يرسمها المحاجج، ويعكس تصوّر العقدي الذي صاغه الطباطبائي لصفة اليد، وجود سلطة مرجعية استند إليها أثناء تشكيل مواقفه، والتأويلات العقدية التي نحتها لصفة اليد، ما هي إلّا إمتداد لما أقرّه شيوخ المدرسة الإمامية من مفسرين وعلماء عقيدة في قضية الصفات¹، وبهذا يُمكننا القول أنّ المجال التداولي الذي ينتمي إليه الطباطبائي هو الذي حتم عليه إقرار هذه التصورات العقدية التي انعكست على مجمل أجزاء خطابه راسمةً مسالكه تفسيراً وتأويلاً.

هـ. حجة الشاهد المدرجة للدفاع عن تصوّره العقدي لصفة اليد.

¹ لم يخرج الطباطبائي أثناء تأويله لصفة اليد في قوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلَّ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» عن ما أقرّه جل مراجع المدرسة الإمامية، ففي حين ذهب الطباطبائي إلى تأويل صفة اليد بالقدرة،

واليدان يتماثلان القدرة، وجدنا هذا المنحى التأويلي لدى كل من الطبرسي الذي ذهب قائلاً: (وأما قولهم «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» أي مقبوضة عن

العطاء، ممسكة عن الرزق، وأما قوله: «بَلَّ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» أي ليس الأمر على ما وصفوه، بل هو جواد، وقال يداه مبالغة في معنى الجود والإنعام) ويذهب الكشاني في تأويلها قائلاً: (غلّ اليد كناية عن البخل... وبسط اليدان كناية عن التقصير والتأخير والزيادة والنقصان وله البدء والشيعة)، ويذهب القمي إلى مثل ما ذهب إليه الكشاني في تفسير الآية، يُنظر، الطبرسي، مجمع البيان، ج 3/ص 310، يُنظر، الكشاني، الصافي في تفسير القرآن، ج 2/ص 442، يُنظر، أبو الحسن القمي، تفسير القمي، ج 1/ص 351.

يُضطلع لشاهد في الخطاب التفسيري بأدوار لا تقتصر على إصابة الإقناع فقط، بل تتجاوز إلى وظائف أخرى تخضع لغايات الخطاب ومقاصده¹، وقد استعان الطباطبائي أثناء تأويله لصفة اليد في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾² بشاهدٍ ساعده على تركية تحريجاته، وترشيح تأويلاته التي أقامها لصفة اليد وإخراجها من دلالة الجارحة، إلى دلالات أخرى متداولة في لسان العرب، ويمكن لنا أن نمثل لهذا المأني الحجاجي بالمخطط التالي:

• القضية: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ ← المقصود باليد نفي القدرة والنعمة.

• الشاهد الذي يدعم القضية: ← (لا يدين بهالك) ← شاهد تستعمله العرب لنفي القدرة والنعمة.

يندرج الشاهد في النموذج التأويلي الذي قدّمه الطباطبائي ضمن السياسات الخطابية التي تُثبّت وتُسيّج بها التصورات العقدية المعروضة، وتُرشّح بواسطتها التأويلات والتخريجات المستنبطة، وبهذا يمكننا القول إنّ الطباطبائي استعان بحجة الشاهد كدعامة يتقوّى بها الخطاب وأطاريحه التأويلية التي يسعى إلى دفع متلقيه إلى التفاعل معها والإعتقاد في صحتها، والاستجابة لمضامينها العقدية تصديقاً وعملاً.

و. الوسائل المنطقية (إقامة سلطان العقل في تثبت توجهات المذهب الإمامي).

يُعدّ الاستدلال بالوسائل المنطقية² من أهم الآليات الخطابية التي تُحوّز بها التأويلات، وتستقيم بواسطتها التخريجات، وتضمن الوسائل المنطقية ارتقاء الخطاب إلى أعلى مستوياته الحجاجية في البرهنة والتدليل على القضايا المتحاجج حولها، ولما تعلقّت غايات الطباطبائي بنفي مشابهة الله للبشر في صفاته عموماً وفي صفة اليد خصوصاً، استعان بجملة من الأقيسة المنطقية التي تساعد في تحريك العمل التأويلي، وترسيخه، وتوجيهه نحو أهدافه العقدية التنزيهية التي يسعى إلى تمكينها في كيانات وعقول متلقيه، ومن بين الأقيسة المنطقية المدرجة في تقرير وترجيح الأفضية العقدية التأويلية لصفة اليد في حق الذات الإلهية ما يلي:

أ. القياس الأول المدرج لشرعنة تأويل صفة اليد:

• المقدمة الكبرى: ← يُذكر لليد معاني مختلفة في اللغة كالقدرة والقوة والنعمة والملك والإنفاق والجود.

¹ علي شعبان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص 168.

² القياس المنطقي هو قول مؤلف من أقوال إذا وُضعت لزم عنها قول آخر اضطراراً، يُنظر، عدنان بن زيوش، وعدنان بن عبد القادر، الفلسفة، المعهد التربوي الوطني، ط 1، الجزائر، ج 2/ص 48.

• المقدمة الصغرى: ← قال تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾.

• النتيجة: ← المقصود باليد في الآية كمال القدرة وليس الجارحة.

ب. القياس الثاني المدرج لشرعنة تأويل صفة اليد:

• المقدمة الكبرى: ← تقول العرب: (لا يَدَيْنِ بِهَالِكٍ) مبالغة في نفي القدرة والنعمة.

• المقدمة الصغرى: ← قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾.

• النتيجة: ← المقصود باليد نفي القدرة والنعمة عن الله وليس الجارحة.

ج. القياس المتدرج¹ المدرج لشرعنة تأويل صفة اليد:

• المقدمة الكبرى: ← تُستعمل اليد في لسان العرب كناية عن ثبوت القدرة.

• المقدمة الكبرى (2) ← تستعمل اليد على نحو الإستعارة، لأنها منتسبة للانفاق والجود إلى والتصرف والوضع.

• المقدمة الصغرى: ← قال تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾.

• النتيجة: ← المقصود باليد في الآية كمال القدرة وليس الجارحة.

نستنتج من خلال هذه الأقيسة المنطقية، أن الطباطبائي يُقيم تأويلاته العقدية لصفة اليد على أسس عقلية محضة، فنجد في كل هذه الأقيسة ينطلق من مقدمات مسلّم بها غير قابلة للدحض، ليؤسس عليها تخرجاته ويعضدّها بتصوراته وتأويلاته التي ينحتها لصفة اليد في حق الذات الإلهية، فينجم عن هذه الأساليب المنطقية نوع من التعالي في الممارسة الحجاجية التي تضمن بصفة كبيرة استمالة المتلقي، وتبديل تصورات التي كان يعتقد في صحتها بتصورات جديدة قائمة على سلطان العقل والمنطق.

ز. السلم الحجاجي (قراءة تقييمية للحجج المعتمدة في شرعنة الموقف العقدي من صفة اليد).

¹ القياس المتدرج sorites هو أحد أنواع الأقيسة المنطقية المتكونة من مقدمتين كبيرتين أو أكثر. يُنظر، محمد العبد، النص الحجاجي العربي (دراسة في وسائل الإقناع)، مقال ضمن كتاب الحجج مفهومه ومجالاته، اشراف، حافظ اسماعيل العلوي، ص30.

يُدرج السلم الحجاجي ضمن السياسيات الخطابية التي تسعى إلى تقييم التفاوت الموجود بين الحجج من حيث القوة والضعف، مع رصد حركتها وطرق تركزها داخل الخطاب، فهو عبارة عن مراعاة تنتظم فيها الحجج وفق نسق حجاجي متساند يسعى لدعم وخدمة نتيجة معيّنة¹، وقد آل بنا النظر والتأمل في الاستراتيجية الحجاجية المعتمدة من قبل الطباطبائي أثناء تأويله لصفة اليد في حق الذات الإلهية، وجود تفاوت بين الحجج التي قدّمها في سبيل شرعنة تأويلاته، وتركيزه تحريجاته التي نحتها لصفة اليد، وقد اتسمت هذه الحجج بالقوة تارةً وبالضعف تارةً أخرى، إلّا أنّها متساندة فيما بينها، تدعم تصوره العقدي التأويلي الذي يسعى إلى ترسيخه وتمكينه في كيانات متلقيه، ويمكننا أن نمثل لحركة الحجج داخل خطاب الطباطبائي بالسلم الحجاجي التالي:

- النتيجة
- إذن: دلالة اليد في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ ثبوت القدرة وكما لها.
- الحجة (5) يُراد بالملك أيضاً الملك والسلطة كما قوله تعالى: ﴿تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾.
- الحجة (4) يُراد باليد أيضاً: كمال القدرة وثبوتها كما في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدْيَ﴾.
- الحجة (3) تستعمل اليد كنايةً على ثبوت القدرة.
- الحجة (2) تستعمل اليد استعاراً للدلالة على الانفاق والجود والوضع والرفع.
- الحجة (1) اليد معاني مختلفة لدى العرب، كالقدرة والقوة والنعمة والملك... والجود والتصرف.

في قراءة وصفية تأملية ومتأنيّة لهذا السلم الحجاجي، نستنتج أنّ الطباطبائي اعتمد على استراتيجية حجاجية تتسم بالتساند والتعاقد في خدمة تأويلاته العقدية المنحوتة لصفة اليد وتجويزها، فنجدّه يؤسس لمساره الحجاجي باستحضار المعنى المعجمي لليد، ثم يبنى على المعنى المعجمي معاني إضافية متداولة في لسان العرب على سبيل الكناية، أو الإستعارة، أو المجاز، ثمّ يلجأ إلى آليّة تفسير القرآن بالقرآن كآلية تعكس ذروة الممارسة الحجاجية، وعلى ضوء هذا النسق الخطابي التصاعدي المتسم بالتساوق والتساند بين الحجج، يمكن القول أنّ الطباطبائي تمكن

¹ يُنظر، رشيد الرازي، الحجاجيات اللسانية والنهجية النبوية، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته (درسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، عالم الكتب الحديث، إربد، ط 1، الأردن، 2010م، ج 2/ص 104.

من نحت موقف عقدي متماسك ومتكامل انطلق فيه من الحجة اللغوية، مروراً بالحجة البلاغية، ثم الحجة القرآنية التي تمثل أقوى الحجج وأعلىها مرتبةً في السلم الحجاجي.

ح. مناقشة أدلة الطباطبائي في تقرير الموقف العقدي من (صفة اليد).

لقد جليّنا فيما سبق أهم الاستراتيجيات الحجاجية الظاهرة في خطاب الطباطبائي أثناء محاولته صياغة موقفه العقدي من (صفة اليد) في حق الذات الإلهية والتدليل عليه، ولتحقيق هذا المقصد التداولي المعقود، وترسيخه وتمكينه في كيانات متلقيه، استعان بجملة من الحجج الجاهزة، منها الحجج القرآنية، والحجج اللغوية المعجمية، والحجة البلاغية، والحجة الصرفية، وجملة من الشواهد المتداولة في لسان العرب، ومنها ما هو عقلي صناعي، مثل الأقيسة المنطقية والحجج الشبه المنطقية، وحجة السلطة، والحجة السببية وحجة الحد والتماثل وغيرها من الحجج المذكورة أعلاه...، وهذا النسق الحجاجي المعتمد جاء متسانداً يُرشح ويدعم التأويلات العقدية التي أقامها لصفة اليد، أما إذا ناقشنا المنحى العقدي التأويلي الذي سار عليه الطباطبائي في عقيدة (صفة اليد)، فإننا نجد يختلف مع الشيخ الشعراوي الذي ذهب إلى إثبات صفة اليد في حق الذات الإلهية فيقول: «والله سبحانه وتعالى أعلم بذاته، فلنقف عند الوصف، نعم له يد، وله يدان، لكن إياك أن تتصور أن كل ما يتعلق بالله مثل ما يتعلق بك»¹ أما باقي مفسري المدرسة السنية أمثال الطبري²، وابن كثير³، والقرطبي⁴، والطاهر بن عاشور¹ وغيرهم من علماء

¹ الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج 6/ص 3265

² يقول الطبري أما قوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» يعنون باليد أن خير الله مُسَكِّ ومحبوس، وإنما وصف تعالى ذكره باليد والمعنى العطاء، وأما قوله: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» يعني باليد والإعطاء والأرزاق وأقوات خلقه، يُنظر، الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج 3/ص 130.

³ يقول ابن كثير أما قوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» لا يعنون أن يد الله موثقة، ولكن يقولون: بخيل، يعني أمسك ما عنده،

وأما قوله: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» أي: واسع الفضل، جزيل العطاء، يُنظر، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3/ص 430/431.

⁴ يقول القرطبي، وأما قوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» فقالوا أن الله بخيل، ويد الله مقبوضة عنّا في العطاء، وأما قوله: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» أي: بل نعمته مبسوطة، فاليد بمعنى النعمة، يُنظر، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح، الحسن

التركي، مؤسسة الرسالة، ج 8، ص 84/81.

التفسير الذين ينتمون إلى المدرسة السنية، فقد ذهبوا إلى تأويل صفة اليد في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾¹ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ²، ليتقاطع بذلك الطباطبائي مع المدرسة السنية في بعض تخرجاتها العقديّة التي أقرتها لصفة اليد، وعليه يمكن القول أنّ الطباطبائي كان وفتياً للمسار العقدي الذي رسمه شيوخه من المدرسة الإمامية، لذلك عمل إقامة سلطانه وثبتت أركانه وتوجهاته في كيانات متلقيه إيماناً وتصديقاً واعتقاداً.

2. حجاجيّة تقرير الاعتقاد في صفة الإستواء لدى الطباطبائي.

اتفق علماء العقيدة على إدراج (صفة الاستواء) ضمن الصفات الفعلية في حق الذات الإلهية، ذلك لأنها متعلّقة بمشيئته سبحانه تعالى³، إلّا أنّ هذا الإجماع حول إدراج صفة الإستواء ضمن الصفات الفعلية⁴، لم يمنعهم من الاختلاف في تحديد دلالاته في حق الذات الإلهية، فنجد المدرسة السنية تذهب تارةً إلى تأويل الاستواء بالعلو، والاستقرار، والارتفاع، والقصد⁵، وتارةً أخرى إلى إثبات صفة الاستواء على حقيقته، منطلقين من قاعدة الاستواء معلوم والكيف مجهول⁶، وكل هذه التأويلات والتخرجات التي أقرتها المدرسة السنية لها حججها ومبرراتها كما أشرنا في الفصل الثالث أثناء مقارنتنا الحجاجيّة للنموذج التفسيري الذي قدّمه الشيخ الشعراوي لصفة الاستواء، أمّا إذا ذهبنا إلى نظيرتها الإمامية، فنجدها تقدّم تصوراً مغايراً لما أقرته المدرسة السنية، فيذهبون إلى تأويل صفة الاستواء بتأويلات مجازيّة، فقالوا: «فهو مستولٍ على العرش ومالك له»⁷، وقالوا: «واستواؤه على العرش، هو استلاءه على

¹ يقول الطاهر بن عاشور. وأما قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ وصف الله بالخل في العطاء لأنّ العرب يجعلون العطاء معبراً

عنه باليد، وأما قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ نقض لكلامهم وإثبات سعة فضله تعالى، وبسط اليدين تمثيل للعطاء، وهو يتضمن تشبيه

الإنعام بأشياء تُعطى باليدين، يُنظر، الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج6/ص250/249.

² سورة المائدة، آية، 64.

³ يُنظر، عبد العزيز عبد الله الراجحي، الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية، ص74.

⁴ اجتمع علماء العقيدة والتفسير على إدراج صفة الاستواء ضمن الصفات الفعلية المتعلقة بالذات الإلهية، باستثناء المعتزلة الذين أثبتوا الذات مجردة عن الصفات، ونفوا الصفات الذاتية والصفات الفعلية، يُنظر، محمد بن علي التميمي، الصفات الإلهية تعريفها وأقسامها، دار أضواء السلف، 2002م، ص67.

⁵ يُنظر، محمد صالح العثيمين، العقيدة الواسطية، ج1/ص383.

⁶ يُنظر، آل مرزوق الزهراني، المنظومة التبريزية في العقيدة الصحيحة السنية، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، 1425هـ، ص66.

⁷ الشيخ الصدوق، التوحيد، ص310.

الملك، والعرب تصف الاستواء بالاستلاء»¹، وعلى ضوء التباين الموجود بين المدرستين في تحديد دلالة الاستواء في حق الذات الإلهية، سنحاول رصد الموقف العقدي الذي قدمه للطباطبائي لهذه الصفة، مع الوقوف على أهم المناحي الحجائية والآليات الاستدلالية التي طوعها أثناء تقريره تصور العقدي لصفة الاستواء.

ويتطرق الطباطبائي لصفة الاستواء بكثرة من التفصيل أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾²

• يعلق على الآية قائلا:

«والاستواء هو الاعتدال على الشيء، والاستقرار عليه، وربما استعمل بمعنى التساوي، يقال استوى زيد وعمر، أي تساويا، يقول تعالى: ﴿لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ﴾³.

والعرش ما يجلس عليه الملك، وربما كُنِيَ به عن مقام السلطنة، قال الراغب في المفردات: العرش في الأصل شيء مسقف، وجمعه عروش قال: ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾⁴، ومنها قيل عرّشت الكرم، وعرّشتها إذا جعلت له كهية سقف، قال: والعرش شبه هودج للمرأة تشبيهاً في الهية بعرش الكرم، وعرّشت البئر جعلت له عريشاً، وسُمِّيَ مجلس السلطان عرشاً اعتباراً بعلوه. قال: وعرش الله ما لا يعلمه البشر على الحقيقة إلا باسمه، وليس كما يذهب إليه أوهام العامة، فإنه لو كان كذلك لكان حاملاً له -تعالى عن ذلك- لا محمولاً، والله يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ

¹ الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، تح، حسن دركاهي، المركز الإسلامي الثقافي، في مجمع الإمامين، 2015م، ص88

² سورة الأعراف، آية، 54.

³ سورة التوبة، آية، 19.

⁴ سورة الكهف، آية، 42.

يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا¹ وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ² ﴿١﴾
وقال قوم: هو الفلك الأعلى، والكرسي فلك الكواكب، واستدل بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: ما السموات السبع والأرضون السبع في جنب الكرسي، إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة، والكرسي عند العرش كذلك.

فقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ كناية عن استيلائه على ملكه وقيامه بتدبير قياماً ينسبط على كل ما دق وجلّ، ويترشح منه تفاصيل النظام الكوني ينال به كل ذي بغيّة بغيته، وتقضي لكل ذي حاجة حاجته، ولذلك عقب حديث الاستواء في سورة يونس في مثل الآية قيل: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾² إذ قال: ﴿أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾.

وفي احتجاج الطبرسي عن الحسن بن راشد قال: سئل أبو الحسن موسى عليهما السلام عن قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَىٰ﴾³ فقال: استوى على ما دق وجلّ.

وفي التوحيد باسناده إلى محمد بن مازن أنّ أبا عبد الله عليه السلام سئل عن قول الله عز وجلّ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَىٰ﴾⁴ فقال: استوى من كل شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء.

أقول: ورواه القمي أيضاً في تفسيره عنه عليه السلام، ورواه أيضاً في التوحيد باسناده عن مقاتل بن سليمان عنه عليه السلام، ورواه أيضاً في الكافي والتوحيد بالإسناد عن عبد الرحمن بن الحجاج عنه عليه السلام، ورواه أيضاً في الكافي والتوحيد بالإسناد عن عبد الرحمن بن الحجاج عنه عليه السلام وزادا، (لم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب، استوى من كل شيء).

وفي الاحتجاج عن علي عليه السلام في حديث ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَىٰ﴾ يعني استوى تدبيره وعلا أمره.

¹ سورة فاطر، آية، 41.

² سورة يونس، آية، 3.

³ سورة طه، آية، 5.

⁴ سورة طه، آية، 5.

أقول: ما ورد من التفسير في هذه الروايات الثلاث تفسير لمجموع الآية، لا لقوله ﴿أَسْتَوَى﴾، وإلا عاد قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ جملة تامة مركبة من مبتدأ وخبر، ولا يساعد عليه سياق سائر آيات الاستواء كما تقدمت الإشارة إليه.

وفي التوحيد باسناده عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل وفيه: قال: من زعم أن الله من شيء أو في شيء أو على شيء، فقد أشرك، ثم قال: من زعم أن الله من شيء فقد جعله محدثاً، ومن زعم أنه في شيء فقد زعم أنه محصور، ومن زعم أنه على شيء، فقد جعله محمولاً.

وفيه عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل وفيه: قال السائل: فقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾، قال أبو عبد الله عليه السلام: وهو كذلك مستول على العرش بائن من خلقه من غير أن يكون العرش حاملاً له، ولا أن يكون العرش حاوياً له، ولا أن يكون العرش ممتازاً له، ولكننا نقول: هو حامل العرش وممسك العرش، ونقول من ذلك ما قول: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾¹.

والعرش هو المقام الذي تبتدئ منه وتنتهي إليه الأوامر والأحكام الصادرة من الملك، وهو سرير مقبب مرتفع ذو قوائم معمول من خشب أو فلز يجلس عليه الملك، ثم المحكمات من الآيات كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾² وقوله: ﴿سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾³، تدل على انتفاء الجسم وخواصه عنه تعالى، فينفي من العرش الذي وصفه لنفسه في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾⁴ قوله: ﴿السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾¹ كونه سريراً من مادة كذا على

¹ سورة البقرة، آية، 255.

² سورة الشورى، آية، 11.

³ سورة الصافات، آية، 159.

⁴ سورة طه، آية، 5.

هيئة خاصة، يبقى أصل المعنى وهو المقام الذي تصدر عنه الأحكام الجارية في النظام الكوني وهو مراتب من العلم الخارج عن الذات.

وبالجملة لم يتكلم الصحابة في غير الأحكام من معارف الدين، مما يرجع إلى أسمائه وصفاته وأفعاله وغيرها، غير أنهم ينفون عنه لوازم التشبيه بما ورد من آيات التنزيه، ويسكتون عن المعنى الإثباتي الذي يبقى بعد النفي فيقولون مثلاً في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾² إنَّ الاستواء بمعنى استقرار الجسم في مكان بالإعتماد عليه منفي عنه تعالى، وأما أنَّ المراد بالاستواء ما هو؟ فالله أعلم بمراد، والأمر مفوض إليه، وقد ادَّعى اجماعهم على ذلك، بل قال بعضهم: إنَّ أهل القرون الثلاثة الأولى من الهجرة مجمعون على التفويض، وهو نفي لوازم التشبيه، والسكوت عن البحث في أصل المراد.

لكن طريقة أئمة أهل البيت عليهم السلام الماثورة منهم هي الإثبات والنفي معاً، الإمعان في البحث عن حقائق الدين، بل الذي روي عن أم سلمة رضي الله عنها في معنى الاستواء أنها قالت: («الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والاقرار به إيمان، والجحود به كفر») يدل على أنها كلنت ترى هذا الرأي، ولو كانت ترى ما تُسبب إلى الصحابة لقالت: الاستواء مجهول والكيف غير معقول.³

• التحليل الحجاجي لموقف الطباطبائي العقدي من صفة الاستواء.

لقد آل بنا النظر في النموذج التفسيري الذي قدمه محمد حسين الطباطبائي لصفة الاستواء، إلى أنَّ هذا الأخير قدّم جملة من التأويلات لصفة الاستواء في حق الذات الإلهية، وهذه التأويلات مدعّمة ومعزّدة بجملة من الحجج التي من شأنها ترسيخ تصورات العقديّة، وترشيح توجهاته المذهبيّة التي يُريد تمكينها في كيانات متلقية اعتقاداً وإيماناً، ودفعهم إلى التصديق بمضامينها والعمل بمقتضاياتها، وعليه، سيندرج عملنا في هذا المقام على مقارنة هذا النموذج التفسيري حجاجياً، محاولين الكشف عن مختلف الاستراتيجيات الخطابية التي طوعها الطباطبائي في سبيل تبرير

¹ سورة المؤمنون، آية، 86.

² سورة طه، آية، 5.

³ يُنظر، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج8/ص150/153، ج14/ص130/126.

تأويلاته وتصوراتها التي قدمها لصفة الاستواء، وقبل الإنطلاق في التحليل الحجاجي لهذا النموذج التفسيري، لابد من تحديد القضية المركزية التي أدار عليه الطباطبائي حجاجه، وهي: تنزيه الذات الإلهية عن فعل الاستواء تفادياً للتشبيه والتمثيل والتكليف، وترسيخ تصور عقدي مفاده أنّ دلالة الاستواء في حق الذات الإلهية، تعني الاستيلاء.

أ. المقدمات الحجاجية (المنطلقات التمهيدية للموقف العقدي من صفة الاستواء).

تُعَدّ المقدمات الحجاجية من أهم المرتكزات الخطائية التي اعتمدها الطباطبائي أثناء التمهيد لمساره الحجاجي التأويلي لصفة الاستواء، وتُمثل المنطلقات الحجاجية نقطة ارتكاز مهمة تهدف إلى خلق أرضية توافقية تجتمع فيها كلّ الأطراف المعنية بالعملية الحجاجية، فيعتمد إليها لتهيئة متلقيه، ولتسييج خطابه وتحصينه من الانفلات والانزلاق نحو الهدر واللامعقول، وكذا لتحقيق فعليّ التصديق والإيمان الذي هو مناط الحجاج ونقطة الإرتكاز فيه¹ وعليه سنحاول في هذا المقام استخراج جلّ المقدمات الحجاجية التي استعان بها في سبيل التمهيد لمسار حجاجي فعال، محاولين الكشف عن أنواعها، وطرق تمرّكها، وكيفيات عرضها، ومكامن تأثيرها، وذلك حتى نستجلى نجاعتها، ونذكر أثرها في المخاطبين تقبلاً وتفاعلاً.

• الوقائع الحجاجية (حشر المتلقي في المسار الحجاجي).

استهلّ الطباطبائي نموذج التفسيري الذي نبحث فيه معالم تصورات العقيدة لصفة الاستواء في حق الذات الإلهية، بافتراض جملة من الوقائع التي تساعد على تحقيق انطلاقة قوية تضمن له انخراط المتلقي في المسار العام للعملية الحجاجية، وتفاعله مع ما يُعرض عليه من حقائق، وما يُنحت له من عقائد، وتندرج الوقائع² المستحضرة من قبل الطباطبائي ضمن سياسة خطابية يسعى من خلالها إلى التمهيد لمواقفه التأويلية التي عقدها لصفة الاستواء، وعلى ضوء هذه المعطيات، سنحاول رصد مختلف الوقائع الحجاجية التي استبصر بها وارتكز عليها في التمهيد لهذا المسار التوجه العقدي.

¹ يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلفاته وتقنياته، مقال كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، اشراف: حمادي صمود، ص322.

² ذهبنا في مقام سابق إلى إدراج الوقائع ضمن مدار مقدمات الحجاج، وهي عبارة عن حجج توافقية مشتركة بين عدّة أشخاص أو بين جميع الناس، يُنظر سورة الأعراف، آية، 54، عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلفاته وتقنياته، مقال كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، اشراف: حمادي صمود، ص308.

- القضية: تحديد دلالة صفة الاستواء في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾¹.

(الوقائع الحجاجية التي ارتكز عليها في تأويل صفة الاستواء)

- الواقعة الأولى ← يقول الطباطبائي: (والاستواء هو الاعتدال على الشيء، والاستقرار عليه، وربما هو التساوي، يقال استوى زيد وعمر، أي تساوا).
- الواقعة الثانية ← يقول الطباطبائي: (والعرش ما يجلس عليه الملك، وربما كُني به عن مقام السلطنة، وسمي مجلس السلطان عرشاً اعتباراً بعلوه).
- الواقعة الثالثة ← يقول الطباطبائي: (وعرش الله ما لا يعلمه البشر على الحقيقة إلا باسمه، وليس كما يذهب إليه أوهام العامة).

نستنتج من خلال هذه المقاطع الحجاجية، أنّ الطباطبائي يُمهّد لمساره الخطابي باستحضار جملة من المعاني المعجمية المتفق على دلالتها بينه وبين متلقيه (الاستواء- العرش)، فيجعلها مرتكزات يبنى عليها معالم تأويلاته، ومنطلقات يُرشد بها تصورات العقيدة التي يُريد تمكينها كيانات متلقيه، فاستحضار المعنى اللغوي لكل من (الاستواء- العرش) يندرج -في رأينا- ضمن سياسية خطابية تسعى إلى حشر المتلقي وادراجه في الإطار العام للعملية الحجاجية، كما تسعى إلى تمهينه للتأويلات التي سينحتها للصفة الاستواء في حق الذات الإلهية.

- القيم الحجاجية (إعادة هيكلة المعتقد من صفة الاستواء).

إنّ منتهى الخطاب الحجاجي -في رأينا- هو تبديل القيم التي يؤمن بها المتلقي، بقيم جديد ينحتها المحاجج ويسعى إلى تمكينها وترسيخها في كيانات متلقيه، وقد عمل الطباطبائي في نموذج التفسير الذي قام فيه بتأويل صفة الاستواء في حق الذات الإلهية على صياغة تصور عقدي يحمل قيم تنزيهية للذات الإلهية، وهذه القيم التنزيهية هي التي تحكم في حركة خطابه وضبطت أهدافه، ورسمت مسالكه، وأرست دعائمه، وسنحاول في هذا المقام استجلاء مختلف القيم التي استبصر بها في نموذج التفسير:

- القيمة الأولى: ← يقول الطباطبائي: (من زعم أنّ الله من شيء أو في شيء أو على شيء، فقد أشرك)

¹ سورة الأعراف، آية، 53.

• القيمة الثانية: — يقول الطباطبائي: (والله بائن عن خلقه من غير أن يكون العرش حاملاً له، ولا أن يكون العرش حاوياً له، ولا أن يكون العرش ممتازاً له)

• القيمة الثالثة: — يقول الطباطبائي: (وقوله: ﴿سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾¹، تدلّ على انتفاء الجسم وخواصه عنه تعالى، وينفي الصحابة عنه لوازم التشبيه بما ورد من آيات التنزيه)

تحتوي هذه الملفوظات المستنبطة من النموذج التفسيري الذي قدّمه الطباطبائي على رؤية تنزيهية تؤسس لقيم عقديّة منتهىها الفصل بين ما هو إلهي وبين ما هو بشري في صفة الاستواء، فالقيم التنزيهية التي صدر بها الطباطبائي خطابه، وجعلها منطلقاً لحججه، مآلها إعادة هيكلة المعتقد من صفة الاستواء، وتحسين تصوراتها العقديّة التي يُقدّمها من الإنزلاق نحو التشبيه والتمثيل والتجسيم، وعليه يمكن القول أنّ القيم التنزيهية التي نذرنا الطباطبائي في نموذج التفسيري الذي عقّده لصفة الاستواء هي قيم من شأنها ضمان نفاذ مضامين الخطاب في كيانات متلقيه، ودفعه إلى الإيمان والتصديق بالحقائق الإيمانيّة التي يقدمها لهم.

• المواضع الحجاجيّة (صون المعتقد بالاعتماد على النقل والرواية)

تمثل المواضع منطلقاً حجاجياً هاماً يُمهّد به الطباطبائي لمساره الحجاجي التأويلي لصفة الاستواء في حق الذات الإلهية، وتندرج المواضع ضمن سياسة خطابيّة تُعصّد بها التأويلات المنحوتة، والحقائق الدينيّة المبسّطة، كما تدعم حركة خطابه التفسيري وتُحصّن أراءه وتسيّج تصوراتها، ولما كان النموذج التفسيري الذي قدّمه الطباطبائي لصفة الاستواء مبنيّ في جوهره على رؤية تنزيهية للذات الإلهية، عمد إلى جملة من المواضع التي تُرشح تصوره، وتمكنه في كيانات متلقيه، فنجدّه يستحضر آيات محكمة²، ويُفسّر على ضوءها صفة الاستواء التي تنتمي إلى مصاف متشابه القرآن³، فيجعل المحكم مرتكزاً يبني عليه تأويلاته، ومنطلقاً يُبرر به تخرجاته، كما عمد إلى الاستبصار بجملة من الآراء العقديّة التي تتوافق مع المحاصيل التأويليّة التي يُريد بلوغها وترسيخها عقائداً وحقائقاً، فنجدّه يستحضر آراء أهل البيت، والصحابة، والعلماء من صفة الاستواء، ويقوم بإدماجها مع آرائه لتصبح كلّ ينتمي إلى بعضه البعض، وسنحاول في مخططٍ استجلاء مختلف المواضع التي استعان بها الطباطبائي:

¹ سورة الأعراف، آية، 53.

² المحكم: يذهب السيوطي إلى أنّ المحكم هو عُرف المراد منه، إمّا بالظهور، وإمّا بالتأويل، وهو في غالب الأحيان يستقل بنفسه، يُنظر، جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، تح، شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط، 1، 2008م، ص425

³ المتشابه: اختلف العلماء اختلافاً كبيراً حول مصطلح المتشابه، فمنهم من عرفه بقوله هو ما استأثر الله بعلمه، ومنهم من قال أنّه المتشابه هو ما لا يستقلّ إلاّ برده لغيره، ومنهم من قال هو ما لا يُدرك إلاّ بالتأويل، يُنظر، جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ص425.

- الدعوة العامة: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ

الْعَرْشِ¹﴾

الحكم العقدي المستنبط من الطباطبائي لصفة الاستواء: ضرورة تنزيه الذات الإلهية عن فعل الاستواء الذي يتصوره البشر، والمقصود بالاستواء في حق الذات الإلهية هو استيلائه على ملكه وقيامه بتدبير الكون.

المواضع الحجاجية الجاهزة المدرجة لتزكية تخريج الطباطبائي.

- الموضع الأول: قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ²﴾ وقال: ﴿سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ³﴾

نوع المواضع ← قرآنية كيفية جاهزة ← تستمد قوتها الحجاجية من القرآن كما تدعم التصور التنزيهي لصفة الاستواء.

- الموضع الثاني: ← وفي احتجاج الطبرسي عن الحسن بن راشد قال: سئل أبو الحسن موسى عليهما

السلام عن قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ⁴﴾ فقال: استوى على ما دقّ وجلّ ← نوع

الموضع عام توافقي جاهز ← يستمدّ قوته الحجاجية من قائله الطبرسي، كما يدعم تخريج الطباطبائي لصفة الاستواء.

- الموضع الثالث: ← وفي التوحيد باسناده إلى محمد بن مازن أنّ أبا عبد الله عليه السلام سئل عن قول

الله عزّ وجلّ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ⁵﴾ فقال: استوى من كل شيء ← نوع الموضع عام

توافقي جاهز ← يستمدّ قوته الحجاجية من قائله، كما يدعم تخريج الطباطبائي لصفة الاستواء.

¹ سورة الأعراف، آية، 53.

² سورة الشورى، آية، 11.

³ سورة الصافات، آية، 159.

⁴ سورة طه، آية، 5.

⁵ سورة طه، آية، 5.

• **الموضع الرابع:** — وفي الاحتجاج عن علي عليه السلام في حديث ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

أَسْتَوَى¹﴾ يعني استوى تدبيره وعلا أمره — نوع الموضع عام توافقي جاهز — يستمدّ قوته الحجاجيّة من قائله علي عليه السّلام، كما يدعم تخريج الطباطبائي لصفة الاستواء.

• **الموضع الخامس:** — وعن أبي عبد الله عليه السلام، قال السائل: فقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

أَسْتَوَى²﴾، قال أبو عبد الله عليه السّلام: وهو كذلك مستول على العرش بائن من خلقه — نوع الموضع عام توافقي جاهز — يستمدّ قوته الحجاجيّة قائله علي عليه السلام، كما يدعم تخريج الطباطبائي لصفة الاستواء.

• **الموضع السادس:** — رُوي عن أم سلمة رضي الله عنها في معنى الإستواء أنها قالت: («الاستواء غير

مجهول، والكيف غير معقول، والاثرار به إيمان، ولجحد به كفر») — نوع الموضع عام توافقي جاهز يستمدّ قوته الحجاجيّة من قائلته أم سلمة عليها السلام، كما يدعم تخريج الطباطبائي لصفة الاستواء.

إن مآلات استحضار مثل هذه المواضع الحجاجيّة - القرآن الكريم، تفسير آل البيت، تفسير الصحابة، تفسير العلماء- هو العمل على تحصين وتسييج التصور العقدي الذي يقدمه لصفة الاستواء، فنجدّه يبيّن معالم استنبطاته بالرجوع إلى الآيات القرآنيّة المحكّمة، ثم يسقط الدلالة المستنبطة من المحكم على المتشابه، وتعدّد هذه العمليّة من الآليات الحجاجيّة المهمة في نظرية التفسير، كما يعمد في خطوة حجاجيّة ثانية إلى استحضار جملة من التفسيرات المماثلة لتصوره العقدي التأويلي لصفة الاستواء، مصدرها: آل البيت، والصحابة، والعلماء، ثمّ يقوم بالارتكاز عليها في بناء موقفه العقدي الخاص لصفة الاستواء، وعليه يمكن القول أنّ حركة خطاب الطباطبائي سعت بقوة إلى ترشيح رؤية التنزيهيّة للذات الإلهيّة، ومواجهة عقائد التشبيه وما شاكلها من تصورات لا تجوز في حق الذات الإلهيّة في نظره.

ب. الحجج الشبه المنطقيّة (إقامة السلطان العقل في تجويز التأويلات المنحوتة لصفة الاستواء).

¹ سورة طه، آية، 5.

² سورة طه، آية، 5.

لا يكتف الطباطبائي أثناء تقرير موقفه العقدي من "صفة الاستواء" بالحجج الجاهزة التي أشرنا إليها في المبحث السابق، بل يعدل إلى جملة من الحجج الشبه منطقيّة ذات الطابع الشكليّ الرياضي التي تُساعد على تحصيل الإقناع، وترسيخ الاعتقاد في الأطاريح المعروضة، والتصورات المبسّطة، وتقوم الحجج الشبه منطقيّة - كما هو معلوم - على جملة من التقنيات الخطائية التي يُتيحها النظر العقلي الذي يسمح بصياغة حجج لا تنافض في مضامينها، ولا تعارض في أطاريحها، وحتى نقف على مجلى هذه التقنيّات الخطائيّة، سنعمل على بيانها كما وظفها الطباطبائي ونطق بها خطاباً.

• حجج التناقض وعدم الإتفاق (استراتيجية المواجهة والتبكي في الرد على الخصوم)

تندرج حجّة التناقض وعدم الاتفاق ضمن السياسات الخطائية التي تهدف إلى هدم وتقويض حجج الخصوم، وذلك بالعمل على إبراز التناقض والتعارض الذي يعتري بنائها الداخلي، ويعدل الطباطبائي إلى مثل هذه التقنيّة الخطائيّة أثناء ردّه على خصومه الذين ذهبوا إلى تأويل صفة الاستواء في حق الذات الإلهيّة بتأويلات لا توافق تأويلاته التي نحتها، فيذهب إلى استدعاء التأويلات التي قدمها الخصوم "الصفة الاستواء" والحجج المقدّمة لهذه التأويلات، ثمّ يعمل على هدمها وكشف مواطن التناقض والتعارض الموجود في بنائها الداخلي، ويمكننا أن نقف ببساطة على مجلى هذه الاستراتيجيّة الخطائيّة في النماذج التالية:

• تأويلات الخصوم لصفة الاستواء.

- تأويلات الخصوم: ← ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ استوى بمعنى أنّ الله في العرش.
- اعتراض الطباطبائي: ← لكن من يزعم أن الله في شيء فقد زعم أنه محصور؟
- النتيجة: ← إذن استوى لا تحتل تأويل أنّ الله في العرش، لأن هذا التأويل يقتضي التجسيم والتحيّز والمكان والجهة.

• الفئة الثانية من الخصوم:

- تأويلات الخصوم: ← ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ استوى بمعنى أنّ الله على العرش.
- اعتراض الطباطبائي: ← لكن من زعم أنّ الله على شيء، فقد جعله محمولاً.
- النتيجة: ← إذن استوى لا تحتل تأويل أنّ الله على العرش.

إنّ المآلات الحجائية لمثل هذه الاستراتيجية الخطائية، هو إمالة اللثام والتعارض عن التأويلات والتصورات العقديّة التي قدمها خصوم الطباطبائي لصفة الاستواء في حق الذات الإلهيّة، ولإبطال هذه المزاعم والتأويلات، عمل على بسط التعارض الموجود في أطروحات من يعتبرهم خصوماً، وإبراز التناقضات التي تعتري عقائدهم التي يؤمنون بها، ثمّ عمد إلى بسط رأيه وموقفه العقدي من "صفة الاستواء"، ومآل هذا الإجراء الحجائي الشبه منطقي إقامة نوع من التناظر بين القضايا داخل الخطاب، تناظر يُواجه فيه الطباطبائي خصومه بكلامهم وأفعالهم ويجعلها حجة عليهم، ليأتي المخاطب في الأخير ويوازن بين تأويلات الخصوم، وتأويلات الطباطبائي، ليعتق في الأخير موقفاً يرى بصحة تخرجاته وصواب تأويلاته.

• حجة التعديّة¹ (إبطال التصورات العقدية المناوئة لتصوره العقدي من صفة الاستواء).

تعدّ حجة التعديّة من أهم الحجج التي يتسم بنائها الداخلي بالصرامة العقلانيّة، وتقوم هذه الحجة على جملة من العلاقات المنطقيّة التي تُقوّي سطوة الحجة وتمكنها في كيانات المتلقين عقلاً وهوىً، وقد صرف الطباطبائي في نموذج التفسير هذا النوع من الحجة (التعديّة) لإبطال ما ذهب إليه خصومه في تأويل صفة الاستواء، ويمكن لنا أن نمثل لهذه العلاقات الحجائية بالنماذج التالية:

- حجة التعديّة الأولى المدرجة لإبطال تأويلات الخصوم.
- القضية —————> قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾^ط
- تأويل الخصوم —————> استوى بمعنى أنّ الله في العرش.
- إبطال التأويل بحجة التعديّة —————> لو جاز كونه في العرش لاستلزم بالتعديّة المكان، والزمان، والحيز، والجسم.
- حجة التعديّة الثانية المدرجة لإبطال تأويلات الخصوم.
- القضية —————> قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾^ط
- تأويل الخصوم —————> استوى بمعنى أنّ الله على العرش.
- إبطال التأويل بحجة التعديّة —————> لو جاز كونه على العرش، لاستلزم كونه محمولاً.

¹ حجة التعديّة: إنها حجة مؤسسة على قاعدة رياضية تُتيح نقل الصفة من ميدان إلى آخر بناءً على القياس، يُنظر، عبد العزيز حويدق، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجائية، مقال ضمن كتاب، الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3/ص353.

على ضوء هذه المقاطع الحجائية، نستنتج أنّ الطباطبائي صرف حجة التعديّة لإبراز أشكال التعارض والتناقض الموجودة في التأويلات التي صرفها خصومه لصفة الاستواء، فالخاصيّة الشبه منطقيةً لمثل هذه الحجة تساعد على هدم كل التأويلات المناوئة للتأويلات التي عقدها الطباطبائي لصفة الاستواء، وبالتالي ينتج عن هذه الاستراتيجيات الحجائية نوع من التناظر بين ما نحتة الطباطبائي من تأويلات لصفة الاستواء، وبين ما قدّمه خصومه من تحريجات، وهذا التناظر مآلاه إبراز كل أشكال التعارض والتناقض التي تعترى تحريجات خصومه لصفة الاستواء، وتثبيت وترسيخ تأويلاته العقديّة وتصورات المذهبية التي قدمها لصفة الاستواء.

• حجج السلطة (تثبت سلطان المذهب الإمامي وتصورات العقيدة لصفة الاستواء).

يتسع مفهوم حجة السلطة في المجال التداولي العربي الإسلامي ليشمل كل ما من شأنه أن يحدث عنه ائتماراً يفضي إلى تمكين الحقائق المعروضة، والآراء المبسوبة في كيانات الجمهور¹، ولقد وعى الطباطبائي بأهمية هذه النوعية من الحجج باعتبارها حججاً ذات سلطة فاعلة يُقوى بها خطاب ويُحصّل بواسطتها الإقناع والتداول، والمتأمل في النموذج التفسيري الذي قدمه الطباطبائي (لصفة الاستواء)، يلمس وجود جملة من السلطات الفاعلة التي حركت خطابه، أهمها وأجلاها سلطة القرآن، وسلطة الحديث، وسلطة آل البيت، وسلطة الصحابة، وسلطة العلماء، بالإضافة إلى السلطة اللغوية والبلاغية، سلطات لها شأنها وفعلها في كيانات المتلقين، ويُمكن لنا أن نمثل لهذا المجلى النظري الذي اعتمده الطباطبائي في تقرير موقفه العقدي، وفي دعم تصوره المذهبي لصفة الاستواء بالنماذج التالية:

• سلطة القرآن.

يُعدّ القرآن الكريم سلطة مرجعية معترف بها قادرة على تجاوز معارضة الخصم وانتزاع تسليمه²، ويعدل الطباطبائي إليها أثناء تدليله على صحة التأويلات العقيدة التي يُقدّمها لصفة الاستواء باعتباره المصدر الأول الذي تُنحّث منه العقائد، وتُستمد الحقائق، وتُعضدّ التصورات وتُمكن التوجهات، ولتجوير التأويلات العقيدة التي قدمها لصفة الاستواء في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾^ص -استوى بمعنى استيلائه على ملكه- عمد إلى استحضار جملة من الآيات القرآنية التي تمكّنه من تحصيل تصوره العقدي التنزيهي الذي صاغه لصفة الاستواء، من

¹ يُنظر، علي شعبان، الحجج والحقيقة وأفاق التأويل، ص 297.

² يُنظر، عادل عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 233.

بين هذه الآيات قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾¹ وقوله: ﴿سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾²، وهذه الآيات - كما يقول - هي الفاصل الذي يدل على انتفاء الجسم وخواصه عنه تعالى³، وبهذا تُصبح الحجّة القرآنيّة في المجال التداولي الإسلامي سلطة فاعلة يُقام بها الدليل، ويستقيم على ضوءها التأويل، وتتقوّى بواسطتها مسالك الاعتقاد، وتجعل الآراء كلّها موصولة ومشدودة بما يُرجحه الدليل النقلي.

• سلطة أهل بيت.

إنّ لآل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم سلطة فاعلة في الاعتقاد الديني لدى المسلمين عامّة، ولدى المدرسة الإماميّة الإثني عشرية خاصة، ويجنح الطباطبائي إلى تصدير تأويلاته، ودعم تخرجاته، وترشيح تصوراتها بما أقره آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم من حقائق لها طاقات رمزية تجعل المتلقي يذعن للتأويلات العقديّة المعروضة، وتتضح هذه الاستراتيجية الحجاجيّة في قول الطباطبائي: « ولأئمة أهل البيت عليهم السلام طريقة مأثورة منهم هي الإثبات والنفي معاً، الإمعان في البحث عن حقائق الدين، بل الذي زوي عن أم سلمة رضي الله عنها في معنى الإستواء أنّها قالت: («الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والاقرار به إيمان، ولجحد به كفر»)»⁴، وعلى ضوء الموقف الذي أقرته أم سلمة من صفة الاستواء في حق الذات الإلهيّة، يُرسي الطباطبائي معالم تصوّره العقديّ لصفة الاستواء المدعومة بسلطة أهل البيت الذين يجري بهم الإجماع ويحصل التوافق.

• سلطة الصحابة.

تُمثّل الآراء العقديّة للصحابة سلطة فاعلة، ومسلكاً ضرورياً في أي خطاب تفسيري يروم إصابة الإقناع والتداول، وتندرج استراتيجية استحضار مواقف الصحابة (رضوان الله عليهم) من صفة الاستواء ضمن السياسات الخطابية المهمة التي اهتدي بها الطباطبائي أثناء بناء معالم تصوّره العقديّ لهذه القضية (الاستواء)، ويتضح ذلك في قوله: (وبالجملة لم يتكلم الصحابة في غير الأحكام من معارف الدين، ممّا يرجع إلى أسمائه وصفاته وأفعاله وغيرها، غير أنّهم ينفون عنه لوازم التشبيه بما ورد من آيات التنزيه)⁵، وبهذا الموقف العقدي التنزيهي المنبثق عن مؤسسة الصحابة، يرسم الطباطبائي حدوداً لتأويلاته، ويضبط معالم تخرجاته المدعومة بسلطة الصحابة والمهتدية يأثرهم.

¹ سورة الشورى، آية، 11.

² سورة الصفات، آية، 159.

³ يُنظر، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 14/ص 130.

⁴ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 14/ص 127.

⁵ المرجع السابق، ج 14/ص 128.

• سلطة المتن التفسيرية.

استدعى الطباطبائي في نموذج التفسير الذي نَحْنُ لصفة الإستواء جملة من المتن التفسيرية التي لها مواقف عقدية مماثلة لموقفه العقدي من صفة الاستواء، ويمكن لنا أن نستخدم على هذه المتن، بالمتن التفسيرية المناصرة التي تُركي صحة التأويلات التي عقدها الطباطبائي لصفة الاستواء، أهم هذه المتن:

• الاحتجاج للطبرسي.

• التوحيد للشيخ الصدوق.

• تفسير القمي.

إنّ لهذه المتن التفسيرية سلطة فاعلة في المجال التداولي للمدرسة الإمامية، فهي مصادر بالغة الأهمية تُمثل الدعائم والمركبات التي قام عليها المذهب الإمامي، لذلك جعلها الطباطبائي منطلقاً في بناء تصوره العقدي لصفة الإستواء، فكل من الطبرسي، والشيخ الصدوق، والقمي يعضدون ما ذهب إليه الطباطبائي في تأويل صفة الاستواء بالاستيلاء.

• حجة الاتصال التواجدي المدرجة (إثارة العواطف وإصابة الإقناع).

تقوم حجة الاتصال التواجدي على استحضار جملة من الرموز التي تُثير عواطف وأحاسيس المتلقي¹، وقد تباينت الشخصيات داخل النموذج التفسيري الذي قدمه الطباطبائي لصفة الاستواء، حيث وجدنا جملة من الشخصيات التي تحمل طاقات رمزية فعالة لدى المسلمين عامة، ولدى المدرسة الإمامية خاصة، وتتمثل هذه الشخصيات في:

• آل البيت رسول الله صلى الله عليه وسلم.

• أم سلمة رضي الله عنها،

• علي بن أبي طالب رضي الله عنه،

• الصحابة الكرام رضوان الله عليهم،

• علماء المذهب الإمامي الذين أمثال (القمي، والصدوق، والطبرسي)،

إنّ مآل استحضار هذه الشخصيات في تقديرنا وذكرهم بأسمائهم، هو تمكين ما نحته الطباطبائي من تأويلات لصفة الاستواء، وتجويز ما قدره من تحريجات مهتدية بهذه الشخصيات التي لا تقبل الطعن، ولا تتسرب إليها الشكوك.

¹ يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص53.

ج. الأقيسة المنطقية (استراتيجية الهدم والترشيح).

يندرج القياس المنطقي ضمن الآليات الإجرائية الذهنية التي تُشرعن المسار الحجاجي للخطاب، وتُعلي من شأنه، وتكشف من قوته وفعالياته التداولية، وتنتقل به إلى أعلى مستوياته في الممارسة الحجاجية، من مخاطبة العواطف وإثارتها، إلى مخاطبة العقل الخالص، والقياس في النظرية الحجاجية المعاصرة هو عبارة عن تعالق منطقي موجود بين مجموعة من المقدمات تفضي إلى نتائج يرسم حدودها المحاجج،¹ وقد آل بنا النظر في النموذج التفسيري الذي قدمه الطباطبائي لصفة الاستواء، وجود جملة من الأقيسة المنطقية التي استحضرها أثناء ردّه على التصورات والعقائد المخالفة لما أقرته المدرسة الإمامية التي ينتمي إلى مجالها التداولي، فيعمل على تثبيت وترسيخ وترشيح رؤية المذهب الإمامي لقضايا العقيدة عامة، ولصفة الاستواء خاصة، وهدم العقائد المخالفة والمناوئة لعقيدتهم، ويتم ذلك بالاستناد إلى جملة من الآليات العقلية الشبه منطقية التي تكشف عن التناقض والتعارض الموجود في عقائد المخالفين، ومن بين الأقيسة التي أدرجها الطباطبائي يمكن رصد ما يلي:

1. إبطال دعوى القائلين بأن الاستواء هو أنّ الذات الإلهية في العرش:

* المقدمة الكبرى (دعوى الخصوم): ————— ← الاستواء في حق الذات هو أنّ الله في العرش.

* المقدمة الصغرى (الرّد على الدعوى): ————— ← من جعل الله في العرش فقد جعله محصوراً، وهذا لا يتناسب مع كمال الله.

* النتيجة: ————— ← إذن الاستواء في حق الذات لا يحتمل تأويل أنّ الله في العرش.

2. إبطال دعوى القائلين بأن الاستواء هو أنّ الله على العرش.

* المقدمة الكبرى (دعوى الخصوم): ————— ← الاستوى في حق الذات الإلهية هو أنّ الله على العرش. * *

* المقدمة الصغرى (الرّد على الدعوى): ————— ← من جعل الله على العرش فقد جعله محمولاً، وهذا لا يتناسب مع كمال الله.

* النتيجة: ————— ← إذن الاستواء في حق الذات لا يحتمل تأويل أنّ الله على العرش.

¹ يُنظر، محمد العبد، النص والخطاب والإنصال، ص 217/218.

3. البناء المنطقي لموقف الطباطبائي من قضية الاستواء:

* المقدمة الكبرى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ^١ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» و«سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ»

* المقدمة الصغرى: «تدلّ الآية على انتفاء الجسم وخواصه عنه تعالى.

* النتيجة : «إذن الاستواء في حق الذات الإلهية هو الاستيلاء، وليس الاستواء بمفهوم البشر.

على ضوء هذه الأقيسة الخطابية المستنبطة من النموذج الذي نحته الطباطبائي لصفة الاستواء، نستنتج أنّ هذا الأخير يعتمد على استراتيجية الهدم، والبناء والترشيح، هدم كل ما هو مخالف للعقيدة التنزيه، وبناء تصور عقدي تنزيهي مدّعم بصرامة العقل، ودقة المنطق، فالطباطبائي «لا يستبدل سلطان النقل بسلطان العقل، إلّا عندما يرمي إلى تحقيق النظر، وتثمين البصر فيما بدا له من تأويلات وفيما عرض له من حقائق»¹ وبهذا يصبح موقفه التنزيهي الذي قدّمه لصفة الاستواء مدّعم بسلطان العقل، وآلة المنطق التي تُمكنه من تحقيق مآلاته الحجاجية، وتصوراته العقديّة التي يسعى إلى تمكين مضامينها، وترسيخها في كيانات متلقيه تصديقاً وإيماناً.

د. السّلم الحجاجي (قراءة تقويمية لقوة لحجج المدرجة في شرعنة تأويل صفة الاستواء)

لقد سبق أن انشغلنا في مقامات سالفة بنظرية السلام الحجاجية، وذهبنا إلى أنّ هذه النظرية تقوم على التدرج بين الأقوال والحجج في علاقتها بالنتائج، أي إذا كانت هناك مجموعة من الأقوال تمثل حججاً تدعم نتيجة واحدة، فإن هذه الحجج بطبيعة الحال تتفاوت من حيث قوتها في دعم النتائج التي يروم المحاجج تحقيقها²، وقد حرصنا في المباحث السابقة على استخراج مختلف الآليات الحجاجية التي طوّعها الطباطبائي في سبيل ترشيح تأويله العقدي الذي نحته لصفة الاستواء في حق الذات الإلهية، إلّا أنّ الحجج التي قدّمها تميّزت بالتفاوت من حيث القوة والضعف في مساندتها للتأويلات والتخريجات التي عقدها لصفة الاستواء، وهذا ما سنحاول رصده في السّلم الحجاجي التالي:

• سّلم الحجج الجاهزة المدرج لتنزيه الذات الإلهية عن فعل الاستواء.

¹ علي الشعبان، الحجاج وأفاق التأويل، ص298.

² يُنظر، عبد العالي قادة، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص180.

النتيجة	تنزيه الذات الإلهية عن فعل الاستواء الذي يتصوره البشر.
الحجة (7)	قال تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ط﴾
الحجة (6)	قال تعالى: ﴿سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾
الحجة (5)	وعن أبي عبد الله عليه السلام، فقله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وهو مستول على العرش.
الحجة (4)	عن أم سلمة في معنى الإستواء أنها قالت: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والاقرار به إيمان.
الحجة (3)	وروى القمي في تفسيره فقال: استوى من كل شيء.
الحجة (2)	وفي التوحيد سئل أبي عبد الله عن ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فقال: استوى من كل شيء.
الحجة (1)	سئل الطبرسي عن قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فقال: استولى على ما دق وجل.

• سُلَّم الملفوظات الحجاجية الصناعية المدرجة لتنزيه الذات الإلهية عن فعل الاستواء.

النتيجة	تنزيه الذات الإلهية عن فعل الاستواء الذي يتصوره البشر.
الحجة (3)	من جعل الله مستوي في العرش فقد جعله محصوراً، وهذا لا يتناسب مع كمال الله.
الحجة (2)	من زعم أنه مستوي على العرش، فقد جعله محمولاً، وهذا لا يتناسب مع كمال الله.
الحجة (1)	ومن زعم أن الله من شيء فقد جعله محدثاً.

في قراءة وصفية أولية للسلمين الحجاجيين، نستنتج أن السلم الحجاجي الأول يتكون من حجج جاهزة متفاوتة فيما بينها في دعم التأويل الذي نحته الطباطبائي لصفة الاستواء، إذ وجدنا في أسفل السلم الحجاجي أقوال العلماء في صفة الاستواء، ثم تليها وفق حركة تصاعديّة أقوال الصحابة في صفة الاستواء، ثم أهل البيت، ثم الحجة القرآنية

كأقوى حجة يُعضد بها تأويلاته، ويزكي بها تخرجاته لصفة الاستواء، أما السلم الحجاجي الثاني فهو عبارة عن ملفوظات صناعية تصرف فيها الطباطبائي، وهذه الملفوظات مدرجة أيضاً لدعم تأويلاته العقدية، وضد وإبطال التصورات العقدية التي قدّمها الخصوم لصفة الاستواء، وعلى ضوء هذين السلمين الحجاجيين يمكن القول بأن كل الحجج المبسوطة تدعم نتيجة واحدة، وعقيدة واحدة، ألا وهي التنزيه المطلق للذات الإلهية عن صفة الاستواء التي يتصورها البشر، وضد كل التصورات التي تعارض تصوّر التنزيه الذي نحته لهذه القضية العقدية.

هـ. مناقشة أدلة الطباطبائي في تقرير الموقف العقدي من صفة الاستواء.

إنّ مآلات النظر في التصور العقدي الذي نحته الطباطبائي لصفة الاستواء، وأنماط الحجج المعتمدة في تقرير وتبرير هذا الموقف، أفضت إلى أنّ هذا الأخير شكل امتداداً للمجال التداولي الذي ينتمي إليه، فقد أجمعت المدرسة الإمامية بتوجهاتها المذهبية، وتفرعاتها الطائفية على تأويل صفة الاستواء بالاستيلاء، فنجد هذا المنحى التأويلي على سبيل المثال لا الحصر، عند كل من الشيخ الصدوق¹، والشيخ المفيد²، والطبرسي³ والفيض الكشاني⁴ وغيرهم من كبار مفسري المدرسة الإمامية الإثني عشرية، وعليه يمكن القول أنّ الطباطبائي جعل آراءه العقدية التي نحتها لصفة الاستواء موصولة بكل ما أقره شيوخه من عقائد، وما بسطوه من حقائق، لتكون آراءه العقدية امتداداً لآرائهم من صفة الاستواء، أمّا إذا ما تطرقنا إلى مواقف المدرسة السنية من صفة الاستواء، فنجدتها تختلف كلياً عن نظيرتها الإمامية، فذهبوا إلى تأويل صفة الاستواء بالعلو والقصد، ونجد هذا المنحى التأويلي على سبيل المثال لا الحصر، عند كل من والطبري (ت310هـ)⁵، والإمام البغوي (ت516هـ)¹ وابن عطية (ت541هـ)²،

¹ يذهب الشيخ الصدوق أثناء تأويله لصفة الاستواء إلى القول: (فهو مستولٍ على العرش ومالك له)، يُنظر، الصدوق، التوحيد، ص310.

² يذهب الشيخ المفيد أثناء تأويله لصفة الاستواء إلى القول: (واستواؤه على العرش، هو استلاءه على الملك، والعرب تصف الاستواء بالاستيلاء) الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، تح، حسن دركاهي، المركز الإسلامي الثقافي، في مجمع الإمامين، 2015م، ص88

³ يذهب الطبرسي أثناء تأويله لصفة الاستواء إلى القول: (واستوى بمعنى استولى على السماء بالقهر) يُنظر، الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج1/ص95

⁴ يذهب الفيض الكشاني أثناء تأويله لصفة الاستواء إلى القول: (...فيصير معنى استوى نسبته إلى كلّ شيء حال كونه مستولياً على الكل، ففي الآية دلالة على نفي المكان عنه سبحانه خلاف ما يفهمه الجمهور منها)، الفيض الكشاني، الصافي في تفسير القرآن، ج3/ص187.

⁵ يذهب الطبري في تفسيره لقول تعالى: («اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ») بعلق قائلاً: (فإنه يعني: انه علا عليه...على عليه علو ملك وسلطان، لا علو انتقال وزوال) يُنظر، الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج1/ص159، ج4/ص402.

والقرطبي (ت 671هـ)³ والطاهر بن عاشور (ت 1393هـ)⁴ وغيرهم من كبار مفسري المدرسة السنيّة، وعلى ضوء هاذين الموقفين المتباينين بين المدرستين الإماميّة والسنيّة، نستنتج أنّ الشيخ الشعراوي⁵ قام بتكريس آراء مجاله التداولي الذي ينتمي إليه (المدرسة السنيّة)، مع العمل على ترسيخ مبادئها العقديّة بكل الحجج الممكنة، والطرق المتاحة، ونفس الشيء فعله الطباطبائي حين ذهب إلى ترشيح الآراء العقديّة لمجاليه التداولي الإمامي، والعمل على تكريس التأويلات العقديّة التي قدّمها أسلافه لصفة الاستواء.

¹ يذهب البغوي في تفسيره لقول تعالى: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» يعلق قائلاً: (يعني علا عليه.... فالاستواء على العرش صفة لله تعالى، بلا كيف، يجب على الرجل الإيمان بها، ويكل العلم فيها إلى الله عز وجل)، يُنظر البغوي، معالم التنزيل، ج 4، ص 293، ج 3/ص 235.

² يذهب ابن عطية في تفسيره لقول تعالى: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» يعلق قائلاً: (والمعنى: علا على العرش، والنظر الصحيح يرفع هذه العبارة)، يُنظر، ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ص 1027.

³ يذهب القرطبي في موقفه من صفة الاستواء بقوله: (وللعلماء فيها كلام، وقد بينّا أقوال العلماء فيه، والأكثر من اللمتقدمين والمتأخرين إذا وجب تنزيه الباري سبحانه على الجهة والتحيز، فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين وقادتهم من المتأخرين، تنزيه الباري تبارك وتعالى عن الجهة، فليس بجهة فوق عندهم، لأنه يلزم ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون في مكان أو حيّز، ويلزم من المكان والحيّز الحركة والسكون للتحيز، التعيّر والحدوث... ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة، وإنما جهلوا كيفية الاستواء، فإنه لا تُعلم حقيقته، كما قال الإمام مالك: الاستواء معلوم، يعني في اللغة، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة) يُنظر، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 9، ص 238/239.

⁴ يذهب الطاهر بن عاشور في تفسيره لصفة الاستواء إلى القول: (وقد كان السلف يتلقون أمثالها بلا حث ولا سؤال لأنهم علموا المقصود الإجمالي منها فاقتنعوا بالمعنى مجملاً... وكانوا إذا سُئلوا عن هذه الآية يقولون: استوى الله على العرش ولا نعرف لذلك كيفاً، فكانوا يأبون تأويلها) يُنظر، الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8/ص 163.

خاتمة

الخاتمة

عاجت هذه الأطروحة من خلال فصولها الأربعة جملةً من القضايا النظرية والتطبيقية، فعرضنا في الفصل الأول مفاهيم عامة حول بلاغة الحجاج في السياق الغربي الذي يُعدّ مهد النظرية الحجاجية منذ الحركة السوفسطائية مروراً بأرسطو وصولاً إلى شايم بيرلمان، كما حاولنا في هذا الفصل تقصير أبعاد النظرية الحجاجية في التراث العربي بمختلف معارفه البلاغية والتفسيرية والأصولية والفقهية والفلسفية، أمّا الفصل الثاني فقد تطرقنا فيه للخطاب الحجاجي من حيث البناء، وآليات التحليل الحجاجي التي أفرزتها الدراسات البلاغية المعاصرة، أمّا الفصل الثالث والرابع فكانا عبارة عن قراءة حجاجية في تفسير محمد الشعراوي ومحمد حسين الطباطبائي، فعملنا في هذين الفصلين على تتبع المناحي الحجاجية، والأبعاد التداولية في كلتي المدونتين التفسيريتين، ولقد توصلنا من خلال بحثنا في مستوييه النظري والتطبيقي إلى جملة من النتائج أهمها:

- بروز البلاغة السوفسطائية كبلاغة مؤثرة ومهمة بالرغم من أنها تقوم على المغالطة والإيهام في إنتاج مختلف الخطابات المعرفية.
- تصدي سقراط وأفلاطون وأرسطو للبلاغة السوفسطائية، وذلك بكشف المغالطات الموجودة في الحجج التي يقدمونها في مختلف خطاباتهم المعرفية،
- بروز البلاغة الأرسطية المناهضة للبلاغة السوفسطائية، والمتجاوزة للصرامة الأفلاطونية، ليقدم بذلك آسطو نموذجاً بلاغياً مجاله الاحتمال، ويتعد عن المغالطات السوفسطائية، والصرامة التي عُرف بها أفلاطون في النموذج البلاغي الذي قدّمه.
- صياغة نموذج بلاغي حجاجي جديد من قبل أرسطو يقوم على تفاعل ثلاثة عناصر اللغوس، والباتوس، والإيتوس، كما اهتم في مشروعه البلاغي بطرق إنتاج الخطاب الحجاجي، مركزاً على الجانب المقامي واللغوي والتداولي والأدائي والحجاجي للخطاب.
- هيمنة البلاغة الشعرية على مجمل المنجزات النقدية في التراث العربي القديم على حساب البلاغة الحجاجية، وتأتي هذه الهيمنة لاعتبارات أهمها مركزية جنس الشعر في الثقافة العربية على حساب جنس الخطابة.

خاتمة

- بروز الشق الحجاجي للبلاغة اليوناني في التراث العربي على يد الفلاسفة المسلمين الذي قرأوا أرسطو وترجموا له، وشرحوا متنه، ثم أخضعوه للخصوصية العربية الإسلامية، ونُحِصَ بالذكر: (الكندي، الفراءى، ابن سينا، ابن رشد).
- تأثر بعض النقاد في مرحلة متأخرة ببلاغة الفلاسفة المسلمين، ولا سيما حازم القرطاجني الذي فصل بين بلاغة الشعر وبلاغة الخطابة، وقَدِّمَ نموذجاً بلاغياً يراعي خصوصية كل جنس أدبي، فقَدِّمَ بلاغة تخييلية في شقها الشعري، وبلاغة حجاجية في شقها الخطابي.
- تجلي النظرية الحجاجية كممارسة عند كل من المتكلمين، وعلماء الأصول، والفقهاء، الذين استعانوا بمختلف الآليات الحجاجية من استدلال، وقياس، وشواهد، في تخریجاتهم، واستنباطاتهم، إلا أنَّ هذه الآليات كانت كممارسة لا كتنظير، كما عرف مصطلح الحجاج تداخلاً في الثقافة العربية مع الجدل والبرهان والخطابة.
- دخول النظرية الحجاجية في أزمة فلسفية ومعرفية نظراً لبروز العقلانية الديكارتية الصارمة التي لا تحتفي بالاحتمال والظن، إضافةً إلى ظهور المذهب التجريبي الحسي، كل هذه العوامل أدَّت إلى أفول البلاغة واختزالها والاقتصار على الشق الأسلوبي الجمالي الأدبي منها على حساب شقها التداولي الحجاجي المميز لها.
- استأنف الدارسون الغربيون في العصر الحديث والمعاصر القول في تاريخ البلاغة، فأعادوا إحيائها وبعثها من جديد، ولا سيما شايم بيرلمان وألبرخت تيتكاه اللذان قاما بثورة في حقل الفلسفة والمنطق.
- حاول كل من بيرلمان وتيتكاه في كتابهما (مصنق في الحجاج "البلاغة الجديدة") إضفاء أبعاد عقلانية شبه منطقية على الحجاج، وتخليصه من دائرة الإتهام والتلاعب والفسفسطة التي طالته على مرَّ الزمن، فأسسا لنظرية بلاغية تبتعد عن المغالطة، وتقترض آلياتها المنهجية من حقل المنطق، لذلك يمكن القول أنَّ المشروع الحجاجي الذي قَدِّمه بيرلمان وتيتكاه هو مشروع بلاغي منطقي حاولا فيه المزج بين الحجاج والمنطق، كما عملا على تخليص الحجاج من حقول الخطابة والبرها والجدل.
- بروز نظريات حجاجية تختلف عن ما قَدِّمه بيرلمان وتيتكاه، أهمها النظرية الحجاجية اللسانية التداولية التي قَدِّمها (أوزفالد ديكر)، والتي تهتم بالأبعاد الحجاجية المسجلة في بنية اللغة، إذ رأى أنَّ اللغة تحمل في جوهرها وطياتها طاقات حجاجية، ليقَدِّم لنا مجموعة من المؤشرات التي اتخذها كمنهج إجرائي لنظريته أهمها: الروابط الحجاجية، والعوامل الحجاجية، ونظرية السلام الحجاجية، والموجهات الحجاجية... إلخ.

خاتمة

● قيام مشاريع حجاجية إضافية أبرزها تلك التي تعلّقت بميشال مايير في نظرية المساءلة الحجاجية، التي تقوم على زوج (سؤال، جواب)، معتبراً الحجة جواباً أو وجهة نظر يُجابُ بها عن سؤال مقدر يستنتجه المتلقي ضمناً من الخطاب الموجه له، كما برز على الساحة النقدية النموذج الحجاجي الذي قدّمه ستيفان تولمين والذي يقوم في بعده الإجرائي على قوانين المنطق الصوري، فسعى إلى بناء نموذج حجاجي عملي مغلق يُقضي بموجبه تفاعل المتلقي، كما انطلق بليز غرايز في نموذج الحجاجي من فرضيات تبحث في المنطق الذي يحكم الخطابات الطبيعية، فحاول التنظير لمنطق طبيعي يختلف عن نظيره الصوري.

● سمح انفتاح الباحثين العرب المعاصرين على المشاريع والنظريات والمناهج الغربية إلى إغناء الدرس البلاغي عامة، والدرس الحجاجي خاصة، فمنهم من أعاد قراءة التراث البلاغي في ضوء ما أنتجته البلاغة الغربية الحديثة من مفاهيم وتصورات مثل (محمد العمري، وحمادي صمود)، ومنهم من تبنى النظرية الحجاجية الغربية كما هي، فعكف على ترجمة ما أنتجه الغرب من نظريات في حقل الحجاج أبرزهم: (عبد الله صولة، أبو بكر العزاوي، والحسين بنو هاشم... إلخ) ومنهم من حاول التوفيق بين التراث البلاغي العربي، وما أنتجته البلاغة الغربية أهمهم (طه عبد الرحمان، وصالح فضل)، وعلى ضوء هذه التجاذبات تمّ تدشين رؤية جديدة للدرس البلاغي العربي بصفة عامة، وللدرس الحجاجي بصفة أخص، وهذه الرؤية تعكس وعي وعمق ونضج الدراسات البلاغية والحجاجية في النقد العربي الحديث.

● أمّا فيما يخص الشق التطبيقي للبحث، فقد وفّرت لنا النظرية الحجاجية المعاصرة آليات إجرائية تمتاز بالمرونة مكنتنا من التعامل مع خطابات المفسرين والتفاعل معها لكشف الخطأ الحجاجية التي يبني عليها الخطاب التفسيري في شقه النظري، ومن بين النتائج التي توصلنا إليها أثناء قراءتنا الحجاجية لتفسير محمد متولي الشعراوي ومحمد حسين الطباطبائي ما يلي:

أ. النتائج المتوصل إليها في قراءتنا الحجاجية للمدونة التفسيرية الخاصة بالشعراوي:

● يقوم الخطاب التفسيري لدى الشعراوي على مبدأ التنوع في نظام الحجج، إذ وجدناه يراوح بين الحجج الجاهزة المتمثلة في "القرآن الكريم، والحديث النبوي، وأقوال الصحابة، والأمثال، والحكم، والشعر العربي، والنظريات العلمية... إلخ" والحجج الصناعية المتمثلة في (الاستدلالات العقلية، والأقيسة الشبه منطقية).

● لقد صرف الشيخ الشعراوي أثناء محاولته إثبات وجود الله جملةً من الإمكانيات الحجاجية، والطاقت الإقناعية القائمة على المروحة بين الأدلة العقلية، والأدلة النقلية باعتبارها منفذاً حجاجياً يرسخ بواسطته

خاتمة

قضية وجود الله وبممكنها في كيانات متلقيه، وقد قسم أدلة وجود الله إلى (دليل الفطر، ودليل الأنفس، ودليل الأفاق) وكل هذه الأدلة تعكس وجود الله في نظره.

- يؤسس الشعراوي لقضية وجود الله عن طريق تقنية الهدم الحجاجية، إذ وجدناه يهدم كل العقائد المناوئة والمخالفة، ولاسيما عقائد الملحدين، والمشككين، ثم يعمد إلى بناء نموذج عقدي مدعم بقوة الحجج المؤجّهة لخدمت تصوراته العقدية التي يسعى إلى ترشيحها وتمكينها في كيانات متلقيه.
- اكتفاء الشعراوي أثناء محاولته إثبات وحدانية الله بالأدلة العقلية المحضة، فوجدناه يُسخر جملةً من الحجج العقلية التي تبطل الزعم القائل بتعدد الآلهة، ثم يؤسس لقضية وحدانية الله من منطلقات عقلية تتجاوز سلطان النقل، وهذا الإجراء جاء لاعتبارات مقامية متعلقة بالمتلقي الذي لا يسلم بالنقل.
- اعتماد الشعراي أثناء تأويله للصفات الإلهية على جملة من الحجج التي تعضد تأويلاته وتزكي تخرجاته، وقد توزعت هذه الحجج بين حجج لغوية (الحجة المعجمية، الحجة النحوية، الحجة البلاغية) وبين حجج جاهزة، ولاسيما الشاهد الشعري الذي كان حاضراً بقوة في نصوصه التفسيرية التي تطرقت لآيات الصفات، كما اعتمد على آراء شيوخه من المفسرين باعتبارهم سلطة يُحصلُ بها الإقناع والتصديق والإيمان.

- انتظام الحجة في تفسير الشعراوي عامة، وفي شقه العقدي خاصة وفق ثلاثة مستويات: (حجة ذات بناء استدلالي مستقل مدججة مباشرة في الخطاب، الحجة بوصفها فعلاً استدلالياً يتصرف فيه الشعراوي بخبرته وحنكته وقدرته على تصريف الكلام وتوجيهه، الحجة بوصفها فعلاً استدلالياً يأتي بها الشعراوي لإفادة المتلقي ودفعه إلى تقويم ما يُقدّم له من عقائد، وما ييسط له من حقائق)

ب. النتائج المتوصل إليها في قراءتنا الحجاجية للمدونة التفسيرية الخاصة بمحمد حسين

الطباطبائي:

- يقوم الخطاب التفسيري لدى محمد حسين الطباطبائي على نوعية مخصوصة من الحجج تعكس بصورة جلية انتماء المذهب الإمامي، فالحجة في تفسير الطباطبائي مصطبغة بأصباغ المذهب الذي ينتمي إليه، وإصطباع الحجة بالمذهب يوجه حركتها ويحدّد أبعادها التداولية ويقربها من دائرة الاستعمال الموظف الذي قد يُبطل بعض المقامات ويقلّل من نجاعتها الاستدلالية ويفرغها من قوّتها التأثيرية.
- تندرج الحجة في تفسير الطباطبائي ضمن الروافد التأويلية المهمة التي ساعدته على تمكين العقائد المنحوتة والحقائق المبسوطة، وتسييج معتقدات المذهب الإمامي الذي ينتمي إلى مجاله التداولي.

خاتمة

● اكتفاء الشيخ محمد حسين الطباطبائي أثناء تطرقه لقضية وجود الله بالحجة العقلية، وقد توزعت هذه الحجج بين الحجّة القرآنية، وذلك بالرجوع إلى القرآن الكريم لإثبات وجود الله، كما عضّد أركان هذه القضية بالاعتماد على النصوص الروائية المنسوبة لأهل البيت باعتبارهم منابع الاستلهام ومصادر الاستشهاد في المذهب الإمامي، ثمّ يأتي الحديث النبوي كحجة ثالثة يستند إليها الطباطبائي لإثبات وجود الله، كما لا يمكننا أن نغفل استشهاد الكثيف بمراجع المدرسة الإمامية من المفسرين، أمّا فيما يخص الحجّة العقلية فهي شبه منعدمة، ويرجع غياب العقل لقناعات المفسر الذي يعتمد على المنهج الأثري في تفسيره.

● عدول الطباطبائي أثناء محاولته إثبات وحدانية الله إلى جملة من الحجج توزعت بين عقلية وعقلية، وقد كان للحجة العقلية حضوراً طاغياً في هذا المبحث لاعتبارات منها: أهمية هذه القضية التي تستدعي تفعيل النظر العقلي الذي يحسم بدرجة كبيرة الجدل والتنازع الحاصل حول هذه القضية، ولاسيما أثناء إبطال وهدم فكرة تعدد الآلهية، كما لا يمكننا إغفال إخلاصه للحجة القرآنية وللنصوص الروائية والأحاديث النبوية، وسلطان المتون التفسيرية لمراجع ومفسي المذهب الإمامي الذين اتخذهم من آرائهم وتوجهاتهم كمقدمات ومنطلقات حجاجية يمهّد بها لقضية وحدانية الله.

● اكتفاء الطباطبائي أثناء تطرقه للصفات الإلهية بالآراء العقديّة لأهل البيت الذين يمثلون مؤسسة التشريع العقدي في المدرسة الإمامية، ثمّ عضّد هذه العقائد والتأويلات بآراء علماء ومراجع المذهب الشيعي الذي يُعدّون امتداد لمؤسسة أهل البيت وممثليها.

وفي نهاية البحث يمكننا القول أنّ الخطاب التفسيري بين الشيخ الشعراوي ومحمد حسين الطباطبائي هو ساحة تجاذب وتباين واختلاف بين مدرستين تفسيريتين لكل منها مرجعيته المذهبية وتصورات العقديّة وتوجهاته الطائفية، وقد سمحت لنا المقاربة الحجاجية بكشف هذه التجاذبات التي بني على أساسها المفسران اجتهاداتهم التفسيرية/التأويلية لفك مغالق النص القرآني الشكلية والمعنوية، وتقديمها للمتلقّي مدعمة ومعضّدة ومطعمة بترسانة من الحجج تعكس الانتماءات العقديّة لكل مفسر، وحتى يضمن عملنا هذا مرتبة موافقة مبادئه ومنطلقاته، ونتائج ومحاصلاته يجب علينا أنّ ننوّه أخيراً بأنّ تباين الطرق الاستدلالية واختلاف المناحي الحجاجية بين المفسرين عامّة، والمفسرين خاصة، إنما هو إجراء خطابي يرمي إلى الانتصار لمؤسسة الإنتماء التي تحمل أبعاداً رمزية قوية في شعور أو لا شعور كل مفسر.

خاتمة

وبهكذا يكون العمل قد أدرك نهايته الممكنة، آمليْن في أنّ يكون ما قدّمناه بمثابة إضاءة كشفت خفايا وخبابا الخطاب التفسيري وما يحويه من آليات حجاجية، وسياسات خطابية، وطاقات إقناعية، كما نأمل أن نكون قد قدّمنا قراءة جديدةً ومغايرةً للخطاب التفسيري تُسهم في بناء نظرية حجاجية عربية لها خصوصياتها النظرية والإجرائية.

وفي الأخير يجب أن لا نغفل الناس حقهم، فالشكر والثناء للأستاذ المشرف (د. دحماني نور الدين) على رعايته لهذا البحث ومتابعته الحريصة، والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل.

الملاحق

الملحق رقم 1: فهرس الآيات القرآنية:

الآية	اسم السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾	الأنبياء	22	30
﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابَتَّغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾	الإسراء	42	31
﴿وَأَن هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ ۚ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	الأنعام	153	32
﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾	النحل	92	33
﴿قَالُوا إِن هَٰذَا لَسِحْرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَىٰ﴾	طه	63	34
﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهُ وَاحِدٌ ۖ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾	البقرة	163	35
﴿يَتْلُوهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾	النساء	59	38
﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ	الأحزاب	33	40

			﴿وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا﴾
46	47	النور	﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾
31	01	الفاتحة	﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾
43	35/34	ق	﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ ﴿٦٦﴾ هُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾
47	38	يس	﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾
63	258	البقرة	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ ۚ﴾
63	258	البقرة	﴿قَالَ أَنَا أَحْيِ ۚ وَأُمِيتُ﴾
64	258	البقرة	﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ﴿٦٧﴾﴾
65	74	هود	﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبَشَرَىٰ تَجْدَلُا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾
65	197	البقرة	﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴿٦٨﴾﴾
67	111	البقرة	﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾
202	41	العنكبوت	﴿: مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾

222	182	البقرة	﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾
224	22	البقرة	﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾
224	74	البقرة	﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾
225	202	البقرة	﴿أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾
226	186	البقرة	﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾
227	4/3	الفاتحة	﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾
228	16	يوسف	﴿وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ﴾
229	85	النساء	﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفْعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفْعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾
230	255	البقرة	﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾
233	30	الروم	﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾
236	38	الزمر	﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾
248	21	الذاريات	﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾

258	164	البقرة	﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾
279	43/42	الإسراء	﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ إِلَهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابَتَّغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾
290	11	الشورى	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾
298	64	المائدة	﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ۚ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾
323	2	الرعد	﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾
350	12	القيامة	﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾
351	110	النساء	﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾
352	18	الفتح	﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾

352	18	الزمر	﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾
353	154	البقرة	﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتَ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾
354	38	يس	﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾
357	36	النساء	﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾
436	54	الأعراف	﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾
438	159	الصفات	﴿سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾
438	5	طه	﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾
439	56	المؤمنون	﴿السَّبْعُ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾

محلّق رقم 2: التعريف بأعلام البحث .

1. التعريف بالإمام محمد متولي الشعراوي.

أ. مولده ونشأته:

ولد الشيخ محمد متولي الشعراوي بقرية **دقادوس**¹ محافظة الدقهلية في الخامس عشر من أبريل سنة إحدى وعشر تسعمائة وألف ميلادية 1911م بمنزل والده² ، وفي ليلة ميلاده تأخر والده عن الذهاب إلى المسجد لصلاة الفجر فسأله خاله: مالذي أحرك يا متولي؟ فأجابه بأن زوجته تضع، يقول الشعراوي: فردّ خالي متولي وقال: لقد رأيت الليلة حلما غربيا استيقضت منه على موعد صلاة الفجر، رأيت كتكوتا فوق هذا المنبر، وأشر بيده إلى منبر الجامع، وقال: رأيته يخطب في الناس، وضحك الحاضرون وقال أحدهم: أصل الكتكوت الفصيح يخرج من البيضة يصيح، وهنا عاهد والده الله تعالى أن يهبه إلى الأزهر ليصبح عالما³.

وتمتدّ نسبه إلى آل بيت النبوة، فهو « محمد بن السيّد متولي الشعراوي الحسيني نسباً، وولدت له اسمها حبيبة ينتهي نسبها من ناحية والدها إلى الإمام الحسين بن علي⁴ ».

حفظ القرآن الكريم كله وهو في العاشة من عمر، على يدّ محفظ القرآن بالقرية الشيخ عبد المجيد باشا الذي كان شيخاً مسناً، يقول الشعراوي: « حفظت القرآن وأنا في العاشرة، وعلى الرغم من كبر سن هذا الشيخ وشيوخته فقد كنا جميعاً نهابه ونخشى عكازه، ونتذكر "الفَلَكَةَ" التي كان يعلقنا فيها إذ نحن لم نحفظ جيداً، أو لم ننطق نطقاً سليماً، وكان والدي يقول له اضربه واكسر له ضلعاً إذ هو أهمل في شيء⁵ ».

ولقد كانت البيئة التي نشأ فيها الشيخ الشعراوي مساعدةً على طلب العلم وتحصيله، فقد قال عنها: «من حسن حظي أنّ البيئة التي نشأت فيها تتسم بالصالح والتقوى، فأما عن بيئتي الخاصة فقد كان أبي رجلاً طيباً وجدي

¹ **دقادوس**: هي بلدة صغيرة في نواحي مصر، تقع على نهر النيل شرقاً فرع دمياط من القرى القديمة، اشتهرت بتجليد الكتب، وصناعة الحصر الريفي، وتجميع كسور العظام، يُنظر، سعد أبو العينين، الشعراوي الذي لا نعرفه، دار أخبار اليوم، ط، 4، دار أخبار اليوم، 1995م، ص11.

² يُنظر، عمر بطيشة، محمد متولي الشعراوي، شاهد على العصر، دار الفاروق، ط، 1، القاهرة، 2010م، ص13.

³ يُنظر، سعد أبو العينين، الشعراوي الذي لا نعرفه، ص6/5، ويُنظر، محمود جامع، وعرفت الشعراوي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط، 1، 2005، ص09.

⁴ سعد أبو العينين، الشعراوي الذي لا نعرفه، ص09.

⁵ المرجع نفسه، ص14.

كان رجلاً له في طريق الله مجال، والبيئة العامة التي أعيش فيها هي قرية، والقرية عادةً لا توجد فيها المباديل التي توجد في المدن، وكل هذا حصننا من السير في طريق الغوايات، لأنه لم يكن في محيطنا أسباب الغوايات»¹

كما اشتهرت قريته التي ترعرع فيها بالمواقف الوطنية الباسلة، التي أشربت في قلبه حب وطنه، وتعلقه به، فيقول: «أرضعتنا قريتنا حب الوطنية»² فقد كان لقريته أثر كبير، وفضل في غرس الروح الإيمانية، والحس الوطني، والانتماء الإسلامي، يقول في هذا الصدد: « كانت حياة القرية نبعا للإيمان، وترسيخاً للعقيدة، ومناراً للسلوك القويم، والعلم والتحصيل في أمور الدين»³، وعليه يمكن القول أنّ البيئة التي ترعرع فيها الشعراوي كانت بيئةً مساعدةً على حفظ القرآن الكريم، والتبحر في العلوم الشرعية، وترسيخ الروح الوطنية.

ب. تعليمه والمهام التي تقلدها طوال مسيرته.

بعد الإنتهاء من حفظ القرآن، وتحصيل العلم الشرعي في سنٍ مبكرة، بدأ الإهتمام بالمدرسة النظامية فحصل على الشهادة الابتدائية الأزهرية سنة 1930م، والتحق بالقسم الثانوي بمعهد الزقازيق وحصل على الشهادة الثانوية سنة 1936م، ثم التحق بكلية اللغة العربية بالقاهرة حيث حصل على الشهادة العالمية سنة 1941م، ثم إجازة التدريس سنة 1943م، وبعدها عُيّن مدرساً بمعهد طنطا الديني، ثم أعيّر للمملكة العربية السعودية 1950م ليعمل أستاذ للشرعية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، وأخذ يدرّس علم العقيدة رغم أنّ تخصصه في اللغة العربية، ولكنه أثبت تفوقه في هذا المضمار، وحظي بتقدير واحترام كبير، وفي عام 1960م عُيّن وكيلاً لمعهد طنطا، ثم مديراً للدعوة بوزارة الأوقاف سنة 1961م، ثم مقتشاً لعلوم اللغة العربية بالأزهر سنة 1962م، وبعدها مديراً لمكتب شيخ الأزهر سنة 1964م، ثم عُيّن رئيساً للبعثة الأزهرية بالجزائر سنة 1966م، ثم عاد إلى مصر ليصبح وأصبح مديراً لأوقاف المحافظة الغربية، وفي سنة 1970م عُيّن زائراً بكلية الشريعة بجامعة الملك عبد العزيز، ليصبح بعدها وزيراً للأوقاف سنة 1976م، وترك الوزارة سنة 1978م، ليصبح عضواً في مجمع البحوث الإسلامية سنة 1980م، ثم عضواً بمجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة 1987م، واختارته رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة عضواً بالهيئة التأسيسية⁴.

¹ الشيخ محمد متولي الشعراوي، مشوار حياتي (آراء وأفكار)، تقدم: فاطمة السحراوي، المختار الإسلامي، ط، 1، (د، ت)، ص9.

² محمد زيد، الراوي هو الشعراوي، دار أخبار اليوم، قطاع الثقافة، (د، ط)، (د، ت)، ص80.

³ المرجع نفسه، ص78.

⁴ يُنظر، محمود جامع، وعرفت الشعراوي، ص11، 10، وسعد أبو العينين، الشعراوي الذي لا نعرفه، ص15/12، ومحمد صديق المنشاوي، الشيخ الشعراوي وحديث الذكريات، ص40/31.

وبالرغم من كل هذه الالتزامات المهنية، كان الشعراوي حريصاً على برنامجه التلفزيوني الشهير (نور على نور) الذي كان بمثابة النافذة التي فتحت للشيخ الشعراوي الشهرة في الوطن العربي، حيث استمر هذا البرنامج عدّة سنوات من 1973م حتى وفاة الشيخ، وانبهر الجميع في أسلوبه في تفسير القرآن وتبسيطه لعوام الناس¹.

ونظراً لجهوده العلمية، وتفانيه في خدمة القرآن الكريم، حظي الشيخ بتكريمات عديدة، فمنحه الرئيس المصري أنور السادات وسام الجمهورية سنة 1976م، والرئيس حسني مبارك وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى سنة 1988م، وحصل على جائزة الدولة التقديرية سنة 1988م، والدكتوراه الفخرية سنة 1990م، وفي سنة 1998م كرمته دولة الإمارات باختياره الشخصية الإسلامية الأولى في العالم الإسلامي لعام 1998م².

ج. شيوخه:

في الكتاب: الشيخ عبد المجيد باشا.

في معهد الزقازيق الأزهري: الشيخ مصطفى الصاوي، والشيخ أحمد مكي شيخ معهد الزقازيق.

في كلية اللغة العربية: شيخ الكلية إبراهيم حمروش، والشيخ عبد الغني علي حسن، والشيخ أمين سرور، والشيخ محمد غرابة، والشيخ محمد عبد اللطيف دراز، والشيخ عبد المتعال الصعيدي، والشيخ محي الدين عبد الحميد إبراهيم³.

د. مؤلفاته:

لم يُعرف للشيخ الشعراوي مؤلف كتبه بيده، وجميع ما يُداول من كتب تحمل اسمه إنما هي في الحقيقة مأخوذة من سلسلة محاضراته ودروسه خلال مسيرته العلمية، قامت دور النشر بنشرها، وعليه فإنّ الكثير من المؤلفات لم يطلع عليها الشيخ الشعراوي، ولا أذنّ بطبعها، وقد نبّه الشيخ في حياته إلى هذه الظاهرة بقوله: «إذا كان بعض الناشرين قد تعجل فجعل حديثي مقروءاً بعد أن كان مسموعاً، وإنّي وإن شكرتهم على ما نشروا، إلّا أنه كان

¹ يُنظر، مجموعة من العلماء، الشعراوي إمام الدعوة، مجلة الأزهر، مطابع روز اليوسف الجديدة، 1419هـ، ص22.

² يُنظر، المرجع نفسه، ص23.

³ يُنظر، المرجع نفسه، ص29/27.

يجب أن أعاود، وأراجع، وأستذكر، أرجو الله أن يحقق لي أمنية حياتي¹ ومن بين أبرز المؤلفات التي نُسبت للشيخ - رحمه الله - نذكر مايلي:

• كتب في القرآن وعلومه.

- تفسير الشعراوي.
- تفسير سورة النبأ.
- معجزة القرآن.
- الأمثال في القرآن الكريم.
- المختار من تفسير القرآن.
- مع القرآن وقصصه.
- أسرار بسم الله الرحمن الرحيم.
- المنتخب في تفسير القرآن.
- في رحاب الهدى القرآني.
- الجهاد في القرآن الكريم.
- مشابه القرآن.
- نظرات في القرآن الكريم.

• كتب في العقيدة والأخلاق.

- القضاء والقدر.
- عقيدة المسلم.
- تسخير الجن وكرامات الأولياء.
- الحياة والموت.
- الله والكون.
- القضاء والقدر.
- الإسلام عقيدة ومنهج.
- يوم القيامة.
- خطر الكفر والنفاق على المجتمع الإسلامي.
- الغيب.
- الأدلة المادية على وجود الله.
- السحر والحسد.

• كتب في السيرة النبوية.

- الإسراء والعراج.
- من صفات الرسول صلى الله عليه وسلّم.
- معجزات الرسول صلى الله عليه وسلّم.
- هجرة الرسول صلى الله عليه وسلّم.
- السيرة النبوية.
- الشمائل المحمدية ورد شبهات المستشرقين.
- الرسول بين مكة والمدينة.

• كتب في الفكر.

¹ جريدة المسلمون، العدد، 25، سنة: 1982/04/16م.

– الله في الإنسان. – الإسلام بين الرأسمالية والشيوعية.

– شبهات وأباطيل لخصوم الإسلام والرد عليها. – واجب المسلمين أمام تحديات العصر.

– روح الإسلام ومزاياه. – الشورى والتشريع في الإسلام.

– قضايا معاصرة. – الإسلام والمرأة.

– عدالة الله.¹

هـ. وفاته.

في يوم الأربعاء الثاني والعشرين من صفر 1419هـ، السابع عشر من جوان سنة 1998م، عن عمر يناهز سبعة وثمانين عامًا، ودّعت الأمة الإسلامية بقلوب حزينة، وعيون باكية عالمها الجليل فضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي الذي كان يمثل قيما الإسلام نسكاً وعملاً وخلقاً وأدباً وبراً وعطاءً²، وقد شُيغت جنازته بقريته دقادوس بناءً على وصيته، وشارك في الجنازة أكثر من مليون شخص³، فرحم الله الشيخ وأسكنه فسيح جنانه وجزاه الله عن الأمة الإسلامية خير الجزاء.

2. التعريف بالشيخ محمد حسين الطباطبائي.

أ. مولده ونشأته:

هو السيّد محمد حسين بن السيّد محمد بن السيّد محمد حسين الميرزا علي أصغر شيخ الإسلام الطباطبائي التبريزي القاضي⁴، ولد في تبريز سنة في التاسع والعشرين من ذي الحجة سنة 1321هـ، في أسرة عريقة معروفة بالفضل والعلم، يقول الطباطبائي في مذكراته: «ولدت في أسرة علمية بمدينة تبريز، وقد حازت شهرةً علمية منذ

¹ يُنظر، مجموعة من العلماء، الشعراوي إمام الدعاة، مجلة الأزهر، ص29، و محمود جامع، وعرفت الشعراوي، ص16، وسعد أبو العينين، الشعراوي الذي لا نعرفه، ص17.

² يُنظر، إبراهيم حسن الأشقر، دعوني وربي (الأيام الأخيرة من حياة الشعراوي)، دار الروضة للنشر، ط، 1، القاهرة، (د ت)، ص79.

³ يُنظر، بدوي طه بدوي، قالوا عن الشعراوي بعد رحليه، دار الأمين، ط، 1، 1999م، ص65.

⁴ يُنظر، علي الأوسي، الطباطبائي ومنهجه في تفسير القرآن، ص32.

زمن بعيد في ذلك البلد، وفقدت أُمِّي في الخامسة من عمري، وأُبي في التاسعة منه، فذقت بذلك ألم اليتيم وأحسست به منذ صباي»¹.

وفي سنة 1344هـ ارتحل من تبريز إلى النجف الأشرف، لتحصيل العلم، ومكث هناك حتى 1354هـ، قم رجع إلى تبريز وعاش فيها إلى سنة 1365هـ، ثم ارتحل إلى بلدة قم².

ب. تعليمه وشيوخه:

تبدأ هذه المرحلة بهجرته إلى من تبريز إلى النجف الأشرف سنة 1344هـ، وتعتبر هذه المرحلة من تعليمه من أهم المراحل التي تكامل فيها البعد الفلسفي والعرفاني والعلمي في شخصية الطباطبائي بعد أن احتضنته الحوزة العلمية في النجف تحت إشراف الأساتذة الكبار الذي نبغ كل واحد منهم في حقل من حقول المعرفة، ومن أبرزهم:

- السيّد حسين البادكوبي (1293هـ، 1358هـ) أستاذ في الفلسفة، درس عند ست سنوات.
- السيّد أبو القاسم الخونساري، درس عنده العلوم الرياضية.
- الشيخ محمد حسين الأصفهاني (1296هـ، 1361هـ) لازمه طويلاً ودرس عنده أصول الفقه.
- السيّد علي الكوهكمري درس عنده علم الرجال.
- السيّد الميرزا الطباطبائي علي القاضي الطباطبائي (1258هـ، 1366هـ) درس عنده علم التفسير، والرياضة الروحية.³

ج. مرحلة تأسيسه لمدرسة قم القرآنية والفلسفية.

تبدأ هذه المرحلة الهامة من حياة الطباطبائي بعودته من النجف إلى الحوزة العلمية بمدينة قم الإيرانية، فأسس مدرسة وتفرغ للتدريس والتربية والتأليف، يقول الطباطبائي: «عندما استقر بي المقام في مدينة قم، أخذت بمطالعة المناهج الدراسية، والمواد التي تُدرس فيها، فوجدت أنها لا تستجيب لجميع متطلبات المجتمع الإسلامي الفكرية والعقائدية والعلمية، وأحسست أن مسؤوليتي الشرعية هي القيام بهذه الوظيفة، وكان أهم النواقص في الحوزة

¹ السيّد كمال الحيدري، العلامة الطباطبائي (لمحات من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي)، ص 11.

² يُنظر، علي الأوسي، الطباطبائي ومنهجه في تفسير القرآن، ص 35.

³ المرجع السابق، ص 17/12.

العلمية يرتبط بتفسير القرآن، والأبحاث العقلية، وعلى هذا الأساس بدأت في تدريس هاتين المادتين، ثم في كتابة تفسير الميزان»¹.

وبالإضافة إلى تدريسه علم التفسير وقضاياها، عكف الطباطبائي على تدريس العلوم العقلية والفلسفية التي كانت مرفوضة أشد الرفض في الحوزة العلمية، يقول الطباطبائي في هذا الصدد: «لما بدأت تدريس العلوم العقلية والفلسفية، تجّمع حوالي عدد من الطلبة لحضور هذه الدروس، فأمر آية الله البروجردي بقطع راتب التلاميذ الذين يحضرون هذه الدروس»²، ويمكن أن نلخص نشاط الطباطبائي في مدرسته التي أسسها بقم في النقاط التالية:

- إحياء العلوم العقلية التي كانت مرفوضة في قم، كالفلسفة وعلم الكلام، بالإضافة إلى اهتمامه بتفسير القرآن وتدريس علومه³.
- تأثيره الاجتماعي الكبير في مجال الفكر والأخلاق في أوساط الشباب الذين كانوا يحضرون مجالسه العلمية.
- تربية جيل كبير من العلماء في علم الفلسفة والكلام بحيث بلغ بعضهم مرتبة الإجتهد في هذه العلوم.
- تأليف كتب باللغة الفارسية والعربية، وبمستويات مختلفة تتناسب مع أفهام العامة⁴.

د. مؤلفاته:

- الميزان في تفسير القرآن.
- رسالة في الإنسان في الدنيا.
- أصول الفلسفة.
- رسالة في الإنسان قبل الدنيا.
- بداية الحكمة في الفلسفة.
- رسالة في البرهان.
- تعليقات على كتاب (بحار الأنوار) لمحمد باقر المجلسي.
- رسالة في التحليل.
- رسالة في الأسماء والصفات.
- رسالة في التركيب.
- رسالة في الإعجاز.
- رسالة في الذات.
- رسالة في الأفعال.
- رسالة في علم الإمام.
- رسالة في الإنسان بعد الدنيا.
- رسالة في المغالطة.

¹ المرجع السابق، ص 23.

² المرجع نفسه، ص 24.

³ يُنظر، علي الأوسي، الطباطبائي ومنهجه في تفسير القرآن، ص 51.

⁴ المرجع نفسه، ص 52.

- رسالة في النبؤات والمنامات.
- المرأة في الإسلام.
- رسالة في نُظم الحكم.
- معنوية التشيع.
- رسالة في الوحي.
- من روائع الإسلام¹.
- رسالة في الولاية.
- الشيعة في الإسلام.
- علي والفلسفة الإلهية.
- القرآن في الإسلام.

هـ. وفاته.

توفي الشيخ محمد حسين الطباطبائي صبيحة يوم الأحد الثامن عشر من محرم سنة 1402هـ، بعد أن مكث في المستشفى لما يُقارب الأسبوع غائباً عن الوعي، فانتقل إلى جوار ربّه، وشيعه عدد كبير من مراجع الشيعة².

وفي الأخير يجب أن ننبه إلى أن المراجع التي تطرقت للطباطبائي قليلة جداً باللغة العربية، وأغلبها باللغة الفارسية، لذلك حاولنا قدر الإمكان الإمام بالجوانب المهمة بهذه الشخصية.

• فهرس أعلام البحث.

الاسم.	الصفحة.
1. شايم بيريلمان chaime perelman	40.
2. كوراكس corax	51.
3. أفلاطون plato	54.
4. أرسطو.	50.
5. إسحاق ابن وهب.	65.
6. حازم القرطاجني.	72.

¹ يُنظر، السيّد كمال الحيدري، العلامة الطباطبائي (محات من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي)، ص39/38، و يُنظر، علي الأوسي، الطباطبائي ومنهجه في تفسير القرآن، ص56.

² يُنظر، السيّد كمال الحيدري، العلامة الطباطبائي (محات من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي)، ص49.

.75	7. أبي الوليد ابن رشد.
.85	8. ميشال مايير .
.90	9. هنريش بليث .
.108	10. أوزفالد ديكر .
.113	11. طه عبد الرحمان .
.118	12. محمد العمري .
.121	13. أبو بكر العزاوي .
.125	14. حمادي صمود .
.128	15. صلاح فضل .
.132	16. عبد السلام المسدي .
.132	17. نور الدين السد .
.134	18. سعد مصلوح .
.134	19. وليد منير .
.135	20. محمود عكاشة .
.137	21. ميشال فوكو .
.138	22. أليفي روبول .
.140	23. وليم برانت .
.140	24. بنوا رونو .
.165	25. عبد القاهر الجرجاني .
.215	26. محمد حسين الذهبي .
.237	27. عبد الحليم ابن تيمية .
.267	28. الطاهر بن عاشور .
.270	29. أبو يوسف القرضاوي .
.285	30. ابن القيم الجوزي .
.285	31. عبد العزيز بن باز .

32. السيّد محمد حسين الطهراني. 336.
33. فهد الرومي. 336.
34. الشهيد مرتضى مطهري. 343.
35. الإمام الخميني. 362.
36. الإمام السيّد الكشاني. 362.
37. هاشم البحراني. 362.
38. محمد جواد مغنية. 363.
39. الشيخ موسى بن عبد الله بن محمود بن عباس الزنجاني. 273.
40. محمد باقر. 374.
41. الإمام محمد رضا المظفر. 409.
42. الشيخ الصدوق. 442.
43. الشيخ المفيد. 442.

الملحق رقم 3: فهرس المصطلحات.

المصطلح.	الصفحة.
1. الخطاب التفسيري.	11.
2. التجديد في التفسير.	12.
3. العقيدة.	15.
4. الإمامة.	15.
5. العصمة.	17.
6. آيات العقيدة.	17.
7. المنهج الحجاجي.	17.
8. الحجة النقلية.	18.
9. الحجة القرآنية.	19.
10. الحجة النبوية.	20.
11. حجة الصحابة.	21.
12. الحجة الشعرية.	22.
13. حجة المثل.	24.
14. الحجة اللغوية.	32.
15. الحجة العلمية.	34.
16. البلاغة القديمة.	39.
17. البلاغة الكلاسيكية.	39.
18. البلاغة المعيارية.	39.
19. البلاغة rhétorique.	40.
20. البلاغة السوفسطائية.	40.
21. البلاغة الأفلاطونية.	43.
22. الجدل.	78/45

فهرس المصطلحات

.46	23. البلاغة الأرسطية.
.46	24. الخطابية.
.47	25. الاحتمال.
.48	26. الاستدلال.
.48	27. البحث اللغوي.
.49	28. الحجج الصناعية.
.49	29. التصديقات الغير صناعية.
.49	30. المواضع.
.50	31. اللغوس.
.51	32. الإيتوس.
.51	33. الباتوس.
.72	34. علم الكلام.
.73	35. علم الأصول.
.76	36. الفقه.
.77	37. الاستدلال التقابلي.
.77	38. مقاصد الشريعة.
.79	39. العقل التجريبي.
.79	40. العقل الاحتمالي.
.79	41. البداهة.
.79	42. العقلانية الصورية.
.79	43. التعددية.
.79	44. الأحادية.
.79	45. العقل الديكارتي.
.79	46. التأسيس المنطقي.
.80	47. الخطابة المشاجرية.

فهرس المصطلحات

48.	الضرورة المنطقية.	85.
49.	الريطورية.	86.
50.	الحجاج.	89.
51.	الإقناع.	89.
52.	التداولية.	90.
53.	البرهان.	91.
54.	التبكيث.	95.
55.	الخطابة.	96.
56.	الحجاج البلاغي.	96.
57.	الحجاج المنطقي.	99.
58.	المنطق الطبيعي.	102.
59.	الخطاطة الحجاجية.	103.
60.	التبكيث.	103.
61.	الحجاج اللغوي.	103.
62.	التداولية المدبجة.	104.
63.	نظرية المساءلة.	105.
64.	النظرية العرضية/ النظرية الاعتراضية/ النظرية التعارضية.	110.
65.	البصر بالحجة.	121.
66.	الخطاب.	127.
67.	الخطاب الحجاجي.	132.
68.	الدعوى.	133.
69.	قوانين الخطاب.	134.
70.	مبدأ التعاون.	135.
71.	مبدأ الملاءمة.	135.
72.	بالحجاج البلاغي.	144.

فهرس المصطلحات

73. الكفايات الحجاجية. 151.
74. منطلقات الحجاج. 166.
75. مقدمات الحجاج 167.
76. الوقائع. 167.
77. الحقائق. 168.
78. الافتراضات. 168.
79. القيم. 169.
80. الهرميّات. 169.
81. المواضع. 170.
82. التقنيّات الحجاجيّة. 177.
83. طريقة الإلتصال. 178.
84. الحجج شبه منطقية. 178.
85. حجة التناقض وعدم الإلتفاق. 179.
86. حجة التماثل والحد. 180.
87. الحجة القائمة على العلاقات التبادلية. 180.
88. حجة التعدية. 181.
89. حجة إدماج الجزء في الكل. 182.
90. حجة تقسيم الكل إلى أجزاءه. 183.
91. الحجج المؤسّسة على بُنيّة الواقع. 183.
92. حجة الوصل السبيي. 184.
93. حجة التبذير. 185.
94. الإلتصال التواجمي. 185.
95. حجة الإلتجاه. 185.
96. حجة الشّخص وأعماله. 186.
97. حجة السلطة. 187.

فهرس المصطلحات

98. حجة الإتصال الرمزي. 187.
99. الحجج المؤسسة لبنية الواقع. 188.
100. حجة الشاهد. 189.
101. حجة المثال. 190.
102. حجة النموذج والنموذج المضاد. 190.
103. الاستدلال بواسطة التمثيل. 191.
104. الموضوع. 191.
105. الحامل. 191.
106. الاستعارة. 192.
107. الطرائق الانفصالية. 193.
108. القياس. 195.
109. القياس المضمّر. 196.
110. قياس الخلف. 197.
111. قياس التعارض. 198.
112. العلاقات الحجاجية. 199.
113. الموضوع الحجاجي. 200.
114. الإتجاه الحجاجي. 200.
115. السلم الحجاجي. 201.
116. العوامل الحجاجية. 204.
117. الروابط الحجاجية. 205.
118. التفسير بالمأثور. 212.
119. التفسير الموضوعي في التفسير. 214.
120. المنهج الإشاري في التفسير. 215.
121. المنهج الإعجازي في التفسير. 217.
122. التفسير بالرأي. 218.

فهرس المصطلحات

.221	123. وجود الله .
.212	124. دليل الفطرة .
.237	125. دليل العناية والنظام .
.237	126. دليل الأنفس .
.247	127. دليل الأفاق .
.240	128. اللزومية .
.247	129. حجة العقل الكوني .
.249	130. الدعوى .
.249	131. الحجة .
.267	132. التساند الحجاجي .
.269	133. عقيدة وحدانية الله .
.273	134. الاستفهام الحجاجي .
.282	135. الإقتضاء .
.286	136. الصفات الإلهية .
.287	137. الصفات الذاتية .
.287	138. الصفات الفعلية .
.287	139. صفة اليد .
.312	140. صفة الاستواء .
.318	141. المتشابه .
.335	142. الشيعة الإمامية .
.344	143. المنهج الإجتماعي .
.345	144. المنهج الباطني .
.432	145. المتشابه .
.432	146. المحكم .

مكتبة البحث

مكتبة البحث.

القرآن الكريم: برواية حفص.

كتب التفسير

1. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، (د،ط)، تونس، 1984م.
2. ابن كثير، أبي الفداء الحافظ، تفسير القرآن العظيم، تح، حكمت بشير، دار ابن الجوزي، ط، 1، 2000م.
3. الأندلسي، ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، (د.ط)، (د.ت).
4. الأندلسي، أبو حيّان، تفسير البحر المحيط، تح، الشيخ عادل عبد الموجود، دار الكتب العلميّة. (د.ط)، (د.ت).
5. البغوي، يحيى بن مسعود، معالم التنزيل، تح، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة، (د.ط)، 1409هـ.
6. الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، تفسير الشيخ الشعراوي، أخبار اليوم، قطاع الثقافة، مراجعة وتح، أحمد عمر هاشم، ط، 1، القاهرة. 1991م.
7. الطباطبائي، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: الشيخ الحسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط، 1، لبنان، بيروت، 1997م.
8. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم، ط، 1، بيروت، لبنان، 2005م.
9. الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تح، بشار عواد معروف وفارس عصام الحرشاني، مؤسسة الرسالة، ط، 1، 1994م.
10. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح، الحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط، 1، 2006م.
11. الكشاني، محمد بن المرتضى الكشاني، الصافي في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، (د، ط)، طهران، 1419هـ.

● قائمة المصادر والمراجع.

1. أبادي، الفيروز أبادي، القاموس المحيط، (مادة، ع، ق، د)، دار إحياء التراث العربي، ط، 1، بيروت، 1412هـ.
2. إبراهيم، عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، (تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة) المركز الثقافي العربي، ط، 1، الدار البيضاء، 1999م.
3. ابن خلدن، عبد الرحمان، المقدمة، تح، عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، ط، 1، دمشق، 2004م.
4. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، (د، ط)، تونس، 1984م.
5. ابن قدامة، ذم التأويل، تح: بدر البدر، الدرا السلفيّة، الكويت، ط، 1، 1406هـ.
6. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، (مادة، ع، ق، د)، (د، ط)، بيروت، (د، ت).
7. ابن وهب، إسحاق، البرهان في وجوه البيان، تقديم وتحقيق، حنفي محمد شرف، مكتبة الشباب، (د، ط)، القاهرة، 1969م.
8. أبو العنين، سعد، الشعراوي الذي لا نعرفه، دار أخبار اليوم، ط، 4، دار أخبار اليوم، 1995م.
9. أبو الوليد ابن رشد، تلخيص الخطابة، تح وشرح، محمد سليم سالم، لجنة إحياء التراث الإسلامي، (د، ط)، القاهرة، 1968م.
10. أبو الوليد، ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، دار الفكر اللبناني، (د، ط)، بيروت، لبنان، (د، ت).
11. أبو الوليد، ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من إتصال، تح، محمد عمارة، دار المعارف، ط، 2، مصر، القاهرة، (د، ت).
12. أبوزهرة، محمد، أبوحنيفة حياته وآراءه الفقهية، دارالفكر العربي، ط، 2، (د، ت)، ص 309.
13. أبوزيد، نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة (ارادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، ط، 4، بيروت، لبنان، 2013م.
14. أبي اللالكائي، الشيخ، شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، تح، أحمد الغامدي، دار طيبة، ط، 3، 1996م..
15. أدونيس، سعيد، الثابت والتحول (صدمة الحداثة)، دار العودة، ط، 2، بيروت، 1979م.
16. أديوان، محمد، الخطاب والحجاج (قراءة في المفاهيم والإجراءات)، مقال ضمن كتاب: الحجاج اللغوي، مسكين، حسن، قراءات في أعمال أبو بكر العزاوي، إشراف: حسن مسكين، عالم الكتب الحديث، ط، 1، الأردن، 2017م.
17. الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، تح: محي الدين، دار النهضة، (د، ط)، بيروت، (د، ت).

18. أشقر، إبراهيم حسن الأشقر، دعوني وربّي (الأيام الأخيرة من حياة الشعراوي)، دار الروضة للنشر، ط، 1، القاهرة، (د ت).
19. الأعملي، محمد حسين، دائرة المعارف الشيعية، دار التعارف للمطبوعات، ط، 6، 2005م، ج4/ص245.
20. الأملعي، زاهر عوض، مناهج الجدل، مطابع الفرزدق التجارية، ط، 3، الرياض، 1984م.
21. أمين، محفوظ، أحمد وزكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، ط2، القاهرة، 1935م.
22. الأوسي، علي، الطباطبائي ومنهجه في التفسير، معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية، ط، 1، طهران، 1985م.
23. إيازي، السيّد محمد علي، المفسرون حياتهم ومنهجهم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، (د، ط)، طهران، 1212هـ..
24. بابائي، علي أكبر، مدارس التفسير الإسلامي، تعريب: كمال السيّد، مركز الحضارة، بيروت، 2010.
25. الباجي، أبو الوليد، المنهاج في ترتيب الحجاج، تح، عبد المجيد تركي، دار العرب الإسلامي، (دط)، (د ت).
26. بارت، رولان، البلاغة القديمة، تقديم وتر، عبد الكبير الشرفاوي، دار، نشر الفنك للغة العربية، ط، 1، (د، ت).
27. بارت، رولان، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، تقديم وتر، عمر أوكان، أفريقيا الشرق، ط، 1، المغرب، 1994م.
28. باطاهر، عيسى، البلاغة العربية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط، 1، بيروت، 2004م.
29. البحراني، السيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعملي للمطبوعات، ط، 2، بيروت، لبنان، 2006م.
30. بحوش، رابع، الأسلوبيات وتحليل الخطاب، منشورات جامعة باجي مختار، ط، 1، الجزائر، 2006م.
31. البخاري، الإمام، الصحيح، باب الجنائز، باب ما فيل في أولاد المشركين، حديث رقم: 1380.
32. بدوي، بدوي طه، قالوا عن الشعراوي بعد رحليه، دار الأمين، ط، 1، 1999م.
33. بدوي، عبد الرحمان، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، ط، 1، بيروت، 1985م.
34. بروطون، فيليب، الحجاج والتواصل، تر، محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة، ط، 1، مصر، 2013م.
35. بروطون، فيليب وجيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، تر، محمد صالح ناجي الغامدي، مركز الإنماء العلمي، ط، 1، 2011م.

36. بطيشة، عمر، محمد متولي الشعراوي، شاهد على العصر، دار الفاروق، ط، 1، القاهرة، 2010م.
37. البعزاتي، بناصر، الصلة بين التمثيل والاستنباط، مقال ضمن كتاب: التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق: حمو النقاري، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، ط، 1، الرباط، 2006.
38. بلانتان، كريستيان، الحجاج، تر، عبد القادر المهيري، دار سيناترا، ط، 1، تونس، 2010م.
39. بلانشي، روبري، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، تر، خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، (د.ط) الجزائر، (د.ت).
40. بليث، هنريش، البلاغة والأسلوبية، تر وتقديم وتعليق، محمد العمري، أفريقيا الشرق، ط، 1، الدار البيضاء، المغرب، 1999م.
41. بليغ، عيد، مقدمة في نظرية البلاغة النبوية السياق وتوجيه دلالة النص، بلنسية للنشر والتوزيع، ط، 1، الرياض، 2008م.
42. بن عبد الرحمان، فهد، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، ط، 4، الرياض، 1419هـ.
43. بن تيمية، تقي الدين عبد الحلیم أحمد، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن قاسم، دار التقوى للنشر والتوزيع، ط، 1، الرياض، (د.ت).
44. بن تيمية، تقي الدين عبد الحلیم أحمد، العقيدة الواسطية، تح: محمد صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، ط، 6، السعودية، 1421هـ.
45. بن حميد، الشيخ عبد الله بن محمد، التوحيد وبيان العقيدة السلفية النقية، تح: أبو محمد أشرف عبد المقصود، مكتبة طبرية، (د.ط) 1992م.
46. بن حنبل، عبد الله بن أحمد، كتاب السنة، تح، محمد بن سعيد بن سالم، دار ابن القيم، (د.ط)، 1986م.
47. بن خروصي، خالد، الشيخ محمد متولي الشعراوي، بيت الحكمة، (د، ط) القاهرة، (د.ت).
48. بن خزيمة، محمد بن اسحاق، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، تح، عبد العزيز الشهوان، دار الرشد، (د،ط)، الرياض، (د.ت)
49. بن سلمان، عبد العزيز بن محمد، الكواشف الجلية عن معاني الواسطية، مطابع المجد، ط، 1، 1992م.
50. بن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح، محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، ط، 2، الأردن، 2001م.
51. بن فارس، أبو الحسين أحمد، مقاييس اللغة، تح، عبد السلام هارون، (مادة ع، ق، د)، دار الجيل، بيروت، ط، 1، 1411هـ.

52. بن محمد، الشيخ عبد الله، التوحيد وبيان العقيدة السلفية النقية، ضبط، أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة طبرية، ط، 1، 1992م.
53. البناء، جمال، تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، دار الشروق، ط، 1، مصر، (د.ت).
54. بنو هاشم، الحسين، نظرية الحجاج عند شاييم بيريلمان، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط، 1، 2014م، ص140.
55. البهلول، عبد الله، الحجاج الجدلي، مطبعة دار النهى، ط، 1، صفاقس، تونس، 2013م.
56. البيهقي، الإمام الحافظ، أسماء الله وصفاته، تح، محمد محب الدين أبوزيد، مكتبة التوعية الإسلامية، (د.ط)، (د.ت).
57. بغورة، الزاوي، الفلسفة واللغة نقد المنطق اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، ط، 1، بيروت، 2005م، ص12.
58. التركي، عبد المحسن، التجديد في الفكر الإسلامي، متلقى من تنظيم: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (31 مايو إلى 3 يونيو)، 2001.
59. التميمي، محمد بن خليفة، معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، أضواء السلف، ط، 1، الرياض، 1999م.
60. التميمي، محمد بن علي، الصفات الإلهية تعريفها وأقسامها، دار أضواء السلف، ط، 1، 2002م.
61. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تح: أحمد حسن بسبج، دار الكتب العلمية، (د.ط)، بيروت، 1998م.
62. الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي، بنية العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط، 9، بيروت لبنان، 2009م.
63. الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تح، عب السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط، 7، القاهرة، 1998م.
64. جامع، محمود، وعرفت الشعراوي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط، 1، 2005.
65. الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تح، ه.ريتز، دار المسيرة، ط، 3، بيروت، لبنان، 1983م.
66. الجصاص، أبوبكر، الإجماع (دراسة في فكرته من خلال تحقيق كتاب الإجماع)، دار العربي المنتخب، (د،ط) بيروت، لبنان، 1993م.
67. الجودي، حمدي منصور، خصائص الخطاب الحجاجي وبنياته الإقناعية في أعمال البشير الإبراهيمي، منشورات جامعة خيضر، ط، 1/ بسكرة، 2008م.
68. الجوزية، ابن القيم، بدائع الفوائد، مراحة، محمود غيث، مكتبة القاهرة، ط، 2، 1392هـ.

69. جون، أستين ، نظرية أفعال الكلام العامة، تر، عبد الفتاح قنيني، أفريقيا الشرق، ط، 1، المغرب، 1991م.
70. حجازي، حسن، الإمامة في القرآن والسنة، (د، ط)، (د، ت).
71. حشاني، عباس، خطاب الحجاج والتداولية (دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي) عالم الكتب، ط، 1، اريد، الأردن 2014م،
72. الحصادي، نجيب، تقريض العلم، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلام، ط، 1، 1990م.
73. الحمداوي، جميل، محاضرات في لسانيات النص، مكتبة المثقف، ط، 1، 2015م.
74. الحمداوي، جميل، من البلاغة الحجاج إلى البلاغة الجديدة، منشورات، أفريقيا الشرق، ط، 1، المغرب، 2014م.
75. الحموي، تقي الدين أبي بكر علي ابن حجة، خزانة الأدب وغاية الأرب، شرح، عصام شعيتو، منشورات دار مكتبة الهلال، ط، 1، بيروت، لبنان، 1987م.
76. الحباشة، صابر، التداولية والحجاج (مداخل ونصوص)، صفحات للدراسات والنشر، ط، 1، سوريا، دمشق، 2008م.
77. الحيدري، السيّد كمال، العلامة الطباطبائي (لمحات من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي)، المرجعية الدينية وأفاق المستقبل، ط، 1، 2005م.
78. الخالدي، صلاح الدين، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، ط، 3، دمشق، 2008م.
79. الخميني، الإمام ، التوحيد في كلام الخميني، تر، أحمد بن حسين العبيدان، دار الكرامة للطباعة والنشر، ط، 3، بيروت، 2013م.
80. دراجي، محمد، محاضرات في علم التفسير، دار غبريني، ط، 1، الجزائر، 2005م.
81. الدريج، محمد، الكفايات في التعليم، منشورات سلسلة المعرفة للجميع دار الوحيدي، (د.ط) 2003م
82. الدريدي، سامية، الحجاج في الشعر العربي (بنيته وأساليبه) دار الكتب الحديثة، ط، 2، الأردن، 2011م،
83. الدكان، محمد بن سعد، الدفاع عن الأفكار (تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري)، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط، 1، لبنان، 2014م.
84. الدهري، أمينة، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، المدارس للنشر والتوزيع، ط، 1، الدار البيضاء، المغرب، 2011م.
85. دوبيازي، بيار مارك، النقد التكويني، تر، وائل بركات وغسان السيّد، مطبعة زيد بن ثابت، (د.ط)، 1994م.

86. دؤيدا، بركات، الوجدانيّة، دار الأفاق العربيّة، (د.ط)، القاهرة، 2006.
87. ديك، فان، النص والسياق (استقصاء البحث في الخطاب الدلالي التداولي)، تر، عبد الفتاح قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000م.
88. الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، ومكتبة وهبة ط، 7، القاهرة، 2000م.
89. ذهبيّة، حاج حمو، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، الأمل للطباعة والتوزيع والنشر، ط، 2، تيزي وزو، (د.ت).
90. الراجحي، عبد العزيز عبد الله، الهداية الربانيّة في شرح العقيدة الطحاوية، دار التوحيد للنشر، ط، 1، الرياض، 2009م.
91. الرازي، فخر الدين، المحصول في علم الأصول، تح، طه جابر فيّاض العلواني، مؤسسة الرسالة، (د.ط)، (د.ت).
92. الرازي، فخر الدين، معالم أصول الدين، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليّات الأزهرية، (د.ت)، (د.ط).
93. الراضي، رشيد، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار) دار الكتب الجديدة المتحدة، ط، 1، بنغازي، ليبيا، 2012م.
94. الراضي، رشيد، الحجاجيّات اللسانيّة والنهجيّة النبويّة، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته (درسات نظريّة وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، عالم الكتب الحديث، إريد، ط، 1، الأردن، 2010م.
95. ربول، موشلار، آن، جاك، التداولية اليوم (علم جديد في التواصل)، تر، سيف الدين دغفوس، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة للنشر والتوزيع، ط 1 بيروت، لبنان، (د.ت).
96. الرحيم، أحمد عبد، التجديد في التفسير مادةً ومنهجاً، بحث مقدّم لمؤتمر التجديد في العلوم الإسلاميّة، جامعة المنيا، (د، ط)، مصر، 2005م.
97. الرومي، فهد، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، إدارة البحوث العلمية، ط، 1، السعودية، 1986م.
98. رويس، جوريا، مبادئ المنطق، تر، محمد الأنصاري، المشروع القومي للترجمة، ط، 1، مصر، 2002م.
99. ريبول، أليفي، لغة التربية (تحليل الخطاب البيداغوجي) تر، عمر أوكان، ط، 1، أفريقيا الشرق، المغرب، 2002م.
100. ريبول، أليفي، مدخل إلى الخطابة، تر: رضوان عصبه وحسن الباهي، أفريقيا الشرق، ط، 1، المغرب، 2017م.

101. ريبول، أليفي، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟ تر، محمد العمري، ملحق كتاب البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول. أفريقيا الشرق، ط، 1، المغرب، 2006م.
102. الريفي، هشام، الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف، حمادي صمود، منوبة (د.ط)، تونس، (د.ت).
103. ريكور، بول، الاستعارات الحية، تر، محمد الولي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط، 1، بيروت، لبنان، 2016م.
104. الزحيلي، محمد، تعريف عام بالعلوم الشرعية، دار الكوثر للنشر والتوزيع، (د.ط)، الجزائر، (د.ت).
105. الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، ط، 1، دمشق، 1406هـ، 1986م.
106. زروقي، أبو بكر، الخطاب الحجاجي في صحيح البخاري، منشورات جامعة محمد خضير، ط، 1، بسكرة، 2017م.
107. الزقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط، 3، دمشق، 1943م.
108. الزمخشري، أبو القاسم جار الله، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل، تح، الشريف علي بن محمد بن علي السيد وأحمد بن محمد السكندري، دار الفكر للطباعة والنشر، (د.ط)، بيروت، لبنان، 2006م.
109. الزنجاني، السيد إبراهيم موسوي، عقائد الإمامية الإثني عشرية، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، (د، ط)، بيروت، لبنان، 1983م.
110. الزهراني، آل مرزوق، المنظومة التبريرية في العقيدة الصحيحة السنية، مكتبة العلوم والحكم، ط، 2، المدينة، 1425هـ.
111. زيد، محمد، الراوي هو الشعراوي، دار أخبار اليوم، قطاع الثقافة، (د، ط)، (د، ت).
112. زهير، جولد، المذاهب الإسلامية في التفسير، تح: عبد الحليم النجار، (د.ط)، القاهرة، 1374هـ.
113. زيوش، عدنان، وعدنان عبد القادر، الفلسفة، المعهد التربوي الوطني، (د، ط) الجزائر، (د.ت).
114. سبحاني، العلامة الشيخ جعفر، التوحيد والشرك في القرآن الكريم، انتشارات أسوة، (د، ط)، 1992م.
115. السباعوي، طه، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، دار الكتب العلمية، (د.ط)، بيروت، لبنان، (د.ت).
116. السد، نور الدين، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار هومة، د.ط، الجزائر، 1997م.
117. سعيد، يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي، ط، 3، الدار البيضاء، 1997م.
118. سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، ط، 1، تونس، 2004م.

119. السكاكي، أبو يعقوب، مفتاح العلوم ، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط، 2، بيروت، 1987م.
120. سكيريك، غنار سكيريك، نلز غيلجي، الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر، حيد حاج اسماعيل، بيت النهضة، ط، 1، بيروت، 2012م.
121. سلمان، علي محمد علي، كتابة الجاحظ في ضوء النظريات الحجاجية(رسائله أمودجاً)، دار الفارس للنشر والتوزيع، ط، 1، الأردن، 2010م.
122. السلمي، دلال بنت كويران، التجديد في التفسير في العصر الحديث(مفهومه وضوابطه واتجاهاته)، منشورات جامعة أم القرى، ط، 1، السعودية، 2014
123. سليمان، الماحوزي، الأربعون حديثاً في إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، مطبعة أمير، ط، 1، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، (د.ت).
124. سيدان، آية الله السيّد جعفر، التحقيق في منهجية تفسير القرآن بالقرآن في تفسير الميزان، تر: السيّد فاضل الرضوي، دار الولاية للنشر. ط، 1 إيران، 1393هـ.
125. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تح، شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط، 1، 2008م.
126. الشاطبي، إسحاق إبراهيم ، الموافقات، تقديم، بن حسن آل سلمان، دار بن عفان، (د.ط)، (د.ت).
127. شافعي، حسن محمد ، المدخل إلى دراسة علم الكلام، منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ط، 2، باكستان، 2001م.
128. الشريف، ابراهيم، اتجاهات الجديد في مصر في العصر الحديث، مكتبة سعيد رأفت، ط، 1، عمان، 1972م.
129. شعبان، علي، الحجاج بين المنوال والمثال(نظرات في أدل الجاحظ وتفسيرات الطبري)، سكيليني للنشر والتوزيع، ط، 1، تونس، 2008.
130. شعبان، علي، الحجاج والحقيقة أفاق التأويل، دار الكتاب الجديدة، ط، 1، 2010م.
131. الشعراوي، الشيخ محمد متولي، مشوار حياتي(آراء وأفكار)، تقديم: فاطمة السحراوي، المختار الإسلامي، ط، 1، (د، ت)، ص9.
132. الشعراوي، محمد متولي، التوبة، أعدّه وعلّق عليه وقدّم له: عبد الرحيم متولي الشعراوي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2004م.
133. الشعراوي، محمد متولي، القرآن الكريم معجزة ومنهاج، دار الندوة الجديدة، (د، ط)، بيروت، لبنان، 1983م.

134. الشهرستاني، أبو الفتح، الملل والنحل، نخ، عبد العزيز الوكيل، دار الحلبي، (د.ط)، 1968م.
135. الشهري، عبد الهادي، آليات الحجاج وأدواته، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد: حافظ اسماعيلي علوي، عالم الكنب الحديث، ط، 1، الأردن، 2010م، ج1/ص84..
136. الشهري، عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، دار الكتاب الجديدة، ط، 1، بنغازي، ليبيا، 2004م.
137. الشهري، عبد الهادي بن ظافر، الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية (مقاربة تداولية)، دار الإنشتر العربي، ط، 1، أبها، السعودية، 2013م.
138. الصدر، السيّد علي الحسيني، العقائد الحقّة، مركز الأبحاث العقائدية، (د، ط)، (د، ت).
139. صفوت، أحمد زكي، جمهرة خطب العرب، المكتبة العلميّة، ط، 1، بيروت، 1993م..
140. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، ط، 1، بيروت، 1978م.
141. صمود، حمادي، التفكير البلاغي عند العرب (أسسه وتطوره إل القرن السادس هجري) منشورات الجامعة التونسية، (د.ط)، تونس، 1981م.
142. صمود، حمادي، مقدمة في الخلقية النظرية للمصطلح، مقال في كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، اشراف، حمادي صمود، (د، ط)، تونس، (د.ت)
143. صمود، حمادي، من تجليات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، ط، 1، تونس، 1999م.
144. صولة، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، ط، 2، لبنان، بيروت، 2007م.
145. صولة، عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطقاته وتقنيّاته من خلال (مصنف في الحجاج الخطابة الجديدة وتيتكاه)، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، إشراف حمادي صمود، (د.ط)، تونس، (د.ت)
146. صولة، عبد الله، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، مسكيلياني للنشر والتوزيع، ط، 1، تونس، 2011م.
147. طاليس، أرسطو، الخطابة، تر وتح، عبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، 1979م.
148. طاليس، أرسطو، فن الخطابة، ترجمة، عبد الفتاح قنيني، أفريقيا الشرق، ط، 1، المغرب، 2008م.
149. الطباطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام، دار الزهراء للطباعة والنشر، ط، 1، لبنان، 1973م.
150. الطحاوي، أبي جعفر، العقيدة الطحاوية، تعليق، الشيخ عبد العزيز بن باز، الرئاسة العامة لإدرات البحوث العلميّة للإفتاء، (د.ط)، الرياض، 1409هـ.

151. الطلبة، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، دار الكتب الجديدة، ط، 1، 2008م.
152. الطهراني، أغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر في القرن الرابع عشر)، دار المرتضي، (د.ط)، مشهد، 1404هـ.
153. الطهراني، محمد حسين، الشمس الساطعة، دار الحجّة البيضاء، (د، ط)، بغداد، (د، ت).
154. الطير، مصطفى محمد الحديد، اتجاهات التفسير المعاصر (منذ عهد الإمام محمد عبده إلى العصر مشروع التفسير الوسيط)، المطابع الأميرية، ط، 1، القاهرة، 1985م.
155. عادل، عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات الاختلاف، ط، 1، الجزائر، 2013م.
156. العباد، الشيخ علي الحمود، أصول الدين في تفسير الميزان (التوحيد والعدل)، مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية، ط، 1، 1995م.
157. عبد الجبار، القاضي، تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، (د.ط) لبنان، (د.ت).
158. عبد الجبار، القاضي، رسائل العدل والتوحيد، جمع وترتيب، محمد عمارة، مكتبة الأزهرية للتراث، (د.ط)، القاهرة، 1405هـ.
159. عبد الرحمان، طه ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط، 1، الدار البيضاء، 2000م.
160. عبد الرحمان، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط، 1، المغرب، 1998م.
161. عبد الرحمان، عثمان أحمد، التجديدي في التفسير (نظرة في المفهوم والضوابط)، الوعي الإسلامي، (د، ط) القاهرة، (د، ت).
162. عبد الرحيم، عثمان أحمد، التجديد في التفسير (نظرة في المفهوم والضوابط)، المطبعة العصرية.
163. عبد المطلب، عمر ادريس، حازم القرطاجني حياته ومنهاجه البلاغي، دار الجنادرية للنشر والتوزيع، (د.ط)، 2009م..
164. العبد، محمد، النص الحجاجي العربي (دراسة في وسائل الإقناع)، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، اشرف، حافظ اسماعيل العلوي، عالم الكتب الحديث، إريد، ط، 1، الأردن، 2010م.
165. العبد، محمد، النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، (د. ط)، القاهرة، 2014م
166. عتر، نو الدين، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، ط، 1، دمشق، 1993م.
167. عثمان، عبد الكريم، نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، ط، 1، بيروت، 1391هـ/1971م.
168. العثيمين، محمد صالح العثيمين، العقيدة الواسطية، دار ابن الجوزي، ط، 6، السعودية، (د.ت).

169. العزاوي، أبو بكر ، حوار حول الحجاج، الأحمديّة للنشر، (ط،1)، الدار البيضاء، 2010م.
170. العزاوي، أبو بكر، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، ط، 1، الدار البيضاء، 2006م.
171. العسال، محمد إبراهيم، الشيعة الاثني عشرية ومنهجهم في تفسير القرآن، الأزهر الشريف، ط، 1، مصر، 1428هـ.
172. العسكري، أبو هلال، الصناعتين، تح، محمد علي البجاوي وحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، (د.ط)، بيروت، لبنان، 1986م.
173. عشير، عبد السلام، عندما نتواصل نغير (مقاربة معرفية لآليات التواصل والحجاج)، أفريقيا الشرق، ط، 1، المغرب، 2006م.
174. عصفور، جابر، أفاق العصر، دار الهدى للثقافة والنشر، ط، 1، دمشق، سوريا، 1997م.
175. العطية، جمال الدين ، التنظير الفقهي، مكتبة الإسكندرية، ط، 1، مصر، (د.ت).
176. العطية، محسن علي، الواضح في القواعد النحوية والصرفيّة، دار المناهج للنشر والتوزيع، (د ط) عمان، الأردن، 2008م.
177. العقل، ناصر عبد الكريم، التلازم بين الشريعة والعقيدة، دار الوطن، ط، 1، الرياض، 1412هـ،
178. العقل، ناصر عبد الكريم، مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة، دار الوطن للنشر، ط، 1، الرياض، 1412هـ.
179. عكاشة، محمود، تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة، دار النشر للجامعات، ط، 1، القاهرة، 2003م، ص 17.
180. عمارة، ناصر، الفلسفة والبلاغة (مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي)، منشورات الاختلاف، ط، 1، الجزائر، 2009م.
181. العمري، محمد العمري، أسئلة البلاغة (في النظرية والتاريخ والقراءة) أفريقيا الشرق، ط، 1، الدار البيضاء، المغرب، 2013م.
182. العمري، محمد، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، ط، 2، الدار البيضاء، المغرب، 2012م.
183. العمري، محمد ، البلاغة العربية أصولها وإمتداداتها، أفريقيا الشرق، ط، 1، المغرب، 1999م.
184. العمري، محمد، في بلاغة الخطاب الإقناعي (الخطابة في القرن الأول أنموذجا)، أفريقيا الشرق، ط، 2، المغرب، 2002م.
185. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، معيار العلم، تح، سليمان دنيا، دار المعارف، (د.ط)، القاهرة، 1961م، ص 60.

186. فضل الله، مهدي، فلسفة ديكرت ومهجه دراسة تحليلية ونقدية) دار الطليعة، (د.ط)، بيروت، 1996م، ص68.
187. فوكو، ميشل، إرادة المعرفة، تر، جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، ط، 1، بيروت، 1990م.
188. قادا، عبد العالي، بلاغة المناظرة، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط، 1، عمان، 2016م، ص52.
189. القارصي، محمد علي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال مايير، مقال ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، (د.ط)، تونس، (د.ت).
190. القرضاوي، يوسف، كيف نتعامل مع القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط، 3، 2000م.
191. القفاري، ماصر بن عبد الله، مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط، 2، 1413هـ.
192. القمي، أبو الحسن، تفسير القمي، مؤسسة الإمام المهدي، ط، 1، 1435هـ.
193. القمي، جعفر بن الحسين بابوية، كتاب التوحيد، دار المعارف، (د، ط)، بيروت، (د، ت).
194. القرطاجني، أبي الحسين حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتح، محمد الحبيب ابن خوجة، دار العربية للكتاب، تونس، 1981م.
195. القيرواني، ابن رشيقي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح، نحمد نحي الدين عبد الحميد، دار الجليل، ط، 5، بيروت، لبنان، 1981م.
196. كاريلو، مانويل ماريا كاريلو، خطابات الحداثة، تر، إدريس كثير وعز الدين الخطابي، منشورات دار ما بعد الحداثة، ط، 1، 2001م.
197. الكاثاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفيّة، تح، عبد العالي شهين، دار المناد، (د، ط)، القاهرة، 1993م.
198. كوهن، جان، بنية اللغة الشعرية، تر، محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، ط، 1، الدار البيضاء، المغرب، 1986..
199. كوهن، جون، نظرية الأدب في القرن العشرين، ، تر، محمد العمري، أفريقيا الشرق، (د، ط)، المغرب، 1996م.
200. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تر، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط، 1، بيروت، 2001م.
201. لحويديق، عبد العزيز، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجيّة، ضمن كتاب، الحجاج مفهومه ومجالاته.

202. اللقاوي، رشيدة عبد الحميد، ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ (دراسة في التطور الدلالي للعربية)، دار المعارف الجامعية، (د.ط)، 1991م.
203. مانقانو، دومنيك، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر، محمد يحياتين، منشورات الاختلاف، ط، 1، الجزائر، 2008م.
204. مايير، ميشال مايير، اللغة والمنطق والحجاج، تر، محمد أسيداه، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته. حافظ اسماعيلي علوي، عالم الكنب الحديث، ط، 1، الأردن، 2010م، ج 1/ص 84
205. المبخوت، شكري، الاستدلال البلاغي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط، 1، ليبيا، 2006..
206. المبخوت، شكري، نظرية الحجاج في اللغة، مقال ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، اشراف، حمادي صمود، (د.ط)، تونس، (د.ت).
207. المجلسي، محمد باقر، العقائد، تح، حسين دركاهي، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، (د، ط)، 1420هـ.
208. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (مادة، ع، ق، د)، (د.ط)، مصر، (د.ت).
209. مرجبا، محمد عبد الرحمان، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار منشورات عويدات، ط، 2، لبنان، 1981م.
210. المسدي، عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبية، الدار العربية للكتاب، ط، 2، ص 116.
211. المسلم، عبد الله، ماذا تعرف عن الشيعة، مؤسسة الراصد، ط، 2، 2009م.
212. المسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، ط، 3، دمشق، 2000م.
213. المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، ط، 4، 2010م.
214. مشبال، محمد، البلاغة والأصول (دراسة في أسس التفكير البلاغي العربي)، دار افريقبا الشرق، ط، 1، الغرب، 2007م.
215. مطهري، الشيخ مرتضى، التوحيد، تر: إبراهيم الخزرجي، دار الحجة البيضاء، ط، 1، 2000م.
216. المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، مركز الابحاث العقائدية، (د،ط) إيران، 1422هـ.
217. المغامسي، أمال يوسف، الحجاج في الحديث النبوي (دراسة تداولية)، الدار المتوسطية للنشر، ط، 1، تونس، 2016م.
218. مغنية، محمد جواد، فلسفة التوحيد والنبوة، دار الجواد، ط، 4، لبنان، بيروت، 1984م.
219. المفيد، الشيخ، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تح: ابراهيم الأنصاري الزنجاني الخوئي، سلسلة الكتب العقائدية، (د،ط) إيران، (د ت).
220. المفيد، الشيخ، تصحيح اعتقادات الامامية، تح، حسن دركاهي، المركز الإسلامي الثقافي، في مجمع الإمامين، ط، 1، 2015م.

221. المقدسي، ابن قدامة، لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، شرح محمد بن العثيمين، تح، أبو محمد المقصود، مكتبة دار طبرية، ط، 3، 1995م.
222. مكدونيل، ديان، مقدمة في نظريات الخطاب، تر، عز الدين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ط، 1، القاهرة، (د.ت).
223. مليز، سارة، الخطاب، تر، يوسف غول، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، (د.ط)، الجزائر، 2004م.
224. المنشاوي، محمد صديق، الشعراوي وحديث الذكريات، دار الفضيلة، (د.ط)، القاهرة، (د.ت).
225. منغو، باتريك شارودو ودومنيك، معجم تحليل الخطاب، تر: حمادي صمود وعبد القادر المهيري، دار النشر سيناترا، ط، 1، تونس، 2008م.
226. منير، وليد، النص القرآني من الجملة إلى العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ط، القاهرة، 1997م.
227. مهران، محمد، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر، ط، 1، القاهرة، 1994م.
228. الموزن، حسن، في بلاغة الخطاب الإقناعي (نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب)، كنوز المعرفة، ط، 1، عمان، الأردن، 2014م.
229. الموزن، حسن، في التحليل الحجاجي للخطاب السردى، مقال في كتاب جماعي بعنوان، بلاغة الحجاج وتحليل الخطاب، جامعة القاضي عياض، 2016م.
230. الميداني، عبد الرحمان حسن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، (د، ط)، دمشق، 1975م.
231. الناجح، عزالدين، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين، ط، 1، صفاقس، 2011م.
232. نخلة، محمود أحمد، أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، (د.ط)، مصر، 2002م.
233. نظيف، محمد، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي (دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية)، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010م.
234. النويري، محمد، الأساليب المغالطية (مدخل في نقد الحجاج) مقال ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، اشراف، حمادي صمود. (د.ط)، تونس، (د.ت).
235. النيسابوري، أبو الحسن على بن أحمد الواحدي، أسباب النزول، تح: كمال وغلول بيسوني، دار الكتب العلمية، ط، 1، القاهرة، 1379هـ.

236. هاشم، أحمد عمر، الإمام الشعراوي مفسراً وداعية، دار اخبار اليوم (قطاع الثقافة)، (د،ط) القاهرة، 2002م.
237. الهدى، الشيخ محمد باقر علم، معرفة الله (دراسة في المعرفة الفطرية المعرفة العقلية)، دار الولاية للنشر، (د، ط)، 1435هـ.
238. الوالي، محمد، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، دار الأمان، ط، 1، الرباط، المغرب، 2005م.
239. الوهابي، عبد الرحيم، بلاغة الخطاب الديني عند الأصوليين (أبو إسحاق الشاطبي نموذجاً)، ضمن كتاب بلاغة الخطاب الديني، إعداد وتنسيق، محمد مشبال، منشورات الاختلاف، ط، 1، الجزائر، 2015م.
240. ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، المركز الثقافي العربي، ط، 2، 2000م.
241. البعقوي، محمد، دروس في المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، ط، 1، الجزائر، 1999م.
242. يوسف، أحمد، البلاغة السوفسطائية وفتحة الحجاج (تألفت المعنى وهباء الحقيقة)، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة تطبيقية في البلاغة الجديدة، عالم الكتب الحديث، ط، 1، الأردن، 2010م.

● المراجع باللغة الأجنبية.

1. Cambridge advanced learners Dictionary. Cambridge university press 2nd pub. 2004.
2. Chaime perelman. Et olbrechts tyteca. Traité de l argumentation –la nouvelle rhétorique. Préface de michel meyer. Bruxelles. Université de Bruxelles. 5thed. 1990
3. Emile benveniste, Problèmes de linguistique générale, ed ;Galimard. 1996.
4. G.B.Grize. de la logique a l argumentation. Genève.dorz. 1982
5. J.b.griz. logique naturelle et communication. puf. Paris. 1996.
6. La rousse /www.larousse.fr/dictionnaires/francais/argument/
7. Le robert. Dictionnaire de français «èd» martyn back et slke limmermann paris. 2005.
8. Longman. Dictionary of contemporary english. Longman. 1989.

9. Meyer.m .«dir». Histoire de la rhétorique de grecs a mos jour. Le livre de poche. Libairie général française. Paris. 1999.
10. O.ducrot. dire et ne pas dire. 3^{ème} édition. Hermann éditeur. Parais. 1992.
11. Oswald ducrot. Les échelle argumentative. Paris. Les éditions de minuit. 1980.
12. Stephen-toulmin. The uses of argument. «Cambridge. England. Cambridge université press. 2eme édition. 1958.

● الرسائل الجامعية.

1. بوزناشة، نور الدين، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي (دراسة تقابلية مقارنة)، أطروحة دكتوراه، 2016م.
2. خراف، ابتسام، الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه علوم في اللغة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010/2009.
3. خزمارة، مريم، الحجاجية عند فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير مفاتيح الغيب، بحث مقدم لنيل شهادة دكتوراه، وهران، 2011.7/2010.
4. عبد اللطيف، عادل، خطاب المناظرة في التراث العربي الإسلامي «مقاربة لآليات بلاغة الإقناع» أطروحة لنيل الدكتوراه في الأدب بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، 2004/2003م.
5. القفاري، ناصر بن عبد الله، أصول مذهب الشيعة الإمامية (عرض ونقد)، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود، (د.ط)، 1994م.

● المجلات والدوريات.

1. مجلة الأزهر، مطابع روز اليوسف الجديدة، 1419هـ.
2. مجلة التربية، البحرين، ع، 190، سنة، 1994م.
3. مجلة الحوار الثقافي، عدد، 17، سبتمبر، مستغانم، الجزائر، 2015م.
4. مجلة الدراسات العقدية، ع/12، 1435هـ.
5. مجلة الصراط، كلية أصول الدين، العدد الرابع، محرم 1422هـ/ مارس 2011م.
6. مجلة المشكاة، العدد، 19، وجدة، 1994م.
7. مجلة المعرفة، الكويت، العدد، 144، 1992م.

8. مجلة الموقف الادبي، عدد، 271، نوفمبر، 1993م
9. مجلة الناقد العراقي، 2015/08/20.
10. مجلة دراسات أدبية ولسانية، ع، 7، المغرب، 1991.
11. مجلة عالم الفكر، العدد، 2، مجلد، 46، ديسمبر، 2011م.
12. مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد، 28، 2014م.
13. مجلة عالم الفكر، الكويت، سبتمبر، 2005م، ص208.
14. مجلة عالم الفكر، عدد، 2، المجلد، 40، أكتوبر/ديسمبر، الكويت، 2011م.
15. مجلة عالم الفكر، عدد، 2، المجلد، 40، أكتوبر/ديسمبر، الكويت، 2011م.
16. مجلة عالم الفكر، عدد، 01، المجلد، 30، الكويت، 2003م.
17. مجلة عالم المعرفة، الكويت، العدد، 164، أغسطس، 1992م.
18. مجلة فكر ونقد، ع، 61، 2012م،
19. مجلة محمد عابد الجابري الالكترونية، ع36.
20. مجلة مقاليد، العدد، 1، جوان، 2011م.
21. مجلة نزوى، العدد66، عمان، أبريل2011م.

● المواقع الإلكترونية.

1. موقع ويكيبيديا.

- فهرس المحتويات -

مقدمة..... أ.	
مدخل تمهيدي: تحديد الإطار النظري والإجرائي للبحث:.....11.	
- تمهيد:.....12.	
1. تعريف التفسير:.....13.	
2. التفاسير المعاصرة (قراءة في التجديد والتحويلات).....14.	
3. تعريف العقيدة.....17.	
4. الخطاب التفسيري المعاصر من زاوية حجاجية.....19.	
5. معالم المنهج الحجاجي في تفسيري الشعراوي والطباطبائي.....21.	
1.5. معالم المنهج الحجاجي في تفسير الشعراوي.....21.	
2.5. معالم المنهج الحجاجي في تفسير الطباطبائي.....29.	
الفصل الأول: بلاغة الحجاج (مفاهيم وتقاطعات).....42.	
- تمهيد.....43.	
- المبحث الأول: مفهوم الحجاج في البلاغة اليونانية القديمة.....44.	
1. مفهوم الحجاج في البلاغة السوفسطائية.....44.	
2. مفهوم الحجاج في البلاغة الأفلاطونية.....47.	
3. مفهوم الحجاج في البلاغة الأرسطية.....50.	
- المبحث الثاني: مفهوم الحجاج من الدلالة القرآنية إلى الدلالة التراثية.....56.	
1. مفهوم الحجاج في القرآن الكريم.....56.	

2.	مفهوم الحجاج في البلاغة العربية.....	61.
1.2.	بيان الجاحظ والإشارت الحجاجية.....	61.
2.2.	البعد الحجاجي في بيان ابن وهب.....	65.
3.2.	البعد الحجاجي في مشروع السكاكي.....	68.
4.2.	الخطاب الإقناعي في بلاغة حازم القرطاجني.....	72.
5.2.	مفهوم الحجاج عند الفلاسفة المسلمين.....	74.
3.	الحجاج في التراث العربي الإسلامي (علم الكلام، علم الأصول ، الفقه).....	77.
1.3.	مفهوم الحجاج عند المتكلمين.....	77.
2.3.	أبعاد النظرية الحجاجية عند الأصوليين.....	78.
3.3.	مفهوم الحجاج عند الفقهاء.....	80.
-	المبحث الثالث: بلاغة الحجاج في الدراسات الغربية المعاصرة (اشكالات وتقاطعات).....	82..
1.	الأزمة الفلسفية لبلاغة الحجاج.....	82.
2.	الأزمة المعرفية لبلاغة الحجاج.....	84.
3.	النهضة الفلسفية لبلاغة الحجاج.....	85.
4.	النهضة المعرفية لبلاغة الحجاج.....	87.
5.	البلاغة والحجاج (تمايز أو تكامل).....	89.
6.	مفاهيم النظرية الحجاجية المعاصرة في الدراسات الغربية والعربية.....	91.
1.6.	مفهوم الحجاج في الدراسات الغربية المعاصرة.....	92.
1.1.6.	المفهوم اللغوي للحجاج عند الغرب.....	92.

2.1.6. المفهوم الإصطلاحي لبلاغة الحجاج في الدراسات الغربية العاصرة.....93.

أ. مفهوم الحجاج عند شاييم بيرلمان وألبرخت تيتكاه.....93.

ب. مفهوم الحجاج عند ستيفان تولمين.....103.

ج. مفهوم الحجاج عند جان بليز غرايز.....106.

د. مفهوم الحجاج عند أوزفالد ديكر و أنسكومبر.....108.

هـ. مفهوم الحجاج لدى ميشال مايير.....110.

2.6. مفهوم الحجاج في الدراسات العربية المعاصرة.....113.

أ. مفهوم الحجاج عند طه عبد الرحمن.....114.

ب. مفهوم الحجاج في مشروحه محمد العمري.....117.

ج. مفهوم الحجاج عند أبوبكر العزاوي.....120.

د. مفهوم الحجاج عند حمادي صمود.....125.

هـ. مفهوم الحجاج عند صلاح فضل.....128.

الفصل الثاني: الخطاب الحجاجي: دراسة في وسائل الإقناع وطرق التحليل.....131.

- المبحث الأول: من الخطاب إلى الخطاب الحجاجي.....132.

1. مفهوم الخطاب في الدراسات العربية العاصرة.....132.

2. مفهوم الخطاب في الدراسات الغربية العاصرة.....134.

- المبحث الثاني: الخطاب الحجاجي.....137.

1. مفهوم الخطاب الحجاجي.....137.

2. مكونات الخطاب الحجاجي.....138.

3.	قوانين الخطاب الحجاجي	139.
4.	ضوابط الخطاب الحجاجي	144.
6.	أنواع الخطاب الحجاجي	148.
- المبحث الثالث: الخطاب الحجاجي (دراسة في كفايات الإنتاج والإنجاز).....156.		
1.	كفايات المتكلم	157.
2.	كفايات الإنتاج لدى المتكلم	157.
3.	كفايات الخطاب الحجاجي	158.
4.	كفايات الإنجاز لدى المتكلم	162.
5.	دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي	164.
6.	دور المقام في إنتاج الخطاب الحجاجي	170.
- المبحث الرابع: بلاغة الحجاج المنطقي (قراءة في الأسس والمنطقات والتقنيات).....171.		
1.	منطقات الحجاج	171.
1.1.	مقدمات الحجاج	172.
	• les faits الوقائع	172.
	• vérités الحقائق	173.
	• les présomptions الافتراضات	173.
	• les valeurs القيم	174.
	• les hiérarchies الهرميات	174.
	• les lieux/topiques المعاني/المواضع	175.
2.1.	المقدمات الحجاجية وطرق الاختيار	177.

- 3.1. طريقة عرض المقدمات وشكل الخطاب.....179.
2. التقنيات الحجاجية les tchnique argumentatives.....182.
- 1.2. طريقة الوصل أو الإتصال procédés de liaison.....183.
- 1.1.2. الحجج شبه منطقية.....183.
- أ. حجج شبه منطقية تعتمد البنى المنطقية.....184.
- التناقض وعدم الإتفاق.....184.
 - التماثل والحد في الحجاج.....185.
 - الحجج القائمة على العلاقات التبادلية.....185.
- ب. الحجج شبه المنطقية التي تعتمد العلاقات الرياضية.....186.
- حجة التعددية.....186.
 - حجة إدماج الجزء في الكل.....187.
 - حجة تقسيم الكل إلى أجزاءه.....188.
- 2.1.2. الحجج المؤسسة على بنية الواقع.....188.
- أ. علاقات التابع أو الإتصال التتابعي.....189.
- حجة الوصل السببي.....189.
 - حجة التبذير.....190.
 - حجة الإتجاه.....190.
- ب. علاقات التعايش أو الإتصال التوايدي.....190.
- حجة الشخص وأعماله.....191.
 - حجة السلطة.....192.
 - حجة الإتصال الرمزي.....192.

2.1.2. الحجج المؤسسة لبنية الواقع.....	193.
أ. تأسيس الواقع بواسطة الحالات الخاصة.....	193.
● حجة الشاهد.....	193.
● حجة المثال.....	194.
● حجة النموذج والنموذج المضاد.....	194.
● حجة الاستدلال بواسطة التمثيل.....	195.
● الاستدلال بواسطة الإستعارة.....	197.
2.2. الطرائق الإنقصالية في الحجاج.....	198.
3.2. الدور الحجاجي للقياس.....	200.
- المبحث الخامس: المنحى المنطقي في نظرية الحجاج اللغوي.....	204.
1. الجهاز المفاهيمي لنظرية الحجاج في اللغة.....	204.
أ. العلاقات الحجاجية.....	204.
ب. المواضع الحجاجية.....	205.
ج. الإتجاه الحجاجي.....	205.
د. السلام الحجاجية.....	206.
هـ. العوامل الحجاجية.....	209.
و. الروابط الحجاجية.....	210.
الفصل الثالث: البناء الحجاجي لآيات العقيدة في تفسير الشعراوي.....	212.
تمهيد.....	213.
- المبحث الأول: منهج الشعراوي في تفسير القرآن.....	217.

- المبحث الثاني: البناء الحجاجي لآيات العقيدة في تفسير الشعراوي.....227.
- المطلب الأول: حجاجية القول في وجود عند الشعراوي.....227
1. حجاجية القول في المعرفة الفطرية لله في تفسير الشعراوي.....227.
2. حجاجية القول في دليل العناية والنظام المدرج للتدليل على وجود الله.....245..
- 1.2. دليل الأنفس المدرج للتدليل على وجود الله.....245.
- 2.2. دليل الأفاق المدرج للتدليل على وجود الله.....256.
- المطلب الثاني: حجاجية القول في وحدانية الله لدى الشعراوي.....277.
- المطلب الثالث: حجاجية القول في الصفات الإلهية لدى الشعراوي.....295.
1. حجاجية تقرير الاعتقاد في صفة اليد لدى الشعراوي.....296.
2. حجاجية تقرير الاعتقاد في صفة الإستواء لدى الشعراوي.....321.
- الفصل الرابع البناء الحجاجي لآيات العقيدة في تفسير الطباطبائي.....342.
- تمهيد.....343.
- المبحث الأول: منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.....347.
- المبحث الثاني: البناء الحجاجي لآيات العقيدة في تفسير الطباطبائي.....357.
- المطلب الأول: حجاجية القول في وجود لدى الطباطبائي.....357.
1. حجاجية القول في المعرفة الفطرية لله في تفسير الطباطبائي.....358.
2. حجاجية القول في دليل العناية والنظام المدرج للتدليل على وجود الله.....372.
- 1.2. دليل الأنفس المدرج للتدليل على وجود الله.....372.
- 2.2. دليل الأفاق المدرج للتدليل على وجود الله.....383.

المطلب الثاني: حجاجية القول في وحدانية الله لدى الطباطبائي	406
المطلب الثالث: حجاجية القول في الصفات الإلهية لدى الطباطبائي	418
1. حجاجية تقرير الاعتقاد في صفة اليد لدى الطباطبائي	419
2. حجاجية تقرير الاعتقاد في صفة الإستواء لدى الطباطبائي	434
خاتمة	455
ملحق الآيات القرآنية	462
ملحق للتعريف بأعلام البحث	468
ملحق لمصطلحات البحث	478
مكتبة البحث	484
فهرس المحتويات	503
ملخص الرسالة بالعربية	511
ملخص الرسالة باللغة الإنجليزية	512

الملخص :

تسعى هذه الأطروحة إلى البحث في مظاهر النظرية الحجاجية وأبعادها لدى المفسرين المعاصرين، إذ وجدنا لهم جهوداً لا يستهان بها في إرساء آليات حجاجية ووسائل إقناعية لا تختلف عما نجده في الدرس الحجاجي البلاغي التداولي المعاصر، وقد أبانت النظرية الحجاجية عن نجاعة كبيرة في مقارنة مختلف الخطابات الطبيعية، والخطاب التفسيري بصفة أخص نظراً للثراء الحجاجي الذي يمتاز به، وأبعاده التداولية التي تسعى إلى إقناع الآخر ودفعه نحو الإيمان والتصديق بما يُعرض عليه من حقائق دينية وعقدية مدعومة بمختلف الحجج العقلية والعقلية، ولما كانت غايتنا البعيدة وأهدافنا المأمولة في هذا البحث دراسة الحجاج في مدارس تفسيرية مختلفة بغية الوقوف على التحولات الحاصلة والاختلافات الواقعة في الفكر التفسيري المعاصر، سنحاول في هذه الأطروحة قراءة مدرستين تفسيريتين مختلفتين، تتمثل الأولى في المدرسة السنية ممثلة في الشيخ محمد متولي الشعراوي (1998) والثانية في المدرسة الإمامية ممثلة في محمد حسين الطباطبائي (1981م)، وسيمكننا هذا الاختيار من الكشف عن التقنيات الحجاجية، والسياسات الخطابية التي يقوم عليها الخطاب التفسيري المعاصر في شقه العقدي، كما سيتيح لنا هذا الاختيار عقد المقارنات، ورصد الاختلافات الموجودة بين المدرستين في طرق التدليل على العقيدة الإسلامية.

وتتنزل هذه الأطروحة ضمن مشروع بحثي متكامل بشقيه النظري والتطبيقي، نواته الأولى المداولات العلمية المعمقة مع المشرف ولجنة التكوين، والتي أصرت على تعقب البعد الحجاجي للخطاب التفسيري المعاصر، واستجلاء الخواص النظرية الواسمة في شقه الحجاجي.

• الكلمات المفتاحية.

العقيدة - التفسير - الحجاج - الإقناع - المنطق - الشعراوي - الطباطبائي.

● **Abstract:**

This thesis seeks to research the manifestations of the argumentation theory and its dimensions among contemporary commentators. In view of their tremendous efforts to put in place the mechanisms for this theory and persuasive means similar to the contemporary argumentative linguistic study. This theory has shown efficacy in approaching interpretative rhetoric. Given its argumentative richness and its deliberative dimensions that seek to persuade others and push them to believe in the various religious facts backed by mental and transfer arguments. The research aimed to study pilgrims in different interpretative schools and examine the development and difference of contemporary interpretive thought in this thesis. We will try to read and analyze two interpretative schools – the first is the sunni shool of sheikh Mohammed Metwally AL-Shaarawi 1988– the second is the imamate school of sheikh Mohammed Hussein al-tabatabaei 1981.

This study and comparison between the two schools will guide ys to uncover pilgrimage techniques and rhetorical policies that underpin contemporary interpretative discourse in doctrinal jurisprudence. Also this test will allow us to make comparisons and monitor the differences between the two schools in ways of demonstrating Islamic belief.