

# الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

## وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة ابن خلدون - تيارت -

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي



مخبر التوطين : مخبر الخطاب الحجاجي أصوله ومرجعياته وآفاقه في الجزائر

## حجاجية الخطاب القرآني للآخر

- دراسة نماذج قرآنية -

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه (ل.م.د)

ضمن مشروع الدراسات النقدية

إشراف الأستاذ

أحمد بوزيان

إعداد الطالب

صلاح الدين بوديلمي

### أعضاء لجنة المناقشة

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	مؤسسة الارتباط
01	زروقي عبد القادر	أ.التعليم العالي	رئيساً	ابن خلدون - تيارت -
02	بوزيان أحمد	أ.التعليم العالي	مشرفاً ومقرراً	ابن خلدون - تيارت -
03	مجنح جمال	أ.التعليم العالي	مناقشاً	محمد بوضياف - المسيلة -
04	دردار بشير	أ.محاضر (أ)	مناقشاً	م.ج. تيسمسيلت
05	سبع بلمرسلي	أ.محاضر (أ)	مناقشاً	ابن خلدون - تيارت
06	قوتال فضيلة	أ.محاضر (أ)	مناقشاً	ابن خلدون - تيارت

السنة الجامعية: 2017/2018

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# الإهداء

أهدي هذا البحث إلى :

أمي ثم أمي ثم أمي

ثم أبي ..

ثم إلى كل من أحب ..

# شكر و عرفان

أشكر أولاً من إذا شكرته زادني القائل في كتابه

﴿وَإِذْ تَأْتِيَنَّكُمْ رَبُّكُمْ بِبُكْرَتَيْنِ تُحِبُّنَّ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾

فأشكر المولى عز وجل على توفيقه لي لتقديم هذا العمل راجياً منه العفو والمغفرة

وأشكر أستاذي الكريم أحمد بوزيان على مساعدته لي في اختيار الموضوع

وضبط خطته وإخراجه بهذا الشكل . .

والشكر أيضاً لمخبر الخطاب المحجّابي ورئيسه الأستاذ العزيز زروقي عبد القادر

والذي أتاح لي هذه الفرصة العلمية والأكاديمية .

وأشكر أساتذتي الأفاضل الذين كان لهم الفضل الكبير في وصولي إلى هذه المرتبة

العلمية . .

كلّ الشكر والتقدير كذلك لعائلي الكريمة . . الأبوان الكريمان . . الاخوة

والأخوات . . الأعمام والعَمّات . . الأخوال والخالات . . كلّ التقدير أيضاً للأصدقاء

والأحبة الذين ما فتؤا يسألون عن أحوالي ويقدمون لي كلّ الدّعم المعنوي . .

إلى كل هؤلاء أقول : شكراً لكم . . . من أعماق قلبي . .

# مقدمة

يعدُّ النصُّ القرآنيُّ الأكثرَ حضوراً من غيره في مختلف الدِّراسات الأدبية واللغوية والنقدية، كونه رسالةً سماويةً مقدَّسةً، فهو كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزِيلُ العزيز الحكيم، وعلى هذا الأساس نال حظاً كبيراً من الدِّراسة تفسيراً وتأويلاً وتحليلاً، فالدِّراسات القرآنيّة ما زالت تجري على قدمٍ وساق، ومع ذلك فإننا كلّمنا أخذنا هذا النصّ وعيناه من زوايا متعدّدة خرجنا بأسرارٍ جديدة وفوائدٍ جمّة، فعجائبه لا تنفذ ودلائله لا تنتهي ومعانيه لا تبلى، فهو يعطي كلَّ عصرٍ حاجته.

وقد شكّل الخطابُ القرآنيُّ بناءً تبليغيّاً مؤسّساً وفق مقدمات خطابية تواصلية، تخاطبُ وتجاوزُ الآخر فكانت عملية التّواصل فيه منفتحة على شؤون الإنسان في تجددّها وتطورّها المسترسل، ليحقّق في النّهاية تفاعلاً بين الأصل الثّابت والفرع المتغيّر، متّخذاً الاقناع والحجاج والمحاورة وسيلةً لاستقطاب النّاس نحو الإيمان به.

استطاع الخطابُ القرآنيُّ التّأثير في المتلقّي -كيف لا وهو كتاب هداية- باعتماده على آليّات تحاورُ روح المتلقّي وعقله وضميره، حيثُ دأب على مخاطبة العقول والحثّ على التّفكّر والتدبّر، واعتبر استخدام العقل والفكر السّليم مبدأً أساسيّاً من مبادئ الإيمان الصّحيح.

وبما أنّ الله [عزّ وجلّ] فطر العقل البشري على التّطلّع دوماً إلى الحجّة والبرهان والدليل، فقد جاء الخطابُ القرآنيُّ موافقاً لفطرة الإنسان وحاجته للاقتناع، فكان خطاباً حجاجيّاً - حيث يتطلّب ذلك - موجّهاً في الأساس للتّأثير في الآخر لتغيير سلوكاته وأنماط تفكيره، وحمله على الاقتناع بما جاء فيه من أدلّةٍ وقيم ومعانٍ على أساس المحاورة والإقناع.

ومما سبق كان اختيارنا لموضوعٍ يتعلّق بالدراسات القرآنيّة في جانبها الحجاجي، نطمح من خلاله إلى فحص الوظيفة الحجاجيّة للخطاب القرآني الموجّه إلى الآخر، مستفيدين من المعطيات النظريّة التي قاربت الموضوع بأشكال متعدّدة، وعلى هذا الأساس جاء عنوان الأطروحة موسوماً بـ :

### حجاجيّة الخطاب القرآنيّ للآخر - دراسة نماذج قرآنيّة -

إننا نريد من خلال هذه الدراسة - وبعد أن نتحدث عن مفهوم الحجاج نظريّاً - استقراء بعض النماذج من الخطاب القرآني لنحدّد من خلالها كلّ حوارٍ وتواصلٍ حجاجيّ حدث في الخطاب القرآني الموجّه إلى الآخر غير المؤمن به؛ أي أنّ الخطاب الذي نودّ دراسته وبحثه سيقترن على بعض الخطابات الحجاجيّة التي صدرت إلى غير المؤمنين بالأطروحات القرآنيّة، باعتبار أنّ هذا الآخر هو ذلك الذي خرج من دائرة الإيمان، فلم يستثنه القرآن بالخطاب وإقامة الحجّة عليه، عن طريق الحوار والحجاج.

إنّ الآخر متعدّد في الخطاب القرآني، والمقصود به كلّ مخالفٍ متضادٍّ مع إرادة المولى عزّ وجلّ مثل: (الشيطان، المشركون، المنافقون، أهل الكتاب.. الخ)، وسيقتصر بحثنا هذا على تحديد (المشركين وأهل الكتاب) كعنصر من عناصر الآخر التي يتوجّه إليها الخطاب القرآني بالحجّة والبرهان بغية الإقناع؛ أي سنعرض لبعض النماذج القرآنيّة الصادرة من ذات المولى سبحانه وتعالى المرسلّة إلى الآخر (المشركون وأهل الكتاب)، ونقصد بأهل الكتاب كما ورد في القرآن الكريم وهم (اليهود والنصارى)، وبعد استعراض بعض من تلك الآيات والنماذج وتصنيفها سنحاول استخراج الأبعاد الحجاجيّة المشكّلة لها، محاولين تطبيق الدرس الحجاجي من خلالها، وكيف كانت الآيات تستعمل المحاورّة والمحاجّة وإقناع هذا الآخر حتّى لا تترك له مجالاً للشكّ والريبّة ليكون ليس ثمّة بعد ذلك إلاّ العناد والكفر البواح.

وقد كان لاختيارنا موضوع (الحجاج في القرآن الكريم) أسباباً وخلفيات ودوافع ذاتية وأخرى موضوعية سنعدّها كما يلي:

- ❖ محاولة مقارنة القرآن الكريم من منظور حجاجي في موضوعية معينة محدّدة، وكيف تجلّى هذا الخطاب بين الرّقق تارة والوعيد تارة أخرى، وبين اللين تارة والتّعنيف أخرى، وهي سياقات لربط نفسيّة المتلقّي بالوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، كيف لا وخالق هذه النفس يخاطبها بما يصلح لها من خطاب وسياقات مختلفة تتلاءم وحاجتها الشعورية لهذا النوع من الخطاب المخصوص.
- ❖ أردنا من خلال اختيارنا لهذا الموضوع استقراء الخطاب القرآني وأن نجعله موضوعاً لتحليل آياته الكريمة بحثاً عن خاصية الحجاج التي يميّز بها قطعاً ولمعرفة كيف حاور وأقنع وأقام الحجّة.
- ❖ إنّ الدرس الحجاجي مفعّم بالآليات والوسائل الناجعة والتي يمكن أن تساعد في إنتاج تحليل جديد للخطاب القرآني، يبني على ما سبق من جهود أسلافنا ويستفيد من البحوث المعاصرة في مجال تحليل الخطاب، لنقارب كيف حاجج القرآن الكريم هذا الآخر ونعيد قراءة هذه المحااجة.
- ❖ الرغبة في فهم الآليات والوسائل التي يستعملها القرآن الكريم من أجل أن يحاجج الآخر واستثمارها في خطاباتنا المعاصرة.
- ❖ محاولة الوقوف على أهمّ نظريّات الدرس الحجاجي وتطبيقها على القرآن الكريم، مع مراعاة خصوصية النصّ الإلهي في مفارقتة لباقي النصوص البشرية.
- ❖ الجدة التي يميّز بها الدرس الحجاجي والذي يعدّ مجالاً خصباً في حقل الدّراسات اللّغوية والبلاغة الحديثة، وكيف يمكن الاستفادة منها في علوم القرآن الكريم.

وكانت الدوافع السابقة التي تحدثنا عنها هي التي شكّلت لنا منطلقاً للإجابة عن الإشكالية المطروحة داخل البحث، فكلّ ذلك شكّل إشكالية جوهرية تفرّعت عنها تساؤلات فرعية كانت كما يلي:

♦ من المقصود بالآخر في القرآن الكريم؟ وكيف عامل الخطاب القرآني هذا الآخر؟

♦ ما هي مستويات (الآخر) حسب الخطاب القرآني؟

♦ وكيف حاجج الله عزّ وجلّ من خلال الخطاب القرآني الآخر؟ وماهي

آليات وصور الحاجج التي استعملها القرآن الكريم لإقناعه؟

♦ وهل تختلف الخطابات القرآنية الموجهة للآخر حسب اختلاف بيئته وخلفيته العقديّة والدينية؟ وكيف تجلّى هذا الخطاب الحجاجي لهذا الآخر على اختلاف درجته ومستواه الإدراكي والمعرفي؟

وللإجابة عن الإشكالية المطروحة عمدنا إلى استقراء الآيات التي تخاطب الآخر في مستوياته المختلفة، معتمدين في تحليلنا للخطاب القرآني الموجه إلى الآخر على توليفة من المناهج حسب سياقات البحث، كالمنهج الأسلوبي في مستوياته اللغوية باعتبار أنّ عملية الحاجج في الأصل عمليةً أسلوبيةً تركيبيةً، ثمّ اعتمدنا القراءة التداولية باعتبار أنّ الحاجج يقوم على فعل اللغة تداولياً، ذلك أنّ اللغة استعملت في النصّ القرآني استعمالاً مخصوصاً يعطي لها الإعجاز والتميز مع مراعاة خصوصية هذا الخطاب، فالمقاربة التداولية تهدف إلى الكشف عن مدى العلاقة بين الكلام والفعل، وهذا ما يميّز الخطاب القرآني الذي يسعى عن طريق اللغة إلى التغيير في أذهان المخاطبين وحملهم على تغيير سلوكياتهم نحو الأفضل.

إضافةً إلى المناهج السابقة كان لابدّ من الاستعانة بالمنهج التاريخي حيث تتبّعنا من خلاله تاريخ النظرية الحجاجية ورصدنا المحطّات الكبرى للدرس

الحجاجي، وكان التتبع التاريخي للنظرية الحجاجية شاملا تطورها في التراثين العربي والغربي على حدّ سواء.

إنّ هذا البحث الذي يتخذ من الخطاب القرآني موضوعا له تدرج تحته أهداف عديدة نصبوا إلى تحقيقها من أبرزها:

❖ الوقوف على الأساليب الحجاجية والإقناعية التي اعتمدها الخطاب القرآني عند مخاطبته للآخر، وكيف عامل القرآن الكريم هذا الآخر على الرغم من أنه يقف على الضقة الأخرى، مع ذلك فقد حاوره وحاجبه واستمع إلى خطابه.

❖ مقارنة مصطلح (الآخر) من خلال الخطاب القرآني، وكيف حاوره وحاجبه ولم يضق به ذرعا، مع أنّ المخاطب هو الله [عز وجل] والمخاطب هو المشرك والكتابي.

❖ الوقوف على منجزات التراث العربي المعتبرة في حقل الدراسات اللغوية واللسانية عموما وفي مجال الحجاج بالخصوص ومحاولة إيرادها باعتبارها منجزا تداوليا يمكن الاستفادة منه والبناء عليه.

❖ الإفادة من أهمّ روّاد الدرس الحجاجي والبلاغة الجديدة في العصر الحديث، والتطرّق لأهمّ منجزاتهم النظرية، ومعرفة مدى الوعي العربي بمنطلقات وأسس وآليات الدرس الحجاجي الحديث.

وبغية تحقيق الأهداف المرجوة أعلاه قسّمنا البحث إلى ثلاثة فصول جاءت كما يلي:

❖ **الفصل الأول** : الموسوم بـ : (الحجاج مقارنة نظرية)، تناولنا فيه

الجانب النظري لدرس الحجاج، فتحدّثنا عن المفاهيم النظرية للمصطلح، وكيف تشكلت البلاغة العربية تأصيلا وتفعيلا من التحليل الحجاجي لإقناع الآخر بإعجاز القرآن الكريم، وكذا التأصيل التاريخي



لموضوع البلاغة بشكلٍ عام لدى العرب والغرب على حدٍّ سواء، فعدّدتنا الآليات الحجاجية بأنواعها واستعمالاتها المختلفة، وقد أدرجنا في الفصل الأول ثلاثة مباحث، أمّا المبحث الأول فقد ورد فيه المفهوم النظري للحجاج من حيث الأصل اللغوي، وكذا المقاربات المفاهيمية للدّرس الحجاجي بشكل عام، أمّا المبحث الثاني فكان عرضاً موجزاً لتاريخ الحجاج والدّرس البلاغي لدى العرب والغرب على حدٍّ سواء، لننتهي في المبحث الثالث إلى الحديث عن انبعاث البلاغة الجديدة على يد (شاييم بيرلمان، وتيتيكاه)، مستعرضين أهمّ رواد الدّرس الحجاجي في العصر الحديث، وكذا أهمّ المفاهيم والآليات المرتبطة بالحجاج.

● **الفصل الثاني :** أمّا الفصل الثاني ف جاء موسوماً بـ : ( الخطاب القرآني والآخر)، وقد قسمناه إلى مباحث ثلاثة أيضاً، تحدثنا في المبحث الأول عن المصطلحات (النص، الخطاب، السياق) والتي تعدّ مصطلحاتٍ مفتاحيةٍ لدراسة موضوع الحجاج وتحليل الخطاب القرآني بشكلٍ عام، ثمّ كان المبحث الثاني والذي قاربنا فيه موضوع الخطاب القرآني، من حيث مفهومه وأنواعه ومستوياته، ليكون المبحث الأخير متضمّناً الحديث حول من هو (الآخر)؟، إذ أصّلنا لمفهوم المصطلح نظرياً مع ذكر المستويات المتعدّدة للآخر، والتي تضمّنها الخطاب القرآني.

● **الفصل الثالث :** والموسوم بـ : (حجاجية الخطاب القرآني للآخر - دراسة نماذج-) وهو الفصل التطبيقي، حيث قسمناه لثلاثة مباحث:

♦ المبحث الأول: والموسوم بـ: (حجاجية الخطاب القرآني الموجّه إلى المشركين)، حيث حللنا فيه بعض النماذج القرآنية التي تضمّنت خطاباً حجاجياً موجّهاً لفئة المشركين، من خلال الفعل التّواصلي والحواري ثمّ الحجاجي، فاستخرجنا بعض الآليات الحجاجية التي استعملها الخطاب القرآني في استراتيجيته لهدم القناعات المؤسّسة للمنظومة الاعتقادية الشّركيّة، باعتبارها نماذج ارتبط بها خطابٌ مخصوصُ السّبب ليعتدّاها بعد ذلك إلى عموم اللفظ.

♦ المبحث الثاني: ورد موسوماً بـ : (حجاجية الخطاب القرآني الموجّه إلى بني إسرائيل)، وتضمّن كذلك الآليات الحجاجية التي يحاجج بها الخطاب القرآني بني إسرائيل لمحاولة التأثير فيهم واستمالتهم وحملهم على الإذعان للحجج والبراهين القرآنية وفي مقدّمها الاقتناع بنبوّة محمّد [صلّى الله عليه وسلم].

♦ المبحث الثالث: جاء موسوماً بـ : (حجاجية الخطاب القرآني الموجّه إلى النصارى)، وقد جاء الحديث فيه عن الآليات الحجاجية التي يحملها الخطاب القرآني الموجّه إلى هذه الفئة المنضوية تحت مصطلح (الآخر)، والتي تمثّل الفرقة الثانية من فرق أهل الكتاب، كي تخلخل هذه الحجج ما هو ثابتٌ عندهم من عقائد سواء عن طريق الإيمان بها حقيقة أم ادّعاء مجرداً.

ثمّ أنهينا البحث بخاتمة أوردنا فيها أهمّ النتائج المتوصّل إليها من خلال الدّراسة النظرية والتّطبيقية.

إنّنا نروم أن يكون البحث عبارة عن قراءة في مشروع الخطاب الحجاجي، ثمّ مساهمةً في الدّراسات الحديثة والمعاصرة في حقل البلاغة الجديدة، إلّا أنّه

لابدّ من التّويه إلى ما سبقنا من دراسات مهمّة كانت أرضيّة انطلاق متّصلة بالدّرس الحجاجي تأصيلاً وتطبيقاً وملهمة في هذا المجال، وعلى رأسها ما قدّمه لنا الرّاحل (عبد الله صولة) [رحمه الله] في دراسته الجادّة: الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية، وكذلك كتاب اللّغة والحجاج لأبي بكر العزاوي، وكتاب الحجاج في البلاغة المعاصرة لمحمد سالم محمد الأمين الطلبة، وأيضاً كتاب أساليب الحجاج في القرآن الكريم لذكرياء بشير إمام.

ولا شكّ أنّ البحث استند على مجموعة من المصادر والمراجع نعدّد أبرزها:

المدوّنة التّفسيّريّة باعتبارها مدوّنة ابستيميّة تشغل رأساً على القرآن الكريم تفسيراً وتأويلاً، وكان اعتمادنا بالأساس على أمّهات التّفسير مثل: تفسير (التّحرير والتّوير) للطاهر بن عاشور، و(مفاتيح الغيب) للفخر الرّازي، و(الكشّاف) للزمخشري، و(البحر المحيظ) لأبي حيّان الأندلسي.

واعتمدنا كذلك على مصادر ومراجع مهمّة تتّصل بالدّرس البلاغي، على رأسها (دلائل الإعجاز) للجرجاني، و(مفتاح العلوم) للسّكاكي و(المنهاج في ترتيب الحجاج) لأبي الوليد الباجي، وكتاب (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) لطفه عبد الرّحمن، وكتاب (الأنا والآخر من منظور قرآني) لعمر السّيد، و(أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي) وكتاب (في بلاغة الخطاب الإقناعي) لمحمد العمري، وأيضاً (المظاهر اللّغويّة للحجاج) لرشيد راضي و(استراتيجيات الخطاب) لعبد الهادي بن ظافر الشّهري، كما اعتمدنا على ما هو مترجم مثل (الخطابة) لأرسطو، و(الحجاج) لكريستيان بلانتان والدراسة التّاريخية للبلاغة الجديدة المعنونة بـ (تاريخ نظريّات الحجاج) لفيليب بروتون وجيل جوتيه.

وقد اعترضتنا أثناء البحث صعوبات جمّة، أهمّها على الإطلاق الحوارات النفسيّة المرهقة الناتجة عن التهيّب من المحاذير التي قد يقع فيها الباحث فيسيء إلى القرآن الكريم -دون قصد- من حيث أراد أن يخدمه، ذلك أنّنا نلتمس طريق البحث في الكتاب المقدّس وهو القرآن الكريم، فكيف لفهمنا القاصر وإدراكنا المتواضع أن يتحدّث عن آي الكتاب العزيز، ويحاول اكتشاف المغزى من الخطاب القرآني ومعرفة مراده، وقد وقف أمامه فحول الرّجال متهيّبين، وهم من هم علماً وورعاً ورجاحة عقل، غير أنّنا توكلنا على الله [عزّ وجلّ] وطلبنا منه العون والمدد مردّدين قوله سبحانه: (ففهمناها سليمان) علّه سبحانه يفتح علينا فتوح العارفين.

والصّعوبة الأخرى هي قلة حيلتنا بالنسبة للمصادر والمراجع الأجنبية، إذ واجهتنا صعوبة الحصول على المراجع الأصليّة المكتوبة باللغات الأجنبية، وأيضاً قضية الترجمة في حال عثرنا على مرجع باللّغة الأجنبية، وقد حاولنا بقدر المستطاع تخطّي مثل هكذا صعوبات اعترضتنا أثناء البحث.

وكذلك اعترضتنا صعوبة أخرى هي جدّة الموضوع وارتباطه بالنصّ القرآني، وندرة الأساتذة المتخصّصين الذين يجمعون بين علوم القرآن من جهة، والمناهج النقديّة الحديثة من جهةٍ أخرى، إذ لولا توجيهات الأستاذ المشرف لما استطعنا إدراك بعض الجوانب السلبية في البحث وقد حاولنا تجنبها قدر الإمكان.

وفي الأخير لا بدّ لنا أن ننوّه بأنّ هذا العمل لم يكن ليتمّ لولا عون الله [عزّ وجلّ] ومدده، ومن بين فضائله علينا أن أمدّنا بأستاذ مشرف لم يبخل علينا بنصائحه وتوجيهاته ولطائفه، وهو الأستاذ أحمد بوزيان [حفظه الله تعالى]، ولا يفوتني أيضاً أن أذكر عالي المقام الأستاذ عبد القادر زروقي [بارك الله فيه]

رئيس مشروع الدكتوراه والذي حرص على تسهيل وتذليل كل الصعوبات التي قد تعترضنا أثناء البحث، وفي الأخير نتمنى من الله [عز وجل] التوفيق والسداد فهو الهادي إلى سبيل الرشاد.

بوديلمي صلاح الدين

تيارت في : 2017/01/90م

# الإطار النظري

مقاربات نظرية للمفاهيم  
الحجاج، الخطاب القرآني، الآخر

# الفصل الأول

الحِجَاب

مقاربة نظريّة

## تمهيد

استطاع الإنسان أن يرتفع عن طريق اللّغة فوق القيود المفروضة عليه من بيئته، والتي كانت تمنع انطلاقه وتطوّره، فطالما كان للّغة سلطة مهيمنة كونها أداة لتكوين النّقافة والمعرفة، فما النّقافة ولا المعرفة إلّا بناء أساسه رموز لغويّة وألفاظ كلاميّة.

وإذا كان الإنسان هو المخلوق الوحيد المفكّر على وجه البسيطة، فإنّ الأفكار لا يمكن أن تؤدّي وظيفتها التواصلية من دون اللّغة.

ومادامت هي كذلك، لا شك أنها بالإضافة إلى هذه الوظيفة فإنها تملك وظائف أخرى تكمن فيها، أهمّها الوظيفة الحجاجية، فالقصد الأوّل من ممارستها التّغيير الفعلي في الواقع عن طريق وظيفتها الحجاجيّة، إنّ اللّغة حجاجيّة بطبيعتها.

وعلى هذا الأساس بدأ المناطقة ورواد الفكر والفلسفة، وكذا النّقاد والأدباء بملاحظة الوظيفة الحجاجيّة والإقناعيّة التي تمارسها الرموز اللّغويّة، وسرعان ما تحوّلت الملاحظة إلى دراسة معمّقة لآليات وأسس الحجاجيّة اللّغويّة وذلك قصد تطويرها وتطويرها ومناقشتها من أجل إثراء حقل المعرفة الإنسانيّة.

ومن هذا المنطلق فإنّنا سنقارب في فصلنا هذا موضوع الحجاج من حيث جذوره التّاريخيّة وكذا تعريفاته ومفهوماته ومجالاته معتمدين في ذلك على جمع لا بأس به من المصادر والمراجع والمقالات التي عالجت الموضوع.



وقد تناولنا الموضوع وفق مباحث ثلاثة:

### ❖ المبحث الأول: الحجاج وماهيّة المصطلح

وسنورد فيه تعريف الحجاج لغويًا في المعاجم العربيّة والمعاجم الغربيّة وتحديد ماهيّته اصطلاحاً.

### ❖ المبحث الثاني: تاريخ النّظرية الحجاجيّة

وسنتحدّث فيه عن الحجاج من حيث ميلاده في الدّرس البلاغي وتطوّره في الفكر الغربي والفكر العربي قديماً وحديثاً.

### ❖ المبحث الثالث: الحجاج .. مقاربات نظريّة

وسنورد فيه مجموعة من المفاهيم والآليات التي تنطلق منها النّظرية الحجاجيّة في البلاغة الجديدة.

المبحث الأول

الحجاج وماهية المصطلح

## المبحث الأول : الحجاج وماهية المصطلح

### I. الحجاج لغة

#### (1) الحجاج في المعاجم العربية

يعود لفظ الحجاج للجزر اللغوي (ح/ج/ج)، ومدار معاني هذا الجذر هو الجدل والإقناع والرأي ومحاولة تغيير أفكار المخاطب بالبرهان والحجة .

وقد أورد الزمخشري [ت538هـ] في [أساس البلاغة] مادة (ح/ج/ج): " احتجَّ على خصمه بحجةٍ شهباء وبحججٍ شهب، وحاجَّ خصمه فحجَّه، وفلان خصمه محجوج، وكانت بينهما محاجَّة وملاجَّة"<sup>(1)</sup>. فالمعنى يرمي إلى الغلبة أثناء الحوار.

وقد أورد ابن منظور [ت711هـ] في معجمه [لسان العرب] معاني لفظ الحجاج الذي جاء على النحو الآتي: " لَجَّ فحجَّ ، معناه لَجَّ فغلب من لاجَّه بحججه . يقال : حاجبته أحاجُّه حجاجاً ومحاجَّة حتى حجبتُه أي غلبته بالحجج التي أدليت بها، والحجَّة: البرهان، وقيل الحجة ما دُفِعَ به عن الخصم، وقال الأزهري [ت370هـ]: الحجة الوجه الذي يكون به الظفرُ عند الخصومة. وهو رجلٌ محجاجٌ أي جدلٌ، والتَّحاجُّ التخاصم، وجمع الحجَّة : حججٌ وحجاجٌ، وحاجَّه محاجَّةً وحجاجاً : نازعه الحُجَّةً، وحجَّه يحجُّه حجًّا: غلبه على حجته. وفي الحديث: فحجَّ آدم موسى أي غلبه بالحجَّة "<sup>(2)</sup>.

#### (2) الحجاج في القرآن الكريم

وردت في القرآن الكريم ألفاظ عديدة مشتقة من لفظ الحجاج، ذكر بعضها الراغب الأصفهاني في معجمه حيث قال : "والحجَّة الدلالة المبيِّنة للمحجَّة أي المقصد المستقيم والذي يقتضي صحَّة أحد النقيضين . قال [عز وجل]: ﴿ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ ﴾"<sup>(3)</sup>، وقال [عز وجل]: ﴿ لِيَأْخُذَ مِنَ النَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةً

(1) - الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السَّود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998م، ج1، ص169.

(2) - ابن منظور جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، مادة (ح/ج/ج) ، تحقيق : ياسر سليمان أبو شادي، مجدي فتحي السيد، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، مصر، دط، مج3، ص61 .

(3) - سورة الأنعام، الآية: 149.

إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ﴿١﴾، فجعل ما يحتج بها الذين ظلموا مستثنى من الحجة وإن لم يكن حجة، كقول الشاعر :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم  
بهنّ فلول من قرع الكتائب

ويجوز أنه سمّي ما يحتجون به حجة كقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا أُسْتُجِبَ لَهُمْ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةً عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ (٢)، فسمّى الداحضة حجة، وقوله [عز وجل]: ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (٣)، أي لا احتجاج لظهور البيان، والمحاجة أن يطلب كل واحد أن يرد الآخر على حجته ومحجته، وقال [عز وجل]: ﴿هَآأَنْتُمْ هَآؤُلَآءِ حَآجَجْتُمْ فِيمَآ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَآ لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ (٤) (٥). والملاحظ لما سبق يدرك أن القرآن الكريم استعمل لفظة (حجة) ومشتقاتها في مواطن مختلفة ومتعددة، وهذا لأن هدفه حمل المتلقين على الإقتناع.

#### ❖ بين لفظي الحجاج والجدل :

شرح الفيروزآبادي لفظ الحجاج بالجدل : "والمحجاج الجدل" (٦) ، إذ إن الحجاج مرادف للجدل، لكن فرقا دقيقا رقيقا بين معني اللفظين في استخدام القرآن الكريم إياهما أشار إليه الطاهر بن عاشور في تفسيره [التحدير والتنوير] فنجده قال في تفسير قوله [عز وجل]: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَآجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ (٧) "ومعنى (حاج) خاصم، وهو فعل جاء على زنة المفاعلة ، ولا يعرف لحاج في الاستعمال فعل مجرد دال على وقوع الخصام ولا تعرف المادة التي اشتق منها. ومن العجيب أن الحجة في كلام العرب البرهان المصدق للدعوى مع أن حاج لا يستعمل غالبا إلا في معنى المخاصمة؛ قال [عز وجل]: ﴿وَإِذْ يَتَحَآجُّونَ فِي النَّارِ﴾ (٨) مع قوله ﴿إِنَّ ذَلِكَ لِحَقُّ تَخَاصُّمِ أَهْلِ النَّارِ﴾ (٩) ، وأن الأغلب أنه يفيد

(1) - سورة البقرة، الآية: 150.

(2) - سورة الشورى، الآية: 16.

(3) - سورة الشورى، الآية: 15.

(4) - سورة آل عمران، الآية: 66.

(5) - الراغب الأصفهاني الحسين أبو القاسم بن محمد بن المفضل، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، دط، ص106.

(6) - الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط1، 1995م، ج1، ص247.

(7) - سورة البقرة، الآية: 258.

(8) - سورة غافر، الآية: 47.

(9) - سورة ص، الآية: 64.

الخصام بباطل (...). فمعنى الذي حاجَّ إبراهيم أنه خصامه خصاماً باطلاً في شأن صفات الله ربِّ إبراهيم" (1)، وقال في شأن الجدل في تفسيره لقول الله [عزَّ وجلَّ]: ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ﴾ (2)، "والمجادلة مفاعلة من الجدل وهو القدرة على الخصام والحجة فيه، وهي منازعةٌ بالقول لإقناع الغير برأيك، ومنه سمِّي علم قواعد المناظرة والاحتجاج في الفقه علمَ الجدل (...). ومصدر المجادلة: الجدل قال [عزَّ وجلَّ]: ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحُجِّ﴾ (3)، (4) .

ونستطيع القول ممّا سبق من أمثلة قرآنيّة " أنّ الجامع بين معنى اللَّفْظَيْن هو المخاصمة، لكنها في الحجاج قائمة على الباطل، في حين أنّ الجدل منه ما هو حق ومنه ما هو باطل" (5)، إذ أنّ الذي يحاججُ يحمل باطلاً محضاً، أمّا المجادل فقد يحمل شيئاً من الحقّ أو أثارة من علم أونور.

### 3) الحجاج في المعاجم الغربيّة

أ) الحجاج في اللغة الفرنسيّة: في اللغة الفرنسيّة نجد لفظة

«Argumentation»، تشير إلى عدة معانٍ متقاربة، أبرزها حسب -

قاموس روبير - ما يلي :

- القياس باستعمال الحجج .
  - مجموعة من الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة.
  - فنّ استعمال الحجج أو الاعتراض بها في مناقشة معيّنة.
- وفي القاموس ذاته نجد «Argumenter» تشير إلى الدّفاع عن اعتراض أو أطروحة بواسطة حجج، أو عرض وجهة نظر معارضة مصحوبة بحجج" (6)، والواضح أنّ ما يرمي إليه معنى الحجاج في الفرنسيّة قد لا يختلف كثيراً عن معناه في اللغة العربيّة .

(1) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج3، ص31-32.

(2) - سورة النساء، الآية: 107.

(3) - سورة البقرة، الآية: 197.

(4) - الطاهر بن عاشور، المرجع نفسه، ج5، ص194.

(5) - عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2007م، ص11.

(6) - حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي-عناصر استقصاء نظري-، ضمن كتاب [الحجاج مفهومه ومجالاته]، دراسات نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة، مجموعة من المؤلفين، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 2013م، ج2، ص162. نقلا عن : Le grand robert, Dictionnaire de la langue Française, T.1, Paris, 1989, p53

## (ب) الحجاج في اللغة الانجليزية :

يشير لفظ «Argu» في الانجليزية إلى " وجود اختلاف بين طرفين، ومحاولة كلٍ منها إقناع الآخر بوجهة نظره، بتقديم الأسباب أو العلل التي تكوّن الحجّة «Argument» مع أو ضدّ رأي أو سلوك ما"<sup>(1)</sup>، وقد ورد في قاموس [كامبردج] أنّ: " الحجاج هو الحجّة التي تعلّل أو تبرّر مساندتك أو معارضتك لفكرة ما "<sup>(2)</sup>.

إنّ مفهوم الحجاج اللّغوي في العربيّة لا يختلف في جوهره عن مفهومه اللّغوي في الأجنبيّتين -الفرنسيّة والانجليزيّة- إذ هو يعني محاولة إقناع بين مرسلٍ ومتلقٍ باستعمال الحجج والبراهين.

## II. الحجاج اصطلاحا

اعتنى الدارسون والباحثون في العصر الحديث بموضوع الحجاج كدرس من دروس البلاغة الجديدة، فقد تمّ التنظير له و تأطير تقنياته وأساليبه ومحاولة ضبط آليّاته وكذا تأريخه وذلك لأهمّيّته، إذ أنّه-أي الحجاج- وعلى رأي باتريك شارودو [Patrick Charaudeau] " يمثل مجالا من النشاط اللغوي الذي شدّ إليه الأنظار على مرّ الأيام منذ بلاغة القدامى الذين جعلوا منه الأساس ذاته للعلاقات الاجتماعية (فن الإقناع) حتّى يومنا هذا، حيث أصبح من جديد أسلوب العصر"<sup>(3)</sup>.

لقد تعدّدت التعريفات والحدود لمصطلح الحجاج غير أنّ جُلّ التعريفات تصبّ في الدلالة على معنى القصد ومعنى الإقناع والتأثير في المخاطب عن طريق الجدل والحوار والتخاصم الفكري.

إنّ الحجاج هو " تقديم الحجج والأدلة المؤدّية إلى نتيجة معيّنة، وهو يتمثّل في إنجاز تسلسلات استنتاجيّة داخل الخطاب، وبعبارة أخرى يتمثّل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللغويّة، وبعضها الآخر هو بمثابة النّائج التي تستنتج منها. إنّ كون اللغة لها وظيفة حجاجيّة يعني أنّ التسلسلات

(1) - حياة دحمان، تجليات الحجاج في القرآن الكريم-سورة يوسف أنموذجا-، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، س د:2013.2012م، ص15. نقلا عن: Longman,

Dictionary of Contemporary, English, Longman , 1989

(2) - المرجع نفسه، ص15 نقلا عن: Cambridge Advanced Learners : Dictionary : Cambridge University press , 2nd , pub , 2004, p .56.

(3) - باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب(عن كتاب نحو المعنى والمبنى)، ترجمة: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، 2009م، ص6.

الخطابيّة محدّدة، لا بواسطة الوقائع [Les faits] المعبر عنها داخل الأقوال فقط، ولكنّها محدّدة أيضا وأساسا بواسطة بنية هذه الأقوال نفسها، وبواسطة المواد اللغويّة التي تمّ توظيفها وتشغيلها " (1)، إذن فالحجاج هو حجج ونتائج داخل خطاب.

وبالإضافة إلى ما سبق فالحجاج عبارة عن " فعل لغويّ تواصلّي، يتكوّن من متواليات قوليّة، وحجج يصطفيها المتكلّم، ويرتبها على نحو مخصوص، ويريد بها التأثير في المتلقّي وإقناعه، وذلك على سبيل حمل المخاطب على القبول برأي معيّن في إطار ما يسمّى بعمل المحاجّة، الذي يتطلّب الدقّة في اختيار الحجج وعرضها، والتفنّن في توظيف التقنيات اللغويّة والاستراتيجيات التواصليّة في كسب ثقة المتقبّل وتأييده في دحض الأطروحة النقيضة " (2).

والحجاج كمفهوم يعني " مسعى معيّن يحاول به فرد أو جماعة إقناع مخاطب يتبنى موقفاً ما، وذلك بالاستعانة بتمثيلات أو دعاوى -حجج- تهدف إلى البرهنة على صحّة الموقف أو شرعيّته، ويقوم على تدخّل عدّة عناصر، الذين ينتجونه والذين يستقبلونه" (3)، وبتعبير أبسط فالحجاج "هو العمليّة أو الطريقتة التي يتمّ من خلالها تقديم أسباب من أجل إقناع محاور أو مستمع، ووحدات هذه العمليّة هي الحجج" (4)، إذ أنّ الحجج والبراهين إذا تعدّدت داخل متواليات من الأقوال، ثمّ توصلنا من خلالها إلى نتيجة معيّنّة يراد إقناع المتلقّي بها، حينئذٍ نقول بأنّ هذا القول أو الخطاب (خطابٌ حجاجي).

وكما أشرنا سابقا فقد تمّ تعريف الحجاج وتحديد مفاهيمه من قبل جمع غير من الدارسين والباحثين سواءً الغربيّون والعرب، وسنعرض فيما يأتي من المباحث جملة من التعريفات والحدود لمصطلح الحجاج.

غير أنّ رشيد الرّاضي أشار في كتابه [المظاهر اللغويّة للحجاج] إلى أنّه قد تمّت صياغة تعريف جامع لسائر هذه الصّور التّأليفية والذي نجده يتردّد في جميع كتابات الباحثين كما هو الحال في كتاب [الحجاج داخل اللغة] الذي يمكن اعتباره بمثابة النموذج المعياري لهذا التّوجه، حيث نقرأ فيه : حين نصف خطابا ما بأنه خطاب حجاجي، فذلك معناه أنّ هذا الخطاب يحتوي ملفوظين اثنين على الأقل:

- (1) - أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، المغرب، 2006م، ص16-17
- (2) - ينظر: أنور الجمعاوي، استراتيجيات الحجاج في المناظرة السياسية دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2013م، ص9.
- (3) - رجاء آل بهيش وعادل هاشم الميالي، المنطق الدعائي والحجاجية الإقناعية، مجلة الأستاذ، المجلد الأول، العدد 204، 2013م، ص536. نقلا عن: « que sais-je » argumentation coll ED.puf.paris.1983.p4
- (4) - فيليب برونون وجيل جوتنيه، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة محمد صالح ناحي الغامدي، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، 1432هـ، ص15.

[1م] و [2م]، حيث يقوم أحدهما بتعزيز وإسناد الآخر، فيسمّى الأول حجةً والثاني نتيجة، وبيان ذلك بالمثال:

نعتبر أنّ [1م] = «طنجة مدينة رائعة» و [2م] = «اقض العطلة في طنجة إذن»

إذا قلنا: «طنجة مدينة رائعة، اقض العطلة فيها إذن»، أو «اقض العطلة في طنجة، فهي مدينة رائعة»، فإنّ قولنا هذا يعتبر خطاباً حجاجياً، حيث يقوم الملفوظ: «طنجة مدينة رائعة» مقام الحجة، ويقوم الملفوظ: «اقض العطلة فيها إذن» مقام النتيجة. والعبارات: «إذن» و «ف» هي بمثابة روابط حجاجية<sup>(1)</sup>.

يمكن الاستنتاج ممّا سبق من التعريفات أن ميدان الحجاج الرتيسي هو اللغة، إذ أنّ الحجاج " نشاط لغوي يصحبه نشاط فكري وينتج إثر فكر؛ فنحن نقبل على ميدان الحجاج بواسطة علوم اللغة، فالحجاج نشاط فكري يعبر عن نفسه ويترك أثراً في الخطاب"<sup>(2)</sup>، وبالتالي فإنّ كلّ كلام حجاجي بالضرورة، " هو نتيجة ملموسة للتلفظ في مقام؛ وكلّ ملفوظ يرمي إلى التأثير في المرسل إليه، في "الآخر"، وتبديل نسق فكره، وكلّ ملفوظ يجبر أو يحمل الآخر على الاعتقاد وعلى النظر وعلى الفعل بطريقة غير طريقتة"<sup>(3)</sup>.

ومن هذا المنطلق فالحجاج في الأساس نشاط فكري أو ذهنيّ يتمظهر لنا على شكل حجج وأدلة تؤدي إلى نتيجة في قوالب لغوية تختلف من مرسل إلى آخر.

وبمفهوم أوسع وأشمل للمصطلح، يمكن تحديد الحجاج على أنه " مجموع التقنيات الواعية أو غير الواعية التي تعطي مشروعية لمعتقدات وسلوكات، وهو يروم أن يؤثر في معتقدات من يستهدف وسلوكاتهم الواعية أو غير الواعية أو يغيّرهما أو يدعمها"<sup>(4)</sup>.

إنّ هذا التّحديد الشّامل والمُتوسّع فيه لمفهوم الحجاج يتضمّن بالضرورة كلّ النشاطات الذهنية والفكرية التي لا تتمظهر بالضرورة في قوالب لغوية وكلامية، وبالتالي يشمل حقولاً متعدّدة اجتماعية ونفسانية.

- 
- (1) – رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج - مدخل إلى اللسانيات الحجاجية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014م، ص77.  
(2) – كريستيان بلانتان، الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008م، ص33.  
(3) – المرجع نفسه، ص34.



ومما سبق ذكره من التعريفات والتحديدات نستشف مجموعة من المفاهيم والنتائج المستخلصة في ما يلي:

❖ الحجاج في اللغة يأتي بمعنى المغالبة والمخاصمة والمجادلة، وهو في جوهره لا يختلف معناه في اللغة العربية عن معناه في اللغتين الفرنسية والانجليزية.

❖ وردت ألفاظ متعدّدة مشتقة من المصدر (الحجاج)، وقد اختلفت في مدلولاتها ومراميتها عن لفظة "الجدل" وقد تمّ تبين ذلك في ما سبق.

❖ الحجاج هو عملية تواصلية لها صلة وثيقة باللغة، كون اللغة أداة أساسية في التواصل بين الأفراد.

❖ يكون الحجاج أثناء عملية التواصل أو "التحاور" بحيث أن العملية الحجاجية يكون فيها: المرسل والمتلقي.

❖ نتيجة الحجاج الإقناع، هذه النتيجة تسبقها مجموعة من المتواليات القولية تسمى الحجج.

❖ تكون المتواليات القولية المسماة "الحجج" مترابطة ترابطاً منطقيًا لكي تؤدي وظيفتها الحجاجية وهي الوصول إلى نتيجة واحدة مقنعة.

❖ هدف الحجاج التأثير في الآخر (المتلقي) وذلك قصد تغيير مفهوم ما أو دحض فكرة ما أو الإقناع برأي معين.

❖ إنّ الحجاج هو ممارسة يومية؛ ذلك أنه يرتبط بالعملية التواصلية التي هي مكون أساسي من المكونات الفطرية والثقافية للإنسان.

المبحث الثاني

تاريخ النظرية الحجاجية

## المبحث الثاني: تاريخ النظرية الحجاجية

### I. الحجاج في البلاغة الكلاسيكية

لكل علم من العلوم الإنسانية جذور تاريخية ينقصها الدارسون والباحثون قصد تأصيلها وتاريخها وكذا محاولة معرفة الإرهاصات الأولى لها، ومن الأكيد أن درس الحجاج من أقدم الدروس، إذ إنه ارتبط بفن الخطابة والإقناع والجدل.

وقد اشتهرت يونان القرن الخامس قبل الميلاد بكونها مهد المنطق الصوري والمناظرة الفكرية والبلاغة والخطابة والإقناع والجدل، ونستطيع القول أن " قصة البداية للحجاج، من حيث الممارسة والنظرية والتكوين تحديداً، في القرن الخامس قبل الميلاد (400-450 ق.م)، هذا من حيث التحديد الزمني الذي نبتت فيه النواة الأولى للحجاج، ومن حيث المكان ففي البيئة اليونانية؛ تحديداً في جزيرة صقلية، وأما عن الواقع والظرف الذي أنتج فكرة الحجاج، فهو الواقع الديمقراطي كما يشير إلى ذلك رولان بارت [Rolan Barthes]، فالحجاج ارتبط بشكل رئيس في بدايته بالحياة الديمقراطية<sup>(1)</sup>، والجو الديمقراطي الذي عاشه الشعب الصقلي كان ثمرة كفاح مرير ضد الاستبداد السياسي، هذا الأخير الذي مارسه طغاة بينهم جيلون وهبيرون. وبهذا الصدد يشير رولان بارت [R. Barthes] فيقول: " نشأت البلاغة باعتبارها لغة واصفة من دعاوى الملكية، فحوالي 485 ق.م قام طاغيتان، هما جيلون وهبيرون من صقلية، بنفي السكان وترحيلهم، ونزع ملكياتهم من أجل تعمير سراكوزا، وتقسيم الأراضي على المرتزقة، وعندما أسقطا من طرف انتفاضة ديمقراطية، وتمّ رجوع الأهالي إلى مناطقهم، كانت هناك دعاوى لا حصر لها؛ لأنّ حقوق الملكية كانت مُعتمة. هذه الدعاوى كانت ذات نمط جديد: فهي تعيّن لجان تحكيم شعبية كبرى، ويجب من أجل الإقناع، أن يكون الشخص المائل أمامهم فصيحاً، هذه الفصاحة المازجة بين الديمقراطي والغوغائي. بين القضائي والسياسي، سرعان ما تأسست كموضوع تعليمي، وقد كان المعلمون الأوائل لهذا الفرع المعرفي هم: أنبذقل الأغرجنتي، كوراكس، وتسياس، وانتقل هذا التدريس بالسرعة ذاتها إلى أتيكا"<sup>(2)</sup>.

(1) - محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري،- مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص47.

(2) - رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة: عمر أوكان، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر ط1، 2011م، ص24.

إنّ هذه الظروف التي مرّت بها صقلية حسب بارت [R. Barthes] " هي التي وضع فيها كوراكس [Corax] وتيزياس [Tisias] طريقةً معقّنةً للكلام أمام المحكمة؛ أي عبارة أخرى الرسالة الأولى للحجاج" (1)، وبعد الحروب الميديّة والتي انتهت بانتصار اليونان على الإمبراطوريّة الفارسيّة، انتقلت البلاغة والخطابة والمناظرة إلى أثينا، حيث عرفت فيها انتعاشاً وشيوعاً مميّزاً.

يقول جان بيير فرنان [Jeant pierre Vernant] : " لم يكن مفهوم الفعل بالنسبة إلى أثينا القرن الخامس قبل الميلاد يعني صناعة الأشياء أو تحويل الطّبيعة ، بل كان يعني بالأحرى التّحكم في الناس ، وغلبتهم والسيطرة عليهم. ففي إطار الحاضرة كانت الأداة الضّروريّة للفعل، الأداة التي تمكّن من السيطرة على الآخر وهي الكلام" (2). ومن هنا ازدهرت البلاغة أو ما سمّي بفنّ القول..

وقد تحدّث عبّاس محمود العقاد في كتابه [التّفكير فريضة إسلامية] عن موضوع الجدل والمناظرة وكيف أنّه انتشر لدى الإغريق القدماء فقال: " لقد ظهر المنطق والجدل بين اليونان الأقدمين، فأكبروا المنطق ونظروا إلى الجدل نظرة اشتباه وإنكار، وهو الذي سمّوه - بعد- بالسّقسطة أو ترقّقوا فسمّوه علم البراهين الخطابيّة [Rhetoric] ، وحسبوه صناعة لازمة في معرض الإقناع والتأثير ..

وكان اسم "السّقسطة" في نشأته الأولى معظماً مبجّلاً بين الحكماء وتلاميذهم وجمهرة المعنّيين بالحكمة والمعرفة، وكان اسم "السوفيست" أعظم شأناً من اسم الفيلسوف .. لأنّ السّوفيست ينتمي إلى ربّة الحكمة (صوفيّة) فهو الحكيم الذي ألهمته تلك الرّبّة ، وفرغ من مؤنة المعرفة. فلما ظهر الحكيم فيثاغورث استكبر هذه الدّعوى وتواضع، فسّمى نفسه فيلسوفاً أي مُحبّاً للحكمة، يطلبها ولا يزعم أنّه وصل إليها،(....) وغلبت كلمة السّقسطة من هنا على كلّ من يدّعي الدّعوى ويتحدلق هذه الحدقة، وكثر الاشتغال بالبرهان في المنازعات القضائيّة والمناقشات السياسيّة (....) " (3). ومن هذا المنطلق فقد أصبح من القارّ لدى اليونانيّين بأنّ المنطق يعني البحث عن الحقائق والماهيات، أمّا الجدل فهو فقط يعبر عن شهوة مصلحيّة أو رغبة في التملك والتسلّط.

(1) - كريستيان بلانتان، الحجاج، مرجع سابق، ص9.  
 (2) - محمد الولي، مدخل إلى الحجاج. أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، مقال من مجلة عالم الفكر، المجلد40، العدد2، الكويت، 2011م، ص20. نقلاً عن: Jeant pierre Vernant , Mayth et pensée shez les grecs , t,ii.p.64.

(3) - عباس محمود العقاد، التّفكير فريضة إسلامية، مكتبة رحاب، الجزائر، دط، ص26.

وقد برز في اليونان أساتذة ومعلّمون محترفون ومتخصّصون في علم المناظرة والجدل، وقد كان الناس يبعثون بأبنائهم إلى هؤلاء المعلّمين والأساتذة لكي ينهلوا من علمهم، ومن مهاراتهم في الإقناع والحجاج، وقد جرت منازعات وحوارات بين بعض من الأساتذة والتلاميذ، فمما يُحكى عن أستاذ سفسطائي " أنه اتفق مع تلميذ له على أن يُخرّجه للدّفاع في القضاء والمنازعات العامّة خلال عامين بأجر متفق عليه. فلما انتهى العامان طلب الأستاذ أجره، وقال التلميذ: بل أناقشك في هذا الأجر هل تستحقّه بعملك أو تطلبه بغير حق. فإن أفتعتك بأنك لا تستحقّه فلا حقّ لك فيه باعترافك، وسكوّتك حجّة على هذا الاعتراف، وإن لم أفتعك فلا حقّ لك فيه لأنك لم تعلّمني كيف أقيم البرهان على دعوّاي ... وكان جواب الأستاذ- كمثال تلميذه- مثلاً للبرهان المطلوب في هذه الصّناعة، فقال له: إنني أقبل أن أناقشك ولكني على غير النتيجة التي خلصت إليها، أناقشك في حقي فتعطيه مرّة إذا ثبت عليك، وتعطيه مرتين إذا لم أثبت أمامك لأنني علّمت تلميذا ما يغلب به أستاذه في صناعة البرهان، مع اتّفاقيهما أوّلاً على الحق الذي يتنازعه في النهاية" (1).

لقد كان الحجاج أو الجدل في بدايته يعبر عن رسالة تعليميّة سامية، وكانت الممارسة الحجاجيّة تعمل لأجل المظلومين لاستعادة حقوقهم ولإظهار الحقائق، غير أنه ومع مرور الوقت أخذت منحى مغايراً لما كانت عليه في البداية، فقد أصبحت تقضي إلى " القول بعدم وجود حق ولا وجود باطل في الممارسات الحجاجيّة في الحياة، ولا صدق ولا كذب، يطابق رأي الإنسان وتصوره أو يخالفه، وإنما الحق هو ذلك الذي يعتبره الإنسان حقاً، والباطل هو ذلك الذي يظنه الإنسان باطلاً" (2)، ومن هنا بدأ انحراف السفسطائيين عن البحث عن الحق والحقيقة، وهذا ما جعل بعض الفلاسفة يحاولون التصدي لهم حجاجياً.

ويستطرد العقاد قائلاً: "وقد بلغ من النّاهم على الفصل بين البرهان والحقيقة في صناعة الجدل أنّهم أصبحوا يقولون عن الحجّة أنّها حجّة خطابيّة أي تقنع، ولا يشترط فيها أن تدلّ على الحقيقة، ويقولون عن السّؤال أنّه سؤال خطابي أي لا يُراد منه جواب معلوم عن توجيه السّؤال، كقول الخطيب للسامعين في معرض الزّجر والاستشارة .. هل أنتم وطنيّون؟ هل أنتم سامعون؟. إلى أمثال هذه الأسئلة التي يسألها المتكلم ليؤثّر بها على مستمعيه" (3).

(1) - العقاد، التفكير فريضة إسلامية، مرجع سابق، ص 27.

(2) - محمد بن سعد الدكان، الدّفاع عن الأفكار، مرجع سابق، ص 49.

(3) - العقاد، التفكير فريضة إسلامية، المرجع السابق، ص 27-28.

وفيما يلي من البحث سنعرض لأهمّ فلاسفة الإغريق الذين اهتموا بالدّرس الحجاجي:

## 1) التفكير الحجاجي عند كوراكس :

أشرنا في السّابق إلى أنّ كوراكس [Corax] كان أوّل من وضع كراسّة حول موضوع الحجاج، وقد " قدّم مجموعة من الآليّات التي تساعد على الحجاج بطريقة فعّالة أمام المحاكم، ممّا يفيد أن البلاغة قد ولدت في سياق قضائي " (1).

ويستند مذهب كوراكس على " استغلال المحتمل [Le vraisemblable] وتوجيه الحجاج بحسب النّفع الذي يقصد إليه المحاجّ، والمأثور عنه أنه قدّم لتلاميذه النّصيحة التّالية وقد أضحت منهجاً في الحجاج عُرّف من بعده باسمه [Le Corax] قال: «إن انتدبت للدّفاع في قضية تعدّ بالعنف وكان موكلّك ضعيف البنية فقل: إنّه من غير المحتمل لضعف بنيته أن يكون هو البادئ بالظلم، فإذا كان موكلّك قويّ البنية وكانت القرّائن جميعاً ضدّه في الظّاهر فقل: إنّه كان من المحتمل جداً أن يُتصوّر أنّه المعتدي إلى حدّ أنه من غير المحتمل أن يكون فعلاً كذلك!» (2).

وقد ركّز على نوعين من الإجراءات أثناء العمليّة الحجاجيّة والإقناعيّة، " فبداية كلّ خطاب يراد أن يكون مقنعاً يجب أن يكون منظّماً" (3)، ولقد اقترح كوراكس منهجيّة لترتيب الخطابات بهدف السّيطرة على السّامعين، حيث " كان يريد، أن يخفّف بالإطراء والكلام اللّبق من هيجان الجموع، وهذا ما أسماه بالاستهلال [l'exorde] ، وبعد استرعاء الانتباه، يعرض موضوع القضية، ثمّ بعد ذلك ينتقل إلى المناقشة الممزوجة بالاستطرادات التي سيثبت بها أدلّته، وأخيراً الخاتمة التي يلخص فيها دوافعه، و يجمع فيها كل قوّته لكي يستميل المتلقّي" (4). ومن هنا نجد أنّ كوراكس يعدّ من أوائل من حاول تنظيم العمليّة الخطابيّة، فهي كما يلي: (استهلال/عرض/مناقشة/ختام).

- (1) - فيليب بروتون وجيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج ، مرجع السابق، ص21.
  - (2) - هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب: [أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم]، لفريق البحث والبلاغة والحجاج، إشراف: حمادي صمود، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، سلسلة الآداب، 1998م، ص60 نقلاً عن: Rebol Olivier: Introduction a la rhétorique, Paris : P.U.F, 1991, p 15-16.
  - (3) - فيليب بروتون وجيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، المرجع السابق، ص21.
  - (4) - المرجع نفسه، ص21. نقلاً عن:
- Benoit Ch.Essai historique sur les premiers manuels d'invention oratoire jusqu'à Aristote, 1846, Vrin reprise, Paris, 1983. p14.

إنّ هذه الإجراءات التي اعتمدها كوراكس [Corax] أثناء العملية الإقناعية والحجاجية أصبحت معياراً مهماً في الدرس البلاغي، سواء في الخطابة أو التدريس أو الكتابة.



إن هذه الإجراءات "الكوراكسية" مازالت تمثل معياراً وقانوناً في الخطاب الشفوي أو الكتابي إلى يومنا هذا.

## (2) التفكير الحجاجي عند السفسطائيين :

يشير كريستيان بلانتان [Ch. Plantin] في كتابه [الحجاج] إلى أنّ الباحثين يميلون عادة إلى " ربط بدايات التفكير في الحجاج إلى أرسطو [384.322 ق.م] أبي كل شيء، وقد يكون من المؤسف أن يكون ذلك على حساب السفسطائيين" (1). هؤلاء الذين هم على رأي جمع من الدارسين السابقون الأولون ممن اشتغل بالعملية الحجاجية نظرية وممارسة، وكما أسلفنا فإن السفسطة ظهرت كتيار فكري يُعنى بالخطابة والمناظرة والجدل، وأصل الكلمة من "السوفيست" وهو الذي ينتمي إلى ربة الحكمة صوفية، فهو الحكيم الذي ألهمته تلك الربة وفرغ من مؤنة المعرفة حسبما ذكر العقاد.

(1) – كريستيان بلانتان، الحجاج، مرجع سابق، ص11.

غير أنّ الفارابي في كتابه [الألفاظ المستعملة في المنطق] ذهب إلى غير ذلك، فقد أورد معنى كلمة السّسطائي بقوله: " السّوفسطيقيًا؛ ومعناه المغالطات التي قصد مستعملوها أن يُظنّ بها علما أو فلسفة من غير أن يكونوا كذلك. فإنّ سوفسطس معناه حكمة مموّهة، وعلم مموّه أو مظنونّ بها أنّها حكمة وليست كذلك. وكلّ من اقتنى القدرة على استعمال ما يُظنّ به بسبب ذلك أنّه ذو حكمة وذو علم من غير أن يكون كذلك بالحقيقة، فهو يسمّى السّسطائي (1)." .

وبغضّ النظر عن السّبب الرّئيسي في تسميتهم، فإنّ السّسطائيين كان لهم دورٌ في حياة الفكر بأثينا، لكنّ " افتتانهم بالقول وممارستهم اللّافتة له، كادا يحجبان عن النّاس في العصور اللاحقة نشاطهم الفكري ذاك، ويختزلان قاماتهم في قامة الخطيب [Rhéteur]، ولا عجب فقد جعلوا الخطابة في صدر الصّنائع الإنسانيّة واعتبروا أنّ الصّنائع جميعاً من طبّ وهندسة ومعمار وغيرها لا يمكن أن يتحقّق بها للإنسان والمدينة خيراً أو ترفدها سلطة القول (2)، فسلطة القول وقوّة الكلام والخطابة، وجمال البلاغة والحجاج، هي من تجعل الإنسان في تطوّر دائم ومستمرّ على المستويين الفكري والمادّي.

كان للسّسطائيين شهرة واسعة في أثينا، فقد اشتهروا بالذكاء والحكمة والمعرفة، " وقد كان مقصدهم اكتساح أغلب فضاءات الفكر والاجتماع في مدينة أثينا، وتأمين قاعدة واسعة من الأنصار والمشايخين، لذلك غلبت عليهم صفة الخطباء وإن كانوا يشتغلون بالفكر (3)، وعرفوا أكثر بما كانوا " يعلمونه شباب أثينا من طرق الإحسان في الخطابة وما درّبوهم عليه من الغلبة على الخصوم بحق أو بغير حق (4)، المهمّ أن يكون تلاميذهم على صواب دوماً.

ويبدو أنّ النظرة إلى الميراث السّسطائي في الخطابة والحجاج والجدل اتّسمت بالسّلبية، على أساس أنّ " التّأسيس السّسطائي للخطابة ينطلق من فكرة أنّ الحقيقة ماهي إلا اتفاق (5)، أي إنّها مقرّرة بالتّواضع عليها بين الأطراف المتجادلة.

(1) - أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1982م، ص105.

(2) - هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، مرجع سابق، ص54-55.

(3) - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2013م، ص29.

(4) - شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط7، دت، ص39.

(5) - عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة مقارنة حجاجية للخطاب الفلسفي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2009م، ص20.



لكن من وجهة نظر كريستيان بلانتان [Ch. Plantin] فقد " كان السفسطائيون علماء أصيلين، أخضعوا التصورات الأخلاقية والاجتماعية التي كانت سائدة في عصرهم لنقد لاذع تماماً. وقد أمكن لآثارهم أن تقارن بآثار فلاسفة التنوير، والسمة السيئة التي ظلت ملتصقة باسمهم راجعة تماماً إلى التشويه الذي فرضه على تفكيرهم وممارستهم انتقادات أفلاطون" (1)، إن هذه السمة غير الجيدة لحركة السفسطة، نتجت عن حرب كلامية ضدهم، قادها فلاسفة كبار كسقراط وأفلاطون. فقد ظهر السفسطائيون " حسب جيلبير ديربي [Gilbert Dherbey] في وضع المغلوبين دوماً ومسبقاً، فهم ليسوا موجودين إلا ليكونوا على خطأ" (2).

لقد جعلوا من اللغة عالماً مفتحاً مليئاً بالإغراء والغواية والتحذلق لا المضبوط، الذي يعبر فيه المتكلم عبر دهاليز البلاغة والتحسين اللفظي، من أجل الوصول إلى نتيجة الإقناع. لقد " دشنت السفسطائية الوعي المستمر بعالم يمكن أن يكون متعلقاً باللغة، عالم مخلوق ومحتوى في الكلام الإنساني فقط" (3)، عالم يجعل من اللغة مركزاً رئيسياً للوجود الإنساني.

لقد فطن السفسطائيون إلى أن من امتك هيبة الحجاج والإقناع، يكون قد امتك القوة التي تمكنه من السيطرة والسلطة، وسبب تسميتهم بالسفسطائيين على حدّ تعبير الفارابي كان هو " القوة التي اقتنوها. وهذه القوة إنما تحصل بأن يكون للإنسان القدرة على التمويه بالقول وعلى مغالطة السامع بالأمور التي توهم أن الذي يسمعه حق أو بحيث لا يمكنه دفعه" (4)، وهذا الذي أدى بالسفسطائيين إلى احتلال مكانة مجتمعية معتبرة، وجاه لدى الناس والعامّة، محاولين بذلك كسب سلطة سياسية، معتمدين على الحجاج المغالطي، والجدل المموّه، والبعيد عن الحقائق.

إنّ الحركة السفسطائية كانت تهدف إلى استعمال سلطة القول بغية الوصول إلى السلطة السياسية والجاه الثقافي والسيطرة الاقتصادية والشهرة المجتمعية في أثينا، على حساب القيم والمبادئ والمصالح العامّة على الأقل من وجهة نظر منتقديهم كسقراط وأفلاطون.

- (1) - كريستيان بلانتان، الحجاج، مرجع سابق، ص 11-12.  
 (2) - الحسين بنوهاشم، بلاغة الحجاج، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص 81.  
 نقل عن: Dherbey(G.R), Les sophistes, 4eme éd ; Que sais-je ?, PUF, 1995, p.4  
 (3) - فيليب بروتون وجيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، مرجع سابق، ص 23.  
 (4) - الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، مرجع سابق، ص 105.

وعلى حدّ تعبير هشام الرّيفي فقد " كان السّقسطائيّون يمارسون سلطة الحجاج حينئذ، ويقصدون بذلك الحصول على سلطة في المجتمع " (1).

لقد اختاروا أن يكونوا على حدّ تعبير كاسن برّبارا " معلّمين محترفين، غرباء متقلّين، يتاجرون بحكمتهم، وثقافتهم، وقدراتهم، ولكنهم في الوقت ذاته كانوا أشخاصا لهم قوّة، يعرفون كيف يقنعون القضاة، وكيف يغيّرون رأي الجموع، وكيف يؤدّون المهام على أفضل وجه، وكيف يضعون القوانين لمدينة جديدة، وكيف يؤهّلون الناس للتعامل مع الدّيمقراطيّة ... باختصار، كانوا يؤدّون عملا سياسيا " (2).

وما يؤكّد ما ذهب إليه كاسن برّبارا [C. Barbara] هو أنّ كبار السّقسطائيّين كانوا ينحدرون من بلاد شتى، اجتمعوا في أثينا عاصمة الثقافة الإغريقيّة، " فبروتاغوراس قدم إلى أثينا من مدينة أبديرا [Abdéra]، وجورجياس من صقلية، وأفروديقوس من جزيرة خيوس [Céos]، وهيبباس من بيلوبونيسيا [Péloponnaise]، وثراسيماخوس من آسيا الصغرى، وليس من بين السفسطائيّين سوى اثنين من أثينا هما: أنطيفون وكريتياس " (3).

إنّ الحياة الدّيمقراطيّة التي عاشتها أثينا في تلك الفترة جعلت الحركة السّقسطائيّة تزدهر، كون هؤلاء المعلّمين المحترفين سعوا إلى تعليم تلاميذهم سبل حيازة سلطة على المجتمع بإتقان فنّ القول، وهذا ما أكّده هنري مارو [Hinri Marrou] إذ يقول : " إنّ المشكل الذي سعى السّقسطائيّون في حله، ونجحوا فيه هو على العموم تكوين رجل السّياسة، فبعد أزمة حكم الطّغاة في القرن السادس بدأنا نرى حياة سياسية شديدة الحدة، تحرك أغلب المدن الإغريقيّة، وخاصّة أثينا الدّيمقراطيّة، لقد أضحت ممارسة السّلطة وتسيير الشّأن العام الشّغل الشاغل والنشاط الأكثر نبلا والأكثر تقديراً عند الإنسان اليوناني، كما صار الهدف الأسمى الذي يحرك طموحه (...). وقد جعل السّقسطائيّون تعليمهم في خدمة هذا المثل الأعلى الجديد للفضيلة السياسيّة: إعداد الذّهن لمهنة رجل الدّولة، وتكوين شخصيّة زعيم المستقبل، ذلك كان برنامجهم " (4)، وقد أكّد هذه الفكرة ك.بربارا الذي وضّح بأنّ السّقسطائيّين كانوا يؤدّون عملا سياسيا.

(1) - هشام الرّيفي، الحجاج عند أرسطو، مرجع سابق، ص61.

(2) - فيليب بروتون وجيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، مرجع سابق، ص23.

(3) - الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، مرجع سابق، ص91-92.

(4) المرجع نفسه، ص83-84 نقلا عن: Marrou (H.I), Histoire de l'éducation dans l'antiquité , p.84-85

ويعدّ بروتاغوراس [Protagoras]، واحداً من أهمّ السفسطائيين الذين نظروا لمبدأ النسبية، حيث يقول في بداية كتاب له تحت عنوان الحقيقة أو الخطابات الهدامة [La vérité ou les discours terrassants] : " الإنسان مقياس الأشياء جميعها؛ هو مقياس وجود ما هو موجود منها، ومقياس عدم وجود ما هو غير موجود منها " (1)، وهو بهذا المبدأ يرى أنّ مركزية الإنسان أولى من مركزية القيم والمبادئ والأخلاق.

ومن بين مبادئهم الحجاجية " إعطاء مظهر خارجي في صورة منطقية لا عيب فيها، لاستدلالات فاسدة: إمّا لتبرير رأي مخالف لما تقرّه العقول، وإمّا لإلزام الآخر بالوصول في الأخير إلى قول مثير للسخرية. لقد اشتهر السفسطائيون بالمهارة في هذه الصنّاعة وذهبوا إلى حدّ الفخر بذلك. فقد كان بروتاغوراس [Protagoras] حسبما يقال، يتباهى بالقدرة على جعل أضعف الحجج يبدو أقوىها " (2)، وهذا راجع للحجاج المغالطي، والتّمويه الكلامي الذي برع فيه بروتاغوراس وغيره من رؤوس الحركة السفسطائية.

أما كريستيان بلانتان [Ch. Plantin] فقد عدّد بعضاً من المكتسبات التي حقّقها درس الحجاج جرّاء ازدهار الحركة السفسطائية يوردها كما يلي:

(أ) " **تعارض الأصوات**: ندين للسفسطائيين بممارستهم المنتظمة لمعارضة الخطابات بعضها لبعض، وهو ما يمكن تسميته بتعارض الأصوات، إذ كلّ حجة يمكن أن تعكس، وكلّ خطاب يُجابّه بخطابٍ معاكسٍ ناتجٍ عن وجهة نظرٍ أخرى، وعارضٍ لواقعٍ آخر. [مثاله]

حادث وقع في ملعب رياضي:

سؤال: من المسؤول؟

❖ **وجهة نظر 1**: المسؤول هو الذي رمى الحربة.

❖ **وجهة نظر 2**: كلاً، فالمسؤول هو الضحية التي لم تحترم ما أسداه

معلم الرياضة من توصياتٍ حول السلامة " (3).

(1) - الحسين بنوهاشم، بلاغة الحجاج، مرجع سابق، ص 94. **نقلا عن**:

- Dumont (J.-P), les présocratiques, Edition, établie avec la collaboration de Daniel Delattre et Jean-Louis Poiriet, Gallimard, Paris, 1988. p998.

(2) - روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، ترجمة: محمود يعقوبي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، دط، 2004م، ص 9.

(3) - كريستيان بلانتان، الحجاج، مرجع سابق، ص 12.

يعود الكلام إذ ذاك إلى [الطرف1] الذي يجب عليه أن يدحض [وجهة النظر2] وإثبات التهمة؛ ثم يعود إلى [الطرف2] ليدحض هذا الدحض ويثبت [وجهة النظر2] (1)، وهذه النقطة - تعارض الأصوات - تثري العملية الحجاجية وتكسب الممارسين لها مزيدا من الأفكار للدحض والدحض المعاكس.

(ب) " المفارقة: اللغة شفافة حسب الحس المشترك، فهي صفيحة بلورية لا بنية لها سوى الوقائع التي تخترقها، وهي تشتغل اشتغالا حسنا بقدر ما لا ترى. وتتمثل مزية المفارقة في أنها تُصير بديهيًا استقلال اشتغال اللغة بالنسبة إلى الواقع وهو ما يصدّم (الحسّ السليم):

- ◆ هذا الكلب لك؛ فهو كلبك.
- ◆ لهذا الكلب صغار، فهو أب.
- ◆ فهو أب، وهو لك، فهو إذن أبوك.

هذا قياس مغالطيّ وسفسطة واحتجاج جديد مضحك فاقد للجديّة، ولا يزعم أن يكون جديًا، ولكنه يجرح المتكلم ذا "الحسّ السليم". كيف يمكن أن تشتق نتيجة مُحالّة من مقدّمتين (أي قضيتان تستعملان قاعدة لاحتجاج) صادقتين صدقا واضحا؟. إنّ المفارقة توقظ الفكر، وهذا النمط من السؤال هو أصل تفكير أرسطو حول شروط صحّة القياس (2).

إنّ هذا القياس المغالطي يعود إلى كون أن اللغة هلاميّة ذات شفافيّة، فهي تتميز بكونها غير صارمة في مستوياتها وتعبيراتها.

(ج) " المحتمل: لقد أبرز السفسطائيون مفهوم المحتمل؛ فعندما يتعلّق المحتمل بأمور بشريّة فإنه يطابق عادات مجموعة ما، ويمكن هذا المفهوم من استخراج قوالب جاهزة ولكن أيضا من استخراج أنماط، ويعلن عن ظهور تفكير علمي غير مختص حول سلوك الناس في المجتمع (3).

ويبيّن بلانتان [Ch. Plantin] ذلك بمثال:

- " من الأرجح أن يكون القويّ هو الذي هاجم الضعيف [احتمال من مستوى أول].
- لكن بما أنّ الضعيف يعرف بمقتضى [1] فإنّ الشكوك ستحوم حول القويّ إذن: فالضعيف هو الذي هاجم القويّ [احتمال من مستوى ثان].

(1) - كريستيان بلانتان، الحجاج، مرجع سابق، ص12.

(2) - المرجع نفسه، ص13.

(3) - نفسه، ص14.

وهكذا دواليك، فمن المحتمل الآن أنّ القويّ هو الذي هاجم الضّعيف، طبقاً لاحتمالٍ من مستوى ثالث " (1).

(د) **الجدليّة:** إنّ التّفاعُل الحجاجي يمثّل كما مارسه السّفسطائيّون ظاهرةً جدليّة. " فبروتاغوراس هو الذي جعل من المقارعات الجدليّة عادةً سيدرُج الأثينيّون على ممارستها بشغف كبير " (2)، وسيقبلون على تعليم أبنائهم صنعة الحجاج والجدال والحوار السّفسطائي.

وعلى العموم فقد خدم السّفسطائيّون درس الحجاج من حيث التّأسيس له، ويمكن أن نعدّهم من أوائل من مارسوا العمليّة الحجاجيّة نظراً للظّروف الديمقراطيّة التي عاشتها أثينا أيام القرن الخامس قبل الميلاد .

ونستطيع إجمال القول بشأن العمليّة الحجاجيّة لدى السّفسطائيّين بالآتي :

❖ الحركة السّفسطائيّة تعدّ إرهاباً أوّلياً للدّرس الحجاجي قبل أن يتبلور بشكل أوضح فيما بعد لدى أرسطو.

❖ مارس السّفسطائيّون (فنّ القول) لأغراض في مجملها سياسية، وذلك للحصول على مكاسب في المجتمع اليوناني.

❖ كانوا معلّمين محترفين، فقد دأبوا على تكوين تلاميذهم تكويناً سياسياً ليتقلدوا مناصبَ في المدينة.

❖ الحقيقة ليست هي المقصد الأساسي في الدّرس الحجاجي السّفسطائي، بل الجدل من أجل الفوز في المناظرة.

❖ العالم بالنسبة للسّفسطائيّين متعلّق باللّغة، فكل الوجود الإنساني محتوى في الكلام واللّغة.

❖ مبدأ النسبيّة ومبدأ الظّن ما يميّز فلسفتهم، فبالنسبة لهم الإنسان هو المقياس الحقيقي للوجود.

(1) - كريستيان بلانتان، الحجاج، مرجع سابق، ص14.  
(2) - الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج، مرجع سابق، ص107.

### (3) التفكير الحجاجي عند سقراط

سقراط الذي يعدّ رائد الفلسفة النخبويّة، والذي وقف ضدّ الديمقراطيّة في أثينا بسبب أنها تؤدّي إلى تحكّم الدّهاء في الأمّة، لم يكن رافضاً للبلاغة الحجاجيّة، بل "عرضَ توسيع دائرة استخدامها من جهة، وربطها بمناهج البحث عن الحقيقة من جهة أخرى" (1)، فهو كان يسعى لضبط البلاغة ضمن إطار الحقائق.

لقد قامت الحوارات السقراطيّة على طرح الأسئلة، بحيث كان يورد مجموعة من الأسئلة لمستمعيه ليعلّمهم طرقاً للكلام المنهجي المرتب، وقد سمّيت طريقته تلك (توليد الأفكار)، أي أنّ الأفكار تتولّد في العقل باستثارته بمجموعة من الأسئلة المعنيّة، تشغل الفكر لينتج أفكاراً مرتبة ومنطقيّة.

لقد اختلف سقراط عن السقسطائيين من حيث هدف العمليّة الحجاجيّة والجدليّة، فبينما كان هدفهم الانتصار مهما كان الثمن في أيّ مناظرة ونقاش، كان الهدف من محاوراته البحث عن الحقائق دون تزوير أو تغيير.

إنّ فسقراط كان هدفة من جدال السقسطائيين معرفة الحقائق ومحاولة الوصول إلى ماهيّة الشيء وجوهره، "ويروى عنه أنه شاهد يوماً رجلاً ينفخ في كفيه، فسأله: لماذا تنفخ في يديك؟ فأجابه الرّجل: ألا ترى أنّي أحاول أن أستدفي قليلاً، فعاد فسأله: ولكن هل النفس دافئ؟ فأجابه الرّجل: نعم بكل تأكيد، فعاد سقراط يسأله: ولكن ألسنا ننفخ في الطّعام إذا كان ساخناً حتّى نبرّده قبل أكله؟ فجاءه الجواب: نعم، فقال سقراط: هل يكون النفس بارداً أم ساخناً؟ فردّ الرّجل بأنّ النفس باردٌ وساخنٌ معاً، واحتجّ سقراط قائلاً: كيف يكون الشيء بارداً وساخنًا في وقت واحد؟ فصمت الرّجل ولم يعدّ يستطيع جواباً" (2).

ويظهر جلياً من القصة النزعة الفلسفيّة التي تمتع بها سقراط، تلك النزعة التي تجعل من الفيلسوف يطرح الأسئلة المختلفة والمتعدّدة بغرض الوصول إلى حقيقة الأشياء وجوهرها.

وقد انتقد سقراط الحركة السقسطائيّة أيّما انتقاد، حيث تعرّض لمبادئهم الجدليّة والحجاجيّة المبنية على الانتصار في المناظرة على حساب الحقيقة.

(1) - فيليب بروتون وجيل جوتيه، تاريخ نظريّات الحجاج، مرجع سابق، ص 23.

(2) - مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، علم المنطق التقليدي، ص 10.

لقد تصدّى سقراط للخطاب السفسطائي، هذا الخطاب الذي يعتقد " بالألم معرفة حقيقية خارج الخطابة، بل نفيه يجسد تلك المقولة التي فحواها أن طلب السلطة يبدأ من مشارف اللغة وعتبات الخطاب" (1).

لم يكن سقراط ليقبل بمثل هذا المفهوم السفسطائي، فهذه " الدعاوى التي كان يحملها خطابهم البلاغي أثارت حفيظته وأتباعه؛ لأن هذه البلاغة كانت تهدد أركان المدينة عن طريق تضليل عقول النشء، بل كانت تفصل الممارسة عن النظرية على الصعيد المعرفي، وقد أفلح سقراط ذلك المواطن الصالح - الذي كان يحترم القانون، ويُقدّسه حتى ولو تعسف هذا القانون في حقّه - بأن أعطى درساً عملياً للتلاحم بين النظرية والممارسة، وبين الفكر والواقع في ثباته على الحق، ومواجهته للتهمة الباطلة في أثناء محاكمته الشهيرة. إن ثباته جعله مثلاً نادراً للفيلسوف الذي يحب الحكمة، ويتمثلها في سلوكه، ويضحّي من أجلها، وينظر بنور العقل المفتون بالحقيقة" (2)، فقد كان هدفه إنقاذ المدينة من دعاوى السفسطائيين، ومحاولة إعطاء نموذج للإنسان الذي يحترم القانون، وقد ضحّى بحياته، في سبيل الدفاع عن أفكاره وقيمه ومبادئه التي يؤمن بها ويعتقد بها.

#### 4) التفكير الحجاجي عند أفلاطون

على نهج أستاذه سقراط، انتقد أفلاطون حركة السفسطائيين حيث رأى أن مناظراتهم الجدلية ابتعدت عن " الجوهر الإنساني العميق للحجاج، حين تم إخضاعه لقوانين الإنتاج والاستهلاك والعرض والطلب، ولذلك جعل مناهضة هؤلاء السفسطائيين ملفاً مهماً ومقلقاً، ينبغي ملاحظته ومعالجته بالمنوال ذاته الذي سار عليه سقراط من قبل، وبالأدوات والحساسيات الفلسفية والإيديولوجية ذاتها" (3).

انتقد أفلاطون التفكير السفسطائي في الممارسة الحجاجية، فقد كان يرى بأن هذا التفكير النسبي سيقضي على القيم والمبادئ الأثينية، ولأجل " تفويض السلطة الاعتبارية التي منحها القول للسفسطائيين داخل المجتمع، حتى أصبحوا المصدر الأقوى لتوجيه الرأي العام، دافع أفلاطون عن دولة العقل والحقيقة.

(1) - أحمد يوسف، السفسطائية وفتحة الحجاج تهافت المعنى وهباء الحقيقة، ضمن كتاب [الحجاج مفهومه ومجالاته]، مرجع سابق، ج1، ص666.

(2) - المرجع نفسه، ص668.

(3) - محمد الذكان، الدفاع عن الأفكار، مرجع سابق، ص50.

فإذا كان السفسطائيون قد اعتبروا بأن المعرفة تترتب عن الإدراكات الحسيّة، ومن ثمّ فهي تختلف باختلاف الأشخاص، فإنّ أفلاطون سيعتبر بأنّ العقل هو وسيلة المعرفة، وهو الضامن للعلم الصّحيح<sup>(1)</sup>، وقد حاول أفلاطون من خلال محاوراته التي كانت على لسان أستاذه سقراط، أن يهدم أركان الفكر السفسطائي ويعيد بناء فكر جديد، أو فلسفة جديدة، قائمة على العقل من حيث إنّه أساس في الوصول إلى المعرفة والإدراك الحقائق.

لقد انتقد أفلاطون السفسطائيين بطريق المحاورات التي ألفها، واستخدم فيها سقراط كمحاور للسفسطائي، وقد كانت هذه المحاورات تعبّر عنه بذاته، فقد كان أفلاطون " ذلك السارد الماكر الذي يلبس قناع سقراط فيحرّكه تحريكاً يجعل منه علامة سرديّة تحقّق الانتصار على العلامات الأخرى<sup>(2)</sup>."

إنّ فإنّ أفلاطون قد عادى البلاغة من حيث إنّها تستخدم للوصول إلى السّلطة وليس للبحث عن الحقيقة، بيد أنّه وعلى رأي الباحث محمّد الولي يذهب إلى القبول بشكل من البلاغة أو الخطابة، وهو ذلك الذي " يقوم على الحوار الثنائي ويكون فيه المتخاطبان نديين ومختصّين في المجال المطروح للمناقشة، وحيث لا يحتكم إلا إلى المعرفة القابلة للتنفيذ في أي لحظة، ويستبعد فيها أي نوع من أنواع السّلطة القهرية، بمعنى أنّ المعرفة والتماس الحقيقة هما المقياس الوحيد الذي يحتكم إليه<sup>(3)</sup>، ويمكن أن نسمّي هذا الصّنف من المحاورات والنقاشات، (النقاش النخبوي)، الذي يقوم بين طرفين مختصّين في الموضوع المطروح للحوار.

وفي النّصّ التالي لسقراط من محاوره فايدروس نستشفّ وبشكل واضح ما ذهب إليه محمّد الولي في قبول أفلاطون لشكل من أشكال الجدل والمحاورة البلاغية :

- "سقراط: (...). ما قلناه قد تضمّن منهجين من النافع أن نفهم وظيفتهما.
- فايدروس: وما هما؟
- سقراط: الأوّل يتلخّص في جمع الكثرة المبعثرة في مثال واحد بفضل النّظرة الشاملة، حتى يمكننا الوصول إلى تعريف يوضّح الموضوع الذي

(1) - ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع، المرجع السابق، ص35.  
 (2) - أحمد يوسف، السوفسطائية وفتحة الحجاج تهافت المعنى وهباء الحقيقة، ضمن كتاب [الحجاج مفهومه ومجالاته]، مرجع سابق، ج1، ص662.  
 (3) - محمّد الولي، مدخل إلى الحجاج، مرجع سابق، ص23-24.



نريد معرفته كما فعلنا الآن بالنسبة للحب. فقد بدأنا بتعريفه وسواءً أجدنا في ذلك أم لم نجد، فمن المؤكد أن الحديث قد حصل بفضل هذه الوسائل على الوضوح والاتساق.

- **فايدروس:** وماذا تقول عن المنهج الآخر يا سقراط ؟
- **سقراط:** إنه على العكس من ذلك يمكننا من تقسيم الموضوع إلى أنواع وذلك مع مراعاة تفاصيلها الطبيعية والحذر من كسر أي جزء منها (...).  
إنني شخصياً أميل كل الميل لهذه التقسيمات وهذه التأليفات، التي أكون بفضلها قادراً على الكلام والفكر. بل إنه إذا بدا لي شخص ما له قدرة إِبصار الوحدة الطبيعية من خلال الكثرة، فإني أتبع مثل ذلك الرجل كما لو كنت أتبع إلهاً. وعلى أي الأحوال فقد كنت دائماً أسمى القادرين على ذلك بالجدليين، ويعلم الإله إن كانت تسميتي هذه صواباً أو خطأ<sup>(1)</sup>.

ومن هذه المحاوره يظهر أن المنهج أو الطريقة الحجاجية لدى أفلاطون، تقوم على الجدل، بحيث يتم تقسيم الموضوع المراد دراسته والجدال حوله إلى تأليفات وتفريعات، ثم تقسيم تلك التفريعات إلى تفريعات أخرى وهكذا تتم إعادة بلورة الفكرة من جديد.

## 5) التفكير الحجاجي عند أرسطو :

قدّم أرسطو واحداً من كتبه والذي يُعدُّ أول مشروع واضح المعالم في هذا الحقل المعرفي بقوله " لا يكفي أن نعرف ماذا نقول، بل لابد أن نعرف كيف نقوله ببيان بليغ حتى نؤثر في عواطف السامعين"<sup>(2)</sup>.

لقد اعتبر أرسطو "ملكة الكلام أو الخطاب الملكة الأساسية التي تميّز الإنسان عن العجاوات، بل يعتبر كفاءة التّحاور المستند إلى القيمة الأسمى التي هي الفضيلة الإنسانية الخاصية المميّزة للإنسان"<sup>(3)</sup>، يقول أرسطو: " إذا كان من المخجل حقاً أن يعجز الإنسان عن أن يدافع بجسمه، فإنه يكون خلفاً من القول ألاّ يستطيع أن يدافع بالكلام الذي استعماله أخصّ بالإنسان من استعمال جسمه. وقد يعترض بأنّ الإنسان يمكنه أن يلحق الضرر البالغ بالاستعمال الجائر لهذه الملكة

(1) - أفلاطون، محاوره فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال، ترجمة: أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 2000م، ص93-94.

(2) - شوقي ضيف، النقد، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط5، ص14-15.

(3) - محمد الولي، السبيل إلى البلاغة الباتوسية الأرسطية، ضمن كتاب [الحجاج مفهومه ومجالاته] لمجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ج1، ص730.

أو القوة الغامضة للكلام. وهذا شيءٌ يوجد عاماً في جميع الخيرات سوى الفضيلة، ولا سيما في الأمور النافعة مثل الصبر والصحة، والغني وقيادة الجيش. وكلما أمكن أن يكون الاستعمال العادل لهذه القوة نافعا، كلما أمكن أن يكون الاستعمال الضار لها مؤذيا..<sup>(1)</sup>.

إنَّ أرسطو ينبِّهنا إلى أنَّ البلاغة الكلامية هي قوَّة حقيقيَّة لمن أحسن استغلالها واستعمالها، فإنَّ الذي لا يستطيع الدفاع عن نفسه بالقوَّة الجسميَّة، قادرٌ على الدفاع عن نفسه بلسانه، وذلك إذا أتقن الطُّرق والأساليب البلاغيَّة والحجاجيَّة المقنعة، فسلطة الكلام والقول لها من النفع بقدر ما لها من الضرر.

وبطبيعة الحال فقد اختلف أرسطو مع الفكر الحجاجي للسقسطائيين، غير أنه لم يسلك طريقة أستاذه أفلاطون في انتقادهم و فقط، بل راح يؤسِّس لتصوراتٍ جديدةٍ مختلفةٍ عن تصورات السقسطائيين، وفي الوقت نفسه لا تتطابق وتصور أفلاطون.

وبيِّن كلُّ من فيليب بروتون [Ph-Breton] وجويل جوتيه [G-Gauthier] الاختلاف الأرسطي عن السقسطائيين وأفلاطون في تصوِّره للبلاغة، حيث يقولان: " بالنسبة لأفلاطون كل طريقة في هذا الحقل - أي البلاغة والحجاج - يجب أن يكون موضوعها البحث عن الحقيقة أو على الأقل الارتكاز إليها، ومن يرفض هذا المبدأ يصنّف بين السقسطائيين الوقحين غير الأخلاقيين (بالنسبة لأفلاطون)، أولئك الذين يدَّعون استناداً لقوَّة اللغة أنَّ الحقيقة لا وجود لها، وأنَّ الإنسان هو مقياس كل شيء. قام أرسطو بالنأي عن هذا الخيار، وذلك انطلاقاً من مسلمتين جديدتين، فمن جهة جعل البلاغة آليَّة غير مبالية حيناً بالأخلاق، أي أنها تفتقدُ الحسَّ الأخلاقي [amorable]، لكنها ليست منافية له أو ضدّه [immorable]، إنها تحيل الشخص إلى ضميره، وإلى مسؤولياته أمام المدينة-المواطنة-، فالبلاغة بالنسبة له عبارة عن أداة، وهذا يعني إمكانية استخدامها للخير كما تستخدم في الشر، وتستخدم في العدل كما تستخدم للظلم<sup>(2)</sup>، فكما أنَّ القوَّة الجسمانيَّة للإنسان، تكون نبلا وشهامة وعزّة إذا استخدمها صاحبها في مساعدة الآخرين وفي عمل الفضيلة، فإنها تكون شراً محضاً وظلماً واستكباراً إذا استعملها صاحبها لظلم الناس وقهرهم، وهكذا الأمر بالنسبة للبلاغة.

(1) - أرسطو، الخطابة، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2008م، ص13.

(2) - ف. بروتون/ ج. جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، مرجع سابق، ص28.

ويرى أرسطو أنّ للبلاغة وظيفة إقناعية وتأثيرية، " لقد كانت البلاغة عنده خطاباً حجاجياً يقوم على وظيفتي التأثير والإقناع، ويتوجّه إلى الجمهور السّامع قصد توجيهه أو إقناعه إيجاباً أو سلباً" (1).

لقد جعل أرسطو من الإقناع فناً، كما ولاحظ أنّ " كلّ البشر ككائنات اجتماعية يقومون بمحاولة إقناع الآخرين بشكل يومي تقريباً، وتهدف كلّ المواقف الإقناعية إلى تحقيق الهدف الخاص بنقل الجمهور من نقطة البداية التي أُطلق عليها النقطة [أ]، ونقلهم إلى النقطة [ب] ، وهذا التحول في التوجّه هو ما أُطلق عليه أرسطو اسم الإقناع؛ فعند النقطة [أ] نجد أنّ (الفرد/الجمهور) يكون غير مستمتع ومقاوماً لأفكارك أو عروضك، ولذا يجب أن يفهموا الآراء التي تقدّمها لهم، والأهمّ من ذلك أن يؤمنوا بالرسالة التي تنقلها لهم. وقد برهن أرسطو على أنّ أيّ كلام مقنع من الممكن أن يكون ممتعاً ومثيراً أو فصيحاً أو أي شيء آخر. لكن هذا لا يكون هدفاً للرسالة؛ فالهدف الأوحد للرسالة هو نقل الجمهور إلى النقطة [ب]" (2).

ويمكن أن نحدّد أهداف العملية الإقناعية لدى أرسطو وفقاً للرسم البياني التالي:



(1) - جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2014م، ص25.

(2) - جيمس بوج، الإقناع - فن إقناع الآخرين-، مترجم، مكتبة جرير، الرياض، السعودية ، ط1، 2009م، ص24 .

وقد صنّف أرسطو في الدرس الحجاجي مصنّفات ثلاثة هي:

✍️ **المواضع:** [Topiques]

✍️ **التبكيّات السّفسطائيّة:** [Les réfutations Sophistiques]

✍️ **الخطابة:** [Rétorique]

ونجد أنّ أرسطو قد جعل من المنطق أساساً للعملية الإقناعية، وهذا ما يذهب إليه آرثر شوبنهاور [Arthur Schopenhauer] في كتابه [فن أن تكون دائماً على صواب] حيث يقول: " ويبدو لي أيضاً أنّ أرسطو قد اعتبر منطقته المسمّى بالأنطوليقيّا (التحليلات) أساساً كتأسيس وإعداد للجدل، ومعتبراً هذا الأخير العنصر الأهم، فالمنطق يهتّم أساساً بصورة الدّعاوى المقدّمة، والجدل بمضمونها أو مادّتها، لهذا تحديداً وجب أن يسبق فحص الصّورة، أي العام، فحص المادّة أي الخاص (...). هو يشير بالتّأكيد إلى المطارحة كهدف أساسي، ولكن أيضاً إلى البحث عن الحقيقة، وفيما بعد استطراد قائلاً إنّنا نبحت فلسفيّاً الدّعاوى حسب الحقيقة، وجدليّاً حسب المظهر، أو حسب إقرار ورأي الآخرين، لا بدّ أنّه كان على وعي بالتمايز الواضح بين الحقيقة الموضوعية لدعوى ما، وبين طريقة فرضها أو جعلها مقبولة، ومع ذلك فهو لا يميّز بينهما بموضوع تام، لأجل ألاّ يعزو للجدل إلاّ هذه الغاية الأخيرة" (1).

وبالتّالي فإنّ أرسطو حسب رأي شوبنهاور [Arthur Schopenhauer] قد فرّق بين قضيتين في موضوع الحجاج:

- الحقائق الموضوعية والجوهريّة للموضوع المبسوط للمطارحة والنقاش.
- الطّريقة الجدليّة في إقناع الآخرين حسب المظهر لا الجوهر.

إنّ أرسطو يعالج العملية الحجاجية من منطلق موضوعي، فيرفض الإقناع الذي يصاحبه تهيج المشاعر واللّعب على وتر الإحساس، " إنّ بلاغة أرسطو هي بلاغة استدلال أكثر منها بلاغة مشاعر" (2)، وبلاغة منطق أكثر منها بلاغة عاطفة.

(1) – آرثر شوبنهاور، فن أن تكون دائماً على صواب، ترجمة: رضوان العصبية، مراجعة وتقديم: حسان الباهي، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2014م، ص35.

(2) - ف. بروتون وج. جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، مرجع سابق، ص29.

يقول أرسطو: " إنَّ كلَّ من صنّفوا في صناعة الخطاب وتقنيته، لم يفعلوا شيئاً سوى أن وضعوا جزءاً ضئيلاً منها؛ لكنّ أدلّتهم فيما وضعوه عن الخطاب كان تقنياً؛ وكلّ ما تبقى إنّما هو أشياء ثانوية أو أشياء معينة. وفي الحقيقة قد أُضرب مؤلفونا صفحاً عن القياسات المضمرّة التي هي مع ذلك هيأة الدليل في هذا العلم وجسمه. وهم إنّما خصصوا الجزء الأكبر من مؤلّفاتهم للمسائل الخارجة عن الموضوع، لأنّ الخوف والشفقة والغضب، وما أشبه ذلك من انفعالات النفس لم تكن معدّة لمادّة هذا العلم الناشئ أو الموضوع المقصود بيانه، وإنّما هي معدّة لاستمالة القاضي أو الحاكم بوجه عام" (1).

ويظهر جلياً من النصّ الأرسطيّ أعلاه الإدانة الواضحة والانتقاد البيّن من أرسطو لهؤلاء الذين صنّفوا مصنّفات لتعليم الخطابة، وتقنيّات الجدل والمناظرة والحجاج، ووجه الانتقاد والإدانة إنّما هو قائمٌ على كون هؤلاء ركّزوا اهتمامهم على محاولات عاطفيّة لاستمالة القضاة، ولم يكن ذلك التركيز منصباً بنفس القدر على الحجج والبراهين المنطقيّة، وكذا القياسات المضمرّة.

وفي هذا الصّدّد يشير رولان بارت [R.Barthe] إلى أنّ " بلاغة أرسطو على وجه الخصوص بلاغة الدليل، الاستدلال، القياس التقريبي (القياس الإضماري)، إنّها منطوق منحنٍ إراديّاً مكيف مع مستوى الجمهور" (2)، ومن هذا المنطلق، نجده قد اقترح أجناساً ثلاثة للخطابة، وتحدّث عن المقومّات الحجاجيّة التي تقوم عليها نظريّته في الإقناع، وأيضاً مراحل إنتاج القول الحجاجي وسنجمها في النقاط [أ-ب-ج] :

### (أ) الأجناس الخطابيّة

👉 **الجنس الإستشاري:** وهذا الجنس هو الذي " يندرج فيه أيّ نوع من الخطابات يكون فيه المستمع حكماً في أمور متعلّقة بالمستقبل. وأي أمر مطروح فعله في المستقبل يكون المعيار الأساسي للحسم فيه هو منفعتُه أو ضرره" (3)، وبالتالي فالمطلوب من الخطيب هو النصح والإرشاد للمستمع حول الموضوع المطروح.

(1) - أرسطو، الخطابة، مرجع سابق، ص9-10.  
(2) - رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، مرجع سابق، ص35.  
(3) - الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانيّة، مرجع سابق، ص242.

➔ **الجنس القضائي:** وهو نوع "مفتوح على جميع أنواع الخطابات التي يكون فيها المستمع حكماً في أمور حدثت في الماضي"<sup>(1)</sup>، والمطلوب هنا من الخطيب أن يبين حقيقة القضايا سواء أكانت عادلة أم ظالمة.

➔ **الجنس الاحتفالي:** وهو نوع " يبقى بدوره منفتحاً على كل نوع من الخطابات يكون فيه المستمع حكماً في أمور متعلّقة بالحاضر أساساً، مع إمكانية تطرقه للماضي أو المستقبل"<sup>(2)</sup>، والمطلوب من الخطيب نقد الجمال والقبح في الأمور المطروحة، وذلك عن طريق مدحها أو ذمّها.

### احتفالي

- أمور في الحاضر.
- أمام العموم.
- الموقف هو المدح أو الذم.

### قضائي

- أمور في الماضي .
- على شكل مرافعة.
- الموقف هو الدفاع أو الاتهام.

### استشاري

- أمور مستقبلية .
- المنفعة أو الضرر.
- النصح بعمل أو ترك الأمر

### الأجناس الخطابية

(1) – الحسين بنوهاشم، بلاغة الحجاج، مرجع سابق، ص242.

(2) – المرجع نفسه، ص243.

## ب) مقومات الاستدلال الحجاجي

فَصَلَ أرسطو بين الأنواع الثلاثة للأدلة الحجاجية المشكلة لرؤيته الإقناعية، وهي كما يلي: الإيتوس (Léthos) واللوغوس (Le logos) والباتوس (Le patous).

### ◆ الإيتوس [Létho]:

وهي تلك الخاصة بالفضائل الأخلاقية لشخصية الخطيب، فالخطيب لابد وأن يكون " موضع قبول عاطفي لدى المتلقي لحظة بث الخطاب أو تلقيه "1، أي أن الباث للخطاب إذا كان ناصحاً لابد وأن يكون سديد الرأي حكيماً، وإن كان يريد التأثير فلا بد أن تكون سيرته وسلوكاته تسبق حديثه وكلامه للمتقين.

### ◆ اللوغوس [Le logos]:

وهي التي تعتمد على حجج الخطاب نفسه، فالخطاب أو القول يجب بناؤه حجاجياً ليؤدي غرضه الإقناعي، فهو لابد أن يكون معبئاً " بالأدلة القادرة على إقامة الاعتقادات أو تغييرها "2، وذلك عن طريق مقومات مختلفة، المهم في نهاية المطاف تؤدي إلى غرض الإقناع.

### ◆ الباتوس [Le pathos]:

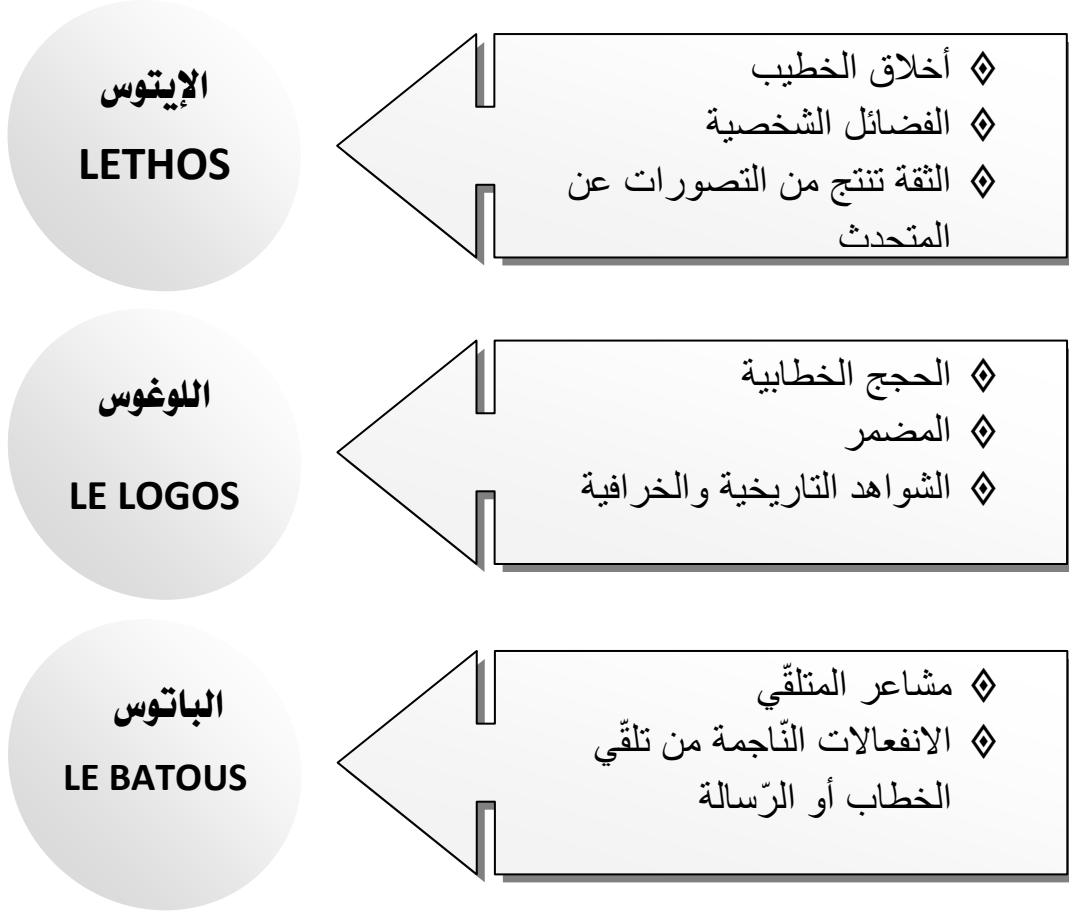
وهي التي تعتمد على انفعالات ومشاعر المتلقي، " إذ لابد في الإقناع من التهيئة الانفعالية والاجتماعية للسامعين من أجل استدراجهم وتحقيق انقيادهم بما يطرحة الخطيب "3، إذن فقد أولى أرسطو المتلقي اهتماماً خاصاً فهو له دور في العملية الإقناعية والحجاجية، كما الباث أو المرسل وكذا الرسالة.

(1) - محمد الولي، مدخل إلى الحجاج، مرجع سابق، ص28.

(2) - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع، مرجع سابق، ص55.

(3) - المرجع نفسه، ص54.

مقومات الاستدلال الحجاجي لدى أرسطو



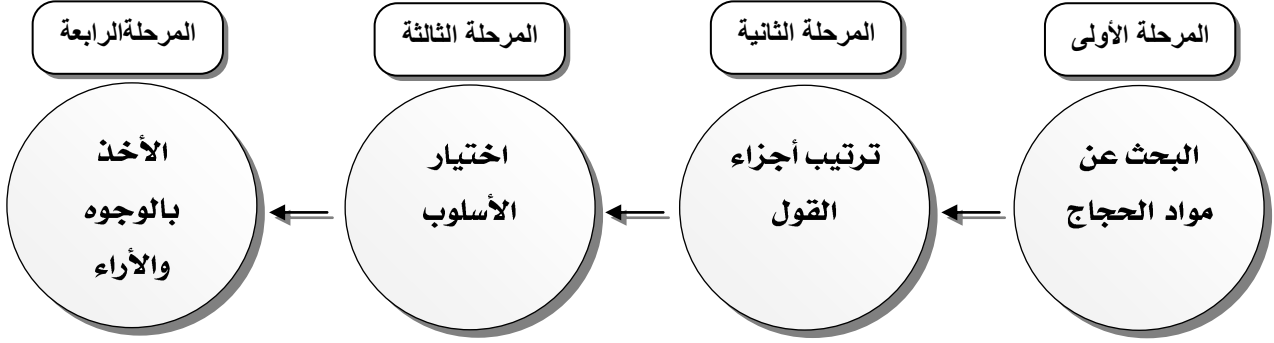
ج) مراحل إنتاج القول الحجاجي

- ↔ المرحلة الأولى: وهي المرحلة التي يتم فيها "البحث عن مواد الحجاج أو ما يسمّى (مصادر الأدلة) " (1).
- ↔ "المرحلة الثانية: والتي يكون فيها ترتيب أجزاء القول.
- ↔ المرحلة الثالثة: وتتعلق بالأسلوب من حيث اختيار الألفاظ والمحسّنات.
- ↔ المرحلة الرابعة: وتتعلق بالأخذ بالوجوه وقد سمّاها [Hipocrisis]، ويعني بها الوجوه التي على الممثل -أساسا- أو الخطيب أن يتبنّاها كي يصرّ جيّدا الحالة التي يريد للمخاطبين إدراكها " (2).

(1) - هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، مرجع سابق، 173-174.  
(2) - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة - بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحد، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص56.



المراحل الأربعة لإنتاج القول الحجاجي عند أرسطو



من كلّ هذا يتبيّن لنا أنّ أرسطو قد طوّر درس الحجاج، حيث يُعدّ أولّ من بلور رؤيةً حجاجيةً منظّمة وممنهجة، وجعلها أكثر وضوحاً حيث استفاد بالتأكيد من الممارسة الحجاجية لدى السقسطائيين، وأيضاً من الانتقادات الأفلاطونية عليهم، وبهذا الصّد يقول رولان بارت [R.Barthe]: " أليست كلُّ البلاغة -إذا ما استثنينا أفلاطون- أرسطية؟. نعم بلا شكّ، فكل العناصر التعليميّة التي تغذي المختصرات الكلاسيكيّة تأتي من أرسطو" (1). فأرسطو يعدّ أبا للبلاغة الحجاجية، والمؤسس الحقيقي الأول لها.

ونستطيع القول بأن البلاغة الأرسطية تعدّ " أساساً فلسفياً معرفياً لأغليبيّة النظريّات البلاغيّة واللغويّة التي جاءت بعدها بشكل عام، ولنظريّة الحجاج بصفة خاصّة" (2)، كيف لا وأرسطو هو أولّ من ألّف في الخطابة والبلاغة، وتحدّث عن أقسامها وأنواعها، وحدّد صفات وسمات من يتصدّر لممارستها ويواجه المستمعين.

(1) - رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، مرجع سابق، ص31.  
(2) - محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص23.

## II. الحجاج في البلاغة العربية قديماً

### توطئة

مبحث البلاغة في الثقافة العربية والإسلامية قديماً يتداخل ومباحث أخرى، والواقع أن نشأة علم البلاغة في الثقافة العربية والإسلامية كان مثله مثل العلوم الأخرى، بدافع حاجةٍ داخليةٍ في هذه الثقافة نفسها، ولم يكن بسبب تأثير خارجي، لقد كان تحليل الخطاب البلاغي العربي يرمي إلى الكشف عن منطقهِ الداخلي بهدف استثمار النصِّ القرآنيِّ في مجال الشريعة والعقيدة<sup>(1)</sup>.

أمّا بالنسبة للحجاج المرادف للفظ الجدل فقد استقى مفاهيمه النظرية من روافد أثرت في الفكر العربي القديم، وأهمُّ هذه الروافد هي النصوص الدينية (القرآن والسنة) المشكلة للعقل العربي، وكذا التراث اليوناني الذي تُرجم أيام العصر العباسي.

ومن هذا المنطلق فإنَّ الدرس الحجاجي في الفكر العربي القديم على مستوى الممارسة توزع بين فنون شتى؛ منها الخطابة والشعر والمناظرات وعلم الكلام والفلسفة والرّدود الفقهية وغيرها من الفنون، بيدَ أنه وعلى المستوى النظري لم تتضح نظرية واضحة لدى القدماء في الدراسة الحجاجية، اللهم إلا إشارات وشذرات هنا وهناك، توزعت أفقياً بين أنواع العلوم العربية، وعمودياً على المستوى التاريخي، فكثيراً ما كانت الكتابات في مواضيع الحجاج والإقناع والبيان والبلاغة عبارة عن ملاحظات لم ترق إلى نظرية واضحة المعالم في هذا المجال.

وسنعالج موضوع الدرس الحجاجي في التراث العربي من خلال جانبين:

○ **الجانب الأول:** الممارسة الحجاجية لدى العرب.

○ **الجانب الثاني:** الجهود والإسهامات النظرية في هذا الموضوع.

أما في جانب الممارسة الحجاجية فسنحدّث عن الشعر والخطابة وعلم الكلام والمناظرة. وبالنسبة لجانب الملاحظات النظرية للموضوع فنذكر أربعة من الأعلام الذين صنّفوا في البلاغة والبيان والجدل والحجاج وهم: الجاحظ وابن وهب وأبو الوليد الباجي ونجم الدين الطوفي.

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحدائق-دراسات.. ومناقشات..، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص151.

## 1) الممارسة الحجاجية والإقناعية لدى العرب قديما

### أ) الشعر

#### ❖ بين الشعرية والحجاجية

زعم القدماء أنّ الشعر لا يستقيم إذا سلك مسلك العقل والمنطق والاستدلال\*، على أساس أنه " إيقاعٌ غريزيٌّ في الإنسان، يحرك الأصوات إلى مفاهيم غامضة، تتحرك لها النفس، ويهتز لها الشعور. ويضطرب لها القلب. وعلى الإيقاع تُبنى أبيات النصّ "1)، وعلى هذا النحو " شاعت أفكارٌ تقصي الشعر من دائرة العقل ومستلزمات المنطق، كالقول بأنّ أحسن الشعر أكذبه، أو تأكيد سحر المبالغة وحلاوة التهويل "2)، فنجد أن الجرجاني [توفي 392هـ] يقول : " والشعر لا يحبّب إلى النفوس بالنظر والمحاكاة، ولا يحلّي في الصدور بالجدال والمقايسة "3).

إنّ هذا المفهوم لدى القدماء عائدٌ لمفهوم الحجاج الذي " يُماهي الجدل ويعادله "4)، إذ إنّ الحجاج لديهم لا ينفك عن " اعتماد الاستدلال العقلي، ممّا يجعل منه مجالاً ضيقاً، وآلة قاصرة "5). بيد أنه وفي البلاغة الجديدة فإنّ مفهوم الحجاج تطوّر كثيراً عمّا كان يرمي إليه القدماء في كلامهم عنه، فحجاج البلاغة الجديدة يقضي بأنّ " اللغة تحمل صفة ذاتية وجوهريّة وظيفيّة الحجاجية "6)، لقد ضيق القدماء مفهوم الحجاج، عكس المحدثين الذين جعلوا منه مفهوماً أوسع.

وإذا كان الغموض علي رأي رومان ياكوبسون [R- Jakobson] " خاصيّةً داخليةً، لا تستغني عنها كل رسالةٍ تركّز على ذاتها، فإنّه ملمحٌ لازمٌ للشعر "7)، فإننا نجد أنّ " ماهيّة الحجاج تقوم في كونه ينطوي على قدرٍ من

— [\*] — نستند في هذا الحكم على رأي الأستاذة سامية الدريدي صاحبة كتاب [الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه]، حيث ذكرت جملة من القدماء الذين يذهبون هذا المذهب، غير أننا وقعنا على بعضهم ممن يرى أن الجدل بمفهومه القديم قد يحصل في النثر والشعر على حد سواء، ومثال ذلك ابن وهب الكاتب في مصنفه " البرهان في علوم البيان" في باب الجدل والمجادلة، وقد ساق الأستاذ ناصر بن دخيل الله بن فالح السعيد في رسالته للدكتوراه الموسومة " الاحتجاج العقلي والمعنى البلاغي" جملة من الشواهد التي تدل على أن العرب قد استعملوا الشعر في الجدل والحجاج.

- (1) - ينظر: محمود عباس عبد الواحد، قراءة النصّ وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي-دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1996م، ص117.
- (2) - سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 2011، ص49-50.
- (3) - القاضي الجرجاني علي بن عبد العزيز ، الوساطة بين المتنبّي وخصومه، تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ط1، 2006م، ص91.
- (4) - سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، المرجع السابق، ص53.
- (5) - البشير عزوزي، حجاجية الاستعارة في الشعر العربي-ديوان المتنبّي أنموذجاً، رسالة ماجستير، جامعة ألكلي محند أولحاج، كلية الآداب واللغات، البويرة، الجزائر، 2013م-2014م، ص6.
- (6) - المرجع نفسه، ص7.
- (7) - رومان ياكوبسون، قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي/مبارك حنون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988م، ص51.

الالتباس في الوظيفة " (1)، فالحجاج " يجري في عالم يهيمن عليه الغموضُ والإبهام والشكُّ والخلاف " (2)، إذن فالغموض والالتباس سمةٌ مشتركة بين الشعر والحجاج.

وإذا كان الشعر يتخذ " استراتيجيّةً في إقناع المتلقّي عن طريق المبالغة والاستعارة والكناية والتشبيه والرمز وغيرها، فليس شرطاً أن يطفو العقل على السطح، ولطالما رفع الشعرُ قوماً وخطَّ آخرين، ولطالما كرمَّ البخيل وبخل الكريم، وقبح الجميل، وجمل القبيح، لتتقلب المفاهيم في ذهن المتلقّي، وتجد قبولاً، ولن يتأتى ذلك إلا إذا أَرْضَى جانباً من العقل على نحو ما " (3).

وعليه فلا يمكن بأيّ حال من الأحوال فصل الشعر عن الحجاج، فالشعر استعارات وكنيات وبيانٌ وبديع، وكلّ هذه تستخدم للعمليّة الحجاجيّة والإقناعيّة.

وإذا كان النصّ الخطابي -المبنيّ بناءً حجاجياً- مرتبطاً بالجمهور، فإنّ " النصّ الشعري قد يتجاوز به صاحبه واقع الجمهور، وحدود الزّمان والمكان في نزعاتٍ هاربة " (4)، وبالتالي فقد يكون النصّ الشعري متينُ البناء، مسبوكُ الأفكار ومتربطها، أكثر تأثيراً وإقناعاً وحجاجيّة من غيره من الأنواع الأدبيّة.

إنّ حجاجيّة الشعر عابرةٌ للزّمن متجاوزةٌ لحدود الزّمان والمكان، ولذلك فإنّه " من أغلظ ما يُساء من الظنّ بالشعر: أنّه بمعزل عن الحجاج ! يأباه ويتحاماه ولا يكاد يُسيغه " (5)، وكما أسلفنا أنّ سبب هذه الدّعوى كان المفهوم الضيق الذي فهمه القدماء عن الحجاج.

غير أنّه وعلى رأي أبي بكر العزاوي فإنّ " طبيعة الحجاج وقوته تختلف من نصّ شعريٍّ لآخر، فكلما كان الشّاعر صادقاً في معاناته. ساعياً إلى تبليغ خطاب ما رامياً إلى التّخاطب والتّواصل مع الآخرين، له غايةٌ واضحةٌ وهدفٌ محدّدٌ يرمي إليه، كلّما كان شعره أكثر حجاجيّة " (6)، وكلّما كان الشّاعر غير صادق في نقل مشاعره وتجاربه ومعاناته للمتلقّي، كلّما كان الإشعاع الحجاجيّ في نصّه الشعري خافتاً خامداً، ولا يكاد يترك في نفس المتلقّي أدنى تأثير.

(1) - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998م، ص230.

(2) - بيار أوليران، الحجاج، ص8. نقلا عن سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، ص62.

(3) - أحمد بوزيان، الشعر والحجاجي/الجدل المضمّر والتراسل الخفي، مجلة فصل الخطاب، تصدر عن مخبر الخطاب الحجاجي، كلية الآداب واللغات، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر، العدد03، 2013، ص9.

(4) - محمود عباس عبد الواحد، قراءة النصّ وجماليات التلقّي، مرجع سابق، ص120.

(5) - السعيد أهرو، مرجع سابق، ص11.

(6) - أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرّحاب الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص38.

## ❖ الشعر والممارسة الحجاجية

كما هو معروف فإنّ الشعر لدى العرب يكتسي أهمية كبرى، فالنظام القبلي في العصر الجاهلي اقتضى "لحمائته شاعراً يُذيعُ محامدَ القبيلة وينشرُ مفاخرها"<sup>(1)</sup>، فالشاعر لسانُ القبيلة وسيفها اللغوي الذي ينافحُ عنها إذا حزبها أمرٌ من السوء. وقد مرّ الشعر العربيُّ بمراحلٍ عديدة، من الجاهلية إلى صدر الإسلام، إلى العصر الأموي فالعباسي، مروراً بعصر الضعف إلى العصر الحديث.

ونجدُ في الجاهلية أنّ الشعراء كانوا أداةً إعلاميةً للقبيلة؛ إذ إنّ الشاعر يحاول من خلال نظمه للقصائد الدفاع عن قبيلته، فينصرها بسُلطة القول.

وقد كانت سوق عكاظ كل سنة حلبةً للمحاجة والمناقشة والمصارعة الفكرية، فكان الشعراء يجتمعون "فيتناشدون ويتحاجون ويتحاثون"<sup>(2)</sup>، غير أنهم كانوا لا يحبّون المحاجة السفسطائية والمجادلة البيزنطية.

وفي هذا الصدد يقول الربيع بن أبي الحقيق:

إنّا إذا مالتْ دواعي المَوَى      وأنصتَ السّامعُ للقائلِ  
واصْـرَعُ النَّاسُ بِالْبَابِمْ      نقضِ بحُكْمِ عادِلِ فاضِلِ  
لا نجعلُ الباطلَ حقاً ولا      نلُـهُ دونَ الحقِّ بالباطلِ<sup>(3)</sup>

وتقول العرب عن الشعر أنه: "يحلّ عقدة اللسان، ويشجّع قلب الجبان، ويطلق يد البخيل، ويحضّ على الخلق الجميل"<sup>(4)</sup>، كما ونجد بعضاً من الشعراء انتهجوا الحكمة في أشعارهم كزهير بن أبي سلمى الذي يقول:

ومن يكُ ذا فضلٍ فيبخلُ بفضله      على قومه يُستغنَ عنه ويخْـمَمُ  
ومن يجعلُ المعروفَ من دونِ عرضه      يفرُّه ومن لا يتّقِ الشتمَ يُشتمُ<sup>(5)</sup>

- (1) – عبد الرحمن خليل ابراهيم، دور الشعر في معركة الدعوة الإسلامية أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1971م، ص23.
- (2) – أبو حيان التوحّيدي، الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، دط، ج1، ص85.
- (3) – الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط7، 1998م، ج1، ص213.
- (4) – ابن رشيق أبو علي الحسن القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، لبنان، ط5، 1981م، ج1، ص30.
- (5) – زهير بن أبي سلمى، الديوان، شرح وتقديم: علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988م، ص110.

وبقراءة بسيطة للأبيات نلاحظ النزعة الحجاجية الكامنة داخلها، فالحكمة في الأبيات تضطلع على " وظيفة تبريرية للآراء والمواقف والأحكام " (1)، والوظيفة التبريرية تقوم على أسس حجاجية وجدلية.

أما في صدر الإسلام فقد اشتعلت الحرب الكلامية بين مكة والمدينة، مركزي الصراع بين الوثنية والتوحيد، والجاهلية والإسلام، فكانت قريش تستعمل الشعر لتشويه سمعة رسول الله [صلى الله عليه وسلم] وأصحابه، فانبرى من ينافح عنه كحسان بن ثابت {رضي الله عنه}؛ الذي كان يستعمل الشعر للدعوة إلى الإسلام، وذلك بذكر محاسنه، وكذا الإشادة بخصائص رسول الله وفضائله. وقد قال مفتخراً يوم وفود بني تميم على رسول الله [صلى الله عليه وسلم]:

ونحن وكفنا من قريش عظيمها      وكفنا نبي الخير من آل هاشم  
نصرنا وآوينا النبي محمداً      على أنف راضين معه وراغم<sup>2</sup>

ويتبين من هذه الأبيات وغيرها من شعر حسان، أنه كان وسيلة إعلامية للمسلمين، فكان يحاجج المشركين، فيردُّ على الرأي بالرأي، ويقارع الحجّة بالحجّة، كل ذلك في قالب شعري متين ومتميز.

وقد أورد ابن قتيبة [ت276هـ] في كتابه [الشعر والشعراء] قصة دالة على أن للشعر قوة في الإقناع والتأثير، أوردتها كما يلي: " كان الحطيئة جاور الزبرقان بن بدر، فلم يحمده جواره فتحوّل عنه إلى بغيض، فأكرم جواره، فقال يهجو الزبرقان ويمدح بغيضاً:

ما كان ذنباً أن أرى رجلاً      ذا حاجةٍ عاش في مستوعر شام  
دع المكارم لا ترحل لبغيتها      واقعد فإنك أنت الصّاعم الكاسي<sup>3</sup>

فاستعدى عليه الزبرقان عمر بن الخطاب {رضي الله عنه}؛ وأنشده آخر الأبيات، فقال له عمر: ما أعلمه هجاك، أما ترضى أن يكون طاعماً كاسياً؟ (قال: إنه لا يكون في الهجاء أشد من هذا)، ثم أرسل إلى حسان بن ثابت، فسأله عن ذلك، فقال: لم يهجه ولكن سلح عليه! فحبسه عمر، وقال: يا خبيث لأشغلنك عن أعراض المسلمين، فقال وهو محبوس:

(1) - سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، مرجع سابق، ص113.  
(2) - حسان بن ثابت الأنصاري، الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1978م، ص229-230.  
(3) - الحطيئة، الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص119.

ماذا أريدت لأفراخٍ بغيٍ مرخٍ حمر الحواصلٍ ماءً ولا شجرٍ  
ألقيت كاسبهم في قعرٍ مظلمةٍ فاغفرْ عليك سلامُ اللهِ يا عمرُ<sup>(1)</sup>

فرق له عمر وخلق سبيله، وأخذ عليه ألا يهجو أحداً من المسلمين<sup>(2)</sup>، وقد كان سبب تأثر عمر بالأبيات، ما كان فيها من تراجيديا محزنة، حملته على الاقتناع بطلب الحطيئة المتمثل في الإفراج عنه، وهذا هو الحجاج بذاته.

أما في عصر بني أمية وما بعده من عصور فقد أخذ الشعر أشكالاً أخرى، وكان يتغير بتغير الأزمان معنى ومبنى. وكمثال على ذلك ظهر شعر النقائض الذي يعدُّ الأصل فيه المقابلة والاختلاف والإضافة. فكان كل شاعر يردُّ على منافسه مستعملاً كل وسيلة إقناعية ممكنة.

### (ب) الخطابة

إنَّ الخطابة مبنية على ثنائية (الخطيب / الجمهور)، فهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بوجود جمهور توجه نحوه الخطبة، " وربّما كانت صورة الجمهور المتلقي أسبق إلى ذهن الخطيب من موضوع النص؛ لأنَّ هذه الصورة تُعدُّ من مصادر الإلهام والإيحاء بالموضوع، ومهمّة الخطيب في أن يبعث في النص حياةً وحركة، وأن يمنحه أسباب القدرة على الإقناع والإمتاع " (3).

وقد مارس العرب منذ العصر الجاهلي فنَّ الخطابة، وقد كانت الحاجة إليها بسبب المنازعات التي كانت تحصل بين القبائل، حيث " اقتضت المنازعات بينهم أن يتفاخروا ويتنافروا فاحتاجوا إلى الخطابة والإقناع وتأليف الأحزاب. وكان العرب يخطبون بعبارة بليغة فصيحة وهم أميون لا يقرأون ولا يكتبون، وإنما كانت الخطابة فيهم قريحة مثل الشعر وكانوا يدرّبون فتيانهم عليها من حدثهم لاحتياجهم إلى الخطباء في إيفاد الوفود. وقد كان خطيب القبيلة عندهم عميدها وزعيمه " (4)، وقد حرص عرب الجاهلية على أن يكون لكل قبيلة " خطيب يشد أزرها، وشاعر يرفع ذكرها " (5)، وفي بعض الأحيان يكون الواحد شاعراً وخطيباً.

- (1) - الحطيئة، الديوان، ص 107-108.
- (2) - ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1982م، الجزء 1، ص 327-328.
- (3) - محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي، مرجع سابق، ص 120.
- (4) - جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، ط2، 1978م، المجلد الأول، ج1، ص 163.
- (5) - أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي للمدارس الثانوية والعليا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، مصر، ط2، ص 19.

وأيضاً اشتهرَ فيهم بعض الخطباء مثل قس بن ساعدة الإيادي الذي أدركه رسول الله [صلى الله عليه وسلم] فرآه في سوق عكاظ وهو يقول في خطبته: "أيها الناس اسمعوا وعوا، إنه من عاش مات ومن مات فات وكل ما هو آت آت، ليلٌ داج.. ونهار ساج.. وسماء ذات أبراج، ونجوم تزهـر، وبحار تزخر، وجبال مرساة، وأرض مدحاة، وأنهار مُجراة، إنَّ في السَّماء لخبراً، وإنَّ في الأرض لعِبراً، ما بال النَّاس يذهبون ولا يرجعون؟ أَرْضُوا فأقاموا؟ أم تركوا فناموا؟" (1)، ويتضح من خطبة قس بن ساعدة المدى الذي وصلت إليه البلاغة اللغوية التي يروم للتأثير في نفوس المخاطبين والمتلقين.

وقد كان العرب "يتخيرون في خطبهم الألفاظ الرقيقة والمعاني المألوفة، وكانت خطبهم على ضربين: الطوال والقصار. والقصار أكثر عدداً لأنهم كانوا يفضلونها لسهولة حفظها وكانوا لشدة عنايتهم بالخطب يتوارثونها ويتناقلونها في الأعقاب ويسمونها بأسماء خاصة كالعجوز (خطبة لآل رقية)، والعذراء (خطبة قيس بن خزيمة) (2)، وفي ذلك دلالة واضحة على قوة الخطبة ومدى تأثيرها.

وعندما ظهر الإسلام تطوّر فنّ الخطبة لدى العرب، فقد كانت الممارسة الدعوية للإسلام من قبل المسلمين تحتاج إلى هذا الفنّ، يقول أحمد الزيات: "كان ظهور الإسلام بالدعوة العظمى من أهم الأسباب التي بلغت بالخطابة غاية كمالها، وجعلت الأمر في أيدي رجالها. فإنّ الدعوة إلى الدين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقمع الفتن ورد البدع، وتحميس الجند، كل أولئك من أغراض الخطابة." (3) وقد استخدم المسلمون الخطابة ليحاججوا عن دينهم الجديد، ضد كل المعتقدات القديمة من وثنية وجاهلية.

وفي المدينة المنورة كانت الخطب تلقى "على المنابر قبل الصلّاة وفي العيدين، أو عند الخسوف والكسوف، (...). وكان الرسول [صلى الله عليه وسلم] ومن بعده الخلفاء أكثر التزاماً بأركان الخطبة الشرعية، يفتتحون خطبهم بالبسملة والحمدلة والشهادة دائماً إضافةً إلى عبارة (أما بعد) غالباً، وخطبهم في الأعمّ موشحةً بآيات من القرآن الكريم، وأسلوب الرسول [صلى الله عليه وسلم] والخلفاء الرّاشدين {رضي الله عنهم} في خطبهم قائمٌ على الحرص على الوصول إلى الغرض مباشرة دون إطالة في المقدمات، فهم في الأعمّ الأغلب ينتقلون من البسملة

(1) - أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، مرجع سابق، ص21.  
(2) - جرجي زيدان، تاريخ أدب اللغة العربية، مرجع سابق، ص165.  
(3) - أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، المرجع السابق، ص176.



والتحميد إلى عبارة فصل الخطاب (أما بعد) التي تنبئ بوصولهم إلى غرضهم المنشود من أقصر الطرق. ولعلّ السمة المشتركة بين خطب الرسول [صلى الله عليه وسلم] والخلفاء الراشدين {رضي الله عنهم} هي خلوها من مظاهر الزخرفة اللغوية أو البلاغية، وأبسط مظاهرها السجع إلا ما شذّ وندر، ومردّد ذلك إلى الحرص على عدم التشبّه بسجع الكهّان " (1)، وقد وصف [الجاحظ] رسول الله [صلى الله عليه وسلم] فقال: " لم تسقط له كلمة؛ ولا زلت له قدم، ولا بارت له حجة، ولم يقم له خصم، ولا أفحمه خطيب، بل يبذّ الخطب الطوال بالكلم القصار، ولا يلتمس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم، ولا يحتجّ إلا بالصدق، ولا يطلب الفلج إلا بالحق" (2).

ومن أمثلة ذلك ما رواه البخاري [ت256هـ] ومسلم [ت261هـ] أنّه [صلى الله عليه وسلم] خرج حتى صعد الصفا فهتف: يا صباحاه. فقالوا: من هذا؟ فاجتمعوا إليه، فقال: أرأيتم إن أخبرتكم أنّ خيلاً تخرج من سفح هذا الجبل أكنتم مصدّقي؟ فقالوا: ما جربنا عليك كذبا. قال: فإنّي نذيرٌ لكم بين يدي عذاب شديد (..)[الحديث] (3)، فمن هذا الموقف الخطابي نجد أنّ رسول الله [صلى الله عليه وسلم] استعمل أسلوب القياس لكي يقنعهم بأمر دعوته.

ومن أمثلة الخطب أيضا، خطبة حجة الوداع، التي أتى فيها رسول الله [صلى الله عليه وسلم] بجوامع الكلم. فقال بعد الحمد: " أيّها النّاس ! اسمعوا قولي، فإنّي لا أدري لعلّي لا ألقاكم بعد عامي هذا بهذا الموقف أبداً، أيّها النّاس، إنّ دماءكم وأموالكم حرامٌ عليكم، إلى أن تلقوا ربّكم حُرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا. ألا هل بلغت اللهم فاشهد" (4). ويعلّق محمد العمري على الخطبة قائلاً: " أمّا الرّسول [صلى الله عليه وسلم] في خطبته في حجة الوداع فقد وضع مخاطبيه فيما يبدو موضع التردد والشك، إن لم يكن الجحود، وذلك لما توقعه من اضطراب أحوالهم بعده" (5)، وقد كانت الخطبة بعد أن أتمّ الله نعمته بكمال الرّسالة.

(1) - علي عمران، حجاجية الصورة الفنية في الخطاب العربي-خطب الإمام علي إنموذجا، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2009م، ص34-35.  
(2) - الجاحظ، البيان والتبيين، مصدر سابق، ج2، ص17.  
(3) - الحديث أخرجه:

▪ البخاري أبو عبد الله محمد بن اسماعيل، الصحيح، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، كتاب التفسير [65]، سورة تبت يدا أبي لهب [111]، الحديث رقم: 4971، ص1270.  
▪ مسلم أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري، الصحيح، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 2006م، المجلد الأول، كتاب الإيمان، باب: وأنذر عشيرتك الأقربين، الحديث رقم: 355، ص115-116.

(4) - ابن هشام أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية، تعليق وتخريج: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1990م، ج4، ص248.

(5) - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية الخطابة في القرن الأول نموذجا، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2002م، ص42.

ومن أمثلة ذلك أيضا في الصحابة خطبة أبي بكر الصديق {رضي الله عنه} بعد وفاة رسول الله [صلّى الله عليه وسلم] حين قال: "أيّها النَّاس، إنّه من كان يعبدُ محمّداً فإنّ محمّداً قد مات، ومن كان يعبدُ الله فإنّ الله حيٌّ لا يموت" (1). وقد كان للخطبة تأثير كبير في تثبيت الصّحابة {رضوان الله عليهم} بعد مصابهم في وفاة النّبي.

أمّا في عصر بني أميّة وما تلاه بعد ذلك من عصور فقد تنوعت الخطابة ما بين سياسيّة ووعظيّة وتعليميّة وحربيّة وغيرها من أنواع هذا الفن، الذي يعتمد على الحجّة والدليل والبرهان، وسنذكر بعضا منها فيما يلي:

◆ **[الخطبة السياسيّة]:** وهي التي استخدمها الأمراء والولاة لإقناع الرعيّة بضرورة طاعتهم والانصياع لهم، ومن بين أشهر خطباء السياسة الحجاج بن يوسف الثقفي، الذي يقول فيه مالك بن دينار: "ربما سمعت الحجاج يخطب، يذكر ما صنع به أهل العراق وما صنع بهم، فيقع في نفسي أنّهم يظلمونه وأنّه صادق، لبيانه وحسن تخلصه بالحجج" (2).

◆ **[الخطبة الوعظيّة]:** انتشر الوعظ في الأمصار خصوصا بعد انتشار حركة الزهد والتصوف، وقد "بلغوا الغاية من روعة البيان وفي مقدّمهم غيلان دمشقي والحسن البصري وواصل بن عطاء" (3). يقول الجاحظ "إن أدباء العصر العباسي كانوا يتحفظون كلام الحسن وغيلان" (4)، حتى يبلغوا ما يريدون من المهارة البيانية، وقد كان تلاميذهم "يتحلّقون حولهم، وكانوا يدربونهم على إحسان الأداء وقرع الأدلّة بالأدلّة الناصعة" (5). وذلك من أجل أن يكون لحديثهم تأثير في نفوس الناس.

◆ **[الخطبة التعليميّة]:** وهي التي كان فيها العلماء يعلمون تلاميذهم في المساجد وحلق العلم الفنون والعلوم والمعارف، كأئمة المذاهب الأربعة (أبو حنيفة) و(مالك) و(الشافعي) و(أحمد بن حنبل)، وقد اشتهر أبو حنيفة بقوة الإقناع حتى ذكروا أنه لو أراد أن يقنع أحدهم بأن عمود المسجد من ذهب لأقنعه بذلك، وهذا لقوة حججه وفصاحة لسانه، وغيره من أئمة الفقه والحديث كثير.

(1) - ابن هشام، السيرة، المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص307.

(2) - نقلا عن: شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط9، ص14.

(3) - المرجع نفسه، ص15.

(4) - الجاحظ، البيان والتبيين، مصدر سابق، ج1، ص295.

(5) - شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، المرجع السابق، ص15.

## (ج) علم الكلام \*

تميّزت الثقافة الإسلامية في العصور السابقة ببروز فرق مارست الجدل والمناظرات الفكرية والعقدية تحت مسمى (علم الكلام)، وقد ناقش هذا العلم بعد الفتنة بين عليٍّ ومعاوية وظهور " مجموعة من الفرق الكلامية كالمرجئة والشيعة والخوارج والمعتزلة والماتريديّة والأشاعرة، مجموعة من القضايا المتعلقة بحقائق أصول الدين والعقيدة كالوحد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهكذا، فقد اختار علماء الكلام منهج الجدل والمناظرة من أجل الدفاع عن هذه الحقائق الدينية وإيداء وجهة النظر في المسائل الدينية والسياسية العويصة التي فرضها الواقع السياسي (1). فكان علم الكلام معبراً عن القضايا التي اختلفت فيها الفرق الإسلامية، سواء كانت القضايا عقدية أم فقهية أم سياسية. وفي هذا الصدد يعرف ابن خلدون [ت808هـ] هذا العلم بأنه "الذي يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة (2).

وقد تحدث طه عبد الرحمن عن علم الكلام واصفاً طبيعته بأنها طبيعة جدلية قائمة على الاستدلال، يقول: " فعلم الكلام علمٌ أصلي، فقد نشأ في البيئة الإسلامية العربية، واختصّ بإثبات مبادئ العقيدة الإسلامية وإبطال أدلة خصومها، حتى عدّه البعض قرينَ الفقه ومكملاً له؛ فالمتكلم يشتغل بالإثبات العقليّ للأصول الشرعية التي يستتبط منها الفقيه أحكامه وفتاويه، حتى سمّاه أبو حنيفة بـ (الفقه الأكبر)؛ وعلم الكلام هو أيضاً مشارك وخادمٌ للإلهيات، فقد فتح الطريق لها للخوض في مسائل إلهية، مثل مسألة النبوة ومسألة المعاد، وأمدّها بوسائل البحث فيها، (...). وعلم الكلام يقبل كذلك الاعتراض على مضامينه وعلى مسالكه بما فيها مسلك التداخل مع غيره من العلوم المنقولة كالإلهيات، بل ليس في الممارسة التراثية علم أقرب إلى هذه الخاصية الإعتراضية منه، نظراً لطبيعته الجدلية المعتبرة (3). ونستطيع القول أنّ علم الكلام يعدُّ ممارسةً حجاجيةً متطورةً جداً لدى القدماء.

[\*] - ذكرنا علم الكلام ثالثاً ثم سيأتي الحديث عن المناظرة كعنصر رابع، ونحن بهذا الترتيب لا نرمي إلى أن علم الكلام أسبق من المناظرة، بل رتبنا هذا الترتيب على أساس أن المناظرة عرفت انتشاراً كبيراً بعد ظهور علم الكلام، وإلا فإن طه عبد الرحمن في كتابه [في أصول الحوار وتجديد علم الكلام] يرى بأن منهج المناظرة كان له الدور الأكبر في إنشاء علم الكلام وتكوين إنتاجه الفلسفية، راجع الصفحة: 73.

(1) - جميل حمداوي، مرجع سابق، ص16.  
 (2) - ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ضبط: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، 2001م، ص580.  
 (3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، ص141-142.

## د) المناظرة

تحمل المناظرة معنى " المباحثة والمباراة في النظر واستحضار ما يراه كل طرف ببصيرته " (1). فهي " لونٌ من الجدل بالتّي هي أحسن بين فريقين وُصولاً إلى الحقّ أو إلى الصّواب، يحاول فيها كل فريق إثبات وجهة نظره مع تخلّ مسبق عن التحيز، ورغبة صادقة في الوصول " (2)، إذن فالمناظرة هي الحوار الحجاجي الذي يريد من خلاله المتناظران إثبات وجهة نظرهما الخاصة حول الموضوع المطروح للنقاش.

وكما أسلفنا فبعد ظهور الفرق الإسلاميّة المتكلّمة، انتشر الجدل بين المسلمين، وفي هذه الأجواء نشأ علم المناظرة حيث " توسّعت دائرة الحركة العلميّة في العهد العبّاسي، وترجمت الفلسفة اليونانيّة إلى العربيّة، وكان الحافز إليه ما كان يحصل من تدافع بين الفرق والمذاهب الإسلاميّة التي بدأت تظهر وتتكاثر عبر العصور؛ بسبب ظهور علم الكلام بمذاهبه، وتنقل لنا الوقائع التاريخيّة جملةً من المناظرات التي كانت تقوم بين علماء التوحيد، وبينهم وبين غيرهم من فلاسفة وملاحدة وأنصار الديانات الأخرى المخالفة للإسلام؛ وبسبب الخلافات الفقهيّة والأصوليّة -أيضا- في فهم النصوص التشريعيّة؛ واستنباط الأحكام الشرعيّة، وقع الجدل بين الفقهاء وعلماء أصول الفقه الإسلامي، فكان كل صاحب مذهب يناظر غيره من المذاهب الإسلاميّة؛ لإثبات مذهبه من خلال الأدلّة التي يسوقها والبراهين التي يعتمدها " (3)، حيث إنّ المناظرة أصبحت فناً قائماً بذاته، وأصبحت ممارسته عادة يتقنها العلماء وطلاب العلم.

وقد عرف فنّ المناظرة أوج تطوّره في القرن الرابع الهجري، خاصّة مع علماء الكلام الذين اتخذوا من هذا الفنّ منهجاً لهم، فكانت تعقد المناظرات بين العلماء في مجالس مخصوصة ويحضرها الأشراف ورواد الفكر من علماء وفلاسفة، ويحرص منظّموها على أن تستوفي شروطها " (4)، ومن خلال ذلك نستشف أنّ القرن الرابع الهجري كان قرن المناظرات بامتياز، فقد تطوّر فيه هذا الفنّ بشكل كبير على المستويين النظري والتطبيقي.

- (1) - أنور الجمعاوي، مرجع سابق، ص10.
- (2) - علي جريشة، أدب الحوار والمناظرة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط1، 1989، ص59.
- (3) - ابراهيم بن عبد الكريم السنيدي، الحوار والمناظرة في الإسلام-أحمد ديدات نموذجاً في العصر الحديث، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد46، محرم1430هـ، ص41.
- (4) - ليثمي مراد، الحجاج في مناظرة الحيدة والاعتذار لعبد العزيز الكناني، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2012م، ص50.

وكذلك عني العلماء بالتدوين في فنّ المناظرة، وكان " أول من دوّن في هذا المجال الإمام محمد النردوي [ت 482هـ]، لكنه اعتنى بالتدوين في مجال الفقه وكان ذلك في أواخر القرن الخامس الهجري. وظهرت الحاجة إلى قواعد عامّة تضبط المناظرة في كلّ مجال، فكان أول من استجاب لهذه الحاجة ركن الدين العميدي [ت 615هـ] وكان ذلك في بداية القرن السابع الهجري واسمى كتابه [الإرشاد]، ثم زاد العلماء في هذا المجال كالرّازي [ت 606هـ]، والسّمرفندي [ت 600هـ] وتبعهم النسفي والمرعشي، واعتمدت المادّة في قواعدها على خليط من القواعد المنطقية؛ والقواعد الأصوليّة (...) وقواعد مستمدة من علم الكلام" (1).

وقد ذكر ابن عبد ربه الأندلسي [ت 328هـ] في مصنفه [العقد الفريد] بعضاً من المناظرات المذهبيّة، ومنها مناظرة عقدها هشام بن عبد الملك، بين الإمام الأوزاعي [ت 157هـ] ممثلاً عن أهل السنة و غيلان الدمشقي وهو من أوائل المتكلمين في قضية القدر، وقد بدأها الأوزاعي بقوله:

- " أسألك عن خمس أو عن ثلاث؟
- قال غيلان: عن ثلاث.
- فقال الأوزاعي: هل علمت أنّ الله أعان على ما حرّم؟
- قال غيلان: ما علمت، وعظمت عنده.
- قال: فهل علمت أنّ الله قضى على ما نهى؟
- قال غيلان: هذه أعظم، مالي بهذا من علم.
- قال: فهل علمت أنّ الله حال دون ما أمر؟
- قال غيلان: حال دون ما أمر؟ ما علمت.
- قال الأوزاعي: هذا مرتابٌ، من أهل الزيغ!

وقد أجاب الأوزاعي عن هذه الألغاز التي أوردها بقوله: " نعم؛ قضى على ما نهى عنه: نهى آدم عن أكل الشجرة، وقضى عليه بأكلها. وحال دون ما أمر، أمر إبليس بالسجود لآدم، وحال بينه وبين ذلك. وأعان على ما حرّم، حرّم الميتة وأعان المضطرّ على أكلها" (2). ويعقب العمري على المناظرة قائلاً: " لا شك أنّ المناظرة هنا لم تستهدف الإقناع، بل الإيقاع والإدانة، فكيفما كان جواب غيلان ستكون هناك إمكانيّة لإدانتته. مادام الطّرف الثاني خصماً وحكماً" (3).

(1) - علي جريشة، أدب الحوار والمناظرة، مرجع سابق، ص 60.  
 (2) - ابن عبد ربه الأندلسي أحمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1983م، ج 2، ص 219-220.  
 (3) - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مرجع سابق، ص 47.

ومن الواضح أنّ المناظرات في بداياتها الأولى كانت تصطبغ بصبغة سياسية واضحة، فحضور الملوك والأمراء يدلّ على ذلك بشكل واضح.

ولعلّ من أشهر المناظرات التي حصلت أيضاً، مناظرة (الحيدة والاعتذار) والتي دارت بين عبد العزيز الكناني وبشر بن غياث المريسي في مجلس الخليفة العباسي المأمون وكان موضوعها قضية خلق القرآن.

وبسبب هذه الممارسة " للأسلوب المناظري"<sup>1</sup>، ظهرت أصنافٌ من الخطابات المتميزة والتي " تقرّ بالمناظرة منهاجاً فكرياً مثل خطاب التهافت و خطاب التعارض وخطاب الرد وخطاب النقض وما إليها؛ بل حيثما وجدت مذاهب ومدارس واتجاهات في مجال من مجالات المعرفة الإسلامية، كانت المناظرة طريقة التعامل بينها، وهذا شأن الفقه (باب الخلاف) والنحو(باب القياس) والأدب (النقائض)، ولم تكن المناظرة وجه تفاعل التيارات التي تنتسب إلى قطاعٍ علميٍّ واحد فحسب، بل طبعت أيضاً التعامل بين أهل العلم من قطاعات مختلفة"<sup>2</sup>، كالمناظرة بين " أبي سعيد السيرافي النحوي ومتمي بن يونس الفيلسوف وكان موضوعها المفاضلة بين النحو العربي والمنطق اليوناني"<sup>3</sup>، فبالرغم من أنّ علمي النحو والمنطق اليوناني ليسا من الحقل المعرفي نفسه، إلا أنّ بينهما تداخلاً أجبر العلماء والفلاسفة على المناظرة والمفاضلة بينهما.

إنّ كلّ هذه الممارسات القولية من خطابة وشعر ومناظرة أفضت إلى ظهور محاولاتٍ نظرية لتأطيرها من قبل بعض القدماء، وهو ما سنتحدث عنه فيما يلي بحول الله .

(1) – ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000م، ص68.

(2) – المرجع نفسه، ص69.

(3) – ينظر: أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق وشرح: حسن السندي، المطبعة الرحمانية، مصر، ط1، 1929م، ص68.

## (2) الإسهامات النظرية في درس الحجاج لدى العرب قديما

### (أ) الجاحظ

عاش أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ [ت 255هـ] في فترة الدولة العباسية، وهي فترة عرفت تحولات حاسمة في التاريخ الإسلامي، " وتجمع المصادر القديمة، على أنّ الجاحظ كان من الشخصيات البارزة في علم الكلام على مذهب المعتزلة " (1)، وقد تميّز " بقوة الحجّة واستقصاء البحث، وشدة المعارضة، وبلاغة القول، وقد تبحّر في علم الكلام وخلطه بفلسفة اليونان، وانفرد دون المتكلمين بمذهب في التوحيد شايعه عليه الكثير " (2)، حتى سميت فرقة من الفرق باسم الجاحظية، نسبة إلى الجاحظ .

لقد اهتمّ الجاحظ بقضية الإقناع، ومردّد ذلك إلى " المنطلق المذهبي الذي صدر عنه، فالقد كان منخرطاً بشكل قويّ في نحلة تعتبر أنّ اللّغة والبلاغة هما سلاح المناظرين والمجادلين الذين يتوخون نصرة مذهبهم والإقناع به، إنّ هذا المعتزليّ الذي كان رأساً لإحدى الفرق، وعى بشكل حادّ الدور الجسيم للكلام في مقارعة الرأى بالرأى ومواجهة الخطاب بالخطاب. لذلك أثنى على أصحاب هذه الملكة من المحاججين، ولا سيما أهل مذهبه من المعتزلة " (3)، الذين عرّفوا بممارستهم المستمرة للمناظرات الحجاجية لأجل إثبات صحّة أفكارهم وقضاياهم الفكرية.

وقد أسهب الجاحظ بالحديث عن البلاغة واللّغة واللّسان في كتبه، حيث " أثار بعض القضايا البلاغية العامّة كالعيوب اللسانية التي جاءت عنده تحت عنوان [ذكر الحروف التي تدخلها اللّغة] (4)، كما تعرّض لها عند الحديث عن عيوب الخطباء " (5)، كل هذا جعل منه وحيد زمانه في البلاغة، " فالجاحظ يعدّ مؤسس البلاغة العربية، فقد أفرد لها لأول مرة كتابه [البيان والتبيين]، ونثر فيه كثيراً من ملاحظاته وملاحظات معاصريه " (6). فإذا كان أرسطوا أبا للبلاغة الغربية، فالجاحظ هو أبو البلاغة العربية على مستوى الملاحظات النظرية.

(1) - محمد الصغير بناني، النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م، ص 7.

(2) - أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب، مرجع سابق، ص 231.

(3) - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع، مرجع سابق، ص 61.

(4) - ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، مرجع سابق، ج 1، ص 34.

(5) - مازن المبارك، الموجز في تاريخ البلاغة، دار الفكر، دط، ص 53، 55.

(6) - المرجع نفسه، ص 60.

ويشير الباحث باشا العيادي في كتابه [فن المناظرة في الأدب العربي] إلى أن أدب الجاحظ " جنسٌ من الاحتجاج عامّة والمناظرة خاصّة، يصرّفه كيفما شاء (تبادل الأسئلة والأجوبة)، (تبادل الاعتراض والرد)، (الموازنة)، (المحاسن) و(المساوي)، وفي أيّ موضوع اختار، إننا أمام نزعة جديدة في الكتابة تخترق فنونها وأجناسها كلّها، ولا يعدو أدب الجاحظ في رأينا أن يكون مناظرة واحدة جامعة دارت بين العربي والشعوبي تناولت بلاغة العرب، وخطاباتهم في البيان والتبيين، ودينهم وشريعنتهم في الحيوان، وقيمهم الأخلاقيّة والاجتماعيّة في البخلاء"<sup>(1)</sup>، وعلى هذا الأساس نستطيع القول بأنّ الجاحظ قد أسس لأدبٍ حجاجيٍّ في جوهره مستعملاً في ذلك سحر البلاغة العربية وبيانها.

وقد أورد الجاحظ في البيان والتبيين مفهوم البلاغة بمعانٍ متعدّدة كالإقناع والإستدلال والمهارة اللسانية وقوّة الأثر الجمالي، وقد تعرّض في مصنّفاته أيضاً لقضية وظائف الخطاب ومسالك استعمال اللغة، وقد ذكر حمادي صمود وظائف الكلام في نظر الجاحظ والتي عددها كما يلي<sup>(2)</sup>:

- ◆ " وظيفة خطابية كما يتجلى في خطابة أرسطو، وعبر عنها بثبوت اصطلاحيّ من حقل دلاليّ واحد تجري وجداته إلى نفس الغاية: الإقناع/الاحتجاج/المنازعة/المناظرة وكل ما يدور في هذا الفلك.
- ◆ وظيفة الفهم والإفهام أو البيان والتبيين وهي بالنسبة له الوظيفة الأساسيّة والقارّة للغة واستعمالاتها.
- ◆ جملة أخرى من الوظائف لا تتدرج تحت بند واحد مثل الإضحاك واللذة والإمتاع والتّعليم النّفعي كتعمير الصّدور وإصلاحها من الفساد".

غير أنّ الجاحظ في حديثه عن البلاغة ووظائف الكلام والخطابة ساق الأمثلة المتعدّدة في ذلك دون أن يضبطها في تعريفات أو حدود، وبهذا الصّدق يقول شوقي ضيف: " ونرى من كلّ ما قدّمناه أنّ الجاحظ قد ألمّ في كتاباته بالصّور البيانيّة المختلفة من فنون البديع، غير أنّه لم يسق ذلك في تعريفاتٍ وتحديدات، فقد كان مشغولاً بإيراد النماذج البلاغيّة التي يقرّرها"<sup>(3)</sup>. ولذلك كانت مصنّفاته في فنون البلاغة والبيان مليئة بالأمثلة والقصص والحوارات المختلفة.

(1) - باشا العيادي، فن المناظرة في الأدب العربي. دراسة أسلوبية-تداولية، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2014م، ص115.  
(2) - حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس-مشروع قراءة، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، ط2، 1994م، ص[من 187 إلى 200].  
(3) - شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، مرجع سابق، ص56.



## ب) اسحاق بن وهب

جاء كتاب اسحاق بن وهب الكاتب [البرهان في وجوه البيان] ردًا علميًا على كتاب الجاحظ [البيان والتبيين]، فابن وهب افتتح كتابه بقوله: "أما بعد. فإنك كنت ذكرت لي وقوفك على كتاب الجاحظ، الذي سمّاه البيان والتبيين، وإنك وجدته إمّا ذكر فيه أخباراً منتخلة وخطبا منتخبة، ولم يأت فيه بوظائف البيان، ولا أتى على أقسامه في هذا اللسان، فكان عندما وقفت عليه، غير مستحق لهذا الإسم الذي نسب إليه، وسألنتي أن أذكر لك جملا من أقسام البيان آتية على أكثر أصوله، محيطة بجماهير فصوله، يعرف بها المبتدي معانيه ويستغنى بهذا الناظر فيه، وأن أختصر ذلك لئلا يطول به الكتاب، فقد قيل: إن الإطالة أكثر أسباب الملالة" (1). فمن مقدمته يتضح أن ابن وهب ألف كتابه وله ملاحظات عديدة على البيان والتبيين للجاحظ، حيث يرى أن فيه مشكلات عديدة منها:

○ عدم تحديد المصطلحات بدقة.

○ الجاحظ أطال في كتابه من الشواهد والقصص والحكايا دون تقسيم بين وواضح للبيان أو البلاغة.

ومن هذا المنطلق فقد ألف ابن وهب [البرهان] الذي جاء الحديث فيه عن البيان والبلاغة والخطابة والجدل والمناظرة.

وقد اختلف ابن وهب مع الجاحظ حول تقسيم البيان، فالجاحظ يصنف البيان على خمسة أوجه هي: "اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال" (2)، بينما نجد أن ابن وهب قد صنّفه على أربعة أوجه: "بيان الأشياء بذاتها، والبيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكر واللّب، والبيان باللسان والبيان بالكتاب" (3).

وينظر ابن وهب إلى البيان لا باعتباره "قضية بلاغية فحسب، وإنما قضية منطقية أيضا؛ ومن ثمّ تغدو حاجة البلاغة إلى المنطق ماسّة في أي خطاب حاجي، ممّا يضفي شرعية أكبر على اعتماد الاستدلال وإقامة الحجّة في كل دراسة بلاغية لهذا الصنّف من الخطاب" (4). فطبيعة المنطق الاستدلالية والحجاجية تدخل مكوّنًا أساسيًا في صلب البلاغة، وذلك من أجل أن تؤدّي غرضها الإقناعي.

(1) - ابن وهب أبو الحسين اسحاق بن ابراهيم بن سليمان الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تقديم وتحقيق: جفني محمد شرف، مكتبة الشباب، مصر، 1969م، ص49.

(2) - الجاحظ، البيان والتبيين، مرجع سابق، ج1، ص76.

(3) - ابن وهب، البرهان، المرجع السابق، ص56.

(4) - عبد الجليل العشراوي، الحجاج في الخطابة النبوية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012م، ص54.

أمّا في حديثه عن الخطابة فيرى أنّ لها دوراً إيجابياً، فهي لإصلاح ذات البين أو إطفاء نار الحرب أو دعاء الله تعالى، فيقول: "تستعمل في إصلاح ذات البين، وإطفاء نار الحرب، والتشديد للملك، والتأكيد للعهد، وفي عقد الإملاك، وفي الدعاء إلى الله [عزّ وجلّ] وفي الإشادة بالمناقب، ولكل ما أريد ذكره ونثره وشهرته في الناس"<sup>(1)</sup>. فللخطابة دورٌ مهمٌّ في الحياة الاجتماعية للبشر.

وقد ركّز أيضاً على "الأجناس الخطابية التي تحكمها المواجهة الاقتناعية مثل أدب الجدل وأدب الحديث، حيث جعل الجدل مجادلةً ليدل على طابعه التفاعلي"<sup>(2)</sup>، فيقول: "وأما الجدل والمجادلة، فيُقصد بهما إقامة الحجّة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين، ويستعمل في المذاهب والديانات، وفي الحقوق والخصومات، وفي التساؤل والاعتذارات، ويدخل في الشعر وفي النثر"<sup>(3)</sup>. ومن هذا الكلام نستنتج بأنّ ابن وهب يرى بأنّ كافة الأجناس الأدبية يمكن أن تستعمل في الحجاج والجدال والمناظرة.

ويقسّم ابن وهب الجدل إلى قسمين<sup>(4)</sup>:

● [جدلٌ محمود]: "والذي يُقصد به الحق، ويستعمل فيه الصدق .

● [جدلٌ مذموم]: "والذي يراد به المماراة والغلبة، وطلب الرياء والسّعة .

ويرى أيضاً أن الجدل لا يبدّ أن تكون مقدماته موافقاً عليها من قبل الطرفين فيقول: " وحقّ الجدل أن تبني مقدماته بما يوافق الخصم عليه، وإن لم يكن فنهاية الظهور للعقل، وليس هذا سبيل البحث، لأنّ حقّ الباحث أن يبني مقدماته بما هو أظهرٌ للأشياء في نفسه وأثبتها لعقله، لأنّه يطلب البرهان ويقصد لغاية التبيين والبيان"<sup>(5)</sup>. ثمّ يسترسل بعد ذلك في الحديث عن آداب المجادلة ولوازمها وعلتها وما يجب فيها من سؤال وجواب، وأخذ ورد، ومعارضة ومناقضة بين المتجادلين.

(1) – ابن وهب، البرهان، مرجع سابق، ص56.

(2) – عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع، مرجع سابق، ص71.

(3) – ابن وهب، المرجع السابق، ص176.

(4) – المرجع نفسه، ص177.

(5) – نفسه، ص179.

## ج) أبو الوليد الباجي

كانت حياة الفقيه والأصولي الجدليّ المالكي أبو الوليد الباجي [ت474هـ] في الأندلس\*، وقد كانت مثالا في التعايش بين الشرائع والمذاهب والملل، رغم الصّراعات السياسيّة والتّطاحن بين الملوك والأمراء، وقد كان الباجي من أتباع المذهب المالكي، وكان منافسا لابن حزم الظاهري [ت456هـ] الذي وجد "حظوة كبرى لدى السّلطة السياسيّة لمّا حلّ بجزيرة ميورقة في سنة 430هـ بدعوة من أميرها ابن رشيق لينشر فيها مذهبه تدريسا ومجادلة وتأليفاً وأنه أفحم بعض المالكيّة، وقد كان الباجي هو الفقيه المالكي الوحيد الذي قدر على مجادلته في مجالسٍ نظرت عُقدت للبحث في العقيدة والشريعة سنة 439هـ"<sup>(1)</sup>، وقد كانت هذه المناظرات حافزا لتأليف سفرٍ حول موضوع المناظرة والحجاج، فألف [المنهاج في ترتيب الحجج].

وقد تحدّث الباجي عن سبب تأليفه لكتاب المنهاج إذ يصرّح في مقدمته: "فإنّي لمّا رأيت بعض أهل عصرنا، عن سبيل المناظرة ناكبين، وعن سنن المجادلة عادلين، خائضين فيما لم يبلغهم علمه ولم يحصل لهم فهمه مرتبكين ارتباك الطالب لأمر لا يدري تحقيقه، والقاصد إلى نهج لا يهتدي طريقه، أزمعت على أن أجمع كتاباً في الجدل يشتمل على جمل أبوابه وفروع أقسامه وضروب أسئلته وأنواع أجوبته؛ وأعفيت من التّطويل الممل للمريد والاختصار المخل بالمقصود؛ وجعلته جامعا لما يُحتاج إليه، مستوعبا لما يعولّ عليه في الاستدلال بالكتاب والسنة والإجماع والقياس وغير ذلك من أنواع الأدلّة"<sup>(2)</sup>. وقد بيّن أيضا في مقدّمة المنهاج أهميّة هذا الفنّ بالنسبة لطالب العلم فيقول: " وهذا العلم من أرفع العلوم قدراً وأعظمها شأنًا، لأنّه السبيل إلى معرفة الإستدلال وتمييز الحق من المحال؛ ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجّة ولا اتضحت محجّة، ولا علم الصّحيح من السّقيم ولا المَعوجّ من المستقيم"<sup>(3)</sup>، ويدلّل كلام الباجي على أنّ أسلوب المناظرة والمطارحة الفقهيّة التي مارسها ضد ابن حزم قد تبلورت إلى أفكار نظريّة جمعها في كتابه المنهاج.

[\*] - يُذكر أن الباجي قد سافر إلى الأمصار لطلب العلم، فقد ذهب إلى بغداد والموصل والحجاز، وتتلّمذ على يد علماء المشرق، مثل الهروي وابن عمروس والتتوخي والخطيب البغدادي، وأيضا أخذ عن أبي اسحاق الشيرازي الذي تعلم منه فنون الجدل في أصول الفقه.

- (1) - أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجج، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 2001م، مقدّمة المؤلف، ص(11م).
- (2) - المرجع نفسه، المدخل، ص07.
- (3) - نفسه، ص08.

وخطّة الكتاب تُشابه خطّ كتب أصول الفقه، وذلك في التدرج في ذكر أصول الشريعة الأربعة، " إلا أنه يختلف اختلافاً تقتضيه خاصية هذه الصناعة الجدلية، ففي مدخل الكتاب يسعى الباجي إلى تبرير تأليفه وإثبات حجّية هدفه؛ ثم يأتي على ذكر ما يتأدّب به المناظر من قواعد وشروط يفصلها من نواحٍ مختلفة، جسميّة ونفسية، ماديّة ومعنويّة، ويصوغها على شكل يجعل منها شبه قانون للمجادل المثاليّ يهذب أخلاقه ويزكي أفكاره؛ وأخيراً ينتقل إلى بيان حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين فيحدّها حدّاً جامعاً مانعاً على الطريقة الأرسطية<sup>(1)</sup>، والتي تعتمد على التعريف الدقيق والمختصر للمصطلحات المتعدّدة.

وقد دارت أبواب الكتاب حول تسعة محاور هي\*:

- ⦿ " المدخل : وقد ذكر فيه آداب المناظرة وبيّن حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين .
- ⦿ أقسام أدلة الشرع : أدلّة الكتاب والسنة والإجماع والمعقول واستصحاب الحال.
- ⦿ أقسام السؤال والجواب .
- ⦿ بيان وجوه الاعتراض على الاستدلال بالكتاب .
- ⦿ الاعتراض على الاستدلال بالسنة .
- ⦿ بيان وجوه الاعتراض على الإستدلال بالإجماع.
- ⦿ الكلام على معقول الأصل.
- ⦿ الكلام على استصحاب الحال.
- ⦿ باب الكلام على الترجيحات<sup>(2)</sup>.

ويظهر من هذا التقسيم النزعة الأصوليّة والكلامية لأبي الوليد الباجي، إذ إنّها ساهمت بقدر كبير في تكوين نظرة واسعة لديه حول الجدل والحجاج والمناظرة، فنجد في [المنهاج] " ظهور مستوى العلاقة بين الحجاج، الذي هو عملٌ إقناعيٌّ استدلاليٌّ من أعمال اللغة والعقل، وبين حقل الخطاب الفقهي تحديداً، في فضاء الصناعة العلميّة والشرعية<sup>(3)</sup>، وهذا المستوى في العلاقة بين الخطاب الحجاجي والخطاب الفقهي جاء نتيجة للمناظرات والمطارحات التي عرفت انتشاراً كبيراً.

(1) - الباجي، المنهاج، مرجع سابق، مقدمة المؤلف، ص(21).  
[\*] - جاء تبويب الكتاب وتقسيمه باقتراح من المحقق واجتهاد منه.  
(2) - المرجع نفسه، ص: 283-284-285.  
(3) - محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار، مرجع سابق، ص81.

## (د) نجم الدين الطوفي

هو نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي الحنبلي [ت716هـ] من العراق، واحد من العلماء الأفاضل الذين صنّفوا المصنّفات في شتى العلوم وعلى رأسها موضوع البيان والبلاغة والجدل. وهو يعدُّ أول من صنّف حول الجدل في القرآن الكريم، فقد ذكر الإمام السيوطي [ت911هـ] في كتابه [الإتقان في علوم القرآن] بأنَّ الطوفي قد أفرد بالتصنيف\* في هذا العلم<sup>(1)</sup>، وقد جاء كتاب الطوفي تحت عنوان: [علم الجدل في علم الجدل]، وهو كتاب يشتمل على "اثبات جميع المناظرات الموجودة في القرآن وشرحها بالمصطلحات الجدليّة، ومعنى ذلك على ما يظهر هو الاستدلال من المثال القرآنيّ على جواز علم الجدل وتحليله"<sup>(2)</sup>.

وقد عرّف الطوفي الجدل فقال: "أما رسم الجدل في الاصطلاح ففيل: هو قانون صناعيّ يعرف أحوال المباحث من الخطأ والصّواب على وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر الشك والارتياب، قلت: ولك أن تقول إنه ردّ الخصم عن رأيه إلى غيره بالحجّة، أو يقال علمٌ أو آلة يتوصّل بها إلى فتل الخصم عن رأيه إلى غيره بالدليل"<sup>(3)</sup>، وتظهر جلياً من هذا التعريف النزعة الأصوليّة للمصنّف، إذ أنّه ألّف في هذا الفنّ لتشرّبه علم أصول الفقه وعلم الكلام، وقد قصد إلى "إبراز المناظرات الموجودة في كتاب الله تعالى بالأقيسة الجدليّة التي يرى أنّ القرآن استخدمها وكذلك السنة المطهرة. ومما ينفرد به هذا الكتاب القيم العرض المنظم لقضية حكم الجدل، وبيان وجهة النظر الشرعية تجاهه، ومناقشة الخصوم والمتمزّنين مناقشةً تنفيديّ بقواعد الجدل وآدابه: من تصوير لموقف الخصوم وبيان لحججهم النقليّة والعقليّة، ثم نقض هذه الحجج ومعارضتها بعد ذلك"<sup>(4)</sup>.

(1) - ينظر: السيوطي أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر، [الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، ج5، ص1954.

[\*] - وجدنا أثناء بحثنا كتاباً ألفه الإمام ناصح الدين عبد الرحمن بن نجم المعروف بابن الحنبلي بعنوان [استخراج الجدل من القرآن الكريم]، وقد توفي ابن الحنبلي سنة 634هـ، بينما توفي الإمام نجم الدين الطوفي سنة 716هـ، وبالتالي فمن المنطقي أن كتاب ابن الحنبلي أسبق من كتاب نجم الدين الطوفي، فلربما أن الإمام السيوطي لم يطلع على كتاب ابن الحنبلي، أو لم تصله نسخة منه. وكتاب ابن الحنبلي تم طبعه وتحقيقه ويمكن للباحث الاطلاع عليه.

ينظر: ابن الحنبلي ناصح الدين عبد الرحمن بن نجم، استخراج الجدل من القرآن الكريم، تحقيق: زاهر بن عواض الألمي، ط2، 1401هـ.

(2) - الطوفي نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد الحنبلي، علم الجدل في علم الجدل، تحقيق: قوفهات هانريشس، النشرات الإسلامية ج32، صدرها لجمعية المستشرقين الألمانية [الريش هارمان و أنطون م. هاينن]، فرانز شتاينر بفيسبادن، 1987م، من مقدمة المحقق: رمز الصفحة (بج).

(3) - ينظر: المرجع نفسه، ص3-4.

(4) - عائشة يوسف المناعي، الجدل القرآني عند نجم الدين الطوفي، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، كلية الشريعة والقانون، العدد: 15، 1997م، ص31.

وقد رتب الطوفي كتابه وفقا لما يلي(1):

● المقدمة: والتي وضع فيها الحدود للمصطلح وموضوع الجدل وغايته ومسائله.

- " الباب الأول: بين فيه حكم الجدل في الشرع.
- الباب الثاني: فقد أفرد له لأداب الجدل والمناظرة.
- الباب الثالث: في أركان العملية الجدلية.
- الباب الرابع: تحدّث عن أقسام الاستدلال بالكتاب والسنة والإجماع والقياس.
- الباب الخامس: وهو الذي استخرج فيه الوقائع الجدلية في القرآن الكريم.
- الخاتمة: والتي ذكر فيها جملة من المجريات الجدلية الواقعة في ماضي الزمان بين الناس، كالتي حدثت بين ابن عباس والخوارج والحسن ومعاوية وغيرها من المناظرات الجدلية "

وللطوفي أيضا مصنّفات في اللّغة والأدب والبلاغة والبيان منها:

✍ " الإكسير في قواعد التفسير " (2).

✍ " الانتصارات الإسلامية في دفع شبهة النصرانية " (3).

✍ " تحفة أهل الأدب في معرفة لسان العرب " (4).

وتذكر الباحثة أمينة سليم أنّ الطوفي قد جمع بين المدرستين البلاغيتين، المدرسة الأدبية والمدرسة الكلامية، حيث استطاع أن " يجمع بين المدرستين في كتاب واحد وهو [الإكسير في علم التفسير]، يشهد بذلك ما جاء بين دفتي كتابه من نظرات أدبية، وفي ثنايا كلامه وتحليلاته لبعض الشواهد العربية والقرآنية، بالإضافة إلى ما جاء به من قواعد أصولية، وبعض الأحكام المنطقية، فمزج بين المدرستين في إطار واحد، وأخذ من الطريقتين واستعان بخطواتهما في معالجة الأمور البلاغية " (5)، وهذا المزج بين المدرستين يعدُّ إشارةً أوليةً للوظيفة الحجاجية التي يمكن أن تقوم بها البلاغة ضمن إطار استدلالي يستند إلى تقنيات علم الكلام.

(1) - ينظر: الطوفي، المصدر نفسه، فهرس موضوعات الكتاب.  
 (2) - ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: محمد شرق الدين يانتقيا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، ج1، ص143.  
 (3) - المرجع نفسه، ص174.  
 (4) - نفسه، ص363.  
 (5) - أمينة سليم، الطوفي البغدادي وآراؤه البلاغية والنقدية، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط1، 1999م، ص29.

### III. الحجاج في الفكر الغربي الحديث

#### 1) الحجاج بين التراجع والانبعث

##### أ) التراجع\*

بعد بلاغة أرسطو الذي نظّر لها ووضع لها القواعد والحدود والمعايير، لم تكن هناك إضافات نوعيّة حول موضوع الحجاج والإقناع والبلاغة، حيث صار الاهتمام مُنصبًا حول المحسّنات اللفظيّة فقط، وقد تناقص اهتمام الغربيين بموضوع الحجاج، حيث لم يعد له قيمة تذكر في الدراسات والبحوث البلاغيّة، حتى أنّ صاحبي كتاب [تاريخ نظريات الحجاج] يسمّيان مرحلة ما بعد أرسطو بمرحلة (انحطاط الحجاج)، ذلك أنّ البحث عن الصّور الأسلوبية وتجميل النص<sup>(1)</sup> احتلت المكان الرّئيس في الدّرس البلاغي الغربي. فقد كانت البلاغة " قد استقرّت في صيغتها المحسّناتية الشعريّة التي مهّد لها كينتيليان [Quintilien] الذي عاش في القرن الأوّل للميلاد بمؤلفه مؤسّسة البلاغة، حيث كان يترسّم -أي كينتيليان- خطوات أستاذه شيشرون [Cicéron] الذي عاش في القرن الأوّل قبل الميلاد<sup>(2)</sup>.

هذا وقد لاحظ كلّ من ديكر [O.Ducrot] وتودوروف [T.Todorov] بأنّه "وخلال العشرين قرن الماضية، مرّت البلاغة بتعدّيات جوهرية (...)"، وقد فقدت جانبها التّدولي المباشر، فلم تكن غايتها تدريس كفيّة الإقناع بل كفيّة بناء خطاب جميل، أي أنها اختزلت إلى فنّ للأسلوب «Elocuto»، أمّا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فلم تكن البلاغة سوى عمليّة إحصاء للأشكال الأسلوبية<sup>(3)</sup>، ففي القرن التاسع عشر للميلاد " اشتراك كلّ من تاريخ الأدب وتدريس العلوم في سلخ البلاغة وتفريغها من معناها الأوّل لأكثر من مرّة، عندئذ لم يعد للحجاج وجود كنظريّة ولا ممارسة، ولا في الثانويّة ولا في الجامعة"<sup>(4)</sup>، حتى أنّه " في فرنسا اختفت البلاغة رسميًا من برنامج الجامعة الجمهوريّة في مختتم القرن العشرين"<sup>(5)</sup>، حيث لم يعد للدّرس البلاغي والدّرس الحجاجي أيّ أهميّة تذكر في الحقل الثقافي الغربي.

[\*] - يبدو أن الأمر نفسه الذي حصل في البلاغة العربية في عصر الضعف قد حصل في بلاغة الغربيين، ذلك أنّ الاهتمام كان منصبا على المحسنات اللفظية والبديعية دون إضافات تذكر.

(1) - ينظر: فيليب بروتون وجيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، مرجع سابق، الصفحات [من 38 إلى 40].

(2) - محمد الولي، مدخل إلى الحجاج، مرجع سابق، ص 33.

(3) - نقلا عن: عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، مرجع سابق، ص 50-51.

(4) - فيليب بروتون وجيل جوتيه، المرجع السابق، ص 40.

(5) - باتريك شارودو-دومينيك منغو [إشراف]. بالإشتراك مع مجموعة من المؤلفين، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عن الفرنسية: عبد القادر المهيري-حمادي صمود، مراجعة: صلاح الدين الشريف، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008م، ص 493.

ورغم هذا التراجع إلا أنه كانت هناك بعض المحاولات لإحياء درس الحجاج، وهذا ما فعله فيلسوف التشاؤم\* آرثور شوبنهاور [Arthur Schopenhauer] في كتابه [فن أن تكون دائما على صواب] والذي تحدث فيه عن الجدل بأنه: " فنُّ المماحكة وسبيله أن يجعلنا دائما على صواب، أي بما هو مشروع وغير مشروع، أي بجميع الوسائل المتاحة " (1)، وهذا ما دعت إليه المدرسة السفسطائية قديما.

## (ب) الانبعاث

بعد الأفول الذي أصاب الدرس الحجاجي والبلاغي، جاء ميلاد البلاغة الجديدة في منتصف القرن العشرين، فقد تزايدت البحوث والأعمال المرصودة للبلاغة سواء من الناحية التنظيرية أو التاريخية في أوروبا والولايات المتحدة.

وعن سبب انبعاث البلاغة يتحدث هنريش بليث [Heinrich F.PLETT] في كتابه [البلاغة والأسلوبية - نحو نموذج سيميائي لتحليل النص] - فيقول: " إن سبب هذه النهضة البلاغية يرجع في مجال التنظير إلى الأهمية المتزايدة للسانيات التداولية، ونظريات التواصل والسيميائيات والنقد الأيديولوجي، وكذا الشعريّة اللسانية في مجال وصف الخصائص الإقناعية للنصوص وتقويمها " (2). إذن فاللسانيات التداولية كان لها الفضل الكبير في بروز الدرس البلاغي والحجاجي من جديد. لقد تمّ بعث البلاغة من جديد، فولد " مصطلح البلاغة الجديدة عام 1958م في عنوان أحد الكتب الشهيرة التي وضعها المفكر البولوني المولد البلجيكي المقام شايم بيرلمان [Ch.Perelman] تحت اسم: مقال في البرهان: البلاغة الجديدة " (3)، " لقد ساهم عنوان كتاب بيرلمان وتيتيكاه [رسالة في الحجاج، البلاغة الحديثة] مساهمة قوية في جعل المصطلحين متماثلين " (4)، لقد تمّ إعادة صياغة البلاغة لتصبح بلاغة حجاجية.

وبعد دراسة بيرلمان [Ch.Perelman] تفرّعت المشاريع والدراسات التي تهتمّ بقضية الدرس الحجاجي، بعد أن تمّ تهميش البلاغة وتراجعها في المقررات الدراسية والبحثية في الغرب، ونحن سنقف عند أهمّ الأعلام الغربيين الذين نظروا للدرس الحجاجي في العصر الحديث وضمن ما يسمى البلاغة الجديدة.

- [\*] - اشتهر الفيلسوف الألماني شوبنهاور على نطاق واسع بسبب آرائه التشاؤمية في الفلسفة.
- (1) - آرثور شوبنهاور، فن أن تكون دائما على صواب، مرجع سابق، ص31.
- (2) - هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية-نحو نموذج سيميائي لتحليل النص،- ترجمة: محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 1999م، ص22.
- (3) - صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة [سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، بإشراف: أحمد مشاري العدوان]، الكويت، 1992م، رقم الكتاب: 164، ص65.
- (4) - باتريك شارودودومينيك منغنو[إشراف]، المرجع السابق، ص74.



## (2) إضاءة حول مشروع بيرلمان وتيتيكا

يشير الباحث صابر حباشة إلى أن بعض الباحثين يؤرّخون للدراسات الحجاجية بالرجوع إلى " شاييم بيرلمان [Ch.Perelman] ولوسي أولبريخت تيتيكا [Lucie Olbrechts-Tyteca] حيث تطلق كلمة [Argumentation] على العلم وموضوعه "1)، ويعدُّ كتاب [مصنّف في الحجاج-1958م] وهو "عمل مشترك بين بيرلمان وتيتيكا جماع تصانيف المؤلفين وزبدة أبحاثهما المتفرّقة في مقالات وكتب أخرى لهما. وهو أكثرهما شهرةً واكتمالاً وإماماً بقضايا الحجاج "2). وهو أي -مصنّف الحجاج- يبحث في " الفكر الحجاجي عن وسيلة لتأسيس عقلانية خصوصية متوفرة في الأمور البشرية "3). فالحجاج والإقناع والحوار تدخل ضمن الخصوصية التي يختصّ بها الإنسان ضمن إطار تواصلية.

وقد قسم المؤلفان الكتاب إلى أقسام ثلاثة جاءت كما يلي:

⊖ القسم الأول: أطر الحجاج.

⊖ القسم الثاني: منطلقات الحجاج.

⊖ القسم الثالث: تقنيات الحجاج.

تحدّث المؤلفان في القسمين الأوّل والثاني حول الحجاج كونه " حواراً من أجل الوصول إلى الإقناع [La conviction]، دون حمل على الإقناع [La persuasion] أمّا القسم الأخير فيعرض فيه المؤلفان ببراعة ظاهرة التقنيات التي يقوم عليها الحجاج "4)، وبالتحديد التقنيات البلاغية والخطابية.

وحسب عبد الله صولة فإن الحجاج لدى بيرلمان وتيتيكا " معقولةٌ وحريةٌ، وهو حوار من أجل حصول الوفاق بين الأطراف المتحاوره. ومن أجل حصول التسليم برأي الآخر بعيداً عن الاعتباطي واللامعقول اللذين يطبعان الخطابة عادةً وبعيداً عن الإلزام والاضطرار اللذين يطبعان الجدل، ومعنى ذلك كله أن الحجاج عكس العنف بكل مظاهره "5). فالحجاج لديهما هو الممارسة الإنسانية البديلة للعنف والإكراه والإجبار على الاقتناع بالأفكار المختلفة.

- (1) - ينظر: صابر حباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، الإصدار الأول، 2008م، ص47.
- (2) - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011م، ص12.
- (3) - كريستيان بلانتان، الحجاج، مرجع سابق، ص21.
- (4) - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص12.
- (5) - المرجع نفسه، ص11-12.

لقد كانت بلاغة أرسطو منطلقاً لبرلمان، ذلك أن نظرتة ونظرة أرسطو اشتركتا في " التمييز بين الاستدلال التحليلي والاستدلال الديالكتيكي. الأول مرتبط بالصواب والمنطق، أما الثاني فينطلق من المقدمات التي تتشكل من الآراء المقبولة عموماً والقابلة للصواب وذلك بهدف استنباط أو قبول أطروحات أخرى"<sup>(1)</sup>، وقد حاول برلمان إعادة بعث وتجديد هذه الجدلية التي اشتغل عليها أرسطو قديماً.

ويعرف برلمان الحجاج بأنه مجموعة " التقنيات الخطابية التي تسمح بإثارة أو زيادة موافقة الأذهان مع الأطروحات التي تعرض عليها بهدف تقبلها "<sup>(2)</sup>. فالهدف من الحجاج لدى برلمان هو الإقناع باستخدام التأثيرات المختلفة.

إن برلمان يرى أن نظرية المحاجة " لا يمكن أن تنمو إذا تصوّرنا أن الدليل البرهاني إنما هو مجرد صيغة مبسطة بديهية، ولذلك فإن هدف نظرية البرهان [Argumentation] لديه هو دراسة تقنيات الخطاب التي تسمح بإثارة تأييد الأشخاص للفروض التي تقدّم لهم. أو تعزيز هذا التأييد على تنوع كثافته"<sup>(3)</sup>، فالحجاج والبرهان قد لا يؤدي غرضه إذا لم يصاحب بتقنيات وأساليب بلاغية وخطابية تثير أذهان المتلقين وتحملهم على الإذعان للأطروحات المقدمة.

لقد تمّ توسيع مفهوم البلاغة بفضل برلمان لتشمل كل عملية تواصلية، بعد أن كانت محصورة في خطابة أرسطو، لقد دمج " الجدل والإنسانيات عامة والتحاوور اليومي العملي "<sup>(4)</sup>، ضمن نموذج واحد وقالب فريد أسماء البلاغة الجديدة.

وكما يقول الباحث الحسين بنو هاشم فإن " إنجاز برلمان الأهم - إذا أردنا أن نلخص أعماله في جملة واحدة - أنه أعاد للخطابة طابعها الفلسفي الذي حرمت منه عبر قرون، على يد أفلاطون الذي اعتبرها مجرد سفسطة، وبمساهمة من أرسطو نفسه الذي أبعداها عن الفلسفة حين فصلها عن الجدل. بهذا الإنجاز أصبح برلمان بدون شك من أكبر مجددي الفكر الإنساني المعاصر"<sup>(5)</sup>. لقد أعاد برلمان إحياء البلاغة من جديد، وأعاد لها بعدها التأثيري والحجاجي التي تنسم به دوماً.

(1) - فيليب بروتون وجيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، مرجع سابق، ص42.

(2) - نقلاً عن: المرجع نفسه، ص45.

(3) - صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، مرجع سابق، ص67.

(4) - محمد الولي، مدخل إلى الحجاج - أفلاطون وأرسطو وشايم برلمان-، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص35.

(5) - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم برلمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2014م، ص28.

### (3) تولمين و الحجاج اليومي

اشتهر الفيلسوف الانجليزي س. تولمين [Stuphen Toulmin] بنموذجه المشهور للحجة، لقد استطاع أن يدفع المنطق الصوري الأرسطي باتجاه الممارسة الحجاجية اليومية، فقد كان عمله " محاولة لتحويل المنطق من علم صوري إلى علم ممارسة، فهو يأسف لكون المنطق تطور حتى الآن بمعزل عن النقاش العادي، وأن من المحزن حدوث ذلك الفصل بين المنطق الرياضي ومحاولاتنا اليومية في الإثبات، وتقديم الأسباب والدوافع لآرائنا ومواقفنا المختلفة " (1)، وعلى هذا الأساس فقد كانت محاولات تولمين هي الانتقال بالمنطق الصوري من النظرية إلى الممارسة.

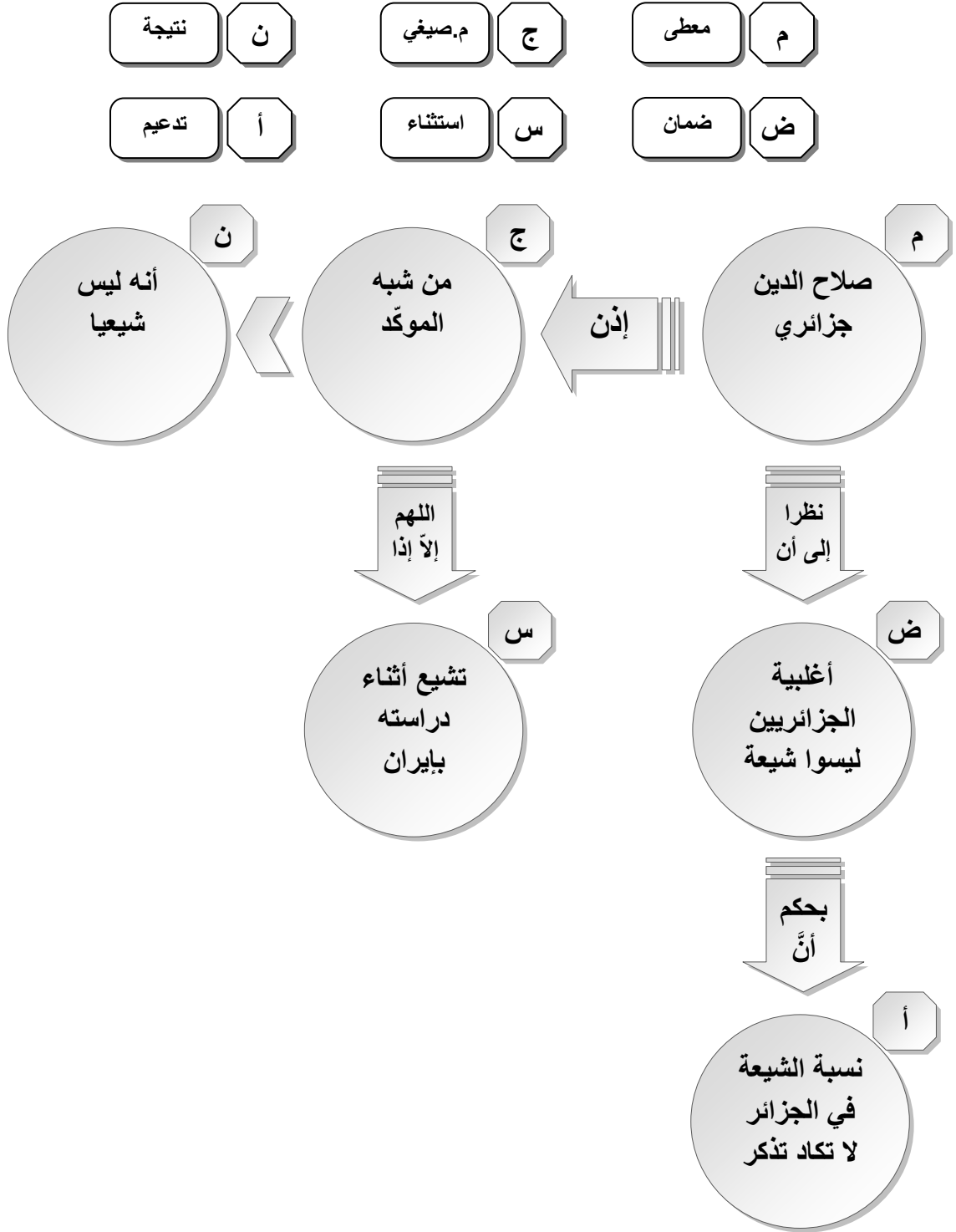
وقد تطرق كلاوس برينكر [Klaus BrinKer] لنموذج الحجاج في كتابه [التحليل اللغوي للنص] والذي يشرح فيه نظرية تولمين فيقول: " عرض تولمين البنية العامة للحجاج بمساعدة ست مقولات علاقية محددة منطقيًا - ودلاليًا (2):

← [فكرة؛نتيجة]	يُعَلَّلُ الباثُ زعمًا أو فكرة (خلافية)
← [موضوعات]	يقدم موضوع النص من خلال حجج
← [مبرر]	ويصوغ قاعدة نهائية
← [التدعيم]	يؤكد الباث جواز القاعدة النهائية بالدعم
← [معامل صيغي]	تقديم درجة الاحتمال للفكرة (ربما، من المحتمل)
← [دفع بينة]	تقديم ما يسمى بشرط الاستثناء

إنّ الحجة عند تولمين [S. Toulmin] هي ترتيب منظم، فنموذج الحجة يبدأ بالفكرة المراد إقناع الآخر بها، ثم يقدم موضوع النص من خلال حجج مترتبة ومنطقية ليصوغها في قاعدة نهائية، ثم يدعمها بضامانات ويقدم فيما بعد احتمالية عدم ثبوت الفكرة، ليقدم الشرط الاستثنائي لدفع الحجة.

(1) - ف. بروتون و ج. جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، مرجع سابق، ص 60.  
(2) - كلاوس برينكر، التحليل اللغوي للنص-مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج-، ترجمة وتعليق: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر، ط1، 2005م، ص 95-96.

ويمكن أن نوجز ذلك في المخطط البياني التالي (3):



من كل ما سبق نجد أن تولمين [St-Toulmin] يرى أنه من الضروري تطوير آليات خطابية جديدة، تستند إلى الاستخدام اليومي للحجاج.

(1) – عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، مرجع سابق، ص25. [بتصرف]

#### 4) رولان بارت وإعادة قراءة البلاغة الكلاسيكية

يعدُّ رولان بارت [R.Barthe] واحداً من النقاد الأفاضل والقليلين الذين أسهموا بمؤلفاتهم في تشكيل النظريات النقدية المعاصرة؛ إذ إنَّ الإسهامات النقدية التي قدَّمتها لعالم اللُّغة والأدب متعدّدة ومختلفة ونهلت منها جل المدارس النقدية المعاصرة، وكما أشار عبد الله الغدامي " فلم يحظ أحد بالتربُّع فوق سنام نظريات النقد مثلما حظي رولان بارت الذي قاد طلائع النقد الأدبي لمدة ربع قرن، وما ترحّز عن الصّدارة قط " (1)، فبارت وعلى رأي جون ستروك [John Sturrock] "منشط لا مثيل له للذهن الأدبي، ويبلغ من الجرأة في صياغة المبادئ الجديدة لفهم الأدب ما يبلغه من الإثارة في إطراح المبادئ القديمة، فبارت يصرّ على إبقاء ذهنه في حركة دائبة وعلى ألا يسمح لنظراته الثاقبة المتنوّعة ومشروعاته المختلفة لتفسير النصوص الأدبية بأن تتجمّد في مذهب ثابت المعالم والحدود، فهو مستعدُّ لأن يفعل المستحيل حتى لا يحتويه تعريف " (2).

وعلى هذا الأساس فإننا نجد آراءه في " التحليل القصصي تتقاطع مع التّصورات الشكلانية، وأفكاره حول عملية النص جعلته يتصدّر قائمة البنيويين، وفكرته حول موت المؤلف تكاد تطابق ما قال به النقاد الجدد من استقلالية العمل الأدبي واكتفائه بنفسه " (3). وغير ذلك كثير من الأفكار والأطروحات التي ساهم في تثبيتها في عالم النقد والأدب.

والبلاغة لدى بارت [R.Barthe] مرتبطة بكلّ الأدب وبكلّ اتّصال فهو يقول في كتابه [النقد البنيوي للحكاية]: "من الثّابت أنّ البلاغة، التي ليست سوى تقنية للإعلام الصّحيح، مرتبطة بكلّ الأدب، ارتباطها بكلّ اتّصال، وبخاصّة حالما تريد إسماع الآخر أننا نعرفه: البلاغة هي الحجم العاشق للكتابة " (4).

وقد نشر رولان بارت [R.Barthe] عملاً بعنوان: [قراءة جديدة للبلاغة القديمة]\*، وهو " تدوين لحلقة دراسية أقيمت بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا

(1) - عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرّحية [DECONSTRUCTION]-قراءة نقدية لنموذج معاصر-، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، مصر، ط4، 1998م، ص66.

(2) - جون ستروك، البنيوية وما بعدها- من ليفي شتراوس إلى دريدا-، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة [سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، بإشراف: أحمد مشاري العدواني]، الكويت، 1992م، رقم الكتاب: 206، ص65-66.

(3) - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص144-145.

(4) - رولان بارت، النقد البنيوي للحكاية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، باريس، فرنسا، ط1، 1988م، ص15.

[\*]- ذكر المترجم عمر أوكان أن الكتاب هو دراسة تم نشرها لأول مرة ضمن مجلة [communications] العدد 16 سنة 1970م، ثم أعيد نشرها ضمن كتاب L'aventure sémiologique سنة 1985م. ينظر: مرجع سابق، ص: 14.

سنة [1964-1965م] <sup>(1)</sup>، وقد اقتفى في دراسته هذه الدرس البلاغي وفقا لوجهتين أساسيتين هما :

- ◆ "الوجهة التعاقبية" : والتي كانت للعودة إلى الماضي، حيث جاب ألف سنة من تاريخ البلاغة وتوقف عند بعض المراحل المهمة.
- ◆ "الوجهة النسقية" : وتمثلت في جمعه لتقسيمات البلاغيين ليشكل بذلك شبكة موحدة تسمح بتخيّل الفنّ البلاغي مثل آلة محكمة ببراعة، شجرة عمليات "برنامج موجه لإنتاج الخطاب" <sup>(2)</sup>.

وينطلق بارت [R.Barthe] في تقسيماته للعملية الحجاجية من البلاغة القديمة ليعيد صياغتها في قالب جديد ضمن البلاغة الجديدة، ومن القارّ أيضا لديه أنّ البلاغة تقنية لإنتاج القول، وقد اقترح في تقنيته هذه خمس مراحل متتابعة زمنيا وهي كما يلي <sup>(3)</sup>:

- ➡ "الإيجاد" : وهو الابتكار والاختراع للمادة المراد تأليفها.
- ➡ "الترتيب" : التنظيم والتأطير للمادة المحصل عليها.
- ➡ "العبارة" : تحسين المادة من الناحية اللفظية والتركيبية.
- ➡ "الإلقاء" : الإيماءات الخطابية المتوافقة مع المادة المبتكرة.
- ➡ "الذاكرة" : العودة للذاكرة من أجل التخزين والإحتفاظ.

وما نلاحظه من الآلة البلاغية\* البارتية أنّها صدّى لمراحل الإنتاج القولية لدى أرسطو\*\*، فهو ينطلق من البلاغة الكلاسيكية مع إضافات رئيسية ليصل في النهاية إلى التقنية الإقناعية التي أوردناها سابقاً. "إنّ هذا النموذج يأخذ شكل عملية سلسلة الحلقات، فهو لا يمثل النصّ كوحدة ساكنة مغلقة، بل يتبع عملية تكوّن سائراً من تولّد الفكرة إلى تحقّقها التام" <sup>(4)</sup>، فالفكرة تتبلور في البداية كوحدة مبسّطة لتنتهي بعد تطوّر تسلسلي لتكون نصّاً يتضمّن خطاباً يتحقّق في الواقع.

(1) - رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، مرجع سابق، ص16.

(2) - ينظر: المرجع نفسه، ص23-24.

(3) - ينظر: رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، المرجع السابق، ص85.

- [\*] - مصطلح الآلة البلاغية هو مصطلح أطلقه بارت على التقسيمات الفرعية للبلاغة الكلاسيكية مع إضافات خاصة به، فهو يرى أنّ الآلة النسيجية حينما ندخل عليها مواد نسيجية سنحصل في النهاية على الجوارب، هكذا بالنسبة للآلة البلاغية فما نضعه في البداية حينما يكون متسقاً ومتراتباً فإننا سنحصل في النهاية على خطاب مكتمل الأركان. راجع قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص84.

- [\*\*] - راجع المخطط البياني الذي أوردناه سابقاً في المبحث الثاني حول مراحل إنتاج القول الحجاجي لدى أرسطو.

(4) - هنريش بليت، البلاغة والأسلوبية، مرجع سابق، ص33.

## 5) ديكر و انسكومبر والحجاج اللغوي

يشير أبو بكر العزاوي إلى أرفالد ديكر و [O.Ducrot] بأنه " أحد كبار علماء الدلالة والتداوليات في أوروبا، والذي خصّ جزءاً كبيراً من مشروعه العلمي لدراسة الحروف والروابط والأدوات لمدة تقرب من 40 سنة، هذا العالم الذي ظل يدرس الفروق القائمة بين الأداتين [Pue] و [Unpeu]\*\*\*، لمدة تزيد عن ربع قرن. ودراسته للأداتين كانت وراء اكتشافه لكل النظريات اللغوية التي وضعها:

☞ نظرية الاقتضاء التي عرضها في كتابه [Dire et ne pa dire].

☞ نظرية الحجاج في اللغة التي عرضها لأول مرة في كتاب [La preuve et le dire].

☞ نظرية الأصواتية أو تعدد الأصوات [La poly phonie] " (1).

أما نظرية الحجاج في اللغة أو كما يصطلح عليها الحجاج اللغوي أو الحجاج اللساني [L'argumentation dans la langue] التي وضعها كل من ديكر و [O.Ducrot] و أنسكومبر [J.C. Anscombe] فتهدف إلى " دراسة المظاهر الحجاجية التي تحملها دهاليز اللغة، ووصفها انطلاقاً من الفكرة الشائعة التي مؤداها: أننا نتكلم عامة بقصد التأثير؛ أي أنّ اللغة تحمل بصفة ذاتية وجوهية وظيفة حجاجية؛ أي أنّ هذه الوظيفة مؤشّر لها في بنية الأقوال نفسها، وفي المعنى وكلّ الظواهر الصوتية والصرفية والمعجمية والتركيبيّة والدلالية " (2). فهي -أي اللغة- بحدّ ذاتها تتصف بالحجاجية، فنحن نمارس النشاط اللغوي لنحاجج الآخر.

لقد انطلقت هذه النظرية من " لسانيات الجملة " (3)، فقد عبّر ديكر و أنسكومبر عن نظرتهم المتمثلة في أنّ " التوجيه الحجاجي ملازمٌ لأغلب الجمل فدلالاتها تتضمن على القاعدة التالية: بلفظنا لجملة ما، فنحن نحاجج بفضل نمط ما من فعل الحصول على النتائج " (4). أي أنّ الجملة الملفوظة لا بدّ أن تؤدي غرضاً حجاجياً معيّنًا.

(1) - العزاوي، حوار حول الحجاج، الأحمديّة للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010، ص96  
- [\*\*\*] - يشبه العزاوي ديكر و بالفراء فيقول : وكأني به فراء زمانه، فقصّة ديكر و مع [Pue] و [Unpeu] هي قصة اللغوي والبلاغي العربي الكبير الفراء مع حتى. وفي تعليق له على هذا الأمر ذكر رشيد راضي في كتابه المظاهر اللغوية للحجاج أنّ [Pue] و [Unpeu] والفرق بينهما شغلت كثيرا بال ديكر و بل شكّلت بؤرة أساسية لنشوء وتطور نظرية الحجاج داخل اللغة، إلى درجة أنّ ديكر و أعلن قائلًا: " إذا كان لي أن أحمل معي كلمتين من اللغة الفرنسية وأنا ذاهب إلى جزيرة خلاء، فإنني سأختار بلا شكّ [Pue] و [Unpeu]، كيف لعبارتين من الصعب جدا الميز بينهما على مستوى المعلومات التي تفيدها (على افتراض أنهما تفيضان معلومات)، أن يكون لهما معنيان مختلفان، ونقصد بذلك أن استبدال إحداهما بالأخرى في قضية يعينها يوجه على وجه العموم هذه القضية وجهة معارضة " ينظر: [المظاهر اللغوية للحجاج]، ص45.

(2) - ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، مرجع سابق، ص8.

(3) - ينظر: كريستيان بلانتان، الحجاج، مرجع سابق، ص117.

(4) - عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، مرجع سابق، ص103. نقلا عن:

- Oswald Ducrot, Le Dire et le dit, op.cit., p.105

إنّ ديكرو [O.Ducrot] " أسّس لما يسمّى منطق اللّغة، بوصف اللّغة نسقاً حجاجياً عقلياً مستقلاً بذاته وفاعلاً في الحقيقة ببنياته الخاصّة " (1). وعلى هذا الأساس فقد " أُعيد تحديد مفهومي الحجّة والحجاج تحديداً جذرياً، إلى درجة أنّهما أصبحا من بعض الجوانب الأساسيّة مختلفين عن المفاهيم الكلاسيكيّة بل صارا متناقضين معها " (2)، لقد تحوّل الحديث من "خارجيّة الحجاج إلى القول بداخليّته" (3). لقد أضحت اللّغة حجاجيّة لذاتها ومن أجل ذاتها.

ويشير فيليب بلانشيه [Philippe Blanchet] إلى أنّ ديكرو [O.Ducrot] قد خصّص " تحليلاً تداوليّاً للحجاج بما أنّ المقاربة التداولية تركّز على استراتيجيات العمل. لقد اشتغل تحديداً على ظواهر مرتبطة مباشرة بالملفوظ الحجاجي، (...) لقد أسهم في تطوير تداوليّة موسّعة غالباً ما يشار إليها بوصفها تداوليّة مدمجة " (4).

ومن أبرز أفكار نظريّة الحجاج اللّغوي ما يسمّى (السّم الحجاجي)، وقد لاحظ ديكرو [O.Ducrot] " وهو يشرع في تحديد مفهوم السّلام الحجاجيّة، أنّ كثيراً من الأفعال القوليّة ذات وظيفة حجاجيّة، فتوجّه المتلقي نحو نتيجة معيّنة، أو تحوّل وجهته عنها؛ وأنّ لهذه الوظيفة علامات في بنية الجملة نفسها " (5). فتعمل هذه الأفعال الكلاميّة والقوليّة عمل الموجّه لمسار الكلام.

وقد ركّز ديكرو [O.Ducrot] على " مجموعة من المفاهيم الإجرائيّة \* منها (6):

- ⊗ الرّوابط الحجاجيّة
- ⊗ العوامل الحجاجيّة
- ⊗ السّم الحجاجي
- ⊗ السّياق والمقصديّة
- ⊗ الاستعارة الحجاجيّة "

إنّ هذه الإجراءات تحيلنا إلى أنّ اللّغة حجاجيّة بطبعها، إذ أنّها تحمل بصفة داخلية دائمة وظيفة حجاجيّة، أي أنّ الحجاج يتداخل و بنية الأقوال الكلاميّة.

- (1) - عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، مرجع سابق، ص103.
- (2) - كريستيان بلانتان، الحجاج، مرجع سابق، ص117.
- (3) - رشيد راضي، الحجاج اللّغوي، مرجع سابق، ص43.
- (4) - فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، ترجمة: صابر حباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2007م، ص166-167.
- (5) - محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م، ص94.
- (6) - [\*] للتوسع في تحديد هذه المفاهيم والإجراءات بشكل أكبر ينظر المراجع التالية : اللّغة والحجاج للعاوي والمظاهر اللّغوية للحجاج لرشيد راضي والتداولية واستراتيجية التواصل لذهبية حمو الحاج.
- (6) - ينظر: جميل حداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، مرجع سابق، ص42-43.



## IV. الوعي العربي بدرس البلاغة الجديدة

لم تخرج الدراسات العربية الحديثة في موضوع الحجاج عن النسق النظري الغربي، فنرى كثيرا من الدراسات العربية نهلت مما توصل إليه البلاغيون الجدد في الغرب، وذلك بعد حركة الترجمة المكثفة لأعمال رواد البلاغة الحجاجية مثل شايبم بيرلمان و تولمين ورولان بارت وغيرهم.

وفيما يلي سنعرض لبعض الدارسين العرب الذين أولوا اهتماماً بموضوع الحجاج وكان لهم مؤلفات ودراسات بحثية حول هذا الموضوع.

### 1) محمد العمري

يذكر الباحث صابر حباشة أن من بين " الدراسات الأولى التي تطرقت للحجاج بشكل فني دقيق كتاب [فن الإقناع 1985م] ، لمحمد العمري حيث اقترح خطاطات ونماذج عملية لتحليل الخطبة تحليلاً حجاجياً" (1). وذلك باستخراج الآليات والتقنيات الحجاجية التي قد تحملها خطبة ما.

أمّا في كتابه [في بلاغة الخطاب الإقناعي -مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية-] فقد تتبّع العمري موضوع الخطابة العربية في القرن الأول الهجري، وقد " اعتمد كل الاعتماد على الأسس الأرسطية لبلاغة الخطاب" (2)، مثل الحجج والأدلة الخطابية التي أسس لها أرسطو قديماً.

ولعل من بين أهم مؤلفاته في حقل البلاغة والحجاج هي :

- ☞ البلاغة العربية أصولها وامتداداتها.
- ☞ أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة.
- ☞ في بلاغة الخطاب الإقناعي - مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية- [الخطابة في القرن الأول نموذجاً].
- ☞ البلاغة بين التخييل والتداول.
- ☞ دائرة الحوار ومزالق العنف - كشف أساليب الإعانات والمغالطة ، مساهمة في تخليق الخطاب - .

(1) - صابر حباشة، التداولية والحجاج، مرجع سابق، ص45.  
 (2) - هاجر مدقن، الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه-قراءة في كتاب المساكين للرافعي-، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2013م، ص62.

إنّ هذه الدّراسات التي أنتجها العمري امتازت بأنّ صاحبها مزج بين أمرين اثنين هما:

- اطلّعه الواسع على التّقافة العربيّة عن طريق تشرّب البلاغة القديمة عبر أعلامها كالجاحظ والجرجاني والقرطاجني وغيرهم.
- الوعي العميق بنظريّات البلاغة الجديدة المنتجة غربياً عن طريق بيرلمان وتيتيكاه وديكرو وتولمين وغيرهم.

## (2) صلاح فضل

تأثّر صلاح فضل بالمدارس النّقديّة الغربيّة المعاصرة، إذ يعدّ " أول ناقد عربيّ يدخل البنيويّة بمفهومها الحديث إلى حقل الدّراسات النّقديّة العربيّة المعاصرة بكتابة [نظريّة البنائيّة في النّقد الأدبي] والذي تناول فيه المنهج البنيوي نظريّاً، كما أشار إلى تجلّياته في مجاليّ السّرديّات والشعر"<sup>(1)</sup>، إذ عكف على تطبيق المنهج البنيوي على الشعر العربيّ المعاصر والرّواية الحديثة.

ويأتي كتابه [بلاغة الخطاب وعلم النّص 1998م] " ليعزّز النّاحية النّظريّة والتّاريخيّة والعلائقيّة لمباحث الحجاج من خلال فتح الحدود بين البلاغة والأسلوبية وبين التّداوليّة والحجاج"<sup>(2)</sup>، فقد نحى فيه فضل إلى " تقديم بلاغة الخطاب في إطارها المعرفيّ الجديد"<sup>(3)</sup>. ويقصد بالإطار المعرفيّ الجديد التّحوّلات التي طرأت على العلوم الإنسانيّة عامّة والأدب وعلم اللّغة بشكل خاصّ.

وقد قدّم في كتابه هذا " قراءة واعيةً وصورةً جليّةً من مختلف الزّوايا للبلاغة المعاصرة واتجاهاتها عامّة والحجاجي منها خاصّة، حيث جاء مفهوم الحجاج وآراء رواده مبثوثاً في ثنايا الكتاب، أي غير معروضة فقط تحت عنوان واحد"<sup>(4)</sup>، ويرجع ذلك إلى العوامل المشتركة التي تجمع أساليب البلاغة الحجاجيّة والمجالات المختلفة في حقل النّقد والأدب.

(1) - محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص221.  
(2) - ينظر: صابر حباشة، التّداوليّة والحجاج، مرجع سابق، ص45.  
(3) - صلاح فضل، مرجع سابق، ص5.  
(4) - محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص242.

### (3) طه عبد الرحمن

امتازت نظرة طه عبد الرحمن لموضوع الحجاج بطابعها الفلسفي، وذلك لأنه أستاذ في المنطق، وهذا ما جعل دراسته للحجاج يظهر عليها المسحة الفلسفية، فدراساته تأتي في سياق " ربط النظريات الحجاجية بالمنطق؛ ومحاولة استثمار ذلك في تبيان منهج التراث عبر نماذج كثيرة ( ابن رشد، ابن خلدون، الشاطبي، الغزالي...) ويعدُّ كتاب [تجديد المنهج في تقويم التراث 1994] كتاباً غنياً في هذا السياق التأصيلي، حيث لا يبقى الحجاج نبتة غريبة بل يجد له أصولاً وامتدادات في المتن التراثي الفكري والفقهني والفلسفي والأصولي والنحوي" (1). ويرجع كل ذلك إلى الاطلاع الواسع على التراث الفلسفي الإسلامي، والذي تميّز به طه عبد الرحمن عن غيره من الباحثين في هذا المجال.

ويعرّف طه عبد الرحمن الحجاج بأنه " كلُّ منطوق به مُوجَّهٌ إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقُّ له الاعتراض عليها" (2). وهو بهذا التعريف يجعل من كل عملية خطابية ليست مجرد دخول في علاقة مع الغير، وإنما الدخول بأساسين هما:

👉 **قصد الإدعاء:** ويكون من [المُخَاطَب] ويقصد به " الاعتقاد الصريح للخطاب لما يقوله من نفسه وتام الاستعداد لإقامة الدليل عليه عند الضرورة، إذن فالمدّعي هو عبارة عن المخاطب الذي ينهض بواجب الاستدلال على قوله" (3).

👉 **قصد الاعتراض:** ويكون من [المُخَاطَب] ويقصد به " المخاطب الذي ينهض بواجب المطالبة بالدليل على قول المدّعي" (4).

إنه بهذا يؤكد على أنّ الحجاج لا يقوم إلا بين ذاتين: الأولى عارضة لا دعاء معين، يكون فيه المدّعي [المُخَاطَب] معتقداً لفكرة المراد الدفاع عنها وإقامة الأدلة الكافية لإقناع الغير بها فيكون "مُستدلاً" (5)، والثانية ذات معترضة، يكون فيها المعترض [المُخَاطَب] منتقداً للفكرة المعروضة، له الحقُّ في مزيدٍ من الأدلة فيكون "مُستدلاً له" (6).

(1) - صابر حباشة، التداولية والحجاج، مرجع سابق، ص 45-46  
 (2) - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مرجع سابق، ص 226.  
 (3) - المرجع نفسه، ص 225.  
 (4) - نفسه، ص 226.  
 (5) - نفسه، ص 226.  
 (6) - نفسه، ص 226.

وقد صنّف طه عبد الرحمن الحجاج إلى أشكال ثلاثة هي :

⊖ **الحجاج التجريدي:** ويعرّفه بأنه " الإتيان بالدليل على الدّعى على طريقة أهل البرهان " (1)، بحيث تكون فيه الحجج منقولة ومرتبة بعيدا عن أيّ تحسينات إنشائية أو بلاغية. ويذكر أيضا أنّ " [الحجّة المجرّدة] ليست إلاّ مظهراً فقيراً من مظاهر الاستدلال في الخطاب الطّبيعي أو رتبة دنيا من مراتب هذا الاستدلال " (2).

⊖ **الحجاج التّوجيهي:** ويعرف هذا النوع بأنّه " إقامة الدليل على الدّعى بالبناء على فعل التّوجيه الذي يختصّ به المستدل، علماً بأنّ التّوجيه هو هنا فعل إيصال المستدل لحجّته إلى غيره؛ فقد ينشغل المستدل بأقواله من حيث إلقاؤه لها ولا ينشغل بنفس المقدار بتلقّي [المُخاطَب] لها وردّ فعله عليها " (3). ويوضّح بأنّ " [الحجّة الموجّهة] " (4) تزيد على [الحجّة المجرّدة] بدرجة في الاستدلال. غير أنّها " لاترقى إلى مستوى الوفاء بموجبات الاستدلال في الخطاب الطّبيعي " (5).

⊖ **الحجاج التّقويمي:** ويعرّفه بأنّه " إثبات الدّعى بالاستناد إلى قدرة المستدلّ على أن يجرّد من نفسه ذاتاً ثانية ينزلها منزلة المعترض على دعواه؛ فها هنا لا يكتفي المستدلّ بالنظر في فعل إلقاء الحجّة إلى المخاطب، بل يتعدّى ذلك إلى النظر في فعل التلقّي باعتباره هو نفسه أول متلق لما يلقي، فيتعاطى [المستدلّ] لتقويم دليله بإقامة حوار حقيقيّ بينه وبين نفسه " (6)، ويوضّح بأنّ " [الحجّة المقوّمة] " (7) هي أعلى درجة في التّحاجج، " إذ أنّها تتبني أصلاً على اعتبار فعل الإلقاء وفعل التلقّي معاً، لا على سبيل الجمع بينهما فحسب، بل على سبيل استلزام أحدهما للآخر " (8).

وفي الشّكل التّالي نبيّن أسس العمليّة الحجاجيّة وكذا مستويات الحجاج لدى طه عبد الرحمن والتي تحدث عنها في مجموعة من مؤلفاته.

(1) - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مرجع سابق، ص 226.

(2) - المرجع نفسه، ص 227.

(3) - نفسه، ص 227.

(4) - نفسه، ص 228.

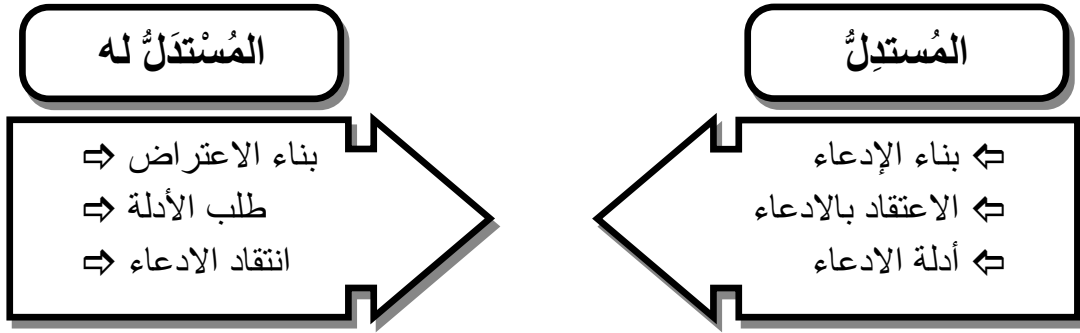
(5) - نفسه، ص 228.

(6) - نفسه، ص 228.

(7) - نفسه، ص 228.

(8) - نفسه، ص 228.

أسس العملية الحجائية عند طه عبد الرحمن



مستويات الحجج عند طه عبد الرحمن



(4) عبد الله صولتا

توفي الأستاذ عبد الله صولتا [رحمه الله] سنة 2009م، وقد ترك لنا مشروعاً حول الحجج؛ والذي تمثّل في مجموعة من البحوث والدراسات وعلى رأسها كتابه [الحجج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية]، وهو عبارة عن أطروحة دكتوراه امتازت بالضبط المنهجي، والجِدَّة وكذا قوَّة الطرح.

وفي كتابه هذا سارع إلى " إبراز الوجه الحجاجي في النظم القرآني، بوصفه دستوراً في التكوين الحجاجي، كما هو دستور في الإصلاح والتغيير"<sup>(1)</sup>. كما ويرز الأستاذ عبد الله صولة الطبيعة الحجاجية للقرآن الكريم، إذ أنه كتاب جاء بالبيان للناس من أجل اقناعهم بتوحيد الله [عز وجل] فيقول: " إنَّ الحجاج هو البديل عن العنف في نظرية الحجاج إذ يمكن حسب برلمان وتيتيكا أن نسعى إلى تحقيق النتيجة نفسها باعتماد إحدى وسيلتين: العنف أو الخطاب نقتع بواسطة الناس فيقتنعون، فاعتماد هذه الوسيلة أو تلك هو الذي يجعلنا ندرك على أحسن وجه الفرق ما بين حرية المعتقد والإكراه . وغني عن البيان أن القرآن، هو من هذه الناحية حجاجٌ صرف، لا لكونه خطاباً حوارياً فحسب، وإنما لأنه يدعو أيضاً بصريح اللفظ إلى نبد العنف في شأن الإيمان. وهو ما يقتضي -حجاجياً- أنه حوار وحجاج. ويظهر هذا في آيات كثيرة منها: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾<sup>(2)</sup>، ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>(3)</sup>،<sup>(4)</sup>.

ومن أهم أعماله التي قام بها في حقل الحجاج والبلاغة هو ترجمته لكتاب شاييم بيرلمان [Ch.Perelman] و تيتيكا [L. O. Tyteca] [مصنف في الحجاج]، فقد حاول عبد الله صولة في ترجمته " تبسيط المعرفة الحجاجية التي هي محتوى هذا الكتاب، وتوضيحها ما أمكن ذلك دون الإخلال بجوهر الكتاب، ودعم كثيراً من القضايا والأفكار والمفاهيم الواردة فيه بأمثلة من القرآن والحديث وبعض المأثورات الشعرية والنثرية العربية"<sup>(5)</sup>، حيث لعبت أمثله القرآنية والشعرية دوراً هاماً في إبراز وتبسيط الجانب النظري للكتاب.

#### 4) أبو بكر العزاوي

ينحى الأستاذ أبو بكر العزاوي بدرس الحجاج في النقد العربي المعاصر منحى جديداً، إذ إنه يتعاطى والنظرية الحجاجية من منطلقات لسانية، فغير ما مرة يؤكد في مؤلفاته بأن اللغة تحمل في ذاتها الطبيعة الحجاجية، خاصة في كتابه [اللغة والحجاج] والذي حاول فيه أن يقارب منهجياً النظرية التي أسس لها أرفالد ديكرو [O.Ducrot] وهي النظرية المسماة: الحجاج اللغوي [L'argumentation dans la langue]، فقد وضعها " إطاراً نظرياً ومنهجياً لكتابه"<sup>(6)</sup>، كما أنه طبق نظرية

(1) - محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار، مرجع سابق، ص91.

(2) - سورة يونس، الآية: 99.

(3) - سورة البقرة، الآية: 256.

(4) - عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، مرجع سابق، ص44.

(5) - محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار، المرجع السابق، ص92.

(6) - ينظر: العزاوي، اللغة والحجاج، مرجع سابق، ص8.

الحجاج اللغوي على ظواهر جديدة لم يتطرق إليها ديكرود [O.Ducrot] أو أحد من تلامذته، مثل ما جاء من آراء واجتهادات خاصة به حول موضوع الاستعارة والروابط اللغوية العربية.

بيد أن اهتمام العزاوي بالحجاج اللغوي، لم يجعله يضيق مفهوم الممارسة الحجاجية، بل هو خلاف طه عبد الرحمن يرى بأن الحجاج شامل لكل العمليات التواصلية على اختلافها، فهو يقول في كتابه [الخطاب والحجاج]: "فالتواصل قد يكون لغوياً أو غير لغوي، والحجاج يكون هو الآخر بوسائل لغوية وأخرى غير لغوية. وإذا كان الأستاذ طه عبد الرحمن قد قال في بحثه الذي يحمل عنوان (التواصل والحجاج) ما نصّه: لا تواصل باللسان من غير حجاج ولا حجاج بغير تواصل باللسان، فإننا نعدّل هذه المقولة ونوسّع مجال تطبيقها فنقول: لا تواصل من غير حجاج ولا حجاج من غير تواصل"<sup>1</sup>. وهو بهذا التوسيع لدائرة الحجاج يقترب من توسيع كريستيان بلانتان [Ch.Plantin] لمجال العملية الحجاجية حين عرف الحجاج بأنه "مجموع التقنيات الواعية أو غير الواعية التي تعطي مشروعية لمعتقدات وسلوكات"<sup>2</sup>، أي أن كل تواصل فالهدف منه الحمل على الإذعان والإقناع للآخرين.

وقد ذكر أبو بكر العزاوي بأن كتابيه [اللغة والحجاج] و[الخطاب والحجاج] يمتازان بأنهما متكاملان، فالأول - اللغة والحجاج - درس الحجاج على المستوى اللغوي، انطلاقاً من الظواهر المتعددة للغة، (الروابط والاستعارة والتراكيب وأفعال الكلام... الخ)، أمّا الكتاب الثاني - الخطاب والحجاج - فقد جاء متمماً للأول، فقد درس فيه الخطابات الحجاجية المختلفة (الخطاب القرآني، الخطاب الشعري، الخطاب الإشهاري... الخ).

إنّ دراسات العزاوي وأبحاثه تمثل "مشروعاً علمياً يفتح أفقاً جديداً للدراسات الحجاجية واللغوية"<sup>3</sup>، فاطّلاعه الواسع على الدراسات الغربية في حقل الحجاج يجعل من أعماله تستند على أصول متينة بخصوص موضوع الحجاج من منطلق أنّ الدرس الحجاجي نشأ وتمّ التأسيس له والتنظير له ضمن إطار الثقافة الغربية.

(1) - العزاوي، الخطاب والحجاج، مرجع سابق، ص106.

(2) - كريستيان بلانتان، الحجاج، مرجع سابق، ص33.

(3) - ابتسام بن خراف، الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة - دراسة تداولية، أطروحة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر، كلية الآداب واللغات، باتنة، الجزائر، السنة: 2010/2009م، ص184.

المبحث الثالث

الحجاج .. مقاربات نظريّة



## المبحث الثالث: الحجاج .. مقاربات نظرية

### I. أنواع الحجاج

#### 1) الحجاج البلاغي

لقد امتدّت البلاغة إلى معظم أنواع الأنشطة التّواصلية المبنية على أساس اللّغة، إذ أصبحت غاية رئيسية ينجز من خلالها الإنسان أهدافه المرجوة، وفي هذا يقول ميشال مايير [Michel Meyer]: " إنّ كل شيء قد أضى تّواصلًا، من الصّدقة إلى الحبّ، ومن السياسة إلى الاقتصاد. حيث نجد العلاقات تقام وتفسخ بناء على فشل أو نجاح البلاغة" (1).

إنّ مميّزات البلاغة من صور وتخيلات واستعارات وكنيات لها دور مهمّ في العمليّة الحجاجيّة والإقناعيّة، ونقول إنّ لها دوراً مهمّاً فقط؛ إذ إنّها لا يمكن لها لوحدها أن تؤدّي الغرض الحجاجي، بل يجب أن تضاف إليها أدوات منطقيّة وعقلانيّة ليحصل حينئذ الإذعان.

إنّ الحجج المنطقيّة تسند المحسّنات البلاغيّة، " فالبلاغة قد توتّر وتستميل وتمتّع، ولكنها لا تقنع وتفتح إلاّ إذا تلاحت مع الحجج والمحاكاة (...). إنّ الصّور البلاغيّة - على الرّغم من أهمّيّتها - لا تستطيع أن تصمد أمام العقل النّفاذ والشكّ الوقّاد، ما لم تكن مدعومةً عضويّاً بالحجج العقلية التي تخضع هي بدورها لمعيار الضّعف والقوّة. ويمكن القول أنّ الحجاج يبني ويسوغ الرّأي الصائب والصّادق. أمّا الأسلوب البلاغي فهو يعرض هذا الحجاج وموضوعه في صور وتقنيات تقتضيها جماليّة الإيصال والتلقّي" (2). إنّ الحجج والبراهين الإقناعيّة تكون أقوى في قيمتها الحجاجيّة إذا كانت في قوالب بلاغيّة وخطابيّة مؤثّرة.

(1) - حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، مرجع سابق، ص178. نقلا عن:

-Meyer Michel, Quéstions de rhétorique. Langage, raison et séduction, Librairie Générale Française, Paris, 1993, p 143

(2) - المرجع نفسه، ص179-180.

ولذلك فاستعمال التخيلات البلاغية والاستعارات والمحسنات اللفظية إذا كان له غرضٌ حجاجيٌ فسيؤدّي إلى نتيجةٍ أكثر تأثيراً في نفس المخاطب، " إن محسناً لهو حجاجي إذا كان استعماله، وهو يؤدّي دوره في تغيير زاوية النظر، يبدو معتاداً في علاقته بالحالة الجديدة المقترحة. وعلى العكس من ذلك، فإذا لم ينتج عن الخطاب استمالة المخاطب، فإن المحسن سيتم إدراكه باعتباره زخرفة، أي باعتباره محسن أسلوب؛ ويعود ذلك إلى تقصيره عن أداء دور الإقناع" (1)، فالمحسنات البلاغية نروم من خلالها إلى الاستمالة والتأثير على المتلقين بكافة مستوياتهم الفكرية واختلافاتهم النفسية.

ويستخلص حبيب أعراب مجموعة من السمات لهذا النوع من الحجاج نوردها كما يلي (2):

- "الحجاج البلاغي يندمج عضوياً بالخطابة في شكلها المكتوب والمنطوق؛
- تخضع حجج هذا النوع من الحجاج للتراتبية والتنظيم: القوة، الضعف، البدء، الختام، الإبطال، الإثبات ... إلخ.
- يشتمل الحجاج البلاغي على البعدين: الاستدلالي والإمتاعى أو الجمع بين البيان والبديع.
- لا يقبل هذا النوع من الحجاج القوالب البرهانية والصياغات المنطقية والشكلية والرمزية ... إلخ."

إنّ الحجاج البلاغي يبتعد كلّ البعد عن المنطق الصوري وقوابله الصارمة في الاستدلال والبرهنة، إنه يعتمد على اللغة الطبيعية وما تحويه من تخيلات وتشبيهات وتحسينات بيانية وبديعية.

## (2) الحجاج اللغوي

كنا قد تعرّضنا فيما سبق من البحث إلى الحجاج اللغوي أو الحجاج اللساني في معرض الحديث عن ديكرو [O.Ducrot] وأنسكومبر [J.C. Anscombre]، حيث يعدّان أوّل من تطرّق إلى هذا الموضوع.

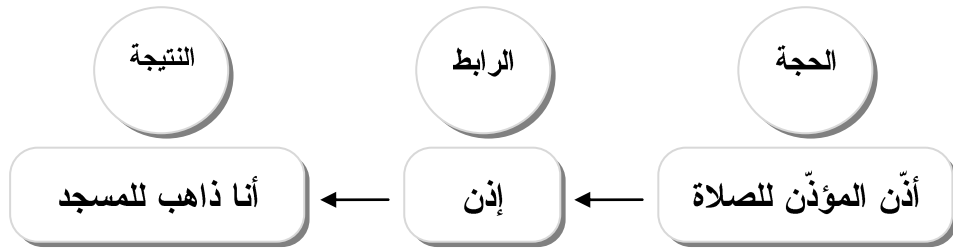
ومفهوم الحجاج اللغوي يرمي إلى أنّ اللغة تحمل في طياتها طبيعةً حجاجيةً، " فالمفوضات تختصّ إذن، بقطبيّة حجاجية، أي بكفاءة في الدخول إلى محملٍ

(1) - صابر حباشة، التداولية والحجاج، مرجع سابق، ص51.  
 (2) - حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، مرجع سابق، ص179.

لغويّ موجّه نحو استنتاج دقيق، فهذه القطبيّات الحجاجيّة ليست مُضافة إلى المرفوظ، ولكنها مسجّلة في اللغة بوصفها أساساً لكلّ دلالة "1"، ونأخذ مثلاً على ذلك ما يلي:

- أذن المؤذن للصلاة، إذن أنا ذاهب للمسجد.
- أذن المؤذن للصلاة، أنا ذاهب للمسجد.
- أذن المؤذن للصلاة.
- أنا ذاهب للمسجد.

فنرى في المثال الأول أنّ الجملة مقسّمة كما يلي :



أمّا في المثال الثاني فقد ذكرت الحجة والنتيجة دون الرابط، وفي الثالث ذكرت الحجة فقط وأضمرت النتيجة، وفي المثال الأخير ذكرت النتيجة وأضمرت الحجة.

وتمتاز الحجج داخل اللغة بمجموع سماتٍ منها<sup>(2)</sup>:

- " أنها سياقيّة: فالسياق هو من يمنح الحجة حجّيتها.
- أنها نسبيّة: أي مترتبة حسب قوّة الحجّية، فمنها الأقوى ومنها الأضعف.
- أنها قابلة للإبطال: ذلك أنها ليست حججاً برهانيّة رياضيّة، فهي تدخل في إطار اللغة الطبيعيّة التي تمتاز بالانفتاح الدلالي وليس المنطق الصوري".

وكما أنّ الحجج اللغوية متعدّدة، فإنّها أيضاً تتفاوت في درجة حجّيتها، بحيث يعلو بعضها على بعض؛ منشئةً بذلك ما يدعى " بالسلم الحجاجي"<sup>(3)</sup>، والذي يمكن أن نعرّفه كما يلي :

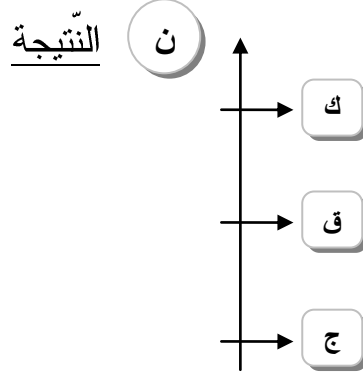
👉 **السلم الحجاجي** : هو مجموع العلاقات التراتبية للحجج التي تؤدّي إلى نتيجة معيّنة، ويمكن أن نسوق المثال الآتي لتبيين مفهوم السلم الحجاجي :

أحمد أديب وروائي بحيث :

(1) - صابر حباشة، التداولية والحجاج، مرجع سابق، ص18.  
 (2) - العزاوي، اللغة والحجاج، مرجع سابق، ص19-20.  
 (3) - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مرجع سابق، ص276.

- ♦ فازت واحدة من رواياته بجائزة وطنية. ← [ج]
- ♦ فازت واحدة من رواياته بجائزة دولية. ← [ق]
- ♦ اعتمدت واحدة من رواياته كسيناريو في مسلسل تلفزيوني ← [ك]

فلاحظ بأن كل الحجج تنتمي إلى نفس الحقل الحجاجي، بحيث مؤداهما نتيجة واحدة هي أنّ (أحمد روائي مبدع) أو (كفاءة أحمد الأدبية)، وما يلاحظ أنّ الحجج متفاوتة في درجة الحجية، وهي وفق رسم بياني كما يلي :



وما يميّز الحجاج اللغوي و يندرج ضمن مفاهيمه ما يسمّى بالروابط و العوامل الحجاجية التي تعدّ " العماد في عملية التواصل " (1)، والتي مفاهيمها كما يلي :

➔ **الروابط الحجاجية** : إذا كانت العملية الحجاجية مبنوثة داخل اللغة، فإنها-أي اللغة- اشتملت على " مؤشرات خاصة بالحجاج " (2)، منها ما يسمّى بالرباط الحجاجي، وهو عبارة عن " صُرْفَةٌ [مورفيم] تصل ملفوظين أو أكثر تمّ سوقهما ضمن استراتيجيّة حجاجية بعينها " (3). ومثال ذلك :

♦ السّقر مع الخطوط الجوية التركية ممتع، لا سيما أنّها الأولى عالمياً على مستوى الخدمات.

فما يلاحظ أنّ الرّابط (لا سيما) قد ربط بين ملفوظين حجاجيين " ربطاً تساندياً " (4)، جعلهما يتجهان إلى مساندة نتيجة خفية مضمرة، وهي (لتسافر عبر الخطوط الجوية التركية). ويوجد في العربية مجموعة من الروابط تستعمل ضمن العملية التّواصلية منها : بل، لكن، حتّى، لا سيما، لأنّ، وبالتالي ... الخ.

(1) - عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط1، 2011م، ص17.

(2) - أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، مرجع سابق، ص26.

(3) - رشيد الراضي، الحجاج اللغوي، مرجع سابق، ص104.

(4) - المرجع نفسه، ص104.

➔ **العوامل الحجاجية** : تأتي العوامل الحجاجية لتعدّل في ميزان القوّة الحجاجية، فالعامل الحجاجي هو " صُرْفَةٌ [مورفيم] إذا تمّ إعمالها في ملفوظ معيّن، يؤدّي ذلك إلى تحويل الطّاقة الحجاجية لهذا الملفوظ " (1).  
ومثال ذلك :

♦ زيدٌ نائمٌ ← م [1]  
♦ لا يزال زيدٌ نائماً ← م [2]

ففي الملفوظ م [1] الطّاقة الحجاجية هي عند الدّرجة صفر، أما في الملفوظ م [2] فإنّ دخول العامل (لا يزال) قد عدّل في الدّرجة الحجاجية إلى ما تحت الصّقر؛ أي حوّلتها إلى [اتجاه سالب]، فالمعنى الثّاني يدلُّ بأنّ زيدا نائمٌ في وقت غير وقت النّوم، والحجّة المضمرّة هي أنّ زيدا إمّا متعبٌ أو أنّه كسول. ويندرج ضمن العوامل الحجاجية أدوات القصر وربّما وكاد وغيرها من العوامل.

## II. منطلقات الحجّاج

تتطلق العمليّة الحجاجية من أرضية متّفق عليها، فهي تشكّل مقدّمات أولية يبنى عليها الأساس الحجاجي:

### (1) الوقائع [Les faits]

وهي العوامل المشتركة التي " تمثّل ما هو مشترك بين عدّة أشخاص أو بين جميع الناس " (2)، إذ هي الأسس والأرضيات المشتركة أو (المعارف الابتدائية) التي يؤمن بها كل من يدخل في العمليّة الحجاجية، بحيث إنّها " لا تكون عرضة للدّحض أو الشّك " (3).

### (2) الحقائق [Realites]

وتقوم على الرّبط بين الوقائع، وهي " تتأسّس في الغالب على مفاهيم فلسفية ودينية وعلمية " (4).

(1) - رشيد الراضي، الحجّاج اللغوي، مرجع سابق، ص 101-102.

(2) - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع، مرجع سابق، ص 87. نقلا عن:

- Ch.Perelman et L.O. Tyteca :La nouvelle rhétorique : Traité de l'argumentation, Tome 1, Parise, Presses universitaires de France, Paris 1958, p18

(3) - عبد الله صولة، في نظرية الحجّاج، مرجع سابق، ص 24.

(4) - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، مفهوم الحجّاج عند بيرلمان، ضمن كتاب الحجّاج مفهومه ومجالاته، مرجع سابق، ج 1، ص 893.

### (3) الافتراضات [Presumptions]:

وهي الأحكام والمنطلقات البرهانية القبلية، ولا يكون " الإذعان والتسليم بها قوياً حتى تأتي في إطار مسار الحجاج عناصر أخرى تقويها " (1).

### (4) القيم [Valeurs]:

وتمثل القيم منطلقاً مهماً في العملية الحجاجية؛ إذ " عليها مدار الحجاج بكلّ ضروبه " (2)، وهي -أي القيم- " تستدعي لدفع المستمع نحو اختيارات معينة أو لتبرير هذه الاختيارات " (3). والقيم نوعان: " مجردة كالعدل والشجاعة، ومحسوسة كالوطن وأماكن العبادة " (4).

### (5) الهرميات [Les hiérarchies]:

والهرميات تختصّ بالقيم، إذ إنّ القيم ليست سواء، فمنها ما هو أعلى درجة ومنها ما هو أقل، وهي -أي الهرميات- نوعان (5):

► " مجردة معنوية: مثل اعتبار العدل أفضل من النافع.

► مادية محسوسة: كاعتبار الإنسان أعلى درجة من الحيوان،

والإله أعلى درجة من الإنسان "

وتجدر الإشارة إلى أنّ " هرمية القيم في البنية الحجاجية أهمّ من القيم نفسها. فالقيم، وإن كانت تسلّم بها جماهير سامعين عدّة، فإنّ درجة تسليمها بها تكون مختلفة من جمهور إلى آخر " (6)، أي إنّ لكلّ جمهور هرمية قيمية مختلفة عن الهرمية القيمية لجمهور آخر.

### (6) المواضع [Les Lieux]:

وهي التقديرات الأعم والأشمل، والتي يبدأ بها المحاجّ في طرح فكرته المراد إقناع الآخرين بها، إنّها مخازن الحجج والأطر الناظمة لها. والمواضع أنواع :

(1) - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، المرجع السابق، ص25.

(2) - المرجع نفسه، ص26.

(3) - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع، مرجع سابق، ص88.

(4) - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان، المرجع السابق، ص893.

(5) - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص26.

(6) - المرجع نفسه، ص26.

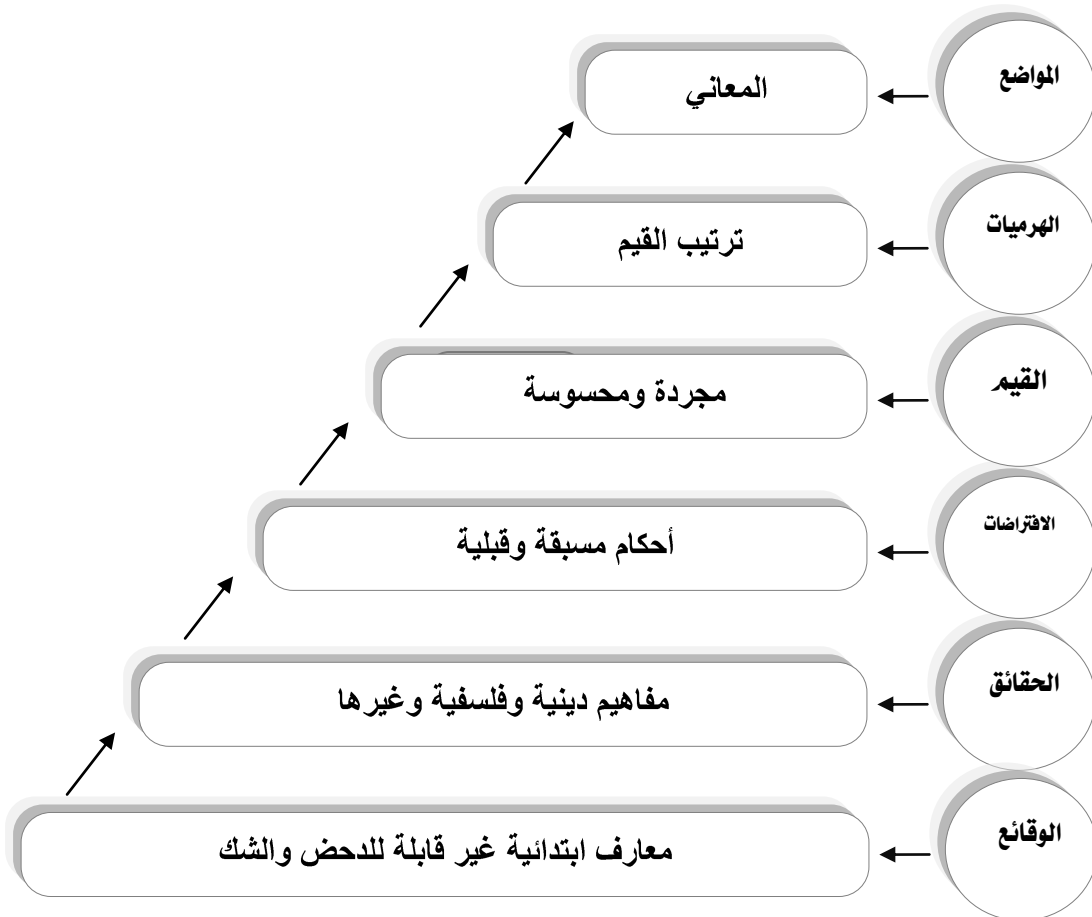
(7) **مواضع الكَمّ** [Lieux de quantité]: وهي المواضع التي تثبت بأنَّ شيئاً ما أفضل من آخر على أساس الكميّة. من ذلك مثال أرسطو؛ وهو "أنَّ المال الأوفر أفضل من المال الأقلّ وفرة" (1).

➔ **مواضع الكيف** [Lieux de qualité]: " وهي تتعلّق بالأهمية التي يكتسبها شيء أو فعل معين مقارنة بأشياء وأفعال أخرى" (2).

➔ **مواضع الترتيب** [Lieux d'ordre]: كاعتبار ما سبق مثلاً أفضل من اللاحق أو ما هو موجود.

➔ **مواضع الموجود** [Lieux d'existant]: كاعتبار أفضليّة الموجود الحاضر على المحتمل غير الموجود، وعلى هذا بُني المثل: " عصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة " (3).

➔ **مواضع الجوهر** [Lieux d'essence]: وتتعلّق بالأفضليّة على أساس الجوهر.



(1) – نقلا عن: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص 27.

(2) – عبد اللطيف عادل، مرجع سابق، ص 88.

(3) – عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، المرجع السابق، ص 28.

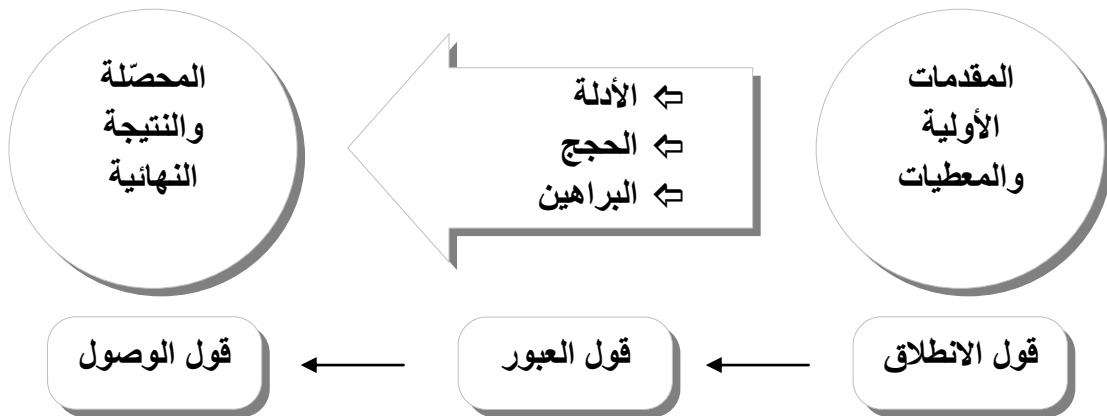
### III. عناصر العلاقة الحجائية

إنّ كلّ عملية حجائية تتكوّن على الأقل من ثلاثة عناصر أساسية :  
(قول الانطلاق/ قول الوصول/ قول العبور)

☞ [قول الانطلاق]-[س]: المقدمات الأولية، وهو " يتشكّل في صيغة ملفوظٍ يمثّل معطى انطلاق موجّها إلى الحثّ على قبول قول آخر يقوم مقام المبرر لذلك المعطى في حركة معاكسة<sup>(1)</sup>، فهو يمثّل المعطيات الابتدائية.

☞ [قول الوصول]-[ع]: الخلاصة والنتيجة، إذ " يمثّل ما ينبغي أن يقبل باعتباره ناتجاً عن قول الانطلاق، إنه يمثّل مشروعية الخبر الانطلاقي<sup>(2)</sup>. فهو إذن المحصلة النهائية.

☞ [قول العبور]: وهو الذي يمثّل الحجّة أو الأدلّة والبراهين، " فالعبور من [س] إلى [ع] لا يتمّ بطريقة اعتباطية. بل ينبغي أن يُنجز بواسطة قول يبرر الصلّة السببية التي توحد بين [س] و[ع]. إنّ هذا القول يمثّل كوناً من الاعتقاد حول الطريقة التي تتحدّد بها الأفعال فيما بينها على مستوى التجربة أو معرفة العالم<sup>(3)</sup>.



(1) - باتريك شارودو، الحجج بين النظرية والأسلوب، مرجع سابق، ص 21-22.

(2) - المرجع نفسه، ص 22.

(3) - نفسه، ص 22.



## IV. الآليات الحجائية

1) الآليات : شبه المنطقية\* /المؤسسة على بنية الواقع  
/المؤسسة لبنية الواقع /المرتبطة ببنية التفاعل

### أ) الآليات شبه المنطقية

ونذكر منها :

➔ **الحجاج بالقياس**: يتألف القياس من " أقوال إذا سلّمت لزم عنها لذاتها قولٌ آخر. ومثال ذلك أنك إذا سلّمت أن كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، لزم من ذلك أن كل جسم محدث " (1).  
وينقسم لعدة أنواع منها:

↔ **[قياس الخلف]**: وهو إثبات النتيجة المطلوبة عن طريق إبطال نقيضها، يقول ابن سينا: " هو أن يأخذ نقيض المطلوب ويضيف إليه مقدّمة صادقة على صورة قياس منتج فينتج شيئاً ظاهر الإحالة، فيعلم أن سبب تلك الإحالة ليس تأليف القياس ولا المقدّمة الصادقة، بل سببها إحالة النقيض المطلوب، فإذن هو محال، فنقيضها حق " (2).

↔ **[قياس التمثيل]**: يستعمل لتقريب النتائج والحقائق، يقول ابن سينا: " قياس التمثيل هو الحكم على غائب بما هو موجود في مثال الشاهد " (3).

↔ **[القياس الإضمالي]**: ويتم عبر صياغة منطقية تحذف منه واحدة من المقدّمات وتكون مضمرّة في ذهن المخاطب، يقول ابن سينا: الضمير قياس تذكر فيه صغراه فقط، (..) وحذفت الكبرى إمّا للاستغناء به، أو للمغالطة " (4).

- [\*]- يقصد بالآليات الحجائية شبه المنطقية التي تشابه إلى حدّ كبير الحجج المنطقية الرياضية، إذ تعتمد في قوتها الإقناعية على تلك الطرائق الشكلية والبرهانية في المنطق الصوري، غير أنها ليست بذاتها. هي فقط تعتمد على العلاقات الرياضية مثل علاقة الجزء بالكل وعلاقة الأصغر بالأكبر وعلاقة التواتر، وذلك باعتبار أن المنطق مفهوم إنساني، فهو موجود مع وجود الإنسان لأنه صادر عن تحليل عقلي صرف. ← للمزيد راجع: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص42.

(1) - ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، ط2، 1980م، ص5.

(2) - المرجع نفسه، ص10.

(3) - نفسه، ص10.

(4) - نفسه، ص11.

➔ **الحجاج بالتناقض وعدم الاتفاق [Incompatibilité]:** ويقصد به أن تكون هناك قضيتان مطروحتان " في نطاق مشكلتين إحداهما نفي للأخرى ونقض لها، كأن يقال (المطر ينزل ولا ينزل) في حين أن عدم الاتفاق أو التعارض بين ملفوظين يتمثل في وضع الملفوظين على محكّ الواقع والظروف أو المقام "1، حينها وجب اختيار أطروحة واحدة وإقصاء أخرى.

➔ **الحجاج بالحدّ والتعريف:** تحديد ماهية الأشياء يعني وجود تصوّرات لها في المتخيّل، إذ إنّ " تعريف الأشياء - بشكل عام - إجابة عن سؤال يتعلق بماهيّتها، أي: حينما نسأل: ما هو الشيء الكذائي؟ نتصدّى في الجواب إلى بيان تعريفه، وبديهي أن كل سؤال يدور حول مجهول ما"2، وقد يكون التعريف " كلياً شاملاً أو جزئياً، وهو بشقيه أربعة أنواع:

↔ تعريف معياري تحكّمه القاعدة وعمومها.

↔ تعريف وصفي يرتبط بسياق خاص.

↔ تعريف تكثيف، يؤشر على العناصر الأساسية في المعرف.

↔ تعريف مركب يجمع بين هذه الأنواع الثلاثة "3.

وحرى بأن يكون الغرض من التعريف " توضيح الكيفية أو الطريقة التي تربط بها استعمال الكلمات وليس إظهار وجهة النظر الخاصّة في الشيء الذي يراد تعريفه "4، فيكون التعريف بذلك مضبوطاً ودقيقاً.

➔ **الحجاج بالعلاقة التبادلية [Argements de réciprocité]:** ويتمّ عن طريق معالجة الحجج بطريقة تبادلية، إذ يتمّ بسط الحجج عن طريق قاعدة العدل المتبادل، وقاعدة العدل "هي تلك القاعدة التي تقتضي معاملةً واحدةً لكائناتٍ أو وضعياتٍ داخلية في مقولة واحدة [مثال]:

✓ إذا كانت تبدو لكم تقاليد أهل الصّين غريبة فإنّ تقاليدكم تبدو لهم كذلك "5.

✓ {لَا يَوْمُنُ أَحَدَكُمْ حَتَّىٰ يُجِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُجِبُّ لِنَفْسِهِ} [حديث]6.

- (1) - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص42-43.
- (2) - مرتضى مطهري، المنطق، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الولاء للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2011م، ص43.
- (3) - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع، مرجع سابق، ص93.
- (4) - روبرت هـ ثاولس، التفكير المستقيم والتفكير الأعوج، ترجمة: حسن سعيد الكرمي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1979م، رقم الكتاب: 20، ص115.
- (5) - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، المرجع السابق، ص45-46.
- (6) - الحديث متفق عليه/أنظر: النووي محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، تحقيق: خليل الخطيب، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، ط، ص83.

➔ **الحجاج بعلاقة التّعدّي [Arguments de réciprocité]:** وهو الذي يكون على أساس تعديّ العلاقات، فإذا كانت هناك علاقة بين [س] و[ق]، وفي الوقت نفسه [ق] له علاقة مع [ص]، إذن يستلزم أن [س] له علاقة مع [ص]، وهي ضروب:

↔ [علاقات التساوي]: (س) = (ق) | (ق) = (ص) ← (ص) = (س)

↔ [علاقات التفوق]: (س) < (ق) | (ق) < (ص) ← (ص) < (س)

↔ [علاقات التضمّن]:

وهي من أهمّ العلاقات المتعدّية، إذ هي العلاقة المنطقيّة التي تبين أنّ قضية ما تتضمّن قضية أخرى [مثال]:  
 ✓ " هذه الخشبة تعلقُ بها النار.  
 ✓ وكلّ ما تعلقُ به النار احترق.  
 ✓ إذن هذه الخشبة احترقت " (1).

➔ **الحجاج بإدماج الجزئي في الكلّي:** تكون الحجج على أساس أنّ الذي ينطبق على الكل بالضرورة هو ينطبق على الجزء، " فتكون حركة الذهن نزوليّة، أي ينتقل الذهن من الشامل إلى المشمول، وبعبارة فضلى: من العام إلى الخاص " (2). ومثال ذلك القاعدة الفقهيّة في تحريم الخمر: " ما أسكر كثيره فقليله حرام " (3).

➔ **الحجاج بتقسيم الكلّ إلى أجزائه التي يشتمل عليها:** وتسمّى فيه الحجج بحجج " التّقسيم [Exhaustive] أو التّوزيع [Quintilien] (4) وهي -أي حجج التّقسيم- " تستهدف الاستدلال على وجود المجموع من خلال تعدّد أجزائه " (5)، [مثال]: " الكلم ثلاثٌ، اسم وفعل وحرف " (6).

- (1) - ابن سينا، عيون الحكمة، مرجع سابق، ص11.
- (2) - مرتضى مطهري، المنطق، ص84-85.
- (3) - الحديث رواه: الترميذي أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الكبير (سنن الترميذي)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط/هيثم عبد الغفور، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، ط1، 2009م، ج4، [أبواب الأشرية]، [باب ما أسكر كثيره فقليله حرام]، الحديث رقم: 1973، ص8.
- (4) - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجج، مرجع سابق، ص48.
- (5) - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، مرجع سابق، ص93.
- (6) - عبد القاهر الجرجاني أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط5، 2004م، ص4.

## ب) الآليات المؤسّسة على بنية الواقع

تربط هذه الآليات الحجج المنطقية وشبه المنطقية مع أحكام يودّ المحاجج أن يتمّ التسليم بها والإذعان لها ونذكر منها:

➔ **الحجاج بالوصل السببي:** وتمرّ الحجج به مروراً تعاكسياً صحيحاً، من

السبب إلى النتيجة أو من النتيجة إلى السبب، وهو على ضروب ثلاثة<sup>(1)</sup>:

➔ " حجاج يرمي إلى الرّبط بين حدثين متتابعين بواسطة

رابط سببي، [مثال]: اجتهدَ فنَجَحَ.

➔ حجاج يرمي إلى أن يستخلص من حدث ما وقع سبب

أحدثه وأدّى إليه، [مثال]: نجح لأنه اجتهد.

➔ حجاج يرمي إلى التكهّن بما سينجرّ عن حدث ما من

نتائج، [مثال]: هو يجتهد فسينجح ."

➔ **الحجاج بالسلطة** [Arguments d'autorité]: قال الشاعر يمدح المال:

إِنِّ الْغَنِيِّ إِذَا تَكَلَّمَ كَاذِبًا	قالوا: صَدَقْتَ وَمَا نَطَقْتَ مَجَالًا
إِنِّ الدِّرَاهِمَ فِي الْأَمَاكِنِ كُلِّهَا	تَكْسُو الرِّجَالَ مَهَابَةً وَجَمَالًا
فَهِيَ اللِّسَانُ لِمَنْ أَرَادَ فَصَاحَةً	وَهِيَ السَّلَاحُ لِمَنْ أَرَادَ قِتَالًا <sup>(2)</sup>

إنّ السلطة لها دورٌ مهمّ في العملية الإقناعية، فحجّة السلطة " تستمدّ قوتها الإقناعية من النفوذ الذي يمتلكه مصدرها " (3). وكما يقول غوستاف لوبون [Gustave Le Bon] فإنّ " النفوذ هو الذي يوحى إلى النفوس بالأمر ويلزمها إياه " (4). وتتنوّع السلطة وتتعدّد فقد تكون "الإجماع أو الرأى العام أو العلماء أو الفلاسفة أو الكهنوت أو الأنبياء أو الملوك... الخ، وقد تكون السلطة معنوية مثل الفيزياء أو العقيدة أو العلم أو الدين أو الكتاب المقدّس... الخ" (5).

- (1) - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص 49-50.
- (2) - الشاعر: محمد بن القاسم الهاشمي، انظر: موسوعة روائع الشعر العربي، دار الراتب الجامعية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، المجلد الثامن، ج2، ص 120-121.
- (3) - عبد اللطيف عادل، مرجع سابق، ص 94.
- (4) - غوستاف لوبون، روح السياسة، ترجمة: عادل زعيتير، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، دط، ص 98.
- (5) - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص 53. [بتصرف]

## ج) الآليات المؤسسة لبنية الواقع ونذكر منها :

➔ **الحجاج بالمثل [L'exemple]:** يستعمل المثل لدعم القضية المراد إقناع الآخر بها، وهو يأتي في " الحالات التي لا توجد فيها عادة مقدمات، إذ يتيح المرور من حالة خاصة إلى حالة خاصة أيضاً، ويمكن للمثل أن تبني عليه قاعدة تكون عامّة وتشكل قانوناً أساسياً" (1).

➔ **الحجاج بالنموذج وعكس النموذج [Le modèle et l'anti-modèle]:**

قال أبو الأسود الدؤلي [ت69 هـ] (2):

ابداً بنفسك وانهما عن غيها      فإذا انتهت عنه فأنت حكيم  
فهنالك يقبل ما تقول ويهتدى      بالقول منك وينعم التعليم  
لا تنه عن خلق وتأثر مثله      عار عليك إذا فعلت عظيم

ومدار هذه الآلية على " كائن نموذج يصلح على صعيد السلوك لا لتأسيس قاعدة عامّة أو دعمها فحسب وإنما يصلح كذلك للحض على عمل ما اقتداءً به ومحاكاةً له ونسجاً على منواله وإن بطريقة غير موفقة تمام التوفيق" (3)، وقد كان رسول الله [صلّى الله عليه وسلم] مقتعاً بأفعاله قبل أقواله، ولذلك سمته قريش بالصادق الأمين.

➔ **الحجاج بالاستشهاد [L'illustration]:** ويهدف إلى تقوية الحجّة، وهو "يستند إلى ما يحويه العقل من الشواهد" (4)، ومن شأن الاستشهاد أن "يقوّي درجة التصديق بقاعدة ما معلومة وذلك بتقديم حالات خاصة توضح القول ذا الطابع العام، وتقوّي حضور هذا القول في الذهن" (5)، وعلى رأي بيرلمان فإنّ " الاستشهاد يمنح المصداقية" (6).

(1) - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص54.  
(2) - أبو الأسود الدؤلي، الديوان، صنعة: أبو سعيد الحسن السكري، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط2، 1998م، ص404.  
(3) - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، المرجع السابق، ص55.  
(4) - محمد بن سعد الدكان، مرجع سابق، ص229.  
(5) - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص55.  
(6) - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع، مرجع سابق، ص238. نقلاً عن:

- Ch.Perelman:L'emprie rhétorique:rhétorique et l'argumentation, Op.cit,p.121.

## د) الآليات المرتبطة ببنية التفاعل الحجاجي

➔ **الحجاج بالقوة** [pouvoir]: وهو حمل الآخر على قبول القضية المطروحة عن طريق الضغط، إذ هو استخدام كل " شكل من أشكال التهديد يرمي إلى الحصول على منفعة من المخاطب بالإكراه، من نحو قولك لي مهدداً:

﴿ مَا لَكَ أَوْ حَيَاتِكَ ! ﴾

إنّ الصيغة الحجاجية لهذه العملية هي بطبيعة الحال قابلة للنقاش، فالسبب الوحيد الذي يدفعني إلى إعطاء مالي هو أنني، إذا لم أعطه، فإنني مهدد بفقدان الحياة. فبنية حجة القوة هي إذن التالية:

↔ يهدد [العارض] ويمكن في آن واحد [المعارض] من الخلاص من هذا التهديد بجعله أمام مكروه أقل وطأة.

↔ يقوم [المعارض] بحساب سريع لمصالحه، ويقرّر قبول ضرر أقل ليتجنب ضرراً أكبر، وهذا لا يخلو من صبغة عقلانية.

↔ يسلم [المعارض] ماله [للعارض] " (1).

➔ **الحجاج عن طريق الإتيان ببيئة**: الإتيان بالبيئة أو الحجة الدامغة والحاسمة يمكن أن يقودنا إلى الإفحام، ومنه المقولة الشهيرة :

✓ البيئة على من ادعى واليمين على من أنكر.

إن المسؤولية في الإتيان بالحجة " ترجع إلى الذي يعارض الرأي الغالب الذي شاع في مجتمعه أو جماعته " (2)، فهو لكي يثبت أنه على حق لا بد أن يأتي ببيئة وحجة دامغة لا يمكن تركها أو مناقشتها.

(1) - كريستيان بلانتان، الحجاج، مرجع سابق، ص 129-130.

(2) - المرجع نفسه، ص 131.

## (2) الآليات البلاغية

### (أ) المستوى المعجمي

يعرّف المعجم في نظرية التّواصل بأنه " مجموعُ الكلمات التي يتواصل بها فيما بينهم أعضاء مجموعة لسانية " (1)، إنّ الحديث عن المعجم يتعلّق " باعتباره مخزناً يمدّ المتحاجّين المتشاركين في المقام الحجاجي بما يحتاجه من الكلمات والألفاظ، التي تسعف في بناء الحجّة، وتقديمها خادمةً للفكرة بعد ذلك " (2)، والحديث عن الألفاظ في المعجم، فإنه يعني: " الوحدات المعجمية المنجزة في الخطاب (...) وعندما تقع معاينة خطابات مختصة، بل حتى خطابات تقريب للمعارف فلا مناص من دراسة الألفاظ المنتمية إلى الميدان المعني " (3).

إنّ الفضاء المعجمي يدعم المتحاجّين في تمثين الخطاب الحجاجي ويقوّيه، فهو يتيح الفرصة لبسط الحجج بسطاً منطقيّاً وفي نفس الوقت هذا البسط يتميّز بقوة اللفظ المستخدم، فالألفاظ مشعّة ومنيرة ولها دلالات متعدّدة طبعاً ضمن التراكيب المختلفة والمتعدّدة، ومثال ذلك:

➔ **التضاد:** أو ما يصطلح عليه في البديع بالطّباق، وهو كلمة ضدّ كلمة.

➔ **التّرادف:** بحيث تكون كلمة مرادفة للأخرى.

### (ب) المستوى التركيبي

إنّ التراكيب لها أهميّة كبرى أثناء العملية الحجاجية، يقول ابن جني [ت392هـ] في [الخصائص]: " ومعلوم أنّ الكلمة الواحدة لا تشجو، ولا تحزن، ولا تتمكّ قلب السّامع، إنّما ذلك فيما طال من الكلام، وأمتع سامعيه، بعذوبة مستمعه، ورقة حواشيه " (4)، وقد أفاض فيها العلماء والباحثون قديماً وحديثاً وفصلوا في الموضوع كثيراً، وسنتحدث عن مجموعة من التراكيب البلاغية المستخدمة في الحجاج وهي كما يلي:

(1) - باتريك شارودو-دومينيك منغول [إشراف]، مرجع سابق، ص583.

(2) - محمد الدكان، الدفاع عن الأفكار، مرجع سابق، ص173.

(3) - باتريك شارودو-دومينيك منغول [إشراف]، المرجع السابق، ص583.

(4) - ابن جني أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، مصر، 1957م، ص27.

➔ **الحجاج بالتعليل:** إن التعليل واحد من الأساليب المهمّة في البسط الحجاجي، ذلك أنّ الإنسان حسب جماعة بور رويال [Port Royal] \* له "نزوعٌ طبيعيٌّ نحو التعليل حتى وإن جهل العلة الحقيقية" (1)، وتأتي أهميّة التعليل كون أنّ "إثبات الشيء معللاً أكّد في النفس من إثباته مجرداً عن التعليل" (2). والتعليل هو "أن يريد المتكلم ذكر حكم واقع أو متوقع قبل ذكره علة وقوعه، لكون رتبة العلة متقدّمة على المعلول، [مثال]: قال [عز وجل]: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (3) فسبق الكتاب من الله علة النجاة من العذاب" (4).

وقد يأتي التعليل "صريحاً باللام أو ضمناً يؤخذ من جهة السياق والنظم والمعنى" (5)، والصريح والضمني كلاهما يؤدیان الغرض نفسه.

➔ **الحجاج بالاستفهام:** هو في علم البلاغة ضمن الأساليب الإنشائية، وله دور مهمّ إذا استخدم في العملية الحجاجية، "إنّ طرح السؤال يمكن أن يضخم الاختلاف حول موضوع ما، إذا كان المخاطب لا يشاطر المتكلم الإقرار بجواب ما، كما يمكن أن يلطف السؤال ما بين الطرفين من اختلاف، إذا كان المخاطب يميل إلى الإقرار بجواب غير جواب المتكلم، وبإمكان المتكلم كذلك تعميق نقاط الاتفاق مع المخاطب إذا ما كان مقرّاً بما يطرحه عليه من أجوبة" (6).

وللاستفهام في العربية كلمات موضوعاً يذكرها السكاكي [ت626هـ] في [مفتاح العلوم] كما يلي: "الهمزة، وأم، وهل، وما، ومن، وأي، وكم، وكيف، وأين، وأنى، ومتى، وأيان" (7).

[\*]-البورترويال : مدرسة من مدارس علم النفس، أسستها طائفة اليسينيين الفرنسية في القرن 17م، يعد كل من أنطوان أرنولد[Arnauld] وبييرنيكول[Nicole] من أبرز علمائها، اهتمت بالجانب التربوي والعقلي في السلوكات الانسانية واستمرت قرابة 25 سنة، ثم ما لبثت أن انقرضت.

(1)- Arnauld et Nicole, La Logique ou L' art de penser, Flammarion, 1978. p345.

[نقلا عن]: حمو النقاري، من منطق مدرسة بور رويال في سوء النظر والتناظر ووجوه الغلط والتغليب فيهما، ضمن كتاب: التحاجج - طبيعته ومجالاته ووظائفه - لمجموعة من المؤلفين، تنسيق: حمو النقاري، ضمن سلسلة ندوات ومناظرات، رقم: 134، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط1، 2006م، ص183-184.

(2) - العلوي اليمني يحيى بن حمزة بن علي بن ابراهيم، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق: سيد بن علي المرصفي، دار الكتب الخديوية، مصر، 1914م، ج3، ص138-139.

(3) - سورة الأنفال، الآية: 68.

(4) - الكفوي الحسيني أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات - معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، إعداد وفهرسة: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1998م، ص294.

(5) - العلوي، المصدر السابق، ج3، ص139-140.

(6) - محمد القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، مرجع سابق، ص399.

(7) - السكاكي أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هندواي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص418.



➔ **الحجاج بالاستدراج:** ويقوم على " استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم"<sup>(1)</sup>، بالقضية المطروحة ، ويذكر ابن الأثير [ت637هـ] في [المثل السائر] بأن الاستدراج " إذا حُقِّقَ النظر فيه عُلِمَ أن مدار البلاغة كلها عليه، لأنه انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرائقة، ولا المعاني اللطيفة الدقيقة، دون أن تكون مُستجلبَةً لبلوغ غرض المخاطب بها "<sup>(2)</sup>.

➔ **الحجاج بالتأكيد والتكرار:** إنَّ التوكيد والتكرار يستعملان لتثبيت الحجّة أثناء العملية الحجاجية، إذ إنَّ " التوكيد هو الذي يعفي من المجادلة، والتكرار هو الذي يجعل المرء يسلمُ بصحّة الأشياء المؤكّدة "<sup>(3)</sup>، والتوكيد قد يأتي " للردّ علي اعتقادٍ غير صحيح، وادّعاءٍ باطل "<sup>(4)</sup>، أمّا التكرار وكما أنّه " أصل في التعلم، فإنه أصل في الإقناع الفعّال أيضاً. عندما يتكرر شيءٌ فإنه يعلق بالذاكرة ويزيد من الفهم "<sup>(5)</sup>، ولطالما استعمل القرآن الكريم أسلوب التكرار والتوكيد ليحمل المتلقي على الاقتناع والإذعان.

### (ج) المستوى التخيلي

لقد أسهب الباحثون قديماً وحديثاً حول العلاقة بين الشعرية والخطابية، وكان مدارُ البحث حول هل يمكن أن تكون الصورة المتخيّلة ذات بعدٍ حجاجي؟ والإجابة قديماً كانت من حازم القرطاجني [ت684هـ] الذي ضبط " مستويات التداخل والتخارج بين التخيل والتصديق باعتبارهما معاً موضوعاً للبلاغة. كما جاء في نصّ له طويل مترابط الأطراف "<sup>(6)</sup>، حيث يقول : " لما كان علم البلاغة مشتملاً على صناعتي الشعر والخطابة، وكان الشعر والخطابة يشتركان في مادّة المعاني ويفترقان بصورتي التخيل والإقناع (...) وكان القصد في التخيل والإقناع حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن فعله واعتقاده أو التخلي عن فعله واعتقاده (...) وكانت علقه جلّ أغراض الناس وآرائهم بالأشياء التي اشترك الخاصة والجمهور في اعتقادهم أنّها خير أو شر ... "<sup>(7)</sup>.

(1) - ابن الأثير ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدمه وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، مصر، دط، ج2، ص250.

(2) - المرجع نفسه، ج02، ص250-251.

(3) - غوستاف لوبون، روح السياسة، مرجع سابق، ص98.

(4) - عبد الرحمن حبيكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها بهيكل جديد من طريف وتليد، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1996م، ج1، ص466.

(5) - كيرت دبليو مورتينسين ، ذكاء الإقناع، المهارات العشر اللازمة للحصول على ما تريده بالضبط، مترجم، مكتبة جرير، الرياض، السعودية ، ط1، 2011م، ص238.

(6) - محمد العمري، تداخل الحجاج والتخيل، ضمن كتاب: التحاجج - طبيعته ومجالاته ووظائفه-، مرجع سابق، ص12.

(7) - حازم القرطاجني أبو الحسن، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1986م، ص19-20.

ويضيف القرطاجني في موضع آخر متأثراً بأرسطو\* : "لَمَّا كَانَتْ النَّفُوسُ قَدْ جُبِلَتْ عَلَى التَّنَبُّهِ لِأَنْحَاءِ الْمَحَاكَاةِ وَاسْتِعْمَالِهَا وَالِاتِّدَاذِ بِهَا مِنْذُ الصَّبَا (...) اشْتَدَّ وَلُوعُ النَّفْسِ بِالتَّخْيِيلِ، وَصَارَتْ شَدِيدَةَ الْإِنْفِعَالِ لَهُ حَتَّى أَنَّهَا رَبَّمَا تَرَكْتَ التَّصْدِيقَ لِلتَّخْيِيلِ، فَأَطَاعَتْ تَخْيِيلَهَا وَأَلْغَتْ تَصْدِيقَهَا. وَجُمْلَةُ الْأَمْرِ أَنَّهَا تَتَفَعَّلُ لِلْمَحَاكَاةِ أَنْفِعَالاً مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ، سِوَاءِ كَانِ الْأَمْرُ الَّذِي وَقَعَتْ الْمَحَاكَاةُ فِيهِ عَلَى مَا خَيَّلَتْهُ لَهَا الْمَحَاكَاةُ حَقِيقَةً، أَوْ كَانِ ذَلِكَ لَا حَقِيقَةَ لَهُ فَيَبْسِطُهَا التَّخْيِيلُ لِلْأَمْرِ أَوْ يَقْبِضُهَا عَنْهُ. فَلَا تَقْصُرُ فِي طَلَبِهِ أَوْ الْهَرَبِ مِنْهُ عَنْ دَرَجَةِ الْمَبْصَرِ لِذَلِكَ. فَيَكُونُ إِثَارُ الشَّيْءِ أَوْ تَرْكُهُ طَاعَةً لِلتَّخْيِيلِ غَيْرِ مَقْصَرٍ عَنْ إِثَارِهِ أَوْ تَرْكِهِ انْقِيَاداً لِلرُّؤْيَةِ" (1).

وقريباً من ذلك يذكر السّجلّماسي [ت704هـ] صاحب [المنزِع البديع] فيقول عن قضية التّخيل: "إنّ القول المخيّل هو القول المركّب من نسبة شيء أو نسب الشيء إلى الشيء دون اغتراقها، تركيباً تدعّن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر، وقلنا دون اغتراقها لأنها لو اغترقت لكان إياه. والسبب في هذا الإذعان والانبساط: الالتذاذ الكائن للنفس الناطقة من إدراك النسب والاشتراكات والوصل بين الأشياء (...)" (2).

أما الإجابة في البلاغة الجديدة فيشير محمد العمري إلى أنّ "أوليفي غوبول [Olivier Reboul] في بحثه [La Figure et L'argument]، قد فحص وظيفة الصّور المعترية شعريّة مستكشفاً طاقتها الحجاجيّة، منطلقاً من السّؤال التّالي: هل يمكن أن تكون الصّورة حجّة؟ وبعد تقسيم الصّور وترتيبها في سلّم الحجّة انتهى إلى القول: نعم يمكن أن تكون الصّورة ممهّدة للحجاج، نعم يمكن أن تكون الصّورة حجّة" (3).

إنّ المحاجّ يلجأ للتّشبيّهات والاستعارات والكنائيات قاصداً إضفاء سلطة بلاغيّة تقويّ الحجج المنطقيّة التي يسردها، إنّ باستخدامه للصّور والتّخييلات المتعدّدة هو يعبر عن "وعيه بأثر هذه التّقنيات اللّغوية والخياليّة في تمكينه من إقناع المخاطب وحمله على الإذعان والتّسليم للفكرة" (4).

— [\*] — من المعلوم تأثر القرطاجني بأرسطو وبالتحديد في مؤلفه فنّ الشعر الذي يقول فيه أرسطو: فالمحاكاة فطريّة، ويرثها الإنسان منذ طفولته عن سائر الأحياء في أنه أكثرها استعداداً للمحاكاة الخ. أنظر: أرسطو، فنّ الشعر، ترجمة: دكتور إبراهيم حماده، مكتبة الأجلو المصرية، مصر، ط1، ص79.

- (1) - القرطاجني، منهاج البلغاء، مرجع سابق، ص116.
- (2) - السّجلّماسي أبو محمد القاسم الأنصاري، المنزِع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، ط1، 1980م، ص219.
- (3) - محمد العمري، تداخل الحجاج والتّخيل، مرجع سابق، ص10-11.
- (4) - محمد الدكان، مرجع سابق، ص198-199.

وفيما يلي سنذكر نوعين من الآليات البلاغية التصويرية والتخييلية المستعملة في التحاجج والإقناع وهما التشبيه والاستعارة.

👉 **حجاجية التشبيه:** يعرف السجلماسي [ت704هـ] التشبيه بأنه " القول المخيلُ وجود شيء في شيءٍ إمّا بأحد أدوات التشبيه الموضوعية له كالكاف وحرف كأنّ أو مثل. وإمّا على جهة التبدّل والتزليل " (1). وهناك من البلاغيين من يرى أنه لا فرق بين التشبيه والتمثيل وأنهما مترادفان، وفي هذا يقول ابن الأثير [ت622هـ]: " وجدت علماء البيان قد فرقوا بين التشبيه والتمثيل، وجعلوا لهذا باباً مفرداً؛ ولهذا باباً مفرداً؛ وهما شيءٌ واحد لا فرق بينهما في أصل الوضع؛ يقال: شبّهت هذا الشيء بهذا الشيء؛ كما يقال: مثلتهُ به " (2).

غير أنّ الجرجاني [ت471هـ] يرى بأنّ التمثيل أعمّ من التشبيه إذ يقول في [أسرار البلاغة]: اعلم أنّ التشبيه عامٌّ، والتمثيل أخصُّ منه، فكل تمثيل تشبيه، وليس كل تشبيه تمثيلاً (3)، إذ التشبيه عنده " إذا شبّه بين شيئين فكان من جهة أمر بيّن لا يحتاج إلى تأوّل، والتمثيل " هو أن يكون الشبه محصلاً بضرب من التأوّل " (4).

وبعيداً عن الفرق بين التمثيل والتشبيه ومن منهما الأعمُّ والأخصُّ فإن تشبيه شيء بشيء له " دور مهمّ في الإبداع وفي الحجاج على حدّ سواء ومردّد ذلك أساساً إلى ما يتيح من امتداد وتوسّع في المعنى " (5). ونرى أنّ البلاغيين العرب أولوا اهتماماً واسعاً بقضية التشبيه فهو أساس التخييل.

ويرى عبد الله صولة أنّ الشرط في " التمثيل/التشبيه وهو من الحجاج القائم على الترابط بين أشياء ماكان لها أن تكون مترابطة بدءاً، أن يكون (الموضوع [Thème] والحامل [Phore]) \* من ميدانين مختلف أحدهما عن الآخر فإذا كانت

- (1) - السجلماسي، المنزوع البديع، مرجع سابق، ص220.
  - (2) - ابن الأثير، المثل السائر، مرجع سابق، ج2، ص115.
  - (3) - عبد القاهر الجرجاني أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد، أسرار البلاغة، قراءة وتعليق: محمود محمّد شاكر، دار المدني، جدّة، السعودية، ط1، 1991م، ص95.
  - (4) - المرجع نفسه، ص90.
  - (5) - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص60.
- [\*] - الموضوع والحامل مصطلحان يقول بهما بيرلمان وتيتيكاه في مصنفهما، إذ إن الموضوع هو المشبه، والحامل هو المشبه به، والعادة أن المشبه به يكون أشهر من الموضوع بحيث يأتي ليوضح ويبين ويحدّد. وكمثال على ذلك: قال تعالى { مثل الذين اتّخذوا من دون الله أولياءً كمثّل العنكبوت اتخذت بيوتا وإنّ أوهن البيوت لبّيت العنكبوت لو كانوا يعلمون } [سورة العنكبوت، الآية41].
- المشركون وأولياؤهم  
العنكبوت وبيوتها  
الموضوع  
الحامل
- المزيد: راجع عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص57.

العلاقتان أي العلاقة بين عنصرَي الموضوع من ناحية وبين عنصرَي الحامل من ناحية أخرى تنتميَان إلى مجال واحد وتشملهما بنية واحدة لم تسمَّ الظاهرة إذاً تمثيلاً وإنما تسمَّى استدلالاً بواسطة المثل أو الاستشهاد<sup>(1)</sup>.

وهذا المفهوم قد قرّره البلاغيون القدماء فنجد أن قدامة بن جعفر [ت327هـ] في [نقد الشعر] يقرّر فيقول: "إنه من الأمور المعلومة أنّ الشيء لا يشبه بنفسه ولا بغيره من كل الجهات إذ كان الشئان إذا تشابها من جميع الوجوه ولم يقع بينهما تغايرٌ البتّة اتّحداً، فصار الإثنان واحداً"<sup>(2)</sup>، وأيضا يذكر ذلك ابن أبي الإصبع المصري [ت654هـ] في [تحرير التّحبير] فيقول: "واعلم أنّ الشيء لا يشبّه بنفسه ولا بغيره من كل وجه، فإنّ الشئين إذا تشابها من جميع الجهات اتّحدا"<sup>(3)</sup>.

ويجدُرُ بالمشبّه به أو الحامل أن يكون "أشهر من المشبّه/الموضوع بحيث يأتي ليوضّح بنيته العلائقيّة"<sup>(4)</sup>، وهذا أيضا يقرّره البلاغيون القدماء فنجد أن ابن البناء [ت721هـ] في [الروض المريع] يقول: "فلا بدّ أن يكون للمشبّه به مزيد اعتبار من سبقه أو دوامه أو شرفه أو غير ذلك حتى يكون أولى بالصفة التي وقع التشبيه فيها"<sup>(5)</sup>. إذن فالتشبيه أو التمثيل من بين التخييلات التي قد تقوّي الحجج المبسوطة أثناء العملية الحجاجيّة، ويزخر القرآن الكريم والسنة النبويّة المطهّرة والشعر العربي بالتشبيّهات المستعملة للحجاج والإقناع كونه وسيلة مهمّة في إيصال الفكرة.

➔ **حجاجية الاستعارة:** تعود أهميّة الاستعارة إلى كونها "ليست مجرد صورة بلاغيّة بقدر ما هي العملية الأساسيّة للإبداع في اللّغة، أو بالأحرى أثره على السّطح اللغوي"<sup>(6)</sup>، وبالتالي فقد شغلت بال الفلاسفة والبلاغيين واللغويين قديماً وحديثاً، وهذا ما يشير إليه أمبرتو إيكو [Umberto Eco] إذ يقول: "تحدّى الاستعارة -التي هي ألمع الصّور البيانيّة ولأنّها ألمعها فهي أكثرها ضرورة وكثافة - كل مدخل في أي موسوعة كانت.

- (1) - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، المرجع السابق، ص58.
- (2) - قدامة بن جعفر أبو الفرج، نقد الشعر، تحقيق: محمد عبد المنعم الخفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دط، ص124.
- (3) - ابن أبي الإصبع المصري، تحرير التّحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق: جفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، دط، ص159.
- (4) - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، المرجع السابق، ص58. [بتصرف]
- (5) - ابن البناء المراكشي العددي، الروض المريع في صناعة البديع، تحقيق: رضوان بنشقرون، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، 1985م، دط، ص103.
- (6) - جان جاك لوسركل، عَف اللّغة، ترجمة: محمد بدوي [المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان]، نشر وتوزيع الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص321.

وذلك لأنها كانت قبل كل شيء -ومنذ أمد طويل- موضوع تفكير فلسفيّ ولغويّ وجماليّ ونفسيّ. فلا نجدُ كاتباً واحداً كتب في العلوم الإنسانية الأشدّ اختلافاً لم يخصّص لهذا الموضوع على الأقلّ صفحة "1).

إنّ إشارة إيكو [U-Eco] صحيحة إلى حدّ بعيد، ففي معظم المصنّفات -على الأقلّ العربيّة- قديماً أو حديثاً حول البلاغة نجد أن الاستعارة من أهمّ القضايا المدروسة، وذلك نظراً لأهمّيّتها البلاغيّة، فهي كما يقول صاحب [العمدة] ابن رشيق القيرواني [ت456هـ] "أفضل المجاز، وأول أبواب البديع، وليس في حلّى الشعر أعجب منها، وهي من محاسن الكلام إذا وقعت موقعها ونزلت موضعها" 2). وهذا ما جعل ابن المعتز [ت296هـ] في مصنّفه [البديع] الذي يعدّ من أوائل المصادر البلاغيّة قديماً، أول ما بدأ بالحديث كان حول الاستعارة والتي يعرفها بأنّها "استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها" 3).

وما يلاحظ في تحديدات القدماء للاستعارة أنهم جعلوها ضمن دائرة التشبيه، أي أنها لا يمكن أن تتجاوز الثنائية (مشبه/مشبه به)، وأنّ العلاقة التبادليّة والنقلية هي الأساس الذي تقوم عليه، فمثل تحديد ابن المعتز نجد ابن قتيبة [ت276هـ] يقول: "فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة، إذا كان المسمّى بها بسبب من الأخرى، أو مجاوراً لها، أو مشاكلاً" 4)، ويؤكد معنى النقل والتبادليّة أبو هلال العسكري [ت375هـ] فيقول: "الاستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللّغة إلى غيره لغرض" 5).

إنّ تعريفات القدماء للاستعارة "تلخّ على أن هناك حدوداً في عمليّة النقل من شيء إلى شيء، وأنّ الاستعارة شيء محدّد قائم على استبدال يدرك أصله المأخوذ فيه، ثم يتسامح فيه، أي لم ينظر إلى الاستعارة على أنها قوّة فعّالة تتخلّق في حيويّة داخل القصيدة" 6).

- (1) - أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللّغة، ترجمة أحمد الصمعي [المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان]، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص233.
- (2) - ابن رشيق أبو علي الحسن القيرواني، العمدة، مصدر سابق، ج1، ص268.
- (3) - ابن المعتز عبد الله، البديع، اعتنى بنشره وتعليق المقدمة والفهارس: إغناطيوس كراتشوفسكي، دار المسيرة، بيروت، لبنان، ط3، 1982م، ص2.
- (4) - ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيّد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط2، 1973م، ص135.
- (5) - أبو هلال العسكري الحسن بن عبد الله بن سهل، الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق: علي محمد الجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، مصر، ط1، 1952م، ص268.
- (6) - رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين النقيّة والتطور، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، ط2، ص318.

وتجدر الإشارة إلى أنّ من القدماء من تحدّث عن الاستعارة وعلاقتها

بالاحتجاج العقلي، ويعدُّ الجرجاني [ت471هـ] " أول من فتح باب الاحتجاج بين المعنى العقلي والمعنى التخيلي" (1)، وهذا ما تطرَّق إليه طه عبد الرحمن في دراسته للاستعارة ووظيفتها الحجاجية، إذ استخلص مجموعة من النتائج بعد دراسته لموضوع العلاقة بين الاستعارة والحجاج لدى الجرجاني، حيث يقول:

« إنَّ أول من استخدم آليات حجاجية لوصف الاستعارة هو إمام البلاغيين العرب عبد القاهر الجرجاني، فقد أدخل مفهوم الادِّعاء بمقتضياته التداولية.

« إنَّ الوصف التعارضى الصريح للاستعارة يكشف عن آليات حوارية وحجاجية وعملية في بنيتها، تجعلها مركبة المستويات ومتداخلة النوات ومتنوعة العلاقات" (2).

وفي الدراسات الحديثة، نجد للاستعارة مفاهيم مختلفة، إذ لم يعد لها وظيفة إمتاعية فقط، فهي لا تبعث على الاندهاش من أجل التحسين البلاغي، بل أضحت وسيلة من " الوسائل اللغوية التي يستغلها المتكلم للوصول إلى أهدافه الحجاجية، بل إنها من الوسائل التي يعتمد عليها بشكل كبير جدًا، ما دمنا نسلم بفرضية الطابع المجازي للغة الطبيعية، وما دمنا نعتبر الاستعارة إحدى الخصائص الجوهرية للسان البشري" (3).

إنَّ الاستعارة أضحت ذات بعدٍ تداولي، فاستخدامها يحثُّ على الفعل، ذلك أنها نوع رئيسي من الخيال، وكما يقول بول ريكور [Paul Ricoeur] " لا فعل بدون خيال" (4).

إنَّ الاستعارة تستمدُّ قوتها الإبداعية والحجاجية من النظام الثقافي واللغوي المستخدمة ضمنه، إذ " يتوقف نجاحها على الحجم الاجتماعي الثقافي لموسوعة الأشخاص المؤوليين، من هذا المنظار لا يمكن انتاج استعارات إلا اعتماداً على نسيج ثقافي ثري، أي على عالم من المضمون مسبق التنظيم في شبكات من المؤولات تقرر (بصفة سيميائية) التشابه والاختلاف بين الخاصيات، وفي الوقت

(1) - ناصر بن دخيل الله بن فالح السعيد، الاحتجاج العقلي والمعنى البلاغي، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، قسم الدراسات العليا، فرع الأدب والبلاغة والتقد، السعودية، تاريخ المناقشة: 1426هـ، ص196.

(2) - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مرجع سابق، ص313.

(3) - العزاوي، اللغة والحجاج، مرجع سابق، ص105.

(4) - بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، 1001م، ص173.

نفسه هذا العالم من المضمون وحده هو الذي يستمدّ من الإنتاج الاستعاري ومن تأويله مناسبة لإعادة بنائه في عقد جديدة من المشابهات والاختلافات" (1).

إنّ الاستعارة لكي تؤدّي غرضها يجب أن يقابلها التأويل، فهي بمجرد ما تؤوّل " تفرض علينا النظر إلى العالم بطريقة جديدة، ففهم الاستعارة هو أيضاً، وبشكل لاحق فهم لماذا اختارها صاحبها" (2)، فهي تنطوي على " استعمال متوتر للغة لكي تعزّز مفهوماً متوتراً عن العالم" (3).

وتعود الانطباعات الإيجابية للاستعارة في النفس وقدرتها الحمل على الإذعان إلى ما يسمّيه جان جاك لوسركل [Jean-Jacques Lecercle] بخاصية الإنارة [illumination] التي تمتاز بها، فيقول: " إنّ الاستعارة الحيّة هي مناسبة لكشف أو تجلّ دقيق أو رهيف. وهذا تجسيد لأثر الحقيقة الذي أنسبه إلى الاستعارة، ويقوم الإطار النحوي بتطبيع جملة غريبة المحتوى الدلالي، ويحوّلها إلى جملة توكيدية تنقل إلينا، في غرابتها رؤية عميقة. وهناك حالة يشعر فيها المرء في مواجهته استعارة جيّدة أنّ الطريقة الغريبة التي مزجت فيها الكلمات صحيحة في العمق. لم يسبق لنا أن فكّرنا فيها بهذه الطريقة أو من وجهة النظر هذه، ولكننا الآن نراها ونشعر حينها بشيء يشبه شعور الانعتاق من التوتّر-بالبهجة- التي يقول فرويد إنها من آثار النكتة الناجحة. وبعبارة أخرى، يحصل لدينا حدس - كما لو أنّ الحقيقة التي كانت خفية عنا حتى تلك اللحظة قد انكشفت فجأة- وأنّ هذا الحدس يستبق فهمنا للأمور. وليس ضرورياً أن يكون الأمر واضحاً لدينا وضوحاً تاماً، كل ما نعرفه هو أنّ سحب الجهل التي كانت تغطّي الموضوع قد انقشعت للحظة وجيزة" (4). وهذا ما يجعل من الاستعارة وسيلة تمتاز بالقوة الحجاجية والقدرة على إدهاش المتلقّي وحمله على الاقتناع بالفكرة المراد إيصالها من طرف مرسل الرسالة أو الخطاب.

- (1) - أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص308-309.
- (2) - أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004م، ص159.
- (3) - بول ريكور، نظرية التأويل- الخطاب وفانض المعنى-، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006، ص115.
- (4) - جان جاك لوسركل، عنف اللغة، مرجع سابق، ص310-311.

# الفصل الثاني

الخطاب القرآني  
والآخر



## تمهيد

الخطاب القرآني خطاب حجاجي، فهو رسالة إلهية للبشر، تضمّنت أطروحات وقضايا مختلفة، يروم من خلالها المولى سبحانه وتعالى إلى حمل المتلقي على الإقتناع والإذعان لتلك الأطروحات.

وقد اتّسم الخطاب القرآني بعدد السمات التي كانت مُميّزةً له من بين الكتب السماوية الأخرى، إذ تعدّدت أنماطه الخطابية التي كانت موجّهةً للآخر، فكان كلّ نمطٍ يعبرُ عن الوضعية الواقعية التي كان كلّ متلقٍ يستقبل خلالها الخطاب القرآني.

ومن هذا المنطلق سوف نعرض في الفصل الثاني للحديث عن بعض القضايا المتصلة (بالخطاب القرآني الموجّه للآخر)، حيث سنقسّم الفصل إلى مباحث ثلاثة هي:

❖ المبحث الأول: الخطاب والنص والسياق

❖ المبحث الثاني: الخطاب القرآني

❖ المبحث الثالث: الآخر في المنظور القرآني

المبحث الأول

الخطاب والنص والسياق

## المبحث الأول : الخطاب والنص والسياق

### توطئة

احتلت المصطلحات النصّ [Texte] والخطاب [Discours] والسياق [Contexte] مساحة شاسعة في الدراسات النّقدية المعاصرة، خصوصا في الدراسات التي تندرج تحت: تحليل الخطاب [Analyse du Discours] لسانيّات النصّ [Linguistique du Texte] ونحو النصّ [Grammaire du Texte]، حيث اختلفت التّحديدات والمفاهيم لكل مصطلح من هذه المصطلحات، وذلك لاختلاف زوايا النظر إليها، ومن الملاحظ أيضا التداخل الحاصل بين المصطلحين (النصّ) و(الخطاب)، فمن يرى أنّ لهما دلالة مشتركة، ومن يرى أنّ هناك انفصالا مفاهيميا بينهما، فما الفرق بين النصّ والخطاب؟ وما دلالة مصطلحيهما؟ وما مفهوم السياق؟.

### (1) النصّ [Texte]

#### (أ) إشكاليّة المصطلح

يأتي النصّ ليسجّل حضوره في الاستعمالات اليوميّة للإنسان، فهو يفرض وجوده من منطلق أنه عنصر أساسيّ في الحياة الاجتماعيّة، " فالنصوص المكتوبة والمطبوعة مثل : مقالات الصّحف هي نصوص، وأيضا مدونات المحادثات واللقاءات المحكيّة نصوص أيضا، كذلك الأمر بالنسبة إلى برامج التّلفاز وصفحات شبكة المعلوماتية"<sup>1</sup>. ويمكن أن نقارب لمفهوم النصّ وفقا للتعريف اللّغوي ومفهومه في الدراسات القرآنيّة، وأيضا في الدراسات اللّسانيّة الحديثة.

(1) - نورمان فاكلوف، تحليل الخطاب - التحليل النصي في البحث الاجتماعي، ترجمة: طلال وهبة [المنظمة العربية للترجمة]، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص22.

## (ب) النص في المعجم العربي :

جاء في لسان العرب لابن منظور [ت711هـ] المادة اللغوية (ن/ص/ص)؛ تعني " النصّ وجمعه نصوص، وهو على وزن فعل، يقال: نصّ نصّاً، والنص رفعتك للشيء. ونصّ الحديث ينصّه نصّاً: رفعه، وكل ما أظهر فقد نصّ، ومنه المنصّة. وقال الأزهري [ت370هـ]: النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها، ومنه نصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء، حيث تستخرج كل ما عنده وكذلك النص في السير إنما هو أقصى ما تقدر عليه الذّابة (...) ونصّ الشيء وانتصب إذا استوى واستقام" (1). إذن فالنص يأتي بمعنى الظهور والإبانة .

## (ج) النص في التراث الأصولي واللساني العربي:

لم يتحدّد بالضبط مفهوم النصّ في التراث اللساني العربي ، ذلك أن مفهومه يتداخل " ضمن منظومة مفاهيمية متناسقة منسجمة مثل الجملة والكلام والاتساع في الكلام والبيان بأنواعه والخطاب والتبليغ، فإذا كان النحاة العرب والبلاغيون لم يستعملوا مصطلح (نص) فلأنّ مفهومه كان مشغولاً بواحد من المصطلحات الأنفة الذكر" (2).

وإذا كان النصّ لغويًا يعني الرّفْع والظهور فقد انتقل إلى الكتاب والسنة، فأصبح يشار إلى الآيات المستدل بها في الأحكام نصوصاً شرعية.

يعرّف الكفوي [ت1094هـ] في معجمه [الكليات] النصّ بقوله : " النصّ أصله أن يتعدّى بنفسه لأنّ معناه الرّفْع البالغ، ومنه منصّة العروس، ثم نُقل في الاصطلاح إلى الكتاب والسنة وإلى ما لا يحتمل إلا معنى واحداً" (3).

أما الشريف الجرجاني [ت816هـ] فيعرّف النصّ في معجمه [التعريفات] بقوله : "النصّ ما ازداد وضوحاً على المعنى الظاهر لمعنى في نفس المتكلم وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى كما يقال أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتمّ بغمي كان نصّاً في بيان محبّته، وأنه " ما لا يحتمل إلا معنى واحداً وقيل ما لا يحتمل التأويل" (4). ويتبيّن لنا أنّ تعريف الكفوي والجرجاني متقاربان إلى حدّ ما.

- (1) – لسان العرب، المرجع السابق، مادة (ن/ص/ص)، ج14، ص177-178.
- (2) – بشير إبرير، مفهوم النصّ في التراث اللساني العربي، مقال من مجلة جامعة دمشق، المجلد 23، العدد الأول، 2007م، دمشق، سوريا، ص117.
- (3) – أبو البقاء الكفوي، الكليات، مرجع سابق، ص908.
- (4) – الشريف الجرجاني علي بن محمد، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، المصطلح رقم: 1897/1898، ص202-203.

وبالنسبة للأصوليين فالنصُّ هو: " ما أتضح المراد منه بمجرد سماع صيغته، من غير توقّف على أمر خارجي أو تأمّل، وقد سيق الكلام له، مع احتمالته للتأويل، وقبوله للنسخ في عهد الرسالة " (1)، وعرف الإمام الفخر الرازي [ت604هـ] في مصنفه [المحصول في علم الأصول] النصُّ أنه " ما تكون دلالاته على العليّة ظاهرة، سواء كانت قاطعة أو محتملة " (2).

وممن فصلوا في تعريف النصِّ ومقاربة مفهومه في حقل أصول الفقه؛ حجة الإسلام أبو حامد الغزالي [ت505هـ] في مصنفه [المستصفى] حيث أورد ما يلي: " النصُّ اسم مشترك، يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه (3):

- **الأول:** ما أطلقه الشافعي رحمه الله، فإنه سمّى الظاهر نصّاً، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع. والنص في اللغة بمعنى الظهور.
- **الثاني:** وهو الأشهر، ما لا يتطرّق إليه احتمال أصلاً، ولا على قرب، ولا على بعد، كالخمسة مثلاً، فإنه نصٌّ في معناه، لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد. ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره. فكل ما كانت دلالاته على معناه في هذه الدرجة، سمّي بالإضافة إلى معناه نصّاً في طرفي الإثبات والنفي.
- **الثالث:** التعبير بالنصِّ عمّا لا يتطرّق إليه احتمال مقبول يعضده دليل. أمّا الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصّاً. فكأنّ شرط النصِّ بالوضع الثاني أن لا يتطرّق إليه احتمال أصلاً، وبالوضع الثالث: أن لا يتطرّق إليه احتمال مخصوص، وهو المعتضد بدليل. "

إنّ الأوجه الثلاثة التي أوردها الغزالي في تحديد مفهوم النصِّ وتعريفه مهمّة لعلماء الأصول، إذ أنهم يتعاملون مع النصِّ الإلهي، وقد أشار الغزالي أيضاً إلى أنّ التّحديد الثاني هو الأشهر والأوجه، وهذا ما ذهب إليه الكفوي والجرجاني فيما سبق، وقريباً منهما الفخر الرازي.

(1) – عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط2، 2000م، ص272.

(2) – الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، دط، ج5، ص139.

(3) – الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، ج2، ص48-49.

ومن التعريفات السابقة ندرك بأن النصّ لارتباطه بالقرآن الكريم والسنة المطهّرة أصبح يعني المفهوم الواحد المغلق، بمعنى أن النصّ هو " تأليف وتجميع لنواة الحقيقة، إذ إنه تأليف إلهي، أمّا التّأويل فهو تأليف إنساني" (1)، وهو قابل-أي التّأويل- للنقد والتّقويم وإعادة القراءة.

#### (د) النص في الدّراسات التّقديّة واللّسانية الغربيّة الحديثة؛

اختلفت التعريفات والتّحديدات للنصّ باختلاف المدارس والتّوجّهات النّقدية واللّسانية، وذلك لاختلاف زوايا النّظر للمصطلح.

يقول النّاقّد زتسيسلاف واورزنيّاك [Zdzislaw Wawrzyniak] : " تُفهم النّصوص بشكل حدسي ولغوي محض بأنّها وحدات لغويّة. وبالنّسبة لعلماء الأدب والنّصوص الأدبيّة هي أجناس معيّنة، مثل القصيدة والرّواية والقصة، فالنصّ بوصفه مفهوماً لغوياً يميّز تعريفاً له " (2)، إذن فإنّ البنية المؤسّسة للنصّ هي الملفوظات، وعلى هذا الأساس يصف كلاوس برينكر [Klaus BrinKer] النصّ في كتابه [التّحليل اللّغوي للنّص] بأنّه " وحدة لغويّة متماسكة " (3).

وبالنّسبة لتودوروف [Tzvetan Todorov] " فيمكن للنصّ أن يكون جملة، كما يمكنه أن يكون كتاباً تاماً، وهو يُعرف باستقلاله وانغلاقه " (4)، ويضيف في وصفه للنصّ فيقول: " إنه يكون نظاماً لا يجوز أن نطابقه مع النظام اللّساني، ولكن أن نضعه في علاقة معه. إنها علاقة تجاور وتشابه في الوقت نفسه " (5). إذن فالنصّ يبدأ من الجملة وينتهي إلى مجموعة لا متناهية منها.

وتتطلق بعض التّصورات لمفهوم النصّ " من فرضيّة أنّ النصّ في الأساس يمكن تحديده، بأنّه مركّب بسيط من جمل تقوم بينها علاقات تناسق، وإزاء هذه الخلفيّة النظرية فإنّ النّصوص عادة تتمثّل فيها الخصائص الآتية:

- تعاقب أفقيّ للجمل.
- الاستقلال النسبي.

- (1) - عمارة ناصر، اللغة والتّأويل - مقاربات في الهرمينوطيقا الغربيّة والتّأويل العربي الإسلامي- دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2007م، ص112.
- (2) - زتسيسلاف واورزنيّاك، مدخل إلى علم النصّ - مشكلات بناء النصّ-، ترجمة: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2003م، ص53.
- (3) - كلاوس برينكر، التّحليل اللّغوي للنّصّ، مرجع سابق، ص31.
- (4) - نقلاً: منذر عياشي، الأسلوبية وتحليل الخطاب، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 2002م، ص122.
- (5) - المرجع نفسه، ص122.

● التناسق داخل تتابع الجمل.

● العلاقات الدلالية بين المكونات السطحية<sup>(1)</sup>.

ومن هذه الخصائص يتضح بأنّ النصّ في أساسه يبني على الجملة، إذ أنّ متتاليات جمليّة مترابطة ومتتابعة تكوّن نصّاً متماسكاً ومتناسقاً بشرط أن تكون هناك علاقات دلاليّة تربط البنية السطحية للنصّ.

أما رولان بارت [R.Barthe] فيرى بأنّ النصّ يمثّل " السطح الظاهري للأثر الأدبي، وأنه نسيج الكلمات المشتبكة والمنظمة بطريقة تفوّض معنى متيناً وراسخاً ووحيداً<sup>(2)</sup>. كما أنه يميّز أيضاً بين النصّ والعمل الأدبي، " فالعمل الأدبي هو ما يمكن أن نمسكه باليد، أو نجده على رفوف المكتبات. أما النصّ فتمسكه اللّغة، ودليل العمل الأدبي متّنه، بخلاف دليل النصّ، فهو مفتوح على آفاق عديدة<sup>(3)</sup>.

ويتّضح من كلام رولان بارت أنّ النصّ أوسعُ مجالاً وأرحبُ أفقاً من العمل الأدبي، أي إنّ لفظ النصّ يشمل العمل الأدبي ويشمل غيره، فالعلاقة بينهما -أي النصّ والعمل الأدبي- علاقة عموم وخصوص.

وإذا ذهبنا إلى جوليا كريستيفا [Julia KRISTEVA] وجدناها تقارب مفهوم النصّ وفقاً لمحورين هما: (اللسان والمجتمع)، حيث تقول: " النصّ يتموقع في الواقع الذي ينتجه عبر لعبة مزدوجة تتمّ في مادّة اللسان وفي التاريخ الاجتماعي، إذ إنه ليس تلك اللّغة التواصليّة التي يقننها النحو، فهو لا يكتفي بتصوير الواقع أو الدلالة عليه، ولكنه أيضاً يشارك في تحريك وتحويل الواقع الذي يمسك به في لحظة انغلاقه، إنه يرتبط بالواقع بشكل مزدوج: يرتبط باللسان وبالمجتمع<sup>(4)</sup>.

ويربط بول ريكور [Paul Ricoeur] في كتابه [من النصّ إلى الفعل] النصّ بالكتابة، فكلّ نصّ لا بدّ أن يكون مكتوباً، حيث يقول: " لنسمّ نصّاً كل خطاب تثبّته الكتابة، تبعاً لهذا التعريف يكون التثبيت بالكتابة مؤسساً للنصّ نفسه<sup>(5)</sup>.

إنّ النصّ لدى بول ريكور [P. Ricoeur] مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالكتابة، فكلّ

- (1) - ينظر: فولفجانج هاينه من و ديتر فيهفيجر، مدخل إلى علم اللّغة النصّي، ترجمة: فالح بن شبيب العجمي، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، 1999م، ص25.
- (2) - نقلاً عن: محمد عزّام، النصّ الغائب - تجليات التناص في الشعر العربي- [دراسة]، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001م، ص18.
- (3) - المرجع نفسه، ص18.
- (4) - جوليا كريستيفا، علم النصّ، ترجمة: فريد الزاهي، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2001م، ص9-10.
- (5) - بول ريكور، من النصّ إلى الفعل، مرجع سابق، ص105.

تتابع جُمليّ لا يكون نصًّا إذا لم يُترجم إلى أحرفٍ مكتوبة لها بداية ولها نهاية. وهذا ما يطابقه تعريف الناقد نورمان هولاند [Norman N-Holland] الذي يشير إلى أن النص هو وبشكل أبسط " ما على الصفحة من كلمات " (1). إذن فالكتابة هي المقيدة للنصّ، إذ هي من تجعلنا نميّز النصّ حسب ما ذهب إليه كلٌّ من بول ريكور ونورمان هولاند.

إننا نجد من كلّ التّحديدات السّابقة بأنّ النصّ بمفهومه العام يندمج واللّغة، إذ إنّ اللّغة هي السّمة الرّئيسة فيه.

بيد أنّ هناك من توسّع في تحديد مفهوم النصّ من منطلق شموله كلّ العمليّات الاتّصاليّة، وهذا ما يشيرُ إليه الألمانيّان فولفجانج هاينه من [Wolfgana Heinemann] و ديتر فيهفيجر [Viehweger Dieter] في كتابهما [مدخل إلى علم اللّغة النّصيّ] بقولهما: " لوحظ أحياناً الميل إلى تجاوز الحدود باتجاه علم الاتّصال، إلى حدّ التسوية بين علم اللّغة النّصيّ وعلم الاتّصال. فعلم اللّغة النّصيّ بهذا المفهوم إذن يطمح أيضاً إلى دراسة كلّ ظواهر الاتّصال جميعاً وشرائطها بوصفها مجالاً للبحث " (2)، وبعد ذلك ينقلان تعريف كالمير [Kallmeyer] الذي يحدّده بأنّه " مجموع الإشارات الاتّصاليّة التي ترد في تفاعل تواصلي " (3).

إنّ هذا التعريف يحيلنا إلى اعتبار أنّ كلّ العمليّات التّواصلية هي عبارة عن نصوص، فأشارات المرور وجرس المدرسة وصفارة حكم مباريات كرة القدم وغيرها من العمليّات التّواصلية التي لا تستعمل اللّغة يمكن أن نعدّها نصوصاً تحيل إلى معانٍ ودلالات معيّنة؛ وتؤدي هذه المعاني عملاً تداولياً، بحيث تحيل إلى الفعل والإنجاز.

وقد ورد هذا المفهوم في معجم تحليل الخطاب [Dictionnaire d'Analyse du Discours] حيث جاء فيه: " كلمة نصّ لا تحيل بالدرّجة الأولى على المكتوب، والمقابلة بين نصّ مكتوب وخطاب شفوي هو حصرٌ للفرق في الحامل أو الوسيط وحجبٌ لكون النصّ في أغلب الوقت متعدّد السّمات، فوصفة طبخ وإعلان إشهاري، أو مقال في جريدة، وخطاب سياسي ودرس جامعي أو تحادث لا تشتمل فقط على علامات لغويّة، فهي كذلك مقدودة من حركات وتنغيمات وصور " (4).

(1) - نورمان هولاند، الوحدة الهوية النصّ الذات، ضمن كتاب: نقد استجابة القارئ من الشكلائية إلى ما بعد البنيوية لمجموعة من المؤلّفين، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، العراق، 1999م، ص213.

(2) - فولفجانج هاينه من و ديتر فيهفيجر، مرجع سابق، ص8.

(3) - المرجع نفسه، ص8-9.

(4) - باتريك شارودو- دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، مرجع سابق، ص553-554.



## (و) من النص إلى الخطاب

بعد أن درست اللسانيات النصّ وحاولت تحديد الإطار المفاهيمي له، انتقلت الدراسات اللسانية إلى دراسة ما هو أعمّ وأشمل من النصّ؛ ألا وهو الخطاب، وهذا ما جعل إنغو فارنكي [Ingo Warnke] يقول: "وداعاً يانصّ - مرحباً بك يا خطاب! لنتحدث من الآن فصاعداً عن لسانيات الخطاب" (1).

إنّه وبعد اهتمام اللسانيات بالجملة كوحدة أساسية للنصّ، تمت الدعوة من قِبَل النقاد واللغويين إلى ضرورة تأسيس لسانيات تهتمّ بالخطاب، ومن بين هؤلاء رولان بارت [R.Barthe] الذي يقول: "لم تهتمّ اللسانيات بموضوع أعلى من الجملة لأنه لا يوجد بعد الجملة إلاّ جمل أخرى. إنّ عالم النبات الذي يصف الزهرة، لا يستطيع الاهتمام بوصف الباقية، ومع ذلك من الواضح أنّ الخطاب نفسه (بوصفه مجموعة من الجمل) منظم، ويبدو من خلال هذا التنظيم، كرسالة من لغة أخرى متفوّقة على لغة اللسانيين. للخطاب وحداته، قواعده، ونحوه، وفيما وراء الجملة، فإنّ على الخطاب أن يكون على الرّغم من تركيبه من جمل فقط، موضوع لسانيات ثانية بصورة طبيعيّة" (2). ثم يضيف بارت [R.Barthe] قائلاً: "وعلى الرّغم من أنّ الخطاب يشكل موضوعاً مستقلاً، إلاّ أنّه يجب أن يُدرَسَ بالاعتماد على اللسانيات؛ إذا كان يجب تقديم فرضيّة عمل لتحليل مهمّة كبيرة جدّاً، ومواده لا يمكن حصرها، فإنّه من المنطقي أن نبحث عن علاقة متماثلة بين الجملة وبين الخطاب" (3).

وبالفعل فقد ولّت اللسانيات - بعد دراسة النصّ - وجهها شطر "الخطاب"، إذ أولت اهتماماً خاصّاً بدراسة أنماط الخطابات، وقد تمّ تجاوز مستوى النصّ إلى مستوى أعلى منه، وهو مستوى الخطاب الذي يمثّل وعلى رأي بارت [R.Barthe] "جملة كبيرة (ليس بالضرورة أن تكون وحداتها جملاً)، مثلما أنّ الجملة تشكل خطاباً صغيراً" (4). وسنتطرّق فيما يلي من البحث إلى موضوع الخطاب، وسنحاول مقارنة مفاهيمه وتعريفاته المختلفة لغويّاً واصطلاحياً.

- (1) - كورنيليا فون راد صكوحى، لسانيات النصّ أو: لسانيات ما بعد الجملة وما قبل الخطاب، ضمن كتاب: [مقالات في تحليل الخطاب] لمجموعة من المؤلفين، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة، وحدة البحث في تحليل الخطاب، تونس، 2008م، ص75. نقلاً من: AdAmzik
- Kirsten/Ingo Warnke(ED),Diskurslinguistik .Methoden- Gegenstande Grenzen,Berlin/New York,2006.
- (2) - رولان بارت/جيرار جينيت، من البنيويّة إلى الشّعريّة، ترجمة: غسان السيّد، نينوى للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2001م، ص16-17.
- (3) - المرجع نفسه، ص17.
- (4) - نفسه، ص17.

## (2) الخطاب [Discours]

### (أ) إشكالية المصطلح

يعدّ مصطلح الخطاب من المصطلحات المتداولة بشكل واسع على السّاحة اللّغوية والنّقدية، وخصوصاً أنّه يقترن بمصطلحاتٍ أخرى لها علاقة بالعلوم والمعارف والمنتجات النّصّية، فمن الخطاب القرآني والخطاب السياسي إلى الخطاب الثقافي والخطاب الصّوفي، فالخطاب الشعري والروائي... الخ. وكما هو الحال مع مصطلح النّصّ، فقد اختلف النّقاد أيضاً في تحديد مفهوم محدّد وواضح للخطاب، وذلك لاختلاف الخطابات واختلاف زوايا النظر للمصطلح والمفهوم.

### (ب) الخطاب في المعجم العربي

جاء في لسان العرب لابن منظور [ت711هـ]، الجذر (خ/ط/ب): نقول خطب المرأة أي طلبها إلى الزّواج (...). والخطبة برفع الخاء هي لون يضرب إلى الكدرة أو هي كذلك الخضرة وأخطب الصيد أي دنا وأمكن صيده. والخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً وهما يتخاطبان<sup>(1)</sup>.

ويقول الزمخشري [ت538هـ] في [أساس البلاغة]: "خطبَ: خاطبهُ أحسنَ الخطاب، وهو المواجهة بالكلام. وخطب الخطيب خطبةً حسنة. وخطب الخاطب خطبةً جميلة (...). واختطب القوم فلانا: دعوهُ إلى أن يخطب إليهم (...). وتقول له: أنت الأخطبُ البيّنُ الخطبة، فتخيل إليه أنه ذو البيان في خطبته"<sup>(2)</sup>.

وجاء في المعجم الوجيز: "خطب النَّاس، فيهم وعليهم - خطابة، وخطبة: ألقى عليهم خطبة. وخاطبه مخاطبة وخطاباً أي كالمه وحادثه، ووجّه إليه كلاماً. ويقال: خاطبهُ في الأمر أي حدّثهُ بشأنه. والخطاب: الكلام والرّسالة"<sup>(3)</sup>.

ونستطيع الاستنتاج بأنّ الخطاب في المعجم العربي هو عبارة عن منجز كلامي، وهذا المنجز قد يتمظهر في أشكالٍ وصور متعدّدة منها المخاطبة التي تتعدّد بدورها، فقد تكون من مرسل إلى متلقٍ واحد فهي محادثة، أو إلى جمع من المتلقين فتتحوّل إلى خطبة.

(1) - ابن منظور، مرجع سابق، مادة (خ/ط/ب)، ج4، ص155-156.  
(2) - الزمخشري، أساس البلاغة، مرجع سابق، ج1، ص255.  
(3) - المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، مصر، ط1، 1980م، ص202.

### ج) الخطاب في القرآن الكريم :

وردت ألفاظ مشتقة من الجذر (خ/ط/ب) في القرآن الكريم بمعانٍ وصيغٍ مختلفة في اثنتي عشرة آية موزعة على سور القرآن الكريم، نذكر منها ما جاء على معنيين هما كما يلي :

♦ معنى المخاطبة والكلام: قال الله [عز وجل]:

- ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَمًا﴾ (٦٣) (١).
- ﴿وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِفُونَ﴾ (٣٧) (٢).
- ﴿فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ (٢٣) (٣).

♦ بمعنى الفصل والحكم:

قال الله [عز وجل]: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾ (٤)، وفي هذه الآية يتحدث الله [عز وجل] عن داوود [عليه السلام]، "وقد وقف عنده علماء التفسير والبلاغة باعتبار الإضافة هنا تحيل إلى مستوى عالٍ من مستويات التخاطب" (٥)، فبالرغم من أن هناك بعض التفاسير التي تربط فصل الخطاب بالقضاء، فقد ورد في تفسير ابن كثير [ت774هـ] أن فصل الخطاب بمعنى "الشهود والأيمان أو إصابة القضاء وفهمه" (٦).

إلا أن هناك بعض التفاسير التي نظرت إلى الخطاب كهبة إلهية للإنسان وهي الكلام، أو حسن الكلام والإفهام. فقد ذكر ابن الجوزي [ت597هـ] في تفسيره [زاد المسير] أقوالاً عديدة في تفسير فصل الخطاب منها أنه "بيان الكلام، وقيل إنه البيان الكافي في كل غرض مقصود" (٧). وهكذا تتعدد المعاني والتفاسير لجملة فصل الخطاب، فمن قائل أنها القضاء، وقائل أنها حسن الحديث والكلام.

(1) - سورة الفرقان، الآية: 63.

(2) - سورة هود، الآية: 37.

(3) - سورة ص، الآية: 23.

(4) - سورة ص، الآية: 20.

(5) - لطفي فكري محمد الجودي، جمالية الخطاب في النص القرآني- قراءة تحليلية في مظاهر الرواية وآليات التكوين، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2014م، ص73.

(6) - ابن كثير أبو الفداء اسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط2، 1999م، ج7، ص59.

(7) - ابن الجوزي أبو الفرج جمال الدين بن عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، دت، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1984م، ج7، ص112.

وفي هذا الصدد أورد أبو حيان الأندلسي [ت745هـ] في تفسيره [البحر المحيط] بأنه يجوز أن يُراد بالخطاب " القصد الذي ليس فيه اختصارٌ مُخلٌ ولا إشباعٌ مُملٌ، ومنه ما جاء في صفة كلام رسول الله [صلّى الله عليه وسلم] فصلٌ لا نذرٌ ولا هذر" (1)، وهذا تقريبا ما ذهب إليه الإمام ابن الجوزي في تفسيره [زاد المسير].

ومن التفسيرات أيضا ما قاله الإمام الأرمي العلوي: " فصل الخطاب أي الكلام الملخصُ المبيّنُ الذي ينبئُ المخاطبَ على المرام من غير إلباس، فهو من إضافة الصّفة إلى الموصوف، والفصل إمّا بمعنى الفاعل أو المفعول أو الإفصاح، والبيان في الخطاب والكلام؛ أي: البيان بحقيقة الأمر، وقطع القضايا والأحكام باليقين من غير ارتياب، ولا شك، ولا توقف" (2).

أمّا بالنسبة للإمام الفخر الرازي [ت604هـ] " فقد عدّ هذه الصّفة - فصل الخطاب- من الصّفات التي منحها الله تعالى لنبيّه داوود [عليه السلام]، معتبرا إياها من علامات تحقق قدرة الإدراك والشعور؛ التي يمتاز بها الإنسان على أجسام العالم الأخرى من أنواع الجمادات والنباتات وجملة الحيوانات" (3).

وقد تنبّه الإمام الفخر الرازي إلى هذا المعنى لأنّه لم يكن مفسّرا فقط، بل كان من المتكلّمين، أي من الذين يدرسون العقائد والملل والنحل المختلفة، والمتكلّم عادة ما يكون قد اطلع على الفلسفة وعلم المنطق، وهذا ما أدّى به إلى إيراد المعنى السابق.

يقول الإمام الفخر الرازي [ت604هـ] في هذا الصدد: " النّاسُ مختلفون في مراتب القدرة على التعبير عمّا في الضمير فمنهم من يتعذّر عليه إيرادُ الكلام المرتب المنظم بل يكون مختلط الكلام مضطرب القول، ومنهم من يتعذّر عليه الترتيب من بعض الوجوه، ومنهم من يكون قادرا على ضبط المعنى والتعبير عنه إلى أقصى الغايات، وكلّ من كانت هذه القدرة في حقه أكمل؛ كانت الآثار

(1) - أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود/ علي محمد معوض/ زكريا عبد المجيد النوني/ أحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ج7، ص374-375.

(2) - الهرري محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الشافعي، حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، إشراف ومراجعة: هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ج24، ص337.

(3) - ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب - مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص35.

الصَّادِرَةَ عَنِ النَّفْسِ النَّطْقِيَّةِ فِي حَقِّهِ أَكْمَلُ، وَكُلُّ مَا كَانَتْ تِلْكَ الْقُدْرَةُ فِي حَقِّهِ أَقْلٌ؛ كَانَتْ تِلْكَ الْآثَارُ أضعفُ" (1).

ثمَّ يستطرد الرَّازِي قائلًا: " وَلَمَّا بَيَّنَّ اللهُ تَعَالَى كَمَالَ حَالِ جَوْهَرِ النَّفْسِ النَّطْقِيَّةِ الَّتِي لِدَاوُودِ [عَلَيْهِ السَّلَامُ] بِقَوْلِهِ: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ﴾، أَرَدَفَهُ بِبَيَانِ كَمَالِ حَالِهِ فِي النَّطْقِ وَاللَّفْظِ وَالْعِبَارَةِ فَقَالَ: ﴿وَفَضَّلَ الْحِطَابِ﴾، لِأَنَّ فَصْلَ الْخِطَابِ عِبَارَةٌ عَنِ كَوْنِهِ قَادِرًا عَلَى التَّعْبِيرِ عَنِ كُلِّ مَا يَخْطُرُ بِالْبَالِ وَيَحْضُرُ فِي الْخِيَالِ بِحَيْثُ لَا يَخْتَلِطُ شَيْءٌ بِشَيْءٍ، وَبِحَيْثُ يَنْفَصِلُ كُلُّ مَقَامٍ عَنِ مَقَامٍ" (2).

إِنَّ الْوَجْهَ الَّذِي أوردَهُ الرَّازِي هُوَ الْأَقْرَبُ إِلَى الْمَعْنَى الصَّحِيحِ، إِذْ إِنَّ سِيَاقَ الْآيَةِ يُشِيرُ إِلَى ذَلِكَ، فِدَاوُودُ [عَلَيْهِ السَّلَامُ] حِينَمَا شَدَّ اللهُ تَعَالَى مُلْكَهُ، زَادَهُ مِيزَةً مِنْ أَهَمِّ مِيزَاتِ الْمُلُوكِ، أَلَا وَهِيَ الْحِكْمَةُ الْكَلَامِيَّةُ، فَإِذَا كَانَتْ الْحِكْمَةُ وَضَعُ الشَّيْءِ فِي مَوْضِعِهِ، فَالْحِكْمَةُ الْكَلَامِيَّةُ هِيَ قَوْلُ الْكَلَامِ فِي مَقَامِهِ وَسِيَاقِهِ الْمَطْلُوبِ.

#### د) الخطاب في التراث الأصولي واللساني العربي؛

تمَّ تداول مصطلح (الخطاب) في التراث العربي والإسلامي مرتبطين بحقل أصول الفقه؛ فقد تمَّ استعمال المصطلح في المدونة الأصولية بشكل كبير، وذلك أن مدار البحث الأصولي هو معرفة القواعد المعرفية في استنباط الأحكام من الخطابات والنصوص الدينية والتي تمثلت فيما يلي :

- الخطابات الإلهية والتي تظهرت في القرآن الكريم.
- الخطابات النبوية والتي تظهرت في السنة المطهرة .

وقد استعمل الإمام السبكي [ت756هـ] الخطاب بمعنيين حددهما في قوله : " فحصل في الخطاب قولان أحدهما أنه الكلام، وهو ما تضمن نسبة إسنادية، والثاني أنه أخص منه وهو ما وجّه من الكلام نحو الغير لإفادته" (3).

(1) – الرّازي محمّد فخر الدين، مفاتيح الغيب، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1981م، ج26، تفسير سورة ص، ص187.

(2) – المصدر نفسه، ج26، ص188.

(3) - السبكي علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإيهام في شرح المنهاج – شرح علي بن علي منهاج الوصول إلى علم الأصول للفاضل البيضاوي، تحقيق: أحمد جمال الزمزمي/نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات، ط1، 2004م، ج2، ص120.

أمّا الإمام الأمدي [ت631هـ] فقد عرفه تعريفاً دقيقاً فقال: " اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهامٌ من هو منتهيٌ لفهمه " (1).

وقد وافقهما الإمام الزركشي [ت794هـ] إلى حدّ كبير وذلك بتعريفه للخطاب بقوله: " إنه الكلامُ المقصودُ منه إفهامٌ من هو منتهيٌ للفهم، وعرفه قومٌ بأنه ما يُقصدُ به الإفهامُ أعمُّ من أن يكون من قصدٍ مُتَهِياً أم لا " (2).

إنّ التعريفات والتّحديدات السابقة تحيلنا إلى ربط الخطاب بالكلام، فالخطاب لدى القدماء يتشكّل من الألفاظ الموجهة نحو الغير من أجل الإفهام. وسواء كان المُخاطَبُ والموجهُ إليه الكلام قادراً على الوعي بالكلام أو غير قادر؛ فإن الخطاب ما ينطلق من لسان المخاطب قاصداً به الإفهام.

إنّ " فالتّواصل هو مدار كل خطاب، والوسيلة التي تعمل على تحقّقه هي اللّغة، لذا لا يمكن الاعتداد بأشكال التّواصل الأخرى واعتبارها خطابات؛ لعدم تحقّق الشرط اللّغوي فيها" (3)، فالأصوليون انطلقوا في تحديدهم لمفهوم الخطاب من أرضية أنهم يتعاملون مع النصّ القرآني الذي هو خطابٌ إلهي تمظهر في قوالب لغوية من أجل إيصال المعنى الذي يُستتبط منه الحكم الشرعي.

ووسّع الإمام الكفوي [ت1094هـ] في معجمه [الكليات] مفهوم الخطاب، فقد جعله " مفهوماً أكثر شمولاً، لا ينحصر في الدلالة الظاهرة فقط، وإنما اعتبر الكلام النفسي جزءاً لا يتجزأ من الخطاب، ومن ثمّ يتحمّ أخذُه بالحسبان " (4). فقال: " والخطاب إما الكلام اللفظيُّ أو الكلام النفسيُّ الموجهٌ نحو الغير للإفهام " (5).

ونجده يُحدّد الخطاب في موضع آخر بفهمٍ ووعيٍ أكثر بالمصطلح فيقول: "الخطاب هو اللفظ المتواضع عليه المقصودُ به إفهامٌ من هو منتهيٌ لفهمه احترز (باللفظ) عن الحركات والإشارات المفهومة بالمواضعة و(بالتواضع عليه) عن الألفاظ المهملة، و(بالمقصود به الإفهام) عن كلام لم يقصد به إفهام المستمع فإنّه لا يسمّى خطاباً، و(لمن هو منتهيٌ لفهمه) عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم " (6).

(1) - الأمدي علي بن محمد، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 2003م، ج1، ص132.

(2) - الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير ومراجعة: عبد القادر عبد الله العائلي/عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1992م، ج1، ص126.

(3) - لطفي فكري محمد الجودي، جمالية الخطاب في النصّ القرآني، مرجع سابق، ص75.

(4) - المرجع نفسه، ص76.

(5) - الكفوي، مرجع سابق، ص419.

(6) - المرجع نفسه، ص419.

ونلاحظ في تعريف الكفوي أنه قد حدّد بدقة متطلبات الخطاب، فهو - أي الخطاب - ما كان متواضعاً عليه؛ بحيث تكون اللغة مفهومة للمخاطب لأن القصد من [المُخاطَب] هو الإفهام، ولا بدّ على [المُخاطَب] أن يكون واعياً للخطاب الموجّه له؛ بحيث يكون عاقلاً وفي حالة إدراكٍ تسمح له بفهم الخطاب الموجّه نحوه.

### و) الخطاب في الدراسات التّقديّة والسّانيّة الغربيّة:

ينحدر مفهوم الخطاب في الفكر الغربي من الفلسفة اليونانيّة، إذ أشار بول ريكور [P-Ricoeur] في كتابه [نظرية التّأويل] إلى أنّ مفهوم الخطاب نشأ في سياق محاورات أفلاطون حول صدق الكلمات، وقضيّة الصّحيح والخطأ منها. فأفلاطون في محاورته لقراطيلوس " أوضح أنّ ملكة الصّدق في الكلمات أو الأسماء المعزولة يجب أن تبقى غير محسومة لأنّ التسمية لا تستنفد قوّة الكلام أو وظيفته. ويتطلّب لوغوس الكلام أو قانونه اسماً وفعلاً في الأقل" (1).

ويضيف ريكور [P-Ricoeur]: " كان ذلك هو السّياق الأول الذي اكتشف فيه مفهوم الخطاب: أي إنّ الخطأ والصّواب هما آثار الخطاب، ويتطلّب الخطاب إشارتين أساسيتين هما الاسم والفعل، يرتبطان في تركيب يتخطى حدود الكلمات كل على حدة. ويقول أرسطو الشّيء نفسه في مقاله عن التّأويل. ففي رأيه أنّ للاسم معنى، وللـفعل فضلاً عن انطوائه على معنى إشارة إلى الزّمن. وارتباطهما وحده هو الذي يحقّق الرّابطة الإسناديّة، التي يمكن أن تسمّى لوغوساً أو خطاباً. وهذه الوحدة التركيبيّة هي التي تفيد معنى الفعل المزدوج في الإثبات والنفي" (2).

والذي يلاحظ توصيف ريكور [P-Ricoeur] للجذور القديمة الأولى لمفهوم (الخطاب)، يجد أنّ قضيّة (الخطاب) ارتبطت باللّغة، ففلاسفة اليونان الأوائل كانوا ينظرون إلى اللّغة بوصفها خطاباً إذا تضمّنت ركنين أساسيين؛ هما الاسم والفعل، بحيث يصدّران في قالب لغويّ خطّي، ويرتبطان ليكونا معاً عمليّة إسناديّة (مسند/مسند إليه).

إنّ اللّوغوس أو الخطاب لكي يؤدّي وظيفته الإفهاميّة، يستدعي أن يتشكّل من اسم وفعال، فالاسم له معنى، والفعل له معنى يرتبط بزمن، ومعا يشكلان الخطاب.

(1) - بول ريكور، نظرية التّأويل، مرجع سابق، ص 23.

(2) - المرجع نفسه، ص 24.

وبالنسبة للعصر الحديث فيشير محمد مفتاح إلى " أن التحليل - نصاً وخطاباً - قد نشأ في حضان لسانيات الجملة، ولم تراخ في الجملة إلا صحّة التركيب واتساق المعنى بغض النظر عن انسجامه مع سياقه " (1).

لقد توقفت اللسانيات الحديثة عند الجملة بوصفها الوحدة الأساسية للخطاب، فالخطاب " لا يمتلك شيئاً خارج الجملة " (2) حسب رولان بارت [R.Barthe]، إذ إنّ الحدث اللغوي لن يكون خطاباً، إلا إذا تضمن وظيفة إسنادية، تعطيه معنى متصوراً ومفهوماً.

وعلى هذا الأساس يبني بول ريكور [P-Ricoeur] رؤيته للأساس القاعدي للخطاب إذ يقول : " إذا كانت العلامة الصوتية والمعجمية وحدة أساس اللغة، فإن الجملة هي وحدة أساس الخطاب. فلسانيات الجملة هي من تدعم جدل الحدث والمعنى " (3). وهذا ما يؤكد ميشيل فوكو [Michel Foucault] بقوله : " الجملة بالنسبة للغة هي كالتصور بالنسبة للفكر: تشكلها الأعم والأكثر بدائية، لأننا ما أن نفككها حتى لا نعود نصادف الخطاب وإنما عناصره كمواد مبعثرة " (4).

إنّ ما أورده كلٌّ من رولان بارت [R.Barthe] و بول ريكور [P.Ricoeur] وميشيل فوكو [M. Foucault] بخصوص الخطاب يؤكد ما ذهب إليه محمد مفتاح من أنّ لسانيات الجملة كانت هي الحاضنة الأولى للخطاب، فقد نشأ ضمن دراسات لسانيات الجملة.

إنّ التمييز الذي حصل من اللسانيات الحديثة بين " الثنائية [لغة/كلام] على يد فرديناند دوسوسير [Ferdinand De Saussure] والثنائية [تصور/استعمال] عن طريق لويس هلمسليف [Louis Hjelmslev]، من هذا التمييز استنتجت نظرية الخطاب كلّ خلاصاتها الابستمولوجية " (5)، فقد كان لجهود دوسوسير [F. De Saussure] وهلمسليف [L. Hjelmslev] من خلال الفصل بين الثنائيات والتمييز بينها الأثر البالغ في بناء نظرية خاصة بموضوع الخطاب.

(1) - محمد مفتاح، التشابه والاختلاف - نحو منهجية شمولية -، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996م، ص34.

(2) - رولان بارت/جيرار جينيت، من البنيوية إلى الشعرية، مرجع سابق، ص16.

(3) - بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص80.

(4) - ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مجموعة من الباحثين، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990/1989م، ص95.

(5) - بول ريكور، من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص79.



ويحاول بول ريكور [P. Ricoeur] تفكيك مفهوم الخطاب انطلاقاً من التمييز الثنائي بين [لغة/كلام] و[تصور/استعمال] وفقاً لما يلي:

### ☞ [الخطاب بوصفه واقعة لغوية]:

انطلاقاً من التمييز اللساني يعرف بول ريكور [P-Ricoeur] الخطاب بقوله: "الخطاب هو الواقعة اللغوية"<sup>(1)</sup>، بمعنى أنه حدث لغوي حدث في زمن ما.

ويتوسّع في كتابه [من النص إلى الفعل] في تفسير الواقعة اللغوية فيقول: "إنّ القول بأنّ الخطاب حدث ما؛ يعني أولاً قول أنّ الخطاب قد تحقق زمنياً وفي الحاضر، فالخطاب يحيل على متكلّمه عن طريق مجموعة مركبة من المؤشّرات، كالضّمائر؛ سنقول في هذا الاتجاه أنّ للخطاب مرجعية؛ فخاصية الحدث ترتبط الآن بشخص المتكلّم؛ والحدث يكمن في كون أحد ما يتكلّم، أحد ما يعبرُ بأخذ الكلمة. والخطاب حدث ثالثاً بمعنى: في الوقت الذي لا تحيل فيه علامات الكلام سوى على علامات أخرى داخل نفس النسق وتخلص على أنه لم يعد هناك من عالم للغة أكثر ممّا لها من زمن وذاتية؛ ويكون الخطاب دائماً على علم بشيء ما: يرجع إلى عالم ينوي وصفه، والتعبير عنه أو تصويره (...). وليس للخطاب عالم فحسب، بل عالم ثانٍ، شخص آخر، مخاطبٌ موجّه إليه"<sup>(2)</sup>.

إنّ هذه الأوصاف والسّمات المتعدّدة حينما تترايط وتجتمع في إطار ما، فإنّها تدخل في تشكيل تلك (الواقعة اللغوية) التي تحيل أذهاننا بشكلٍ متدرّج إلى الخطاب.

وبعد تفسيره للواقعة اللغوية يشير بول ريكور [P. Ricoeur] إلى الخطاب بوصفه مشكلاً من اسم وفعل مترابطين ترابطاً إسنادياً.

### ☞ [الخطاب بوصفه إسناداً]:

يرى ريكور [P-Ricoeur] أنّ الجملة "تتميّز بسمية واحدة متميّزة، ألا وهي أنّ لها محمولا [predicat] أو مسنداً. ومادام المسند إليه المنطقي

(1) - بول ريكور، نظرية التأويل، مرجع سابق، ص34.  
(2) - بول ريكور، من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص80.

الأصيل هو حامل الهوية المفردة، فإن ما يقوله عنه المسند يمكن معالجته دائماً بوصفه الملمح الكلي للمسند إليه (1)، فالمسند إذن هو من يعطي للمسند إليه معنى ومفهوماً واضحاً، يؤدي إلى جملة أولية تساهم في بناء الخطاب.

وعلى أساس الطبيعة الإسنادية للجملة فإن ما سماها بالواقعة اللغوية ليست "وحدة لا عقلية تحدث وتختفي، كما يوحي التضاد بين اللغة والكلام. فالخطاب ذو بنية خاصة به، ليست هي بنية التحليل البنيوي، أي بنية الوحدات المنفصلة المعزولة عن بعضها، بل بنية التحليل التأليفي، أي التواشج والتفاعل بين وظيفتي التحديد والإسناد في الجملة الواحدة" (2).

### 👉 [جدل الواقعة والمعنى]:

لا يكفي للواقعة أو الحدث اللغوي أن يشكل خطاباً إذا لم يتفاعل وهوية شيء ما، فالخطاب "من حيث هو واقعة أو قضية أو خبر أي من حيث هو وظيفة إسناد متداخلة ومتفاعلة بوظيفة هوية هو شيء مجرد، يعتمد كل عيني ملاموس هو الوحدة الجدلية بين الواقعة والمعنى في الجملة" (3).

وعلى هذا الأساس فإن الخطاب "إذا تحقق كله بوصفه واقعة، فهم الخطاب كله بوصفه معنى" (4).

إن الواقعة اللغوية إذا حدثت في زمن ما، وكانت الواقعة ذات طبيعة إسنادية متضمنة فيها التناثنية (مسند/مسند إليه)، فإنها تحيل إلى الذهن معنى يمكن أن نقول عنه بأنه خطاب.

والخطاب بعد وصفه واقعة لغوية تؤدي وظيفة إسنادية، فإنه يكون ذا فعل تحاوري، أي أنه لن نسمي الخطاب خطاباً إلا إذا كان بين طرفين، المرسل والمتلقي، أي إن الفعل التحاوري هو من يبين الخطاب ويظهره ويجليه، سواء أكان هذا التحوار مباشراً أو غير مباشر.

(1) - بول ريكور، نظرية التأويل، مرجع سابق، ص 36.

(2) - المرجع نفسه، ص 37.

(3) - نفسه، ص 37.

(4) - نفسه، ص 38.

➔ [الفعل التحويري]:

يذهب ريكور [P-Ricoeur] إلى أنّ " من أوجِه الخطاب المهمة أنه يتوجّه إلى شخص ما. فهناك متكلم آخر هو متلقي الخطاب. وحضور هذين الاثنين: المتكلم والمستمع، هو الذي يشكّل اللّغة بما هي اتصال " (1).

إنّ شرط الخطاب، لكي نسمّيه خطاباً أن يكون ضمن دارة تواصلية تكون بين طرفين على الأقل؛ هما (المرسل/المتلقي)، حيث يتمّ فهم الخطاب وتأويله ضمن أطر ثقافية متواضع عليها بين الطرفين، وقد يلعب السياق دوراً هاماً في ترجمة كثير من الخطابات.

إننا في لحظة الحديث مع متلقٍ ما؛ نتحدّث ونشير باتجاه الشيء الخاص الذي نتحدّث عنه، وذلك " بفضل استخدام الوسائل العامة مثل أسماء الأعلام والضّمائر وأوصاف التّحديد. وأنا أساعد الآخر على تحديد ما أشير إليه بفضل الوسائل النّحويّة التي تضيفي على التجربة الفرديّة بُعداً اجتماعياً. ويصحّ الشيء نفسه على البعد الكلي للمسند إليه الذي ينقله البعد التوليدي للكيانات المعجميّة. ويقوم هذا المستوى الأوّل من الفهم المتبادل دون شيء من سوء الفهم، فكثيراً من كلماتنا متعدّدة المعاني: فيها أكثر من معنى واحد غير أنّ الوظيفة السياقيّة للخطاب تتمثّل في حجب المعاني في الكلمات وتقليص الاستقطاب في أقلّ عدد ممكن من التّأويلات " (2)، ذلك أنّ السياق يعمل دور المحدّد أو الضّابط للمعنى المراد من المرسل، إذ من غيره قد يحتمل الخطاب معانٍ مختلفة ومتعدّدة، تكون هذه المعاني بعيدة عن المقصود الرّئيسي الذي يريده المرسل من الخطاب.

ومن بين من عالج مفهوم الخطاب وحدّد مفاهيمه من النّقاد والفلاسفة الغربيين ميشيل فوكو [Michel Foucault] الذي عدّ الخطاب " أساساً للفعل الثقافي، فهو يجمّل فيه كل أشكال الحياة الثقافيّة وتصنيفاتها، فأعمال فوكو في مجملها 'بحث في أنواع الخطاب' " (3).

إنّ الخطاب بالنّسبة لفوكو [M. Foucault] هو المرجع الأساسي والمستند الرّئيس لأيّ عمليّة ثقافيّة، إذ لا ينتج عن الإنسان أيّ فعلٍ ثقافي أو نشاطٍ فكريّ دون خطابات متعدّدة ومتنوّعة.

(1) - بول ريكور، نظرية التّأويل، مرجع سابق، ص42.

(2) - المرجع نفسه، ص45.

(3) - جون ستروك، البنيوية وما بعدها، مرجع سابق، ص98.

ويرى فوكو [M-Foucault] بأنّ الخطاب " يُفقد من كلّ تحديد، سواءً أكان منطقيًا أو نحويًا أو بلاغيًا بقدر ما تكون فيه هذه التحديدات وليدة قدرة الخطاب على إخفاء أصله في عمل دوال هي مدلولات نفسها " (1). وربّما " هذا ما يوحي به جذر هذه الكلمة الهندوروبي [Kers] وصيغته اللاتينية [Dis] أي باتجاهات مختلفة + [Currere] أي يركض " (2).

إنّ عدم تحديد الخطاب لنفسه، أو بتعبير فوكو [M-Foucault] إفلاته من كلّ تحديد، يجعل من الصعوبة بمكان على الدارسين والباحثين تضيق مفاهيمه أو تعريفه تعريفًا دقيقًا، ولكن هذا لا يمنع من مقارنته من ناحية وظائفه وأنواعه وأنماطه.

ويذهب فوكو [M-Foucault] إلى أنّ الخطاب هو " مجموعة من العبارات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلية الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية قابلة لأن تتكرّر إلى ما لا نهاية يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ مع تفسيره إذا اقتضى الحال، بل هو عبارة عن عدد محصور من العبارات التي نستطيع تحديد شروط وجودها " (3)، فالخطاب إذن لدى فوكو [M-Foucault] يعدّ تشكيلة متناسقة، وكيانا مستقلاً و متماسكاً، فهو يعمل دوراً رئيسياً في تشكيل الوعي الثقافي والفكري، وكما أنّه إنتاجه يتمّ وفقاً لعملية اجتماعية معقدة.

ونظراً للانفتاح الدلالي الذي تتميز به اللغة وكلماتها وألفاظها، فإنّ أيّ خطاب حينما ينطلق من (مرسل) إلى (مرسل إليه) لا يأخذ صيغته الإفهامية ولا التداولية إلا إذا انحصر ضمن سياقات معلومة ومتعارف عليها بين طرفي الخطاب.

إنّ الوظيفة السياقية للخطاب ستمكّن المتلقّي من إلغاء التّأويلات والمعاني المتعدّدة للألفاظ المنفتحة الدلالة. إذن فإنّ السياق له دور مهمّ في عملية الخطاب، وهذا ما سنتحدّث عنه فيما يلي من البحث بحول الله تعالى.

(1) – نقلا عن: جون ستروك، البنيوية وما بعدها، مرجع سابق، ص103.

(2) – نفسه، ص98.

(3) – ميشيل فوكو، حفرات المعرفة، ص108. نقلا عن: لطفي فكري محمد الجودي، جمالية الخطاب في النص القرآني، مرجع سابق، ص79.

### (3) السِّيَاق [Contexte]

#### (أ) السِّيَاق في المعجم:

يعود لفظ السِّيَاق إلى الجذر (س/و/ق)، وقد ورد بمعانٍ مختلفة في القواميس العربيّة، وسنعرض للمعنى لدى ابن منظور والزّمخشري وكذا المعجم الوجيز.

أمّا ابن منظور فقد أورد لفظ السِّيَاق في مادة (س/و/ق) فيقول: "ساق الإبل وغيرها يسوقها سوقاً وسياقاً، وهو سائق وسوّاق، (...) وقد انساقت وتساوقت الإبل تساوقاً إذا تتابعت (...) وساق إليها الصّدّاق والمهر سيقاً وأساقه، (...) والسِّيَاق: المهر.. قيل للمهر سوق لأن العرب كانوا إذا تزوّجوا ساقوا الإبل والغنم مهراً لأنها كانت الغالب على أموالهم، وضع السّوق موضع المهر وإن لم يكن إبلاً وغنماً (...) وساق بنفسه سيقاً: نزع بها عند الموت، نقول: رأيت فلاناً يسوق سوّوقاً أي ينزع نزعاً عند الموت (...) ويقال فلان في السِّيَاق أي في نوع النّزع (...) والسِّيَاق نزع الرّوح (...) وأصله سواق، فقلبت الواو ياء لكسرة السيّن، وهما مصدران من ساق يسوق (...) " (1).

ويتبيّن ممّا أورده ابن منظور أنّ السِّيَاق يأتي بمعانٍ عديدة، منها بمعنى قاد، وكذلك نزع وانتزع، وأيضا بمعنى أعطى وسلّم المهر مثلاً.

أمّا الزّمخشري فقد أورد معنى السِّيَاق في مادة (س/و/ق): ساق الله إليه خيراً. وساق إليها المهر. وسأقت الرّيح السّحاب. وأوردت هذه الدّار بثمن فساقها الله إليك بلا ثمن (...) وتساوقت الإبل: تتابعت. وهو يسوق الحديث أحسن سيقاً، وإليك يُساق الحديث. وهذا الكلام مساقه كذا، وجئتك بالحديث على سوّقه: على سرّده " (2).

وما نلاحظه من صاحب [أساس البلاغة] أنّه قد انتبه إلى ارتباط لفظ السِّيَاق بالحديث والكلام، وهذا لم يذكره صاحب [لسان العرب].

وورد في المعجم الوجيز: " (السِّيَاق) \_ سياقُ الكلام: تتابُعُهُ وأسلوبُهُ الذي يجري عليه " (3). وهذا المعنى ليس ببعيد عمّا أورده ابن منظور والزّمخشري.

(1) - ابن منظور، مرجع سابق، مادة (س/و/ق)، ج6، ص484-485.

(2) - الزّمخشري، أساس البلاغة، مرجع سابق، ج1، ص484.

(3) - المعجم الوجيز، مرجع سابق، ص330.

## ب) السّياق في التّراث الأصولي واللساني العربي؛

لقد اهتمّ العلماء قديماً بقضية السّياق ودوره في فهم الخطاب، خصوصاً في ميدان أصول الفقه، الذي يقوم على استنباط الأحكام الشرعيّة من خلال النظر في الخطابات الإلهيّة المتمثّلة في القرآن الكريم، والخطابات النبويّة المتمثّلة في السنّة المطهّرة.

وقد اختلفت النظرة لموضوع السّياق من قبل القدماء باختلاف الحقول والمجالات التي انطلقوا منها في الحديث عن مفهوم السّياق وأهمّيته الدلاليّة.

وفيما يلي سنعرض لقضية السّياق وأهمّيته عند النحويين والبلاغيين وكذا الأصوليين والمفسرين.

👉 **السّياق عند النحويين:** تحدّث النحويون عن موضوع السّياق، وعالجوا مجموعة من الظواهر والقضايا اللغويّة في اللّغة العربيّة والتي لها علاقة بالسّياق، ومن هذه الظواهر اللغويّة " الحذف والذّكر أو التّقديم والتّأخير أو الوقف والابتداء، فهذا سيبويه [ت180هـ] شيخ النّحاة يعالج أساليب خبريّة ويجوز الحذف فيها تأسيساً على السّياق اللغويّ وحده "1)، فنجده يقول: " ومما ينتصب أيضاً على إضمار الفعل المستعمل إظهاره، قول العرب: حدّث فلانٌ بكذا وكذا، فتقول: صادقاً والله، أو أنشدك شعراً فتقول: صادقاً والله، أي: قاله صادقاً؛ لأنك إذا أنشدك فكأنه قد قال كذا"2)، فهو هنا يجوز حذف الفعل (قاله) من الخبر (صادقاً والله)، معتمداً في ذلك على سياق الكلام في أوّله (حدّث فلانٌ بكذا وكذا).

هذا بالنّسبة لمثال الحذف في الكلام والحديث، أمّا بالنّسبة لأمثلة التّقديم والتّأخير، والوقف والابتداء، والتّعريف والتّكثير، فهي أكثر من أن تعدّ أو تحصى.

(1) - عرفات فيصل المتاع، السّياق والمعنى - دراسة في أساليب النحو العربي-، مؤسسة السّياق للطباعة والنشر والتّوزيع والترجمة، لندن، بريطانيا، ط1، 2013م، ص44.

(2) - سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط3، 1988م، ج1، ص271.

➡ **السياق عند البلاغيين:** تعدُّ مقولة (مطابقة الكلام لمقتضى الحال) من أهمّ المقولات التي تحدّث عنها البلاغيون في قضيّة السياق.

يقول **عبد الرحمن الميداني:** " ولما كانت أحوال المخاطبين مختلفة، وكانت كل حالةٍ منها تحتاج طريقةً من الكلام تلائمها، كانت البلاغة في الكلام تستدعي انتقاء الطريقة الأكثر ملاءمةً لحالة المخاطب به، لبلوغ الكلام من نفسه مبلغ التأثير الأمثل المرجو (...). والأحوال لا تكاد تحصر، فمنها ما يستدعي من الكلام إيجازاً، ومنها ما يستدعي من الكلام بسطاً متوسطاً، وآخر بسطاً مطوّلاً، ومنها ما يستدعي تقييداً وآخر إطلاقاً، ومنها ما يستدعي تنكيراً أو يستدعي تعريفاً، وخطاب الذكيّ يخالف خطاب الغبي، وخطاب الملوك والرؤساء يخالف خطاب العامة... (1)".

إنّ مطابقة الكلام لمقتضى الحال؛ تعني أنّ مرسل الخطاب لابدّ وأن يجعل في حسابانه السياقات والمقامات المختلفة، فالخطاب بدون مراعاة للسياق وأحوال المخاطبين، يكون بلا تحديد واضح ومفهوم.

ونجد **حازم القرطاجني** [ت684هـ] حينما لمّح إلى عناصر الاتصال اللغوي وعلاقتها بالأدب، تعرّض إلى السياق كأمر رئيسي في العمليّة الاتصاليّة اللغوية حيث ذكر الآتي:

" والأقاويل الشعريّة أيضاً تختلف مذاهبها وأنحاء الاعتماد فيها بحسب الجهة أو الجهات التي يعتني الشاعر فيها بإيقاع الحيل التي هي عمدة في إنهاض النفوس لفعل شيء أو تركه، أو التي هي أعوان للعمدة" (2).

لقد أشار **حازم** إلى أنّ السياق له دور رئيسي أثناء العمليّة الاتصاليّة، ويشير إلى أنّ الأقاويل الشعريّة تتنوّع وتختلف من حيث الاعتماد عليها في الإيحاء للنفوس وحملها على الإنجاز.

(1) – عبد الرحمن الميداني، البلاغة العربية، مرجع سابق، ج1، ص129-130.

(2) – حازم القرطاجني، منهاج البلاغ، مرجع سابق، ص346.

ثمَّ يبيِّن القرطاجنيّ [ت684هـ] تلك الجهات التي أشار إليها ويعدّها إلى جهاتٍ أربعٍ ألا وهي (1):

- ♦ "ما يرجع إلى القول نفسه.
- ♦ أو ما يرجع إلى القائل.
- ♦ أو ما يرجع إلى المقول فيه.
- ♦ أو ما يرجع إلى المقول له."

فهذه عناصر الاتّصال الأربعة ومن أهمّها السّياق (2):

- ↔ "ما يرجع إلى القول نفسه ← [الرسالة]
- ↔ ما يرجع إلى القائل ← [المرسل]
- ↔ ما يرجع إلى المقول فيه ← [السّياق]
- ↔ ما يرجع إلى المقول له ← [المرسل إليه]"

إنّ عناصر الاتّصال الأربعة التي أشار إليها حازم في حديثه عن الأقوال الشّعريّة هي من تشكّل الخطاب وتجعله ذا مغزى واضح.

➔ **السّياق عند المفسّرين والأصوليّين:** يمكننا القول بأنّ كتب تفسير القرآن الكريم وكتب أصول الفقه تعدّ من أوائل ما تبلور فيها مصطلح السّياق، أو تمت الإشارة له وإلى أهمّيّته في فهم النصوص الشّرعيّة، وهذا ما نجده في كتاب [الرسالة] للإمام الشافعي [ت204هـ] حين أورد قضية البيان من كلام الله تعالى فأوردها تحت عنوان: "الصّنف الذي يبيّن سياقه معناه" (3).

وقد أورد الإمام الشافعي [ت204هـ] تحت هذا الباب مجموعة من الآيات القرآنيّة، حيث ساقها في مقام أنّ تأويلها وتفسيرها يُعرّف من السّياق الذي وردت فيه، وبالتالي فإنّ السّياق له دورٌ مهمٌّ في فهم النصوص والخطابات القرآنيّة من أجل استنباط الأحكام الشّرعيّة.

(1) - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، مرجع سابق، ص346.

(2) - الغدامي، الخطيئة والتكفير، المرجع نفسه، ص17.

(3) - ينظر: الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، دط، ج1، ص62.



أما الإمام بدر الدين الزركشي [ت794هـ] فقد وضع في مصنفه [البحر المحيط] مبحثاً بعنوان: " دلالة السياق "، حيث قال:

" أنكرها بعضهم، ومن جهل شيئاً أنكره"<sup>(1)</sup>.

ثم ساق الزركشي مقولةً للشيخ عز الدين في كتاب الإمام قال فيها: " السياق يرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح الاحتمالات وتقرير الواضحات. وكل ذلك بعرف الاستعمال. فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً، وإن كانت ذماً بالوضع، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذماً وإن كانت مدحاً بالوضع، كقوله تعالى: {ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ} [سورة الدخان، الآية 49] "<sup>(2)</sup>.

إن دوافع الأصوليين في الأساس " كانت تسعى إلى محاولة كشف وتحليل دلالة الألفاظ وعلاقتها بالمعاني، وقد وجدوا لهذه العلاقة عدّة اعتبارات وقسموها إلى أربعة أقسام:

- ↪ اللفظ باعتبار المعنى الذي وضع فيه: وعالجوا فيه قضية الخاص والعام والمشارك.
- ↪ اللفظ باعتبار المعنى الذي استعمل فيه: وعالجوا فيه قضية الحقيقة والمجاز.
- ↪ اللفظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه: وقسموه إلى ظاهر وخفي.
- ↪ اللفظ باعتبار طرق الوقوف على مراد المتكلم "<sup>(3)</sup>.

إنّ هذه الأقسام الأربعة تحيلنا إلى أن نعتمد عليها في الدراسات الدلالية، حيث أنّ الخاص والعام والحقيقة والمجاز والظاهر والخفي وغيرها من القضايا البلاغية، لها دور مهم في فهم وتأويل الخطاب القرآني المراد استنباط الأحكام الشرعية من آياته.

(1) - الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج6، ص52.

(2) - المصدر نفسه، ج6، ص52.

(3) - علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م، ص114-115.

### ج) السّياق في الدّراسات التّقديّة واللّسانيّة الغربيّة :

عمدت الدّراسات التّحليليّة الحديثة للنّص والخطاب -في البداية- إلى إستبعاد السّياق من الدّراسة لأسباب منهجيّة وموضوعيّة، فقد ذكر محمد مفتاح في كتابه [التّشابه والاختلاف] أنّ التّحليل -نصّاً وخطاباً- كان " قد نشأ في حضان لسانيّات الجملة، فلم تراغ في الجملة إلا صحّة التّركيب واتّساق المعنى بغضّ النظر عن انسجامه مع سياقه، أو قد ترعرع حسب مبدأ 'الاستقلال الأتولوجي للشّكل السّيميائي' في المدرسة الكريماصيّة الشّكلانيّة السّيميائيّة الباريزيّة" (1).

ويشير محمد مفتاح إلى أنّ المنهجية المتّبعة من طرف دراسات لسانيّات الجملة هي السّبب الرّئيس في إبعاد السّياق من تلك الدّراسات، ذلك " أنّ المشروع النظري لنحو الجملة ولسيمائيّات كريماص هو اختيار بعض المستويات الوجهيّة لتحليلها بحسب غاية متوخاة؛ وهي صياغة نحو للغة ونحو للسرد. والاهتمام بالسّياق - الذي هو متشعب وغير منضبط - يشوِّس على هذه الصياغة وإن لم يُعقّبها... " (2)، إذن فعدم الاهتمام بقضيّة السّياق كان نتيجة للطّبيعة التي يحملها، فالسّياق يمتاز بعدم الانضباط وكذلك التّنوّعات والتّشعّبات المختلفة.

غير أنّ كثيراً من الغربيّين اهتمّوا بقضيّة السّياق، ذلك أنّه عنصر مهمّ في عمليّة الاتّصال اللّغوي، فنجد رومان ياكوبسون [R-Jakobson] في كتابه [في قضايا الشعريّة] يقول: " إنّ المرسل يوجّه رسالةً إلى المرسل إليه، ولكي تكون الرّسالة فاعلة، فإنّها تقتضي، بادئ ذي بدء، سياقاً تحيل عليه (وهو ما يدعى أيضاً [المرجع] باصطلاح غامض نسبياً)، سياقاً قابلاً لأن يدركه المرسل إليه، وهو - أي السّياق - إمّا أن يكون لفظيّاً أو قابلاً لأن يكون كذلك... " (3).

إنّ رومان ياكوبسون [R-Jakobson] يقرّر بأنّ السّياق يكتسي أهميّة كبرى أثناء العمليّة التّخاطبيّة أو التّواصلية؛ ذلك أنّه هو من يجعل من الرّسالة ذات فعالية وتؤدّي وظيفتها الحقيقيّة، فالسّياق هو " الطّاقة المرجعيّة التي يجري القول فيها من فوقها، فتمثّل خلفيّة للرّسالة تمكّن المتلقّي من تفسير المقولة وفهمها. فالسّياق إذاً هو الرّصيد الحضاري للقول وهو مادّة تغذيته بوقود حياته وبقائه. ولا تكون الرّسالة بذات وظيفة إلا إذا أسعفها السّياق بأسباب ذلك ووسائله" (4).

(1) - محمد مفتاح، التّشابه والاختلاف، مرجع سابق، ص34.

(2) - رومان ياكوبسون، قضايا الشعريّة، مرجع سابق، ص27.

(3) - عبد الله الغدامي، الخطبة والتكفير، ص10.

(4) - المرجع نفسه، ص10

وعلى هذا الأساس فإنّ "موضع النصّ من السّياق مثل موضع الكلمة من الجملة، فلا قيمة للكلمة من دون الجملة، مثلما أنه لا وجود للجملة من دون الكلمة" (1).

إنّ عمليّة تحليل الخطاب أو تحليل مدوّنة ما، لكي تكون صحيحة لا بدّ أن يؤخذ بعين الاعتبار ما يسمّى **الوضعيّة العامّة للخطاب** (أو نفس الظّرف العام للخطاب)، ويحدّد المختصّون هذا المصطلح الألسني بقولهم: " ندعو **الوضعيّة العامّة للخطاب** مجمل الظّروف التي جرى في داخلها فعل كلاميّ (سواء أكان مكتوباً أم شفهيّاً). ويخصّ ذلك في أن معاً المحيط الفيزيائي المادّي والاجتماعي الذي نطق فيه هذا الكلام، كما ويخصّ الصّورة التي شكلها المستمعون عن الناطق لحظة تفوّهه بالخطاب، ويخصّ هويّة هؤلاء، والفكرة التي يشكلها كل واحد منهم عن الآخر (بما في ذلك التّصور الذي يمتلكه كل واحد عن رأي الآخر فيه). كما ويخصّ الأحداث التي سبقت مباشرة عمليّة التّلفّظ بالقول (وبخاصّة العلاقات التي كان المتخاطبون يتعاطونها فيما بينهم)، ثمّ بشكل أخصّ التبادلات الكلاميّة التي اندرج فيها الخطاب المعني " (2)، وتأتي كلّ هذه الاعتبارات والمتغيّرات المختلفة، لترتبط معاً وتشكّل لنا المفهوم العام للسّياق.

ويذهب **دومينيك مانغونو** [Dominique Maingueneau] إلى أنّ السّياق يمتاز بالتغيّر والتطور مع مرور الوقت، فهو " ليس جهازاً يمكن للملاحظ الخارجي الإحاطة به، يجب النظر إليه عبر التّصورات (المتباينة في كثير من الأحيان) التي يتصوّرها المشاركون، فلكي يسلك هؤلاء السلوك المناسب، يجب عليهم باعتماد مؤشّرات متنوّعة، استكشاف نوع الخطاب الذي يندرجون وينخرطون فيه. إنّ السّياق يبدو وكأنّه نتاج بناء المتفاعلين، كثيراً ما تكون طبيعة نوع الخطاب ودور المشاركين وطبيعة الإطار الزمكاني موضوع صراعات ومفاوضات، في نهاية التّخاطب يمكن للسّياق أن يختلف كثيراً عن السّياق الذي كان عليه في البداية والمنطلق، على الأقل لأنّ المعلومات والسلوكات المعتمدة في التفاعل قد ساهمت في تحويره " (3).

(1) - عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير، مرجع سابق، ص 13.

(2) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2005م، ص 114. نقلاً عن: القاموس الموسوعي لعلوم اللغة. T-Todorov /O-Ducrot, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Seuil, 1972, p. 417.

(3) - دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص 29-30.

وعن طبيعة مقومات السّياق، يشير مانغونو [D-Maingueneau] إلى أنّه لا يوجد إجماعٌ لدى الدّارسين لهذا الموضوع، فنجد " هايمس [D-H Hymes] يدرج بالإضافة إلى المشاركين والمكان والزّمان والغاية، ونوع الخطاب والقناة واللّهجة المستعملة والقواعد التي تحكم التّداول على الكلام في صلب جماعة معينة، أمّا البعض الآخر فيدرج معارف المشاركين حول العالم ومعارف بعضهم عن البعض الآخر والمعرفة بالخلفيّة الثقافيّة للمجتمع حيث ينتج الخطاب " (1)، ومن هنا يأتي التّنوّع والتّشعب والاختلاف، الذي يميّز السّياق ويجعل دراسته تختلف من مدرسة لأخرى، ومن ناقد لآخر.

وقد وضع السّياقيّون مجموعة من العناصر التي يمكن لها أن تتحكّم في القيمة الدلاليّة للخطاب، مثل الألفاظ اللّغوية، والمقام والحالة الثقافيّة .. الخ، وعلى هذا الأساس فقد تنوّعت أنواع السّياقات ونذكر منها الآتي:

➡ **السّياق اللّغوي:** ونعني بالسّياق اللّغوي " البيئة اللّغويّة للنّصّ والتي تتكوّن من مجموع المفردات والجمل والخطاب، فالنّصّ يجب أن يحلّل وفق المستويات اللّغوية [Linguistic Level] المختلفة والتي هي (2):

- ← المستوى الصوتي [Sonic Level]
- ← المستوى الصرفي [Morphological Level]
- ← المستوى المعجمي [Lexical Level]
- ← المستوى النحوي [Syntactic Level]
- ← المستوى الدلالي [Significance Level]

إنّ هذه المستويات تعدّ المشكّل الرئيسي لما يسمّى بالسّياق اللّغوي، فأيّ ما خطاب حينما نروم تفكيكه وتحليله، فإننا لابدّ وأن نأخذ في عين الاعتبار المستويات الصوتيّة والصرفيّة والمعجميّة والنحويّة والدلاليّة، وكلها تدخل في إعطاء صورة نهائيّة للسّياق.

(1) – دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، مرجع سابق، ص 27-28.  
 (2) – عرفات فيصل المناع، السّياق والمعنى، مرجع سابق، ص 13.

➔ **السياق المقامي:** وهو المحددات الغير اللغوية التي تتحكم في الدلالة، إذ إن السياق المقامي " يوفر جزئياً، بعض العوامل أو المحددات التي تسهم في تحديد معاني التعبيرات الاجتماعية، فقد يكون هذا السياق إطاراً للمؤسسات (محكمة، مدرسة..) أو لأوضاع الحياة اليومية (مطعم، سوق)، إذ تؤثر هذه المحددات خصائص المحادثة في النصوص الكبرى، وكذلك في بناء الخطاب الإقناعي والحجاجي "1). ومنه فإن السياق المقامي قد يتحكم في الدلالات الخطابية لأي رسالة.

➔ **السياق الثقافي:** ونعني بهذا النوع من السياقات " تحديد المحيط الثقافي الذي نشأ فيه النص "2)، فالسياق الثقافي يتغير من مكان لكان، ومن عصر إلى عصر، سواء كانت هذه الثقافة دينية أو سياسية أم اجتماعية... الخ.

وهذا ما يشير إليه أمبرتو إيكو [U-Eco] في حديثه عن الترجمة والسياق فيقول: " الترجمة لا تتوقف فقط على السياق اللغوي فحسب، بل أيضاً على شيء يقع خارج النص، والذي سنسميه معلومات عن الكون أو معلومات موسوعية "3)، إذن فالسياق الثقافي يلعب دوراً رئيسياً في العديد من القضايا التي تتخذ من اللغة وسيلة لها، مثل الترجمة من لغة إلى لغة، فالسياق الثقافي والذي يمثل الثقافة السائدة والموروث الثقافي للمجتمع الذي يتحدث باللغة المراد ترجمتها لا بد وأن نأخذه بعين الاعتبار أثناء عملية الترجمة.

وعموماً فإن أنواع السياق دائماً ما تكون مترابطة ومتداخلة، وبينها قواسم مشتركة، إذ لا تتم دراسة نوع من هذه الأنواع بمعزل عن النوع الآخر، ومن هنا تظهر الأهمية الوظيفية للسياق في تحليل الخطابات والنصوص المختلفة، سواء كانت هذه النصوص والخطابات شفوية أم كتابية.

- (1) - عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، مرجع سابق، ص43.  
 (2) - عرفات فيصل المناع، السياق والمعنى، مرجع سابق، ص26. نقلاً من: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص71.  
 (3) - أمبرتو إيكو، أن نقول الشيء نفسه تقريباً، ترجمة: أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2012م، ص43.

المبحث الثاني

الخطاب القرآني

## المبحث الثاني : الخطاب القرآني

سبق وأن أشرنا إلى أنّ الخطاب القرآني يعدّ أوّل مصدر من مصادر التشريع الإسلامي، وبالتالي فكتاب الله تعالى قد لقي من العناية والدراسة والبحث ما لم يلق كتاب وخطاب آخر، فبه يستدل المتكلم والواعظ، ومنه يستخرج الفقيه الأحكام الشرعيّة من حلال وحرام وأمر ونهي، وكذا الأمر بالنسبة للباحث اللّغوي، فالقرآن الكريم يمثّل ثروة لغويّة كبيرة جدّاً، فقد حفظ الله لنا به اللّغة العربيّة ومفرداتها وألفاظها وأساليبها.

وحيث نتحدّث عن الخطاب القرآنيّ فلا بدّ في البداية من معرفة حدّ القرآن الكريم وتعريفه تعريفاً كافياً ووافياً، وسنتطرق أيضاً إلى قضيّة فهم النصّ والخطاب القرآني والفرق بين التفسير والتأويل، وأيضاً سنشير إلى دور السياق في فهم القرآن الكريم، وأيضاً إلى أنواع الخطابات القرآنيّة.

### 1) تعريف القرآن الكريم

سنقتصر في تحديد القرآن الكريم على التعريف الاصطلاحيّ بعيداً عن الدلالات المتعدّدة للفظة (قرآن).

إنّ فالقرآن الكريم هو " كلام الله تعالى، وهو منتظم من الحروف والأصوات، ومؤلّف ومجموع من سُور وآيات، مقروء بالسنن، محفوظ في صدورنا، مسطور في مصاحفنا، ملموس بأيدينا، مسموعٌ بأذاننا، منظورٌ بأعيننا" (1). ويذكر الجرجاني تعريفاً للقرآن الكريم فيقول: " هو المنزل علي الرّسول، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة" (2)،

(1) - الكفوي، الكلّيات، مرجع سابق، ص721.

(2) - الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، مرجع سابق، ص146.

ويتبين من هذه التحديدات أن القرآن الكريم محفوظٌ بعناية الرحمان، فقد تكفل الله بحفظه وتعاقب آياته ونسخه على الأجيال المتعددة، وعبر الأزمان المتلاحقة، وهذا من لطف الله عزّ وجلّ بأمة الإسلام.

## (2) التفسير والتأويل : (أ) التفسير

أنزل الله سبحانه وتعالى القرآن الكريم ليكون الرّسالة الخاتمة للبشر، ومن لطف الله وعنايته أن أنزله بلغة العرب؛ حيث كان النبي الخاتم محمد بن عبد الله [صلّى الله عليه وسلم] عربيّاً من مكة المكرمة التي كانت تعرف بأُمّ القرى.

وقد انقسم القرآن الكريم في آياته ودلالاته إلى قسمين:

### ● الآيات المحكمات:

وهي الآيات " البيّنات الواضحات الدّلالة التي لا تلتبس على أحد" (1)؛ بحيث تحمل دلالاتٍ قطعيّة ولا تحتمل أفهاماً أخرى.

### ● الآيات المتشابهات:

وهي الآيات " التي فيها اشتباه في الدّلالة على كثير من الناس -أو بعضهم- وذلك امتحان لعباده من أجل أن يردّوا ما اشتبه إلى الواضح منه، ويحكموا محكمه في متشابهه " (2)، وقد ذكر القرآن الكريم هذا الأمر في سورة [آل عمران]، حيث قال الله [عزّ وجلّ]: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ (3).

(1) - سعيد حوى، الأساس في التفسير، دار السلام، بيروت، لبنان، ط01، 1985م، المجلد 02، ص703.

(2) - المرجع نفسه، مج02، ص703.

(3) - سورة آل عمران، الآية: 07.



ويَتَّضِح لنا من الآية الكريمة من سورة آل عمران أنّ الله سبحانه وتعالى قد أنزل القرآن الكريم بين محكمٍ واضح الدلالة، ومتشابهٍ متعدّدٍ في مراميّه ودلالاته، والقصد من هذا ليميز الله الخبيث من الطيّب، ويظهر المؤمن من الذي في قلبه مرض، فالمؤمن لا يزيد عن قوله : (أما به كل من عند ربنا)، أمّا الذي في قلبه مرض (فيتبع ما تشابه منه ابتغاء الفتنة).

وقد تعدّدت آراء العلماء في تأويل هذه الآية الكريمة، وفي تبين مراميها وتفسير معانيها، إلّا أنّ الواضح أن بعضاً من القرآن الكريم يحتاج إلى تفسير وتوضيح، لكي لا يقع الزلل في الفهم، ولا يُفْتَن الناس في دينهم، لذلك وجب على الرّاسخين في العلم الذين تشرّبوا معاني القرآن الكريم، وفهموا دلالاته ومعانيه أن يوضّحوا للناس كل ما أشكل عليهم فهمه من آيات متشابهة.

ومن هذا المنطلق فقد ظهر علم تفسير القرآن الكريم، وقد تعدّدت الاتجاهات التفسيرية للقرآن الكريم بتعدّد مذاهب المفسرين واختلاف مشاربهم. وقد تعامل المفسرون مع القرآن الكريم وفقاً لطريقتين لفهم مصطلح التفسير:

### الطريقة الأولى:

وهي التي تجعل من علوم القرآن الأخرى وسيلة للوصول للمعنى؛ إذ إنها " تدخل في مفهوم التفسير كثيراً من علوم القرآن المتعلّق منها بفهم النصّ القرآنيّ مباشرة، كالعام والخاص والحقيقة والمجاز، أو المتعلّق بأدوات التفسير ووسائله، كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، أو المتعلّق بمعارف تدور حول القراءة والتجويد أو تاريخ القرآن" (1).

ويعرّف الزركشي علم التفسير فيقول: " هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النّازلة فيها، ثمّ ترتيب مكّيها ومدنيّها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها منسوخها، وخاصّها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرّها. وزاد فيها قوم فقالوا: علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمّثالها" (2).

(1) – سامر عبد الرحمن شوقي، منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، دار الملتقى، حلب، سوريا، ط1، 2009م، ص23.

(2) – بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل ابراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط2، ج2، ص148.

والواضح أنّ مثل هذه العلوم حتّى وإن لم ترتبط بالتفسير كعلم إلاّ أنّها ضروريّة لمن يريد أن يتصدّى لتفسير كلام الله تعالى.

### الطريقة الثانية:

وهي التي تعنى بالكشف عن المعنى الحقيقي للآيات المراد تفسيرها، دون الحاجة للعلوم المطلوبة لتفسيره، فغايتها البحث عن مراد الله تعالى من الآية التي نريد تفسيرها، وبهذا الصّدّد فإنّ التفسير هو: "علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطّاقة البشرية" (1).

وعلى هذا الأساس فإنّ أيّ نشاط فكري يُعنى بمحاولة الكشف عن معاني القرآن الكريم نستطيع أن نعدّه من علم التفسير.

### (ب) التّأويل

اختلفوا في التّأويل، فمنهم من جعله والتفسير أمراً واحداً، وهذا يشيع عند المفسّرين المتقدّمين، فلا فرق بينه وبين التفسير؛ إذ هو محاولة للكشف عن المعاني والدلالات القرآنيّة.

ورأى بعضهم أنّ هناك اختلافاً بين التفسير والتّأويل، إذ إنّ التفسير " يخالف التّأويل بالعموم والخصوص فقط، ويجعل التفسير أعمّ مطلقاً. وكأنّه يريد من التّأويل بيان مدلول اللفظ بغير المتبادر منه لدليل. ويريد من التفسير بيان مدلول اللفظ مطلقاً، أعمّ من أن يكون بالمتبادر أو بغير المتبادر" (2). وهذا أيضاً ما يذهب إليه الراغب فيقول عن التّأويل والتفسير مبرزاً الفرق بينهما :

" التفسير أعمّ من التّأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ، وأكثر استعمال التّأويل في المعاني، كتّأويل الرّؤيا، وأكثره يستعمل في الكتب الإلهيّة، والتفسير يستعمل في غيرها. والتفسير أكثر ما يستعمل في معاني مفردات الألفاظ" (3).

إنّ فالتفسير لديه هو آلية لكشف معاني الألفاظ والمفردات، والبحث

(1) - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ت: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص6.

(2) - المرجع نفسه، ص8.

(3) - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج2، ص149.

عن وظائفها الدلالية، وكذا محاولة فهمها من خلال سياقاتها التي وجدت ضمنها وفي إطارها، كما ويكون التفسير في الجمل أيضاً.

أمّا التّأويل فلا يهتمّ بالألفاظ ومعانيها، أو بكشف مغزى الجمل ومراميها، وإنّما يهتمّ بالمعاني بشكل عام، ويستعمل التّأويل في الرّوى والكتب الإلهيّة. وقد قيل إنّ التّأويل هو "كشف انْفَلَق من المعنى" (1)، أي خرج منه وولد من رحمه.

ويشير نجم الدين الطوفي في مصنّفه [الإكسير في علم التفسير] إلى التّأويل والفرق بينه وبين التفسير فيقول :

" التّأويل من آل الشيء إلى كذا يؤول أولاً، إذا صار إليه، وأولته تأويلاً إذا صيرته، فسَمّي الكلام تأويلاً؛ لأنّه بيان ما يؤول معناه إليه، ويستقرُّ عليه" (2)، فهو إذن المعاني التي سيستقرُّ عليها الخطاب بعد تحليله.

ثمّ يفرق الطوفي بين التفسير والتّأويل فيقول :

" وقيل التّأويل أعمّ؛ لجريانه في الكلام وغيره، يقال تأويل الكلام كذا وكذا، وتأويل الأمر كذا وكذا، أي: ما يؤولان إليه قال الله تعالى: { ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا } [سورة النساء، الآية 59]، أي أحسن مآلاً وعاقبة، (...) بخلاف التفسير، فإنّه يخصّ الكلام ومدلوله، ويقال تفسير الكلام كذا، والقضيّة كذا، ولهذا قال بعض المفسرين:

● التفسير: بيان موضوع اللفظ.

● والتّأويل: بيان المراد به" (3).

إذن فالفرق الدقيق بين التفسير والتّأويل هو أنّ الأول يُعنى بتبيين اللفظ، أمّا الثاني فمدار اشتغاله هو بيان دلالات اللفظ ومراميه.

ونستطيع الاستنتاج ممّا سبق أن آراء العلماء في الفرق بين التفسير والتّأويل قد تراوحت بين رأي يجعلهما على نفس الشاكلة، ويؤدبان نفس الغرض، ورأي آخر يجعل الفرق بينهما في العموم والخصوص، فالتفسير أعمّ من التّأويل.

- (1) – الزركشي، البرهان في علوم القرآن، المرجع السابق، ص150.
- (2) – سليمان بن عبد القوي الطوفي، الإكسير في علم التفسير، تحقيق: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط2، 1977م، ص28.
- (3) – المرجع نفسه، ص28-29.

أمّا بالنسبة للمحدثين، فهناك فرق جوهري بين مفهوم التّأويل والتّفسير، فإذا كان التّفسير يحتاج إلى أدوات يستعملها المفسّر فإنّ التّأويل يخوض صاحبه في تحليل الخطاب القرآني في عملية تفاعلية فكرية، وقد أشار إلى ذلك المفكر نصر حامد أبو زيد حيث يقول:

" عملية التّفسير تحتاج دائماً إلى (التّفسرة) وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسّر فيصل إلى اكتشاف ما يريد، في حين أنّ التّأويل عملية لا تحتاج دائماً هذا الوسيط، بل تعتمد أحياناً على حركة الذهن في اكتشاف أصل الظاهرة، أو في تتبّع عاقبتها. وبكلمات أخرى يمكن أن يقوم التّأويل على نوع من العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع، في حين أنّ هذه العلاقة في عملية التّفسير لا تكون علاقة مباشرة، بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصّاً لغويّاً، وقد يكون شيئاً دالّاً، وفي الحالتين كليهما لا بدّ من وسيط يمثل علامة من خلالها تتمّ عملية فهم الموضوع من جانب الذات " (1).

إذن فعلمية التّفسير برأي نصر أبو زيد هي التي تجعل من علوم القرآن وسيلة في تحليل الخطاب القرآني من أجل محاولة الوصول إلى المعنى، فلكي يقوم المفسّر بتفسير القرآن عليه أن يفقه علوماً متعلّقة بفهم النصّ القرآني مباشرة، من قبيل العام والخاص والحقيقة والمجاز، أو المتعلّق بأدوات التّفسير ووسائله، كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، أو المتعلّق بمعارف تدور حول القراءة والتّجويد أو تاريخ القرآن وغيرها من علوم القرآن.

أمّا بالنسبة للتّأويل فهي في الغالب نشاط فكريّ ذهنيّ يقوم به المؤلّل لتحليل الخطاب القرآني بغية الوصول إلى المعنى، فالتّأويل " يرتبط بالاستنباط، في حين يغلب على التّفسير النقل والرّواية. وفي هذا الفرق يكمن بعدّ أصيل من أبعاد عملية التّأويل، وهو دور القارئ في مواجهة النصّ والكشف عن دلالاته "، غير أنّ دور المتلقّي أو القارئ لا يجب أن يكون مطلقاً، فإعمال الذهن في النصّ القرآني بالإطلاق قد يؤدّي بالمتلقّي إلى رؤية النصّ أو الخطاب من زاوية ذاتية غير موضوعية، وقد يتحوّل " بالتّأويل إلى أن يكون إخضاعاً للنصّ لأهواء الذات، فالمؤلّل لا بدّ أن يكون على علمٍ بالتّفسير يمكنه من التّأويل المقبول للنصّ" (2)، بحيث يكون التّأويل بعيداً عن كلّ الأهواء الشخصيّة أو الإسقاطات الإيديولوجية المختلفة.

(1) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995م، ص232.

(2) - ينظر: المرجع نفسه، ص234.

### (3) دور السِّيَاق في فهم القرآن

يلعب السِّيَاق دوراً مهمّاً للغاية في فهم القرآن الكريم، فالذي يتصدّى لتحليل الخطاب القرآني لا يمكن له أن يغفل السِّيَاقات المتعدّدة التي نزلت فيها الآيات والسور القرآنية، فإذا كان " التركيب يوجد داخل النص، فإنّ الدلالة توجد داخل السِّيَاق " (1)، وبالتالي فإنّ معرفة السِّيَاق الذي قيل فيه الخطاب يسهّل علينا فهمه وتحديد دلالاته ومقاصده.

وعلى ضوء ذلك .. فإنّه أصبح من الضّروري " مراعاة السِّيَاق والاستناد إليه في التفسير والتحليل، وأنّ هذه الضرورة المرعيّة كان لها حضورها الباذخ في المدونة التراثية عامّة، وفي الدرس القرآني بشكل خاص " (2)، إذ إنّ المتقدّمين من العلماء كانوا قد أولوا اهتماماً واسعاً بموضوع السِّيَاق وتبيين دوره الرئيسي أثناء تحليل الخطاب القرآني.

وقد وضّح المفسّرون والعلماء الأهميّة الكبرى للسِّيَاق، ودوره المهمّ في فهم أيّ الكتاب العزيز؛ إذ إنّه بمعرفة سياق الآيات نستطيع الكشف عن المعاني والدلالات التي تحملها آيات القرآن الكريم.

ومن بين من تحدّث عن دور السِّيَاق وأهمّيته الإمام ابن قيّم الجوزيّة [ت751هـ] ، حيث يقول في كتابه [بدائع الفوائد]:

" السِّيَاق يرشد إلى تبين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوّع الدلالة وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلّم فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته " (3).

إنّ عدم تنبّه المفسّر أو الذي يحاول تحليل الخطاب القرآني إلى مسألة السِّيَاق، يكون في نظر ابن قيّم الجوزيّة مخطئاً أو على الأقلّ تكون نظريته قاصرة غير مكتملة للنص المراد تفسيره وتوضيح معانيه.

- (1) - محمد إقبال عروي، دور السِّيَاق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية - مراجعة منهجية -، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 2007م، ص11.
- (2) - محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2009م، ص84.
- (3) - ابن قيّم الجوزيّة، بدائع الفوائد، ت: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، السعودية، ط1، ج4، ص1314.

إنّ معرفة السّياق هو بمثابة الإنارة التي من خلالها نتبيّن حقيقة المعنى الذي يحمله الخطاب في طيّاته، فمن خلال السّياق نستطيع أن نستبعد كل الدلالات المحتملة للخطاب الذي نودّ تحليله، وبعد ذلك نرسو على دلالة واحدة، ومعنى واضح وصريح.

وقد قدّم الإمام ابن قيم الجوزية مثالا قرآنيًا على هذا الموضوع، وذلك في سورة الدّخان، حينما خاطب الله تعالى الكافر الأثيم الذي يتعرّض لشتى صنوف العذاب في جهنم، حيث قال الله تعالى: { دُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ } [سورة الدّخان، الآية 49]؛ حيث يبرز ابن قيم بأنّ المقصود هنا هو " الدليل الحقيق (1)، وذلك عكس ما توحى به الألفاظ ظاهريًا.

وإذا كان للسّياق تلك الأهميّة في تفسير القرآن الكريم وتوضيح معانيه، فإنّ له وظيفة أخرى ذات أهميّة أيضا، وهي الوظيفة التّرجيحية، وهي تلك التي " تختصّ بترجيح معنى على ما سواه وتقوية دلالة مخصوصة على حساب دلالاتٍ مرجوحة، ورفع الاحتمالات بتأكيد احتمال واحد قوي، لقوة مرتكزه السّياقي (2)، وهذه الوظيفة لها أهميّة كبيرة في قضايا الفقه الإسلامي، فترجيح دلالة مخصوصة، يسهّل على الفقيه استنباط الأحكام الشرعيّة، وذلك بأن يختار الدلالات والمعاني المرجوحة ليبيّن رأيه الفقهي في المسائل، ولن تتأتّى الوظيفة التّرجيحية إلا بمعرفة السّياق.

وقد أشار الشيخ رشيد رضا في تفسيره الشّهير [تفسير المنار] إلى قاعدة التّرجيح بالسّياق، حيث يقول:

" أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ (3) :

- موافقته لما سبق له من القول.
- اتفاهه مع جملة المعنى.
- اتلافه مع القصد الذي جاء به الكتاب بجملته "

ويظهر جليًا من كلام رشيد رضا أن قاعدة التّرجيح بالسّياق لها أهميّة لدى المفسّرين، حيث إنّها قاعدة معتبرة يستخدمها المفسّر في ترجيح دلالة على أخرى، ومعنى على آخر، مستعملا في ذلك السّياقات المحتملة.

(1) - ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، مرجع سابق، ص 1314.  
 (2) - محمد إقبال عروي، دور السّياق، مرجع سابق، ص 30.  
 (3) - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، مصر، ط 2، 1947م، ج 01، ص 22.

وقد قامت دعائم السِّيَاق لدى المفسِّرين على علمين أساسيين هما : علم أسباب النُّزول، وعلم معرفة المكي والمدني، فمعرفة أسباب النُّزول تمكِّن المفسِّر أو متلقِّي الخطاب القرآني من معرفة العلاقة التي تجمع بين النصِّ القرآني والواقع الخارجي الذي تمَّ فيه نزول هذا الخطاب.

أمَّا بالنسبة لعلم معرفة المكي والمدني فهو الذي يمكن المتلقي من معرفة السِّيَاقات التاريخية والاجتماعية والثقافية التي كانت سائدة لحظة نزول النصوص القرآنية.

وقد تطرَّق نصر حامد أبو زيد في كتابه [النص، السلطة، الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة-] إلى السِّيَاقات التاريخية التي أدت إلى ظهور علمي مصطلحي أسباب النُّزول ومعرفة المكي والمدني، حيث يقول: " من المعروف أنَّ النصَّ القرآنيَّ نصٌّ مجزأ، أي نصٌّ تكوَّن في فترة زمنيَّة تريبو على العشرين عاماً، وارتبطت أجزاء كثيرة منه لحظة تولدها بسياق يطلق عليه في الخطاب الديني (أسباب النُّزول). هذا من جهة، ومن جهة أخرى تعددت مستويات الخطاب، بل وتعددت لغاته الثانويَّة بالطبع، نتيجةً للتحوُّل الذي حدث في حال المخاطبين خلال البضع والعشرين سنة التي تكوَّن النصُّ من خلالها "1. إنَّ الصِّفة التتجيميَّة التي امتاز بها نزول القرآن الكريم جعلت من الضروري معرفة علم أسباب النُّزول لتحديد السِّيَاقات التاريخية التي وُجِد فيها النصُّ القرآني.

ثمَّ يستطرد نصر حامد أبو زيد متحدثاً عن اختلاف مستويات المتلقين للنصِّ القرآني وتغيُّر أحوال المخاطبين، وكون ذلك سبباً في وجود علم المكي والمدني فيقول:

" لقد تحوَّل البعض على مستوى العقيدة من الوثنيَّة إلى الإسلام، وكان من الطبيعي أن يستجيب النصُّ لتغيُّر أحوال المخاطبين، خاصَّة تلك التي تسبَّب فيها هو بطبيعته الخاصَّة. بالإضافة إلى ذلك انضمَّ إلى قائمة المخاطبين من يطلق عليهم اسم (أهل الكتاب)؛ وهو مصطلح يشير إلى اليهود بصفة خاصَّة، ثمَّ دخل في مدلوله تدريجياً نصارى اليمن بصفة خاصَّة "2.

(1) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، مرجع سابق، ص103.

(2) - المرجع نفسه، ص103.

لقد تمّ تناول هذا السّياق - سياق التّخاطب - في علم (المكي والمدني) من علوم القرآن، وهو العلم الذي يتناول الخصائص الأسلوبية واللغوية التي تميّز الخطاب القرآني في مرحلتي الدّعوة الإسلاميّة (1). ولعلّ معرفة الفروق بين الخصائص اللغوية والأسلوبية بين المكي والمدني يساعد الذي يتصدّى لتحليل الخطاب القرآني في معرفة السّياقات المتنوّعة من أجل معرفة الدّلالة الحقيقيّة للنصوص القرآنية المختلفة.

كما وأشار نصر حامد أبو زيد في كتابه [مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن] إلى أسباب اهتمام علماء القرآن بعلمي أسباب النزول وعلم معرفة المكي والمدني فيقول:

" إذا كان اهتمام علماء القرآن بالمكي والمدني وبأسباب النزول كان اهتماماً نابعاً من منطلقاتٍ فقهية هدفها التّفرقة بين النّاسخ والمنسوخ والعام والمقيّد وذلك لاستخراج الأحكام الفقهية والشرعية من النّصوص، فإنّ هذا المنطلق الفقهي في حقيقته وجوهره منطلقٌ دلالي مادام استخراج الحكم من النصّ لا يتأتّى إلا باستقطار الدّلالة الدّقيقة للنصّ " (2).

وعلى ضوء ذلك فإنّ نصر أبو زيد يؤكّد أنّ المنطلق الجوهرية والحقيقي من معرفة علمي أسباب النزول ومعرفة المكي والمدني هو الوصول إلى الدّلالة التي تحملها النّصوص القرآنية، وليس فقط من أجل استنباط الأحكام الفقهية والشرعية من حلال وحرام وواجب ومستحب ... الخ.

وستحدّث فيما يلي بشكل وجيز عن هذين العلمين وأهميتهما بالنسبة للذي يتصدّى لتحليل الخطاب القرآني.

(1) - نصر حامد أبو زيد، النصّ السلطة الحقيقة، مرجع سابق، ص 103.  
 (2) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2014م، ص 76.



## أ) أسباب النزول

كما أسلفنا سابقاً، فعلم أسباب النزول هو أحد العلوم التي تحيلنا إلى السياقات التي من خلالها نكشف مخبوء الخطاب ونستشف دلالاته ومعانيه.

إنّ علم أسباب النزول يهتم بتلك الأحداث التي وقعت في زمن النبوة، والتي سبقت مباشرة نزول الخطاب القرآني آنذاك، فأسباب النزول تمثل لنا السياق الخارجي والتاريخي الذي تمّ فيه إيجاد النصّ القرآني.

ويعرّف العلماء سبب النزول بقولهم :

" علم أسباب النزول هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثاً عنه أو مبيّنةً لحكمه أيام وقوعه. والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي [صلّى الله عليه وسلم]، أو سؤال ووجهٌ إليه، فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة، أو بجواب هذا السؤال " (1).

إنّ فسبب النزول هو تلك الواقعة أو الحادثة التي حدثت في زمن رسول الله [صلّى الله عليه وسلم]، فكانت سبباً مباشراً لنزول النصّ القرآني، سواء أكانت تلك الحادثة:

- ➔ نصراً للمؤمنين مثل انتصارهم في معركة بدر.
- ➔ هزيمة لهم مثل الذي حدث في أحد.
- ➔ حدثاً اجتماعياً خطيراً، مثل حادثة الإفك التي تمّ فيها - زورا وبهتانا - رمي أمّ المؤمنين عائشة {رضي الله عنها} بالفاحشة.
- ➔ انقساماً وخلافاً دبّ بين قبيلة الأوس وقبيلة الخزرج.
- ➔ أمراً دينياً بحتاً، مثلما وقع للمسلمين حينما جاء الأمر الإلهي بتغيير القبلة من القدس الشريف إلى مكة المكرمة.
- ➔ سؤال وجهه مباشرة إلى رسول الله [صلّى الله عليه وسلم] مثل الأسئلة التي وجهها أحبار اليهود للنبي [صلّى الله عليه وسلم] عن أصحاب الكهف وذي القرنين وعن الروح.
- ➔ غيرها من الأسئلة والحوادث التي كانت تطرأ على المجتمع الإسلامي آنذاك.

(1) - الزرقاني، مناهل العرفان، مرجع سابق، ج1، ص89.

ويذكر الإمام الزركشي في مصنّفه [البرهان في علوم القرآن] مجموعة من الفوائد الجمة لعلم أسباب النزول منها :

- " وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم.
- " تخصيص الحكم به عند من يرى أنّ العبرة بخصوص السّبب.
- الوقوف على المعنى، قال القشيري: بيان سبب النزول طريق قويّ في فهم معاني الكتاب العزيز؛ وهو أمر تحصّل للصّحابة بقرائن تحفّ بالقضايا .
- " أنه قد يكون اللفظ عامّاً، ويقوم الدليل على التّخصيص" (1).
- " دفع توهم الحصر" (2).
- " إزالة الإشكال" (3).

وكلّ هذه القضايا وغيرها تساعد على فهم النصّ فهما دقيقا، إذ يتبيّن من خلالها أن علم أسباب النزول " يزودنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادّة جديدة ترى النصّ استجابة للواقع تأييداً أو رفضاً، وتؤكد علاقة الحوار والجدل بين النصّ والواقع" (4). فعلم أسباب النزول يبيّن لنا أنّ النصّ القرآني قد يكون أحياناً فعلاً وينتظر ردّ الفعل من الواقع، وقد يكون أحياناً أخرى ردّ فعل على حدث من الواقع.

إنّ العامل المشترك بين كلّ فوائد هذا العلم هو " سعي المفسّر والفقهاء إلى اكتشاف دلالة النصّ ومعناه" (5)، فعلم أسباب النزول ما وُجد إلاّ من أجل الوقوف على دلالة النصّ القرآني، واكتشاف معانيه، واستنباط الأحكام الشرعيّة بشكل صحيح، يعصم التفكير من الزلل والخطأ.

(1) - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج1، ص22.

(2) - المرجع نفسه، ص23.

(3) - نفسه، ص27.

(4) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص97.

(5) - المرجع نفسه، ص103.

## ب) معرفة المكي والمدني

عاشت الدعوة الإسلامية مرحلتين أساسيتين، مختلفتين زمانياً ومكانياً هما :

- ♦ المرحلة المكيّة
- ♦ المرحلة المدنيّة

وقد اتّسمت كل مرحلة من المرحلتين بسماتٍ أساسيةٍ ومختلفةٍ عن سمات الأخرى، بحيث راعى الخطاب القرآني الذي نزل على رسول الله [صلّى الله عليه وسلم] المخاطب وبيئته.

حيث اتّسمت المرحلة المكيّة بالآتي:

- بداية تشكّل نواة الدعوة المحمّديّة.
- الاستضعاف وقلة النصير للنبي [صلّى الله عليه وسلم].
- الاضطهاد للمسلمين من قبل سادة مكّة.
- وجود عدوّ واحد وواضح للدعوة تمثّل في المشركين.

أمّا المرحلة المدنيّة فقد اتّسمت بالآتي:

- بداية تشكّل المجتمع الإسلامي.
- استقرار الدعوة المحمّديّة نسبياً في صحراء العرب الملتهبة.
- ظهور أعداء جدد للدعوة الإسلاميّة مثل المنافقين واليهود.
- بداية الصّراع الدّموي بين الكفر والإيمان.

لقد اختلف الخطاب القرآني واختلفت أساليبه في كلّ مرحلة من المرحلتين المكيّة والمدنيّة؛ ذلك أنّ لكلّ مرحلة ظروفها وواقعها وأحداثها الخاصّة.

وقد اختلف العلماء حول المعايير التي تفرّق بين ما هو مكّي وما هو مدني، وقد ذكر الإمام الزركشي اصطلاحات ثلاثة حول الموضوع (1) :

- (1) " المكي ما نزل بمكّة المكرّمة، والمدني ما نزل بالمدينة المنورة.
- (2) المكي ما نزل قبل الهجرة، وإن كان بالمدينة، والمدني ما نزل بعد الهجرة، وإن كان بمكّة.
- (3) المكي ما وقع خطاباً لأهل مكّة، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة "

(1) - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج1، ص187.

ورغم هذا الاختلاف في التّحديد الدّقيق للقرآن المكيّ والقرآن المدني والفرق بينهما إلا أنّ المشهور هو أنّ المكيّ ما نزل قبل الهجرة، وإن كان بالمدينة، والمدنيّ ما نزل بعد الهجرة، وإن كان بمكة.

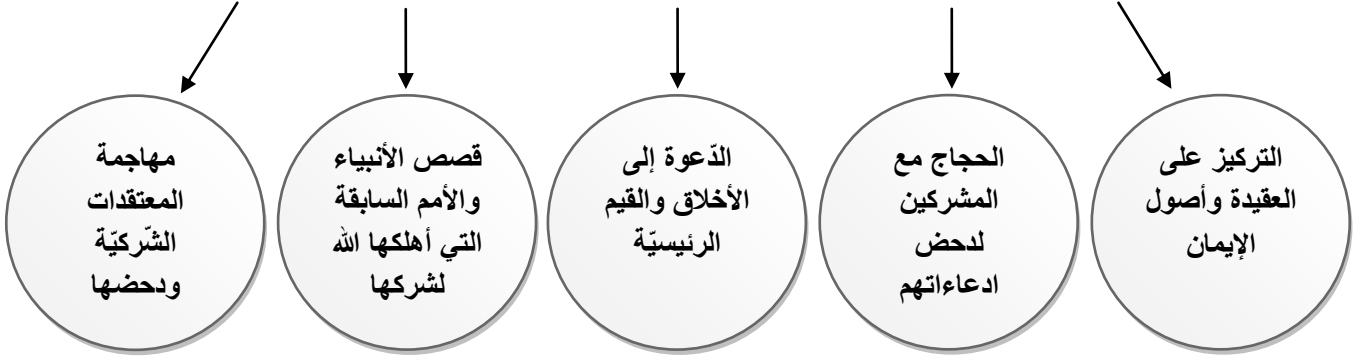
إنّ واقعة الهجرة النبويّة من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة كانت هي اللحظة الفاصلة التي غيرت مسار الدّعوة المحمّدية من حال حال، ومن واقع إلى واقع مدنيّ جديد مغاير تماماً للواقع المكيّ السّابق، وعلى ضوء ذلك فقد اختلف الخطاب القرآنيّ في بعض النواحي وعلى بعض المستويات سواء الأسلوبية أو الدّلالية.

إنّ حدث الهجرة لم يكن انتقالاً بين مكانين فقط، " وإذا كانت مرحلة الدّعوة في مكة لم تكفّ لتتجاوز حدود (الإنذار) إلى حدود (الرّسالة) إلا قليلاً، فإنّ النّقلة إلى المدينة حولت الوحي إلى (رسالة). والفارق بين (الإنذار) و(الرّسالة) إنّ (الإنذار) يرتبط بمصارعة المفاهيم القديمة على مستوى الفكر والدّعوة إلى المفاهيم الجديدة، إنّ (الإنذار) بهذه المثابة تحريك للوعي لإدراك فساد الواقع والنّهوض من ثمّ إلى تغييره. و(الرّسالة) تعني بناء إيديولوجيّة المجتمع الجديد"<sup>(1)</sup>. والهجرة كانت إيذاناً بوضع اللّبنات الأولى في بناء مجتمع مختلف الزّمان والمكان والواقع، حينها بدأ الخطاب القرآنيّ في صياغة الذّهنيات على أساس هذا الواقع الجديد في المدينة المنورة.

وقد امتاز الخطاب القرآنيّ المكيّ بخصائص وسماتٍ امتاز بغيرها الخطاب القرآنيّ المدني، وسنوضّح ذلك في الجداول والأشكال التوضيحية التالية.

(1) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص77.

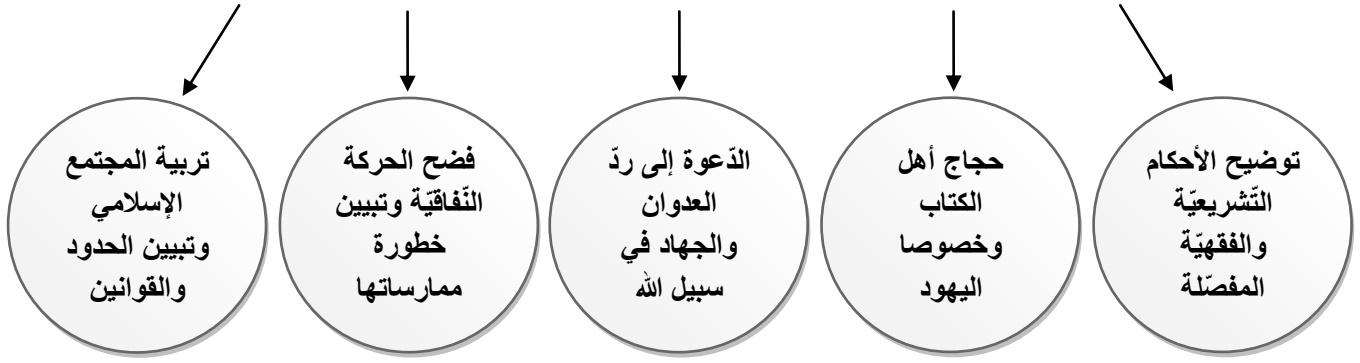
## المميّزات العامة للخطاب القرآني المكيّ



الخصائص الأسلوبية للخطاب القرآني المكي (1)	
<ul style="list-style-type: none"> <li>☉ الحروف المقطّعة سمّة بارزة لفواتح السور المكيّة</li> </ul>	فواتح السور
<ul style="list-style-type: none"> <li>☉ الافتتاح بالحمد (الفاتحة/الأنعام/الكهف/سبأ/فاطر)</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>☉ الافتتاح بالاستفهام (الإنسان/النّبأ/الغاشية/الشّرْح/الفيل/الماعون)</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>☉ قصر السّور المكيّة وقصر آياتها ومقاطعها</li> </ul>	الأساليب البلاغية
<ul style="list-style-type: none"> <li>☉ استخدام أسلوب التّوكيد بشكلٍ لافت في القرآن المكيّ</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>☉ كثرة ورود أسلوب الاستفهام في آيات القرآن المكيّ</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>☉ كثرة ورود أسلوب القصر</li> </ul>	

(1) – ينظر: عبد العزيز بن صالح العمّار، الخصائص الموضوعية والأسلوبية في حديث القرآن عن القرآن، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2007م، ص20- إلى-28.

## المميّزات العامة للخطاب القرآني المدني



الخصائص الأسلوبية للخطاب القرآني المدني	
☉ الافتتاح بالنداء (النساء/المائدة/الحج/الأحزاب/الحجرات/الممتحنة/الطلاق/التحريم/)	فواتح السور
☉ الافتتاح بالتسبيح (التغابن/الجمعة/الصف/الحشر/الحديد/)	
☉ استعمال (أداة إذا الظرفية/الحروف المقطعة/التقرير والتوكيد ..الخ)	
☉ طول السور المدنية وطول الآيات والتراكيب اللغوية	الأساليب البلاغية
☉ استخدام أسلوب الإطناب وبسط الحجج والأدلة خصوصا مع أهل الكتاب	
☉ الاسترسال في فواصل الآيات خصوصا في آيات التشريع	

وعطفاً على ما سبق نستطيع القول بأنّ السّياق في علوم القرآن (أسباب النزول ومعرفة المكي والمدني) " يتجاوز مجرد حصر التّأويلات الممكنة أو تدعيم بعضها، إنه لا يلي النص ولا يوازيه، ولكنه يرافقه ويتدخل في تشكيل البنية وتوجيه الخطاب " (1)، فالسّياق يتداخل مع بنية الخطاب ويرافقها أثناء التشكّل.

(1) - محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2009م، ص26.

#### 4 أنماط الخطاب القرآني

يمثّل الخطاب القرآني منظومة فكريّة قيمية، تبلورت ضمن قوالب لغويّة يسعى من خلالها المرسل الأعلى (الله عزّ وجلّ) إلى أن يقتنع المتلقي الأدنى (الإنسان) بالأفكار والقيم والمبادئ التي يحملها في طياته دون إكراه أو تقييد.

إنّ الخطاب القرآني ليس كتاب تعاليم دينية أو طقوس روحانية فحسب؛ بل هو كتاب مؤطر لحركة التاريخ، فهو بقيمه ومبادئه يعدّ منظومة فكريّة متكاملة للمجتمع الإنساني، وعلى ضوء ذلك فإنّ " النظرة إلى القرآن الكريم بوصفه فضاء مقروء، لا بدّ أن تنطلق من منطلق التكامل القرآني، حتى تصل بالعقل الإنساني إلى درجة الإقناع وبخاصّة بعد أن وصل إلى درجة عالية من التعقيد. إنّ أيّ شائبة تشوب تلك النظرة حتماً تؤدّي إلى انفصالها الكلي عن مجريات الواقع من حولها، لتكون هي في وادٍ والتفاعل الإنساني مع العالم في وادي آخر؛ وبذلك تغيب عن الأذهان أهمّ سمة من سمات تميّز الخطاب القرآني؛ وهي أن يكون القرآن الكريم وسيلة لفهم الكون المنظور بالدرجة الأساس<sup>(1)</sup>، فالخطاب القرآني وما يحمله من قيم ومبادئ وأفكار هو منظار يرى الإنسان من خلاله الحقائق، ويفهم الكون، ويجيب على الأسئلة الوجودية والمصيرية، وعلى أساس ذلك فقد كان مراعيًا لكلّ الإنساني، مستخدماً في ذلك أنماطاً مختلفة ومتعدّدة من الخطابات.

وعلى ضوء ذلك فإنّ الخطاب القرآني وأثناء سعيه لإقناع المتلقين، فقد كان يراعي أحوال المخاطبين وواقعهم ودرجة استيعابهم للحجج وكيفية تأثرهم، فاختلّفت أنماط الخطاب القرآني، وتعدّدت أساليبه وأسسها، وذلك باختلاف أحوال المخاطبين وتعدّد مشاربهم، وتنوّع ثقافتهم وعقائدهم.

(1) - لطفي فكري محمد الجودي، جماليّة الخطاب في النصّ القرآني، مرجع سابق، ص102.

وستتحدث فيما يلي عن بعض الأنماط للخطاب القرآني وهي:

❖ الخطاب الحجاجي

❖ الخطاب الحواري

❖ الخطاب القصصي

### 1) الخطاب الحجاجي (الإقناعي)

ذكرنا مسبقاً بأن الهدف الرئيسي للخطاب القرآني هو حمل المتلقين والمخاطبين على الإذعان لمحتوى النص، والاقتران بالأفكار المبادئ التي تنتشر بين طيات كلام الله [عز وجل]، إذ أن غاية الإقناع من أهم الغايات القرآنية.

ويشير أبو بكر العزاوي في كتابه [الخطاب والحجاج] إلى الطبيعة الحجاجية والإقناعية للخطاب القرآني فيقول: "القرآن الكريم خطابٌ إلهي كتب بلغةً طبيعيّة هي اللغة العربية، وهو موجّه إلى كافة البشر، فهو إذن خطاب طبيعيّ، يحكمه المنطق الذي يحكم الخطابات الطبيعيّة، وبعبارة أخرى فهو خطاب يقوم على الحجاج والمنطق والاستدلال غير البرهاني" (1).

إنّ العزاوي يؤكّد على أنّ الخطاب القرآني خطاب حجاجي إقناعي؛ لكن لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الطبيعة الحجاجية والإقناعية للخطاب القرآني تختلف والطبيعة الحجاجية والإقناعية للخطاب الشعري، كما وتختلف عن الخطاب الفلسفي البرهانيّ الذي يعتمد المنطق الصوري، فغاية الخطاب الشعري منصّبة على "تحقيق المتعة وإثارة القبول على المستوى الجمالي، أمّا الخطاب الفلسفي البرهاني فمنصبّ في تحقق الكلام على الإلزام والإفحام ليس غير، أمّا غاية الخطاب القرآني فكانت بقصد الإقناع والحصول على استجابة المتلقّي، دون عنفٍ أو إكراه" (2). وعلى ضوء ذلك فقد احتفظ الخطاب القرآني الإقناعي بخصائصه المميّزة، والتي تجعله وسطاً بين الخطاب الشعري والخطاب البرهاني.

إنّ الخطاب القرآني الإقناعي قد مزج بين بعدين أساسيين في تركيبته المتلقّي،

(1) – أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مرجع سابق، ص28.

(2) – لطفي فكري محمد الجودي، جماليّة الخطاب في النصّ القرآني، مرجع سابق، ص103-104.



حيث استخدم الأبعاد التأثيرية والعاطفية التي يمكن لها أن تستثير المتلقي وتدفعه إلى الإذعان لأطروحات القرآنية، وفي الوقت نفسه لم يهمل إطلاقاً الأبعاد العقلية والمنطقية والبرهانية التي قد تتكامل والأبعاد العاطفية والتأثيرية في وعي المتلقي.

إنّ الحجاج القرآني هو المحاوراة التي يهدف الخطاب القرآني من خلالها إلى الإبانة والحجاج والإقناع، وذلك " باستخدام الدلائل العقلية والعلمية واللغوية والفطرية والواقعية، والبيّنات القرآنية والكونية في الأنفس والآفاق، إثباتاً لحقيقة الإسلام والإيمان بالله ولقائه ورسله وجزائه، وقضايا الآخرة بعثاً وحشراً ونشراً وعرضاً وحساباً ومصيراً" (1)، وهذا الهدف الذي يحاول الخطاب القرآني الوصول إليه -أي حمل المتلقي على الإذعان والإقتناع- بدوره يؤدي إلى التغيير على مستوى القناعات وصولاً إلى التغيير على مستوى السلوكيات.

إنّ الحجاج القرآني يمتاز بكونه يحمل أبعاداً تداولية، وعلى هذا الأساس فإنّ " فحص الخطابات الإقناعية المختلفة في النصّ القرآني سيكون بمثابة البحث في صميم الأفعال الكلامية، وأغراضها السياقية، وعلاقة الترابط بين الأقوال، والتي تنتمي إلى البنية اللغوية الإقناعية. فوظيفة الخطاب الإقناعي هي منوطة بطرح الحجج التي تضمن نفاذية الخطاب اللغوي، وبالتالي حصول الاقتناع الفعلي بالقضية المطروحة" (2)، والاقتناع الفعلي هو الذي يترجم على أرض الواقع بسلوكيات يريدها الخطاب القرآني.

وقد اتخذ الخطاب القرآني من أساليب الحجاج والاستدلال والجدال والإقناع "ما هو جدير بكتاب أنزله ربّ العالمين وخالقهم. فجاءت تلك الأساليب شاملة متنوّعة لم تغادر صغيرة ولا كبيرة من أساليب الجدال الحقّ والإقناع الحسن إلاّ أحصاها واستخدمها، من دون أن يفرط قيد أنملة في الوفاء بشروط الاستدلال اليقيني الذي يؤدي إلى العلم المستيقن الذي لا ريب فيه ولا مرأء" (3)، إذ إنّ الخطاب القرآني يهدف دوماً إلى اليقين دون الشكّ وإلى الحقّ دون الباطل.

(1) - لمهابة محفوظ ميارة، مفهوم الحجاج في القرآن الكريم - دراسة مصطلحية، مجلة : مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا، المجلد 81، الجزء 03، ص552.

(2) - لطفي فكري محمد الجودي، جمالية الخطاب في النصّ القرآني، مرجع سابق، ص105.

(3) - زكرياء بشير إمام، أساليب الحجاج في القرآن الكريم - نماذج من الحجج الاستنباطية، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، الخرطوم، السودان، 1995م، ص04.

لقد أشار القرآن إلى الاستدلال الصحيح المؤدّي إلى العلم اليقيني  
بوسائل عديدة منها(1):

### • البرهان

قال الله [عزّوجلّ]: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (2).

### • الحجة

قال الله [عزّوجلّ]: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ﴾ (3).

### • الجدال

قال الله [عزّوجلّ]: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (4).

ويمكن أن نعدّد للحجاج القرآني وفقاً لمسارات ثلاثة هي:

#### ♦ المسار الأول:

حجاج (الآخر) وهو حجاج " قاد إليه الكفر والنفاق والهوى والحظوظ النفسية  
وطمس البصير، ومنه المكابرة والمنازعة والمراء ولدد الخصومة واللّجاجة في  
الكلام، وهو جدل المبطلين، وميزته الكبرى أنّ قوادح الهوى والعمى قد غلبت  
فيه على مناقب الهدى والتقى " (5). ولهذا الحجاج آليات وأساليب مختلفة  
عن المسارات الأخرى.

#### ♦ المسار الثاني:

وهو حجاج يدخل ضمن السؤال والاطّلاع، وهو ماكان " استرشاداً وحبّاً  
للاستطلاع ونظراً واعتباراً؛ وقد ورد هذا الضرب من الحجاج على لسان سيّدنا  
إبراهيم [عليه السلام]، بأسلوب الدّعاء " (6)، وقد ورد غير مرّة في القرآن الكريم.

- 
- (1) - ينظر: زكرياء بشير إمام، أساليب الحجاج، مرجع سابق، ص 05.
  - (2) - سورة البقرة، الآية: 111.
  - (3) - سورة الأنعام، الآية: 83.
  - (4) - سورة العنكبوت، الآية: 46.
  - (5) - لمهابة محفوظ ميارة، مفهوم الحجاج في القرآن، مرجع سابق، ص 552.
  - (6) - المرجع نفسه، ص 552-553.

♦ المسار الثالث:

وهو حجاج دفعت إليه الهداية ويدخل فيه " الجدل القرآني لإظهار الحقّ والمناظرات والمجادلات والمحاورات التي تسعى لتبيّن وجه الصواب وبيانه، وهو الذي ورد على السنة الأنبياء والمرسلين وأتباعهم " (1)، مثل حوارات سيّدنا موسى [عليه السلام] أو غيره من الأنبياء والمرسلين.

(2) الخطاب الحواري

تعدّ العمليّة التّحاوريّة بشكل عام مجالاً مهماً " لإبداء الآراء بامتياز، وهو بذلك متنفس يجد فيه المتحاورون إمكانيةً لقول ما يمكنهم قوله بشأن القضايا الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة " (2)، ضمن إطار تواصلٍ متفق عليه بين المتحاورين.

(أ) مكوّنات الحوار

يمكن القول بأنّ الحوار لا يستهدف المتحاورين فقط، " بل يستهدف المتتبعين أيضاً، وبذلك يهتمّ الحوار بثلاث قضايا أساسيّة هي:

- " موضوع الحوار
- الشخصيات
- أهداف الحوار " (3)

وعلى ضوء ذلك يمكن أن نستنتج أنّ الحوار " ينشد التأثير على المنظومة المعرفيّة التي تكون سابقة عن الحوار بهدف تغييرها بإضافات تحليليّة جديدة وبرؤى تقويمية وتأويلية لم تعهد في السابق " (4).

وكنا قد ذكرنا في النمط الأول من أنماط الخطاب القرآني (وهو الخطاب الحجاجي الإقناعي) أنّ الخطاب القرآني يهدف من خلاله إلى حمل أذهان المتلقين على الاقتناع بالعقائد القرآنيّة، وصولاً إلى الإنجاز الفعلي ضمن بُعدٍ تداولي واضح.

(1) - لمهابة محفوظ ميارة، مفهوم الحجاج في القرآن، مرجع سابق، ص553.  
 (2) - محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي - دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية -، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2010م، ص63.  
 (3) - المرجع نفسه، ص63-64.  
 (4) - نفسه، ص65.

## ب) طبيعة الحوار القرآني

لما كان الخطاب القرآني يهدف إلى إقناع المتلقي وحصوله على التسليم الذاتي المرتكز على الأدلة والحجج والبراهين، كان كل ذلك " في إطار الحوار الهادئ العميق، سواءً في ذلك قضايا العقيدة وقضايا الحساب والمسؤولية: فكل سؤال جواب، ولكل علامة استفهام تواجه الإنسان في الطريق علامات في كل منعطف تشير إلى سواء السبيل، وهذا هو الأساس الإسلامي في اعتبار الحوار قاعدة أساسية في دعوته الناس إلى الإيمان بالله وعبادته " (1).

لقد أكد الخطاب القرآني على مبدأ الحوار، واعتمد عليه اعتماداً أساسياً في العديد من المواضع، " فعرض القرآن الكريم من خلال الخطاب التحويري تصديده لأعدائه بالحوار والمحاورة العقلية المباشرة حيناً، وبمحاورة الله [عز وجل] مع خلقه بواسطة الرسل حيناً آخر" (2)، ولم يقتصر الخطاب القرآني في استعمال أسلوب المحاورة على (الأخر) فحسب، بل في كثير من الأحيان يستعمل هذا الأسلوب من أجل التربية الخلقية والتوجيه الديني للمجتمع الإسلامي.

ويمكن أن نبرز طبيعة الحوار القرآني وفقاً للعناصر الآتية:

👉 **التنوع:** ذلك أن الحوار القرآني لم يتطرق في حواراته إلى مواضيع معينة ومحددة كالعقائد والاديان فقط، بل نجده قد " شمل كل أوجه الحياة دينية كانت أو اجتماعية أو سياسية أو غير ذلك " (3)، وهذا راجع إلى أن أسلوب المحاورة ليس غرضاً يستدعيه سياق ما أو غرض معين، بل هو استراتيجية قرآنية متكاملة.

👉 **استخدام الحجاج العقلي:** فالخطاب القرآني يروم حمل الخصم على الإذعان للأطروحات المقدمة، ولذلك فهو " يتجه إلى إبراز الحجّة والمنطق العقلي، ويتابع التسلسل المنطقي مهما بلغ من صور الافتراضات التي تتنافى وأسس القرآن الكريم " (4)، كافتراض وجود إلهين مثلاً، فانطلاقاً من هذه الفرضية ينتهي الخطاب إلى نتيجة تبطل مثل هكذا دعوى.

(1) - محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن قواعده - أساليبه - معطياته، دار الملاك للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 5، 1996م، ص64.

(2) - لطفي فكري محمد الجودي، جمالية الخطاب في النص القرآني، مرجع سابق، ص121.

(3) - عبد الحليم حفني، أسلوب المحاورة في القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، 1995م، ص29.

(4) - المرجع نفسه، ص30.

➔ **إنصاف الخصم:** وهي سمة واضحة في الخطاب القرآني، فهو خطاب لا يتحيز إلا للحقيقة، ولا يدافع إلا عنها، ويأمر المقتنعين بالأطروحات القرآنية من المؤمنين بأن يتحرروا الإنصاف ويتصفوا بالقسط والعدل، فيقول الله [عز وجل] في سورة [المائدة]: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ءَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (1).

➔ **تحديد الغاية وتوضيحها:** يولي الخطاب القرآني اهتماماً أساسياً بالنتائج والأهداف النهائية المرجوة من استخدام الاستراتيجية التحويرية، مع التركيز الشديد على أن تكون الأهداف " واضحة ومحددة ومقبولة من النفوس والمشاعر بعد اجتيازه مرحلة القبول العقلي " (2)، إذ إن هذه النقطة تأتي في نهاية العملية التحويرية وتكون نتيجتها أحد أمرين:

➔ [إقتناع الخصم] ← الإذعان للحجة والبرهان القرآني.

➔ [إفحام الخصم] ← المكابرة وإنكار الحجج القرآنية.

➔ **الرفق بالمهزوم:** إن الخطاب القرآني خطابٌ بيتغي الحقيقة حينما يستخدم أسلوب المحاوراة والنقاش التواصلي، وليس من بين أهدافه إذلال (الآخر) أو إفحامه من أجل الانتصار فقط، والمنتبّع لمحاورات القرآن الكريم يلاحظ " احتفاظها دائماً بالرفق بالخصم في كل الأطوار، ففي طور المحاوراة نفسها يرفق الخطاب القرآني بالخصم ويحميه من الأذى حتى تنتهي المحاوراة ثم تعلن النتيجة، ومن حق الخصم العادي حينئذ أن ينال من خصمه ومقوماته، ولو في سياق الإشادة بنصره هو، أمّا الخطاب القرآني فنلاحظ فيه التركيز على إعلان النتيجة وإبرازها، لأنها محور الخصومة " (3)، فالهدف هو حمل (الآخر) على الاقتناع والإذعان والتسليم للحجة القرآنية دون إكراه.

(1) - سورة المائدة، الآية: 08.

(2) - عبد الحلیم حفني، أسلوب المحاوراة في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 35.

(3) - المرجع نفسه، ص 36.

وقد حمل الخطاب القرآني في طياته الكثير من الآيات التي تشدد على سلوك سبيل الحوار مع (الآخر)، وذلك من أجل الوصول إلى الحق ومعرفة الصواب وتبينه، ومن ذلك قول الله [عز وجل]: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (٦٤)،<sup>(1)</sup> فهذه الآية الكريمة تحض أهل الكتاب من اليهود والنصارى على الحوار مع نبي الإسلام محمد [صلی الله علیه وسلم]، فهي تتضمن " دعوة صريحة إلى ممارسة الحوار الهادف، وعليه فإن الإسلام قد نوّه بمكانة الحوار وجعله مبدأ أساساً لتحقيق أهداف إنسانية نبيلة"<sup>(2)</sup>، فالعلاقة التي بيننا وبين (الآخر) يحكمها الحوار من أجل الوصول إلى المصالح المشتركة دون ظلم أو إكراه.

وقد تعددت الخطابات القرآنية التي استجابت لإشكالية الحوار مع (الآخر) من خلال بنيتها القائمة على الحجّة والبرهان، ومن ذلك " محاورة نبي الله نوح عليه السلام مع قومه حول وحدانية الله المؤسسة لمحور العقيدة والسلوك لدى المخاطبين المعاندين المستكبرين من قومه، وهو ما تجلّى في الخطاب الحوارية"<sup>(3)</sup> في سورة [هود] من قوله [عز وجل]: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِتِي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (٥٥) أن لا تعبدوا إلا الله إني أخاف عليكم عذاب يوم أليم (٦١) فقال المملأ الذين كفروا من قومه ما نترك إلا بشرًا مثلنا وما نترك أتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل ننظنكم كاذبين (٦٧) قال يقوم أريتم إن كنت على بينة من ربي وعاتني رحمة من عنده فعصيت عليكم أنذر مكموها وأنتم لها كرهون (٢٨) ويقوم لا أسألكم عليه مالا إن أجرى إلا على الله وما أنا بطارِد الذين ءامنوا إنهم ملقوا ربهم ولكني أرىكم قوماً تجهلون (٢٩) ويقوم من ينصروني من الله إن طردتهم أفلا تذكرون (٣٠) ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيتهم الله خيراً الله أعلم بما في أنفسهم إني إذا لمن الظالمين (٣١)﴾<sup>(4)</sup>.

- (1) - سورة آل عمران، الآية: 64.
- (2) - إبراهيم عبد الكريم السنيدي، الحوار والمناظرة في الإسلام - أحمد ديدات نموذجاً، مجلة: أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، السعودية، العدد: 46، محرم 1430 هـ، ص 25.
- (3) - ينظر: لطفي فكري محمد الجودي، جمالية الخطاب في النص القرآني، مرجع سابق، ص 126.
- (4) - سورة هود، الآية: من 25 إلى 31.

يحتوي هذا النص القرآني الكريم من سورة هود سلوكاً حوارياً يتخذه نبيُّ الله نوح [عليه السلام] سبيلاً لدعوة قومه الذين أرسل إليهم، حيث يبدأ الحوار بطلب نوح من قومه الطلب الرئيسي لكل الأنبياء والمرسلين؛ وهو توحيد الله [عز وجل] وإفراده بالعبادة، والابتعاد مطلقاً عما يشوب هذا التوحيد من شرك في الألوهية أو في الربوبية أو في الأسماء والصفات.

ونلاحظ أنّ خطاب نوح [عليه السلام] جاء مستجاً بمسحة عاطفية كان يمكن لها أن تؤثر في قومه لو كانوا يعقلون، حيث ذكر لهم أنّ غايته من هذه الدعوة هو خوفه عليهم وعلى مستقبلهم لا غير، لكنّ ردّهم كان ردّ المستكبرين المتعاليين، فقد " زعموا أنّ الرّسالة لا تكون لبشرٍ مثلهم، فإن كانت فهي لأمثالهم من الوجهاء العالين في الأرض"<sup>(1)</sup>، ويمكن أن نلخص حججهم في عدم تصديقه فيما يلي<sup>(2)</sup>:

● " الطبيعة البشريّة لنبيّ الله نوح [عليه السلام]، ذلك أنّهم لم يستوعبوا أنّ بشراً ما يمكن له أن يتصل بالعالم العلوي.

● الحالة الاجتماعيّة التي يتميّز بها الذين اتبعوا نوحاً [عليه السلام]، إذ أنّ أتباعه من الضّعفاء و الفقراء الذين يمثّلون الطبقة السّفلى في المجتمع.

● أنّه لا فضل له عليهم في العقل ولا في رعاية المصالح العاجلة ولا في قوّة الجدل "

لكنّ نوحاً [عليه السلام]، يمضي قدماً في حوارهم، وفي محاولة إبطال حججهم الواهية، والتي لا تستند إلى أساس صحيح من المنطق والعلم والبرهان، " فيتلطف في توجيه أنظارهم ولمس وجدانهم وإثارة حساسيتهم لإدراك القيم الخفية عليهم، والخصائص التي يغفلون عنها في أمر الرّسالة والاختيار لها، ويبصّرهم بأنّ الأمر ليس موكولاً إلى الظواهر السّطحيّة التي يقيسون بها. وفي الوقت ذاته يقرّر لهم المبدأ العظيم القويم. مبدأ الاختيار في العقيدة، والافتناع بالنظر والتدبّر، لا القهر والسّلطان والاستعلاء"<sup>(3)</sup>، لكنّ نفوسهم المتعجرفة المتكبّرة أبت أن تتفاعل بإيجابية مع خطاب نبي الله نوح [عليه السلام]، ورفضت أن تقنّع بحججه،

(1) - سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط32، 2003م، ج4، ص1872.

(2) - لطفي فكري محمد الجودي، جمالية الخطاب في النص القرآني، مرجع سابق، ص127.

(3) - سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص1873-1874.

فما كان منهم إلا أن طلبوا منه أن يأتيهم بالعذاب الإلهي الذي أخبرهم عنه، لكنه بالرغم من ذلك بقي متمسكاً بمبدأ الحوار لعل قلوبهم تلين لدعوته ورسالته.

ويمكن لنا أن نخلص إلى أن نوحاً [عليه السلام] استطاع في نهاية هذا الحوار " أن يفحم قومه بالرد المقنع والحجج الدامغة .. التي أبطلت حججهم جميعها. ومعنى هذا أن نوحاً قدّم دليل انتصاره على المخاطبين من قومه، ومن حقه أن يلزمهم دعواه أنه رسول من رب العالمين؛ وبالتالي يجب عليهم تصديقه فيما يدعوهم إليه وهو وحدانية الله [عز وجل]، لكنهم لا يطيقون ذلك الأمر مهما كان واضحاً؛ فهم لا يزالون يصرّون على المضي وراء الباطل" (1).

ويتبيّن لنا من هذا النص القرآني الحوار الذي جاء على لسان نبي الله نوح [عليه السلام] أن الحوار أسلوب تواصل قرآني، يهدف من خلاله الخطاب القرآني الوصول إلى عقول المتلقين أملاً في تغيير على مستوى الفعل والسلوك.

### ج) الخطاب القصصي

يعدّ الخطاب القصصي واحداً من أهمّ الخطابات التي يُعتمدُ عليها من أجل إقناع المتلقي، فالقصة تعبّر دوماً عن أحداث متفاعلة مع الواقع، تستثير ذهن المتلقي بحبكتها وشخصياتها وبداياتها ونهاياتها، فتحمله على التأثر العاطفي أحياناً، وبالتأثر العقلي أحياناً أخرى.

وقد أخذت القصة حيّزاً كبيراً في القرآن الكريم، فقد حوى الخطاب القرآني " على امتداد فضائه خطاباتٍ سردية قصصية متفرقة، إلا أنها ليست كاملة مستمرة، بحيث تخضع في كل فعلٍ سرديّ يتوخى التواصل الهادف لتوال زمني مألوف يرغب في حمل المتلقي على فهم رسالته، وجعله ينفعل لأثره ويستسلم له" (2)، وهذا ما جعل من القصص القرآني موزعاً بين السور المختلفة.

(1) - لطفي فكري محمد الجودي، جمالية الخطاب في النص القرآني، مرجع سابق، ص 129.

(2) - المرجع نفسه، ص 133.



## (1) أهداف استعمال الأسلوب القصصي

إنّ الخطاب القرآني باستخدامه للأسلوب القصصي كان يهدف في نهاية المطاف إلى بلورة أطروحاتٍ قيميةٍ عليا ضمن قالب قصصي مائع، فالخطاب القصصي في النصوص القرآنية " لم يكتف بإثارة الذائقة الجمالية في وجدان المتلقي بجودة العرض وجمال الأسلوب وقوة العاطفة ونشاط الخيال، بل تضمّن الكثير من الأبعاد والتصورات والرؤى التي تتعاطى مع الإنسان بوصفه مرتكزاً أساساً يدور حوله الكون" (1).

وعلى ضوء ذلك فلم تكن الغاية من القصص القرآني إثارة الذوق الأدبي والجمالي فحسب، بل كانت له غاية كبرى تمثلت في اقناع المتلقي، " فليس الغرض من القصص القرآني مجرد التسلية والمتعة، بل الهدف منه - إلى جانب دلالاته على اطلاع محمد على الغيب التاريخي- يرتبط بمجمل هدف النص وغايته، وهو تغيير الواقع من خلال الجدل معه" (2). وعلى هذا الأساس لم يكن للخطاب القصصي القرآني أن يتجاوز هذه المسارات المتعددة، على اعتبار أنّ " القرآن الكريم كتاب هداية ورشاد يسوس الإنسان- بوصفه مخلوقاً مكرماً في هذا الكون- نحو غاياتٍ عظيمة، وأهداف نبيلة، تضمن له بلوغ أعلى درجات الرقي والكمال الذي سيوصله -حتماً- إلى هدفه ومبتغاه" (3)، بعيداً عن الشوائب الدنيوية والأهداف السقلى والمصائد الشيطانية التي قد يقع فيها.

إنّ الخطاب القرآني لا يستخدم الأسلوب القصصي اعتباطاً، بل هو وسيلة من أهمّ وسائل التأثير في المتلقي، وذلك للغاية الكبرى التي يريدها الخطاب القرآني وهي أن يقتنع المتلقي للخطاب القرآني بالأطروحات التوحيدية التي يحملها.

قال الله [عز وجل] في سورة [آل عمران]: ﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (4).

وقال [عز وجل] أيضاً في سورة [الأعراف]: ﴿ فَأَقْصِصْ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (5).

(1) - لطفي فكري محمد الجودي، جمالية الخطاب في النص القرآني، مرجع سابق، ص 137.

(2) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 171.

(3) - لطفي فكري محمد الجودي، المرجع السابق، ص 137.

(4) - سورة آل عمران، الآية: 62.

(5) - سورة الأعراف، الآية: 176.

وقال [عز وجل] أيضا في سورة [هود]: ﴿وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (1).

وقال [عز وجل] أيضا في سورة [يوسف]: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهَدَى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (2).

ونلاحظ من الآيات التي أوردناها " أن الحق والموعظة والذكرى هي السمات البارزة المكونة لهذا القصة القرآني العظيم " (3)، فالقصة القرآني ليس للتسلية كما ذكر نصر حامد أبو زيد، إنما وردت القصص في الخطاب القرآني من أجل " تحقيق أغراض دينية بحتة، فإثبات الوحي والرسالة، وإثبات وحدانية الله [عز وجل]، وتوحد الأديان في أساسها، والإنذار والتبشير، ومظاهر القدرة الإلهية، وعاقبة الخير والشر، والعجلة والترث، والصبر والجزع والشكر والبطر، وكثير غيرها من الأغراض الدينية، والمرامي الخفية، قد تناولته القصة، وكانت أداة له وسبيلاً إليه " (4)، وقد كان لهذه الأغراض والتوجيهات الدينية بالغ الأثر على القصة القرآنية وسنذكر بعضاً منها فيما يلي من البحث.

## (2) آثار خضوع القصة القرآنية للتوجيهات الدينية

يذكر سيد قطب في كتابه [التصوير الفني في القرآن] جملةً من آثار خضوع القصة للتوجيهات والأغراض الدينية منها:

« وروود القصة الواحدة - في معظم الحالات - مكررة في مواضع متعددة. ولكن هذا التكرار لا يتناول القصة كلها - غالباً - إنما هو تكرر لبعض حلقاتها، ومعظمه إشارات سريعة لموضع العبرة فيها؛ أما جسم القصة كله، فلا يكرر إلا نادراً. ولمناسبات خاصة في السياق " (5).  
إن هذه الميزة ترجع إلى أن القصة بمجملها تحمل عديد العبر والعظات، " فلا غرو إذن أن تذكر في المناسبة التي يراد الاستشهاد لها أو الموطن الذي يراد الاتعاظ به، وأن يبرز منها ما يراد الاعتبار أو الاستشهاد به

(1) - سورة هود، الآية: 120.

(2) - سورة يوسف، الآية: 111.

(3) - لطفي فكري محمد الجودي، جمالية الخطاب في النص القرآني، مرجع سابق، ص 137.

(4) - سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 17، 2004م، ص 144.

(5) - المرجع نفسه، ص 155.

◀ ويسلّط الضوء عليه. وهذا شأن القصص القرآني، فأنت ترى أنّ القصّة في القرآن كأنّها تتكرّر في أكثر من موطن، والحقيقة أنّها لا تتكرّر ولكن يعرض في كل موطن جانب منها بحسب ما يقتضيه السياق، وبحسب ما يراد من موطن العبرة والاستشهاد<sup>(1)</sup>.

◀ عرض القصّة في القرآن الكريم "بالقدر الذي يكفي لأداء الغرض الديني، ومن الحلقة التي تتفق معه؛ فمرّة تعرض القصّة من أولها، ومرّة من وسطها، ومرّة من آخرها؛ وتارة تعرض كاملة، وتارة يكتفى ببعض حلقاتها، وتارة تتوسّط بين هذا وذاك، حسبما تكمن العبرة في هذا الجزء أو ذلك. ذلك أنّ الهدف التاريخي لم يكن من بين أهداف القرآن الأساسية كالهدف القصصي سواء؛ فسارت القصّة وهدفها الأول هو الهدف الديني<sup>(2)</sup>، والذي يمثّل جوهر الرّسالة التي يحملها الخطاب القرآني للمتلقين والمخاطبين على اختلاف مستوياتهم وسياقاتهم.

◀ يمزج الخطاب القرآني القصّة بتوجيهات دينيّة وقيميّة، وهذا المزج يكون "وفقا للسياق، ويكون قبل القصّة وبعدها وفي ثناياها كذلك"<sup>(3)</sup>، فالقصّة القرآنيّة تمتاز عن غيرها من القصص بأنّها لم تُذكر في ثنايا الخطاب القرآني إلاّ لتحقيق غرض من الأغراض الدينيّة التي يريد القرآن تثبيتها في نفوس المتلقين والمخاطبين.

ويؤكّد سيّد قطب على أنّ خضوع القصّة للغرض الديني، "لم يمنع بروز الخصائص الفنيّة في عرضها، بل إنه كان من أثر هذا الخضوع بروز خصائص فنيّة بعينها تحسب في الرّصيد الفني للقصّة"<sup>(4)</sup>، فالخطاب القرآني يبتغي الوصول إلى الإقناع والتأثير في المخاطبين، "فيجعل الجمال الفني أداة مقصودة للتأثير الوجداني، فيخاطب حاسة الوجدان الدينيّة، بلغة الجمال الفنيّة"<sup>(5)</sup>، إنّ الجمال الفني في القرآن الكريم جمالٌ فنيٌّ مقاصدي له أبعاد تأثيريّة وحجاجيّة.

(1) - فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، دار عمار، عمّان، الأردن، ط4، 04، 2006م، ص283.

(2) - سيّد قطب، التصوير الفني في القرآن، مرجع سابق، ص162.

(3) - المرجع نفسه، ص168.

(4) - نفسه، ص171.

(5) - نفسه، ص171.

### (3) الجوانب الحجاجية للقصة في الخطاب القرآني :

للقصة القرآنية جوانب حجاجية عديدة، فهي أسلوب قرآني يسعى من خلاله إلى إقناع المتلقي والمخاطب، ونذكر بعضاً من الجوانب الحجاجية للقصة:

➔ [الإثارة العاطفية والوجدانية] " لأنّ من شأن النفس الإنسانية إذا مرّت بحدث من الأحداث أن تتفاعل معه، وهذا لا يخفى أثره في القصة القرآنية " (1)، خصوصاً وأنّ التصوير الفني لا تكاد تخلو منه قصة من القصص القرآنية.

➔ [تحفيز الانفعال النفسي] عن طريق " إبراز عنصر التشويق، فهي تشدّ القارئ لمعرفة التفاصيل، خاصة حينما يعرض الخطاب القرآني حدثاً من أحداث القصة أولاً، ثمّ يعقبها حديثاً عام، لا شك أنّ النفس تتشوّف وتتشوّق لسماع تمام القصة " (2). وهذا ما امتاز به الأسلوب القصصي القرآني، فقلّما نجد قصة في موضع معيّن كاملة، بل معظم القصص مفرّقة وموزّعة حسب السياق.

➔ [النموذج أو عكس النموذج] \* [Le modèle et l'anti-modèle]، وهي آلية من الآليات الحجاجية، فالقصة في الخطاب القرآني من ناحية " تربي النفس الإنسانية على الاقتداء بالشخصيات السويّة "، ومن ناحية أخرى تحضّ على " اجتناب الشخصيات غير السويّة " (3).

وإجمالاً نستطيع القول إنّ الخطاب القرآني قد استخدم العديد من الأساليب والأنماط الفنية والحجاجية والبلاغية، كلّ ذلك كان بغية إقناع المتلقين بشتى مقاماتهم، ومختلف سياقاتهم، وبتنوّع مستوياتهم المتعدّدة، سواء كانت فكرية أو دينية أو اجتماعية.

(1) - عبد الله محمد الجبوسي، التعبير القرآني والدلالة النفسية، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص482.

(2) - المرجع نفسه، ص482.

[\*]- ذكرنا هذه الآلية الحجاجية وشرحناها مع الأمثلة. راجع الفصل الأول، الصفحة: 88.

(3) - نفسه، ص483.

المبحث الثالث

الآخر من منظور قرآني

## المبحث الثالث: الآخر من منظور قرآني

### توطئة

تعدُّ إشكاليّة (الأنا) و(الآخر) واحدةً من أهمّ الإشكاليّات التي انشغل بها الباحثون والدّارسون في عصرنا هذا، خصوصاً مع بروز أفكار ورؤى متميّزة ومتناقضة، منها ما يبشّر بفكرة (صراع الحضارات)، ومنها ما يبشّر بفكرة (حوار الحضارات).

وقد تميّزت الرّؤية الإسلاميّة لموضوع (الأنا) و(الآخر) عن غيرها من الرّؤى والفلسفات الأخرى، وعليه فسنعكش في هذا المبحث عن أسس الرّؤية الإسلاميّة (للآخر)، والتي ستكون مستوحاة من القرآن الكريم، باعتباره الرّافد الأوّل للنظرة الإسلاميّة للوجود.

### أ) الرّؤية التّوحيدية النّاعمة للعلاقات الكونيّة

اعتمدنا في حديثنا عن هذا الموضوع على دراسة أنجزها الباحث (السيد عمر) موسومة بـ : (الأنا والآخر من منظور قرآني)، حيث أنّ الباحث توصل إلى مجموعةٍ من النتائج والاستخلاصات بعد طول تأمل في الخطاب القرآني.

وفي حديثه عن الرّؤية القرآنية الكونيّة للأنا والآخر، يؤكّد الباحث بأنّ أساس معرفة العلاقة بين الثنائيّة (الأنا/ الآخر) من المنظور القرآني، يستلزم معرفة وإدراك الرّؤية القرآنية الكليّة للكون والوجود والمستوى العلائقي الذي تنتظم خلاله الموجودات.

يقول الباحث: " التّوحيد هو النّاعم الذي تتشكّل منه الرّؤية الكليّة الإسلاميّة للوجود كلّها واقعاً وحقيقةً وزماناً ومكاناً ومصيراً، وهي تتلخّص في الرّكن الأوّل من الإسلام؛ وهو الشّهادة التي يقرُّ بموجبها الإنسان المسلم أنّ الوجود يجمع بينه كفرد وكأمّة، وبين آخر مطلق هو الخالق، وآخر نسبيّ هو المخلوقات كافة" (1).

(1) – السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2008م، ص39.

إنَّ (السَّيِّدَ عَمْرَ) يُوَكِّدُ بَأَنَّ التَّوْحِيدَ هُوَ الرِّكْنُ الرَّكْنِ الَّذِي تَتَأَسَّسُ مِنْ خِلَالِهِ الرَّوْيَةُ الْقِرْآنِيَّةُ لِلْكَوْنِ وَمَعْنَى الْوُجُودِ الْإِنْسَانِي، فَيُبَيِّنُ أَنَّ هُنَاكَ فَرْقًا بَيْنَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالرَّوْيَةِ الْقِرْآنِيَّةِ وَمَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا، فَالَّذِي يَشْهَدُ بِوَحْدَانِيَّةِ اللَّهِ [عَزَّ وَجَلَّ] وَقُوَّتِهِ وَقَدْرَتِهِ، وَيُؤْمِنُ بِأَنَّهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى هُوَ الْخَالِقُ لِهَذَا الْوُجُودِ، فَهُوَ مُؤْمِنٌ بَعْدَ أَدَائِهِ لِلْيَمِينِ الْإِسْلَامِي، أَلَا وَهُوَ نَطَقَ الشَّهَادَتَيْنِ وَهُمَا أَوَّلُ رُكْنٍ فِي الْإِسْلَامِ، فَإِنَّ لَمْ يَشْهَدْ بِذَلِكَ فَهُوَ بِالضَّرُورَةِ غَيْرُ مُؤْمِنٍ بِهِ، وَغَيْرُ مُصَدِّقٍ بِمَا حَوَاهِ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ مِنْ تَعَالِيمٍ وَأَحْكَامٍ إِلَهِيَّةٍ.

ونجد أن الباحث يذكر ركائز متعددة تدور حولها الرؤية التوحيدية للعلاقة بين الخالق والمخلوقات حيث يقول: " تدور الرؤية التوحيدية حول خمس ركائز أساسية جاءت جميع الرسائل السماوية التي تشكلت في مجموعها وفي جوهرها ديناً واحداً هو دين الله (الإسلام)، وهذه الركائز هي:

- المغايرة الكاملة للخالق عن المخلوقات<sup>(1)</sup>.
- " قدرة الإنسان على التعرف على الإرادة الإلهية بالقدر اللازم لخلافته في الأرض.
- غائية النظام الكوني<sup>(2)</sup>.
- " قدرة الإنسان على تطويع الطبيعة وقابليته للتطويع<sup>(3)</sup>.
- " المسؤولية<sup>(4)</sup>.

تعتمد الرؤية التوحيدية التي جاء بها القرآن الكريم على المبادئ السالفة الذكر، كونها المبادئ المميزة لها عن غيرها من الرؤى والأطروحات، فالتوحيد يستوجب التنزيه الكلي للخالق عن جميع المخلوقات، فهو [عز وجل] ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، ويستطيع الإنسان أن يدرك إرادة الخالق بما يساعده على خلافته في الأرض، وذلك ضمن نظام كوني مبني على غاية واضحة ومحددة، فلم يخلق الله [عز وجل] الكون عبثاً أو لهواً أو لعباً، بل خلقه لغاية نبيلة، وهي أن يستخلف الإنسان فيه، ليميز المؤمن من غيره، قال الله [عز وجل] ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (٧٣) (٥).

(1) – السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني، مرجع سابق، ص 39.

(2) – المرجع نفسه، ص 41.

(3) – نفسه، ص 43.

(4) – نفسه، ص 44.

(5) – سورة الأنعام، الآية: 73.

إنَّ الرّؤية التّوحيديّة التي يحملها القرآن الكريم هي الأساس التي تنتظم من خلاله جميع العلاقات المختلفة، سواء بين الخالق والذي هو الله [عزّ وجلّ] والمخلوقات، أو بين المخلوقات بعضها ببعض، فالتوحيد "يقوم كمبدأ معرفيٍّ على الشّهادة لله [عزّ وجلّ] بأنّه هو الحق، وأنّ ما يدعو البشر من دونه هو الباطل، وردُّ الأمر كلّه إليه، والتّسليم بعدم وجود أيّ دعوى لا يمكن حسم النزاع بشأنها بردها إليه، والاعتراف بأنّ الحقيقة واحدة، وبأنّها قابلة لأنّ تكشف عن نفسها، وأنّ الإنسان قادرٌ على معرفتها، وأنّ الشكّ الذي هو نقيض التوحيد إنّما ينجم عن تخلي الإنسان المسبق عن استخدام قدراته في معرفة الحقيقة وتحويلها من حيّز الإمكان والكمون إلى حيّز الفعل والظهور، ومن عدم حراسة الإيمان بالعدل، بعدم خلطه بظلم. وذروة الظلم المبدد للأمن هو الشرك بالله [عزّ وجلّ]، وعدم الحكم بما أنزل الله [عزّ وجلّ]" (1). وفي هذا الصّدّد يقول [عزّ وجلّ] على لسان لقمان حين وعظ ابنه قائلاً: ﴿يَبْنِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (2).

## ب) أمّة (الأنا) وأمّة (الآخر) في المنظور القرآني

استخلف الله [عزّ وجلّ] الإنسان في الأرض، فكانت هي "ساحة المسعى الإسلامي الذي يخاطب به الجنس البشري كلّه في كلّ زمان ومكان من أجل عبادة الله وحده، وعدم اتّخاذ المخلوقات بعضهم أرباباً من دون الله [عزّ وجلّ]" (3). ومن هذا المنطلق تنقسم البشريّة حسب الرؤية التّوحيديّة إلى أمّتين (4):

● أمّة الإجابة ← الأنا



وهي الأمّة الإسلاميّة التي استجابت لله ولرسوله وتعمل داخل النظام الإسلامي

● أمّة الدّعوة ← الآخر



وهي الأمّة غير المنتمية لرؤية التّوحيد، حيث تسعى أمّة الإجابة لدعوته للإسلام

(1) - السيّد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني، مرجع سابق، ص 47.

(2) - سورة لقمان، الآية: 13.

(3) - السيّد عمر، المرجع السابق، ص 66.

(4) - ينظر: المرجع نفسه، ص 66.



إنّ أمة الإجابة التي تتخذ من التوحيد فلسفة وجودية لها، تسعى إلى نشر رؤية التوحيد لدى أمة الدعوة، وذلك بالحكمة والموعظة الحسنة، دون إكراه أو تقييد أو عنف، وفي هذا الصدد تتأسس النظرة القرآنية للآخر على أساس الإقناع والتأثير الحجاجي الذي يخلو من العنف، حيث تتميز النظرة القرآنية بما يلي :

### ➔ [الحرية الدينية وعدم الإكراه]

قال الله [عز وجل]: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>(1)</sup>، وقال: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾<sup>(2)</sup>.

### ➔ [الدعوة بالحكمة والموعظة والحجة والدليل]

قال الله [عز وجل]: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾<sup>(3)</sup>.

إنّ أمة الإجابة (الأنا المسلم) تتميز بقبولها للأطروحات القرآنية التي تنطلق من الرؤية التوحيدية للكون والوجود، وعليه " يمكن تصنيف (الأنا الإسلامي) الجمعي وفقاً لمجموعة من المؤشرات الفرعية النابعة - في مجملها- من إرادة قبول الرؤية الكونية الكلية الإسلامية كناظمٍ لمناهج الحياة في المجتمع"<sup>(4)</sup>. فأمة التوحيد يختلف أفرادها في الالتزام بالمنهج القرآني، وعلى أساس هذا التمسك والالتزام يصنف الباحث (السيد عمر) (الأنا المسلم) إلى ما يلي:

- "محسنون حنفاء حاكمون بما أنزل الله"<sup>(5)</sup>.
- "مبيّتون ما لا يرضى الله من القول، متناجون بالإثم والعدوان.
- مختانون لأنفسهم مستخفون من الناس لا من الله.
- منافقون من سماتهم الخداع والرياء والتذبذب والتربص"<sup>(6)</sup>.
- "مستكبرون يفسدون في الأرض"<sup>(7)</sup>.

إنّ هذا التصنيف لأمة الإجابة (الأنا المسلم) يأتي على أساس مدى تمسك أفراد هذه الأمة بالقيم والمبادئ التي أرسنها النظرة القرآنية للكون والإنسان.

(1) - سورة البقرة، الآية: 256.

(2) - سورة الكهف، الآية: 29.

(3) - سورة التحل، الآية: 125.

(4) - السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني، مرجع سابق، ص 99.

(5) - المرجع نفسه، ص 99.

(6) - نفسه، ص 100.

(7) - نفسه، ص 101.

وبما أنّ لأمة الإجابة والتي تمثل (الأنا المسلم) درجاتٍ ومستوياتٍ، أيضا فلأمة الدعوة والتي تمثل (الآخر غير المسلم) درجاتٍ ومستوياتٍ كذلك، فالخطاب القرآني يتعدّد بتعدّد المستويات والدرجات التي يمثلها (الآخر).

وبما أنّ دراستنا ستتحدّث عن حاجيّة الخطاب القرآني للآخر، فإننا قد حدّدنا الآخر بحسب المسافة التي تفصله عن الرؤية التوحيدية الناطمة للكون والوجود. فكان تقسيمنا للآخر حسب ما يلي:

● [المشركون] ← المنظومة الشركية المناقضة لمنظومة التوحيد

● [اليهود] ← المنظومة اليهودية الرافضة للحقيقة الواضحة

● [النصارى] ← المنظومة النصرانية الأقرب للأمة المسلمة

## ج) أسس العلاقة بين (الأنا المسلم/الآخر غير المسلم) في المنظور القرآني

### 1) أسس العلاقة مع المنظومة الشركية :

تعدّدت الآيات التي تتحدّث عن المشركين في القرآن الكريم، وقد كانت في كثير من الأحيان محرّضة المؤمنين (الأنا المسلم) على الدّفاع عن أنفسهم أمام المشركين، وذلك بسبب الاضطهاد والإكراه الممارس من طرف المشركين، وعدم فسح المجال أمام الحرية الدينية والاختيار الفردي، يقول الله تعالى : ﴿ أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ٣٩ ﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ (1).

(1) - سورة الحج، الآية: 39-40.

ويذكر محمد علي الصابوني في تفسير الآية فيقول: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا﴾ فيه محذوف تقديره: أذن لهم في القتال بسبب أنهم ظلموا، قال المفسرون: هم أصحاب رسول الله [صلى الله عليه وسلم]، كان مشركو مكة يؤذونهم أذى شديداً، وكانوا يأتون رسول الله [صلى الله عليه وسلم] بين مضروب ومشجوح ويتظلمون إليه فيقول لهم: اصبروا فإنني لم أمر بقتالهم حتى هاجروا فأنزلت هذه الآية وهي أول آية أذن فيها بالقتال بعدما نهى عنه في أكثر من سبعين آية، ﴿وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ أي هو تعالى القادر على نصر عباده من غير قتال ولكنه يريد منهم أن يبذلوا جهدهم في طاعته لينالوا أجر الشهداء. ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ أي أخرجوا من أوطانهم ظلماً وعدواناً بغير سبب موجب للإخراج، قال ابن عباس: يعني محمداً وأصحابه أخرجوا من مكة إلى المدينة بغير حق. ﴿إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ﴾ أي ما كان لهم إساءة ولا ذنب إلا أنهم وحّدوا الله تعالى ولم يشركوا به أحداً<sup>(1)</sup>، فنلاحظ من سياق الآيات الكريمة أن الله [عز وجل] حينما أمر المؤمنين بقتال المشركين، لم يكن ذلك على أساس مناقضتهم للرؤية التوحيدية، بل على أساس ظلمهم للمؤمنين وعدم ترك الحرية لهم في اختيار عقيدتهم. وهذا ما تقرّره آيات أخر، يقول الله [عز وجل]: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتَلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾<sup>(2)</sup>.

يقول سيد قطب في تفسيره: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾.. إنه القتال لله، لا لأي هدف آخر من الأهداف التي عرفتها البشرية في حروبها الطويلة. القتال في سبيل الله لا في سبيل الأمجاد والاستعلاء في الأرض، لا في سبيل المغنم والمكاسب؛ ولا في سبيل الأسواق والخامات؛ ولا في سبيل تسويد طبقة على طبقة أو جنس على جنس. ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ والعدوان يكون بتجاوز المعتدين المحاربين إلى غير المحاربين من الأمنيين المسالمين الذين لا يشكلون خطراً على الدعوة الإسلامية ولا على الجماعة المسلمة<sup>(3)</sup>، إذن فالآية الكريمة التي تدعو إلى القتال تحدّد بالضبط من يجب قتالهم وردّ عدوانهم، إنهم الذين يعتدون ويظلمون ويسفكون الدماء ويستضعفون طائفة من البشر دون وجه حق، ويحاولون أن يفرضوا نمطاً معيناً من أفكارهم على غيرهم بالقوة والإكراه.

(1) - الصابوني محمد علي، صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، ط4، 1981م، ج2، ص291-292.

(2) - سورة البقرة، الآية: 190.

(3) - سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص187-188.

وقد ذكر الشيخ محمد الغزالي أنّ جمهور العلماء "كمالك وأحمد بن حنبل وأبي حنيفة وغيرهم، يرون أن الكفار يقاتلون لاعتدائهم لا لضلالهم" (1)، يقول الغزالي: "إنّ الإسلام أغنى الأديان بالأدلة وأحرصها على استئثار الأفكار ومناشدة الضمائر، وكان يمكن أن يُلام لو أنه أثر أعمال السيِّف على إعمال العقل، أو قابل اللطف بالعنف، أمّا أن يعرضَ حُجَّتَه فيلقى الهزء والهوان، ثمّ يحاول المتمرسون بالدّهاء والجبروت أن يواروه الثرى، فدون ذلك ركوب الأهوال" (2).

إنّ العلاقة الأساسيّة التي تربط منظومة التوحيد ومنظومة الشرك، في جوهرها تناقض فكريّ لا غير، أي أنّ الصّراع يكون على أساس الأفكار والمعتقدات، فالفكرة تُحاربُ بالفكرة، والحجّة بالحجّة والدليل بالدليل، ولا يمكن أن يتحوّل الصّراع الفكريّ بين المنظومتين إلى صراعٍ دمويّ إلاّ إذا انتهكت الحرّيّة في الاختيار، ووقع الإكراه والإجبار.

## (2) أسس العلاقة مع المنظومة اليهوديّة :

يرسم القرآن الكريم صورةً بالغة الروعة عن نبيّ الله موسى [عليه السّلام] وأخيه هارون [عليه السّلام]، فموسى هو " حبيب الله الذي صنعه على عينه، وقربّه واستخلصه لنفسه، وجعله كليمة ونجّاه واستجاب دعاءه، وسلّم عليه وجعله القويّ الأمين وآتاه الكتاب والفرقان والسّلطان، وصورة كتاب اليهود - التوراه - في القرآن الكريم هي صورة: الإمام، والرحمة، والهدى والنور" (3)، حيث يقول الله [عزّ وجلّ]: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّمِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ (4)، وقال أيضاً: ﴿وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مَوْسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ (5)، وقال أيضاً: ﴿سَلَّمَ عَلَىٰ مَوْسَىٰ وَهَارُونَ﴾ (6) **إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ** (7) **إِنَّهُمَا مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ** (8).

- (1) - محمّد الغزالي، مائة سؤال عن الإسلام، دار رحاب، الجزائر، ط2، 2001م، ص82 .
- (2) - المرجع نفسه، ص87.
- (3) - محمد عمارة، الإسلام والآخر من يعترف بمن؟ ومن ينكر من؟، مكتبة الشروق، دط، ص25.
- (4) - سورة طه، الآية: 39.
- (5) - سورة مريم، الآية: 51.
- (6) - سورة الصافات، الآية: 120-121-122.

إنّ موقف القرآن الكريم من رسل وأنبياء اليهود وكتابهم وشريعتهم هو موقف إيجابي، غير أنّ هذا الموقف الإيجابي يتغيّر إلى موقفٍ سلبيٍّ من اليهود أنفسهم، ذلك أنّ أفكارهم وأعمالهم وتصرفاتهم ابتعدت عن روح التعاليم التي جاءت بها التوراه المنزلة على نبيّ الله موسى [عليه السلام].

يقول محمد عماره في كتابه الإسلام والآخر .. من يعترف بمن ؟ ومن ينكر من ؟ : " لكنّ النزعة العنصريّة التي جعلتهم - يقصد اليهود - يحولون اليهودية عن روح الدين الإلهي إلى نسقٍ فكريٍّ عنصري، قد جعلتهم يرفضون الآخر، كل الآخر، على مرّ تاريخهم الطويل .. لقد انحرفوا باليهودية إلى العنصرية، ثمّ أخذوا يتغذون من هذه اليهوديّة التلموديّة العنصريّة فغذوا النموذج الأوّل في رفض كل الآخرين" (1). ومن هذا المنطلق فقد تميّزت الشخصية اليهوديّة بالانغلاق على الذات، والغرور بنعم الله تعالى، وهذا ما جعلهم يزعمون بأنهم أبناء الله وأحبّاءه، لا بل وصل زعمهم إلى احتكار دخول الجنّة التي جعلها الله [عزّ وجلّ] مصيراً للصّادقين المؤمنين.

ومما سبق ذكره نخلص إلى أنّ القرآن الكريم قد زرع في أذهان المسلمين صورتين مختلفتين عن اليهود:

➔ [الأولى]: هي صورة إجابيّة عن أنبيائهم والمؤمنين الصّادقين منهم وعن كتابهم وشرائعهم.

➔ [الثانية]: هي صورة سلبية عن أحبارهم الذين اختطفوا دين نبيّ الله موسى [عليه السلام] وحرّفوه وخالفوا تعاليم الله [عزّ وجلّ]، بحيث أصبحت نظرتهن إلى الآخرين نظرة عنصريّة مقبّية.

وبالرغم من كلّ ذلك فقد كانت معاملة الرّسول [صلّى الله عليه وسلم] لليهود في المدينة المنورة معاملة الأخوة الإنسانيّة، فقد عدّهم ضمن أمّة المؤمنين، وعاملهم على أساس المواطنة، إذ كانوا يقطنون يثرب بجوار الأوس والخزرج. غير أنّ العلاقة تغيّرت بتغيّر مواقفهم من الأمة المسلمة، فكان منهم التأمّر والخيانة، والتخاير مع العدوّ الخارجي ضدّ الوطن (يثرب)، فما كان من رسول الله [صلّى الله عليه وسلم] إلا أن طردهم من المدينة المنورة ومن سائر الجزيرة العربيّة.

(1) - محمد عماره، الإسلام والآخر، مرجع سابق، ص 30.

### (3) أسس العلاقة مع المنظومة النصرانية :

كما سبق وتحدثنا عن الصورة التي رسمها القرآن الكريم عن أنبياء اليهود، فنفس الشيء بالنسبة للنصارى، فالقرآن الكريم يرسم صورة جميلة ملؤها الحب والتقدير لنبي الله عيسى [عليه السلام] وللكتاب الذي أنزل معه. فعيسى [عليه السلام] هو: "الوجيه، المبارك، المؤيد بالبينات وروح القدس، وبالكتاب والحكمة، وبالمعجزات، والذي عليه سلام الله يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا" (1).

قال الله [عز وجل]: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ (٤٥) (2)، وقال: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ (3) ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ (3) ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾ (3) ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ (3) ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ (3) (3)، وقال [عز وجل] أيضا: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ ءَأْتَرِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ ۗ وَعَاتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (٤٦) (4).

ونجد أن القرآن الكريم قد خصَّ النصارى بأنهم أقرب للمؤمنين منهم لليهود والمشركين، حيث قال [عز وجل]: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ۗ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيُّ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (٨٢) (5).

وتتجلى قرابة المؤمنين للمسيحيين في سورة الروم، حين فرح المؤمنون بنصر الروم على الفرس، حيث أن الروم كانوا على ديانة المسيحية التي هي أقرب إلى الإسلام من الديانة الوثنية المجوسية.

(1) - محمد عمارة، الإسلام والآخر، مرجع سابق، ص 77.

(2) - سورة آل عمران، الآية: 45.

(3) - سورة مريم، الآية: من 30 إلى 34.

(4) - سورة المائدة، الآية: 46.

(5) - سورة المائدة، الآية: 82.

قال الله [عز وجل]: ﴿الْم ۝ غُلِبَتِ الرُّومُ ۝ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۝ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۝﴾ (1).

ومن كل ما سبق نستطيع القول بأن القرآن الكريم قد عدّد لنا الآخر المخالف وجعله مستويات مختلفة، وأمر المؤمنين بالتعامل مع الآخر حسب ما تفرضه طبيعة العلاقة.

إنّ أساس العلاقة بين (الأنا المسلم) و(الآخر غير المسلم) هي التعايش والاحترام، والصراع الوحيد الذي يقرّه القرآن الكريم هو صراع الأفكار، وصراع الحجج والبراهين والأدلة، أمّا الصراع الدّموي والعنف فلا يقرّه القرآن الكريم إلا اضطراراً للدّفاع عن النفس، وللوصول إلى الحرية الشخصية في الاختيار.

وهذا ما تقرّه الآية الكريمة في قوله [عز وجل]: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِّن دَيْرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوا مِّن دَيْرِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۝﴾ (2)، حيث إنّ القرآن الكريم يعتبر التعامل مع (الآخر غير المسلم) حسب ما يفرضه هو، أي إذا كان مسالماً فلا بدّ أن يظهر له الحبّ والبرّ والتسامح، أمّا إن كان باغياً ظالماً مستبداً فلا بدّ من إيقافه عند حدّه والتعامل معه بالمنطق الذي يفرضه، ألا وهو منطق القوة.

(1) - سورة الروم، الآية: من 01 إلى 05.

(2) - سورة الممتحنة، الآية: 08-09.

## المجال التطبيقي

حجاجية الخطاب القرآني للأخر  
- دراسة نماذج -



# الفصل الثالث

حجاجية الخطاب القرآني  
الموجه إلى الآخر:  
المشركون، بنو إسرائيل،  
النصارى

## تمهيد

حاولنا في الفصلين السابقين أن نؤسس نظريًا للمصطلحات والكلمات المفتاحية التي نروم استعمالها في أطروحتنا فكان الحديث عن : الحجاج، الخطاب القرآني، النص، الحوار والآخر.

أما في هذا الفصل فسنطبق ما تناولناه فيما سبق من تأسيس نظري على نماذج متعدّدة من عينة الدراسة المتمثلة في القرآن الكريم.

وستتمحور النماذج الحجاجية التي سنتطرق إليها بالدراسة حول ما حدّدناه سابقا في الفصل الثاني، وهو (الآخر) والذي حصرناه في ثلاثة أنواع هي :

- المشركون
- اليهود
- النصارى

ومن هذا المنطلق فسنقسم الفصل الأخير إلى مباحث ثلاثة هي :

❖ المبحث الأول : حجاجية الخطاب القرآني الموجه إلى

المشركين

❖ المبحث الثاني : حجاجية الخطاب القرآني الموجه إلى بني

إسرائيل

❖ المبحث الثالث : حجاجية الخطاب القرآني الموجه إلى النصارى

المبحث الأول

حجاجة الخطاب القرآني الموجه  
إلى المشركين

## المبحث الأول: حجاجية الخطاب القرآني الموجه إلى المشركين

### (1) تعريف المنظومة الشركية

#### (أ) [الشرك]: المفهوم اللغوي

أورد الزمخشري في معجمه [أساس البلاغة] الجذر (ش- ر- ك): "شركته فيه أشركه، وشاركته، واشتركوا، وتشاركوا، وهو شريك، وهم شركائي، ولي فيه شركة وشرك، وأشركه في الأمر. وأشرك بالله تعالى، وهو من أهل الشرك، وطريق مشترك. ورأي وأمر مشترك، (...). ورأيت فلاناً مشتركاً إذا كان يحدث نفسه كالموسوس" (1).

ويذكر الكفوي صاحب معجم [الكليات] مادة (شرك): "الشرك هو بالكسر والسكون، و(الشريك) مثل: (أمير) المشارك (...). وأشرك بالله: كفر فهو مشرك ومشركي، والاسم (الشرك) فيهما. قال الله [عز وجل]: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (١١) ﴿٢﴾ (3).

ويورد الراغب الأصفهاني في معجمه [مفردات ألفاظ القرآن] ما يلي: الشركة والمشاركة خلط الملكين، وقيل هو أن يوجد شيء لاثنتين فصاعداً عيناً كان ذلك الشيء أو معنى كمشاركة الإنسان والفرس في الحيوانية، ومشاركة فرس وفرس في الكمة والدهمة، يقال شركته وشاركته وتشاركوا واشتركوا وأشركته في كذا. قال الله [عز وجل]: ﴿وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي﴾ (٣٢) ﴿٤﴾ (...). وجمع الشريك شركاء قال [عز وجل]: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ (5) ﴿٦﴾.

(1) - الزمخشري، أساس البلاغة، مصدر سابق، ج1، ص505.

(2) - سورة الكهف، الآية 110.

(3) - الكفوي، مصدر سابق، ص533.

(4) - سورة طه، الآية 32.

(5) - سورة الشورى، الآية: 21.

(6) - الراغب الأصفهاني، معجم مفردات القرآن، مرجع سابق، ص266.

ويتبين لنا مما سبق أنّ لفظ الشَّرِك ما دلّ على غير الواحد في الأمر، كأن يشترك اثنان - فما فوق - في أمر معيّن، سواء أكان الأمر مادياً أو معنوياً، ومنه يقال لمؤسسة اقتصادية ما (شركة)، ذلك أنّ لها مجموعة من الشركاء الذين يتقاسمون فيها الربح ورأس المال.

### (ب) [الشَّرِك]: المفهوم الاصطلاحي

الشَّرِك نقيض التَّوْحِيد، فإذا كان التَّوْحِيد هو إفراد الله [عزّوجلّ] بالعبادة والدّعاء والتَّوَكُّل، فالشَّرِك هو إثبات إله آخر يشترك مع الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ويقسّم الرَّاغِب الأصفهاني الشَّرِك من الناحية الشرعيّة إلى ضربين:

#### الشَّرِك الأكبر

" وهو إثبات شريك لله تعالى، يقال أشرك فلان بالله وذلك أعظم كفر، قال الله [عزّوجلّ]: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾<sup>(1)</sup>، ﴿إِنَّهُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾<sup>(2)</sup>، ﴿يُبَايِعُنكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾<sup>(3)</sup> " <sup>(4)</sup>

#### الشَّرِك الأصغر

" الشَّرِك الصَّغِير، وهو مراعاة غير الله معه في بعض الأمور، وهو الرِّيَاء والنَّفَاق المشار إليه بقوله [عزّوجلّ]: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾<sup>(5)</sup>، وقال بعضهم في معنى الآية: واقعون في شَرِكِ الدُّنْيَا أي حبالتها " <sup>(6)</sup>.

و يظهر من تقسيم الرَّاغِب أنّ مدار الشَّرِك اتّخاذ معبودٍ آخر مع الله تعالى، أو إفراد الله تعالى بالعبادة والدّعاء ولكن يشوب ذلك الإفراد شيء من الرِّيَاء أو النَّفَاق، وبذلك يفسد التَّوْحِيد الخالص الذي يأمرنا به القرآن الكريم.

(1) - سورة النساء، الآية: 116.

(2) - سورة المائدة، الآية: 72.

(3) - سورة الممتحنة، الآية: 12.

(4) - الرَّاغِب الأصفهاني، معجم مفردات القرآن، مرجع سابق، ص 266.

(5) - سورة يوسف، الآية: 106.

(6) - المرجع نفسه، ص 266.

## ج) في الفرق بين الكفر والشرك

تجدر الإشارة إلى أن الفقهاء وأهل التفسير اختلفوا في التمييز بين (المشركين) و(الكافرين)، فقد ذكر الكفوي أن "أغلب الفقهاء يحملون على الكافرين جميعاً كقول الله [عز وجل]: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرِيُّ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾<sup>(1)</sup>، وقيل: هم من عدا أهل الكتاب لقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصْرِيَّ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾<sup>(2)</sup>، فأفرد المشركين عن اليهود والنصارى<sup>(3)</sup>، وهذا الإفراد للمشركين حمل بعض المفسرين على التفريق بين المصطلحين.

وقد تطرّق أبو هلال العسكري [ت375هـ] في مصنفه [الفروق اللغوية] إلى الفرق بين لفظي (الكفر) و(الشرك) فقال: "الكفر اسم يقع على ضروب من الذنوب؛ فمنها الشرك بالله، ومنها الجحد للنبوّة، ومنها استحلال ما حرّم الله، وهو راجع إلى جحد النبوّة، وغير ذلك ممّا يطول الكلام فيه، وأصله التغطية"<sup>(4)</sup>، ثمّ يضيف: "الفرق بين (الكفر) و(الشرك) أنّ الكفر خصال كثيرة علي ما ذكرنا، وكلّ خصلة منها تضادّ خصلة من الإيمان، لأنّ العبد إذا فعل خصلة من الكفر؛ ضيّع خصلة من الإيمان، والشرك خصلة واحدة، وهو إيجاد ألوهية مع الله أو دونه، واشتقاقه ينبئ عن هذا المعنى، ثمّ كثر حتّى قيل لكل كفر شرك على وجه التعظيم له والمبالغة في صفته، وأصله كفر النعمة، ونقيضه الشكر، ونقيض الكفر بالله الإيمان، وإنّما قيل لمضيّع الإيمان كافر؛ لتضييعه حقوق الله، ونقيض الشرك في الحقيقة الإخلاص، ثمّ لمّا استعمل في كل كفر؛ صار نقيضه الإيمان"<sup>(5)</sup>.

ومحصّل تحديد أبي هلال للفرق بين (الكفر) و(الشرك): أنّ الكفر متعدّد في تمظهراته على أرض الواقع، فالملحد الذي لا يؤمن بوجود إله البتة كافر، والذي يؤمن بإله ولا يؤمن بالنبوّة كافر أيضاً، وغير ذلك من خصال الكفر وتنوّعاته، بينما يطلق لفظ الشرك على صورة واحدة فقط، وهي إشراك الله تعالى في العبودية، سواء كان باتخاذ إلهين اثنين، أو آلهة متعدّدة دون الله الواحد [عز وجل].

(1) - سورة التوبة، الآية: 30.

(2) - سورة الحج، الآية: 17.

(3) - الكفوي، مصدر سابق، ص533.

(4) - أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد ابراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، مصر، دط، ص228.

(5) - المصدر نفسه، ص230.

## (2) موجز تاريخ المنظومة الشركية

ورد في القرآن الكريم أن قوم نوح [عليه السلام] كانوا أول من أشرك بالله [عز وجل]، حيث اتخذوا رجالاً صالحين آلهة من دون الله تعالى، وفي معرض الحديث عن قوم نوح يقول [عز وجل]: ﴿ وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴾ (٢٣) (١).

ذكر الإمام البخاري [ت256هـ] في صحيحه أن (ودًا وسواعا ويغوث ويعوق ونسرا) هي " أسماء رجال صالحين من قوم نوح. فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصابا وسموها بأسمائهم ففعلوا، فلم تعبده، حتى إذا هلك أولئك وتسخ العلم عبّدت " (٢).

وقد أرسل الله تعالى نبيه نوحا [عليه السلام] ليذكر قومه بالخطأ الجسيم الذي وقعوا فيه، إذ إنهم حادوا عن الطريق القويم، واتبعوا وساوس الشيطان باتخاذهم آلهة من دون الله تعالى، غير أنهم عاندوا واستكبروا وعصوا رسول ربهم، فأنتهى بهم المطاف إلى التدمير الإلهي الشامل عن طريق الإغراق، وفي هذا الصدد يقول [عز وجل]: ﴿ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ ﴿٩﴾ فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَأَنْتَصِرْ ﴿١٠﴾ فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾ وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ الْوَجِّ وَدُسِرَ ﴿١٣﴾ ﴾ (٣).

أما العرب فكان أصل ديانتهم التوحيد الخالص، على ملة إبراهيم [عليه السلام]، ثم تسرب الشرك إلى معتقداتهم عن طريق أحد كبرائهم ويدعى عمرو بن عامر الخزاعي، فغيّر دينهم من الحنيفة إلى الوثنية.

وقد أورد مسلم في صحيحه عن أبي هريرة {رضي الله عنه} قال: " قال رسول الله [صلی الله عليه وسلم]: رأيت عمرو بن عامر الخزاعي يجر قصبه في النار، وكان أول من سيّب السيّوب " (٤)، والسيّوب جمع (سائبة) حيث ذكرت في القرآن الكريم.

(1) – سورة نوح، الآية: 23.

(2) – الحديث أخرجه:

▪ البخاري محمد بن اسماعيل في صحيحه، كتاب التفسير، الحديث رقم: 4920، ص1248.

(3) – سورة القمر، الآية: من 09 إلى 13.

(4) – الحديث أخرجه:

▪ مسلم بن الحجاج في الصحيح، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، الحديث رقم: 2856، ص1308.

قال الله [عز وجل]: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾<sup>(1)</sup>،  
ففي تفسيره للآية يذكر **عبد القاهر الجرجاني** [ت471هـ] في مصنفه [درج الدرر  
**ففي تفسير الآي والسور**] فيقول: " يطلق اسم **البحيرة** على الخامس من ولد الناقة  
إن كان أنثى بحروا أذنوا وحرّموا ركوبها ولحومها على النساء إن قتلت، وإن  
ماتت حلت للنساء، **والسائبة** ما كانوا يخرجونه عن الملك إلى مالك  
ويحرّمون الانتفاع به من كل وجه، ولا يرون زوده عن المرعى، **والحمى**  
**والوصيلة** قال (ابن عرفة) : ما كان البطن السابع من ولد الشاة ذكراً أو أنثى  
توأمين قالوا للأنثى : وصلت أخاها فلا يذبح ويكون لحمها حراماً على النساء،  
**والحامي** الفحل الذي ركب ولد ولده، وقيل إذا كان من ولده عشرة أبطن، قالوا:  
حمى ظهره فلا يركب ولا يمتنع عن مرعى " (2).

إنّ هذه الطّوقس والأسماء التي ما أنزل الله بها من سلطان كانت تشكّل  
التّصورات العقديّة لدى العرب قبل ظهور الإسلام، وكما أسلفنا فإنّ **عمرو بن  
عامر الخزاعي** أول من بدّل دين إبراهيم [عليه السلام]، " نظرا لكونه الرّئيس  
المطاع بالحرم، والحرم معقل الدّين، وبأهله يقتدي سواهم؛ فظهور الوثنيّة منه  
هو الذي سهّل تعميمها في سائر الأحياء والقبائل، وضمن لها الحياة والرّسوخ؛ كما  
أنّ إسلام الحرم بعد فتح مكّة هو الذي عمّم هذا الدّين بين العرب، وسهّل عليهم  
مفارقة ما ألفوه في جاهليّتهم " (3)، ولذلك سمّى القرآن الكريم (مكّة) **أمّ القرى**، نظرا  
لموقعها الاستراتيجي وهيبته بين العرب، فهي عاصمة دينية لقبائل العرب جميعا،  
ودين أهلها هو دين لجميع من في الجزيرة العربية.

ويذكر **ابن الجوزي** [ت597هـ] في تفسيره [زاد المسير في علم التّفسير] أنّ  
العرب كانت تعبد أصنام قوم **نوح** [عليه السلام]، فيقول: " كان ود لكلب، وسواع  
لهمدان، و**بغوث** لبني غطيف، وهم حي من مراد " (4)، ولعلّ أكبر الآلهة وأكثرها  
التي كانت تعبد بمكة المكرّمة، إذ أنّ الأصنام كانت تحيط بالكعبة من كل جانب،  
وكان لكل قبيلة صنمها الذي تعبده وتتقرّب به إلى الله زلفى.

(1) - سورة المائدة، الآية: 103.

(2) - عبد القاهر الجرجاني، درج الدرر في تفسير الآي والسور، تحقيق: وليد بن أحمد بن صالح الحسين/إياد  
عبد اللطيف القيسي، سلسلة إصدارات مجلة الحكمة، مانشستر، بريطانيا، ط1، 2008م، ص692.

(3) - مبارك بن محمد المليي، رسالة الشّرك ومظاهره، تحقيق: أبو عبد الرحمن محمود، دار الزّاية،  
الرياض، السّعوديّة، ط1، 2001م، ص128.

(4) - ابن الجوزي، زاد المسير، مصدر سابق، ج8 / ص374.



### 3) القناعات المؤسّسة للمنظومة الاعتقاديّة الشّركيّة

تتأسّس المنظومة الفكرية للمشرّكين على مجموعة من الأسس والقناعات التي ترسّخت عبر السنين، حتّى أصبحت عقيدة وديناً أقرّته مجتمعات وأمم عبر التاريخ، فبعث الله [عزّ وجلّ] الرّسل ليأتوا على بنيان الشّرك من القواعد، فكان لهم حوارات وجدالات مع أقوامهم ذكر لنا القرآن الكريم بعضاً من قصصهم وحواراتهم مع أقوامهم.

وقد ذكر الإمام أبو حامد الغزالي [ت505هـ] في كتابه [جواهر القرآن] بأنّ الله [عزّ وجلّ] قد أفرد في كتابه مجموعة من الآيات في محاجة المشرّكين والكفار بشتيّ مستوياتهم، فكانت هذه الآيات لحوارهم وجدالهم ونقض حججهم والإتيان عليها من القواعد.

يقول الغزالي : " حجاج الله [عزّ وجلّ] للكفار كان على أنواع ثلاثة<sup>1</sup> :

● [الأولي] ← ذكر الله [عزّ وجلّ] بما لا يليق به، من أنّ الملائكة بناته وأنّ له ولداً وشريكاً، وأنّه ثالث ثلاثة.

● [الثانية] ← إنكار اليوم الآخر، وجدد البعث والنشور، والجنة والنار، وإنكار عاقبة الطاعة والمعصية.

● [الثالثة] ← ذكر رسول الله [صلّى الله عليه وسلم] بأنّه ساحرٌ وكاهنٌ وكذاب، وإنكار نبوّته، وأنّه بشرٌ كسائر الخلق فلا يستحقّ أن يتبعه .

إنّ ما ذكره الغزالي يشكّل القناعات الأساسيّة للمنظومة الفكرية للمشرّكين، فعبادة غير الله تعالى كشركاء له، والكفر بالبعث والآخرة، وإنكار نبوة النبيّ محمّد [صلّى الله عليه وسلم] هي القناعات التي كان للقرآن الكريم معها صولات وجولات، لدحضها وتبيين الحقائق بالحجّة والدليل والبرهان، وسنفضّل الحديث في قناعات المشرّكين فيما يلي من البحث.

(1) - ينظر: أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا القبانى، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، ط2، 1986م، ص31-32.

إشراك الله تعالى في العبودية [القناعة الأولى] ←

يعتقد المشركون بأنّ بعض المخلوقات يمكن لها أن تقوم مقام الخالق، أو على الأقل يمكن لها أن تكون وسيلة للوصول إلى الخالق، ولذلك يشركونها في العبادة مع الله سبحانه، وفي ذلك يقول الله [عزّ وجلّ]: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾<sup>(1)</sup>، ويقول أيضاً: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾<sup>(2)</sup>.

إنّ الآية الكريمة تبيّن أنّ المشركين لم يخلصوا عبادتهم لله الواحد، وإنما جعلوا بينهم وبين خالقهم وسطاء مثل الأصنام أو الجنّ أو الرسل أو الملائكة، " فلقد كانوا يعلنون أنّ الله خالقهم وخالق السمّوات والأرض، ولكنهم لم يكونوا يسيرون مع منطق الفطرة في أفراد الخالق إذن بالعبادة، وفي إخلاص الدين لله بلا شريك. إنّما كانوا يبتدعون أسطورة بنوّة الملائكة لله سبحانه. ثمّ يصوغون للملائكة تماثيل يعبدونها فيها " <sup>(3)</sup>، وبعد أن سمّوها بأسماء مثل (اللات والعزى ومناة) يدعون أنّهم بذلك يبتغون إلى الله الوسيلة، وعبادتهم لها إنّما لتقربهم إلى الخالق [عزّ وجلّ].

ويظهر من سياق الآيات الدّالة على اتّخاذ المشركين آلهة أخرى من دون الله، بأنّهم قد ابتدعوا هذه الفكرة دون إذن من المعبود الحقّ، فهم " لم يقولوا هذا من قبل الله ولا بأمره ولا بإذنه، وإنّما حكموا بذلك من ذات أنفسهم فردّ الله عليهم " <sup>(4)</sup>، فالمشركون من النّاحية العقديّة في حقيقتهم لا ينكرون وجود الله [عزّ وجلّ]، بل يؤمنون بوجوده وبقدرته وبأنّه هو الذي خلق الكون والوجود، لكن سوّلت لهم أنفسهم بأن يتخذوا شركاء من دونه، يتقربون عن طريقهم من الله [عزّ وجلّ]، وهذا الإشراك في العبادة ليس له أيّ دليل ولا حجة ولا برهان.

(1) - سورة مريم، الآية: 81.

(2) - سورة الزمر، الآية: 03.

(3) - سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص3037.

(4) - الملا علي القاري، أنوار القرآن وأسرار الفرقان الجامع بين أقوال علماء الأعيان وأحوال الأولياء ذوي العرفان، تحقيق: ناجي السويد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2013م، ج4، ص341.

ومن هذا المنطلق فقد " كانت فكرة الاستشفاع بالملائكة والتقرّب بهم إلى ربّهم تعالى لضمان قضاء مصالحهم ومطالبهم ورغباتهم ودفع الأذى وجلب النّفع راسخة في أهل بيئته النبي [صلّى الله عليه وسلّم] فانعكس ذلك في آيات كثيرة فيها نفي لنفع الشّفاة بدون رضا الله وإذنه. (...) ولقد كان المشركون يحتاجون النبي [صلّى الله عليه وسلّم] في إشراكهم الملائكة في العبادة ويقولون إنّ الله لو لم يشأ ذلك لما فعلوه "1، قال الله [عزّ وجلّ]: ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاءُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ ﴾2.

ولم يتوقّف الأمر لدى المشركين بعبادتهم لآلهة متعدّدة و فقط، بل تعدّاه إلى التّعجّب من الأنبياء الذين أرسلوا للدّعوة إلى الإله الواحد، قال [عزّ وجلّ]: ﴿ وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكٰفِرُونَ هَذَا سِحْرٌ كَذٰبٌ ﴾3. وسبب نزول الآية ما رواه عبد الله ابن عباس {رضي الله عنهما}، قال: " مرض أبو طالب فجاءت قريش فجاء النبي [صلّى الله عليه وسلّم] وعند رأس أبي طالب مجلس رجل فقام أبو جهل كي يمنعه ذلك، وشكوه إليّ أبي طالب فقال: يا ابن أخي ما تريد من قومك؟ فقال: يا عمّ إنّما أريد منهم كلمة تذلّ لهم بها العرب وتؤدّي إليهم بها جزية العجم، قال: (كلمة واحدة)؟ قال: (كلمة واحدة)، قال: ماهي؟ قال: لا إله إلا الله، قال: فقالوا أجعلوا الآلهة إلها واحداً إنّ هذا لشيء عجاب. قال ونزل فيهم: ﴿ صَّ وَالْقُرْءَانَ ذِي الذِّكْرِ ﴾4، حتّى بلغ ﴿ إِنْ هَذَا إِلَّا آخْتِلَافٌ ﴾5،6.

فالتّعجّب من دعوة النبي [صلّى الله عليه وسلّم] إلى إله واحد دليل واضح أنّ العقيدة الوثنيّة راسخة في قلوب المشركين، فتعاملوا مع فكرة التّوحيد بالإنكار الشّديد والتّعجّب الواضح، ذلك أنّ فكرة التّوحيد فكرة تزعزع قناعاتهم المتوارثة، المبنيّة في الأساس على تعدّد الآلهة.

(1) - محمد عزة دروزة، القرآن والملحدون، دار قتيبة، دمشق، سوريا، ط2، 1980م، ص114.

(2) - سورة الأنعام، الآية: 148.

(3) - سورة ص، الآية: 04-05.

(4) - سورة ص، الآية: 01.

(5) - سورة ص، الآية: 07.

(6) - الحديث أخرجه:

▪ الحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2002م، ج02، كتاب التفسير [27]، تفسير سورة ص [38]، الحديث رقم: 754/3617، ص469.

﴿القناعة الثانية﴾ ← إنكار الآخرة والبعث والحساب

أهمّ قناعةٍ مؤسّسةٍ لعقيدة الإشرّك عدمُ التصديق بالبعث، وإنكارُ وجود حياةٍ بعد الموت، والكفر بالآخرة ويوم الحساب، وهذه القناعة بالذات حاول القرآن الكريم دحضها بالحجج والأدلة العقلية والنقلية في مواضع عدّة .  
ونستطيع القول إنّ معنى الحياة لدى المشركين هو أنّه لا وجود لمعنى لها، فهي تنتهي بالموت الذي يعتبر في قناعاتهم الفناء النهائي، قال الله [عزّ وجلّ]: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ (1).

ويذكر القرطبي [ت671هـ] في تفسيره [الجامع لأحكام القرآن] فيقول: "﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا ﴾ هذا إنكارٌ منهم للآخرة، وتكذيبٌ للبعث، وإبطالٌ للجزاء. ومعنى: (نموت ونحيا) أي: نموت نحن ونحيا أولادنا. وقرئ: (ونحيا) بضمّ النون. وقيل: يموت بعضنا ويحيا بعضنا. وقيل: فيه تقديم وتأخير، أي: نحيا ونموت؛ وهي قراءة ابن مسعود" (2).  
فمن خلال الآية الكريمة يتبيّن أنّ القناعة لدى المشركين راسخة رسوخ الجبال، ذلك أنّهم وجدوا مخرجاً للإشكال الذي وقعوا فيه بإنكارهم للآخرة، فهم يؤمنون بأنّ الدّهر هو الذي يقودهم إلى الفناء، والدّهر على رأي بعض المفسرين " الزّمان" (3)، أو "طول العمر" (4)، أي إنّهم مقتنعون بأنّ الموت هو الفناء النهائي، ولا يمكن أن توجد حياة أخرى بعد أن تنتهي حياة الإنسان.  
وفي آية أخرى يقول الله [عزّ وجلّ]: ﴿ إِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَعِذَا كُنَّا تُرَابًا أَعِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلُلُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٥﴾ ﴾ (5)، فالآية تتعجّب من المشركين الذين ينكرون وجود حياة أخرى بعد الموت، ففيها خطاب للنبي [صلّى الله عليه وسلّم] بمعنى " إنّ تعجب من تكذيبهم، وهم رأوا من قدرة الله وأمره،

- (1) - سورة الجاثية، الآية: 24.
- (2) - القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ج19، ص164.
- (3) - ينظر: مجاهد بن جبر، التفسير، تحقيق: محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، 1989م، ص600.
- (4) - ينظر: مقاتل بن سفيان، التفسير، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ج3، ص840.
- (5) - سورة الرعد، الآية: 05.

وما ضرب لهم من الأمثال، وأراهم من حياة الموتى والأرض الميتة، فتعجب من قولهم: ﴿أَعْدَا كُنَّا تُرْبًا أَعْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾. أولا يرون أنه خلقهم من نطفة؟ فالخلق من نطفة أشد من الخلق من تراب وعظام (1).

وآية أخرى من القرآن تبين كيف أن المشركين واستنادا لقناعاتهم بعدم وجود الآخرة، يسخرون من فكرة البعث والعودة إلى الحياة بعد الموت، قال الله [عز وجل]: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٣﴾ وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ ﴿١٣﴾ وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ ﴿١٤﴾ وَقَالُوا إِن هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ أَعْدَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَعْنَا لَمَبْعُوثُونَ ﴿١٦﴾﴾ (2)، فسخرتهم من البعث نابعة من إدراكهم العميق بأنه لا وجود له في الحقيقة، ولا احتمال لوجوده إطلاقا، فالموت في عقيدتهم هو النهاية.

ويذكر سيد قطب في تفسيره لقول الله [عز وجل]: ﴿وَقَالُوا أَعْدَا كُنَّا عِظْمًا وَرُفَاتًا أَعْنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿١٩﴾﴾ (3)، فيقول: " كانت قضية البحث مثار جدل طويل بين الرسول [صلی الله علیه وسلم] والمشركين، واشتمل القرآن الكريم على الكثير من هذا الجدل. مع بساطة هذه القضية ووضوحها عند من يتصور طبيعة الحياة والموت، وطبيعة البعث والحشر، ولقد عرضها القرآن الكريم في هذا الضوء مرات، ولكن القوم لم يكونوا يتصورونها بهذا الوضوح وبتلك البساطة؛ فكان يصعب عليهم تصور البعث بعد البلى والفناء المسلط على الأجسام (4)، وتعود صعوبة تصديقهم بقضية البعث إلى كونها قضية غيبية ما ورائية، وبالنسبة لهم ما كان غيبيا ميتافيزيقيا غير منظور، فهو غير موجود البتة.

ولم يكتف المشركون بإظهار قناعاتهم بعدم وجود البعث والآخرة، بل ذهبوا بعيدا في ذلك، حيث إن القرآن الكريم ذكر في مواضع عديدة أنهم قد أقسموا أن لا وجود لليوم الآخر، وأنه خرافة أسطورية ما سمعوا بها في الأولين، قال الله [عز وجل]: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٨﴾﴾ (5)، ويشير الإمام الطبري [ت310هـ] في تفسيره [جامع البيان] إلى سبب نزول الآية فيقول: " كان لرجل من المسلمين

(1) - جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالماثور، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، مصر، ط1، 2003م، ج8، ص371.

(2) - سورة الصافات، الآية: من 12 إلى 16.

(3) - سورة الإسراء، الآية: 49.

(4) - سيد قطب، في ظلال القرآن، ص2233.

(5) - سورة النحل، الآية: 38.

على رجل من المشركين ديناً، فأثاه يتقاضاه، فكان فيما تكلم به : والذي أرجوه بعد الموت إنه لكذا. فقال المشرك: إنك تزعم أنك تبعث بعد الموت. فأقسم بالله جهد يمينه: لا يبعث الله من يموت. فأنزل الله الآية (1).

تأتي هذه القصة كدلالة واضحة على القناعة الراسخة لدى المشركين بشأن البعث والحشر، وهذه القناعة إن دلت على شيء فإنما تدل على اتباعهم العقل المادي المحض؛ الذي يقضي بضرورة فناء المادة واستحالة عودتها إلى ما كانت عليه، والآية تدل بوضوح على أنهم " كانوا يدعون العلم الضروري بأن الشيء إذا فني وصار عدماً محضاً، نفيًا صرفاً، فإنه بعد هذا العدم الصّرف لا يعود بعينه بل العائد يكون شيئاً آخر غيره. وهذا القسم واليمين إشارة إلى أنهم كانوا يدعون العلم الضروري بأن عوده بعينه بعد عدمه محال في بديهية العقل " (2)، إذن فرسوخ القناعة لدى المشركين بعدم وجود اليوم الآخر والعودة من الموت، كانت مبعثاً في قسمهم وتأكيدهم وعدم تصديقهم إطلاقاً بعكس ذلك.

### الكفر بالنبوة

### القناعة الثالثة

تأتي القناعة الثالثة المؤسسة للمنظومة الفكرية للمشركين كنتيجة للقناعتين أنفتي الذكر، وهما الشرك بالله والكفر بالآخرة والبعث والنشور، فإنكار المشركين للنبوة هو نتيجة لإنكار الآخرة.

ويذكر القرآن الكريم بأن المشركين كانوا يوتون لو يكون لهم رسول، فلما جاءهم الرسول محمد [صلّى الله عليه وسلم] تراجعوا وكذبوا به، قال الله [عز وجل]: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ ۗ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ۗ ﴿٤٢﴾ أَسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ ۚ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ۗ ﴿٤٣﴾﴾ (3).

(1) - الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، مصر، ط1، 2001م، ج14، ص220-221.

(2) - الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج20، ص31.

(3) - سورة فاطر، الآية: 42-43.

إنّ الآية الكريمة تبين لنا أنّ المشركين يكذبون النبيّ محمداً [صلّى الله عليه وسلم] لأسباب نفسيّة فقط، فالمراد من الآية "أنهم كانوا يقولون نحن لو جاءنا رسول لا ننكره، وإنما ننكر كون محمد رسول من حيث إنه كاذب، ولو صحّ كونه رسولاً لأمنّا، ولما صحّ مجيئه بالمعجزة صاروا أضلّ ممّا كانوا عليه من قبل" (1)، وكلّ هذا الإنكار للنبوّة لم يكن وليد قناعات منطقية عقليّة، بل كان السبب الوحيد سببا نفسيّاً، فالمشركون كبر عليهم أن يرسل الله [عزّ وجلّ] بشرا رسولا ينذرهم فيصاعوا لأمره وينتهوا عمّا نهى.

والذي يؤكّد ما سبق هو ما ورد في سورة الأنعام من قول الله [عزّ وجلّ]: ﴿قَدْ نَعَلِمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَيَّاتٍ اللَّهُ يَجْحَدُونَ﴾ (٣٣) (2)، وقد أورد الطبري في تفسيره للآية أنّ "الأخنس بن شريق سأل أبا جهل فقال: يا أبا الحكم، أخبرني عن محمد، أصادق هو أم كاذب؟ فأنه ليس ههنا من قريش أحدٌ غيري وغيرك يسمع كلامنا. فقال أبو جهل: ويحك، والله إنّ محمداً لصادق، وما كذب محمد قط، ولكن إذا ذهب بنو قصي باللواء والحجابه والسقاية والنبوّة، فماذا يكون لسائر قريش؟ فذلك قوله: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَيَّاتٍ اللَّهُ يَجْحَدُونَ﴾ (٣٣) (3).

إنّ القناعة الثالثة من قناعات المشركين والتي تتمثّل في تكذيب الرّسول مؤسّسة على شعور نفسيّ بالحسد، فهم يعلمون أصل محمد [صلّى الله عليه وسلم] ويعلمون صدقه وأمانته، فقد كان يلقب بالصادق الأمين، لكنّ نفوسهم أبت أن تتصاع للحقّ الواضح الأبلج، الذي جاء به الرّسول.

ولم تختصّ قريش بهذه القناعة فقط، بل الأقوام الأوّلون الذين أشركوا في عبادتهم أيضاً كفروا برسولهم كبراً وعتياً فقط، دون دليل أو برهان منطقيّ يجعلهم يكفرون بأنبيائهم، وفي ذلك يقول الله [عزّ وجلّ] في قصّة نوح [عليه السلام]: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِإِيقَاعِ الْآخِرَةِ وَاتَّرفَنَّهُمْ فِي الْحَيَوةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ (٣٤) (4).

(1) - الفخر الرّازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج26، ص34.

(2) - سورة الأنعام، الآية: 33.

(3) - الطبري، جامع البيان، مصدر سابق، ج9، ص222.

(4) - سورة المؤمنون، الآية: 33-34.

## 4) حجاجية الخطاب القرآني الموجه إلى المشركين

[أولاً]: نماذج من الأساليب المنطقية وشبه المنطقية في محاجّة المشركين

### أ) الحجاج بأسلوب الاستدلال الشرطي المنفصل

يستعمل القرآن الكريم بعضاً من الأساليب المنطقية والعقلية ليحاجج المشركين، ويحاول دحض قناعاتهم وتغييرها بالوسائل العقلية، ومنها ما يسمّى " الاستدلال الشرطي المنفصل " (1) والذي يكون كما يلي:

➤ إمّا أن تكون [س] وإمّا أن تكون [ص]

➤ لكن لا [ص]

➤ إذن [س]

ومن أمثلة ذلك قول الله [عز وجل]: ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ ؕ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾ (2).

تأتي هذه الجملة القرآنية لتدلل على وجود الإله الواحد، وذلك بمخاطبة العقل ليستدل على وجود الخالق سبحانه، ففي الآية " ابتدئ الاستدلال بتقديم جملة ﴿ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ ﴾ زيادةً في إبطال شبهتهم إذ قاسوا الأحوال المغيبة على المشاهدة في قلوبهم (لا نعاد بعد أن كنا تراباً وعظاماً)، وكان حقهم أن يقيسوا على تخلق الجنين من مبدأ ماء النطفة الميّنة أجسام حية كما قالوا: لا تصير العظام البالية ذواتاً حية، وإلا فإنهم لم يدعوا قط أنهم خالقون، فكان قوله : ﴿ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ ﴾ تمهيداً للاستدلال على أن الله هو خالق الأجنة بقدرته، وأن تلك القدرة لا تقصر عن الخلق الثاني عند البعث " (3)، فإذا أقرّوا بأنهم لم يخلقوا النطفة التي هي النواة الأولى للإنسان المخلوق، فبالضرورة سيعترفون بأن خالقها هو الله [عز وجل]، وبما أنه قد خلق الخلق في البداية، فهو قادر على إعادته من مرّة أخرى جديدة.

(1) - زكريا بشير إمام، أساليب الحجاج في القرآن الكريم نماذج من الحجج الاستنباطية، ضمن سلسلة دراسات في القرآن الكريم رقم (02)، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، الخرطوم، السودان، دط، 1995م، ص25.

(2) - سورة الواقعة، الآية: 58-59.

(3) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج27، ص313.



إنّ الآية الكريمة تنطوي على الحجّة التّالية :

- النّطفة إمّا أنكم أنتم خلقتموها أو أنّ الله خلقها
- أنتم لم تخلقوها
- النتيجة هي أنّ الله هو من خلقها

### (ب) الحجاج بالتناسب والتسلسل المنطقي

تتناسب الحجج المنطقيّة التي يسوقها القرآن الكريم من خلال آياته، فالحجّة تأتي بعدها حجّة مناسبة لها تتصل معها وتشارك في قاسمٍ يجمعهما.

ولنبين ذلك في النماذج التّالية:

ذكر الله تعالى في سورة الواقعة مجموعة من الآيات المتتابعة جاءت متناسقة ومنسجمة، يجمعها رابط واحد: قال الله [عزّ وجلّ]: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ ؕ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ (1)، وقال [عزّ وجلّ]: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ ؕ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾ (2).

وقال أيضا [عزّ وجلّ]: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنْ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾﴾ (3)، وقال كذلك: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ ﴿٧٢﴾﴾ (4).

ذكر الله [عزّ وجلّ] في البداية قضية تكوين الإنسان الأولى، فاستدلّ بها على إمكانيّة البعث من جديد، ثمّ عرّج على ذكر قضية زرع النبات، وهذا للتشابه بين القضيتين، يقول الطاهر بن عاشور: " ومناسبة الانتقال من الاستدلال بخلق النسل إلى الاستدلال بنبات الزّرع هي التشابه البيّن بين تكوين الإنسان وتكوين النبات، قال الله [عزّ وجلّ]: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿٧٧﴾﴾ (5)، "6، فالعلاقة إذن هي علاقة تشابه بين الإنباتين، فالإنسان نبت من الأرض كما ينبت الزّرع في الأرض.

(1) - سورة الواقعة، الآية: 58-59.

(2) - سورة الواقعة، الآية: 63-64.

(3) - سورة الواقعة، الآية: 68-69.

(4) - سورة الواقعة، الآية: 71-72.

(5) - سورة نوح، الآية: 17.

(6) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج27، ص320.

أما ذكره لآية إنزال الماء بعد إنبات الزرع، فتأتي للاستدلال على تكوين الماء بعد تكوين الزرع، فالحرث " إنما ينبت زرعه وشجره بالماء فانقل من الاستدلال بتكوين النبات إلى الاستدلال بتكوين الماء الذي به حياة الزرع والشجر " (1)، ثم يستمر التسلسل المنطقي في سرد الأدلة العقلية، فجاء بعد ذلك ذكر النار، فمناسبة الانتقال من الاستدلال بخلق الماء إلى الاستدلال بخلق النار هي ما تقدم في مناسبة الانتقال إلى خلق الماء من الاستدلال بخلق الزرع والشجر، فإن النار تخرج من الشجر بالاقتران وتذكي بالشجر في الاشتعال والالتهاب، وهذا استدلال على تقريب كيفية الإحياء للبعث من حيث إن الاقتراح إخراج الزند الذي به إيقاد النار يخرج من أعواد الاقتراح وهي مية (2).

إن هذا التسلسل المنطقي للحجج والاستدلالات الاستنباطية الذي ورد في الآيات الفارطة يجعل المنطقي يقتنع بما جاء من حجج وبراهين يقبلها العقل السليم ويتفاعل معها بشكل جيد.

### ج) الحجج بالعلاقة التبادلية [Arguments de réciprocité]

وتعني معالجة الحجج بطريقة تبادلية، إذ يتم بسط الحجج عن طريق قاعدة العدل المتبادل، وقاعدة العدل تقتضي معاملة واحدة لكائنات أو وضعيات داخلية في مقولة واحدة، ومثال ذلك من القرآن الكريم قول الله [عز وجل]: ﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ (3).

إن الآية الكريمة تخاطب الرسول [صلى الله عليه وسلم] لتدله على كيفية بداية النقاش والمحاجة مع المشركين، ففي الآية الكريمة قاعدة جليلة للمتناظرين والمتحاجين، هذه القاعدة تقتضي بضرورة العدل المتبادل بين الطرفين، فلا يبدأ الحجج وأحد الطرفين يعد نفسه على حق مطلق، ويعتبر الآخر على باطل مطلق.

ويذكر الرازي في تفسيره [مفاتيح الغيب] أن الآية " إرشاد من الله لرسوله إلى المناظرات الجارية في العلوم وغيرها وذلك لأن أحد المتناظرين إذا قال للآخر: هذا الذي تقوله خطأ وأنت فيه مخطئ بغضبه، وعند الغضب لا يبقى

(1) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج27، ص323.

(2) - المرجع نفسه، ص325.

(3) - سورة سبأ، الآية: 24.

سداد الفكر، وعند اختلاله لا مطمع في الفهم فيفوت الغرض " (1).

وملخص كلام الرازي أن القرآن الكريم غايته إقناع الآخر بالحجج والأدلة الموجودة فيه، ولذلك يعمد إلى إرشاد الرسول [صلّى الله عليه وسلم] لاستعمال قاعدة العدل المتبادل في بداية المحاورة، وهذا من " الكلام المنصف الذي كل من سمعه من مؤال أو مُنافٍ قال لمن خوطب به: قد أنصفك صاحبك، ومثله قول الرجل لصاحبه: قد علم الله الصادق مني ومنك وإنّ أهدنا لكاذب " (2). ومنه قول أبي الأسود الدؤلي [ت 69 هـ] (3):

أحبُّ محمداً حبّاً شديداً      وعباساً وحمزة والوصياً  
بنو عمّ النبي وأقربوه      أحبُّ الناس كلهم إليّ  
فإن بك حبهم رشداً أصبه      وفيهم أسوة إن كان غيباً

#### (د) الحجاج بالتناقض وعدم الاتّفاق [Incompatibilité]

وهو من الأساليب شبه المنطقية بحيث تستمد قوتها الإقناعية من مشابهتها لأساليب البرهان الرياضي المنطقي، ويقصد بهذا النوع من الحجاج أن تكون هناك قضيتان مطروحتان في نطاق مشكلتين إحداهما نفي للأخرى ونقض لها، وهذا النوع من الحجاج شبيه بالاستدلال الشرطي المنفصل، وسندّل على ذلك بقول الله [عز وجل]: ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنْتُمْ أَشْأَتْمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ ﴿٧٢﴾ ﴾ (4).

إنّ الآية الكريمة تحمل قضيتين إحداهما نفي الأخرى، فالحجة كالاتي :

- الشجرة إما أنكم انشأتموها وإما الله أنشأها
- أنتم لم تنشئوها
- إذن فالله هو الذي أنشأها

(1) - الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج 25، ص 258.  
(2) - الألوسي أبو الفضل شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1994م، ج 11، ص 313.  
(3) - أبو الأسود الدؤلي، الديوان، سابق، ص 153-154.  
(4) - سورة الواقعة، الآية: 71-72.

## هـ) الحجاج باستعمال قياس الخلف

يستعمل القرآن الكريم في حجاجه مع المشركين ما يسمّى (دليل الخلف)، وهو من الأساليب المنطقية التي يستعملها المحاجج لإقناع الطرف الآخر ببرهانه.

ودليل الخلف في القرآن الكريم يبنى على تقرير وإثبات أطروحة ما وذلك من طريق إبطال نقيضها، ومثال ذلك قول الله [عزّوجلّ]:

﴿ أَمْ اتَّخَذُوا ءَالِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ﴿١١﴾ لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ (1).

ويمكن استخلاص الحجّة من الآية كالاتي :

- لو كان في الكون إله آخر مع الله [عزّوجلّ] لكانا قديمين وقادرين ولهما كامل الحرية في إنفاذ إرادتهما

- نتيجةً لوجود إلهين قادرين قديمين فإنّ الكون سيفسد كما تدلّ على ذلك التجربة والوقائع المشاهدة

- الكون لم يفسد وهو منتظم غير فوضوي

- إذن ليس في الكون سوى إله واحد هو الله [عزّوجلّ].

آية أخرى في القرآن الكريم نستنبط منها برهان الخلف الذي يستعمله الخطاب القرآني لمحاجّة المشركين وهي قول الله [عزّوجلّ]:

﴿ أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ أَلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ (2)، والحجّة في الآية الكريمة كما الآتي:

- لو أنزل هذا القرآن الكريم غير الله [عزّوجلّ] لما كان منسجماً منتظماً، ولكان فيه اختلاف كثير

- هذا القرآن لا يوجد فيه اختلاف مطلقاً

- إذن فالقرآن الكريم أنزله الله [عزّوجلّ]

(1) – سورة الأنبياء، الآية : 21-22.

(2) – سورة النساء، الآية : 82.

## و) الحجاج باستعمال برهان الرجحان بدون مرجح

هو برهان فلسفي منطقي، استعمله القرآن الكريم للدلالة على حدوث الكون والخلق، ومعنى هذا البرهان أو الأسلوب الحجاجي " أن يكون الشيء جارياً على نسق معين، ثم يتغير عن نسقه ويتحوّل عنه بدون وجود أيّ مغير أو محوّل إطلاقاً، فهذا من الأمور الواضحة البطلان، وجميع العقلاء يعلمون أنّ الأصل بقاء ما كان على ما كان عليه، ولا بدّ لتحويله عن حاله السابقة من محوّل ومؤثر يفرض عليه هذا الوضع الجديد وينسخ حاله القديمة" (1).

وقد استخدم القرآن الكريم هذا البرهان المنطقي، إذ يقول الله تعالى: ﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا ۝ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ۝ ﴾ (2).

نستطيع أن نستشف من الآية الكريمة الحجة التالية:

- في البداية كان العدم يكتنف الوجود ولم يكن الإنسان موجودا
- أصبح الإنسان موجودا وانطلقت الحياة في الأرض
- وجود الإنسان يستحيل أن يكون دون وجود قوّة سابقة أخرجته من العدم إلى الوجود.
- الله تعالى هو القوّة المطلقة التي وهبت الإنسان الحياة
- إذن فالله تعالى هو الإله الخالق الموجد المخلوقات من عدم
- بما أنّه هو الخالق الموجد فهو الجدير سبحانه بالعبادة والدّعاء والتّوسل وذبح القرابين تقربا منه وفكرة الشرك به سبحانه فكرة مخالفة للمنطق والعقل ناهيك عن مخالفتها للفطرة.

(1) – محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيّات الكبرى – وجود الخالق ووظيفة المخلوق، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط8، 1997م، ص79.

(2) – سورة الإنسان، الآية: 02-01

## (ي) الاستدلال بالتحدي على صدق الدعوى

يأتي هذا الأسلوب الحجاجي ليخاطب به القرآن الكريم المشركين الذين يحاولون التشكيك في صدقية الوحي وصدقية النبوة وذلك عن طريق تحدي الآخر ومعارضة دعواه بالاستدلال المنطقي الذي يفحمه ويلجمه عن ضلاله، وقد كان مشركو قريش يجادلون النبي [صلّى الله عليه وسلم] بتشكيكهم في الوحي، فكان الردّ القرآني مرتكزا على حقيقتين هما :

➔ " نقض جميع المعارضات التي أوردتها المشركون، وكشف ما تنطوي عليه من شبه وملابسات

➔ الاستدلال بالتحدي على صدق الرسول [صلّى الله عليه وسلم] فيما يبلغ من رسالة الله تعالى " (1).

ومن بين تلك المعارضات التي أوردتها المشركون هي أنهم تارة يتهمونه بأنه تعلم القرآن عن رجل أعجمي، قال [عزّ وجلّ]: ﴿ وَلَقَدْ نَعَلُمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ۗ ﴾ (2)، وذكر المفسرون " أنّ غلاما روميا كان موليا لعامر الحضرمي اسمه (جبر) كان يصنع السيوف بمكة ويقرأ الإنجيل في صلواته، وكان النبي يجالس هذا الغلام، وكان قد أسلم فقالت قريش: هذا يعلم محمدا ما يقوله " (3)، فكان الردّ القرآني على هذه المعارضة الباطلة ببرهانين هما:

○ **تصحيح المعلومة:** ذلك أنّ دعواهم كانت كاذبة في الأساس، فلا بدّ لمن يعلم الرسول هذا القرآن البليغ في فصاحته أن يكون عربيا متقنا للغة العرب، فردّ الله [عزّ وجلّ] بقوله : ﴿ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ۗ ﴾ (4).

○ **التحدي:** " إنّ دعواهم أنّ القرآن من وضع البشر يستلزم ذلك كون البشر قادرين على تقليده ونظم ما يشابهه " (5)، فجاء التحدي القرآني بأن يحاولوا الإتيان بعشر سور مثل القرآن: ﴿ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَضَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۗ ﴾ (6).

(1) - طه عبد الله محمد السبعاعي، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص256.

(2) - سورة النحل، الآية: 103.

(3) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج14، ص286.

(4) - سورة النحل، الآية: 103.

(5) - طه السبعاعي، المرجع السابق، ص257.

(6) - سورة هود، الآية: 13.

## [ثانياً]: نماذج من الأساليب البلاغية في محاجّة المشركين

### (أ) استراتيجية تغيير القنوات على المستوى المعجمي

يرد في القرآن الكريم مجموعة من المفردات والألفاظ تحمل بعداً حجاجياً للآخر، فتكون مشحونة بقوة تعبيرية يكون لها آثار نفسية لدى المتلقي، ويأتي في الخطاب القرآني الموجه للمشركين مجموعة من الكلمات ذات البعد الحجاجي التي يروم من خلالها الخطاب القرآني إلى استمالة هذا النوع من (الآخر)، وسنعدّد بعضاً من النماذج الواردة في ذلك.

#### ○ البعد الحجاجي للمفوض [الكافرون]

لفظة [الكافرون] مشتقة من الجذر : [ك/ف/ر]، وهي من أكثر الألفاظ وروداً وتواتراً في القرآن الكريم، والكفر في اللغة " التغطية يقال لليل كافر لأنه يغطي كل شيء بظلمته، ويقال للزارع كافر لأنه يغيب البذر في الأرض " (1).

ولعلّ أهمّ مقتضيات لفظة الكفر هو "جود النعمة" (2)، وعلى هذا الأساس جاء وصف من لم يؤمن برسالة محمد [صلّى الله عليه وسلم] بالذين كفروا، وهذا يقتضي " حقيقة الرسالة المحمدية على أنها حق قائم ونعمة سابغة " (3)، فمخاطبتهم بلفظة (الكافرون) هي استفزاز معنوي لهم ومحاولة قرآنية لإقناعهم بضرورة العدول عن هذا الكفر، وأنهم بكفرهم يكونون قد فوّتوا فرصة كبرى تتمثل في السيادة الدنيوية والنجاة في الآخرة.

ويشير عبد الله صولة إلى أنّ " المقتضى من (الكافرون) هو حقيقة كون الله واحداً ومحمد رسوله، وكون ذلك هو النعمة المكفور بها، مبطلاً

(1) – أبو هلال العسكري، الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2007م، ص409.

(2) – الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن، مصدر سابق، ص451.

(3) – ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، مرجع سابق، ص118.

قول المشركين : إنَّ محمدًا ساحرٌ كذابٌ " (1)، إذن فالدلالة التي تشير إليها لفظة (الكافرون) هي كون هؤلاء المخاطبين قرآنيًا واقعون في خطأ جسيم، وهو أنهم أخرجوا أنفسهم من دائرة الحق الذي يمثله التوحيد والإيمان بالرسول، وجعلوا لأنفسهم دوائر من الباطل الذي يتمثل في الشرك والكفر بالنبوة والمعاد.

والملاحظ للخطاب القرآني الموجه للمشركين يجد أنه يعدل عن وصفهم بالمشركين، ويصفهم بالكافرين أو الذين كفروا أو بصفات أخرى من قبيل: **الظالمون/الفاسقون/المجرمون** .. الخ، ويعود السبب في ذلك أن لفظة (مشركون) لا تسبب أي أثر نفسي مختلف لدى هؤلاء، فالقرآن الكريم يخبرنا بأنَّ المشركين لا يتحرّجون من وصفهم بذلك، ذلك أنهم متصالحون مع أنفسهم في هذه القضية ومقتنعون تمام الاقتناع بأنَّ الشرك دين صحيح.

يقول الله [عز وجل]: ﴿ وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ الْكُفْرُونَ هَذَا سِحْرٌ كَذَّابٌ ﴿٥٠﴾ أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴿٥١﴾ ﴾ (2)، إنَّ هذه الآية الكريمة تبين لنا أنَّ المشركين لا يرون في شركهم خطأ أو نقیصة، بل يتعجبون كلَّ العجب ممَّن يدعو إلى إله واحد، وعلى هذا الأساس وصفهم القرآن الكريم في مواضع عديدة بلفظ يزعجهم ويستفزهم ويؤثر على نفسياتهم ألا وهو لفظ (الكافرين)، وفي هذا يهدف القرآن الكريم إلى أن يجعل هؤلاء المشركين يعيدون التفكير في مسلماتهم ويتساءلون مجددًا عن قناعاتهم التي تقضي بوجود إله يستحقَّ العبادة غير الله [عز وجل].

يقول الطاهر بن عاشور: " ونودوا بوصف الكافرين تحقيرا لهم وتأبيداً لوجه التبرؤ منهم وإيداناً بأنه لا يخشاهم إذا ناداهم بما يكرهون ممَّا يثير غضبهم " (3)، ويؤكد هذا ما نقله القرطبي [ت671هـ] عن ابن الأنباري حيث يقول: " وما يقصده الله هو أن يذلَّ نبيُّه المشركين بخطابه إياهم بهذا الخطاب الزري، والزامهم ما يأنف منه كلُّ ذي لبٍّ وحجاء، وقد كان الرسول يعتمدهم في ناديم، فيقول لهم: (يا أيها الكافرون) وهو يعلم أنهم يغضبون من أن ينسبوا إلى الكفر ويدخلوا في جملة أهله " (4). ولعلَّ هذا العدول من صفة (المشركين) إلى صفة (الكافرين) قد أدَّى غرضه الحجاجي لدى بعض المخاطبين من قريش، فأمنوا فيما بعد بالرسالة وعدلوا عن شركهم وكفرهم بالله وبرسوله.

(1) - عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، مرجع سابق، ص119.

(2) - سورة ص، الآية: 04-05.

(3) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج30، ص581.

(4) - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج22، ص534.



## ○ البعد الحجاجي للملفوظ [قريش]

في خطابه المخصوص الموجّه لمشركي مكّة استخدم القرآن الكريم لفظة [قريش] وهي القبيلة التي كانت تقطن مكّة المكرّمة، ولم يتوقف القرآن الكريم عند ذكر اللفظة فقط، بل تعدّاهما إلى تسمية سورة بأكملها بهذا الاسم، سعياً منه لاستمالة المشركين، والتأثير في نفوسهم لعلهم يؤمنوا بالرسالة المحمّديّة، وفي هذا يقول الله [عزّ وجلّ]: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (١)، واللفظة ذكرت في القرآن الكريم في قول الله [عزّ وجلّ]: ﴿لِيَأْلَفَ قُرَيْشٌ ۙ إِلَيْهِمْ رِحْلَةَ الْشِتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾ (٢) فليعبّدوا ربّ هذا البيت (٣) الذي أطعمهم من جوع وعامنهم من خوفٍ (٤) (٢).

وأصل كلمة (قريش) من " التقرش وهو التجمّع؛ يقال: تقرشوا أي تجمّعوا. والتقرش مثل التحريش. وقيل: من الكسب؛ يقال: تقرش أي تكسّب، وكانت قريش قوماً تجاراً مكتسبين (٣) هذا من الجانب اللغوي، أمّا في الاصطلاح فإنّ قريشا هي مجموع القبائل والبطون العربيّة التي استوطنت مكّة المكرّمة وجاورت بيت الله الحرام، وهي " قبيلة من أشرف القبائل، من بني النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر، فكلّ من كان من ولد النضر فهو قرشيٌّ دون ولد كنانة فما فوقه " (٤).

إنّ الخطاب القرآني بتسميته سورة من القرآن بـ لفظة (قريش) يحاول أن يؤثر إيجابياً في نفوس المشركين القاطنين بمكة المكرّمة، ذلك أنه ذكر قبيلتهم في سياق " تذكيرهم بنعمة الله عليهم إذ يسّر لهم ما لم يتأتّ لغيرهم من العرب من الأمن من عدوان المعتدين وغارات المغيرين في السنّة كلّها بما يسّر لهم من بناء الكعبة وشرعة الحجّ وأن جعلهم عمّار المسجد الحرام وجعل لهم مهابةً وحرمةً في نفوس العرب كلّهم في الأشهر الحرم وفي غيرها " (٥). ومن هذا المنطلق فبذكرة لاسم قبيلتهم بالذات يؤثر في نفوسهم، وإذا تأثروا وآمنوا فإنّ كلّ قبائل العرب تبع لهم، فهم كانوا يمثلون العاصمة الدنيّة لجزيرة العرب، كونهم سدنة الكعبة وخدام بيت الله الحرام قبلة العرب جميعاً.

(1) - سورة الأنبياء، الآية: 10.

(2) - سورة قريش .

(3) - السمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، ج3، ص297.

(4) - المرجع نفسه، ج3، ص297.

(5) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج30، ص559.

## ○ البعد الحجاجي للملفوظ [أم القرى]

ورد في القرآن الكريم لفظة أم القرى مرّاتٍ ثلاث هي:

قوله [عز وجل]: ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقٌ لِّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩٢﴾ (١)، و قوله [عز وجل]: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴿٥٩﴾ (٢)، و قوله أيضا: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ ﴿٧﴾ (٣).

وقد أجمع المفسرون على أن أم القرى يُقصدُ بها مكة المكرمة. وقيل سميت أم القرى: " لأن الأرض دُحيت منها، أي بسطت. وقيل سميت بذلك لأن فيها أول بيت وضع للناس. وقيل سميت بذلك لأنها تقصد من كل قرية " (٤).

وذكر الزجاج [ت311هـ] في [معاني القرآن وإعرابه] أنها سميت بأم القرى لأنها " كانت أعظم شأنا " (٥). وقيل في سبب تسميتها كذلك أنها " قبلة أهل الدنيا، فصارت هي كالأصل وسائر البلاد والقرى تابعة لها، وأيضا من أصول عبادات أهل الدنيا الحج، وهو إنما يحصل في تلك البلدة، فلهذا السبب يجتمع الخلق إليها كما يجتمع الأولاد إلى الأم، وأيضا فلما كان أهل الدنيا يجتمعون في سائر البلاد، ولا شك أن الكسب والتجارة من أصول المعيشة، فلهذا السبب سميت مكة أم القرى " (٦). ونستطيع أن نطلق على مكة المكرمة وصف (العاصمة) الذي هو مصطلح حديث يُقصد به المدينة الرئيسية في البلد، والتي يقطنها القيادات السياسية والاقتصادية والعسكرية بحيث ينطلق منها القرار متجها نحو المدن المجاورة المنظوية تحت راية هذا البلد.

(1) - سورة الأنعام، الآية: 92.

(2) - سورة القصص، الآية: 59.

(3) - سورة الثوري، الآية: 07.

(4) - مكي بن أبي طالب القيسي، الهداية إلى بلوغ النهاية، منشورات جامعة الشارقة، الإمارات، ط1، 2008م، ص2102.

(5) - الزجاج أبو اسحاق ابراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1988م، ج2، ص271.

(6) - الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج13، ص86.

إنّ فمكة المكرمة كانت تعتبر العاصمة الدينية للجزيرة العربية، فكانت تشكّل مرجعاً دينياً واقتصادياً لكل قبائل وقرى العرب المجاورة، يقول الطاهر بن عاشور: أمّ الشيء استعارة شائعة في الأمر الذي يُرجع إليه ويُلتف حوله، وحقيقة الأمّ الأنثى التي تلد الطفل فيرجع الولد إليها ويلتزمها، وشاعت استعارة الأمّ للأصل والمرجع حتى صارت حقيقة، ومنه سُميت الرّاية أمّاً، وسمّي أعلى الرّأس أمّ الرّأس، والفاحة أمّ القرآن (1).

إنّ ورود لفظة (أمّ القرى) في الخطاب القرآني الموجّه للمشركين له أبعاد حجاجية متعدّدة نذكر منها:

- فيه تذكير لقريش بالمسؤوليّة الملقاة عليهم، فهم يمثّلون قيادة مركزية لجزيرة العرب، وعلى هذا الأساس فإنّه من الواجب عليهم أن يتبعوا الحق لأنّهم يمثّلون قدوة لغيرهم من القبائل.
- اقترنت مفردة (أمّ القرى) بفعل الإنذار، ذلك أنّ الخطاب القرآني يريد أن يقع تأثير الفعل (لتنذر) موقعا قوياً في نفوس القبائل المجاورة لمكة، لأنّهم إذا سمعوا " ذلك التحذير والإنذار أوقع في نفوسهم ما لم يوقعه الإنذار المباشر، وهو يشبه مخاطبة الرّئيس وإرادة المرؤوس (2)، ومثل ذلك في الحروب بحيث إذا سقطت العاصمة تتساقط المدن الأخرى تبعاً.
- داخل الملفوظ (أمّ القرى) طاقة حجاجية أكبر من الملفوظ (مكة)، فلو كان الخطاب كالاتي: (لتنذر مكة ومن حولها) لاستقرّ في ذهن المتلقّي بأنّ مكة هي مدينة عادية مثلها مثل المدن المجاورة لها، فتكون الطاقة الحجاجية للملفوظ أقلّ بكثير من المفردة (أمّ القرى).

### ○ البعد الحجاجي للملفوظ [الشعري]

من أنواع حركة الملفوظ الحجاجي في القرآن الكريم نوعٌ يسمّيه ابن النقيب [ت698هـ] " الاختصاص (3)، ومنه قول الله [عزّ وجلّ]: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى﴾ (4).

- (1) – الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج7، ص372.
- (2) – حيدر حسين عبيد، أسماء مكة والمدينة المنورة في القرآن الكريم، مقال منشور في مجلة مداد الأدب، العدد: 04، ص148.
- (3) – ابن النقيب جمال الدين محمد بن سليمان البلخي، مقدّمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبدع وإعجاز القرآن، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، دط، ص320.
- (4) – سورة النجم، الآية: 49.

قال ابن النقيب: " ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى﴾ اختصّها دون سائر النجوم؛ لأنها عبّدت. وقيل إنّ النجوم تقطع السّماء طولاً وهي تقطعها عرضاً. وقيل لأنّ المنجّمين بطوعها يتكلّمون على المغيّبات وما يحدثه الله في ملكه من الكائنات وينسبون ذلك إلى طلوعها، وأنّ هذه الحادّثات في كلّ عامٍ من تأثيرها؛ فردّ الله ذلك عليهم بإعلامنا بأنّها مُدبّرةٌ بتدبيره مُقدّرةٌ بتقديره متصرّفةٌ بمشيئته، إذ هو ربّها وربُّ كلِّ شيءٍ وهو على كلّ شيءٍ قديرٌ" (1).

و نقل أبو حيّان الأندلسي [ت745هـ] في [البحر المحيط] عن بعض المفسّرين أنّ " أول من عبد الشّعري أبو كبشة أحد أجداد النبي [صلّى الله عليه وسلم] من قبل أمهاته، وكان اسمه عبد الشّعري، ولذلك كان مشركو قريش يسمّونه [صلّى الله عليه وسلم] ابن أبي كبشة، ومن ذلك قول أبي سفيان: لقد أمر أمرُ ابن أبي كبشة" (2).

بناء على ما سبق من يظهر لنا أنّ لاختيار الملفوظ (الشّعري) أبعاداً حجاجيّة متعدّدة نجملها في أمرين:

- يأتي الملفوظ (الشّعري) في سياق قرآنيّ يتضح من خلاله أنّ الله [عزّ وجلّ] يؤكّد بأنّ هذا النجم ليس سوى مخلوق من مخلوقاته، وهو بهذا يحاول - أي الخطاب القرآني - إبطال عبادة النجوم من أصلها واقتلاعها من جذورها (3)، فإذا كان الشّعري هو أمّ النجوم [عزّ وجلّ] فإنّ الله هو خالقه وخالق كلّ النجوم والموجودات في هذا الكون.

- جاء ذكر (الشّعري) لغاية حجاجيّة ثانية وهي فكّ الارتباط الحاصل في أذهان العرب بين دعوة الرّسول [صلّى الله عليه وسلم] التّوحيديّة الإبراهيميّة، ودعوة جدّه لأمّه (ابن أبي كبشة) الذي دعا العرب لترك دينها وعبادة النجم المسمّى بالشّعري، فالفرق شاسع بين الدّعتين، فالأولى هي دعوة لعبادة ربّ الكائنات والموجوداتن أمّا الثانية في دعوة شركيّة لعبادة مخلوق من مخلوقات الخالق سبحانه.

(1) - ابن النقيب، مقدّمة تفسير ابن النقيب، مصدر سابق، ص320.  
(2) - أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج8، ص165.  
(3) - عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، مرجع سابق، ص231.

## ب) استراتيجية تغيير القناعات على المستوى التركيبي

تلعب التراكيب دوراً مهماً في العملية الحجاجية، ذلك أنّ الكلمات المشعة ذات البعد الحجاجي لا يمكن لها أن تؤدي الغرض المنوط بها إلا إذا كانت ضمن تراكيب مميزة لها، " فمعلوم أنّ الكلمة الواحدة لا تشجو، ولا تحزن، ولا تتمك قلب السامع، إنّما ذلك فيما طال من الكلام، وأمتع سامعيه، بعذوبة مستمعه، ورقة حواشيه"<sup>(1)</sup>، فالكلمات تصبح ذات دلالات حجاجية داخل التراكيب البلاغية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ السياق يكتسي أهمية كبرى أثناء العملية التخاطبية أو التواصلية وفي التحليل التركيبي؛ ذلك أنه هو من يجعل من الرسالة ذات فعالية وتؤدي وظيفتها الحقيقية، فالسياق هو " الطاقة المرجعية التي يجري القول فيها من فوقها، فتمثل خلفية للرسالة تمكن المتلقي من تفسير المقولة وفهمها. فالسياق إذاً هو الرصيد الحضاري للقول وهو مادة تغذيته بوقود حياته وبقائه. ولا تكون الرسالة بذات وظيفة إلا إذا أسعفها السياق بأسباب ذلك ووسائله"<sup>(2)</sup>، فهو المرجع الحقيقي لفهم أي رسالة أو أي خطاب.

ولما كانت الصيغ التركيبية للخطابات متنوعة ومختلفة ومتعددة، فسندرس بعضاً من الأساليب البلاغية التي استخدمها الخطاب القرآني الموجه إلى المشركين، وهي أسلوب التوكيد، وأسلوب الحذف، وأسلوب الاستفهام.

(1) - ابن جني أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، مصر، 1957م، ص27.

(2) - عبد الله الغدامي، الخطبة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، مرجع سابق، ص10.

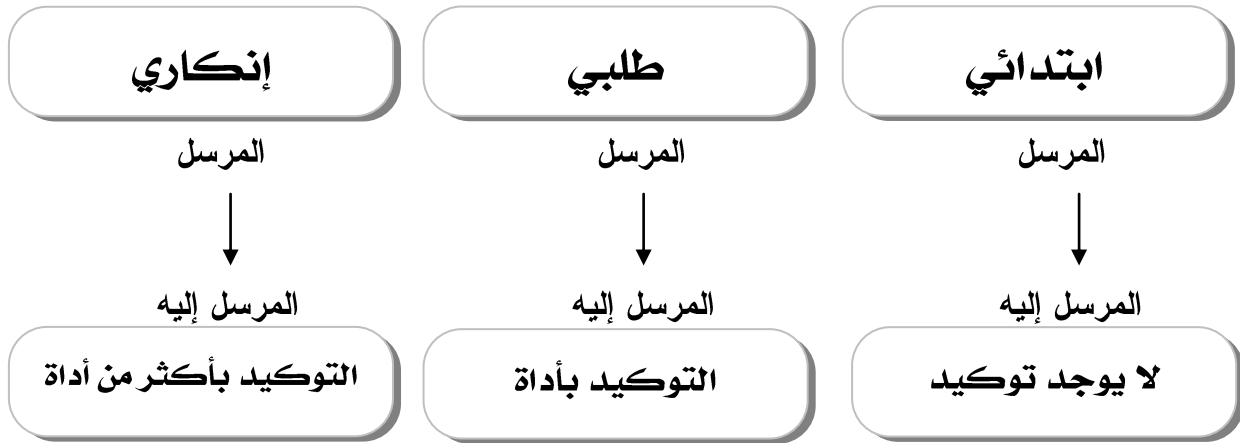
## ○ الدلالة الحجاجية لأسلوب التوكيد في الخطاب القرآني الموجّه للمشركين

أسلوب التوكيد واحدٌ من الأساليب البلاغية التي يستعملها العرب في تخاطبهم، وهو ليس أسلوباً للزينة الكلامية أو التجميل الأسلوبي، بل هو واحد من أساليب العملية التخاطبية بين المرسل والمتلقي.

ويعرف أسلوب التوكيد بأنه " تمكين المعنى في النفس وتقويته، وفائدته إزالة الشكوك وإمالة الشبهات التي ترد إلى الكلام " (1)، ويستعمل على حسب ترتيب درجاته لغوياً حال إنتاج الخطاب الخبري في درجات ثلاثة، وفق سياقات ثلاثة يصنفها السكاكي [ت626هـ] في [مفتاح العلوم] كما يلي (2) :

- (1) " الخبر الابتدائي
- (2) الخبر الطلبي
- (3) الخبر الإنكاري "

ففي النوع الأول لا يستعمل المرسل " أي نوع من أنواع التوكيد، لأن المرسل إليه خال الذهن من أي حكم مسبق، إذ يكفي لذلك ما يعلمه من أن المرسل واثق من صدق خطابه، أما الخبر الطلبي فيلقي الخبر إلى المرسل إليه مؤكداً بأداة واحدة، وفي الخبر الإنكاري يستعمل أكثر من أداة توكيد، ليثبت صدقه حين يتصور أن المرسل إليه قد يكون منكراً " (3).



(1) – محمد حسين أبو الفتوح، أسلوب التوكيد في القرآن الكريم، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 1995م، ص13.

(2) – السكاكي، مفتاح العلوم، مرجع سابق، ص258.

(3) – عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مرجع سابق، ص524.

وقد أشار عبد القاهر الجرجاني [ت471هـ] في [دلائل الإعجاز] إلى القيمة البلاغية والحجاجية لأسلوب التوكيد فقال: "وجملة الأمر أنه ليس إعلامك الشيء بغتة غفلاً، مثل إعلامك له بعد التنبيه عليه والتقدمة له، لأن ذلك يجري مجرى تكرير الإعلام في التأكيد والإحكام. ومن ههنا قالوا: إن الشيء إذا أضمر ثم فسّر، كان ذلك أفخم له من أن يذكر من غير تقدّم إضمار" (1).

وسنقف فيما يلي على نماذج من الخطاب القرآني الموجه للمشركين والذي يستعمل أسلوب التوكيد ونحاول كشف أبعاده الحجاجية متطرقين في ذلك لنوعين من أنواع التوكيد هما: التوكيد بالتكرار، والتوكيد بالزيادة.

### (1) التوكيد بالتكرار

ورد في القرآن الكريم ما يسمّى التوكيد اللفظي، وهو تكرار نفس اللفظ لغاية يريدتها الخطاب القرآني، وقد يقع التكرار في الكلام لأغراض متعدّدة منها " ما جاء للمدح، ومنها ما جاء للوعيد والتهديد، ومنها ما جاء للاستبعاد" (2)، وسنذكر مثالا واحدا على ذلك وهو قول الله [عزّ وجلّ]: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (3) ثمّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿4﴾ (3)، إنّ التكرار المستعمل في الآية الكريمة ليس زيادة لفظية لا فائدة منها، بل إنه يرمي إلى التأثير في المتلقّي من أجل إقناعه بالأطروحات القرآنية، وهو أبلغ أنواع التوكيد، إذ إنه يعيد إنتاج الخطاب نفسه ليسمعه المتلقّي نفسه بغية إيصال فكرة للمرسل إليه مفادها أنّ هذا الكلام خطير وله أهمية بالغة.

يقول الزمخشري [ت538هـ] في تفسيره [الكشاف]: " ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (3) ثمّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿4﴾، والتكرير تأكيد للردع والإنذار عليهم. و(ثمّ) دلالة على أنّ الإنذار الثاني أبلغ من الأوّل واشد، كما تقول للمنصوح: أقول لك ثمّ أقول لك: لا تفعل، والمعنى: سوف تعلمون خطأ فيما أنتم عليه إذا عاينتم ما قدأمكم من هول لقاء الله [عزّ وجلّ]، وإنّ هذا التنبيه نصيحة لكم ورحمة عليكم. ثمّ كرّر التنبيه أيضا وقال: لو تعلمون" (4)، وفي هذا قوة حجاجية للخطاب القرآني.

- (1) - عبد القاهر الجرجاني أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط5، 2004م، ص4.
- (2) - ابن أبي الأصعب المصري، بديع القرآن، تحقيق: حفني محمد شرف، نهضة مصر، القاهرة، مصر، دط، دت ص151.
- (3) - سورة التكاثر، الآية: 03-04.
- (4) - الزمخشري، الكشاف، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود/علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، الملكي السعودية، ط1، 1998م، ج6، ص425.

## (2) التوكيد بالزيادة

قد يتبادر إلى ذهن القارئ أنّ الزيادة في القرآن بمعنى وجود ألفاظ أو حروف زائدة لا معنى لها ووجودها من عدمه سواء، وهذا خطأ في الفهم إذ أنّ الزيادة في الحقيقة هي " خروج الكلمة من معناها الأصلي الذي وضعت له، ثمّ استعملت في معنى آخر مراد من الكلام" (1)، أي أنها زيادة لها محل من الكلام ويراد منها إيصال رسالة ما إلى ذهن القارئ، أي أنها ذات بعد حاجي.

ومن أمثلة التوكيد بالزيادة ما جاء في قصة عاد قوم هود [عليه السلام] إذ خاطب القرآن الكريم المشركين فقال: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ﴾ (2)، يقول الطاهر بن عاشور: " إذا كانت (ما) نافية وأراد المتكلم تأكيدها تأكيداً لفظياً فأحرى الإتيان بحرف (إن) بعد (ما)" (3)، وتأتي زيادة (إن) في الآية الكريمة لغرض حاجي وهو أنّ الخطاب القرآني يريد بذلك أن يبين ضعف وهشاشة موقف المشركين، " حيث إنّ الآية خطاب لأهل مكة، فبعد أن ذكر لهم قصة عاد وقد كانوا على قوة من المال وغيره، فقد أهلكهم الله وبقي هود ومن آمن، أمّا انتم يا أهل مكة فلستم مثلهم ولن تعطوا من القوة والمال مثل ما أعطوا أستم أهون على الله منهم .. فجاء النفي مؤكداً لهم بتكراره معنوياً ولفظياً، ليناسب حالهم من الإنكار لمحمد [صلّى الله عليه وسلم] وأتباعه" (4)، ويتضح لنا أنّ زيادة حرف (إن) للدلالة على نفي القوة والمنعة على مشركي مكة، وبالتالي فإنّ الله تعالى كما دمر قوم عاد قادر على تدمير المشركين المخاطبين وهو عليه أهون.

ومن أمثلة ذلك قول الله [عز وجل]: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾ (٦٣) ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ وَأَمْ نَحْنُ الَّذِينَ نَزَعْتُمْ لَكُمْ مَاءَهُمْ ﴿٦٤﴾ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾ ويقول أيضاً: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ﴾ (٦٨) ءَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ ﴿٧٠﴾ (5). فالملاحظ أنّ الآية التي تحدثت عن الطعام دخل عليها لام التوكيد ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا﴾ عكس آية المشروب التي خلت من لام التوكيد ﴿لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا﴾، وفي هذا لطيفة من اللطائف التي حوّاها الخطاب القرآني، إذ جاءت كذلك " لأنّ جعل الماء العذب

(1) - محمد حسين أبو الفتوح، أسلوب التوكيد في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 195.

(2) - سورة الأحقاف، الآية : 26.

(3) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 26، ص 53.

(4) - محمد حسين أبو الفتوح، المرجع السابق، ص 203.

(5) - سورة الواقعة، الآية: من 63 إلى 70.



ملحاً أسهل إمكاناً في العُرف والعادة، والموجود من الملح أكثر من الماء العذب، وكثيراً ما إذا جرت المياه العذبة على الأراضي المتغيرة التربة أحوالها إلى الملوحة. فلم يحتج في جعل الماء العذب ملحاً إلى زيادة تأكيد، فذلك لم تدخل عليه لام التأكيد المفيدة زيادة التحقيق، وأما المطعوم فإن جعله حطاماً من الأشياء الخارجة عن المعتاد، وإذا وقع فلا يكون إلا عن سخطٍ من الله شديد، فذلك قرن بلام التأكيد زيادة في تحقيق أمره، وتقرير إيجاده<sup>(1)</sup>، وهذه الزيادة التوكيدية بلام التوكيد كانت للدلالة على تبين قدرة الله تعالى في أن تحويل الطعام إلى حطام كما جعل الماء العذب ملحاً أجاجاً.

### (3) التوكيد بالمعنى

يعدُّ التوكيد بالمعنى نوعاً من أنواع التكرار لدى البلاغيين، وقد يصطلح عليه اصطلاحات متعدّدة منها مصطلح الإطناب الذي يعرف بأنه "زيادة اللفظ على المعنى لفائدة"<sup>(2)</sup>، وذلك للمبالغة في تأكيد المعاني المرادة من طرف المتكلم، ومن أمثلة ذلك قول الله [عزّ وجلّ]: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٣٠﴾ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٣١﴾﴾<sup>(3)</sup>، ففي الآية الكريمة حين تحدّث الله [عزّ وجلّ] عن المشركين واليهتهم ذكر أنّ الأصنام التي يضلّون لها عاكفين ميتة لا حياة لها، فأكد هذا المعنى في الأذهان عن طريق الإطناب، "فشبه الجملة ﴿غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾ تأكيد لمضمون جملة ﴿أَمْوَاتٌ﴾، للدلالة على عراقة وصف الموت فيهم بأنّه ليس فيه شائبة لأنهم حجارة"<sup>(4)</sup>، ثمّ يزيد التأكيد قوّة بقوله تعالى ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾، أي أنّ تلك الأصنام لا تعلم متى البعث والنشور لأنها جماد، والآية "تضمّنت البيان عمّا توجهه صفة من ليس بحيٍّ من الامتناع أن يكون منه فعل، لاستحالة ذلك، ذكر ذلك في الآية الأولى؛ أنّ أصنامهم مخلوقة غير خالقة، وذكر في هذه الآية أنّها مع كونها مخلوقة موات غير ذات روح وأنها مبعوثة، وهي لا تعلم متى وقت بعثها، وكلّ هذا يدلّ على جهل من عبدها أو أشركها بالله تعالى"<sup>(5)</sup>، وفي هذا التوكيد المعنوي بيان من الله تعالى للمشركين بأنهم بعبادتهم لأصنام لا روح فيها قد وقعوا في خطأ جسيم.

(1) - ابن الأثير ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدمه وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، مصر، دط، ج2، ص236.

(2) - محمد حسين أبو الفتوح، المرجع السابق، ص260.

(3) - سورة النحل، الآية: 20-21.

(4) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج14، ص126.

(5) - الواحدي أبو الحسن علي بن أحمد، التفسير البسيط، ت: عبد الرحمن بن عبد الجبار بن صالح هوساوي، جامعة محمد بن سعود، المملكة السعودية، ج13، ص39-40.

## ○ الدلالة الحجاجية لأسلوب الحذف

أسلوب الحذف البلاغي هو أحد الأساليب اللغوية التي يروم من خلالها المخاطب تنبيه المخاطب إلى الرسالة قصد إقناعه بها، وهو كما ذكر الجرجاني [ت47هـ] "بابٌ دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيهة بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر، أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تبين"<sup>(1)</sup>، ومن بين الأمثلة التي جاءت في القرآن الكريم حذف جملة الشرط وذلك لتنبيه المخاطب وفت نظره للخطاب الموجه قصد إقناعه.

قال الله [عز وجل]: ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (156) أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ ﴿ ١٥٦ ﴾ (2)، يذكر الطاهر بن عاشور أن الآية (156) جاءت في سياق "يدل على أن هذا القول كان باعثاً على إنزال الكتاب، والعلّة الباعثة على شيء لا يلزم أن تكون علّة غائبة، فهذا المعنى في اللام عكس معنى لام العاقبة، ويؤول المعنى إلى أن إنزال الكتاب فيه حكم منها حكمة قطع معذرتهم بأنهم لم ينزل إليهم كتاب، أو كراهية أن يقولوا ذلك، أو لتجنب أن يقولوه، وذلك بمعونة المقام إثارة للإيجاز فلذلك يقدر مضاف مثل: كراهية أو تجنب"<sup>(3)</sup>، وأسلوب الإيجاز في الآية جاء تنبيهاً لمشركي قريش الذين يمكن لهم أن يتحجّجوا بأنهم محرومون من الوحي عكس اليهود والنصارى الذين أنزل إليهم كتاب من عند الله.

## ○ الدلالة الحجاجية لأسلوب الاستفهام

أسلوب الاستفهام هو أسلوب يلعب دوراً أساسياً في إقناع المتلقي إذا أحسن المخاطب استعماله، وللإستفهام كلمات محددة في الخطاب وهي: "الهمزة، وأم، وهل، وما، ومن، وأي، وكم، وكيف، وأين، وأنى، ومتى، وأيان. ويمكن أن تتدرج كل تلك الكلمات والحروف ضمن معانٍ ثلاثة: كلمات تختصُّ بطلب حصول التصوّر، كلمات تختصُّ بطلب حصول التصديق، ثلاثة لا تختصُّ بأي منهما"<sup>(4)</sup>.

(1) - عبد القاهر الجرجاني، دلالات الإعجاز، مرجع سابق، ص146.

(2) - سورة الأنعام، الآية: 155-156.

(3) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج08، ص179.

(4) - السكاكي، مفتاح العلوم، مرجع سابق، ص418.

والخطاب القرآني الموجّه للمشركين مليء بأسلوب الاستفهام، ذلك أنه أسلوب بلاغي له تأثير في أذهان ونفوس المتلقين، وعلى هذا الأساس يشير ابن النقيب [ت698هـ] إلى أن " الاستفهام بمعنى الإنكار حاصله راجع إلى تنبيه السامع على فساد ذلك الشيء حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتد عنه " (1).

ومن الأمثلة قوله [عز وجل]: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ (2). يشير ابن عاشور إلى أن استعمال (كيف) في العادة ليستفهم به عن الحالة العامة للمستفهم عنه، "والاستفهام في الآية مستعمل في التعجب والإنكار بقرينة قوله : ﴿ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا ﴾ إلخ. أي أن كفركم مع تلك الحالة شأنه أن يكون منتفياً لا تركز إليه النفس الرشيده لوجود ما يصرف عنه وهو الأحوال المذكورة بعد، فكان من شأنه أن ينكر فالإنكار متولّد من معنى الاستفهام ولذلك فاستعماله فيهما من إرادة لازم اللفظ، وكأن المنكر يريد أن يقطع معذرة المخاطب فيظهر له أنه يتطلب منه الجواب بما يظهر السبب فيبطل الإنكار والعجب حتى إذا لم يبد ذلك كان حقيقياً باللوم والوعيد" (3)، ويتضح بأن أسلوب الاستفهام في الآية الكريمة جاء ليزيد في القوة الحجاجية لأطروحة الخطاب القرآني الذي يدعو المشركين إلى الإيمان بالخالق وعبادته، فاستعمل الاستفهام لغرض الإنكار والتعجب من كفرهم رغم أنهم وجدوا من عدم.

ومن بين الأمثلة قوله [عز وجل]: ﴿ فَاسْتَفْتِهِمَ الرِّبِّكَ أَلْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ ﴾ (4) أم خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ (5) أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ (6) وَلَدَ اللَّهِ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (7) أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ (8) (4)، ففي هذه الآيات مجموعة من الاستفهامات القرآنية لمشركي قريش، وهي بغرض الإنكار الشديد على ما تقوله أفواههم، فهي " صادرة عن سخط عظيم وإنكار فظيع واستبعاد لأقوابلهم شديد، وما الأساليب التي وردت عليها إلا ناطقة بتسفيه أحلام قريش وتجهيل نفوسها واستركاك عقولها مع استهزاء وتهكم وتعجب من أن يخطر مخطر مثل ذلك على بال ويحدّث به نفسه فضلاً أن يجعله معتقداً ويتظاهر به مذهباً " (5)، وفي هذا الخطاب الاستفهامي الإنكاري ما يكفي لردعهم عن تقولهم على الله ما لا يعلمون وذلك بالاستنكار والتهويل.

(1) - ابن النقيب، مقدمة التفسير، مرجع سابق، ص330.

(2) - سورة البقرة، الآية: 28.

(3) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، المرجع السابق، ج01، ص374.

(4) - سورة الصافات، الآية : من 149 إلى 153.

(5) - الزمخشري، الكشاف، مرجع سابق، ج5، ص232-233.

## ج) استراتيجية تغيير القناعات على المستوى التخيلي

### ○ الدلالة الحجاجية للتمثيل

الصورة الفنية والتخييلية وسيلة بلاغية مهمة في تقريب المعنى المراد للأذهان، وإقناع المتلقين بالخطاب بطريقة فنية تجعل الذهن يقف مذهولاً أمام المشهد الذي تصنعه ملفوظات الخطاب، فوظيفة الصورة الفنية في الكلام أنها "تجعل الغائب مشاهداً والمجرد ظاهراً في شكل محسوس، وتستعمل لتقوية الشعور لدى المتلقي بحضور الأشياء من أجل حمله على الاقتناع وللتأثير فيه" (1). وتتعدد الصور الفنية والتخييلية البلاغية، وتتفاوت قواها الحجاجية على حسب قدرتها في حشد المعاني وتكثيفها في صورة شديدة التركيز.

ويعدُّ التمثيل من أهمِّ الصور البيانية التي لها قوة حجاجية وتأثيرية في الخطاب القرآني، يقول عبد القاهر الجرجاني [ت471هـ]: "واعلم أنَّ ممَّا اتفق العقلاء عليه، أنَّ التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهةً، وكسبها منقبةً، ورفع من أقدارها، وشبَّ من نارها، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبايةً وكلفاً، وقسر الطَّبَّاع على أن تعطيها محبةً وشغفاً. فإن كان مدحاً، كان أبهى وأفخم، وأنبل في النفوس وأعظم، وأهزَّ للعطف، وأسرع للإلف، وأجلبَ للفرح، وأغلب على المُمْتَدِّح، وأوجب شفاعة للمادح، وأقضى له بغير المواهب والمنائح، وأسير على الألسن وأذكر، وأولى بأن تعلقه القلوب وأجدر، وإذا كان ذمّاً، كان مسهً أوجع، وميسمه أذع، ووقعه أشدّ، وحده أحدّ، وإن كان حجاجاً، كان برهانه أنور وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر" (2).

والخطاب القرآني الموجّه للمشركين يزخر بأسلوب التمثيل الذي تعدّدت أضرابه وأنواعه، كل ذلك لمحاولة التأثير في المخاطبين وحملهم على الاقتناع بالتوحيد والتراجع عن التكذيب والعناد، تارة بالسخرية، وتارة بالتهوين من شأنهم، وأخرى بالتخويف وتصوير الجزاء جراء الكفر والشرك بالله تعالى.

(1) - عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، مرجع سابق، ص495.  
 (2) - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص115.

وينبغي أن ندرك في معرض الحديث عن أسلوب التمثيل أن هناك فرقا بين التشبيه والتمثيل، فعبد القاهر الجرجاني [ت471هـ] يذكر بأن الفرق بينهما يكمن في العموم والخصوص، "فالتشبيه أعمّ والتمثيل أخصّ منه، فكلّ تمثيل تشبيه، وليس كلّ تشبيه تمثيلا"<sup>(1)</sup>، وعلى هذا الأساس فإنّ المماثلة أو التمثيل هي "علاقة ربط بين العنصرين (أ) و(ب) في الموضوع، وعلاقة ربط بين العنصرين (ج) و(د) في المثل"<sup>(2)</sup>، إذن فالتمثيل هو تشابه علائقي، ليس بين شيئين بل بين علاقيتين مختلفتين (أ ب ⇔ ⇐ ج د).

ومن أمثلة التمثيل في الخطاب القرآني قول الله [عز وجل]: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(3)</sup>.

وفي شرح هذه الآية يقول ابن قيم الجوزية [ت751هـ] "فذكر سبحانه وتعالى أنهم ضعفاء، وإنّ الذين اتّخذوهم أولياء أضعف منهم، فهم في ضعفهم وما قصدوه من اتّخاذ الأولياء كالعنكبوت اتّخذت بيتاً وهو أوهن البيوت وأضعفها وتحت هذا المثل أنّ هؤلاء المشركين أضعف ما كانوا حين اتّخذوا من دون الله أولياء فلم يستفيدوا بمن اتّخذوهم أولياء إلاّ ضعفا (...). وهذا من أحسن الأمثال وأدلّها على بطلان الشرك وخسارة صاحبه وحصوله على ضدّ مقصوده، فإن قيل فهم يعلمون أنّ أوهن البيوت لبّيت العنكبوت فكيف نفى عنهم علم ذلك بقوله: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ فالجواب أنه سبحانه لم ينف عنهم علمهم بوهن بيت العنكبوت، وغنما نفى عنهم بأنّ اتّخاذهم أولياء من دونه كالعنكبوت اتّخذت بيتاً فلو علموا ذلك لما فعلوا ولكن ظنّوا أنّ اتّخاذهم الأولياء من دونه يفيدهم عزّة وقوّة، فكان الأمر بخلاف ما ظنّوا"<sup>(4)</sup>، وهذا التمثيل القرآني غاية في البلاغة والحجّة.

(1) - الجرجاني، أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص95.

(2) - فيليب بروتون وجيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، مرجع سابق، ص56.

(3) - سورة العنكبوت، الآية: 41.

(4) - ابن قيم الجوزية، الأمثال في القرآن الكريم، تحقيق: سعيد محمد نمر الخطيب، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، 1981م، ص188-190.

وحسب عبد الله صولة فإنّ العناصر المكوّنة للتمثيل في الآية الكريمة هي:

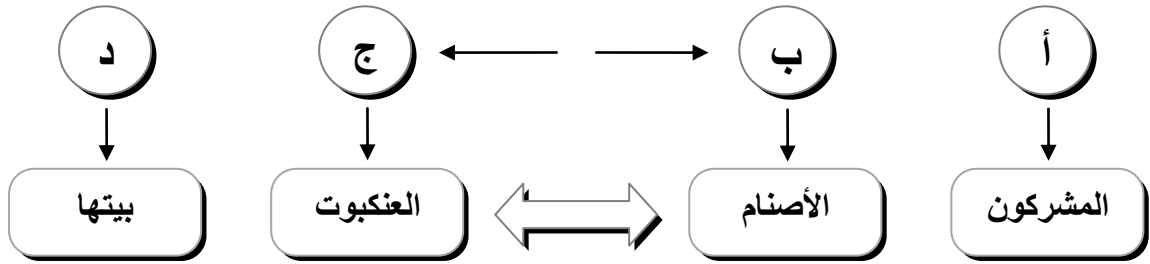
➔ " [أ] المشركون

➔ [ب] الأصنام

➔ [ج] العنكبوت

➔ [د] بيتها

وعلى هذا يكون التمثيل حاصلًا لا بين المشركين والعنكبوت فحسب، أو بين الأصنام وبيت العنكبوت فحسب، وإنّما هو حاصلٌ بين [أ] أي المشركين في علاقتها بـ [ب] أي الأصنام، وبين [ج] أي العنكبوت في علاقتها بـ [د] أي بيتها الواهي<sup>(1)</sup>، وعليه فالمماثلة في الآية الكريمة علائقية بين مجموعة من العناصر المختلفة:



ولعلّ الغاية الحجاجية للخطاب القرآني من هذا التمثيل يمكن أن تكون كما تنبّه لها الزمخشري [ت538هـ] في تفسيره [الكشاف] وفق نقطتين:

❶ " إذا صحّ تشبيه ما اعتمده في دينهم ببيت العنكبوت، وقد صحّ أنّ أوهن البيوت بيت العنكبوت، فقد تبين أنّ دينهم أوهن الأديان لو كانوا يعلمون"<sup>(2)</sup>.

❷ " مثل المشرك الذي يعبد الوثن بالقياس إلى المؤمن الذي يعبد الله، مثل عنكبوت يتخذ بيتاً، بالإضافة على رجل يبني بيتاً بأجر وجصّ أو ينحته من صخر، وكما أنّ أوهن البيوت إذا استقرّ بيتها بيتا بيت العنكبوت، كذلك أضعف الأديان إذا استقرّ بيتها ديناً ديناً عبادة الأوثان لو كانوا يعلمون"<sup>(3)</sup>.

إنّ أسلوب التمثيل في الآية القرآنية اختزل عقيدة المشركين وما بني عليها من تصوّرات ضالّة في خيوط بيت العنكبوت التي تتمزق بمجرد هبة ريح بسيطة.

(1) - عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص550.

(2) - الزمخشري، الكشاف، مرجع سابق، ج4، ص549.

(3) - الزمخشري، المرجع نفسه، ج4، ص549.

والملاحظ في أسلوب التمثيل الوارد في الخطاب القرآني أن " مادة التمثيل فيه غالباً ما تكون من المحسوس، وهي مما يشاهده المتلقي ويلمُّ به في حياته، فالعنكبوت كائنٌ يوجد حتى في البيوت؛ إذن التمثيل ترشح عن الحيز اليومي المادي المحسوس، وإن المثل (العنكبوت وبيته) يمثل مادة معروفة، وأن مدار الإقناع حول توظيف بيته الواهن، بما اتخذه الإنسان من دون الله سبحانه وتعالى؛ مما جعل التمثيل يرفع من صلاحية الصورة اليومية لبيت العنكبوت إلى مستوى التأمل المفضي إلى التأثر والإدعان<sup>(1)</sup>، وهذا الاستعمال التمثيلي التخيلي في الخطاب القرآني لمواد محسوسة ومعلومة من طرف المخاطبين له دورٌ كبير في تقريب مغزى الخطاب لأذهان المراد حملهم على الاقتناع بالتوحيد وترك عبادة الأوثان من دون الله تعالى.

إن صورة العنكبوت وبيتها الضعيف الواهن المنحوت من خيوط رفيعة جداً وتصويرها في هذه الصورة التخيلية التمثيلية إنما هي تنبيه لمن يندعون بالمظاهر التي تبدو ولأول وهلة أنها يمكن أن تنفع أو تضر، وهي بيانٌ وتذكير لمن " ينسون أن الالتجاء إلى تلك القوى الموهومة، إنما هو كالتجاء العنكبوت إلى بيت العنكبوت؛ حشرة ضعيفة رخوة واهنة لا حماية لها من تكوينها الرخو، ولا وقاية لها من بيتها الواهن، وليس هنالك إلا حماية الله، وإلا حماه، وإلا ركنه القوي الركين<sup>(2)</sup>.

والتمثيل في الخطاب القرآني بشكل عام يأتي ليدعم الأطروحات العقديّة المبنية على تثبيت توحيد الله سبحانه وتعالى وإفراده بالعبوديّة، ونسف كل ما خالف ذلك من عبادة للأوثان التي لا تنفع ولا تضر، ولذلك يلاحظ أن التمثيل في الخطاب القرآني اتسم بكونه محدوداً غير متسع ولا ممتد، إذ إن وظيفة التمثيل حسب استعماله في الخطاب القرآني هي وظيفة حاجية إقناعية، ولذلك " فيطلب من التمثيل في مجال الحجاج أن يلتزم بحدٍّ معين وإلا فقد طاقته الحاجية<sup>(3)</sup>، وهذا ما تكرر في الخطاب القرآني الموجه للمشركين، إذ كان التمثيل قصيراً في مبناه كثيراً في معناه، وذلك ليؤدّي الغرض الحجاجي المطلوب والمناسب.

- (1) - مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي تنظيم وتطبيق على السور المكية، كلمة للنشر والتوزيع، أريانة، تونس، ط1، 2015م، ص175.  
(2) - سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط32، 2003م، مج5، ص2736.  
(3) - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص60.

[ثالثاً]: نماذج من الأساليب اللغوية والتداولية في محاجة المشركين

## ○ استراتيجية تغيير القنوات على المستوى اللغوي التداولي

### 1) الروابط الحجاجية

تدور معاني الربط في اللغة حول " الشدّ والتثبيت والتوثيق وعدم التفريق والانفكاك"<sup>(1)</sup>، وعليه فإنّ الرباط الحجاجي هو الذي يقوم بتوثيق وربط القضايا المتضمنة داخل الخطاب بعضها ببعض، لتشكل بناء متراسماً من الحجج والنتائج المراد حمل الآخرين على الاقتناع بها.

وعلى هذا الأساس فإنّ الرباط الحجاجي كما ذكرنا في الفصل الأوّل من البحث هو عبارة عن: " صُرْفَةٌ [مورفيم] تصل ملفوظين أو أكثر تمّ سوقهما ضمن استراتيجية حجاجية بعينها"<sup>(2)</sup>. وبما أنّ الخطاب القرآني في الأساس خطاب حجاجي فإنّ الروابط الحجاجية كانت تلعب دوراً في ربط الحجج القرآنية بنتائجها بحيث تؤديّ إلى التأثير في المتلقي والمخاطب. وفيما يلي سنمّنل للروابط الحجاجية في الخطاب القرآني الموجّه للمشركين بالرباط (بل).

### ● الرباط الحجاجي (بل) نموذجاً

ورد في المعاجم أنّ (بل) " أداة تدخل على المفرد، وعلى الجملة، ولها دلالات بحسب مواقعها، منها:

- ◆ الاستدراك
- ◆ إبطال المعنى الذي قبلها
- ◆ الانتقال من معنى إلى آخر"<sup>(3)</sup>

إنّ ما يهتمّنا في الدّراسة الحجاجية هو وظيفة (بل) من حيث هي إضراب انتقالي، أي " الانتقال من حجة إلى حجة من غير إبطال للحجة الأولى، وإقامة علاقة محاجة بينهما تخدم النتيجة"<sup>(4)</sup>، فـ (بل) حين تكون بغرض الاضراب الانتقالي تؤديّ وظيفة حجاجية داخل الخطاب.

(1) - الزمخشري، أساس البلاغة، مرجع سابق، ج1، ص331.

(2) - رشيد الراضي، الحجاج اللغوي، مرجع سابق، ص104.

(3) - المعجم الوجيز، مرجع سابق، ص60.

(4) - مثني كاظم صادق، أسلوبية الحجاج، مرجع سابق، ص74.



والإضراب الانتقالي الذي هو من وظائف الرّابط الحجاجي (بل) هو " الانتقال من شيء إلى شيء من غير إبطال لما سبق " (1)، وبالتالي فإنّ الرّابط (بل) هو أساساً أداة حجاجية إذ تكمن حجاجيتها في " أن المرسل يرتب بها الحجج في السّلم، بما يمكن تسميته بالحجج المتعاكسة، وذلك بأنّ بعضها منفيّ وبعضها مثبت (2)، والنفي والإثبات داخل الخطاب يدخل ضمن استراتيجية حجاجية يريد من خلالها المرسل حمل المتلقّي على قبول الحجج والاقتناع بها.

إنّ الاستراتيجية الحجاجية للخطاب المتباين والذي تكون فيه الجمل مختلفة من حيث درجة القوة الحجاجية هي استراتيجية ناجعة في حمل المتلقّي على الاقتناع، ذلك أنّ " الإضراب الانتقالي الذي يكون مابيناً لما قبله وبعده يعطي للمتلقّي حالة من الانتباه والإذعان؛ لأنّ النفس الإنسانية تتنبه لسرعة الانتقال بها من معنى إلى آخر أو حجة إلى أخرى، ولا سيما إذا كان المعنى الآخر أو الحجة الأخرى هي الأقوى، وتشكّل نتيجة غير متوقّعة لديه، فيتحقّق بذلك التوازن وقرع الحجة، وتعديل فكرة أو معتقد؛ إذ إنّهُ يتعلّق بتقديم أفكار أو أخبار موجّهة إلى المتلقّي، لإنشاء حدثٍ إقناعيٍّ موجّه إلى التّدليل على صحّة الدّعوى المطروحة في الخطاب" (3)، وبالتالي فإنّ الرّابط المناسب للخطاب الذي تنتقل حججه وتتراوح بين النفي والإثبات هو الرّابط (بل) فاستعمال " هذا الرّابط الإضرابي الانتقالي يفضي إلى إعداد المتلقّي ذهنياً وإصغائياً، وتزويده بمعرفةٍ لم يكن يدركها مسبقاً، لأنّ الرّابط غالباً ما يكشف استراتيجية المرسل أمام المتلقّي " (4)، وكمثال على ذلك يقول الله [عزّ وجلّ]: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمْ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤٦﴾ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ﴿٤٧﴾ ﴾ (5).

يشير السّمين الحلبي [ت756هـ] في تفسيره [الدرّ المطون] إلى أنّ " بل حرفٌ إضراب وانّقال لا إبطال " (6)، فالآية الكريمة والتي احتوت الرّابط الحجاجي (بل) تتعلّق فيها بنية الملفوظ التّقويمي والتذكيري للإنسان عندما يأتيه العذاب،

- (1) - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، مرجع سابق، ج4، ص107.
- (2) - عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، مرجع سابق، ص514.
- (3) - مثني كاظم صادق، أسلوبية الحجج، مرجع سابق، ص75.
- (4) - مثني كاظم صادق، أسلوبية الحجج، مرجع سابق، ص75.
- (5) - سورة الأنعام، الآية: 40-41.
- (6) - السّمين الحلبي أحمد بن يوسف، الدرّ المطون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، سوريا، ج4، ص628.

فيتخذ موقف المتضرع إلى الله دون سواه "1)، وهنا يتم إصلاح العلاقة بين العبد وربّه، فالآية الأولى جاءت كمقدمة حاجية من أجل النتيجة النهائية وهي أن يدعو الإنسان ربّه ويعود إليه ويطلب منه العون، وبالتالي ينسى كل ما كان يعبد من دونه، ويترك كل الأولياء الذين كان يتقرب إليهم ويتعبد لهم من دونه سبحانه وتعالى، " وقد أسهم الرابط الانتقالي (بل) في تحقيق نوع من الفعالية التواصلية، لتعاضد الحجة في مركزية النسق الفعلي وإشراك الجمهور من خلال الشدة التي يمرّ بها المرء وحيدا، فلا يجد ما يتعلّق به سوى اللجوء إلى الله حتى لو لم يكن مؤمنا به "2)، فهذه الآيات الكريمة تذكر المشركين بالحقيقة المستورة داخل أنفسهم المنكرة للخالق سبحانه وتعالى، فهم أثناء حياتهم العادية ومع أنعم الله عليهم وحين يكونون في سعة من الأمر، يتخذون من دون الله أندادا، ويزين لهم الشيطان أعمالهم ويضلّهم عن سواء السبيل، فيشركون بالله [عزّ وجلّ] ما لم ينزل به سلطانا، ويدعون أصناما يتخذونها لا تغني عنهم شيئا، حتى إذا جاءهم بأس من الله وظنوا أنهم قد أحيط بهم دعوا الله وحده، ونسوا كل الأوثان والأصنام والمعبودات الزائفة الغير جديرة بالعبادة، وفي هذا الخطاب القرآني ومع استعمال الأداة (بل) ما يجعل المشركين يعودون إلى أنفسهم ويتحقّقوا من الحجج القرآنية الدامغة.

وفي مثال آخر على استعمال (بل) كأداة حاجية يقول الله [عزّ وجلّ]: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ ﴿١٧﴾ فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ ﴿١٨﴾ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ ﴿١٩﴾ وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ ﴿٢٠﴾﴾3)، فالملاحظ أنّ هناك انتقالا برابط (بل) من الحديث عن الأمم السابقة والغابرة والتي كذّبت الأنبياء والرسل إلى المخاطبين من كفار قريش، والذين كذبوا نبوة المصطفى [صلّى الله عليه وسلم]، ويكشف الزمخشري [ت538هـ] في تفسيره [الكشاف] عن معنى الإضراب في الآية: "أنّ أمرهم أعجب من أمر أولئك؛ لأنهم سمعوا بقصصهم وبما جرى عليهم، ورأوا آثار هلاكهم ولم يعتبروا، وكذبوا أشدّ تكذيبهم "4)، وبالتالي فإنّ الانتقال في الآيات من معنى إلى آخر كان يتسم بقوة حاجية مقنعة إلى حدّ بعيد.

ويشير أبو بكر العزاوي في كتابه [اللغة والحجاج] إلى أنّ (بل) الواردة في الآية الكريمة هي " أداة ذات نمطٍ حاجي "5)، إذ تربط بين قضايا الخطاب الموجه

(1) - مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج، مرجع سابق، ص75.

(2) - المرجع نفسه، ص75-76.

(3) - سورة البروج، الآية: من 17 إلى 20.

(4) - الزمخشري، الكشاف، مرجع سابق، ج6، ص351.

(5) - العزاوي، اللغة والحجاج، مرجع سابق، ص62.

بشكل يقرّر حججا ونتائج يراد من المخاطب أن يقتنع بها، ويمكن استنتاج الهيكلية الحجاجية للخطاب القرآني في الآيات السابقة، ذلك أنّ " الرّابط الحجاجي (بل) يقيم علاقة حجاجية مركبة من علاقتين حجاجيتين فرعيتين هما :

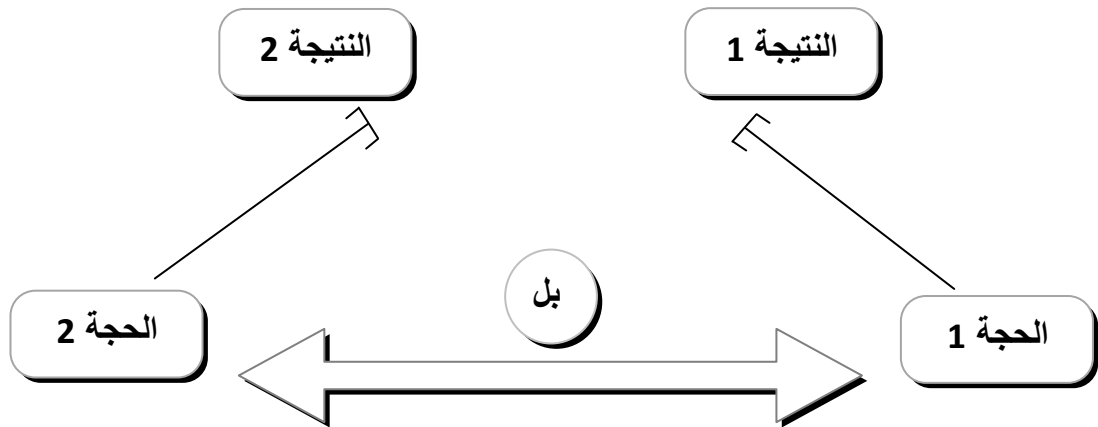
### العلاقة الأولى

- ➔ الحجة 1: الاطلاع على أخبار الأمم السابقة (فرعون، ثمود)
- ➔ النتيجة 1: أخذ العبرة والاعتاظ والتصديق بما جاء به القرآن الكريم.

### العلاقة الثانية المضادة

- ➔ الحجة 2: الذين كفروا كذبوا ولم يؤمنوا.
- ➔ النتيجة 2: لن يعتبروا ولن يتعظوا مطلقا "1).

إنّ الحجتان الفرعيتان تصبّان في نهاية الأمر في تقوية الحجّة النهائيّة، ذلك أنّ الحجّة التي أعقبت الرّابط (بل) كانت أقوى في الحجاجية من سابقتها، فشبه الجملة (في تكذيب) " تدلّ على الاستمرارية والديمومة، فأعطت بذلك نتيجة مضمرة، وهي أنّ تكذيبهم من أجل الذود عن نفوذهم في الحياة، ومن هنا تمّ ربط القول بمقصديّته التداوليّة والسياقيّة والمقاميّة بتدرّج العلاقات القائمة على ربط الحجج والنتائج "2)، فتكون (النتيجة 2) المضادة هي النتيجة الأقوى والمرادة من خلال الخطاب، ذلك أنّ (بل) نقلت الخطاب من الأقل حجاجية إلى الأعلى حجاجية.



(1) - ينظر: ينظر: العزاوي، اللغة والحجاج، مرجع سابق، ص62.  
 (2) - ينظر: مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج، مرجع سابق، ص82.

## (2) السلاّم الحجاجيّة

تأتي العمليّة الحجاجيّة ضمن الخطابات المتعدّدة ضمن تراتبيّة تصاعديّة، فالخطاب الحجاجي ينتقل من الحجّة الأضعف إلى الحجّة الأقوى فالأقوى إلى أن يحقق الهدف المرسوم وهو حمل المتلقي على الإذعان للخطاب.

ويصطلح على هذه التراتبية (بالسّلم الحجاجي) وهو عبارة عن " مجموعة غير فارغة من الأقوال مزوّدة بعلاقة ترتيبيّة وموفية بالشرطين التاليين(1):

➔ كل قول يقع في مرتبة ما من السّلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطّرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

➔ كل قول كان في السّلم دليلاً على مدلول معيّن، كان ما يعلوه مرتبة دليلاً أقوى عليه " .

إنّ السّلم الحجاجي ضمن الخطابات المتعدّدة " تأتي سيرورته التّدرجيّة نحو الارتفاع، وذلك من أجل التسليم بالنتيجة من خلال الانسجام في هذه الحجج عبر مساراتها التّصاعديّة، وصولاً إلى النتيجة المبتغاة من طرف المرسل " (2). وعليه فإنّ المرسل الذي يريد إقناع المتلقي لابدّ له أن يراعي التراتبيّة المشكّلة للسّلم الحجاجي والتي تنتهي إلى نتيجة منطقية ومقتعة.

وتتعدّد الخطابات القرآنية الموجهة للمشرّكين والتي تراعي السّلم الحجاجي، وسنذكر منها قول الله [عزّ وجلّ]: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٤﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيْتُونَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٧﴾﴾ (3)، فالآية الكريمة تأتي في إطار " الاستدلال على انفراد الله [عزّ وجلّ] بالخلق وبِعظيم القدرة التي لا يشاركه فيها غيره، وعلى أنّ الإنسان مبروبّ لله تعالى وحده، والاعتبار بما في خلق الإنسان وغيره من دلائل القدرة ومن عظيم النعمة. فالمقصود منه إبطال الشّرك لأنّ ذلك الأصل الأصيل في ضلال المعرضين عن الدّعوة المحمّديّة " (4)، فالخطاب القرآني المحتوى داخل الآيات

(1) - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مرجع سابق، ص 277.

(2) - مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجج، مرجع سابق، ص 120.

(3) - سورة المؤمنون، الآية: من 12 إلى 16.

(4) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 18، ص 21.

والذي يسعى لإقناع المخاطبين " يتضمّن امتناناً على الناس بأنّه أخرجهم من مهانة العدم إلى شرف الوجود، وذلك كله ليظهر الفرق بين فريق المؤمنين الذين جروا في إيمانهم على ما يليق بالاعتراف بذلك وبين فريق المشركين الذين سلكوا طريقاً غير بيّنة فحادوا عن مقتضى الشكر بالشرك"<sup>(1)</sup>، وعبادة الأوثان والاستعانة بها وطلب العون منها دون الله تعالى عمّا يصفون.

إنّ الخطاب القرآني في الآيات آنفة الذكر اتّبع منهجية حجاجية اعتمدت على التراتبية المنطقية للحجج والبراهين، ضمن سلم حجاجي تصاعديّ تقوى فيه الحجّة رويدا رويدا حتى الوصول إلى النتيجة المرجوة والتي يراد من المخاطبين الاقتناع بها والإذعان لمقتضياتها.

إنّ تراتبية الحجج المنطقية في الآيات جاء كما يلي :

- أوجد الله الإنسان الأوّل في البداية من طين الأرض
- جعل نسله فيما بعد من نطفة الذكر التي تستقر في رحم الأنثى
- أصبحت النطفة بقدره الله علقه
- تحوّلت العلقه إلى مضغة من لحم بقدره الخالق
- خلق الله من تلك المضغة هيكلًا عظيمًا لإنسان
- كسا الله العظام لحما
- بعد كل تلك المراحل أصبح لدينا صورة إنسان كامل
- كلّ الذي فعل ما سبق وأوجدكم من عدم سيميتكم مرّة أخرى
- الذي أحياكم من عدم ثمّ أماتكم سيحييكم مرّة أخرى ليوم البعث

فإذا كان كلّ ما سبق حججا تراتبية ضمن سلم حجاجي فإنّ النتيجة المبتغاة من الخطاب القرآني في الآيات هي أنّ البعث والنشور والإحياء مرّة أخرى بعد الموت هو أمر أكيد، وعلى الذين كذبوا بيوم النشور أن يتفكروا في بداية وجودهم حيث خلقوا في تدرّج وعلى مراحل، ففي البداية كانوا من طين ثمّ أصبحوا نطفة فعلقه فمضغة فعظاما فلحما فإنسانا كاملا مستعدًا للحياة.

(1) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج18، ص22.

قدرة الله  
سبحانه وتعالى

النتيجة المضمره

ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ

ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ

ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا

فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا

فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً

ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً

ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ

المبحث الثاني

حجاجية الخطاب القرآني الموجه  
إلى بني إسرائيل

## المبحث الثاني : حجاجية الخطاب القرآني الموجه إلى بني إسرائيل

### 1) تعريف المنظومة اليهودية

#### (أ) اليهود:

يشير لفظ (يهود) وما اشتق منه إلى العودة والتوبة والرجوع، فقد ورد في الآية الكريمة على لسان سيدنا موسى [عليه السلام] قوله [عز وجل]: ﴿لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ﴾<sup>(1)</sup>، فلفظة هاد " تعني رجوع، وهدنا إليك أي رجعنا إليك، وهذا كلام موسى عن نفسه وأخيه، وعن القوم الذين عبدوا العجل ثم تابوا " (2)، وعلى هذا الأساس يسمّى بنو إسرائيل (يهودا).

غير أنّ هناك من ينسبهم إلى جدّ لهم يدعى (يهودا)، فيذكر المفسّرون في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالصَّبِغِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾<sup>(3)</sup>، أنّ هادوا بمعنى " تهودوا، أي دخلوا في اليهودية، وسمّوا يهودا؛ إمّا نسبةً لأبيهم الأكبر (يهودا بن يعقوب)، أو من هاد، إذا تاب؛ لأنهم تابوا من عبادة العجل " (4)، وسبب هذا التفرّيع في معنى لفظة (هادوا) يعود إلى اختلاف المفسّرين في أصلها، فيهود " إمّا عربيّ من هاد إذا تاب، سمّوا بذلك حين تابوا من عبادة العجل وخصّوا به لما كانت توبتهم توبةً هائلةً، وإمّا معرب يهودا كأنهم سمّوا باسم أكبر أولاد يعقوب [عليه السلام] " (5).

ويذكر الطبري أنّ معنى " (هادوا) : تابوا، يقال هاد القوم يهودون هوداً وهيدةً. وقيل: إنّما سمّيت اليهود يهودا؛ من أجل قولهم: ﴿إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ﴾<sup>(6)</sup>، وهذا ما يؤكده ابن دريد [ت321هـ] في مصنّفه [الاشتقاق] فيقول: " واشتقاق (أهود) من السكون ولين الجانب. وأحسب اشتقاق يهود من هذا، من قولهم

(1) - سورة الأعراف، الآية: من 156.

(2) - ينظر: محمد متولي الشعراوي، خواطر حول القرآن الكريم، دار أخبار اليوم، مصر، دط، ص4379.

(3) - سورة البقرة، الآية: من 62.

(4) - ابن عبيدة أبو العباس أحمد بن محمد، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دط، 1999م، ص115.

(5) - أبو السعود محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، ص108.

(6) - الطبري، جامع البيان، سابق، ج2، ص32.



﴿ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ ﴾ أي لا نت قلوبنا، والتّهويد : التّسكين. نقول : هوّدت الرّجل من نفاره، إذا سكّنته، والتّهويد في السّير من ذلك "1، وعلى العموم فإنّ بني إسرائيل في مجملهم تسمّوا باسم (اليهود) عبر الأزمان والعصور، وأصبحت هذه التسمية مقرونة بهم باستمرار، على عكس (بنو إسرائيل) أو (العبرانيون).

### (ب) العبرانيون:

العبرانيون هي اللفظة الثانية التي يُنعت بها اليهود، ومنها جاءت تسمية لغتهم (العبرية)، وأصل الكلمة من الفعل الثلاثي (عبر) بمعنى اجتاز أو شق، وأورد ابن دريد في [الاشتقاق] أنّ " اشتقاق (عبرة) من عبرة البكاء، وعبرت النهر والوادي أعبره عبراً، وعبرت الرّوياً تعبيراً: عبّرتها عبارة. وفي التنزيل: ﴿ إِن كُنْتُمْ لِلرُّعْيَا تَعْبُرُونَ ﴾2، "3، وقد ذكر بعض المفسّرين أنّ زوجة عزيز مصر التي راودت نبي الله يوسف [عليه السلام] كانت تلقبه بالفتى العبراني، فكانت تقول لزوجها العزيز : " إنّ هذا العبد العبراني قد فضحني في الناس يعتذر إليهم، ويخبرهم أنّي راودته عن نفسه، ولست أطيق أن أعتذر بعذري، فإمّا تأذن لي فأخرج فأعتذر، وإمّا أن تحبسه كما حبستني"4. جاء هذا في معرض تفسيرهم لقول الله [عز وجل] من سورة يوسف: ﴿ ثُمَّ بَدَأ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ لَيْسَجُنَّهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٣٥﴾ ﴾5.

وفي موسوعته الضخمة [اليهود واليهودية والصهيونية] يذكر عبد الوهاب المسيري أنّ (عبري) " هي أقدم التسميات التي تطلق على أعضاء الجماعات اليهودية، فكلمة عبري مشتقة من (العبور) من عبارة (عبر النهر) "6، وهذه الأخيرة ذكرت في الكتاب المقدس في سفر التكوين كما الآتي : " وخذع يعقوب لابان الآرامي، ولم يخبره بضراره، وهرب بكلّ ماله، وقام فعبر النهر واتّجه نحو جبل جلعاد "7، فعبور النهر من طرف نبي الله يعقوب [عليه السلام] كانت سبباً في تسميتهم بالعبرانيين على رأي بعض المؤرّخين.

- (1) – ابن دريد أبو بكر محمد بن الحسن، الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص549.
- (2) – سورة يوسف، الآية: 43.
- (3) – ابن دريد، الاشتقاق، المرجع السابق، ص496.
- (4) – السدي الكبير أبو محمد اسماعيل بن عبد الرحمن، التفسير، جمع وتوثيق: محمد عطا يوسف، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 1993م، ص312.
- (5) – سورة يوسف، الآية: 35.
- (6) – عبد الوهاب المسيري، اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1999م، ج2، ص205.
- (7) – الكتاب المقدس، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط3، 1988م، سفر التكوين(31-30/31)، ص115.

إنَّ النَّصَّ التَّوْرَاتِيَّ الَّذِي أوردناه آنفا جعل بعض الباحثين يرون أنَّ أصل تسمية (العبرانيين) هي انتساب اليهود إلى يعقوب [عليه السلام]، فهم إذن ذرية من عبر النهر كما في القصة التوراتية.

ويشير المسيري إلى رأي آخر حيث يقول: " تشير كلمة عبري في التوراة إلى العبرانيين باعتبارهم غرباء، والعبري غريب في منزلة الخادم"<sup>(1)</sup>، فقد ورد في سفر التكوين قول زوجة العزيز :

" أتاني الخادم العبراني الذي جئتنا به ليتلاعب بي وكان عندما رفعت صوتي وصرخت، أنه ترك ثوبه بجانبه وهرب إلى خارج"<sup>(2)</sup>.

فمن هذا النص التوراتي استلهم بعض الدارسين فكرة تسمية العبراني، فهو في لغتهم الخادم الأقل شأنًا والغريب في أرض الآخرين، وهذا الوصف بالضبط هو الذي كان يميّز بني إسرائيل بعد عهد يوسف [عليه السلام]، وذلك حين استجلبهم إلى مصر، ومع الأيام تحولوا إلى خدم للسكان الأصليين، إلى أن جاء نبيّ الله موسى [عليه السلام] فخرج مع قومه إلى فلسطين.

رأي آخر في سبب التسمية يقضي بأنّ (عبراني) مشتقة من جدّ لهذه السلالة، يسمّى (عابر)\* الذي ورد اسمه في الكتاب المقدّس على النحو التالي:

" وعاش شالح ثلاثين سنة وولد عابر، وعاش عابر أربعاً وثلاثين سنة وولد فالج، وعاش عابر بعدما ولد فالج أربع مئة وثلاثين سنة فولد بنين وبنات"<sup>(3)</sup>.

أمّا في القرآن الكريم فلم ترد تسمية (عبراني) بالمطلق، بل وردت في السنة النبوية من حديث أمّ المؤمنين عائشة {رضي الله عنها} وفيه: " فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى - ابن عمّ خديجة - وكان امرأً تنصّر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العبراني، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب .. [الحديث]"<sup>(4)</sup>. فاليهود إذن كانوا يعرفون بالعبرانيين، حيث أصبحت التسمية دالة على العرق الذي ينتمون إليه، وإلى لغتهم التي يتحدثون بها.

(1) - المسيري، اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، ج2، ص205.

(2) - الكتاب المقدّس، سفر التكوين(18/39-19)، ص129.

[\*] - ورد اسم (عابر) في معرض حديث الكتاب المقدّس عن ذرية نوح التي استوطنت الأرض، بعد الطوفان الذي أصابها. والقصة معروفة في القرآن الكريم.

(3) - الكتاب المقدّس، سفر التكوين(14/11-16)، ص85.

(4) - الحديث أخرجه:

▪ البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، الحديث رقم:03، ص8.

### ج) بنو إسرائيل :

هذه التسمية وردت في القرآن الكريم في مواطن عديدة، فقد أطلق القرآن الكريم على اليهود اسم (بني إسرائيل)، قال الله [عز وجل]: ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾<sup>(1)</sup>، يقول رشيد رضا في [تفسير المنار]: " أقول إسرائيل لقب نبي الله يعقوب [عليه السلام] ابن نبيّه اسحاق [عليه السلام] ابن نبيّه وخليله إبراهيم [عليه السلام]، قيل معناه الأمير المجاهد مع الله. والمراد ببنيه ذريته من أسباطه الإثني عشر؛ وأطلق عليهم لقبه في كتبهم وتواريخهم كما تسمّى العرب القبيلة كلّها باسم جدّها الأعلى "2)، إذن فإسرائيل هو يعقوب [عليه السلام]، واللفظة تشير إلى معنى الصّراع والنّزاع، وهذا ما يؤكده المسيري في موسوعته حيث يشير إلى أنّ "يسرائيل كلمة عبريّة غامضة المعنى، يمكن تقسيمها إلى (يسرا)، أي الذي يحترّب أو يصارع، و(إيل) وهو الأصل السّامي لكلمة (إله). والكلمة تعني حرفياً الذي يصارع الإله أو جندي الإله إيل، وفي كلّ التفسيرات معنيان أساسيان هما معنى الصّراع والحرب ومعنى القداسة"<sup>(3)</sup>.

وقد ورد في الكتاب المقدّس سبب تسمية نبيّ الله يعقوب [عليه السلام] بإسرائيل، جاء في سفر التكوين ما يلي : "وقام في تلك الليلة فأخذ امرأته وخادمتيه وبنيه الأحد عشر فعبر مخاضاً يَبوق. أخذهم وعبرهم الوادي وعبر ما كان له. وبقي يعقوب وحده. فصارعه رجلٌ إلى طلوع الفجر. ورأى أنّه لا يقدر عليه، فلمس حَقُّ وركه، فانخلع حَقُّ ورك يعقوب في مصارعتة له. فقال يعقوب: ( لا اصرفك حتى تباركني). فقال له : ما اسمك؟ قال : يعقوب. قال: لا يكون اسمك يعقوب فيما بعد، بل إسرائيل"<sup>(4)</sup>. ومن هذه القصة التّوراتية انتسب اليهود إلى يعقوب الذي هو إسرائيل.

وجاء في الأثر عن ابن عبّاس {رضي الله عنهما} أنّه " لم يكن من الأنبياء من له اسمان إلا إسرائيل وعيسى، فإسرائيل يعقوب وعيسى المسيح "<sup>(5)</sup>، ولذلك سمّي اليهود ببني إسرائيل، وسمّي النصارى بالمسيحيين.

(1) - سورة البقرة، الآية: 40.

(2) - رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ج1، ص289.

(3) - المسيري، اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، ج2، ص205.

(4) - الكتاب المقدّس، سفر التكوين(29-23/32)، ص118-119.

(5) - الحديث أخرجه:

▪ الحاكم في مستدركه، ج2، كتاب: التفسير، الحديث رقم:3415، ص405.

## (2) موجز تاريخ المنظومة الاعتقادية اليهودية

تعددت الدراسات والبحوث التي تتقّب في التاريخ الحقيقي لليهود، وقد اختلف المؤرّخون في الكثير من القضايا التي تشكل الماضي والتراث اليهودي، ولأنّ العيّنة المستهدفة في بحثنا هي آيات القرآن الكريم، فإننا سنكتفي بموجز تاريخيّ مستلهم من كلام الله تعالى، إضافةً إلى ما ذكره بعض الباحثين والمؤرّخين في تاريخ اليهود وأصولهم الأولى.

إنّ القرآن الكريم يذكر شيئاً من تاريخ اليهود في معرض ذكره لأنبيائهم الذين أرسلهم الله [عزّ وجلّ] ليذكروهم بنعمه وأفضاله عليهم، ويمكن لنا أن نستخلص أنّ أهمّ اللحظات والمفاصل التاريخية التي كوّنت الماضي اليهودي كان لبعض الأنبياء دورٌ مهمّ جداً. ونجد أنّ هؤلاء الأنبياء الذين ارتبط بهم التاريخ اليهودي هم على التوالي:

○ يعقوب ويوسف [عليهما السلام]

○ موسى وهارون [عليهما السلام]

○ داوود وسليمان [عليهما السلام]

### (أ) التاريخ اليهودي المرتبط بـ يعقوب ويوسف [عليهما السلام]

يذكر لنا القرآن الكريم طرفاً من قصة اليهود مع نبيهم يعقوب [عليه السلام]، فهو من سلالة نبيّ الله إبراهيم [عليه السلام]، قال الله [عزّ وجلّ] في قصة لوط [عليه السلام]: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَّمَ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ ﴿٦٦﴾ فَلَمَّا رَآهُمُ أَيَّدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ لُوطٍ ﴿٧٠﴾ وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ ﴿٧١﴾﴾ (1).

وقد عاش نبيّ الله يعقوب [عليه السلام] في الأرض المباركة التي هاجر إليها جدّه إبراهيم [عليه السلام]، وهي أرض كنعان (فلسطين). وقد ولد له من أربع نساء اثنا عشر ولداً هم :

- " [رأوبين]، [شمعون]، [لاوي]، [يهوذا]، [يساكر]، [زبلون] ← أمهم (ليئة).
- [يوسف عليه السلام]، [بنيامين] ← أمهما (راحيل).

(1) - سورة هود، الآية: 69-70-71.

- [دان]، [انفتالي] ← أمهما ( بلهة جارية راحيل).
- [جاد]، [أشير] ← أمهم (زلفة جارية لينة) (1).

وهؤلاء الاثنا عشر هم الأسباط الاسرائيليون الذين ذكرهم القرآن الكريم حيث يقول الله [عز وجل]: ﴿ وَقَطَعْنَاَهُمْ اثْنَيْ عَشْرَةَ سَبْطًا أُمَّمًا ﴾ [الأعراف: 160]، فالآية تعني: فرقنا بني إسرائيل اثني عشر سبطاً أولاد يعقوب لأن يعقوب هو إسرائيل وأولاده الأسباط وكانوا اثني عشر ولداً، ومعنى ﴿ أُمَّمًا ﴾ جماعات وقبائل (2).

ثم يذكر القرآن الكريم جزءاً مهماً من تاريخ بني إسرائيل والذي تضمنته قصة نبي الله يوسف\* [عليه السلام] مع إخوته وأبيه يعقوب [عليه السلام]، وكيف انتقلوا من كنعان إلى أرض مصر التي أصبح فيها يوسف [عليه السلام] وزيراً في الدولة، وقد عاش بنو إسرائيل في ذلك الوقت في عزّة ومنعة بين أهل مصر.

### (ب) التاريخ اليهودي المرتبط بموسى وهارون [عليهما السلام]

لم يدم الاستقرار لبني إسرائيل في مصر، فبعد وفاة يوسف [عليه السلام] وتعاقب الأجيال والأزمات، تعرّضوا لضغط شديد من أحد فراعنة مصر، " فما بين (1299-1572 ق.م) حكم مصر فرعون يسمّى (رعسيس الثاني) وهو الذي لم يعرف يوسف [عليه السلام] " (3)، ويذكر القرآن الكريم وكذا الكتاب المقدس جوانب من قصة اليهود مع فرعون (رعسيس الثاني)، وكيف أنه اضطهدهم واستعبدهم. يقول الله [عز وجل]: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ مِنْ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ (4).

وبعد الاضطهاد الشديد أرسل الله [عز وجل] نبيه موسى [عليه السلام] وشدّ أزره بأخيه هارون [عليه السلام]، حيث تمكّنوا من الخروج من مصر مع قومهما إلى (فلسطين)، و لم يكن " دخول موسى [عليه السلام] إلى أرض فلسطين

- (1) - الكتاب المقدس، سفر التكوين (23/35-26)، ص123.
- (2) - ينظر: الخازن علاء الدين علي بن محمد بن ابراهيم البغدادي، لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ج2، ص260.
- (3) - [\*] - ورد ذكر القصة في سورة يوسف، وفي الكتاب المقدس، سفر التكوين من الإصحاح 37 إلى الإصحاح 45.
- (4) - ينظر: عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، دار عمّار، عمان، الأردن، ط1، 1997م، ص28.
- (4) - سورة القصص، الآية: 04.

فجائياً وسريعاً ووليد غزو عسكري، بل اتخذ استيطانُ القومِ صبغةً تسرّب تدريجي وبطيء، موجةً بعد موجة، استغرقت فترةً طويلةً ومتعاقبةً<sup>(1)</sup>، وهذا الذي ذكره القرآن الكريم في ما يسمّيه المفسرون (قصة التيه). إذ أشار القرآن الكريم أن الله قد كتب عليهم التيه في الأرض المباركة.

قال الله [عز وجل]: ﴿ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴾<sup>(2)</sup> [المائدة: 26].

وفي هذا التيه توفي موسى وهارون [عليهما السلام] واستوطن اليهود بعدهما الأرض المقدسة (فلسطين)، ولم تخل المراحل التاريخية فيما بعد من النزاعات والحروب بين القبائل والجماعات اليهودية المختلفة.

### ج) التاريخ اليهودي المرتبط بداوود وسليمان [عليهما السلام]

ذكر القرآن الكريم أن اليهود وبعد تفرقتهم وتشرذم قبائلهم، أرسل الله لهم ملكاً قاتلوا تحت رايته هو (طالوت)، " ففي حدود (1025 ق.م) تم تعيين شاول (طالوت) كأول ملكٍ للعبرانيين، وهذا التاريخ يحدّد بداية بني إسرائيل كقومٍ لهم كيانٌ سياسي<sup>(3)</sup>، وخلف شاول (طالوت) نبي الله داوود [عليه السلام]، فوحد الجماعات اليهودية المتنازعة، واتخذ من أورشليم (القدس) عاصمةً للمملكة.

ثم يذكر القرآن الكريم أن الذي ورث داوود [عليه السلام]، في النبوة والملك هو ابنه سليمان [عليه السلام]، قال الله [عز وجل]: ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴾<sup>(4)</sup>.

ثم جاءت بعد ذلك فترات وحقب زمنية، حاد فيها اليهود عن أوامر التوراة الإلهية، ووصايا الأنبياء وتعاليم الشريعة الموسوية، فنشنتوا في الأرض وانتهت ممالكهم وكياناتهم السياسية إلى العصر الحديث الذي شهد ميلاد دولة الكيان الصهيوني المسماة (إسرائيل).

(1) - عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي، مرجع سابق، ص33.

(2) - سورة المائدة، الآية: 26.

(3) - عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي، المرجع السابق، ص35.

(4) - سورة النمل، الآية: 16.

### 3) القناعات المؤسسة للمنظومة الاعتقادية اليهودية

#### الأفضلية في الدنيا

#### ← [القناعة الأولى]

يعتقد اليهود فكرة أنهم أفضل البشر وأكرمهم عند الله تعالى، إذ يرون أنهم شعب الله المختار، وأنه سبحانه قد خصهم من دون الناس كافة بأفضال ونعم لا تعدُّ ولا تحصى، يقول الله [عز وجل]: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّواهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾ (1).

ويشير الألوسي في تفسيره [روح المعاني] إلى أن الآية " حكاية لما صدر من الفريقين من الدعوى الباطلة لأنفسهم، وبيان لبطلانها إثر ذكر ما صدر عن أحدهما من الدعوى الباطلة لغيره وبيان بطلانها، أي قال كل من الطائفتين هذا القول الباطل؛ ومرادهم - بالأبناء المقربون - أي نحن مقربون عند الله تعالى قرب الأولاد من والدهم، و - بالأحباء - جمع حبيب بمعنى محبٍّ أو محبوب، ويجوز أن يكون أرادوا من الأبناء الخاصة كما يقال: أبناء الدنيا، وأبناء الآخرة (...). وحاصل دعواهم أن لهم فضلاً ومزية عند الله تعالى على سائر الخلق (2)، أي إنهم شعب الله المختار في الدنيا، والأعزّ لدى الله سبحانه وتعالى.

وقد ورد في الكتاب المقدس ما يؤيد فكرة الشعب المختار، إذ جاء في سفر التثنية: " لأتُك شعبٌ مقدسٌ للربِّ إلهك، وإياك اختار الربُّ إلهك لتكون له شعبٌ خاصته من جميع الشعوب على وجه الأرض، لا لأتُك أكثر من جميع الشعوب الربُّ يحبُّكم واختاركم، فأنتم أقلُّ من جميع الشعوب، بل لمحبة الربِّ لكم ومحافظته على القسم الذي أقسم به لأبائكم .. (3)، فهذا النصُّ التوراتي يظهر أن اليهود يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار، استناداً لكتابهم المقدس والذي جاء فيه الكثير من العبارات الممجّدة لعرقهم ونسلهم منذ يعقوب [عليه السلام].

(1) - سورة المائدة، الآية: 18.

(2) - الألوسي، روح المعاني، ج11، ص271-272.

(3) - الكتاب المقدس، سفر تثنية الاشتراع، (09-08/7)، ص370.

الأفضلية في الآخرة

القناعت الثانية ←

استنادا لقناعتهم السابقة والتي تقضي بأفضليتهم عند الله في الدنيا، فإن اليهود يستدلون على ذلك بأنهم الأفضل يوم القيامة، وذلك أنهم يظنون أن الشعب الذي فضله الله في الدنيا لا يمكن أن يعذبه في الآخرة.

وقد أورد الخطاب القرآني عديد الآيات التي تظهر القناعة الراسخة التي تكنها نفوس بني إسرائيل والتي تقضي بأحقّيتهم في نعيم الآخرة من دون الناس، ومن تلك الآيات قول الله [عز وجل]:

﴿ قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ أَلْدَارُ الْأَخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٤﴾ ﴾ (1).

إن الآية الكريمة تخاطب اليهود وتحدّاهم في الدعوى التي " كانوا يطلقونها وهي دعوى عريضة، إنهم شعب الله المختار، إنهم وحدهم المهتدون، إنهم وحدهم الفائزون في الآخرة، إنه ليس لغيرهم من الأمم في الآخرة عند الله نصيب " (2)، فهم رغم قبائحهم وأفعالهم الشنيعة كانوا يرون أنفسهم الأجدر بنعيم الآخرة.

ويشير الطاهر بن عاشور إلى أن خطاب الآية " إبطالاً لدعوى قارة في نفوسهم اقتضاها قولهم نؤمن بما أنزل علينا الذي أرادوا به الاعتذار عن إعراضهم عن دعوة محمد [صلّى الله عليه وسلم] بعذر أنهم متصلّبون في التمسك بالتوراة لا يعدونها وأنهم بذلك استحقوا محبة الله إياهم وتكون الآخرة لهم " (3)، حتى وإن فعلوا بعض المنكرات وعصوا ما جاءت به التوراة فقناعتهم راسخة بأنه سيغفر لهم يوم القيامة، وهذا ما يؤكده قول الله [عز وجل]: ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا ﴾ (4)، وقوله كذلك: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ وَّعَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾ (5).

(1) - سورة المائدة، الآية: 18.

(2) - سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 92.

(3) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 613.

(4) - سورة الأعراف، الآية: 169.

(5) - سورة آل عمران، الآية: 24.



## 4) حجاجية الخطاب القرآني الموجه إلى بني إسرائيل

جاء القرآن الكريم مليئاً بالأساليب الحجاجية المتعددة والموجهة إلى بني إسرائيل باعتبارهم مستهدفين بشكل واسع من الخطاب القرآني، فقد ورد فيهم غير قليل من الآيات التي تبطل دعواهم وتحاججهم وتجادلهم وتحاول إقناعهم بما أنزل الله من الذكر الحكيم وأن تحملهم على الإذعان لنبوة رسول الله [صلّى الله عليه وسلم] الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة، وقد حظي بنو إسرائيل بنصيب لا بأس به من الخطابات القرآنية المتعددة، منها ما كان حواراً ومنها ما كان قصة ومنها ما كان وصفاً.

لقد كان الخطاب القرآني الموجه إلى بني إسرائيل مليئاً بالإيحاءات التعبيرية والأساليب الجمالية، وذلك لأغراض حجاجية وإقناعية، فقد كان يصبو إلى حمل بني إسرائيل على الإقتناع بالوحي المنزل على محمد [صلّى الله عليه وسلم]، خاصة وأنهم - بنو إسرائيل - كان لهم قدمٌ سبق في النبوة، وتاريخ طويلٌ مع الوحي والأنبياء والرسل، فهم الأجدر أن يقتنعوا بما أنزل الله من قرآن يشبه النور الذي نزل على موسى [عليه السلام].

والملاحظ من الخطاب القرآني بشكل عام تركيزه الحديث عن بني إسرائيل، وعن قصصهم وحواراتهم وأنبيائهم، وهذا يدل على الأهمية التي أولاها الله للقوم، فما رعوها هذه الأهمية حق رعايتها، بل راحوا يحاربون النبي [صلّى الله عليه وسلم] ويؤلبون الناس عليه وعلى دعوته الجديدة، رغم أن لهم علامات تنبئهم بالمصادقية التي كان يتسم بها رسول الله [صلّى الله عليه وسلم]، فالخطاب القرآني كان يعالج أدق التفاصيل التاريخية لبني إسرائيل، ويحدث عن أصغر القصص والحوارات التي حدثت في غابر الأيام، لكنهم أبوا واستكبروا وخانوا العهود كما كانوا من قبل، فشنّ عليهم القرآن الكريم هجوماً لاذعاً بين صفاتهم وقبائحهم الدنيئة.

وفيما يلي من المبحث سنحاول معالجة بعض النصوص القرآنية التي خاطب فيها القرآن الكريم بني إسرائيل ونحاول استخراج الاستراتيجيات الحجاجية كما فعلها مع الخطاب القرآني الموجه للمشركين.

## أولاً: نماذج من الأساليب المنطقية وشبه المنطقية في محاجة بني إسرائيل

### أ) حجاجية الاستدلال على الخصم بإظهار التّشهي والتّحكّم

ورد في المعاجم التّشهي في الشيء " اشتدّت رغبته فيه، وتشهي الشيء : اشتهاه، وطلبه مرّة بعد أخرى " (1)، أمّا في الاصطلاح فهو في علم المناظرات والمحاورات لدى الفقهاء " أن يقول أحدهم لصاحبه: لا حجة على دعواك، أفنتبتها بالتّشهي والتّحكّم؟ وهو راجع إلى لزوم التّرجيح بلا مرجح أو بما لا يصلح مرجحاً " (2)، وهذا الأسلوب ورد في الخطاب القرآني الموجه إلى اليهود حيث يقول الله [عز وجل]: ﴿ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ أَسْتَكْبَرْتُمْ فَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴾ (3).

وقال أيضاً: ﴿ لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَارْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ ﴾ (4).

إنّ الخطاب القرآني في الآيات يذكر اليهود بأنّ حكمهم على محمد [صلّى الله عليه وسلّم] بأنه ليس بنبيّ وأنه غير صادق هو حكم باطل، ذلك أنّ لهم سوابق في هذا الشأن، " فاليهود من بني إسرائيل كانوا إذا اتّهم الرسول بخلاف ما يهودون كذبوه وإنّ تهيّأ لهم قتله قتلوه، وإنّما كانوا كذلك لإرادتهم الرّفعة في الدّنيا وطلبهم لذاتهم والتّروّس على عامّتهم وأخذ أموالهم بغير حق، وكانت الرّسل تبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لأجل ذلك ويوهمون عوامّهم كونهم كاذبين ويحتجّون في ذلك بالتّحريف وسوء التّأويل، ومنهم من كان يستكبر على الأنبياء استكبار إبليس على آدم " (5)، وعليه فإنّ محاولاتهم الحثيثة لبثّ الشك في نفوس المؤمنين بنبوّة محمد [صلّى الله عليه وسلّم] هي محاولات لها ما يسندها تاريخياً، فهم معروفون بأنّهم يستكبرون على الأنبياء والرّسل، وكم مرّة حاولوا أن يخضعوا النبوّة للهوي، ولمصالحهم الشخصية، وفي قصص أنبياء بني إسرائيل الكثير من الأحداث التي تبين استكبار اليهود وتجبرهم على الأنبياء والرّسل.

(1) - المعجم الوجيز، مرجع سابق، ص354.

(2) - الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، مرجع سابق، ص98.

(3) - سورة البقرة، الآية: 87.

(4) - سورة المائدة، الآية: 70.

(5) - ينظر: الرّازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج3، ص191.

ويُتضح من الآيات الكريمة عمقُ فسادِ الشَّخصيَّةِ اليهوديَّةِ، " فمحاولة إخضاع الهداة والشَّرائع للهوى الطَّارئ والنَّزوة المتقلِّبة، ظاهرة تبدو كلِّما فسدت الفطرة، وانطمست فيها عدالة المنطق الإنساني ذاته؛ المنطق الذي يقتضي أن ترجع الشَّريعة إلى مصدرٍ ثابت - غير المصدر الإنساني المتقلِّب - مصدر لا يميل مع الهوى، ولا تغلبه النَّزوة، وان يرجع النَّاس إلى ذلك الميزان الثَّابت الذي لا يتأرجح مع الرِّضى والغضب، والصَّحَّة والمرض، والنَّزوة والهوى، لا أن يخضعوا الميزان ذاته للنَّزوة والهوى " (1)، وهذا الفساد الفطري امتازت به الشَّخصيَّة اليهوديَّة عبر الزَّمن، فكانوا دوماً يخضعون النَّصوص التَّوراتيَّة لما تهوى أنفسهم بعيداً عن الحقِّ الإلهي والمنطق الإنساني السَّليم.

وتقرير الاحتجاج في آيات الخطاب الموجَّه لليهود كما يلي (2):

• " تكذيبكم للرَّسل وقتلكم إياهم حُكْم بالتَّشهي والتَّحكّم

• الحكم بالتَّشهي والتَّحكّم والهوى باطل

• وبالتالي فحكمكم بذلك على الأنبياء باطل "

إنَّ تكذيب اليهود للأنبياء والرَّسل هو تكذيب باطل، ذلك أنه نابعٌ من هوى يختلج نفوسهم الفاسدة، فالأحكام التي تعجبهم يأخذون بها، وما خالف هواهم تركوه شهوةً من عند أنفسهم، والحكم بالتَّشهي والتَّحكّم باطل، " إذا كان الشَّرع تابعا للشَّهوات لكان في الطَّباع ما يغني عنه، وكانت شهوة كلِّ أحدٍ وهواه شرعا له لكنَّ ذلك باطل " (3)، وعليه فإنَّ أي محاولة لليهود التَّشكيك في نبوَّة محمد [صلَّى الله عليه وسلم] أو في صدقيَّة القرآن الكريم هي محاولة يائسة، ذلك أنَّ لهم سوابق تاريخيَّة في تكذيب الرَّسل وقتل الأنبياء.

(1) - سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص 89.

(2) - الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، مرجع سابق، ص 98.

(3) - المرجع نفسه، ص 98.

(ب) الحجاج بالتناقض وعدم الاتّفاق [Incompatibilité]

وهو من الأساليب شبه المنطقية التي تعتمد البناء المنطقي، بحيث تستمد قوتها الإقناعية من مشابهتها لأساليب البرهان الرياضي المنطقي، ويقصد بهذا النوع من الحجاج أن تكون هناك قضيتان مطروحتان في نطاق مشكلتين إحداهما نفي للأخرى ونقض لها، وهذا النوع من الحجاج شبيه بالاستدلال الشرطي المنفصل.

وقد ورد في الخطاب القرآني الموجه إلى بني إسرائيل مثل هذا الأسلوب، فقد قال الله [عز وجل]: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٨١﴾﴾ (1).

ويذكر الرّازي [ت604هـ] في سبب نزول الآية " أن اليهود من قبل مبعث محمد [صلى الله عليه وسلم] ونزول القرآن كانوا يستفتحون أي يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون: اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبي الأمي، وكانوا يقولون لمخالفهم عند القتال: هذا نبي قد أظل زمانه ينصرنا عليكم (2)، وهذا راجع إلى نبوءة كتابهم المقدس وهو التوراة، إذ جاء فيه زمان ومكان بعثة خاتم الأنبياء والرسل.

غير أن اليهود المعروفين بتناقضاتهم النفسية، " كانوا يظنون أن المبعوث يكون من بني إسرائيل لكثرة من جاء من الأنبياء من بني إسرائيل وكانوا يرغبون الناس في دينه ويدعونهم إليه، فلما بعث الله تعالى محمدا [صلى الله عليه وسلم] من العرب من نسل إسماعيل [عليه السلام]، عظم ذلك عليهم فأظهروا التكذيب وخالفوا طريقهم الأول (3)، وهذا التناقض ناتج عن سوء طويبتهم وفساد نفوسهم.

والآية القرآنية تلزم اليهود بأحد أمرين:

- إما أن استفتحكم بأخر الأنبياء خطأ
- وإما كفركم به حين بعث خطأ

لكن الحجّة الأولى باطلة، فقد استفتحتم من قبل وكنتم تروجون لظهور آخر الأنبياء، وبالتالي فإن الثانية حق، فرسول آخر الزمان قد بعث ولكنكم كفرتم به وكذبتموه استكبارا وحسدا.

(1) - سورة البقرة، الآية: 89.

(2) - الرّازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج3، ص194.

(3) - المرجع نفسه، ج3، ص195.

### ج) الحجاج بأسلوب سؤال النقض

وهذا الأسلوب يستخدمه القرآن الكريم لإقامة الحجّة على الخصم بإبطال دعواه عن طريق إبطال العلة التي احتجّ بها، " فمن أصول الحوار والحجاج القرآنيّ أنّه يُظهِرُ للمخالف ما في موقفه من التناقض إظهاراً لا يمكنه أن يتهرّب منه، وإظهارُ التناقض يلزمه أن يتراجع ويصير إلى الموقف الحق " (1)، ومثال ذلك قول الله [عزّ وجلّ]: ﴿ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدٌ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِينَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٧٨٣﴾ (2).

إنّ الحجّة التي تستدلّ بها الآية على المخالف هي بربط العلة بالمعلول ذلك أنّ " العلة التي توجب عندكم الإيمان بالرّسل قد وُجدت، فلم تقتلتموهم فدلّ على أنّ التعليل بما ذكرتم غير صحيح، وهذا النقض وارد على معنى كلامهم فدلّ على جواز إيراد ما يهدم كلام الخصم على أيّ وجه كان " (3). وهذا الأسلوب القرآني يظهر التناقض الواضح الذي وقع فيه اليهود، فهم من ناحية شرطوا شرطاً كي يصدّقوا نبوة محمّد [صلّى الله عليه وسلم]، لكنّ القرآن الكريم حاججهم بنقض دعواهم، وذلك أنّهم يكذبون أنفسهم بأنفسهم، فقد جاءهم رسل من قبل لكن كان جزاؤهم القتل والتكذيب.

ويشير نجم الدين الطوفي [ت716هـ] إلى أنّ خطاب الآية يلزم اليهود أحد الأمرين: " إمّا مخالفتكم عهد الله في أنبيائه وهو كفر، أو كذبكم في هذه الدّعوى وهو محال لأنّ ذلك يوجب بطلانها على تقدير صحتّها، فيكون بطلانها لازماً لصحتّها فتكون باطلة، إذ ملزوم الباطل باطل " (3)، وهي حجّة مقنعة للعقل، تفند دعوى الخصم، فخطاب الآية يبيّن أنّ التناقض هو سيّد الموقف في تفكير ودعوى اليهود، فعندما دحض القرآن دعواهم تبيّن أنّهم لم يدعوا للحقّ القرآنيّ لأسباب نفسية بحتة، لا علاقة لها بالمنطق والتفكير السليم.

(1) - محمود أحمد الزين، حوار القرآن مع المخالفين أصوله وأساليبه، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، الإمارات، ط1، 2011م، ص20.

(2) - سورة آل عمران، الآية: 183.

(3) - ابن الحنبلي ناصح الدين، استخراج الجدل من القرآن الكريم، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1992م، ص70.

(4) - الطوفي نجم الدين، علم الجدل في علم الجدل، مرجع سابق، ص108.

(د) حجاجية التقسيم [Division] والتوزيع [Partition]

وهي -أي حجج التقسيم- " تستهدف الاستدلال على وجود المجموع من خلال تعدد أجزائه " (1)، [مثال]: " الكلم ثلاث، اسم وفعل وحرف " (2)، وتقوم هذه الحجّة في الخطاب لأجل غاية أساسية هي " البرهنة على وجود المجموع ومن ثمة تقوية الحضور [Augmenter La présence]، بمعنى إشعار الغير بوجود الشيء موضوع التقسيم من خلال التصريح بوجود أجزائه " (3)، أي إنّ المخاطب إذا استدلّ على وجود الجزء، فإنّ المخاطب سيستنتج وجود الكلّ منطقياً.

وكمثال على ذلك يقول الله في حقّ بني إسرائيل: ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشِيرًا مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ﴾ (4).

• الدّعى الكليّة الكاذبة: الله [عزّ وجلّ] لم ينزل على أيّ من البشر شيئاً من الوحي.

• الصّورة الجزئية الصّادقة: الله [عزّ وجلّ] أنزل التّوراة على موسى [عليه السلام].

• إذن بما أنّ الله [عزّ وجلّ] أنزل التّوراة وهي جزء من الوحي المنزل على البشريّة، فإنّه سبحانه وتعالى قد أنزل أجزاء أخرى، تمثّلت في الإنجيل المنزل على عيسى [عليه السلام]، وصحف إبراهيم [عليه السلام]، والقرآن الكريم المنزل على محمّد [صلّى الله عليه وسلّم].

(1) - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، مرجع سابق، ص93.

(2) - عبد القاهر الجرجاني، دلالات الإعجاز، مرجع سابق، ص4.

(3) - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص48.

(4) - سورة الأنعام، الآية: 91.

## [ثانياً]: نماذج من الأساليب البلاغية في محاجّة بني اسرائيل

### (أ) استراتيجية تغيير القناعات على المستوى المعجمي

إنّ الفضاء المعجمي يدعم المتحاجين أثناء العملية الحجاجية في تمثين الخطاب الحجاجي ويقوّيه ، فهو يتيح الفرصة لبسط الحجج بسطاً منطقيّاً وفي نفس الوقت هذا البسط يتميّز بقوة اللفظ المستخدم، فالألفاظ لا قيمة لها بذاتها؛ إنّما تكسب أبعادها ودلالاتها ضمن التراكيب المختلفة والمتعدّدة.

وبالنسبة للخطاب القرآني الموجه إلى بني إسرائيل فقد جاء غنياً بالألفاظ والمفردات التي تحيل إلى تاريخهم وعقليّاتهم وطريقة تفكيرهم، وكذلك يظهر في تلك الألفاظ والمفردات الخصوصية التي حظي بها بنو إسرائيل تاريخياً، فهم كانوا مفضّلين من الله تعالى على سائر البشر، وقد جاءتهم رسل الله تياغاً، غير أنّهم كذبوا وأعرضوا بسبب غرورهم ونفسيّاتهم المريضة.

وفي البداية يمكن لنا أن نلاحظ أنّ القرآن الكريم قد استخدم في معجمه اللفظي وهو يخاطب بني إسرائيل تسميات متعدّدة ومختلفة، وقد اختلفت التسميات والألقاب في حقهم بحسب السياق الذي يفرض نفسه على اللقب الذي ينادون به ويخاطبون عن طريقه.

### ○ الدلالة الحجاجية للملفوظ [بنو اسرائيل]

ذكر ابن عاشور في تفسيره [التحرير والتنوير] سبب التسمية (بنو اسرائيل) فقال : " وإسرائيل لقب يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم [عليهم السلام]، قال ابن عباس : معناه عبد الله، لأن [إسرا] بمعنى عبد و[إيل] اسم الله أي مركّب من كلمتين -إسرا- و -إيل- اسم الله تعالى كما يقولون بيت إيل"<sup>1</sup> ، وإسرائيل ذكّر في القرآن الكريم مرتين فقط، الأولى في سورة آل عمران والثانية في مريم.

قال الله [عز وجل]: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَةِ آدَمَ

(1) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص451.

وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ﴿٥٨﴾ (1).

فلاحظ أنّ الآية قد أشارت إلى ثلاث سلالات من الأنبياء هم كالتالي:

● **السلالة الأولى:** وهم الأنبياء من ذرية آدم [عليه السلام]، فهو أبو البشر أجمعين.

● **السلالة الثانية:** وهم الأنبياء من ذرية نوح [عليه السلام]، والذين نجوا يوم الطوفان.

● **السلالة الثالثة:** وهم الأنبياء من ذرية إبراهيم [عليه السلام]، والذين ينقسمون إلى قسمين: أنبياء بني إسرائيل، وأنبياء بني إسماعيل.

ولعلّ السبب في عدم ذكر الآية للفرع الإسماعيلي يعود إلى أنه " هو الذي أنتج آخر الأنبياء وخاتم المرسلين محمداً [صلّى الله عليه وسلم]، فمازالت النبوة ممثلة وممتدة فيه " (2)، وهذه الآية إخبار عن الأنبياء الذين سبقوا خاتم النبيين.

ويذكر الألوسي في [روح المعاني] أن الله تعالى " أضاف هؤلاء المخاطبين إلى هذا اللقب - تأكيداً لتحريكهم إلى طاعته - فإنّ في (إسرائيل) ما ليس في اسمه الكريم - يعقوب - وقولك : يا ابن الصالح أطع الله تعالى، أحث للمأمور من قولك : يا ابن زيد - مثلاً - أطع، لأنّ الطّباع تميل إلى اقتفاء أثر الآباء - وإن لم يكن محموداً - فكيف إذا كان؟ ويُسْتعمل مثل هذا في مقام التّغيب والتّرهيب - بناءً على أنّ الحسنه في نفسها حسنة - وهي من بيت النبوة أحسن - والسيئة في نفسها سيئة - وهي من بيت النبوة أسوأ " (3).

لقد قرّر القرآن الكريم مخاطبة اليهود بأحبّ الأسماء لديهم ففي " إطلاق بنو إسرائيل على ذرية يعقوب وقد تواترت التسمية عشرات المرّات في القرآن الكريم تشريفاً لهم ورفعاً من شأنهم، إذ هو يدعوهم بأحسن أسمائهم التي اختارها الله لأبيهم، وتذكرُ التسمية، بالتداعي، اللّحظة التي بارك الله فيها أباهم وخلع عليه من اسمه وبشره بكثرة النسل وعرش الملك، وتملك الأرض " (4). إنّ لقب بني إسرائيل يحوي دلالاتٍ وأبعاداً حاجية واضحة فهي تذكرُ القوم " بما عليهم من واجباتٍ

(1) - سورة مريم، الآية: 58.

(2) - صلاح عبد الفتاح الخالدي، الشخصية اليهودية من خلال القرآن تاريخ - وسما - ومصير، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1998م، ص21.

(3) - ينظر: الألوسي، روح المعاني، مرجع سابق، ج01، ص244.

(4) - عبد الله صوله، الحجاج في القرآن الكريم، المرجع السابق، ص225.



مستحقة تجاه الله مثل ضرورة عبادته ووجوب شكرانه على نعمه التالدة ومنها عدم جحد نعمه الطارفة المتمثلة في بعثة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وفي نزول القرآن فلا ينبغي إذن أن يكونوا أول كافر به. معنى ذلك أن في دعائهم بـ (بنو إسرائيل) استدراجاً لهم إلى ساحة الإيمان برسالة محمد [صلّى الله عليه وسلم] (1). وهو خطاب عادل بلا شك، ففيه استدراج لهم للإذعان، وتهيئة نفسية لهم للقبول بالحق والإذعان للوحي الإلهي.

وفي حديثه عن لفظ (بني إسرائيل) وضّح الزركشي [ت794هـ] أن استعماله من قبل الخطاب القرآني كان تحريضاً لليهود على القبول بالإسلام حيث يقول: " قد يكون للشخص اسمان، فيقتصر على أحدهما لنكته، منه قوله تعالى في مخاطبة الكتابيين (يا بني إسرائيل) ولم يُذكرُوا في القرآن إلا بهذا دون (يا بني يعقوب).. وسرّه أن القوم لما خُطبوا بعبادة الله، وذكروا بدين أسلافهم، موعظة لهم، وتبنيهاً من غفلتهم، سُموا بالاسم الذي فيه تذكرة بالله، فإن إسرائيل اسم مضاف إلى الله سبحانه في التأويل، ولهذا لما دعا النبي صلى الله عليه وسلم قوماً إلى الإسلام يقال لهم 'بنو عبد الله' قال: (يا بني عبد الله، إن الله قد حسن اسم أبيكم)، يحرّضهم بذلك على ما يقتضيه اسمه من العبودية (2). وهذا الأسلوب هو من باب التّحبيب وجلب المخالف إلى الإيمان.

إنّ ممّا نستشفه من كلام الزركشي أنّ القرآن الكريم يهدف إلى أن يتذكّر هؤلاء نعم الله عليهم، وأن يستجيبوا لداعي الله تعالى، فيتعظوا ويتبّنّوها من غفلتهم، فتسمية (بني إسرائيل) " تتطوي على أمل إرجاع المدعوين بها إلى حظيرة الحق، وهي تسمية فيها تشريف للمسمين بها وتكليف لهم في الوقت نفسه بأن يكونوا في مستوى الرسالة التي كان نهض لها أبوهم (3)، وهي أن يكونوا مسلمين لله، مذعنين للحق حتى ولو كان النبي من قوم مختلفين عنهم.

(1) - ينظر: عبد الله صوله، الحجاج في القرآن الكريم، المرجع السابق، ص225.  
(2) - الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ج1، ص160-161.  
(3) - عبد الله صوله، الحجاج في القرآن الكريم، المرجع السابق، ص229.

○ الدلالة الحجاجية للملفوظ [اليهود]

ذكرنا فيما سبق أنّ خلافاً بين المفسرين وقع في تحديد أصل لفظ (يهود)، فيذكرون في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيْنَ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (٦٤) (١)، أنّ هادوا بمعنى " تهودوا، أي دخلوا في اليهودية، وسموا يهوداً؛ إمّا نسبةً لأبيهم الأكبر (يهودا بن يعقوب)، أو من هاداً، إذا تاب؛ لأنهم تابوا من عبادة العجل " (٢)، وسبب هذا التفريع في معنى لفظة (هادوا) يعود إلى اختلاف المفسرين في أصلها، فيهود " إمّا عربيّ من هاد إذا تاب، سموا بذلك حين تابوا من عبادة العجل وخصوا به لما كانت توبتهم توبة هائلة، وإمّا معرب يهوداً كأنهم سموا باسم أكبر أولاد يعقوب [عليه السلام] " (٣).

وقد ورد لفظ (يهود) في الخطاب القرآني ثمانى مرّات، والآيات التي جاء فيها لفظ اليهود هي :

قوله [عز وجل]: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرَى عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ ۗ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ (١١٣) (٤).

وقوله [عز وجل]: ﴿ وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصْرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ (١٢٠) (٥).

وقوله [عز وجل]: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (١٦٧) (٦).

- (1) - سورة البقرة، الآية: 62.
- (2) - ابن عجيبة أبو العباس أحمد بن محمد ، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دط، 1999م، ص115.
- (3) - أبو السعود محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، ص108.
- (4) - سورة البقرة، الآية: 113.
- (5) - سورة البقرة، الآية: 120.
- (6) - سورة آل عمران، الآية: 67.

وقوله [عز وجل]: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصْرَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّوهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾ (1)﴾

وقوله [عز وجل]: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصْرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنَّهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾ (2)﴾

وقوله [عز وجل]: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُوبَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أَنزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٦٤﴾ (3)﴾

وقوله [عز وجل]: ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرَىٰ ذَلِكَ بَانَ مِنْهُمْ قِيسِيْنَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ (4)﴾

وقوله [عز وجل]: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَلَىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ (5)﴾

الملاحظ للآيات التي ذكر فيها لفظ (اليهود)، يجد أن كل السور التي وردت فيها هي سور مدنيّة: (البقرة، آل عمران، المائدة، التوبة)، وسياق الخطاب القرآني الذي جاءت فيه لفظة (يهود) هو سياق الذم لقبائهم والتحذير من عداوتهم للفئة المؤمنة ولفت الانتباه لفسادهم ضد المجتمع النبوي في المدينة المنورة.

(1) - سورة المائدة، الآية: 18.

(2) - سورة المائدة، الآية: 51.

(3) - سورة المائدة، الآية: 64.

(4) - سورة المائدة، الآية: 82.

(5) - سورة التوبة، الآية: 30.

ويمكن استخراج السيّاقات القرآنيّة في ورود لفظة (اليهود) كما يلي:

﴿ سورة البقرة الآية: 113 ﴾

اليهود ← يدعون/لا يعلمون

﴿ سورة البقرة الآية: 120 ﴾

اليهود ← لن يرضوا عن النبي/يتبعون الهوى

﴿ سورة آل عمران الآية: 67 ﴾

اليهود ← إبراهيم لم يكن يهوديا بل كان مسلما/دين اليهود ليس الإسلام

﴿ سورة المائدة الآية: 18 ﴾

اليهود ← الإدعاء بأنهم أبناء الله وأحباؤه/ينتلقون العذاب من الله

﴿ سورة المائدة الآية: 51 ﴾

اليهود ← التحذير من اتّخاذهم أولياء/البراء منهم

﴿ سورة المائدة الآية: 64 ﴾

اليهود ← تنقيصهم من كمال الله/أيديهم هي المغلولة/ملعونون/يزداد طغيانهم وكفرهم/ألقي الله بينهم العداوة والبغضاء/يوقدون نار الحروب/مفسدون

﴿ سورة المائدة الآية: 82 ﴾

اليهود ← يعادون المؤمنين بأشد العداوة/يشبهون المشركين

﴿ سورة التوبة الآية: 30 ﴾

اليهود ← اتّخاذهم عزيزا ابنا لله/يشبهون في أقوالهم الكفار/قاتلهم الله

ويتّضح من سياق الخطاب القرآني الذي جاءت فيه لفظة (يهود) أنه مليء بالألفاظ التي تهاجمهم، فكان الخطاب القرآن كلّما ذكر (يهود) ذمّ قبائحهم بغية تخويفهم من مغبّة محاربة النبي [صلّى الله عليه وسلم].

## ○ الدلالات الحجاجية للعدول من بني إسرائيل إلى اليهود في القرآن المدني

نلاحظ من الخطاب القرآني الموجه لليهود أنّ لفظ (بني إسرائيل) في القرآن الكريم ذُكر إحدى وأربعين مرة، موزعاً بين القرآن المكي والقرآن المدني، فقد وردت اللفظة في القرآن المكي خمسا وعشرين مرة، وفي القرآن المدني ست عشرة مرة.

والسور المكيّة هي : الأعراف، ويونس، والإسراء، وطه، والشعراء، والنمل، والسجدة، وغافر، والزخرف، والدخان، والجاثية، والأحقاف، أمّا السور المكيّة فكانت: البقرة، وآل عمران، والمائدة، والصف.

وإذا تأملنا في هذه المواضع التي وردت فيها لفظة (بني إسرائيل) " فإننا نجد أنّها كانت تعرض أطرافاً ولقطات ومشاهد من تاريخهم، ابتداءً ممّا قبل بعثة موسى [عليه السلام] إلى ما بعد بعثة عيسى [عليه السلام] " (1)، وكما أسلفنا فإنّ مخاطبة القرآن الكريم لبني إسرائيل بهذه اللفظة كان يحمل دلالات حجاجية واضحة، فقله [عز وجل]: ﴿يَبْنَئِ إِسْرَائِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنْي فَضَلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٤٧﴾﴾ (2) يستشفّ منه أنّ الخطاب القرآني يستميل القوم بندائهم بأحبّ الألقاب إلى نفوسهم، ثم يتبع ذلك بذكر النعم والأفضال التي أنعمها الله عليهم بأن فضلهم على العالمين حين أطاعوا أمره واتبعوا الأنبياء وصبروا على ظلم فرعون لهم.

لكنّ الخطاب القرآني المدني عدل عن خطابهم بلفظة (بني إسرائيل) إلى لفظة أخرى ذكرت في سياق الذم والتّحذير والتّحدي وهي لفظة (اليهود)، " فالقرآن عندما كان يتحدّث عن بني إسرائيل في تاريخهم السّابق على بعثة محمّد [صلّى الله عليه وسلم]، أو كان يشير إلى بعض ما وقع لهم وعليه مقبل البعثة كان يطلق عليهم (بني إسرائيل)، ولمّا كان يتحدّث عنهم في مواجعتهم لرسول الله [صلّى الله عليه وسلم] في المدينة - بعد هجرته إليها - ويكشف عن نفسيّاتهم وفسادهم وتحريفاتهم ويفندُ شبهاتهم ودعاياتهم وأقوالهم، كان يطلق عليهم (اليهود) " (3)، إذن يمكننا أن الاستنتاج بأنّ " هذا الشعب المعروف في التّاريخ، يسمّى (بني إسرائيل)

(1) - صلاح الخالدي، الشّخصيّة اليهوديّة من خلال القرآن، مرجع سابق، ص34.

(2) - سورة البقرة، الآية:47.

(3) - صلاح الخالدي، المرجع السابق، ص38.

في حياته السابقة، منذ يوسف [عليه السلام] وانتهاءً ببعثة محمد [صلى الله عليه وسلم]، هو نفسه بعد أن هاجر النبي [صلى الله عليه وسلم] إلى المدينة المنورة وأصبح للوراثة الإيمانية في المدينة كيان واقعي عملي مستقل، ناسب كل ذلك أن يُحرّم اليهود بعد ذلك من صلتهم الدينية بإسرائيل [عليه السلام]، ففقدوا اسم بني إسرائيل، ليكونوا يهوداً أعداء لله ولرسوله وللمؤمنين<sup>(1)</sup>، وأنهى الخطاب القرآني بذلك الزعامة الدينية لبني إسرائيل، وهذا راجع لعدم وفائهم بالعهد والمواثيق التي أخذها الله عنهم، وبسبب فسادهم وغيهم وكفرهم بنبوة خاتم الأنبياء والمرسلين.

### ○ الدلالة الحجاجية لحقل الألفاظ في الخطاب القرآني الموجه إلى بني إسرائيل

نجد أن القرآن الكريم قد استخدم في محاجته لبني إسرائيل ألفاظاً عديدةً متقابلةً ومتضادةً، فكان جزءٌ منها يدل على النعم التي أنعم الله بها عليهم، والبركات التي أسبغها عليهم نتيجة طاعتهم لله ولرسله وأنبيائه، وفي المقابل من ذلك جاء في القرآن ألفاظٌ أخرى تُحيل إلى العذاب والذلة والمسكنة التي جازاهم الله بها نتيجة كفرهم وصدودهم عن سبيل الحق والسبيل القويم.

إنّ الألفاظ القرآنية الواردة في الخطاب الموجه لبني إسرائيل إن دلت على شيء فإنما تدل دلالة واضحة على الانقسام الذي حصل بينهم، فجزءٌ قليلٌ منهم تمسك بما أنزل الله من التوراة، واتبع الحق المبين، واتبع أوامر الله سبحانه وتعالى، فكان الجزاء الإلهي هو التفضيل والرحمة والإنعام بالخيرات. ولكن لما كان فيهم أغلبيةٌ كفرت بالله وكذبت على الله تعالى وخالفت أوامره ونواهيه، كان الجزاء هو الإبعاد من رحمة الله، والخزي في الحياة الدنيا والوعيد والتهديد بالعذاب في الآخرة.

إنّ الانقسام الدلالي في ألفاظ الخطاب القرآني الموجه لبني إسرائيل بين الإنعام والتفضيل وبين الوعيد والتهديد يرسل رسالة واضحة للمخاطبين بأنكم إن استقمتم على الجادة وآمنتم بمحمد [صلى الله عليه وسلم] فجزاؤكم الرفعة في الدنيا والنجاة في الآخرة، أمّا إذا كفرتم ونكصتم على أعقابكم فسيكون جزاؤكم خزيً في الدنيا وعذابٌ في الآخرة، ولهذا التفاوت الدلالي في حقل الألفاظ هدف حجاجي واضح.

(1) - ينظر: صلاح الخالدي، الشخصية اليهودية من خلال القرآن، مرجع سابق، ص42.

ألفاظ التهديد

- ⇒ أَخَذْتُكُمْ الصَّاعِقَةَ  
 ⇒ أَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا  
 رِجْزًا  
 ⇒ ضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةَ  
 ⇒ الْمَسْكَنَةَ  
 ⇒ بَاءُوا بِغَضَبِ مِنَ اللَّهِ  
 ⇒ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ  
 ⇒ جَعَلْنَاهَا نَكَالًا  
 ⇒ وَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ  
 أَيْدِيهِمْ  
 ⇒ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا  
 ⇒ أَشَدَّ الْعَذَابِ  
 ⇒ لَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ  
 ⇒ لَا يُنصِرُونَ  
 ⇒ لَعَنَهُمُ اللَّهُ  
 ⇒ بَاءُوا بِغَضَبِ

ألفاظ التفضيل

- ⇐ فَضَّلْتُكُمْ  
 ⇐ نَجَّيْنَاكُمْ  
 ⇐ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ  
 ⇐ أَنْجَيْنَاكُمْ  
 ⇐ عَفَوْنَا عَنْكُمْ  
 ⇐ تَابَ عَلَيْكُمْ  
 ⇐ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ  
 ⇐ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْعَمَامَ  
 ⇐ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ  
 وَالسَّلْوَى  
 ⇐ رَزَقْنَاكُمْ  
 ⇐ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ  
 ⇐ إِنْ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ  
 ⇐ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ  
 ⇐ فَضَّلُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ  
 ⇐ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ

إننا نلاحظ التقابل الواضح بين المفردات السابقة، ففي خطابه لليهود الذين يجاورون رسول الله صلى الله عليه وسلم، يذكر القرآن الكريم بتاريخهم المزدوج، والذي تمثل في (التفضيل الرباني) لهم والنعم التي أسبغها الله عليهم ظاهرةً وباطنة، لما كانوا مؤمنين ومستضعفين ومطيعين لأنبيائهم، غير أنهم لما نكصوا وارتدوا على أدبارهم كافرين، وتزحزحوا عن الحق إلى الباطل، كانت النتيجة وخيمةً في حقهم، لقد باءوا بغضبٍ من الله وأصبحت الذلّة والمسكنة والشتاة والتيه هي الجزاء الإلهي العادل.

## ب) استراتيجية تغيير القناعات على المستوى التركيبي

### ○ الدلالة الحجاجية لأسلوب الالتفات:

يوسم أسلوب الالتفات في الموروث البلاغي العربي بمجموعة من المصطلحات من بينها: " (الصِّرف) و(العدول) و(الانصراف) و(التلون) و(مخالفة مقتضى الظاهر) و(شجاعة العربية)<sup>(1)</sup> وغيرها من المصطلحات التي تؤدي نفس الغرض البلاغي لأسلوب الالتفات.

وقد ورد في المعجم مادة لفت: " (لفت) الشيء لفتاً أي لواه إلى غير وجهه وصرفه ذات اليمين وذات الشمال، و(لفت) فلانا عن الشيء صرفه، و(لفت) الشيء: لواه، و(الفتت) إلى الشيء: صرف وجهه إليه، ويقال: (الفتت) بوجهه يمناً ويسرة أي: مال به والفتت عنه: أعرض، و(تلفت) إلى الشيء: التفت، و(اللافتة): لوحٌ من خشب ونحوه يكتبُ عليه اسمٌ أو شعارٌ لتوجيه النظر إليه"<sup>(2)</sup>.

ويلاحظ من المعنى اللغوي للالتفات أنه يفيد العدول والانصراف من مجال إلى مجال، ومن جهة إلى جهة، وهذا المصطلح هو الأنسب للأسلوب البلاغي الذي نريد معرفة مدى حجاجيته للخطاب القرآني الموجّه لبني إسرائيل.

إن أسلوب الالتفات واحدٌ من الأساليب المؤثرة في نفسية المتلقي؛ وهذا ما يشير إليه الزمخشري [ت538هـ] في تفسيره [الكشاف] فيقول: " الكلام إذا نُقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطريةً لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه، من إجرائه على أسلوب واحد"<sup>(3)</sup>، إذن فلالتفات لدى الزمخشري فائدتان هما:

- تنبيه المتلقي للخطاب الموجّه وإيقاظه من أجل الإصغاء والتركيز.
- بلاغة الدلالة المنوطة بأسلوب الالتفات والتي يستمدّها من التغيير في مسار الخطاب الموجّه إلى المتلقي.

ووجدنا أنّ بعض البلاغيين القدماء يشيرون إلى الوظيفة الحجاجية التي يمكن لأسلوب الالتفات أن يؤديها إذا كان استعماله في الخطاب مناسباً للسياق الكلامي،

(1) - حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، دط، 1998م، ص11.

(2) - المعجم الوجيز، مرجع سابق، ص560.

(3) - الزمخشري، الكشاف، مرجع سابق، ص120.



فوجد ابن النقيب [ت698هـ] يذكر أنّ " الالتفات هو أن تذكر معنى فتتوهم أنّ السامع اعترضه شك في ذلك أو في سببه أو علته فتذكر ما يزيل شكّه " (1)، أي أنّ الالتفات يقوم بدور حاجي أثناء الخطاب عن طريق إزالة الشكوك من ذهن المتلقي وتأكيد الرسالة المراد حمل المخاطب على الإذعان لها.

وبرزت أهمية الالتفات في البلاغة العربية كأسلوب حاجي يستند إليه الخطاب لأجل حمل المتلقي على الإذعان، وحول أهمية هذا الأسلوب يقول ابن الأثير [ت622هـ]: " الالتفات هو خلاصة علم البيان والتي حولها يُدندن، وإليها تستند البلاغة، وعنها يُعنعن " (2).

إنّ هذا الوصف لأسلوب الالتفات يشي بأنه من الأساليب البلاغية التي تجعل من الخطاب ذا قوة من حيث قيمته الحجاجية، ويكون هذا الأسلوب من الكلام خاصة، " لأنه ينتقل فيه عن صيغة إلى صيغة، كانتقال خطاب حاضر إلى غائب، أو من خطاب غائب إلى حاضر، أو من فعل ماض إلى مستقبل، أو من مستقبل إلى ماض، أو غير ذلك " (3). ويصفه ابن الأثير -أي أسلوب الالتفات- " بشجاعة العربية، وإنما سُمي بذلك لأنّ الشجاعة هي الإقدام، وذلك أن الرجل الشجاع يركب مالا يستطيعه غيره، ويتورّد مالا يتورّده سواه " (4).

وتتعدّد أوجه أسلوب الالتفات حسب السياق والمقام الذي يرد فيه، فيكون الالتفات في الصيغ أو الضمائر أو العدد أو في وضع الظاهر موضع المضمّر.

ومن آيات الخطاب القرآني التي ورد فيها أسلوب الالتفات كأداة حجاجية قول الله [عز وجل]: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِّن قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿١٧﴾﴾ (5).

إنّ المتأمل في نظم خطاب الآية الكريمة يجد أنّ فيها التفاتاً من الخطاب إلى الغيبة، فقد بدأت الآية بأسلوب الخطاب في قوله [عز وجل]: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ﴾ ثم انتقل الأسلوب من الخطاب

(1) - ابن النقيب، مقدمة التفسير، مرجع سابق، ص204.  
 (2) - ابن الأثير، المثل السائر، مرجع سابق، ج2، ص167.  
 (3) - المرجع نفسه، ج2، ص167-168.  
 (4) - نفسه، ص168.  
 (5) - سورة النساء، الآية:47.

إلى الغيبة في قوله [عز وجل]: ﴿ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَابَ السَّبْتِ ﴾، فأصل مجرى الظاهر يحيلنا إلى أن خطاب الآية يكون: أو نلعنكم بأسلوب المخاطبة، لكنّ الخطاب تغيّر وانحرف من سياق المخاطب إلى خطاب الغائب، وهذا العدول يشكّل انعطافة في سير الخطاب ونقطة فارقة يلاحظها المخاطب، فتكون بذلك سببا في انتباه ذهنه للرسالة، ويكون ذلك أدعى للاقتناع والإذعان.

يقول السّمين الحلبي [ت756هـ] في تفسيره [الدرّ المطون]: " في الآية النفات من خطاب إلى غيبة، وفيه استدعائهم للإيمان، حيث لم يواجههم باللّعة بعد أن شرفهم بكونهم من أهل الكتاب" (1). فالخطاب القرآني لم يواجههم مباشرة بالتهديد والوعيد بل عطف بخطاب الغائب، ولهذا الأسلوب هدف حجاجي وإقناعي واضح.

إنّ هذا الالتفات في الآية الكريمة يحاول فيه الخطاب القرآني أن يصل إلى قلوب أهل الكتاب، الذين شرفهم الله تعالى وفضلهم على العالمين، بغية أن يؤمنوا بمحمد [صلّى الله عليه وسلم] وبالذي أنزل عليه من الذكر الحكيم.

ويشير أبو حيان الأندلسي [ت745هـ] إلى أنّ " محسنَ هذا الالتفات هو أنّه تعالى لما ناداهم كان ذلك تشريفاً لهم، وهز السّماع ما يلقيه إليهم، ثمّ ألقى إليهم الأمر بالإيمان بما نزل، ثمّ ذكر أنّ الذي نزل هو مصدّق لما معهم من كتاب، فكان ذلك أدعى إلى الإيمان، ثمّ ذكر هذا الوعيد البالغ، فحذف المضاف إليه من قوله: ﴿ مِّن قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا ﴾ والمعنى: وجوهكم، ثم عطف عليه قوله [عز وجل]: ﴿ أَوْ نَلْعَنَهُمْ ﴾ فأتى بضمير الغيبة، لأنّ الخطاب حين كان الوعيد بطمس الوجوه وباللّعة ليس لهم ليبقى التّأنيس والهمّ، والاستدعاء إلى الإيمان غير مشوب بمفاجأة الخطاب الذي يوحش السّماع ويروّع القلب، ويصير أدعى إلى عدم القبول، وهذا من جليل المخاطبة وبديع المجاورة" (2). وهذا الاستنتاج من أبي حيان يبيّن لنا أنّ الخطاب القرآني حين أورد أسلوب (الالتفات) في الآية كان ذلك لغرض حجاجي هو الحفاظ مشاعر المتلقين من بني إسرائيل، فلم يكسر نفسيّتهم بالتهديد والوعيد مباشرة في بداية الخطاب، بل بدأ بتشريفهم فوصفهم أنّهم أهل كتاب، وهذا من أجل أن يؤمنوا بالله ويدعوا للقرآن الكريم، وهذا بلاغة في الحجة، ويدل على أنّ الخطاب القرآني إنّما يريد من هؤلاء أن يقتنعوا لكي ينفذوا أنفسهم من عذاب الله ومن غضبه.

(1) - السّمين الحلبي، الدرّ المطون، مرجع سابق، ج3، ص701.

(2) - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيظ، مرجع سابق، ج3، ص279.

### ○ الدلالة الحجاجية لأسلوب الإطناب:

يأتي أسلوب الإطناب في الخطاب مقابلاً لأسلوب الإيجاز، فيقال: " أطنبت الريح، إذا اشتدت في هبوبها، وأطنب في السير، إذا اشتدّ فيه، وهو ماخوذ من أطنب في الشيء أي إذا بالغ فيه " (1)، وقد عرفه ابن الأثير بأنه "زيادة اللفظ على المعنى لفائدة. فهذا حده الذي يميزه عن التطويل. إذ التطويل هو زيادة اللفظ عن المعنى لغير فائدة" (2). وقد يأتي الإطناب لتحقيق أغراض بلاغية متعدّدة منها (3):

- " الإيضاح والتفصيل بعد الإبهام والإجمال.
- إكمال لذة السامع والمتلقي بالعلم بالشيء.
- تخميم الأمر وتعظيمه."

وللإطناب أغراض أخرى ومصطلحات متعدّدة ذكرها البلاغيون منها (التفسير) و(التكرار) و(الاحتراس) و(ذكر الخاص بعد العام) و(التذليل) و(الاعتراض) و(الإيغال).

إنّ الاستقراء المتأنّي للخطاب القرآني الموجّه إلى بني إسرائيل يبيّن لنا أنّ جلّه قد نزل في الفترة المدنيّة، بمعنى أنه قرآن مدني في المجرى، وهذا يعود إلى أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم حينما هاجر إلى المدينة المنورة كان قد جاور فيها اليهود الذين كانوا يشكّلون أقلية كبيرة في المجتمع اليثربي، وعلى هذا الأساس فقد كان لليهود نصيب لا بأس به من الخطاب القرآني، حيث تشاركوا فيه مع المنافقين الذين تلقوا صفعات قويّة من آيات الذكر الحكيم التي فضحتهم وبيّنت دسائسهم ومؤامراتهم، وتحالفهم مع اليهود ومشركي مكة من أجل الإجهاز على الدّعوة الإسلاميّة.

ومن هذا المنطلق جاءت الآيات الكريمة التي فيها خطابٌ موجّهٌ إلى بني إسرائيل متميّزة بالإطناب والإسهاب والتوكيد والتكرار، فكان الخطاب الموجّه إلى اليهود متوسّعاً في بسط الحجج، مطنبا في جداله معهم، عكس القرآن المكي الذي كان فيه خطابٌ للمشرّكين العرب الذين يقطنون بمكة، فقد تميّز بالاختصار والإشارة بعيداً عن التّطوال والإسهاب.

(1) - ابن الأثير، المثل السائر، المرجع السابق، ج2، ص343.

(2) - المرجع نفسه، ص344.

(3) - ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، دت، ص151-152.

إنّ تواجد اليهود في المدينة المنورة " دعا إلى أسلوب الإطناب والإسهاب، ذلك أنّهم على علم بالكتب السابقة، ودراية فيها، فهم بحاجة -والحالة هذه- إلى محاورّة ومجادلة، وبسط القول معهم، وتكراره "1، وقد أشار الجاحظ [ت255هـ] إلى هذه الخاصية الأسلوبية في الآيات المدنية في قوله: " ورأينا أن الله [عزّ وجلّ] إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل، أو حكى عنهم جعله مبسوطاً، وزاد في الكلام "2. وهذا من أجل أن يقيم عليهم الحجّة من خلال هذا الإطناب خصوصاً في الحوار والقصص الوارد في حقهم.

إنّ هذا الأسلوب المتبع من طرف الخطاب القرآنيّ كان يدعو اليهود إلى أن " يعاودوا النظر في موقفهم من القرآن، وأن يتبينوا سوء صنيعهم معه وقبحه، فينزعجوا ويقلعوا عن لبس الحق بالباطل، وعن كتمان الحق، وعن نبذهم كتاب الله وراء ظهورهم "3، وبالتالي فلم يكن يجدي معهم الخطاب القرآنيّ المكيّ الموجزُ المقتضب، لقد كانوا بحاجة إلى خطاب يطيل النفس في محاجبتهم، ويُسّط القول فيه لمناقشة دعاوهم، ودحض حججهم وإفحامهم، لإقامة الحجّة عليهم، ولبيان خبيثة نفوسهم، وسوء طويّتهم .

ويمكن أن نرصد ظاهرة الإطناب في الخطاب القرآنيّ الموجّه لبني إسرائيل على حسب مستويات الكلام، فالإطناب يمكن أن يكون في المستوى الحرفي، كما يمكن أن يكون على المستوى المعجمي، وأيضا على المستوى التركيبي.

### (أ) الدلالة الحجاجية لأسلوب الإطناب على المستوى الحرفي

قد يأتي أسلوب الإطناب على المستوى الحرفي وذلك بزيادة حروف داخل الجملة كل ذلك من أجل توكيد المعنى وتثبيته، خصوصاً إذا ساور المخاطب شكوك حول حجّة الخطاب فإنّ المخاطب يحاول التوكيد بحروف متعدّدة.

- (1) - عبد العزيز بن صالح العمّار، الخصائص الموضوعية والأسلوبية في حديث القرآن عن القرآن، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2007م، ص43.
- (2) - الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج1، ص94.
- (3) - عبد العزيز العمّار، المرجع السابق، ص44.
- (4) - سورة البقرة، الآية: 49.
- (5) - ينظر: أحمد مختار عمر، لغة القرآن دراسة توثيقية فنية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ط2، 1997م، ص244.
- (6) - ينظر: الظاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص493.

ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم قول الله [عز وجل]: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (٨٩) ﴿١﴾.

نلاحظ من الآية الكريمة أنّ الحرف (لَمَّا) جاء في الجملة الأولى والجملة الثانية، فمفاد " جملة " ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ وجملة ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا﴾ واحد، وإعادة لما في الجملة الثانية دون أن يقول وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فجاءهم ما عرفوا .. الخ. قصد إظهار اتّحاد الجملتين المفتحتين بلما وزيادة الرّبط بين المعنيين، حيث انفصل بالجملة الحاليّة فحصل بذلك نظمٌ عجيب وإيجازٌ بديع وطريقة تكرير العامل مع كون المعمول واحداً طريقةً عربيّةً فصحيّةً "2"، فنكرير العامل (لَمَّا) كان بغاية تأكيد معنى الجملتين المتحدتين في المعنى، وذلك لإظهار " طول العهد " 3، و" لتقرير الذنب والتأكيد عليه " 4، من أجل تبين مدى تناقضهم قبل بعثة النبي [صلّى الله عليه وسلّم] لما كانوا يستفتحون به وبعدها.

### (ب) الدلالة الحجاجية لأسلوب الإطناب على المستوى المعجمي

قد تأتي الكلمة مكرّرة على سبيل الإطناب لتأكيد المعنى في ذهن المتلقّي لكي يستقرّ الخطاب في النفس ويتأكد أكثر فأكثر، وفي هذا الصّدّد يقول الله [عز وجل]: ﴿بِسْمَا أَشْتَرُوا بِهِءَ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (٩٠) ﴿٥﴾، فالملاحظ أنّ لفظه (غضب) كرّرت وأكّدت لغرضٍ حجاجي، فالتكرير فيه والإطناب في ذكر الغضب جاء " لتشديد الحال والتأكيد عليه " 6، بسبب ما ارتكبوا من آثام وجرائم في حقّ الأنبياء والمرسلين.

(1) - سورة البقرة، الآية: 89.

(2) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص602.

(3) - الألوسي، روح المعاني، مرجع سابق، ج1، ص320.

(4) - ابو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج1، ص471.

(5) - سورة البقرة، الآية: 90.

(6) - السمين الحلبي، الدرّ المصون، ج1، ص513.

ويشير الألوسي في تفسيره [روح المعاني] إلى أن قوله " ﴿فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ﴾ يفيد الترادف والتكاثر لا إلى غضبين فقط، وفيه إيذانٌ بتشديد الحال عليهم جدًا" (1)، أي إنَّ المراد ليس إثبات غضبين فقط، بل المراد "إثبات أنواع من الغضب مترادفة لأجل أمور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم: (عزيز ابن الله، يد الله مغولة، إنَّ الله فقير ونحن أغنياء) وغير ذلك من أنواع كفرهم" (2)، ولهذا التكرير والإطناب دلالةٌ قويّةٌ على أنّ هؤلاء قد بلغوا مبلغاً عظيماً من الكفر والزندقة والانحلال والفساد، ممّا أوجب إعادة كلمة (غضب) ليراد بها " الغضب الشديد، فهذا التكرير يأتي في معنى القوة والشدة" (3)، كل ذلك علّمهم يرتدعوا عن غيهم، ويعودوا إلى صوابهم، فالأسلوب هنا " يعنف ويشدّد، إنه يجبههم جبها شديداً بما قالوا وما فعلوا" (4)، فربّما عادوا إلى أنفسهم وتابوا إلى بارئهم.

### ج) الدلالة الحجاجية لأسلوب الإطناب على مستوى التراكيب والجمل

قد يأتي أسلوب الإطناب على مستوى الجملة، وذلك بتفسير أمرٍ مبهم، أو عطف عامٍّ على خاصٍّ، أو تتميم خطاب ما ليفهم من طرف المتلقّي فهما يحمله على الإذعان والفهم والاستيعاب.

ومن أمثلة أسلوب الإطناب في التراكيب والجمل الوارد في الخطاب القرآني قول الله [عز وجل]: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّجُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (4)، وهذا الأسلوب في الآية نوع من الإطناب يدعى "التفسير" (5)، " فجملته ﴿يُدَبِّجُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ بيانٌ لجملة ﴿يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾ فيراد من سوء العذاب هنا خصوص التذبيح وما عطف عليه" (6)، وهذا التفسير والبيان يأتي في سياق حاجي لتذكيرهم بمدى الإنعام الذي أنعمه الله عليهم حين أنقذ أسلافهم من سوء العذاب والاضطهاد الوحشي الذي تعرضوا له من قبل فرعون، وبذلك يريد الخطاب القرآني استمالتهم والتأثير في نفسياتهم ببسط تاريخهم بسطاً مسهباً.

(1) - ينظر: الألوسي، روح المعاني، مرجع سابق، ج1، ص322.

(2) - ينظر: الرّازي، مفاتيح الغيب، ج3، ص198.

(3) - ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص606.

(4) - ينظر: سيّد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج1، ص89.

(5) - سورة البقرة، الآية: 49.

(6) - أحمد مختار عمر، لغة القرآن دراسة توثيقية فنية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ط2،

1997م، ص244.

(7) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص493.

### (د) الدلالة الحجاجية لأسلوب الإطناب في المستوى الدلالي

لقد جال الخطاب القرآني مع بني إسرائيل " جولةً واسعة؛ كانت لكشف موقفهم وفضح كيدهم؛ بعد استنفاد كل وسائل الدعوة معهم لترغيبهم في الإسلام، والانضمام إلى موكب الإيمان الجديد" (1).

إنَّ أسلوبَ الإطناب في الخطاب القرآني الموجَّه إلى بني إسرائيل كان نتيجةً طبيعيَّةً لنفسياتهم المعروفة تاريخياً، فلديهم تجارب مع أنبيائهم ورسلمهم سابقاً، فقد عرَّفوا بالجدال والمراء وكثرة الأسئلة الاعتباطية التي لا طائل منها ولا فائدة فيها، والقصص في ذلك معروفة، فيكفي دليلاً قصة البقرة الصقراء، حينما شدَّوا على أنفسهم وسألوا أسئلة لا فائدة منها ولا طائل، وأيضاً قصصهم في الجدال والمراء مع أنبيائهم وعلى رأس هؤلاء الأنبياء موسى عليه السلام.

ومن أمثلة أسلوب الإطناب كذلك ما ورد في سورة البقرة حين قصَّ علينا الله [عزَّ وجلَّ] قصة البقرة التي كان فيها حوار بين نبيِّ الله موسى [عليه السلام] وبين بني إسرائيل، حيث يقول الله [عزَّ وجلَّ]: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ﴿٦٩﴾ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشْبَهُ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا لَئِن جِئْتَ بِالْحَقِّ فَدَجَّوْهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾﴾ (2).

فلاحظ من سياق الآية أنَّ الخطاب القرآني فقد أسهب في تفصيل قصة البقرة، تفصيلاً معمقاً، حيث ورد في القصة تكرارٌ لبعض ألفاظ الحوار وبسط في حيثيات التَّخاطب الحاصل بين بني إسرائيل ونبِيِّهم موسى [عليه السلام]، وهذا بهدف تبين المدى الذي بلغوه من الجدال والمراء والتفاوض في قضية كان يمكن أن تحل ببساطة شديدة.

(1) - سيّد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج1، ص89.

(2) - سورة البقرة، الآية: من 67 إلى 73.

## ج) استراتيجية تغيير القناعات على المستوى التخيلي

### ○ الدلالة الحجاجية للاستعارة

إن مما يحمل المتلقي على الاقتناع والإذعان للخطاب قوة التصوير ودقة التعبير التخيلي، فالتصوير الفني والبلاغي في الخطابات يجعل من السامع ينبهر بها مما يجعله يقتنع بالحجج المتضمنة فيها.

يقول السجلماسي [ت704هـ]: " إن القول المخيل هو القول المركب من نسبة شيء أو نسب الشيء إلى الشيء دون اغتراقها، تركيباً تدعن له النفس فتنبسط عن أمور وتقبض عن أمور من غير روية وفكر، وقلنا دون اغتراقها لأنها لو اغترقت لكان إيّاه. والسبب في هذا الإذعان والانبساط: الإلتذاذ الكائن للنفس الناطقة من إدراك النسب والاشتراكات والوصل بين الأشياء "1، وعلى هذا الأساس جاء الخطاب القرآني عامّة والخطاب الموجه إلى بني إسرائيل خاصة، مليئاً بالصّور البيانية والبلاغية من استعارات وتشبيهات وكنيات ومجازات، وكان القصد في ذلك إقناع المخاطبين والسامعين وحملهم على الإذعان. وكما يقول سيد قطب: " التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن "2.

ومن بين الصّور البلاغية التي يستخدمها الخطاب القرآني الاستعارة؛ وهي وسيلة من " الوسائل اللغوية التي يستعملها المتكلم للوصول إلى أهدافه الحجاجية، بل إنها من الوسائل التي يعتمد عليها بشكل كبير جداً، ما دمنا نسلم بفرضية الطابع المجازي للغة الطبيعية، وما دمنا نعتبر الاستعارة إحدى الخصائص الجوهرية للسان البشري "3، والاستعارة كأداة حجاجية تصبّ في " دمج جهتين فننظر من نافذة الجهة الأولى (المستعار له) إلى الجهة الثانية (المستعار منه) وبذلك يتم التأثير في المتلقي وبالنتيجة إقناعه، من خلال خروجها إلى المتداول؛ بعدولها من الحقيقي القديم إلى غير الحقيقي الجديد، فتتجم عنها الحجّة في أعلى درجة من الإقناع على المستوى الجديد الذي ظهرت بها مما كانت عليه قبل "4، فتمدّ الخطاب بدفقات حجاجية قوية تؤثر في المتلقي.

(1) - السجلماسي، المنزع البديع، مرجع سابق، ص219.

(2) - سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص37.

(3) - أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، مرجع سابق، ص105.

(4) - مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج، مرجع سابق، ص74.



وقد استخدم الخطاب القرآني الموجّه إلى بني إسرائيل الاستعارة في مواضع عديدة، نذكر منها قوله [عز وجل]: ﴿ وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُۥٓ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٧﴾ بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُۥ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٨٨﴾ ﴾ (1).

يظهر في التعبير القرآني وهو يدحض زعم اليهود أنّ النار لن تمسّهم إلا أياماً معدودات تصويراً فائق الجمال والجلال، ففي قوله [عز وجل]: ﴿ بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُۥ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٨٨﴾ ﴾ استعارة فيها " كناية عجيبة من عظم الخطيئة، لأنّ الشيء لا يحيط بالشيء من جميع جهاته إلا بعد أن يكون سابغاً غير قاص، وزائداً غير ناقص " (2)، ففي الآية الكريمة " شبه الخطايا بجيش من الأعداء نزل على قومٍ من كل جانب فأحاط به إحاطة السوار بالمعصم، واستعار لفظة الإحاطة لغلبة السيئات على الحسنات، فكأنها أحاطت بها من جميع الجهات" (3)، وهذا التعبير الاستعاري يبيّن مدى الغرق الذي يكون فيه من أحاطت به الخطيئة والسيئة.

لقد استخدم الخطاب القرآني في الآية هذه الاستعارة لكي يبيّن ليهود مدى سخف ادّعاءهم وقناعتهم الغبية بأنّ النار ستمسّهم أياماً معدودات فقط، " إذ دلّت الآية على اعتقادٍ مقرّر في نفوسهم يشيعونه بين الناس بألسنتهم قد أنبأ بغرورٍ عظيم من شأنه أن يقدمهم على تلك الجريمة وغيرها " (4)، لذلك جاء التصوير باستخدام الاستعارة ليفند ادّعاءهم ويغيّر المعتقد الذي أقرّته نفوسهم بأنهم غير خالدين في النار ولن تمسّهم إلا أياماً معدودة.

إنّ الاستعارة في هذا الخطاب تعطي قوّةً حجاجيّةً للمعنى، إنّه تعبير مليء بالحياة والحركيّة والتصوير الجمالي، يقول سيد قطب في تفسيره للآية: " ﴿ بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً ﴾، الخطيئة كسب؟ إن المعنى الذهني المقصود هو اجتراح الخطيئة. ولكنّ التعبير يومئ إلى حالة نفسيّة معروفة، فالذي يجترح الخطيئة

(1) - سورة البقرة، الآية: 80-81.

(2) - الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق: محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1955م، ص116.

(3) - الصابوني، صفوة التفاسير، مرجع سابق، ج1، ص73.

(4) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص579.

إنما يجترحها عادةً وهو يلتذّها ويستسيغها؛ ويحسبها كسباً له - على معنى من المعاني - ولو أنها كانت كريهة في حسّه ما اجترحها، ولو كان يحسّ أنها خسارة ما أقدم عليها متحمّساً، وما تركها تملأ عليه نفسه، وتحيط بعالمه؛ لأنّه خليق لو كرهها وأحسّ ما فيها من خسارة أن يهرب من ظلّها - حتّى لو اندفع لارتكابها - وأن يستغفر منها، ويلوذ إلى كنفٍ غير كنفها. وفي هذه الحالة لا تحيط به، ولا تملأ عليه عالمه، ولا تعلق عليه منافذ التوبة والتكفير، وفي التعبير: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾، تجسيم لهذا المعنى فهذه خاصيّة من خواصّ التعبير القرآني، وسمة واضحة من سماته؛ تجعل له وقعاً في الحسّ يختلف عن وقع المعاني الذهنية المجردة، والتعبيرات الذهنية التي لا ظلّ لها ولا حركة. وأيّ تعبير ذهني عن اللّجاجة في الخطيئة ما كان ليشعّ مثل هذا الظلّ الذي يصور المجترح الآثم حبيس خطيئته؛ يعيش في إطارها، ويتنفّس في جوّها، ويحيا معها ولها، وعندما تغلق منافذ التوبة على النفس في سجن الخطيئة؛ عندئذ يحقّ ذلك الجزاء العادل الحاسم: ﴿فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾<sup>(1)</sup>.

لقد أراد الخطاب القرآنيّ بهذه الاستعارة دحض ادعاء اليهود، فاستعمل هذا التّصوير الحسيّ الذي يحوي طاقة ترهيبية تدعو إلى التّوقف عندها، فكأنّ من اجترح السيئات ولم يتب ولم يندم ولم يعد إلى الحق، فكأنّه محاطٌ من كل جانب ومن كل صوب، فذلك ليس له جزاء سوى النار خالداً في عذاباتها، والآية حينما تأتي بتلك الصّور التّخييليّة إنّما تريد الدّحض لادّعاءات المتلقّي مع تغيير المفهوم القارّ في نفسه، وذلك وفقاً لصور ثلاث:



إنّ هذه الصّور المتتابعة تحمل في مضمونها الدّلالي العامّ إرادة المخاطب في بناء " هوية إقناعيّة " جديدة بدل الهوية القارّة في نفس المتلقّي من بني إسرائيل، ذلك أنّ بناء هويّة إقناعيّة مختلفة يحتاج قوّة حاجيّة لا يمكن توفيرها إلا في الجانب المجازي للغة المستخدمة أثناء الخطاب.

(1) - سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج1، ص86.

(2) - مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج، مرجع سابق، ص186.

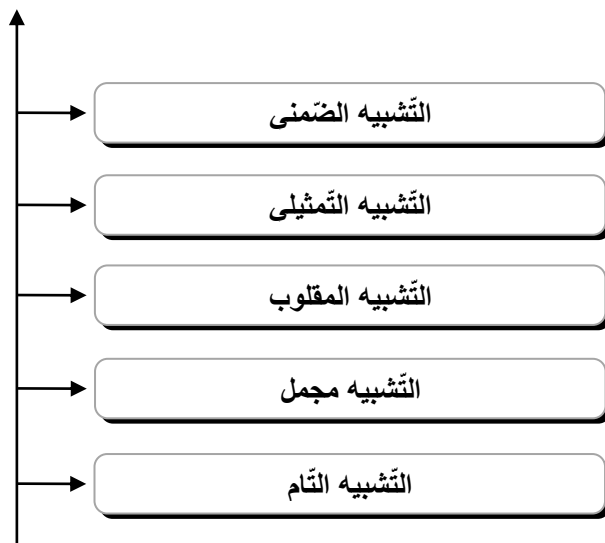
## [ثالثاً]: نماذج من الأساليب اللغوية والتداولية في محاجّة بني إسرائيل ○ استراتيجية تغيير القنوات على المستوى اللغوي التداولي

### ● السّلم الحجاجي (سلمية النظام البلاغي)

ذكرنا فيما سبق من البحث أنّ العمليّة الحجاجيّة ضمن الخطابات المتعدّدة تقع ضمن تراتبيّة تصاعديّة، فالخطاب الحجاجي ينتقل من الحجّة الأضعف إلى الحجّة الأقوى فالأقوى إلى أن يحقق الهدف المرسوم وهو حمل المتلقّي على الإذعان للخطاب، وهذا ما يسمّى السّلم الحجاجي الذي هو علاقة تراتبيّة للحجج.

إنّ السّلم الحجاجي أو التّراتبيّة التّصاعديّة للحجج تقوم في اللّغة بشكل عام، إذ تتدرج ضمن كافّة المستويات اللّغويّة (سلمية نظام الصّوتي/سلمية النظام المعجمي/سلمية النظام الصّرفي/ سلمية النظام البلاغي/ سلمية النظام الدّلالي).

وسلمية النظام البلاغي يقصدُ بها " ما يوفره المكوّن البلاغي للملفوظ من قيمة مضافة عبر تلوّنات جهازه ليحتلّ درجةً من السّلم الحجاجي وبالتالي يكون ذا طاقة حجاجيّة تدفع المتقبّل إلى الإذعان والتّسليم"<sup>(1)</sup>، فالأساليب البلاغيّة ضمن نظام الخطاب تتفاوت حجاجيًّا، ممّا يجعل المخاطب يختار الأسلوب البلاغي المناسب ليتصاعد بأسلوب أكثر حاجبيّة ليكون صورة حجاجيّة نهائيّة، فمثلاً أسلوب كأسلوب التّشبيه تتفاوت قوّته الحجاجيّة على حسب أنواعه وأشكاله التي يصاغ بها من طرف مرسل الخطاب، فالتّشبيه التّام أقلّ درجة حجاجيّة من المجلّم والمجلّم أقلّ من التّمثيلي وهكذا دواليك.



(1) - عز الدين النّاجح، العوامل الحجاجيّة، مرجع سابق، ص 127.

وكمثال على ذلك من الخطاب القرآني الموجّه لبني إسرائيل يقول الله [عز وجل]: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقُّ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾<sup>(1)</sup>، فيلاحظ من الآية أنّ الخطاب القرآني استخدم آليّة التشبيه في تبين مدى القسوة القلبية التي وصل إليها اليهود بسبب كفرهم وطول الأمد عليهم.

يقول الطاهر بن عاشور: " وهذا المعنى متولّد من معنى التخيير الموضوع له أو لأنّ الانتقال ينشأ عن التخيير فإنّ القلوب بعد أن شبّهت بالحجارة وكان الشآن أن يكون المشبّه أضعف في الوصف من المشبّه به يبنى على ذلك ابتداء التشبيه بما هو أشهر، ثمّ عقب التشبيه بالترقيّ إلى التفضيل في وجه الشبه " (2)، أي أنّ التفضيل كان بلاغياً إذ في التشبيه الأوّل " ساوى بين القسوة والحجر، ثمّ انقل إلى التشبيه الثاني المسمّى (التشبيه المتفاوت)، والذي لا يساوي بين طرفي التشبيه، بل يجعل المشبّه أعلى درجة من المشبّه به " (3)، فكان قلب اليهوديّ أفسى من الحجارة الجبلية.

وتظهر السليمة الحجاجية بلاغياً في الصّورة القرآنية المتمثلة في التشبيه " بكونها تتدرّج بمشاعر المتلقّي حيث تبدأ الصورة الأولى بتقريب القساوة عند اليهودي من خلال مقارنتها بالحجر، ثمّ تتصاعد بمشاعر المتلقّي وتتدرّج بتصعيدها حينما تجعل قساوة اليهودي أشدّ من الحجارة لا أنها مساوية لها، وعندما تستدلّ على ذلك تتصاعد بالمشاعر تدريجياً أيضاً، ثمّ توضّح أنّ قلب اليهوديّ الذي لا تتفجر منه الرّحمة رغم أنّ الحجر قد تتفجّر منه الأنهار كالصّخور الجبلية التي تندفع منها سيول الماء " (4)، ثمّ نجد الصّورة الأخيرة جاءت كاستعارة " للدلالة على ظهور الخضوع فيها لتدبير الله [عز وجل] بأثار الصنعة وأحكام الصّفة " (5)، فهذا التدرّج التصويري يبيّن أنّ الحجج التخيلية تنتقل من صورة إلى صورة أشدّ في التعبير وأقوى في صناعة المشهد الحجاجي الذي يريد الخطاب القرآني رسمه في ذهن المتلقّي والمخاطب.

(1) - سورة البقرة، الآية: 74.

(2) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص563.

(3) - محمود البستاني، التفسير البنائي للقرآن الكريم، الأستانة الرضوية، مشهد، إيران، ط1، 1422م، ص53.

(4) - المرجع نفسه، ص53.

(5) - الشّريف الرّضي، تلخيص البيان، مرجع سابق، ص116.

لقد رسم الخطاب القرآني الصّور التّخييليّة بتدرّج وترائيّة حاجيّة فكانت كما يلي :

- قلب اليهودي يشبه الحجر في القساوة
- قلب اليهودي أقسى من الحجارة
- بعض الحجارة تنفجّر منها الأنهار
- بعض الحجارة يخرج منها الماء
- بعض الحجارة تذل من خشية الله

قلب اليهودي  
لا يعرف خشية  
الله تعالى

النتيجة المضمرّة



المبحث الثالث

حجاجية الخطاب القرآني الموجه  
إلى النصارى

## المبحث الثالث : حجاجية الخطاب القرآني الموجه إلى النصارى

### (1) تعريف المنظومة النصرانية (أ) النصارى :

ورد في القرآن الكريم لفظة (نصارى) في مواضع عدة، نذكر منها قول الله [عز وجل]: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾<sup>(1)</sup>، وقوله [عز وجل]: ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدُوًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرَى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَيْسِيّينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾<sup>(2)</sup>.

وقد اختلفت آراء اللغويين والمفسرين في تعريف وتحديد لفظة النصارى، ذلك أنّ لها معاني متعدّدة ومختلفة، وسنذكر بعضا من آراء اللغويين والمفسرين في ذلك.

يقول سيبويه [ت180هـ]: " وأما نصارى فنكرة، وإنما نصارى جمع نصران ونصرانة، ولكنه لا يستعمل في الكلام إلا بياي الإضافة إلا في الشعر، ولكنهم بنوا الجميع على حذف الياء، كما أنّ ندامى جماع ندمان، والنصارى ههنا بمنزلة: النصرانيين ومما يدلّك على ذلك قول الشاعر:

صَدَّتْ، كَمَا صَدَّ عَمَّا لَا يَحُلُّ لَهُ      ساقى نصارى قبيل الفصم صولم

فوصفه بالنكرة، وإنما النصارى جماع نصران ونصرانة. والدليل على ذلك قول الشاعر:

فكلتاهما خرت وأمجد رأسها      كما سجدت نصرانة لم تحنّف<sup>(3)</sup>

وهذا التأصيل اللغوي الذي ذكره سيبويه يبيّن لنا أنّ اللفظة عربية الأصل.

(1) - سورة البقرة، الآية: 62.

(2) - سورة المائدة، الآية: 82.

(3) - سيبويه، الكتاب، مصدر سابق، ج3، ص255-256.

وقد ذكر البرسوي [ت180هـ] في تفسيره [روح البيان] أن نصارى " جمع نصران كندامى جمع ندمان سموا بذلك لأنهم نصروا المسيح [عليه السلام]، أو لأنهم كانوا معه في قرية يقال لها ناصرة فسُموا باسمها، أو لاعتزائهم إلى نصرة وهي قرية كان ينزلها المسيح عيسى [عليه السلام]" (1).

وأورد عبد الرزاق الصنعاني [ت211هـ] في تفسيره لقول الله [ عز وجل]: ﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيُّ﴾ (2)، قال: " تسموا بقرية يقال لها ناصرة وكان عيسى بن مريم [عليهما السلام] ينزلها" (3)، وهذا ما يؤكد الطاهر بن عاشور فيذكر في تفسيره [التحرير والتنوير] أن النصارى " اسم جمع نصرى (بفتح فسكون) أو ناصرى نسبة إلى الناصرة، وهي قرية نشأت منها مريم [عليها السلام] أم المسيح [عليه السلام] وقد خرجت مريم [عليها السلام] من الناصرة قاصدة بيت المقدس فولدت المسيح [عليه السلام] في بيت لحم ولذلك كان بنو إسرائيل يدعونه يشوع الناصري أو النصري فهذا وجه تسمية أتباعه بالنصارى" (4).

وبعيداً عن أصل لفظة النصارى، فإنها في العموم تطلق على " الكفار الذين يجعلون لله ولداً، ويكفرون به، ويقال: قوم نصارى للذين نصروا عيسى [عليه السلام]، وكانوا على منهاج الحق، يعترفون بأن عيسى عبد من عبيد الله، ويشهدون لمحمد بالتصديق" (5)، ومنه التصرُّ أي " الدخول في دين النصرانية" (6).

ونستطيع حصر المعاني للفظة النصارى فيما يلي :

- سموا كذلك نسبةً إلى (ناصره) التي كان يقطنها عيسى [عليه السلام].
- وقيل " سموا بذلك لتناصرهم، أي نصرة بعضهم بعضاً" (7).
- أو سموا كذلك لأنهم نصروا عيسى [عليه السلام] حين قال: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ (8).

- (1) - البرسوي اسماعيل حقي ، تفسير روح البيان، دت، المطبعة العثمانية، اسطنبول، تركيا، دط، 1928م، ج1، ص153.
- (2) - سورة المائدة، الآية: 82.
- (3) - الصنعاني عبد الرزاق بن همام ، تفسير القرآن، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط1، 1989م، ج1، ص187.
- (4) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص533.
- (5) - الأنباري محمد بن القاسم، الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، دط، 1987م، ص341.
- (6) - الكفوي، الكليات، مرجع سابق، ص313.
- (7) - الطبرسي أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ج1، ص171.
- (8) - سورة آل عمران، الآية: 52.



## ب) المسيحيون :

يُقصد بالمسيحيين أتباع نبيّ الله عيسى المسيح بن مريم [عليهما السلام]، والذي أرسله الله [عزّ وجلّ] إلى بني إسرائيل ليذكّرهم بوعد الله ووعيده، مصدّقاً بما جاء في التوراة ومبشراً بخاتم الأنبياء من بعده.

وقد جاء ذكر المسيح في القرآن الكريم في عديد الآيات منها قول الله [عزّ وجلّ]: ﴿ إِذْ قَالَتِ الْمَلَأِكَةُ يَمْرِيْمُ إِنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيْحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﴿١﴾، وكذلك قوله [عزّ وجلّ]: ﴿ إِنَّمَا الْمَسِيْحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَكَلِمَتُهُ وَاَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ ﴿٢﴾.

والمسيح كما ذكر الزمخشري [ت538هـ] في تفسيره [الكشاف] هو لقبٌ من الألقاب المشرفة، كالصديق والفاروق، وأصله (مشيحا) بالعبرانية، ومعناه المبارك، كقوله : ﴿ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣﴾. وكذلك، عيسى معربٌ من ايشوع، ومشتقهما من المسح والعيس، كالراقم في الماء "4)، فالمسيح [عليه السلام] إذن مشتقٌ من المسح، لأنه " مسحٌ بالبركة أو بما طهره من الذنوب أو مسح الأرض ولم يقم في موضع أو مسحهُ جبريل"5).

وقيل أنه سُمي المسيح لأنه " كان في زمان قومٍ يقال لهم المشأؤون والمسأحون، أي السائحون في الدنيا؛ سمي بذلك لذهابه في الأرض، وقيل : لأنه خرج من بطن أمه ممسوحاً بالدهن "6).

وذكر بعض المفسرين أن المسيح بن مريم [عليه السلام] بمعنى : "الصديق"7)، وقيل سمي بذلك لأنه : " مسيحٌ بالبركة "8).

(1) - سورة آل عمران، الآية: 45.

(2) - سورة النساء، الآية: 171.

(3) - سورة مريم، الآية: 31.

(4) - الزمخشري، الكشاف، مصدر سابق، ج1، ص558.

(5) - البيضاوي ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق/محمود أحمد الأطرش، دار الرشيد، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ج1، ص261.

(6) - السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مرجع سابق، ج4، ص88.

(7) - ابن الجوزي، زاد المسير، مصدر سابق، ج1، ص389.

(8) - الحسن البصري، التفسير، جمع وتوثيق ودراسة: محمد عبد الرحيم، دار الحديث، القاهرة، مصر، دط، ج1، ص213.

## (2) موجز تاريخ المنظومة الاعتقاديّة للنصارى

تعدّ الديانة المسيحيّة (النصرانيّة) من أكبر الديانات انتشاراً في العالم، فبالرغم من تعرّضها للكثير من النكسات تاريخياً إلا أنّ الكثير من البشر ما يزالون يؤمنون بالمبادئ المسيحيّة الموجودة في الأناجيل المختلفة، مع أنّ الإيمان بالعقائد لا يحتاج إلى تعليل، إلا أنّ القرآن الكريم خاطب العقل النصراني مجرداً لعلّه يتوب، محاولاً هدم القناعات الوثنيّة المترسّخة لدى هؤلاء.

ويمكن تقسيم التّاريخ الاعتقادي النصراني إلى مرحلتين هما:

- النصرانيّة في حياة المسيح عيسى [عليه السلام]
- النصرانيّة بعد رفع المسيح عيسى [عليه السلام]

### أ) النصرانيّة في حياة سيّدنا عيسى عليه السلام

ورد في القرآن الكريم القصّة الحقيقيّة لميلاد السيّد المسيح [عليه السلام]، وذلك في عديد السّور والآيات التي كان الغرض منها تبيين الحقائق وإظهار الوقائع الصّحيحة في قصّة مولده، وعلى رأس ذلك ما ورد في سورة مريم [عليها السلام]

إنّ الآيات الكريمات من سورة مريم تبيّن الواقعة التّاريخيّة الحقيقيّة التي حدثت عند ميلاد المسيح [عليه السلام]، ذلك أنه بشر مثله مثل البشر الآخرين، وليس إليها كما يدّعي المسيحيّون، بل هو كلمة الله ألّفها إلى السيّدة مريم [عليها السلام].

وقد عاش سيّدنا المسيح [عليه السلام] في أكناف بيت المقدس، وكان يتنقل بين القرى والأمصاير ليدعو إلى توحيد الله تعالى وإفراده بالعبادة، ويذكر المؤرّخون بأنّ عيسى [عليه السلام] " مرّ ببخيرة طبريّة، وعليها أناس من الصّيادين، فدعاهم إلى الله وقال: اتبعوني تصيدوا البشر، فاتّبعه ثلاثة من الصّيادين، وقد ذُكر بأنّ أربعة من الحواريين تلقّوا الإنجيل، فألّفوا خبر عيسى [عليه السلام] وما كان من أمره، وخبر مولده، وكيف عمّده يحيى بن زكريّا، وهو يحيى المعمداني، في بحيرة طبريّة، وما فعل من الأعاجيب وأتى من المعجزات، وما قالت اليهود إلى أن رفعه الله إليه، وهو ابن ثلاثٍ وثلاثين سنة، والحواريّون الأربعة هم: ميروحنا - شمعون - بولس - لوقا" (2).

(1) - المسعودي أبو الحسن بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: كمال حسن مرعي، المكتبة العصريّة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ج1، ص50-51.

ويبين لنا القرآن الكريم بأن المسيح [عليه السلام] لم يأت برسالة عامة، بل برسالة خاصة لبني إسرائيل، يقول الله [عز وجل]: ﴿ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾ ﴿١﴾.

### (ب) النصرانية بعد رفع سيدنا عيسى عليه السلام

كانت العقيدة المسيحية الحقيقية والتي جاء بها المسيح عيسى [عليه السلام] عقيدة توحيدية، تؤمن بالله الواحد الأحد، وبأن المسيح عيسى [عليه السلام] هو رسول الله ليس إلا، وقد استقرّ المسيحيون (النصارى) على هذا التوحيد رداً من الزمن، غير أنّ الانحراف أصاب صفاء التوحيد، فتغلّغت الوثنية إلى البنية الاعتقادية للنصارى، وهذا كان نتيجة لما تعرّض له المسيحيون من اضطهاد على يد الرومان، ممّا جعل الكثير من كبارهم يتراجعون عن صفاء التوحيد، إلى كدر الوثنية، وهذا ما حصل في مجمع (نيقية) \* الذي كان بمباركة ورعاية الملك الروماني (قسطنطين).

إنّ أحد أهمّ أسباب الرّدة العقديّة للنصارى عن التّوحيد الخالص " التّأثر بأفكار من دخلوا فيها من الوثنيين والفلاسفة، فامتزجت الفلسفات اليونانية والرومانية بالمبادئ المسيحية، فنتج عن ذلك بروز طوائف من المسيحيين في القرنين الثاني والثالث الميلاديين وما بعدهما بفكرة التثليث "2، وهكذا حتى انتهى الأمر بالنصارى بشتي راياتهم ومسمياتهم على الانحراف عن عقيدة التوحيد الخاص، فكان منهم من آله عيسى [عليه السلام] وأمّه مريم [عليها السلام].

(1) - سورة آل عمران، الآية: 49.

- [\*] - هو مجمع لأساقفة كنائس الشرق، اجتمع فيه حوالي ألفين وثمانية وأربعين أسقفاً بأمر من قسطنطين، ناقشوا فيه مجموعة من الآراء العقديّة، لا سيما حقيقة المسيح عليه السلام، وانقسم المجمع بين الموحّدين الذين يرون بشرية المسيح وبين الوثنيين الذين يرون إلهيته وأنه أقنوم من الأقانيم الثلاثة، وفي النهاية انتصر قسطنطين لفكرة التثليث وثبتت أركانها في أرجاء المعمورة. راجع: هاشم جودة، العقائد المسيحية بين القرآن والعقل، ص132.

(2) - هاشم جودة، العقائد المسيحية بين القرآن والعقل، مطبعة الأمانة، شبرا، مصر، دط، 1980م، ص127.

### 3) القناعات المؤسسة للمنظومة الاعتقادية النصرانية

#### ألهية المسيح

#### → [القناعة الأولى] ←

لدى بعض فرق النصارى قناعة راسخة تسربت إلى عقيدتهم، وهي ادعاء أن المسيح عيسى [عليه السلام] إله، وقد أخبرنا بذلك القرآن الكريم في عديد المواضع، إذ يقول الله [عز وجل]: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن أَنْصَارٍ﴾ (٧٢) (1).

وقد حرقت هذه الطوائف الدين الحقيقي للمسيح عيسى [عليه السلام]، الذي دعا بني إسرائيل إلى التوحيد الخالص، وانقسمت هذه الطوائف إلى ثلاثة أقسام هي: "الملكية واليعقوبية والنسطورية"، وهم لا يختلفون في أن المسيح عيسى بن مريم ليس بعبد صالح ولا بنبي ولا برسول، وأنه إله في الحقيقة، والله في الحقيقة، وأنه هو خلق السماوات والأرض والملائكة والنبين، وأنه هو الذي أرسل الرسل وأظهر على أيديهم المعجزات (2)، وإنما فقط تظهر في صورة إنسان، ولكنه في الحقيقة إله يجب أن يُعبد.

وقد كان للمجامع المسيحية في عهد الرومان الأثر البالغ في تحريف العقيدة الصحيحة التي كان يدعو إليها المسيح عيسى [عليه السلام]، فبعد حوالي ثلاثمائة سنة من ميلاد المسيح " جمع الملك الروماني قسطنطين القساوسة والرهبان في (نيقية) وقد اجتمع عنده نحو ألفي رجل، فقرروا تقريراً ثم رفضوه، ثم اجتمع أكثر من ثلاثمائة رجل ويسمى الآباء، فقرروا الإيمان بالله الأب الواحد، خالق ما يرى وما لا يرى، وبالربّ الواحد يسوع المسيح بن الله بكر أبيه وليس بمصنوع (3)، وبذلك المجمع المسيحي الذي كان برعاية ملك الروم انحرف النصارى عن العقيدة الصحيحة المتمثلة في عقيدة التوحيد، وتعدت هذه القناعة الوثنية من القناعات التي كان الخطاب القرآني لها بالمرصاد، محاولاً هدمها ونقضها من الأساس.

(1) - سورة المائدة، الآية: 18.

(2) - القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، دار العريية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دط، ص 91.

(3) - المرجع نفسه، ص 93-94.

التثليث

القناعت الثانية] ←

فكرة التثليث هي أحد الأفكار والعقائد المبهمة التي يعتنقها النصارى، حيث يعتقدون أن الله [عز وجل] ليس واحداً، بل هو أقانيم ثلاثة، أب وابن وروح القدس، وقد ورد في ذلك قول الله [عز وجل]: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (٧٦) ﴿١﴾.

يقول الرازي في تفسيره للآية: "حكى المتكلمون عن النصارى أنهم يقولون: جوهر واحد، ثلاثة أقانيم، (أب/ابن/روح القدس)، وهذه الثلاثة إله واحد، كما أن الشمس اسمٌ يتناول القرص والشعاع والحرارة، وعنوا بالأب الذات، وبالابن الكلمة، وبالروح الحياة، وأثبتوا الذات والكلمة والحياة، وقالوا: إن الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى اختلاط الماء بالخمير، واختلاط الماء باللبن، وزعموا أن الأب إله، والابن إله، والروح إله، والكل إله واحد<sup>(٢)</sup>، وعلى هذا الأساس الفلسفي تقوم عقيدة التثليث المبهمة وغير الواضحة.

وعقيدة التثليث هذه أيضاً أُقرت في مجمع (نيقية) إذ يقولون في تسبيحتهم المسمّاة تسبيحة الإيمان: "نؤمن بالله الأب الواحد، خالق ما يرى وما لا يرى، وبالربّ الواحد يسوع المسيح بن الله بكرٌ أبيه وليس بمصنوع، إله حق من إله حق، من جوهر أبيه الذي بيده أتقنت العوالم وخلق كل شيء، الذي من أجلنا معشر الناس ومن أجل خلاصنا نزل من السماء، وتجسّد من روح القدس ومن مريم البتول، وصار إنساناً، وحبلت به مريم البتول وولدتها، وأخذ وصلب وقتل أمام فيلاطس الرومي، ومات ودفن وقام في اليوم الثالث كما هو مكتوب، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه، وهو مستعدٌّ للمجيء تارةً أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء" (٣).

إنّ القول بالتثليث هو أحد الأقوال والمعتقدات التي تسرّبت إلى النصرانية من العقائد الوثنية القديمة التي اعتنقها اليونان والفرس والروم، وكان للمجامع المسيحية المتعدّدة دورٌ بارز في تحريف التوحيد الذي جاء به المسيح [عليه السلام].

(1) - سورة المائدة، الآية: 73.

(2) - الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج12، ص64.

(3) - القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، مرجع سابق، ص94.

## 4) حجاجية الخطاب القرآني الموجه إلى النصارى

ينطلق الخطاب القرآني في حجاجه للفئة الثانية من أهل الكتاب (النصارى) من منطلقات تختلف والمنطلقات الحجاجية للفئة الأولى وهي (اليهود). ذلك أن اختلاف المنطلقات نابعٌ من " اختلاف القضايا التي يسعى الخطاب القرآني إلى معالجتها مع كلا الفريقين، فإذا كان لبُّ القضية التي تناظر فيها القرآن مع اليهود يتعلّق بتصحيح قضايا العقيدة، انطلاقاً من تصحيح الأسس الأخلاقية لهذه الفئة، فالقضية الأساسية التي تناظر القرآن بشأنها مع النصارى قضية عقائدية أولاً، إذ انصبَّ التركيز القرآني بسبب انحراف النصارى وردتهم عن عقيدة التوحيد على إثبات الوحدانية لله [عز وجل]، وتنزيهه عن الصاحبة والولد وسرد القصة الحقيقية لميلاد المسيح [عليه السلام] " (1)، فالخطاب القرآني الموجه إلى النصارى ركّز على ما يلي :

➔ تصحيح المعلومات التاريخية بشأن ميلاد المسيح [عليه السلام]

➔ الرد على بعض الدعاوى الفكرية ومحاولة زعزعة الأسس العقائدية للمنظومة النصرانية.

➔ مدح بعض الأصناف من النصارى وذكر أخلاقهم وذلك لأجل التأثير في نفوسهم بغية الوصول إلى الإيمان بما أنزل على النبي محمد [صلّى الله عليه وسلم].

وفيما يلي من المبحث سنعرض لبعض النماذج الحجاجية التي استعملها الخطاب القرآني لإقناع النصارى.

(1) - نادبة الشرقاوي، منهج القرآن الكريم في الرد على المخالفين من اليهود والنصارى، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، ط1، 2010م، ص151.

## أولاً: نماذج من الأساليب المنطقية وشبه المنطقية في محاجة النصارى

### أ) الحجاج بدليل الخلف

ذكرنا فيما سبق من البحث أن القرآن الكريم يستعمل في حجاجه للأخر ما يسمّى (دليل الخلف)، وهو من الأساليب المنطقية التي يستعملها المحاجج لإقناع الطرف الآخر ببرهانه، ودليل الخلف في القرآن الكريم يبنى على تقرير وإثبات أطروحة ما وذلك عن طريق إبطال نقيضها، أو أنه " يأخذ أطروحة أو زعم الخصم، ويفترض أنها صحيحة جدلاً ثم يستخرج ويستنبط منها حججا متتالية تصل إلى باطل بين الكذب والبطلان، أو أنه يؤدي بافتراضه لحجج الخصم فإن ذلك يؤدي إلى نتيجة مستحيلة تتناقض مع العقل"<sup>(1)</sup>، وقد جاء هذا الدليل أو البرهان ليحاجج به الله [عز وجل] النصارى الذين اتخذوا من عيسى [عليه السلام] إلهاً من دون الله تعالى، دون دليل أو برهان أو حجة.

وفي ذلك يقول الله [عز وجل]: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾<sup>(2)</sup>.

يذكر محمد أبو زهرة في تفسير الآية فيقول: " لقد ادّعى النصارى أن المسيح إله وعبده، وادّعوا أن ذلك من رسالته، واتخذ اليهود والنصارى الأحبار والرهبان أرباباً من دون الله تعالى بمعنى أنهم لم يتصلوا في معرفة الدين بنصوص كتابهم من غير حجاب، بل اتصلوا به عن طريق تفسير الأحبار والرهبان، وأولئك حرفوا وبدلوا، وكانوا ينشرون كلامهم علي أنه من دين الله، وما هو منه"<sup>(2)</sup>، وهذا التفسير يبيّن بأن الآية نزلت في حق النصارى الذين جعلوا من المسيح بن مريم [عليه السلام] إلهاً وعبده من دون الله تعالى.

ويمكن أن نستنتج من الآية الكريمة برهانا وحججا منطقيا من نوع (برهان الخلف) وذلك على النحو التالي:

(1) - زكرياء بشير إمام، أساليب الحجاج في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 31-32.

(2) - سورة آل عمران، الآية: 79.

(1) - محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، مصر، دط، ص 1289.

- في البداية لنضع افتراضاً بأن عيسى [عليه السلام] قد ادعى بأنه إله.
- فكرة أن عيسى نبي من الله هي كذب على الله.
- ولكن عيسى نبي من الأنبياء آتاه الله الحكمة والنبوة والكتاب.
- من آتاه الله النبوة والحكمة والكتاب يعرف الله حقاً
- من يعرف الله حق المعرفة بالتأكيد يخشاه.
- ومن يخشى الله بالتأكيد لا يستطيع أن يفترى عليه افتراء كاذباً.
- النتيجة النهائية هي أن عيسى لم يدع النبوة اطلاقاً.
- إذن فالمقدمة قد قادت إلى نتيجة غير عقلية وغير منطقيّة.

وفي آية أخرى يقول الله [عز وجل]: ﴿ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ (١).

ويمكن استخراج قياس الخلف من الآية كما يلي:

- في البداية لنضع افتراضاً بأن عيسى [عليه السلام] أمر أتباعه أن يتخذوا الملائكة والنبیین أرباباً من دون الله .
- مثل هكذا دعوى هي افتراء وكذب على الله تعالى.
- ولكن عيسى نبي من الأنبياء آتاه الله الحكمة والنبوة والكتاب.
- من آتاه الله النبوة والحكمة والكتاب يعرف الله حقاً
- من يعرف الله حق المعرفة يخشاه.
- ومن يخشى الله بالتأكيد لا يستطيع أن يفترى عليه افتراء كاذباً.
- النتيجة النهائية هي أن عيسى لم يأمر بهذا الكفر بتاتا.
- إذن فالمقدمة قد قادت إلى نتيجة غير عقلية وغير منطقيّة.

(1) – سورة آل عمران، الآية: 80.



## (ب) الحجاج بالتناقض وعدم الاتّفاق [Incompatibilité]

وهو من الأساليب شبه المنطقية بحيث تستمد قوتها الإقناعية من مشابهتها لأساليب البرهان الرياضي المنطقي، ويقصد بهذا النوع من الحجاج أن تكون هناك قضيتان مطروحتان في نطاق مشكلتين إحداهما نفي للأخرى ونقض لها، وهذا النوع من الحجاج شبيه بالاستدلال الشرطي المنفصل.

وسندلّ على ذلك بالمثال التالي: قال الله [عز وجل]: ﴿ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ ۗ أَنْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنِّي يُؤْفَكُونَ ﴿٧٥﴾ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٧٦﴾ ﴾ (١).

الآية الكريمة تشير إلى التناقض الذي وقع فيه المسيحيون بزعمهم أن المسيح عيسى بن مريم [عليه السلام] إله، فبين التناقض كما يلي:

- ادّعيتم أن المسيح بن مريم إله.
- الإله كامل لا يعتريه النقص البشري.
- المسيح عيسى كان رسولا من الله.
- البشر يأكلون الطعام.
- إذن المسيح هو بشر رسول وليس إله.

## (ج) قياس التمثيل

ذكرنا فيما سبق من البحث بأنّ قياس التمثيل يستعمل لتقريب النتائج والحقائق، يقول ابن سينا: " قياس التمثيل هو الحكم على غائب بما هو موجود في مثال الشاهد" (١). وقد يأتي في الحكم على شيء بالاستدلال بحقائق في الذهن.

(1) - سورة آل عمران، الآية: 80.

(2) - ابن سينا، عيون الحكمة، مرجع سابق، ص10.

وقد ورد قياس التمثيل في محاجة القرآن الكريم للنصارى في الآية الكريمة من سورة آل عمران حيث يقول الله [عز وجل] ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (٥٩) ﴿١﴾.

ذكر أهل التفسير أنّ سبب نزول الآية الكريمة هو مخاصمة وفد نجران من النصارى للنبي [صلّى الله عليه وسلم]، حيث " قَدِمُوا إِلَى النَّبِيِّ فِي سَتِّينَ رَاكِبًا، فِيهِمُ الْعَاقِبُ، وَالسَّيِّدُ فَخَاصَمُوهُ فِي عِيسَى، فَقَالُوا: إِنْ لَمْ يَكُنْ وَلَدَ اللَّهِ، فَمَنْ أَبُوهُ؟" (٢) فنزلت فيهم آيات كثيرة من آل عمران بينها هذه الآية.

والتمثيل في الآية يحتاج به الخطاب القرآني النصارى لكي يردّ دعواهم بأنّ عيسى ابن الله عن طريق التمثيل بحقيقة آدم [عليه السلام] وذلك على النحو التالي:

- عيسى وُلد من غير أب.
- بما أنه ولد من غير أب فهو ابن الله - حسب ادعائكم -
- آدم أيضا وُجد من غير أب ومن غير أم.
- إذن فإنّ آدم أولى بالألوهية من عيسى لأنه من أب ولا أمّ أما عيسى فهو من غير أب فقط.
- آدم ليس إلها رغم أنه خلق من دون أبوين بل هو أبو البشر.
- إذن فعيسى أولى بالمخلوقية من آدم.

ويشير الطاهر بن عاشور إلى حاجية الآية الكريمة للنصارى بالمنطق البرهاني، وذلك عن طريق استخدام التمثيل فيقول: " ومحلُّ التَّمثِيلِ كَوْنُ كِلَيْهِمَا خَلْقٌ مِنْ دُونِ أَبِي، وَيَزِيدُ آدَمَ بِكَوْنِهِ مِنْ دُونِ أُمِّ أَيْضًا، فَلِذَلِكَ اِحْتِجَ إِلَى ذِكْرِ وَجْهِ الشَّبْهِ بِقَوْلِهِ ﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ أَي خَلَقَهُ دُونَ أَبِي وَلَا أُمَّ بَلْ بِكَلِمَةِ كُنْ، مَعَ بَيَانِ كَوْنِهِ أَقْوَى فِي الْمَشَبِّهِ بِهِ عَلَى مَا هُوَ الْغَالِبُ. وَإِنَّمَا قَالَ عِنْدَ اللَّهِ أَي نَسَبْتَهُ إِلَى اللَّهِ لَا يَزِيدُ عَلَى آدَمَ شَيْئًا فِي كَوْنِهِ خَلْقًا غَيْرَ مَعْتَادٍ لَكُمْ لِأَنَّهُمْ جَعَلُوا خَلْقَهُ الْعَجِيبَ مَوْجِبًا لِلْمَسِيحِ نَسَبَةً خَاصَّةً عِنْدَ اللَّهِ وَهِيَ الْبِنُوَّةُ " (٣)، ومن هذا المنطلق فدعوى البنوّة لآدم أجدر على المستوى العقلي ذلك أنه كان بلا أب ولا أم، ورغم ذلك فأدم [عليه السلام] لم يكن سوى مخلوق من مخلوقات الله تعالى، فمن باب أولى أن يكون

(1) - سورة آل عمران، الآية: 80.

(2) - ابن الجوزي، زاد المسير، مرجع سابق، ج1، ص349.

(3) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج3، ص263.

عيسى [عليه السلام] مخلوقا وبشرا مثل آدم. وفي هذا التمثيل يدحض الخطاب القرآني كل دعاوى النصارى بأن عيسى ابن الله ويؤكد بأنه مجرد بشر وكلمته التي ألقاها إلى مريم البتول [عليها السلام].

### ج) الحجج بالعلاقة التبادلية وعلى قاعدة العدل [ Arguments de ] [rèciprocité]

ويتم ذلك عن طريق معالجة الحجج بطريقة تبادلية، إذ يتم بسط الحجج عن طريق قاعدة العدل المتبادل، وتتمثل هذه الحجج في " معالجة وضعيتين إحداهما بسبيل من الأخرى معالجة واحدة وهو ما يعني أن تينك الوضعيتين متماثلتان وإن بطريقة غير مباشرة، وتماثلهما ضروري لتطبيق قاعدة العدل ( Larègle de justice )، وقاعدة العدل هي تلك القاعدة التي تقتضي معاملة واحدة لكائنت أو وضعيات داخلية في مقولة واحدة "1)، وكمثال على ذلك من الخطاب القرآني الموجه إلى النصارى يقول الله [عز وجل]: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٠﴾ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴿٦١﴾ ﴾2).

يشير الإمام الطبري [ت310هـ] في تفسيره [جامع البيان] إلى سبب نزول الآية فيقول: " ذكر أهل التأويل أن الله عز وجل أنزل هذه الآية احتجاجا لنبيه [صلی الله عليه وسلم] على الوفد من نصارى نجران الذين حاجوه في عيسى [عليه السلام] "3)، وهذا يعني أن الآية (61) قد جاءت في نفس سياق الآية (59) والتي استدلت فيها الخطاب القرآني على بشرية عيسى بالتمثيل بآدم [عليه السلام]، حيث إن الآية تعد امتدادا للحجج القرآني لنصارى نجران الذين حاججوا النبي [صلی الله عليه وسلم] حول طبيعة المسيح عيسى [عليه السلام] حيث اعتبروه إلها بما أنه لم يولد من أبوين مثل باقي البشر.

(1) - عبد الله صولة، في نظرية الحجج، مرجع سابق، ص45.

(2) - سورة آل عمران، الآية: 59-60-61.

(3) - الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج5، ص459.

يقول الطاهر بن عاشور في تفسيره للآية: " الآية تفريعٌ على قوله ﴿ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴾ لما فيه من إيماءٍ إلى أن وفد نجران ممترون في هذا الذي بين الله لهم في هذه الآيات: أي فإن استمروا على محاجتهم إياك مكابرةً في هذا الحقّ أو في شأن عيسى فادعهم إلى المباهلة والملاعنة، ذلك أنّ تصميمهم على معتقدهم بعد هذا البيان مكابرةً محضة بعد ما جاءك من العلم وبيّنت لهم، فلم يبق أوضح مما حاجتهم به فعلمت أنّهم إنّما يحاجونك عن مكابرة، وقلة يقين، فادعهم إلى المباهلة بالملاعنة الموصوفة هنا<sup>(1)</sup>.

إنّ الخطاب القرآني الذي أمر فيه الله [عزّ وجلّ] نبيّه [صلّى الله عليه وسلم] بأن يباهل نصارى نجران استعمل حجّة (قاعدة العدل)، إذ إنّ الطرفان النبي [صلّى الله عليه وسلم] والآخر ونصارى نجران قد اقتضت معاملةً واحدةً لكائناتٍ أو وضعياتٍ داخلية في مقولة واحدة، " فهذه المباهلة من طرق التناصف عند النصارى فدعاهم إليها النبي [صلّى الله عليه وسلم] لإقامة الحجّة عليهم<sup>(2)</sup>، وحملهم على الاقتناع بأنّ النبي [صلّى الله عليه وسلم] صادق في نبوّته ورسالته.

ويشير الطاهر بن عاشور إلى قاعدة العدل والإنصاف هذه فيقول: " وهذه دعوة إنصاف لا يدعو لها إلاّ واثقٌ بأنّه على الحق، وهذه المباهلة لم تقع لأنّ نصارى نجران لم يستجيبوا إليها، وقد روي أنّ النبيّ هيأ عليّاً وفاطمة وحسناً وحسيناً ليصحبهم معه للمباهلة<sup>(3)</sup>، فالدعوة إلى المباهلة بالنساء والأبناء والأنفس كانت لأنّ الخطاب القرآني واثق من صدقيّة رسالته، ولذلك دعاهم إلى المباهلة بطريقة الإنصاف حتّى يعلموا أنّ النبيّ [صلّى الله عليه وسلم] رسول ربّ العالمين، وأنّ القرآن الكريم هو كلام الله [عزّ وجلّ].

(1) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، سابق، ج3، ص264.

(2) - المرجع نفسه، ج3، ص265.

(3) - نفسه، ج3، ص266.

[ثانياً]: نماذج من الأساليب البلاغية في محاجة النصارى  
(أ) استراتيجية تغيير القنوات على المستوى المعجمي

○ البعد الحجاجي للملفوظ [أحمد]

يعدلُ الخطاب القرآنيُّ عن إيراد بعض الألفاظ ويستبدلها بأخرى لأغراض حجاجية محاولاً في ذلك حمل المتلقي على الإذعان للأطروحات المتضمنة في رسائله الخطابية والبلاغية.

ومن ذلك عدوله عن ذكر رسول الله [صلّى الله عليه وسلم] باسم محمد إلى أحمد وذلك في قوله [عز وجل]: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٦﴾﴾ (١).

ولفظ (أحمد) يمكن أن نعتبر وروده في الآية القرآنية " أنه كان على وجه المجادلة والحجاج والبرهنة على صحة بعثة محمد [صلّى الله عليه وسلم]، فهذا الاسم ورد في الإنجيل كما جاء في الآية الكريمة "٢، ورغم تحريف الأناجيل إلا أن ذلك لا يعني أن البشارة غير موجودة، " فبشارة المسيح بأحمد ثابتة بهذا النص، سواء تضمنت الأناجيل المتداولة هذه البشارة أم لم تتضمنها. فثابت أن الطريقة التي كتبت بها هذه الأناجيل والظروف التي أحاطت بها لا تجعلها هي المرجع في هذا الشأن "٣، غير أنه ومن المقطوع المسلم به: " أن كلمة أحمد أو ما يدل عليه كانت مضبوطة في الأناجيل الموجودة زمان رسول الله بمقتضى الآية السابقة، وإلا فقد كانت واقعة في مورد الاعتراض الشديد والإنكار الصريح من المخالفين من أهل الكتاب، وكان هذا أحسن مستمسك لهم على الإسلام ورسول الله [صلّى الله عليه وسلم] "٤، إذ لو لم ترد البشري في الإنجيل كما هي في الآية فسيخذها النصارى حجة ضد القرآن الكريم، ليشككوا في صدقيته ونبوة رسول الله.

(1) - سورة الصف، الآية: 06.

(2) - عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، مرجع سابق، ص 232.

(3) - سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج 6، ص 3557.

(4) - ينظر: حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مركز نشر آثار المصطفوي، طهران، إيران، ط 1، 1385م، ج 2، ص 330.

غير أنّ تحريف الأناجيل لم يمنع من وجود بعض الإشارات إلى نبوة أحمد [صلى الله عليه وسلم]، وهذا مكن المجادلين المسلمين من حجاج أهل الكتاب والتدليل على نبوة رسول الله [صلى الله عليه وسلم] بواسطتها، يقول عبد المجيد الشرفي: "إنّ الإقرار بتحريف أهل الكتاب للتوراة والإنجيل لم يمنع المجادلين من البحث فيهما عن البشارات بمحمد، مثلما لم يمنعهم من الرجوع إليهما لدحض ألوهية المسيح" (1)، ذلك أنّ الآثار التي حملتها الأناجيل كانت تشير إلى خاتم الأنبياء والمرسلين، فاهتمّ المجادلون "بالبشري الواردة في الكتب السابقة، فلم يغفلوا وهم يخاطبون النصارى عن هذا الدليل الذي يعتمده هؤلاء في إثبات النبوة، فيرونه منطبقاً على عيسى وينكرونه على محمد، بينما يسعى المسلمون إلى سحب انطباقه على نبيهم في الدرجة الأولى" (2)، فالآثار والكلمات في الكتاب المقدس عن نبوة محمد [صلى الله عليه وسلم] حاول النصارى قراءتها على غير حقيقتها وتأويلها تأويلات تؤدي إلى تحريف فكرتها الأساسية، ممّا جعل علماء المسلمين ينشطون إلى الردّ على تلك التأويلات وإثبات تبشير عيسى [عليه السلام] بخاتم الأنبياء.

ويذكر ابن قيم الجوزية أنّ لفظ (أحمد) هو من أفعال "التفضيل، أي هو أحمد من غيره، أي أحق بأن يكون محموداً أكثر من غيره، يقال: هذا أحمد من هذا: أي أحق بأن يحمد من هذا، فيكون تفضيلاً على غيره في كونه محموداً فلفظ (محمد) يقتضي زيادة في الكمية، ولفظ (أحمد) يقتضي زيادة في الكيفية، ومن الناس من يقول معناه أنه أكثر حمداً لله من غيره، وعلى هذا يكون بمعنى الحامد والحمد، وعلى الأوّل بمعنى المحمود" (3)، ثمّ يضيف قائلاً: "وعرف عند أمة المسيح بأحمد الذي يستحق أن يحمد أفضل ممّا يحمد غيره، والذي حمده أفضل من حمد غيره" (4)، وهذا الاسم للنبي [صلى الله عليه وسلم] يعدّ اسماً خاصاً به فقط، إذ "سمّي غيره بمحمد، ولكنهم أشخاص قليلة. لمّا سمع بعض الجاهليّة في أسفارهم إلى بلاد الروم أنه خرج نبي اسمه محمد سمّي جماعة منهم بنبيهم بذلك، وأمّا أحمد فلم ينقل أنه تسمّى به أحد غيره، ولذلك قال عيسى [عليه السلام] ﴿أَسْمُهُ وَ أَحْمَدُ﴾ فبشرّ بالاسم الخاص" (5)، ممّا يعني أنّ هذا اللفظ (أحمد) هو اللفظ المذكور في الإنجيل بالضبط، غير أنّ التحريفات حاولت إخفاء هذه الحقيقة الدنيّة.

- (1) - عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع عشر هجري، الدار التونسية للنشر، تونس، دط، 1986م، ص508.
- (2) - المرجع نفسه، ص479.
- (3) - ابن قيم الجوزية، الضوء المنير على التفسير، جمع: علي الحمد المحمّد الصّالحي، مؤسسة النور للطباعة والتجليد، عنيزة، السعودية، دط، دت، ج6، ص57.
- (4) - المرجع نفسه، ص54.
- (5) - السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مرجع سابق، ج1، ص451-452.

وفيما يلي سنعرض بعضاً من النصوص التي ورد فيها التبشير بآخر الرسل والأنبياء:

ورد في إنجيل يوحنا: " إذا كنتم تحبوني، حفظتم وصاياي وأنا سأسأل الآب فيهب لكم مؤيداً آخر يكون معكم للأبد، روح الحق الذي لا يستطيع العالم أن يتلقاه لأنه لا يراه ولا يعرفه، أما أنتم فتعلمون أنه يقيم عندكم ويكون فيكم" (1).

وفي إنجيل يوحنا أيضاً " الكلمة التي تسمعونها ليست كلمتي، بل كلمة الآب الذي أرسلني، قلت لكم هذه الأشياء وأنا مقيم عندكم، ولكن المؤيد الروح القدس الذي يرسله الآب باسمي هو يعلمكم جميع الأشياء ويذكركم جميع ما قلته لكم" (2).

وورد أيضاً: " لقد أنبأتكم منذ الآن بالأمر قبل حدوثه حتى إذا حدث تؤمنون، لن أطيل الكلام عليكم بعد ذلك لأن سيد العالم آتٍ وليس له يدٌ عليّ" (3).

ويشير الباحث محمد خليل ملكاوي إلى أن بعض الطبقات الأخرى للإنجيل ورد فيها بلفظ يوناني: " وأنا أطلب من الآب فيعطيكم فارقليط آخر ليثبت معكم إلى الأبد" (4)، و(فارقليط) كلمة معربة عن الكلمة اليونانية باراكليتوس المترجمة عن الأصل العبراني؛ لأن لسان المسيح كان عبرانياً، وأهل الكتاب في أحيان كثيرة يترجمون الأسماء ويضعون بدلها معناها أو صفتها، فالكلمة اليونانية المعادلة لاسم أحمد ومحمد هي بيركليتوس أو باراكتوس، فكتب في التراجم العربية فارقليط أو باراكليت (5).

وينقل الباحث أيضاً عن الأستاذ عبد الوهاب النجار أنه سأل الدكتور نلينو الإيطالي المتخصص في آداب اللغة اليونانية عن معنى كلمة بيركليتوس، فأجاب بأنها " المعزّي " .

- فقال له النجار: أنا أسأل الدكتور كارلو نلينو الحاصل على الدكتوراه في آداب اللغة اليونانية القديمة ولست أسأل قسّيسياً.
- فقال له كارلو نلينو: معناها الذي حمد كثيراً .

(1) - الكتاب المقدس، إنجيل يوحنا (14/15-16-17)، ص337-338.

(2) - الكتاب المقدس، يوحنا (14/24-25-26)، ص338.

(3) - الكتاب المقدس، يوحنا (14/29-30)، ص339.

(4) - محمد خليل ملكاوي، بشرية المسيح ونبوة محمد في نصوص كتب العهدين، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، ط1، 1993م، ص240.

(5) - المرجع نفسه، ص240-241.

- فقال له النّجار: هل ذلك يوافق أفعال التّفضيل من حمد؟
- فقال كارلو نلينو: نعم
- فقال له النّجار: إنّ رسول الله من أسمائه (أحمد) " (1).

وينقل جمال الدّين القاسمي في [محاسن التّأويل] عن الأستاذ مارسية وهو من (مدرسة اللّغات الشّرقية) قوله: " إنّ محمّداً هو مؤسس الدّين الإسلامي، واسم محمّد جاء من مادة حمد. ومن غريب الاتّفاق أنّ نصارى العرب كانوا يستعملون اسماً من نفس المادّة يقرب في المعنى من محمّد، وهو أحمد، لتسمية البراكليّة به. ومعنى أحمد صاحب الحمد، وهذا ما دعا علماء الدّين الإسلامي أن يثبتوا بأنّ كتب المسيحيين قد بشرت بمجيء النّبيّ محمّد. وقد أشار القرآن نفسه إلى هذا بقوله عن المسيح: ﴿ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ ﴾، وقد قال اسبرانجيه: إنّ هذه الآية تشير إشارة خاصّة إلى عبارة (إنجيل يوحنا) حيث وعد المسيح تلامذته ببعثة صاحب هذا الاسم " (2).

إنّ كلّ هذه النّصوص الدّينية والاعترافات من خبراء اللّغات الشّرقية تؤكّد بما لا يدع مجالاً للشكّ بأنّ بشارة النّبي في الإنجيل ثابتة، وهذا ما جعل الآية الكريمة تبشّر باسمه (أحمد)، فهذا العدول من (محمد) إلى (أحمد) كان له غرضٌ حاجي، يريد به الخطاب القرآني حمل النصارى على الاقتناع بنبوّة رسول الله [صلّى الله عليه وسلم] وذلك بذكر الاسم الذي ورد في الإنجيل وعلى لسان عيسى المسيح.

ويشير الطّاهر بن عاشور إلى أنّ معنى التّبشير الوارد في الآية هو الإخبار بحادثٍ يسرّ، وأطلق هنا على الإخبار بأمرٍ عظيم النّفع لهم لأنّه يلزمه السّرور الحقّ فإنّ مجيء الرّسول إلى الناس نعمة عظيمة " (3)، ووجه إيراد هذا اللفظ الإشارة إلى ما جاء في الإنجيل من وصفٍ لرسالة الرّسول الموعود به كآخر الأنبياء بأنّه بشارة الملكوت، إذ ورد في إنجيل متى: " وستعلن بشارة الملكوت هذه في المعمور كلّهُ " (4)، ولهذا التّوافق اللفظي والمعنوي غرضٌ حاجي أيضاً. حيث سيكون لدى المتلقّي من النصارى خصوصاً من له علم بالإنجيل سيكون له بعد دراسة الأناجيل وعيٌّ بوجود نبيّ مبشّر به سيأتي في آخر الزّمان، فهذه البشرى ستكون بمثابة تهية لتقبّل ما سيأتي به رسول الله [صلّى الله عليه وسلم].

(1) - محمّد خليل ملكاوي، بشرية المسيح ونبوّة محمّد، مرجع سابق، ص242.  
 (2) - القاسمي، محاسن التّأويل، مرجع سابق، ص5788-5789.  
 (3) - الطّاهر بن عاشور، التّحرير والتّنوير، مرجع سابق، ج28، ص181.  
 (4) - الكتاب المقدّس، متى (14/24)، ص103.



إنّ لفظة (أحمد) التي سمى الله بها نبيّه [صلّى الله عليه وسلم] قبل بعثته، "والتي أوحى بها إلى عيسى [عليه السلام] أراد الله بها أن تكون شعاراً لجماع صفات الرسول الموعود به، صيغت بأقصى صيغة تدلّ على ذلك إجمالاً بحسب ما تسمح به اللغة بجمعه من معان. ووكلّ تفصيلها إلى ما يظهر من شمائله قبل بعثته وبعدها ليتوسّمها المتوسّمون ويتدبّر مطاويها الراسخون عند المشاهدة والتجربة" (1)، ثمّ يأتي الخطاب القرآني بعد ذلك مصداقاً لكلّ ما سبق، فيكون مذكراً بالمعلومات السابقة عن نبيّ آخر الزّمان محاولاً حمل غير المؤمنين على التصديق أولاً والإذعان ثانياً.

## ب) استراتيجية تغيير القناعات على المستوى التركيبي

### ○ الدلائل الحجاجية لأسلوب القصر

القصر في اللغة الحبس، ورد في المعجم: "قصر الشيء أي حبسه، ويقال قصر نفسه على كذا أي: حبسها عليه وألزمها إيّاه" (2)، أمّا في اصطلاحاً فيذكر السكاكي [ت626هـ] في [مفتاح العلوم] معنى القصر بقوله: "وحاصل معناه راجع إلى تخصيص الموصوف عند السامع بوصفٍ دون ثان، كقولك: زيدٌ شاعرٌ لا منجمٌ، لمن يعتقد شاعراً ومنجماً. أو قولك: زيدٌ قائمٌ لا قاعد، لمن يتوهم زيدا على أحد الوصفين، من غير ترجيح" (3)، فالقصر إذن يدلّ على التخصيص وهو أسلوب توكيدي يستعمله المخاطب لاقناع المخاطب بالمعلومة الصحيحة، ونفي كلّ المعلومات الخاطئة المتوهمة في ذهنه، وهو طرفان الطّرف الأول يسمّى المقصور والثاني يسمّى المقصور عليه.

ومن الأمثلة الحجاجية في الخطاب القرآني الموجّه إلى النصارى ذكر نبيّ الله عيسى [عليه السلام] بأنّه ابن مريم العذراء [عليه السلام]، "فقد تكرّر في القرآن الكريم وصف عيسى [عليه السلام] بأنّه ابن مريم [عليها السلام] 22 مرّة، فهو عيسى بن مريم لا ما يصفه النصارى واليهود من أنّه ابن الله أو لغير رشده، وهو تكذيبٌ لهم على الوجه الأبلغ والمنهج البرهاني، حيث جعل موصوفاً بأضداد ما يصفونه، فالحصص مفاد من فحوى الكلام" (4)، وهذه النسبة لمريم تكرّرت بشكل مستمر.

(1) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج28، ص185.

(2) - المعجم الوجيز، مرجع سابق، ص503.

(3) - السكاكي، مفتاح العلوم، مرجع سابق، ص400.

(4) - صباح عبيد درّاز، أساليب القصر في القرآن الكريم وأسرارها البلاغية، مطبعة الأمانة، شبرا، مصر، ط1، 1986م، ص134.

ويشير الطاهر بن عاشور إلى الدلالة الحجاجية والمغزى البرهاني من ذكر المسيح [عليه السلام] بأنه ابن مريم [عليها السلام] بقوله: " ووصف أمّه زيادةً في إبطال معتقد النصارى إلهية المسيح وإلهية أمّه، إذ قد عَلِمَ أَنَّ قولهم ﴿ إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ أرادوا به إلهية المسيح. وذلك معتقد جميع النصارى. وفرّعت طائفة من النصارى يلقبون (بالركوسية) وهم أهل ملة نصرانية صابئة على إلهية عيسى وإلهية أمّه ولولا أنّ ذلك معتقدهم لما وقع التعرض لوصف مريم " (1)، فالغرض من تكرار نسبة عيسى لمريم وقصر ذكر عيسى بأنه ابن مريم هو المبالغة في ردّ مزاعم النصارى بأنه ابن الله أو أنّه هو الله تعالى الله عما يصفون علواً كبيراً، فكان هذا التنبيه وهذا القصر " للردّ على النصارى الذين غلّوا فرعموا ألوهيته، ولأجل هذا ذكر معه اسم أمّه - مهما ذكر - للتنبيه على أنّ ابن الانسان لا يكون إلهاً، وعلى أنّ مريم أمة الله تعالى لا صاحبة لأنّ العرب لا تذكر أسماء نساءها وإنما تكني، فيقولون ربّة البيت، والأهل، ونحو ذلك ولا يذكرون أسماء النساء إلا في الغزل، أو أسماء الإمام " (2).

إنّ اقتصار الخطاب القرآني على ذكر نبيّ الله عيسى [عليه السلام] بنسبته لأمّه مريم [عليها السلام] في (22 موضعاً) من بين (25 موضعاً) ذكر فيه عليه السّلام يأتي في إطار تثبيت صفة البشريّة للسيد المسيح [عليه السلام]، من أجل اقناع المخاطبين من النصارى بأنّ المسيح ليس إلهاً كما أنّه ليس ابناً للإله، ولكنه بشرٌ من سلالة بشر، مثله كمثل آدم [عليه السلام]، حيث يقول الله [عزّ وجلّ]: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾ ﴾ (3).

ومن أمثلة أسلوب القصر كأداة حجاجية يستعملها الخطاب القرآني لاقناع المخاطبين من النصارى ما يسمّى (قصر القلب)، وهذا الأسلوب يستعمل " إذا كان المخاطب يُعتقد عكس الحكم فتقلب عليه اعتقاده، مثاله في قصر الصفة على الموصوف قولك: ما نابه إلا أحمد ردّاً على من اعتقد أنّ النابه محمود لا أحمد. ومثاله في قصر الموصوف على الصفة قولك: ما عليّ إلا بطل ردّاً على من اعتقد أنّ صافه بالجبن دون البطولة وسمّي قصر قلب لقلب الحكم على المخاطب" (4).

(1) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج6، ص285.

(2) - المرجع نفسه، ج3، ص9.

(3) - سورة آل عمران، الآية: 59-60.

(4) - جعفر السيد الحسيني، أساليب المعاني في القرآن الكريم، مؤسسة بوستان، طهران، إيران، ط1، 1428هـ، ص160.

يقول الله [عز وجل]: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَأَنَّا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ أَنْظِرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنِّي يُؤْفِكُونَ ﴿٧٥﴾﴾ (1).

في الآية الكريمة قصرٌ من نوع قصر القلب، ففيها " قصر موصوف على صفة، وهو قصرٌ إضافي، أي المسيح مقصورٌ على صفة الرسالة لا يتجاوزها إلى غيرها، وهي الإلهية. فالقصر قصرٌ قلب لردِّ اعتقاد النصارى أنه الله (2)، وتأتي هذه الآية التي استخدم فيها الخطاب القرآني أسلوب القصر بعد سلسلة من الآيات التي تحتاج النصارى، بإثبات توحيد الله فبعد أن " أبطل الكفر كله بإثبات أفعاله من إرساله وإنزاله وغير ذلك من كماله، وأثبت التوحيد على وجه عام، أتبع ذلك تخصيص ما كفر به المخاطبون بالإبطال، فكان ذلك دليلاً خاصاً بعد دليل عام، فقال تعالى على وجه الحصر في الرسالة ردّاً على من يعتقد فيه الإلهية واصفاً له بصفتين لا يكونان إلا لمصنوع مربوب: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ فما كان بدعا ممن كان قبله من إخوانه (3)، وهذا الأسلوب والذي كان بأداتين هما (ما) و(إلا) ما جاء إلا لإقناع المخاطبين بالمعلومات الصحيحة والحجج الدامغة التي يسوقها الخطاب القرآني لهدم القناعات الاعتقادية لدى فئاتٍ من النصارى الذين يعتقدون بأنّ المسيح عيسى [عليه السلام] إله أو أنه ابن الإله والعياذ بالله.

ولكي يثبت الخطاب القرآني الموجه إلى النصارى فكرة بشرية المسيح عيسى ابن مريم [عليه السلام] ذكر لازمة من لوازم البشر وهي " ﴿كَأَنَّا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ وهي جملة واقعة موقع الاستدلال على مفهوم القصر الذي هو نفي الإلهية المسيح وأمّه، ولذلك فصلت عن التي قبلها لأنّ الدليل بمنزلة البيان، وقد استدل على بشريتهما بإثبات صفة من صفات البشر، وهي أكل الطعام. وإنما اختيرت هذه الصفة من بين صفات كثيرة لأنها ظاهرة واضحة للناس، وقد أثبتتها الأناجيل (4)، وهذا الاستدلال يأتي لإفحام المخاطبين من النصارى المؤلّمين السيّد المسيح [عليه السلام]، وحملهم على الإذعان والإقتناع بفكرة بشريته، وأنه مجرد إنسان يمارس إنسانيته طبيعياً، وليس له من الفضل سوى أنّ الله اختاره لحمل رسالته.

(1) - سورة المائدة، الآية: 75.

(2) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج6، ص285.

(3) - برهان الدّين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسّور، تحقيق: محمد عمران الأعظمي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، دط، 1984م، ج6، ص255.

(4) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، المرجع السابق، ج6، ص286.

## ○ الدلالة الحجاجية لأسلوب التّقابل والتّناظر بين التّرجيب والتّرهيب النّفسية

تطرق البلاغيون القدماء إلى أسلوب التّقابل، وعنوا به بشكل كبير نظراً لأهميته البلاغية كونه يعطي طاقة حجاجية وجمالية للبناء اللغوي، وقد فرّقوا بين التّقابل بين الألفاظ وبين الجمل، فالأول يسمّى الطّباق، والثاني يسمّى المقابلة، فالطّباق هو "أن يُجمع بين متضادّين مع مراعاة التّقابل، كالبياض والسّواد، واللّيل والنّهار"<sup>(1)</sup>، أمّا المقابلة فهي "طباق متعدّد عناصر الفريقين المتقابلين، وفيها يؤتى بمعنيين فأكثر، ثمّ يؤتى بما يقابل ذلك على سبيل التّرتيب، وقد يكون الطّباق والمقابلة بين الأمر والنهي، والتّرجيب والتّرهيب، والإغراء والتّحذير، ونحو ذلك من الأساليب البلاغية"<sup>(2)</sup>، حيث يمكن اعتبار الأساليب المتضادة والمستخدمّة ضمن نطاق الخطاب مقابلةً أسلوبيةً، تزيد في القوّة الحجاجية للخطاب المرسل.

ولأسلوب التّقابل داخل الخطاب أغراض حجاجية تروم إقناع المخاطبين، "فالعنصر الجماليّ في المقابلة بين الجمل أو الأساليب المتضادة هو ما فيها من التّلاؤم بينها وبين تداعي الأفكار في الأذهان، باعتبار أنّ المتقابلات أقرب تخاطراً إلى الأذهان من المتشابهات والمتخالفات"<sup>(3)</sup>، فالأذهان تكون أقرب إلى تقبل الخطاب المرسل إذا كان متقابلاً على المستويات الصّوتية أو المعجمية أو التركيبية أو الدّلالية.

إنّ التّقابل والتّضاد داخل الخطاب بمستوياته المتعدّدة يزيد في الطّاقة الحجاجية للخطاب، "فأسلوب التّقابل يأتي لإثارة انتباه المتلقّي وتحفيز ذهنه ليتقبّل الفكرة، ولرفع مستوى ما نريد إثباته إلى درجة التّصديق به، إذ إنّ السّياق الأوّل في النصّ يُعدّ مدخلاً للسّياق الثّاني الذي سيكون متقابلاً مع الأوّل ويدعمه؛ لأنّ المتقابلات يحتاج كل منها إلى الآخر للتأثير والإثبات، وكما هو معروف أنّ المعنى قد لا يتضح أحياناً إلاّ بإيراد نقيضه، كما أنّ التّقابل يولد نتيجة ما يريده الخطاب؛ نظراً لما يحتويه من تضادّ يتجه نحو جدلهما في السّياق"<sup>(4)</sup>، وعليه فهذا الأسلوب البلاغي له تأثير حجاجي في أذهان المتلقّي كونه يحفز الذّهن والنفسية لتقبّل الخطاب.

(1) - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج3، ص455.

(2) - عبد الرحمن الميداني، البلاغة العربية، مرجع سابق، ج2، ص378-380.

(3) - المرجع نفسه، ج2، ص387.

(4) - مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج، مرجع سابق، ص195.

وكما يأتي أسلوب التقابل على مستوى الملفوظات والذي يسمّى في علم البلاغة الطّباق، فإنه يأتي على مستوى الدّلالة السياقيّة، التي يحاول فيها مستخدم التقابل التّغيير في البناء النفسي للمتلقّي عن طريق إثارة المتناقضات النفسيّة داخله، "فمن بين المداخل المختلفة للإقناع محاولة التّغيير في البناء النفسي للفرد، بإثارة حاجياته أو دوافعه أو اتّجاهاته، ومن ضمن الأنواع الشّائعة في هذا المجال هو إثارة توقّعات المتلقّي بأنّ قيامه بسلوكٍ معيّن سوف يجنبه أخطاراً ما أو حرماناً، أو يؤدّي إلى فقدانه القبول الاجتماعي، حيث يركّز المحتوى في هذه الحالة على الأخطار أو النتائج غير المرغوبة إذا لم يستجب المتلقّي لتوصيات الرّسالة الإقناعيّة" (1)، وفي هذا الأسلوب التقابلي بين الإغراء والتّحذير ما يدفع المتلقّي إلى الاقتناع بالتوصيات المتضمّنة داخل الخطاب.

وعلى هذا الأساس استخدم الخطاب القرآني التّرجيب والتّرهيب كأسلوبين متقابلين ضمن الاستراتيجية الإقناعيّة، "فآيات التّرجيب والتّرهيب كثيرة جدّاً، غالبية، طاغية، ومقصدها الزّجر من ارتكاب محظور، أو الحث على امتثال مأمور، وغاية الكلّ صلاح المتلقّي وفوزه ونجاته من النار" (2)، فهذا التقابل الأسلوبي بين التّرجيب والتّرهيب هو ما يدفع المتلقّي إلى الإذعان وقبول الحجج والبراهين، "فكثير من المتلقّين لا يحفزهم إلى العمل والجّد والنشاط شيء أكثر من الذي يحركّ عواطفه ويثير وجدانه من ترغيب ووعده، وترهيب ووعده، فلا ترى في النفس إلا الطّاعة والقناعة فيما رغبت فيه ووعدت به" (3)، أو ابتعاداً عن العقاب الذي قد يلحق بالنفس إذا لم تلتزم بما تقرّر في الخطاب الحجاجي.

إنّ الخطاب القرآني "يسعى إلى التّغيير في البناء النفسي للفرد من خلال استعمال استمالات التخويف أو التّهديد، والأمر الجدير بالملاحظة أنّ الآيات القرآنيّة التي تعمل على إثارة التوتّر العاطفي نتيجة استمالات التّهديد أو التخويف، تتضمّن في الوقت ذاته التوصيات التي يمكن بمقتضاها تجنّب الفرد مصادر هذا التّهديد. ومن خلال تجريب هذه التوصيات وتدعيمها، فإنّها تتحوّل إلى عادات سلوكيّة تتفق مع أهداف القائم بالاتّصال، وهو النبي [صلّى الله عليه وسلّم]، وهذا جوهر الاستراتيجية الدّيناميّة النفسيّة للإقناع" (4)، حيث تروم هذه الاستراتيجية التقابليّة بين التّرجيب والتّرهيب تحفيز نفسيّة المتلقّي ليذعن للخطاب القرآني.

(1) - معتصم بابكر مصطفى، أساليب الإقناع في القرآن الكريم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الدوحة، قطر، ط1، 2003م، ص78.

(2) - المرجع نفسه، ص78.

(3) - عبد الله السبعوي، أساليب الإقناع، مرجع سابق، ص110-111.

(4) - معتصم بابكر مصطفى، أساليب الإقناع في القرآن الكريم، المرجع السّابق، ص83.

وقد استخدم الخطاب القرآني التقابل الأسلوبي بين الترهيب والترغيب لدى حجاجه الفئة الثالثة من الآخر وهي فئة النصارى، وذلك بهدف التأثير في نفسياتهم واستثارة رغباتهم وأمنياتهم بالترغيب، وتنشيط مخاوفهم النفسية بالترهيب، وكمثال على ذلك يقول الله [عز وجل]: ﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ۗ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ۗ ﴿٥٥﴾ فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِّن نَّاصِرِينَ ﴿٥٦﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿٥٧﴾ ﴿١﴾.

إن الآية الكريمة تخاطب نبي الله عيسى [عليه السلام]، وأتباعه من بعده والذين كفروا به، وهذا ما يشير إليه الطاهر بن عاشور في تفسيره بقوله: " والظاهر أن هذه الجملة مما خاطب الله به عيسى [عليه السلام]، وأن ضمير مرجعكم وما معه من ضمائر المخاطبين، عائد إلى عيسى والذين اتبعوه والذين كفروا به " (2)، ثم بعد ذلك تبين الآيات بأسلوبين متقابلين هما الترغيب والترهيب كيف ستكون عاقبة من يؤمن بالمسيح [عليه السلام] كما أخبر عنه الله [عز وجل] من أنه عبد الله ورسوله، وعاقبة من يكفر بذلك فيآله المسيح وأمه ويعبدهما من دون الله [عز وجل].

ويذكر الرازي [ت604هـ] في تفسيره [مفاتيح الغيب] أن الله [عز وجل] " لما ذكر ﴿ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ ﴿٥٥﴾؛ بين بعد ذلك مفصلاً ما في ذلك الاختلاف، أما الاختلاف فهو أن كفر قوم وآمن آخرون، وأما الحكم فيمن كفر فهو أن يعذبه عذاباً شديداً في الدنيا والآخرة، وأما الحكم فيمن آمن وعمل الصالحات فهو أن يوفيهم أجورهم" (3)، وهذا التقابل بين الترغيب والترهيب يسعى من خلاله الخطاب القرآني إلى التأثير في المتلقين من النصارى، " فكان مرهبا لمخالفيه مرغبا لموافقيه، وقدم المخالفين لأن السياق لبيان إذلالهم" (4)، وذلك لتتحفز الأذهان المخاطبة بهذا الخطاب إلى حسن خاتمة المؤمن المدعن وسوء عاقبة المخالف المستكبر.

(1) - سورة آل عمران، الآية: 55-56-57.

(2) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج3، ص260.

(3) - الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج8، ص79.

(4) - البقاعي، نظم الدرر، ج4، ص422.

إنّ الآيات آفة الذكر تأتي في سياق استراتيجيّة حاجيّة ضمن الخطاب القرآني، تقوم على أساس مخاطبة النفس الإنسانيّة وتحفيز التّقابلات والتّناظرات والتّناقضات التي تميّز البناء النفسي للبشر، ولذلك كان قوله [عزّ وجلّ]: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾: فنوفّيهم لأننا نحبّهم والله يحبّ المؤمنين، والذين ظلموا نحبط أعمالهم لأننا لا نحبّهم والله لا يحبّ الظالمين، فتوفية الأجر أوّلا بنفيها ثانيا، وإثبات الكراهة ثانيا يثبت ضدّها أوّلا، وحقيقة الحال أنه أثبت للمؤمنين لازم المحبة المراد منها في حق الله لأنّه أسرّ، ولإزم المراد من عدمها في الظالمين لأنّه أنكأ<sup>(1)</sup>، فتحفيز التّناقضات والتّقابلات النفسيّة لدى المخاطب يحيله مباشرة إلى ضرورة التّفكير جدّيّا في الخطاب القرآني، ممّا سيدفعه إلى الإذعان والاقنتاع.

مثال آخر في قول الله [عزّ وجلّ]: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ (١٧٢) فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيَعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ (١٧٣)<sup>(2)</sup>.

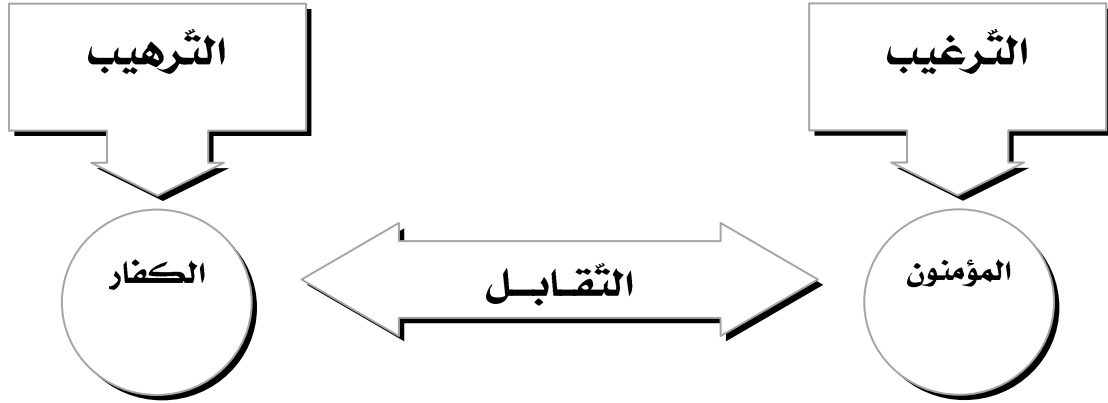
الآية الكريمة تستثير أذهان المخاطبين ونفسيّاتهم عن طريق التّرهيب والتّرهيب، بأسلوب تقابلي تناظري " تفضيلي في تفضيل أحد المتقابلين على الآخر"<sup>(3)</sup>، وبيان عاقبة الحسنى لمن يختار طريق الإيمان والاقنتاع بالخطاب القرآني، وعاقبة السّوء لمن يختار طريق الكفر والصدّ عن الحجج والأدلة والبراهين القرآنية .

إنّ أسلوب التّقابل بين التّرهيب والتّرهيب له وقع خاص على النفس البشرية، ذلك أنّ الكون قائم على التّناظر بين الخير والشر، والحسن والقبح، والرّغبة والرّهبة، والجزاء والعقاب، فكان استخدام هذا الأسلوب في الخطاب القرآني عن طريق اللّغة لاستمالة المخاطبين بشكل عام، والنّصارى بشكل خاص، ذلك أنّهم أهل كتاب ولديهم معرفة سابقة بالإيمان والآخرة والحساب.

(1) - البقاعي، نظم الدرر، ج4، ص423-424.

(2) - سورة آل عمران، الآية: 172-173.

(3) - مثني كاظم صادق، أسلوبية الحجاج، مرجع سابق، ص198.



⇒ يألّهون عيسى عليه السلام

⇒ يؤمنون بعقيدة التثريب

⇒ عاقبتهم يوم القيامة سيئة

⇒ العذاب الأبدي هو الجزاء

⇒ لا وليّ لهم ولا ناصر

⇐ يقرّون ببشريّة عيسى

⇐ يؤمنون بوحديّة الله تعالى

⇐ عاقبتهم يوم القيامة حسنة

⇐ النعيم الأبدي هو الجزاء

⇐ وليّهم وناصرهم الله تعالى



## ج) استراتيجيّة تغيير القناعات على المستوى التخيلي

### ○ الدلالة الحجاجيّة لأسلوب القصّة والاستمالة بذكر الحقائق التاريخيّة

تعرّضنا في الفصل الثّاني من البحث إلى أنواع الخطاب القرآني الموجّه إلى الآخر، وكان من بينها الخطاب القصصي، الذي يعدّ واحداً من أهمّ الخطابات التي يُعتمدُ عليها من أجل إقناع المتلقّي، فالقصّة تعبرّ دوماً عن أحداث متفاعلة مع الواقع، تستثير ذهن المتلقّي بحبكتها وشخصيّاتها وبداياتها ونهاياتها، فتحمله على التّأثر العاطفي أحياناً، والتّأثر العقلي أحياناً أخرى.

وعلى ضوء ذلك لم تكن الغاية من القصص القرآني إثارة الذّوق الأدبي والجمالي فحسب، بل كانت له غاية كبرى تمثّلت في إقناع المتلقّي،" فليس الغرض من القصص القرآني مجرد التّسلية والمتعة، بل الهدف منه - إلى جانب دلالته على اطلاع محمّد [صلّى الله عليه وسلّم] على الغيب التاريخي- يرتبط بمجمل هدف النص وغايته، وهو تغيير الواقع من خلال الجدل معه "1، إنّ الخطاب القرآني لا يستخدم الأسلوب القصصي اعتباطاً، بل هو وسيلة من أهمّ وسائل التّأثير في المتلقّي، وذلك للغاية الكبرى التي يريدها الخطاب القرآني وهي أن يقتنع المتلقّي للخطاب القرآني بالأطروحات التوحيدية التي يحملها.

إنّ الخطاب القصصي القرآني له غرض حجاجي يراد من خلاله إقناع المتلقّي بالأدلة القرآنيّة في قالب حكائيّ ممتع، فالقصّة " تلعب دوراً بارزاً في تحريك المشاعر، وإبراز العواطف، وتثبيت الأفكار في الأذهان، فهي لا تحتاج إلى جهد كبير لنقل أفكارها إلى النّفس، فهي أسلوبٌ بارز في القرآن وواضح لتثبيت الأفكار المهمّة كمسائل العقيدة "2، فالخطاب القرآني لا يستخدم الأسلوب القصصي اعتباطاً، بل هو وسيلة من أهمّ وسائل التّأثير في المتلقّي، وذلك للغاية الكبرى التي يريدها الخطاب القرآني وهي أن يقتنع المتلقّي للخطاب القرآني بالحجج والأدلة التوحيدية والإيمانيّة التي يحملها.

(1) - نصر أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص171.

(2) - عبد الله الجبوسي، التعبير القرآني والدلالة النفسية، مرجع سابق، ص481.

ولكي يبيّن الخطاب القرآني الحقائق التاريخية، ويوثق الأحداث والوقائع، ويغيّر الفعاليات الإعتقاديّة للنصارى، وردت قصة نبيّ الله عيسى [عليه السلام] وأمّه مريم [عليها السلام] بأشكال متعدّدة على حسب السياقات الدلاليّة للخطاب العام، وقبل التطرّق إلى بيان حقيقة المسيح [عليه السلام]، وحقيقة دعوته بدأ القرآن بتسليط الضوء على مسرح الأحداث المحيطة بسيرته المباركة، وما فيها من معجزات ودلالات بإعطائه معلومات هامّة عن الشخصيّات التي مهّدت لمجيئه، والتي أغفلها كتابُ الأناجيل الذين ادّعوا تدوين سيرة المسيح [عليه السلام] (1)، فكانت البداية بقصة جدّه عمران وزوجته [عليهما السلام]، أمّ مريم [عليها السلام]، فقد ورد في سورة آل عمران قول الله [عزّ وجلّ]: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَعِيسَىٰ ابْرَاهِيمَ وَعِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٣٣﴾ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾ إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٣٦﴾ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُمُ أُنْثَىٰ لَكَ هَذَا قَالَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٧﴾ ﴿٢﴾ .

لقد جاءت هذه الآيات من سورة آل عمران تحمل دلالات حجاجيّة وإقناعيّة متعدّدة، في ألفاظها وسيرورة أحداثها، " فالنسب والأصرة والوشيجة التي تلف هذه الأسماء: عمران، مريم، عيسى، تفصح عن أنّ ثمة خطورة تواكب مسيرة هذه الشخوص، وبخاصّة أنّ القرآن الكريم قرنّها مع آدم ونوح وآل إبراهيم، في عمليّة الاصطفاء، والنهوض برسالة السّماء عبر مهمّة (النبوة)، وهي أعظم مهمّة لتجسيد خلافة الإنسان على الأرض، وإذن مقدّمة القصص المشيرة إلى عبارة آل عمران، توحى بأنّ ثمة خطورة في الأمر، وأنّ الخطورة تتمثّل في عمليّة (النبوة) و(الرسالة)، وهي عمليّة تقتزن بما هو معجز لا بما هو مألوف من الأحداث (3)، فكانت بداية القصة حدثاً إعجازيّاً يحيل المتلقي إلى أنّ شخصيّة البطل في القصة شخصيّة غير عاديّة، لها حظوة لدى الخالق سبحانه وتعالى.

(1) - نادية الشرفاوي، منهج القرآن في الردّ على المخالفين من اليهود والنصارى، مرجع سابق، ص152.

(2) - سورة آل عمران، الآية: من 33 إلى 37.

(3) - محمود البستاني، التفسير البنائي، مرجع سابق، ج1، ص165-166.

إنّ البداية الإعجازيّة للقصص القرآني الذي يقصّ علينا حياة المسيح عيسى ابن مريم [عليه السلام] والحيثيات التاريخيّة المحيطة به له غاية حاجيّة وإقناعيّة يريد بها الخطاب القرآني، " فرسم المعجز وتقدّمه إلى المتلقي، يعني أنّ السّماء تستهدف تحقيق عمليّة (الإقناع) - إقناع المتلقي - بمشروعيّة الرسالة التي تضطلع بها هذه الشخصيّة أو تلك. ومن ثمّ فإنّ تقديم المعجز والإشارة إلى حدثه التاريخي، يعني أنّ السّماء تستهدف المتلقي حتى تجعله على إحاطة تامّة بكلّ ملابسات الموضوع، وما يواكبه من أحداث ومواقف، ينبغي أن تفيد منها الشخصيّة، بغية تعميق قناعتها برسالة الإسلام" (1).

إنّ سرد القرآن الكريم لقصة أمّ مريم [عليهما السلام] تأتي في إطار تكثيف المعلومات التاريخيّة النادرة في ذهن الآخر، سواء أكان الآخر عامًّا أو مخصوصًا كالنصارى، إذ إنّ القصة تبيّن بما لا يدع مجالًا للشك أنّ المسيح عيسى [عليه السلام] إنما هو ابن عائلة شريفة من عائلات بني إسرائيل، وهي عائلة آل عمران التي اصطفاه الله على العالمين، حيث كانت ولادته إعجازيّة من غير أب كما خلق الله آدم [عليه السلام] في أوّل الأمر.

ويتبيّن الغرض الحجاجي الذي تحمله قصة أمّ مريم في أنّها كانت تمهيدًا للقصة الثّانية، وهي قصة مريم [عليه السلام]، حيث تميّزت قصّتها بالغرابة والإعجاز في معظم أحداث حياتها، فقد أكرمها الله [عزّ وجلّ] بكراماتٍ ومعجزات غريبة وعجيبة، منها الرزق الذي كان يأتيها صباحًا وعشيًّا، ومنها ولادة المسيح عيسى [عليه السلام] من غير أن يمسّها بشر.

يقول الله [عزّ وجلّ]: ﴿ وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ۖ فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ۗ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ۗ قَالَتْ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ۗ قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ۗ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ۗ فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا ۗ فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا ۗ فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ۗ وَهَزَيْتِ إِلَيْكِ جِذْعَ النَّخْلَةِ

(1) - محمود البستاني، التفسير البناني، مرجع سابق، ج1، ص166.

تُسْقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا ﴿٢٥﴾ فُكِّي وَأَشْرِبِي وَقَرِّي عَيْنًا فِيمَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا ﴿٢٦﴾ فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَمْرِيْمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا ﴿٢٧﴾ يَاأَحْتِ هَرُونَ مَا كَانَ أَبِيكَ أَمْرًا سَوْءٌ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعِيًّا ﴿٢٨﴾ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٢٩﴾ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴿٣٠﴾ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾ وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿٣٢﴾ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴿٣٣﴾ ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿٣٤﴾ مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٣٥﴾ وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴿٣٦﴾ فَأَخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٣٧﴾ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٣٨﴾ (١).

تأتي هذه القصة القرآنية من سورة مريم في إطار ذكر الحقائق التي يحاول المنكرون تزييفها، فهي للرد على اليهود الذين أرادوا تشويه سمعة السيدة الطاهرة مريم [عليها السلام]، وكذلك لتغيير القناعات التي يؤمن بها النصارى المتمثلة في ألوهية المسيح، وقد ورد في القصة محتويات فكرية تمثلت في طرح جملة من الدلالات التي يستهدف النص توصيلها إلى المتلقي منها :

● أن السيدة مريم [عليها السلام] كانت شخصيتها تتسم بالعبودية لله والانعزال عن الآخرين لغرض التبتل والتحنث، فهي مذ كانت في بطن أمها منذورة لعبادة الخالق سبحانه، وخدمة المسجد والقيام بشؤونه.

● الولادة الإعجازية وإنجاب الولد بطريقة غير طبيعية، وذلك بنفخ الروح، وهذا الحدث في القصة يتجانس سلمياً والحدث السابق الذي ورد في سورة مريم ألا وهو ولادة يحيى [عليه السلام] بعد أن بلغ أبوه زكرياء [عليه السلام] من الكبر عتياً، فإن تقبل ذهن المتلقي إعجاز ولادة طفل لأبوين بلغا سن اليأس، فإنه سيتهياً لتقبل فكرة ولادة طفل من دون أب.

(1) - سورة مريم، الآية: من 16 إلى 38.

● أن القصة أظهرت السيدة مريم [عليها السلام] على حقيقتها البشرية، إذ إن الانفعالات النفسية المتدرجة في الشدة والقوة والتي انتهت بتمنى الموت ومفارقة الحياة كانت تظهر بما لا يدع مجالاً للشك في ذهن المتلقي بأن السيدة مريم [عليها السلام] بطلة القصة هي بشر كغيرها من البشر، يحزنها ما يحزنهم، ويسعدها ما يسعدهم، وفي هذا هدمٌ لاعتقادات النصارى المنحرفة في السيدة مريم [عليها السلام].

● أن عيسى [عليه السلام] هو عبد الله ورسوله، آتاه الله الكتاب والنبوة، وبعثه لبني إسرائيل مصدقاً لما معهم من التوراة ومبشراً برسول الله أحمد [صلّى الله عليه وسلم]، وهذا الإقرار منه مؤداه أن عقائد النصارى هي عقائد منحرفة، فهي تدعي بأنه إلهٌ وثالث ثلاثة، وهو يعترف ويقرُّ بعبوديته لله [عزّ وجلّ].

لقد كان الموقف القرآني إيجابياً بشأن عيسى وأمه، " حيث ذكر قصة حمل العذراء بالمسيح [عليه السلام]، وما كان فيها من معجزات، ونزّه السيدة مريم البتول [عليها السلام] عن النقائص التي رماها بها اليهود والفريّة التي حاولوا أن يلصقوها بها لحملها من دون زواج، وخصّص لها سورة سمّاها باسمها تشريفاً لها [عليها السلام]، لتبقى شهادة تاريخية، بل أبدية في حقها " (1).

إنّ هذه القصة بالذات كان لها الأثر البالغ في تغيير قناعات بعض النصارى، بسبب أسلوبها الشيق، وحبكتها وزمانها ومكانها وشخصها وأبطالها، كل ذلك السحر البياني جعل ملكاً مثل (النجاشي) يقف أمامها باكياً مذعناً مستسلماً لما جاء فيها من حقائق دينية وحجج وبراهين تاريخية، فقد ورد في السيرة النبوية (1) أنّ فوجاً من الصحابة الذين هاجروا إلى الحبشة بأمر من رسول الله [صلّى الله عليه وسلم] جمعهم لقاء مع النجاشي ملك الحبشة، في حاشيته من الأساقفة ورجال الدين المسيحيين، فحدثه جعفر بن أبي طالب {رضي الله عنه} عن الأسباب والخلفيات التي دعتهم إلى تصديق نبي الله [صلّى الله عليه وسلم] وأتباعه، ثمّ طلب النجاشي شيئاً من القرآن فقرأ عليه جعفر جزءاً من سورة مريم، فبكى النجاشي حتى أخضلت لحيته وبكت أساقفته حتى أخضلوا مصاحفهم، حين سمعوا ما تلا عليهم، ثمّ قال النجاشي مقولته الشهيرة : إنّ هذا والذي جاء به عيسى ليخرج من مشكاة واحدة.

(1) - نادية الشرفاوي، منهج القرآن في الرد على المخالفين من اليهود والنصارى، مرجع سابق، ص 160.

(2) - سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ج 1، ص 362.

لقد وردت قصة عيسى ابن مريم [عليه السلام] وروداً أساسياً في ثمانية مواضع متوزعة في ثنايا القرآن الكريم، وآخر حلقة منها عرضت في سورة المائدة في قول الله [عز وجل]: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَٰلِمُ الْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾ إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَ وَإِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ (1)،

إنّ هذا الختام القصصي هو " ختام ديني وختام فني في آن واحد، لقصة كقصة عيسى [عليه السلام] ومولده العجيب، وعن هذا المولد نشأت شبهات تأليهه، وحول هذه النقطة المعقدة ثارت المشكلات، فما هو في اللحظة الأخيرة أمام خالقه يعترف بعبوديته، ويشهد بما قاله لقومه، ويفوض الأمر فيهم إلى الله العزيز الحكيم " (2)، وبهذا يريد من الخطاب القرآني إقامة الحجّة على النصارى وأتباع المسيح، حيث يريد بهذه الأقصوصة التي ستحدث أحداثها يوم القيامة كيف أنّ نبيّ الله عيسى [عليه السلام] بشر، والدليل على ذلك أنه لم يعلم بالأحداث التي حصلت من بعده، فلم يكن رقيباً عليهم ولا شهيداً على أقوالهم ولا على أفعالهم، كيف لا وهو عبد من عباد الله آتاه الله الحكم والنبوءة ورسول من رسل الله إلى الناس.

(1) - سورة المائدة، الآية: 116-117-118..

(2) - سيّد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 175-176.

## [ثالثاً]: نماذج من الأساليب اللغوية والتداولية في محاجة النصارى ○ استراتيجية تغيير القناعات على المستوى اللغوي التداولي

### ● الروابط الحجاجية

#### ● الرابط الحجاجي (لكن) نموذجاً

تعدُّ الأداة (لكن) من الروابط التي تعطي دفعة حجاجية داخل الخطاب، ولذلك "وجدت الاهتمام البالغ لدى ديكرود [O.Ducrot] وأنسكومبر [J.C. Anscombe]، الذين ميّزا وجود هذا الرابط في اللغات الأخرى"<sup>(1)</sup>، وتأتي (لكن) كرابط حجاجي مهمّ لوظيفتها داخل الخطاب، فهي تقوّي الحجج المتضمنة داخل اللغة، لوظيفتها التأكيدية والاستدراكية.

تضطلع (لكن) بوظيفة التأكيد والاستدراك، فهي "لتأكيد الجمل لدى البلاغيين كما نصّ على ذلك التتوخي وابن عصفور، كما أنها للاستدراك والتأكيد معا لدى المفسرين كأبي حيان الأندلسي، فهي تتوسّط كلامين متغايرين نفيًا وإيجابًا، فيستدرك بها النفي بإيجاب، والإيجاب بالنفي، والتغاير في المعنى بمنزلته في اللفظ"<sup>(2)</sup>، وعلى هذا الأساس فإنّ الرابط الحجاجي (لكن) يستلزم أمرين عندما يكون الخطاب من نمط (أ) لكن (ب)<sup>(3)</sup>:

➔ يقدّم المتكلّم (أ) و(ب) كحجتين، الحجّة الأولى (أ) تستلزم نتيجة (ن)،  
والحجّة الثانية (ب) تستلزم نتيجة أخرى (لا-ن)  
➔ المتكلّم يقدّم الحجّة الثانية (ب) كونها الحجّة الأقوى داخل الخطاب، فهي الموجهة للخطاب بشكلٍ أساسي.

إذن فإنّ وجود الرابط الحجاجي (لكن) داخل الخطاب يغيّر من مسار الحجج، فوظيفة (لكن) هي توجيه الحجّة إلى نتيجة معينة، إذ يقوم الرابط الحجاجي (لكن) على التعارض الحجاجي بين ما يتقدّمها وبين ما يتلوها، وبما أنّ ما يتلوها يخدم النتيجة المضادة؛ فعليه تكون الحجّة بعدها أقوى من الأولى، وبهذا توجّه القول بمجمله نحو النتيجة الثانية المضادة للأولى"<sup>(4)</sup>؛ ضمن الاستراتيجية الحجاجية.

(1) - العزّاوي، اللغة والحجاج، مرجع سابق، ص57.  
(2) - هادي عطية مطر الهلالي، الحروف العاملة في القرآن الكريم بين التحويين والبلاغيين، مكتبة النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1986م، ص95.  
(3) - العزّاوي، المرجع السابق، ص58.  
(4) - مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج، مرجع سابق، ص83-84.

وكأمثلة على ذلك من الخطاب القرآني الذي يريد هدم القناعات والاعتقادات النصرانية المختلفة يقول الله [عز وجل]: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (٦٧)،<sup>(1)</sup>

يأتي الرّابط (لكن) في الآية الكريمة ليؤدّي غرضاً حجاجياً، فقد جاء ليوجّه الخطاب نحو نتيجة معيّنة، إذ إنّ النصارى واليهود على حدّ سواء ادّعى كل منهم أن نبيّ الله إبراهيم [عليه السلام] كان منهم، ويدين بديانتهم، فاليهود نسبوه إلى اليهوديّة والنصارى نسبوه إلى النصرانيّة، فكانت الآية للردّ على دعواهم التي ما أنزل الله بها من سلطان، يقول الطاهر بن عاشور: " وقوله ﴿ وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا ﴾ أفاد الاستدراك بعد نفي الضدّ حصراً لحال إبراهيم فيما يوافق أصول الإسلام، ولذلك بيّن حنيفاً بقوله : ﴿ مُّسْلِمًا ﴾ لأنهم يعرفون معنى الحنيفيّة ولا يؤمنون بالإسلام، فأعلمهم أنّ الإسلام هو الحنيفيّة، وقال: ﴿ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (٦٧) فنفي عن إبراهيم موافقة اليهوديّة وموافقة النصرانيّة، وموافقة المشركين، وإنه كان مسلماً، فثبتت موافقته للإسلام " (2).

ويشير السّمين الحلبي [ت756هـ] في تفسيره [الدرّ المطون] إلى أهميّة الرّابط الحجاجي (لكن) داخل الخطاب فيقول: " قوله ﴿ وَلَٰكِن ﴾ استدراك لما كان عليه، ووقعت هنا أحسن موقع، إذ هي بين نقيضين بالنسبة إلى اعتقاد الحقّ والباطل، ولما كان الخطاب مع اليهود والنصارى أتى بجملة نفي أخرى ليدلّ على أنه لم يكن على دين أحدٍ من المشركين كالعرب عبدة الأوثان " (3)، وعليه فإنّ موقع لكن داخل الآية كان لترجيح حجة على أخرى، وتأكيد إسلام إبراهيم [عليه السلام].

إنّنا نلاحظ في الآية تعارضاً حجاجياً في اتجاه واحد، فصل بين التعارض الرّابط الحجاجي (لكن)، فالقسم الأوّل من الآية ورد فيه: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا ﴾ وهو نفيّ باستعمال (ما)، ثمّ جاء الإثبات عن طريق (لكن) بقوله: ﴿ وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا ﴾، لقد جاء الرّابط (لكن) ليحافظ على انسجام النصّ في نفي اليهوديّة والنصرانيّة عن إبراهيم وتثبيت النتيجة المراد إيصالها وهي أنه كان مسلماً حنيفاً لله [عز وجل].

(1) - سورة آل عمران، الآية: 67.

(2) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج3، ص275.

(3) - السّمين الحلبي، الدرّ المصون، ج3، ص242.



مثال آخر من القرآن الكريم يأتي في إطار محاكاة النصارى حيث يقول الله [عز وجل]: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾ (٧٩) (١).

تأتي الآية في إطار حجاج النصارى، " فالمقصود بالبشر عيسى [عليه السلام]، والمقصود تنزيه عيسى عن أن يكون قال ذلك، ردًا على النصارى (٢)، فالآية الكريمة تنفي أن يكون نبي الله عيسى [عليه السلام] وقد آتاه الله (الكتاب) (والحكم) (والنبوّة) أن يتأله على الآخرين، ويدّعي لنفسه الربوبية، فكان الخطاب الموجه إلى النصارى لمحاولة هدم قناعة تأليه عيسى [عليه السلام].

يقول الطاهر بن عاشور: " إنَّ النصارى لما جعلوا عيسى ربًّا لهم، وجعلوه ابنا لله، قد لزمهم أنهم انخلعوا عن عبودية الله فلا جدوى لقولهم: نحن عبيد الله وعبيد عيسى، فذلك جعلت مقالتهم مقتضية أن عيسى أمرهم بأن يكونوا عبادا له دون الله، والمعنى أنَّ لأمر بأن يكون الناس عبادا هو أمر بانصرافهم عن عبادة الله. ﴿ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّنَ ﴾ أي: ولكن يقول كونوا ربانيين أي كونوا منسوبين للرب، وهو الله تعالى، لأنَّ النسب إلى الشيء إنما يكون لمزيد اختصاص المنسوب بالمنسوب إليه " (٢).

إنَّ الآية الكريمة وبعد أن نفت عن عيسى [عليه السلام] قوله أن يتّخذ الناس إليها يُعبد من دون الله أثبتت الخطاب الحقيقي الذي قاله وهو: ﴿ كُونُوا رَبَّانِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾، وفصلت بين النقيضين بالرابط (لكن)، وذلك قصد تقوية الحجّة لغويًا، فالرابط (لكن) والذي وقع بين النقيضين كان له الأثر البالغ في توجيه الخطاب بشكل عام نحو النتيجة المضمرة، وهي أن عيسى [عليه السلام] لا يملك إلا أن يكون عبداً لله [عز وجل]، فهو رسول الله إلي بني إسرائيل، ولم يدّعي إطلاقاً أنه إله من دون الله، وفي هذا ردُّ لدعاوى النصارى وحججهم الواهية التي يدافعون بها عن أطروحة التثليث أو تأليه نبي الله عيسى [عليه السلام].

(1) – سورة آل عمران، الآية: 79.

(2) – الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج3، ص297.

خاتمة

بعد حصيلة قراءة وتتبع لمسار الخطاب الحجاجي للآخر في القرآن الكريم، وبعد معاينة النماذج التي وسمناها بالآخر رصدنا مجموعة من النتائج هي كالتالي:

● هدف الحجاج التأثير في الآخر (المتلقي) وذلك قصد تغيير مفهوم ما أو دحض فكرة ما أو الإقناع برأي معين.

● إنَّ الحجاج هو ممارسة يومية؛ ذلك أنه يرتبط بالعملية التواصلية التي هي مكون أساسي من المكونات الفطرية والثقافية للإنسان، وهذا ما يورده الخطاب القرآني في قول الله [عز وجل]: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف/54].

● الحجاج في اللغة يأتي بمعنى المغالبة والمخاصمة والمجادلة، وهو في جوهره لا يختلف معناه في اللغة العربية على معناه في اللغتين الفرنسية والانجليزية، وقد وردت ألفاظ متعددة مشتقة من المصدر (الحجاج)، وقد اختلفت في مدلولاتها ومراميها عن لفظة "الجدل" وقد تمّ تبيين ذلك في البحث.

● الحجاج هو عملية تواصلية لها صلة وثيقة باللغة، كون اللغة أداة أساسية في التواصل بين الأفراد، ويكون الحجاج أثناء عملية التواصل أو "التحاور" بحيث أن العملية الحجاجية يكون فيها: المرسل والمتلقي.

● نتيجة الحجاج الإقناع، هذه النتيجة تسبقها مجموعة من المتواليات القولية تسمى الحجج، وذلك ليقوم القرآن الكريم الحجة على مخاطبيه في مستوياتهم المتعددة.

● تكون المتواليات القولية المسماة "الحجج" مترابطة ترابطاً منطقيًا لكي تؤدي وظيفتها الحجاجية وهي الوصول إلى نتيجة واحدة مقنعة.

● الحجاج من حيث إنه آلية كان معروفًا لدى الإنسان بشكل عام، ولدى

العرب بشكل خاص عند نزول القرآن الكريم، حيث كان الخطاب القرآني موجّهاً إلى المخاطبين من المشركين والملحدين والزنادقة وأهل الكتاب، لكنّ النظرية الحجاجية لم يُقعد لآلياتها ومقولاتها إلا ما كان من الدراسات الغربية الحديثة.

● درس البحث الأطوار الزمكانية لموضوع الحجاج و الدرس البلاغي، فرصدنا أهمّ رواد الدرس البلاغي والحجاجي قديماً بداية من أرسطو وأفلاطون والحركة السفسطائية لدى اليونان، والجاحظ وابن وهب ونجم الدين الطوفي لدى العرب، ثمّ عرّجت بالحديث عن انبعاث البلاغة من جديد على يد (شاييم بيرلمان وتيتكا)، حيث أسّسا لموضع الحجاج حديثاً بأبحاث بعنوان (مقالات حول البلاغة الجديدة).

● كان الوعي العربي بالدرس الحجاجي سريعاً، إذ تمّ ترجمة أبحاث بيرلمان وتيتكا وتولمين وميشال مايير على يد نقاد وباحثين عرب، كانوا أوّل من أسّس للوعي العربي بالدرس الحجاجي الحديث، وعلى رأسهم أبو بكر العزاوي ومحمد العمري، وصابر حباشة وطه عبد الرحمن وصالح فضل الذين كانت لهم أبحاث ودراسات اعتمدت على الدراسات الغربية من الناحية النظرية لتطبّق الآليات الحجاجية على مدوّنات عربية.

● تنوّعت الآليات الحجاجية، منها ما كان منطقيّاً ومنها ما كان شبيهاً بالآليات المنطقية ومنها ما كان بلاغيّاً، وقد تمثّلت ملامح النصّ الحجاجي في : الدعوى أو النتيجة الحجاجية، المقدمات والمعطيات الحجاجية، التبرير والدعم، ثمّ التحفظات والاحتياطات.

● رصد البحث مفاهيم عديدة لها صلة بالدرس الحجاجي، حيث تطرّقنا إلى مفاهيم النصّ والخطاب والسياق، خصوصاً وأنّ دراستنا تختصّ

بالخطاب القرآني؛ الذي يعطي أهمية كبيرة لقضايا المقام الخطابي والسياق وكذا حالات المتلقي المختلفة.

● رصد البحث كذلك الخطاب القرآني وبعض الآليات التراثية التي استعملت لتحليله وتفسيره، فكان الحديث حول مفاهيم (التفسير، والتأويل، وأسباب النزول، والقرآن المكي والقرآن المدني ..)، إذ يمكن لمثل هذه الآليات أن تساعدنا في تحليل الخطاب القرآني واستخراج القضايا الحجاجية المتضمنة داخله.

● بما أن الخطاب القرآني رسالة إلهية فإنها تروم بلا شك إقناع ما يصطلح عليه (الآخر)، فقد حللنا هذا المصطلح تحليلاً دينياً، إذ اعتبرنا أن (الآخر) بالنسبة للقرآن الكريم، هو الذي لم يقتنع بالرسالة القرآنية، فالأنا هو (المؤمن) والآخر هو (غير المؤمن).

● القرآن الكريم عدّد لنا الآخر المخالف وجعله مستويات مختلفة، وأمر المؤمنين بالتعامل مع الآخر بحسب ما تفرضه طبيعة العلاقة.

● إن أساس العلاقة بين (الأنا المؤمن) و(الآخر غير المؤمن) هي التعايش والاحترام، والصراع الوحيد الذي يقرّه القرآن الكريم هو صراع الأفكار، وصراع الحجج والبراهين والأدلة، أمّا الصراع الدموي والعنف فلا يقرّه القرآن الكريم إلا اضطراراً للدفاع عن النفس، وللوصول إلى الحرية الشخصية في الاختيار.

● لقد حدّد البحث ماذا يُقصد بالآخر، وقد تمّ تقسيمه إلى مستويات متعدّدة هي :

➔ الآخر المشترك

➔ الآخر اليهودي

➔ الآخر النصراني

وقد كان لكلّ مخاطبٍ طريقةٍ محاججته بحسب المقام والسياق.

- حاجج الخطاب القرآني المشركين باستخدام آليات لغوية وبلاغية ومنطقية، قاصدا دحض الأطروحات والدعاوى التي يؤمن بها المشركون، مثل وجود إلهين وعبادة الأصنام وإنكار يوم الحساب.
- حاجج الخطاب القرآني المشركين بأسلوب الإيجاز والحذف بلاغيا لأنهم أهل لغة وعرب أصليون، ولم يكن لهم علم بالكتب السابقة ولم يرسل فيهم نبي حتى جاءهم محمد خاتم النبيين [صلّى الله عليه وسلم].
- أمّا بنو إسرائيل فقد كان الخطاب القرآني يحاججهم بالأدلة المطوّلة والبراهين المبسّطة، مستخدما في ذلك أسلوب الإطناب والإسهاب، والتفسير والتبيين والتفريع والإيغال، ذلك أنّ بني إسرائيل أهل لدِّ وجدل، ولهم تاريخ طويل في جدال الأنبياء ومحاورة المصلحين منهم، فكان الخطاب القرآني مراعيًا لحالة المتلقي، وبنيتة الثقافية والدينية والفكرية.
- استعمل الخطاب القرآني في حجاجه اليهود مجموعة من الأساليب على رأسها أسلوب (التذكير بالنعم)، خصوصا وأنهم كانوا مفضلين على العالمين، وقد ذكر هذا الخطاب القرآني غير مرّة.
- تميّز معظم حقل الألفاظ في الخطاب القرآني الموجه للبنى إسرائيل بالحدة والهجوم والغضب، فقد كان الخطاب القرآني يعلم مسبقا نفسية اليهود، وفساد أخلاقهم فكان يرجو بذلك ارتداعهم وإذعانهم للأوامر القرآنية المتمثلة في ضرورة اتباع النبي محمد [صلّى الله عليه وسلم].
- أمّا النصارى فقد حاججهم الخطاب القرآني في عديد القضايا، أهمها محاولته دحض الأطروحة التي يؤمنون بها وهي: (بنوة عيسى) وعقيدة (التثليث)، وقد كان للخطاب القرآني صولات وجولات في دحض مثل هذه الدعاوى الباطلة.

● تميّز حقل الألفاظ في الخطاب القرآني الموجّه إلى النصارى بالتعاطف والمدح لبعض الصّفات الجيدة لدى نفسيّة بعض النصارى، وذلك بغية استمالتهم وتضخيم حجم الصّلاح النفسي المتضمّن في شخوصهم، من أجل حملهم على الاقتناع بالتوحيد والابتعاد عن التثليث وتأليه المسيح عيسى [عليه السلام].

● الخطاب القرآني خطاب حجاجي استخدم لاقناع المخاطبين واستمالتهم حججا وبراهين واضحة وضوح الشمس في كبد السّماء، ولم يستخدم إطلاقا المغالطة أو الخداع، بل ترك مخاطبيه على المحجّة البيضاء، ليلا كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء/174].

وختاما فإنّي أضع هذا البحث بين يدي أساتذتي الكرام من الباحثين المتخصّصين في موضوع الحجاج والدّرس البلاغي، وذلك من أجل توجيهي نحو الطّريقة الأقوم في تحليل الخطاب القرآني واستخراج الآليات الحجاجيّة المتضمّنة فيه، وأيضا رصد كلّ ما يعدّ هفوة أو خطأ في هذا البحث، وهذا من أجل أن يخرج في أحسن صيغة وأبهى حلّة.

والله أسأل أن يوفّقنا لخدمة كتابه العزيز إنّه ولي ذلك والقادر عليه.

## ثبت المصادر والمراجع

### I. القرآن الكريم

- المصحف برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق.

### II. الكتب المقدسة

- الكتاب المقدس (العهد القديم والجديد)، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط3، 1988م.

### III. المصادر والمراجع العربية

- (1) أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 2010م.
- (2) أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2006م.
- (3) أبو بكر العزاوي، حوار حول الحجاج، الأحمديّة للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010م.
- (4) ابن الأثير ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدمه وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، مصر، دط.
- (5) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي للمدارس الثانوية والعليا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، مصر، دط، دت.
- (6) أبو الأسود الدؤلي، الديوان، صنعة: أبو سعيد الحسن السكّري، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط2، 1998م.
- (7) ابن أبي الأصبع المصري، بديع القرآن، تحقيق: حفني محمد شرف، نهضة مصر، القاهرة، مصر، دط، دت.



- (8) ابن أبي الأصعب المصري، تحرير التعبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق: جفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ط1، 1994م.
- (9) الألوسي أبو الفضل شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.
- (10) الآمدي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 2003م.
- (11) أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011م.
- (12) أمينة سليم، الطوفي البغدادي وآراؤه البلاغية والنقدية، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط1، 1999م.
- (13) الأنباري محمد بن القاسم، الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ط1، 1987م.
- (14) باشا العيادي، فن المناظرة في الأدب العربي - دراسة أسلوبية تداولية -، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر، عمان، الأردن، ط1، 2014م.
- (15) البخاري أبو عبد الله محمد بن اسماعيل، الصحيح، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
- (16) البرسوي اسماعيل حقي، تفسير روح البيان، دت، المطبعة العثمانية، اسطنبول، تركيا، ط1، 1928م.
- (17) برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: محمد عمران الأعظمي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، ط1، 1984م.
- (18) ابن البناء المراكشي العددي، الروض المريع في صناعة البديع، تحقيق: رضوان بنشقرون، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1985م.
- (19) البيضاوي ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق/محمود أحمد الأطرش، دار الرشيد، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
- (20) الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط07، 1998م.
- (21) الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون.

- (22) الجرجاني عبد القاهر أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد، أسرار البلاغة، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، السعودية، ط1، 1991م.
- (23) الجرجاني عبد القاهر أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط5، 2004م.
- (24) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، ط2، 1978م.
- (25) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، مصر، ط1، 2003م.
- (26) جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2014، ص25.
- (27) ابن جنّي أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، مصر، 1957م.
- (28) ابن الجوزي أبو الفرج جمال الدين بن عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، دت، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1984م.
- (29) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: محمد شرف الدين يالتقايا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، دت.
- (30) حازم القرطاجني أبو الحسن، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1986م.
- (31) الحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2002م.
- (32) أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا القبانّي، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، ط2، 1986م.
- (33) أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.
- (34) حسان بن ثابت الأنصاري، الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1978م.
- (35) الحسن البصري، التفسير، جمع وتوثيق ودراسة: محمد عبد الرحيم، دار الحديث، القاهرة، مصر، دط.
- (36) حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مركز نشر آثار المصطفوي، طهران، إيران، ط1، 1385م.

- (37) الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2014م.
- (38) الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2014م.
- (39) حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس-مشروع قراءة-، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، ط2، 1994م.
- (40) ابن الحنبلي ناصح الدين، استخراج الجدل من القرآن الكريم، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1992م.
- (41) أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود/ علي محمد معوض/ زكريا عبد المجيد النوني/ أحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.
- (42) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، دط .
- (43) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق وشرح: حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، مصر، ط1، 1929م .
- (44) الخازن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.
- (45) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت.
- (46) ابن خلدون عبد الرحمن ، المقدمة، ضبط: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، 2001م.
- (47) ابن دريد أبو بكر محمد بن الحسن، الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.
- (48) الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، دط.
- (49) الرّازي محمّد فخر الدين، مفاتيح الغيب، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1981م.
- (50) الرّاغب الأصفهاني الحسين أبو القاسم بن محمد بن المفضل ، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، دط.

- (51) رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، منشأة المعارف ، الاسكندرية، مصر، ط2، ص318.
- (52) رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج - مدخل إلى اللسانيات الحجاجية -، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014م .
- (53) ابن رشيق أبو علي الحسن القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، لبنان، ط5، 1981م .
- (54) الزّجاج أبو اسحاق ابراهيم بن السّري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1988م.
- (55) الزّرقاني محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن، ت: فواز أحمد زملي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.
- (56) الزركشي بدر الدين ، البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل ابراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، دط.
- (57) الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير ومراجعة: عبد القادر عبد الله العاني/عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1992م.
- (58) زكرياء بشير إمام، أساليب الحجاج في القرآن الكريم نماذج من الأساليب الاستنباطية، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، الخرطوم، السودان، دط، 1995م.
- (59) الزمخشري جار الله أبو القاسم، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998م .
- (60) الزمخشري جار الله أبو القاسم، تفسير الكشاف، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود/علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة السّعوديّة، ط1، 1998م.
- (61) الزّوزني أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين ، شرح المعلقات السبع، دار الآفاق، الجزائر، دط، دت.
- (62) سامر عبد الرحمن شوقي، منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، دار الملتقى، حلب، سوريا، ط1، 2009م.
- (63) سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 2011م.
- (64) السّبكي علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج -شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول

- للقاضي البيضاوي، تحقيق: أحمد جمال الزمزمي/نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات، ط1، 2004م.
- (65) السجلماسي أبو محمد القاسم الأنصاري، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، ط1، 1980م.
- (66) السّدي الكبير أبو محمد اسماعيل بن عبد الرحمن، التفسير، جمع وتوثيق: محمد عطا يوسف، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 1993م.
- (67) أبو السعود محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، دت.
- (68) سعيد حوى، الأساس في التفسير، دار السلام، بيروت، لبنان، ط1، 1985م.
- (69) السّكاكي أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
- (70) السّمين الحلبي أحمد بن يوسف، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، دت.
- (71) السّمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.
- (72) سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط3، 1988م.
- (73) السيّد عبد المقصود جعفر، مقدمة في خصائص الخطاب القرآني بين العهدين المكي والمدني، نقلا عن: المرجع السابق، ص44.
- (74) السيّد عمر، أنا والآخر من منظور قرآني، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2008م.
- (75) سيّد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط17، 2004م.
- (76) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط32، 2003م.
- (77) ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، ط2، 1980م.
- (78) السيوطي أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، ط1، دت.

- (79) الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1.
- (80) الشريف الجرجاني علي بن محمد، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، دت.
- (81) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق: محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1955م.
- (82) شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط7، دت.
- (83) شوقي ضيف، النقد، دارالمعارف، القاهرة، مصر، ط5، 1954م .
- (84) صابر حباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، الإصدار الأول، 2008م.
- (85) الصابوني محمد علي، صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، ط4، 1981م.
- (86) صلاح عبد الفتاح الخالدي، الشخصيّة اليهوديّة من خلال القرآن تاريخ - وسمات - ومصير، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1998م.
- (87) صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة [سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، بإشراف: أحمد مشاري العدوان]، رقم الكتاب: 164، الكويت، 1992م.
- (88) الطبرسي أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
- (89) الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، مصر، ط1، 2001م.
- (90) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998م.
- (91) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1993م .
- (92) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة- [1] الفلسفة والترجمة-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995م.
- (93) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000م.

- 94) طه عبد الله محمد السبعراوي، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، دت.
- 95) الطوفي سليمان بن عبد القوي، الإكسير في علم التفسير، تحقيق: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط2، 1977م.
- 96) الطوفي سليمان بن عبد القوي، علم الجدل في علم الجدل، تحقيق: قولفهارت هاينريشس، النشرات الإسلامية ج32، يصدرها لجمعية المستشرقين الألمانية [ألريش هارمان و أنطون م.هاينز]، يطلب من دار النشر فرانز شتاينر بقيسبادن، 1987م .
- 97) عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، مكتبة رحاب، الجزائر، ط1 .
- 98) عبد الجليل العشاوي، الحجاج في الخطابة النبوية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012م .
- 99) عبد الحليم حفني، أسلوب المحاوراة في القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، 1995م.
- 100) عبد الرحمن حبنكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها بهيكل جديد من طريف وتليد، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1996م.
- 101) عبد الرحمن خليل ابراهيم، دور الشعر في معركة الدعوة الإسلامية أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1971م .
- 102) عبد الرزاق بن همّام الصنعاني، تفسير القرآن، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط1، 1989م.
- 103) عبد العزيز بن صالح العمّار، الخصائص الموضوعية والأسلوبية في حديث القرآن عن القرآن، بحث قدم لجائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2007م.
- 104) عبد القاهر الجرجاني أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط5، 2004م.
- 105) عبد القاهر الجرجاني، درج الدرر في تفسير الآي والسور، تحقيق: وليد بن أحمد بن صالح الحسين/إياد عبد اللطيف القيسي، سلسلة إصدارات مجلة الحكمة، مانشستر، بريطانيا، ط1، 2008م.
- 106) عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2013م .

- 107) عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية - قراءة نقدية لنموذج معاصر-، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، مصر، ط4، 1998م.
- 108) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2007م .
- 109) عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011م.
- 110) عبد الله محمد الجيوسي، التعبير القرآني والدلالة النفسية، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.
- 111) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع عشر هجري، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1986م.
- 112) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب - مقارنة لغوية تداولية-، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.
- 113) عبد الوهاب المسيري، اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1999م.
- 114) عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط2، 2000م.
- 115) ابن عجيبة أبو العباس أحمد بن محمد، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1999م.
- 116) عرفات فيصل المنّاع، السياق والمعنى - دراسة في أساليب النحو العربي-، مؤسسة السيّاب للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، لندن، بريطانيا، ط1، 2013م.
- 117) عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، دار عمّار، عمان، الأردن، ط1، 1997م.
- 118) عز الدين النّاجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط1، 2011م.
- 119) العلوي اليميني يحيى بن حمزة بن علي بن ابراهيم، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق: سيد بن علي المرصفي، دار الكتب الخديوية، مصر، 1914م.



- (120) علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م.
- (121) علي جريشة، أدب الحوار والمناظرة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط1، 1989م .
- (122) علي عمران، حاجية الصورة الفنية في الخطاب الحربي-خطب الإمام علي إنموذجا-، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2009م.
- (123) عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة-مقاربة حاجية للخطاب الفلسفي-، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2009م.
- (124) عمارة ناصر، اللغة والتأويل - مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي- ، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.
- (125) الفارابي أبو نصر، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1982م.
- (126) فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، دار عمار، عمان، الأردن، ط04، 2006م.
- (127) الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط1، 1995م.
- (128) القاضي الجرجاني علي بن عبد العزيز ، الوساطة بين المتنبى وخصومه، تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل ابراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ط1، 2006م.
- (129) القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، دت.
- (130) ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم ، الشعر والشعراء، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1982م.
- (131) ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط2، 1973م.
- (132) قدامة بن جعفر أبو الفرج، نقد الشعر، تحقيق: محمد عبد المنعم الخفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، دت.
- (133) القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.
- (134) ابن قيم الجوزية، الأمثال في القرآن الكريم، تحقيق: سعيد محمد نمر الخطيب، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1981م.

- 135) ابن قيم الجوزية، الضوء المنير على التفسير، جمع: علي الحمد المحمّد الصّالحي، مؤسسة النور للطباعة والتّجليد، عنيزة، السّعوديّة، ط1، دت.
- 136) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ت: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، السّعودية، ط1، دت.
- 137) ابن كثير أبو الفداء اسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السّعودية، ط2، 1999م.
- 138) الكفوي الحسيني أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات - معجم في المصطلحات والفروق اللغوية-، إعداد وفهرسة: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1998م.
- 139) لطفي فكري محمد الجودي، جمالية الخطاب في النص القرآني - قراءة تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2014م.
- 140) مازن المبارك، الموجز في تاريخ البلاغة، دار الفكر، ط1، دت.
- 141) مبارك بن محمد الملي، رسالة الشّرك ومظاهره، تحقيق: أبو عبد الرحمن محمود، دار الرّاية، الرياض، السّعوديّة، ط1، 2001م.
- 142) منثى كاظم صادق، أسلوبيّة الحجاج التّداولي والبلاغي تنظير وتطبيق على السّور المكيّة، كلمة للنشر والتوزيع، أريانة، تونس، ط1، 2015م.
- 143) مجاهد بن جبر، التّفسير، تحقيق: محمد عبد السّلام أبو النّيل، دار الفكر الإسلاميّ الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، 1989م.
- 144) مجموعة من المؤلّفين، التّحاجج - طبيعته ومجالاته ووظائفه - لمجموعة من المؤلّفين، تنسيق: حمو النقاري، ضمن سلسلة ندوات ومناظرات، رقم: 134، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، المغرب، ط1، 2006م.
- 145) مجموعة من المؤلّفين، الحجاج مفهومه ومجالاته - دراسات نظريّة وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة-، دار الروافد الثقافيّة، بيروت، لبنان، ط1، 2013م.
- 146) مجموعة من المؤلّفين، أهم نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، لفريق البحث والبلاغة والحجاج، إشراف: حمادي صمود، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، سلسلة الآداب، 1998م.
- 147) محمد أبو زهرة، زهرة التّفاسير، دار الفكر العربي، مصر، ط1، دت.
- 148) محمد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2005م.

- 149) محمد إقبال عروي، دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية - مراجعة منهجية -، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 2007م.
- 150) محمد الأمين بن عبد الله الأرمي، حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، إشراف ومراجعة: هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
- 151) محمد الصغير بناني، النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م.
- 152) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- 153) محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية - الخطابة في القرن الأول نموذجاً -، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2002م.
- 154) محمد الغزالي، مائة سؤال عن الإسلام، دار رحاب، الجزائر، ط2، 2001م.
- 155) محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار - تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري -، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014م.
- 156) محمد حسين أبو الفتوح، أسلوب التوكيد في القرآن الكريم، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.
- 157) محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن قواعده - أساليبه - معطياته، دار الملاك للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط5، 1996م.
- 158) محمد خليل ملكاوي، بشرية المسيح ونبوة محمد في نصوص كتب العهدين، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، ط1، 1993م.
- 159) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، مصر، ط2، 1947م.
- 160) محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة - بحث في بلاغة النقد المعاصر -، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.
- 161) محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيّات الكبرى - وجود الخالق ووظيفة المخلوق -، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط8، 1997م.
- 162) محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م.

- 163) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة-دراسات..ومناقشات-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان، ط1، 1991م.
- 164) محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2009م.
- 165) محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2009م.
- 166) محمد عزّام، النص الغائب - تجليات التناس في الشعر العربي-[دراسة]، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001 م .
- 167) محمد عزة دروزة، القرآن والملحدون، دار قتيبة، دمشق، سوريا، ط2، 1980م.
- 168) محمد عمارة، الإسلام والآخر من يعترف بمن ؟ ومن ينكر من ؟، مكتبة الشروق الدولية، دط، دت.
- 169) محمد متولي الشعراوي، خواطر حول القرآن الكريم، دار أخبار اليوم، مصر، دط، دت.
- 170) محمّد مفتاح، التشابه والاختلاف - نحو منهجية شمولية -، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996م.
- 171) محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي - دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية -، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2010م.
- 172) محمود أحمد الزين، حوار القرآن مع المخالفين أصوله وأساليبه، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، الإمارات، ط1، 2011م.
- 173) محمود عباس عبد الواحد، قراءة النصّ وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي-دراسة مقارنة-، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1996م.
- 174) مرتضى المطهري، المنطق، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الولاء للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2011م.
- 175) المسعودي أبو الحسن بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
- 176) مسلم أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري، الصحيح، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 2006 م .
- 177) ابن المعتز عبد الله، البديع، اعتنى بنشره وتعليق المقدمة والفهارس: إغناطيوس كراتشوفسكي، دار المسيرة، بيروت، لبنان، ط3، 1982م.

- 178) معتصم بابكر مصطفى، أساليب الإقناع في القرآن الكريم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، ط1، 2003م.
- 179) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، مصر، ط1، 1980م.
- 180) مقاتل بن سفيان، التفسير، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
- 181) مكّي بن أبي طالب القيسي، الهداية إلى بلوغ النهاية، منشورات جامعة الشارقة، الإمارات، ط1، 2008م.
- 182) الملائع علي القاري، أنوار القرآن وأسرار الفرقان الجامع بين أقوال علماء الأعيان وأحوال الأولياء ذوي العرفان، تحقيق: ناجي السويدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2013م.
- 183) منذر عياشي، الأسلوبية وتحليل الخطاب، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 2002م.
- 184) ابن منظور جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، تحقيق: ياسر سليمان أبو شادي/مجدي فتحي السيد، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، مصر، دط، دت.
- 185) مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، علم المنطق التقليدي.
- 186) نادية الشرقاوي، منهج القرآن الكريم في الرد على المخالفين من اليهود والنصارى، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، ط1، 2010م.
- 187) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة -، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995م.
- 188) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014م.
- 189) ابن النقيب جمال الدين محمد بن سليمان البلخي، مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، دط، دت.
- 190) النووي محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، تحقيق: خليل الخطيب، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، دط، دت.
- 191) هاجر مدقن، الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه - قراءة في كتاب المساكين للرافعي -، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2013م.
- 192) هادي عطية مطر الهلالي، الحروف العاملة في القرآن الكريم بين النحويين والبلاغيين، مكتبة النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1986م.

- 193) هاشم جودة، **العقائد المسيحية بين القرآن والعقل**، مطبعة الأمانة، شبها، مصر، دط، 1980م.
- 194) ابن هشام أبو محمد عبد الملك، **السيرة النبوية**، تعليق وتخريج: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1990م .
- 195) أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد ابراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، مصر، دط.
- 196) أبو هلال العسكري، **الوجوه والنظائر**، تحقيق: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2007م.
- 197) أبو هلال العسكري الحسن، **الصناعتين الكتابة والشعر**، تحقيق: علي محمد الجاوي و محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1952م.
- 198) الواحدي أبو الحسن علي بن أحمد، **التفسير البسيط**، ت: عبد الرحمن بن عبد الجبار بن صالح هوساوي، جامعة محمد بن سعود، المملكة السعودية.
- 199) أبو الوليد الباجي، **المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 2001م.
- 200) ابن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، تقديم وتحقيق: جفنى محمد شرف، مكتبة الشباب، مصر، 1969م .
- 201) يعقوب بن عبد الوهاب الباسين، **طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين**، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط2، 2001م.

#### IV. المصادر والمراجع المترجمة

- 202) آرثور شوبنهاور، **فن أن تكون دائما على صواب**، ترجمة: رضوان العصبية، مراجعة وتقديم حسان الباهي، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2014م.
- 203) أرسطو، **الخطابة**، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2008م.
- 204) أرسطو، **فنّ الشعر**، ترجمة: دكتور ابراهيم حماده، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، دط، دت.
- 205) أمبرتو إيكو، **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004م.

- 206) أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي [المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان]، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
- 207) أمبرتو إيكو، أن نقول الشيء نفسه تقريبا، ترجمة: أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2012م.
- 208) باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب (عن كتاب نحو المعنى والمبنى)، ترجمة: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، 2009م.
- 209) باتريك شارودو-ودومينيك منغنو [إشراف]. بالإشتراك مع مجموعة من المؤلفين، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عن الفرنسية: عبد القادر المهيري-حمادي صمود، مراجعة: صلاح الدين الشريف، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008م.
- 210) باتريك شارودو-ودومينيك منغنو [إشراف]. بالإشتراك مع مجموعة من المؤلفين، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عن الفرنسية: عبد القادر المهيري-حمادي صمود، مراجعة: صلاح الدين الشريف، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008م.
- 211) بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقيّة، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، 2001م.
- 212) بول ريكور، نظرية التأويل- الخطاب وفائض المعنى-، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006م.
- 213) جان جاك لوسركل، عنف اللغة، ترجمة: محمد بدوي [المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان]، نشر وتوزيع الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
- 214) جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997م.
- 215) جون ستروك، البنيوية وما بعدها- من ليفي شتراوس إلى دريدا-، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة [سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، بإشراف: أحمد مشاري العدوان]، الكويت، 1992م، رقم الكتاب: 206.
- 216) جيمس بوج، الإقناع- فن إقناع الآخرين-، مترجم، مكتبة جرير، الرياض، السعودية، ط1، 2009م.

- (217) دومينيك مانغونو، **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، ترجمة: محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.
- (218) روبرت هـ ثاولس ، **التفكير المستقيم والتفكير الأعوج**، ترجمة: حسن سعيد الكرمي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1979م، رقم الكتاب: 20.
- (219) روبير بلانشي، **المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل**، ترجمة: محمود اليعقوبي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، دط، 2004م.
- (220) رولان بارت/جيرار جينيت، **من البنيوية إلى الشعرية**، ترجمة: غسان السيد، نينوى للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2001م.
- (221) رولان بارت، **النقد البنيوي للحكاية**، ترجمة: أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، باريس، فرنسا، ط1، 1988م.
- (222) رولان بارت، **قراءة جديدة للبلاغة القديمة**، ترجمة: عمر أوكان، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر ط1، 2011م.
- (223) رومان ياكبسون، **قضايا الشعرية**، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988م.
- (224) زتسيسلاف واورزنيك، **مدخل إلى علم النص -مشكلات بناء النص-**، ترجمة: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2003م.
- (225) غوستاف لوبون [Gustave Le Bon]، **روح السياسة**، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، دط، دت.
- (226) فولفجانج هاينه من و ديتر فيهفيجر، **مدخل إلى علم اللغة النصي**، ترجمة: فالح بن شبيب العجمي، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، 1999م.
- (227) فيليب بروتون وجيل جوتيه، **تاريخ نظريات الحجاج**، ترجمة محمد صالح ناعي الغامدي، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، 1432هـ.
- (228) فيليب بلانشيه، **التداولية من أوستن إلى غوفمان**، ترجمة: صابر حباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2007م.
- (229) كريستيان بلانتان، **الحجاج**، ترجمة عبد القادر المهيري، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008م.



- 230) كلاوس برينكر، **التحليل اللغوي للنص** - مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج-، ترجمة: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر، ط1، 2005م.
- 231) كورنيليا فون راد صكوحى، **لسانيات النص أو: لسانيات ما بعد الجملة وما قبل الخطاب**، ضمن كتاب: **[مقالات في تحليل الخطاب]** لمجموعة من المؤلفين، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة، وحدة البحث في تحليل الخطاب، تونس، 2008م.
- 232) كيرت دبليو مورتينسين ، **ذكاء الإقناع**، مترجم، مكتبة جرير، الرياض، السعودية ، ط1، 2011م.
- 233) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مجموعة من الباحثين، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990/1989م.
- 234) نورمان فاكلوف، **تحليل الخطاب - التحليل النصي في البحث الاجتماعي** -، ترجمة: طلال وهبة [المنظمة العربية للترجمة]، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.
- 235) نورمان فاكلوف، **تحليل الخطاب - التحليل النصي في البحث الاجتماعي** -، ترجمة: طلال وهبة [المنظمة العربية للترجمة]، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.
- 236) نورمان هولاند، **الوحدة الهوية النص الذات**، ضمن كتاب : **نقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية** ، لمجموعة من المؤلفين، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، العراق، 1999م.
- 237) هنريش بليت، **البلاغة والأسلوبية-نحو نموذج سيميائي لتحليل النص** -، ترجمة: محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1999م.

## V. المجالات

- 238) إبراهيم عبد الكريم السندي، **الحوار والمناظرة في الإسلام** - أحمد ديدات **نموذجاً في العصر الحديث** -، مقال من مجلة : أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، السعودية، العدد: 46، محرم 1430هـ.
- 239) أحمد بوزيان، **الشعري والحجاجي/الجدل المضمّر والتراسل الخفي**، مقدمة مجلة فصل الخطاب، تصدر عن مخبر الخطاب الحجاجي، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر، العدد03، 2013م.
- 240) أنور الجمعاوي، **استراتيجيات الحجاج في المناظرة السياسية-دراسة** -،

- المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2013م.
- (241) بشير إبرير، مفهوم النص في التراث اللساني العربي، مقال من مجلة جامعة دمشق، المجلد 23، العدد الأول، دمشق، سوريا، 2007م.
- (242) حيدر حسين عبيد، أسماء مكة والمدينة المنورة في القرآن الكريم، مقال منشور في مجلة مداد الأدب، العدد: 04.
- (243) رجاء آل بهيش وعادل هاشم الميالي، المنطق الدعائي والحجاجية الإقناعية، مجلة الأستاذ، المجلد الأول، العدد: 2013، 2014م.
- (244) السعيد أهرو، الحجاج الشعري من خلال شوارد أبي الطيب المتنبي، مجلة فصل الخطاب، تصدر عن مخبر الخطاب الحجاجي، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر، العدد 03، 2013م.
- (245) لمهابة محفوظ ميارة، مفهوم الحجاج في القرآن الكريم - دراسة مصطلحية، مقال في مجلة : مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا، المجلد 81، الجزء 03.
- (246) محمد الولي، مدخل إلى الحجاج. أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، مقال من مجلة عالم الفكر، المجلد 40، العدد 2، الكويت، 2011م.

## VI. الرسائل الجامعية

- (247) ابتسام بن خراف، الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة - دراسة تداولية-، أطروحة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، السنة: 2010/2009م .
- (248) البشير عزوزي، حجاجية الاستعارة في الشعر العربي-ديوان المتنبي أنموذجاً-، رسالة ماجستير، جامعة أكلي محند أولحاج، البويرة، الجزائر، 2014م .
- (249) حياة دحمان، تجليات الحجاج في القرآن الكريم- سورة يوسف أنموذجاً-، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، السنة: 2013/2012م.
- (250) ليتيمي مراد، الحجاج في مناظرة الحيدة والاعتذار لعبد العزيز الكناني، رسالة ماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2012م .
- (251) ناصر بن دخيل الله بن فالح السعدي، الاحتجاج العقلي والمعنى البلاغي، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، قسم الدراسات العليا، فرع الأدب والبلاغة والنقد، السعودية، تاريخ المناقشة: 1426هـ.

## فهرس الآيات

- ♦ ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ﴾ ص: 06
- ♦ ﴿لَعَلَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ ص: 07
- ♦ ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةً عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ ص: 07
- ♦ ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ ص: 07
- ♦ ﴿هَاتِنْتُمْ هَتُورًا حَاجِبْتُمْ فِيهَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ ص: 07
- ♦ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ ص: 07
- ♦ ﴿وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ﴾ ص: 07
- ♦ ﴿إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ﴾ ص: 07
- ♦ ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾ ص: 08
- ♦ ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ ص: 08
- ♦ ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ ص: 91
- ♦ ﴿وَإِذَا حَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ ص: 110
- ♦ ﴿وَلَا تُخَلِّطُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِفُونَ﴾ ص: 110
- ♦ ﴿فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ ص: 110
- ♦ ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخِطَابِ﴾ ص: 110
- ♦ ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ﴾ ص: 112
- ♦ ﴿وَفَضَّلْنَا الْخِطَابِ﴾ ص: 112
- ♦ ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ ص: 131
- ♦ ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ص: 149
- ♦ ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ﴾ ص: 149

- ♦ ﴿تَجَدِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ ص: 149
- ♦ ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ءَاعْدِلُوا هُوَ
- أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ ص: 152
- ♦ ﴿قُلْ يَأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ءَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ
- بَعْضُنَا بَعْضًا ءَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا ءَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿١٦﴾﴾ ص: 153
- ♦ ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ ۖ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٥﴾ أَن لَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ ۗ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ
- ءَالِيمٍ ﴿٥٦﴾ فَقَالَ ءَلْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ مَا تَرَكُ ءَلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا تَرَكُ ءَاتَّبَعَكَ ءَلَّا الَّذِينَ هُمْ ءَرَادِلْنَا
- بَادِيَ الرَّاٰى وَمَا تَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كٰذِبِينَ ﴿٥٧﴾ قَالَ يَقَوْمِ ءَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِّن
- رَّبِّي وَعَٰتَنِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهِ ۖ فَعَمِيَّتْ عَلَيْكُمْ ءَأَنْزَلْتُكُمْ هَا وَءَاتَمَّ لَهَا كَرِهُونَ ﴿٥٨﴾ وَيَقَوْمِ لَآ ءَسْءَلُكُمْ عَلَيْهِ
- مَالًا إِن ءَأَجْرِي ءَلَّا عَلَىٰ اللَّهِ وَمَا ءَأَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ ءَامَنُوا ۗ إِنَّهُمْ مُّلَقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي ءَأَرْسَلُكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ ﴿٥٩﴾ وَيَقَوْمِ
- مَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ ۗ إِن طَرَدْتُهُمْ ءَأَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٠﴾ وَلَا ءَأَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا ءَأَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا ءَأَقُولُ
- إِنِّي مَلَكٌ وَلَا ءَأَقُولُ لِلَّذِينَ تَزَدِرِى ءَأَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا ۗ اللَّهُ ءَأَعْلَمُ بِمَا فِىٓ أَنفُسِهِمْ ۗ إِنِّي إِذًا لَّيِّنٌ
- ءَلظَّالِمِينَ ﴿٦١﴾﴾ ص: 153
- ♦ ﴿إِن هٰذَا لَهُوَ ءَلْقَصُّ ءَلْحَقِّ وَمَا مِّنْ ءِلَهِ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ ءَلْعَزِيزُ ءَلْحَكِيمُ ﴿٦٢﴾﴾ ص: 156
- ♦ ﴿فَاقْصُصِ ءَلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٧٦﴾﴾ ص: 156
- ♦ ﴿وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِّنْ ءَأَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنثِىٓتُ بِهِ ءَفُؤَادَكَ وَءَأَجَءَكَ فِى هٰذِهِ ءَلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٰى
- لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٧﴾﴾ ص: 157
- ♦ ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّءَأُولَىٰ ءَلْءَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرٰى وَلَكِن تَصْدِىقَ ءَلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ
- كُلِّ شَيْءٍ وَهَدٰى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٧٨﴾﴾ ص: 157
- ♦ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِىْعُ البَصِىْرُ ﴿٧٩﴾﴾ ص: 162
- ♦ ﴿وَهُوَ ءَلَّذِى خَلَقَ السَّمَوٰتِ وَءَلْءَأَرْضَ بِءَلْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ ۗ قَوْلُهُ ءَلْحَقُّ ۗ وَلَهُ ءَلْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِى الصُّورِ
- عَلِمُ الْغَيْبِ وَءَلشَّهَدَةِ ۗ وَهُوَ ءَلْحَكِيمُ ءَلْخَبِيرُ ﴿٧٩﴾﴾ ص: 162
- ♦ ﴿يَبْئِىٓ لَآ تُشْرِكُ بِٱللَّهِ ۗ إِنَّ ءَلتَّبْرَكَ لظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾ ص: 163

- ♦ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ ص: 164
- ♦ ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ ص: 164
- ♦ ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ ص: 164
- ♦ ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ ص: 165
- ♦ ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتَلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ ص: 166
- ♦ ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ ص: 167
- ♦ ﴿وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مَوْسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ ص: 167
- ♦ ﴿سَلِّمْ عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾ إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿إِنَّهُمَا مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾ ص: 167
- ♦ ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ ص: 169
- ♦ ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَاتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ ص: 169
- ♦ ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ ءِثْرِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَعَاتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ص: 169
- ♦ ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيُّ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قَسِيصِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ ص: 169
- ♦ ﴿الْم﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿بَنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ ص: 170

- ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾ ﴿ص: 170
- ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ ﴿١٠﴾ ﴿ص: 175
- ﴿وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي﴾ ﴿١١﴾ ﴿ص: 175
- ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ ﴿ص: 175
- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ ﴿ص: 176
- ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾ ﴿ص: 176
- ﴿يُبَايِعُنَا عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكَنَّا بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ ﴿ص: 176
- ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ ﴿١٢﴾ ﴿ص: 176
- ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾ ﴿ص: 177
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصْرَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ ﴿ص: 177
- ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ ﴿١٣﴾ ﴿ص: 178
- ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ ﴿١﴾ فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَأَنْتَصِرْ ﴿٢﴾ فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ ﴿٣﴾ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿٤﴾ وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ الْأَوْجِ وَدُسِرَ ﴿٥﴾﴾ ﴿ص: 178
- ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾ ﴿ص: 179
- ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ ءَالِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾ ﴿٨١﴾ ﴿ص: 181
- ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ ﴿٦﴾ ﴿ص: 181
- ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ ﴿ص: 182

- ♦ ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكٰفِرُونَ هٰذَا سِحْرٌ كَذٰبٌ ﴿١٠٠﴾ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلٰهًا وَاحِدًا إِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ ﴿١٠١﴾﴾ ص: 182
- ♦ ﴿صَّ وَالْقُرْءَانَ ذِي الذِّكْرِ ﴿١٠١﴾﴾ ص: 182
- ♦ ﴿إِنْ هٰذَا إِلَّا اٰخْتِلَافٌ ﴿٧٧﴾﴾ ص: 182
- ♦ ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾﴾ ص: 183
- ♦ ﴿إِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أءِذَا كُنَّا تُرَابًا أءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَاُولٰٓئِكَ اَلْاَعْلٰلُ فِيْ اَعْنَاقِهِمْ وَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُونَ ﴿٥٠﴾﴾ ص: 183
- ♦ ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٦﴾ وَاِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ ﴿١٣﴾ وَاِذَا رَاوْاْ اٰيَةً يَسْتَسْخِرُونَ ﴿١٤﴾ وَقَالُوا اِنْ هٰذَا اِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ اءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا اءِنَّا لَمَبْعُوْتُونَ ﴿١٦﴾﴾ ص: 184
- ♦ ﴿وَقَالُوا اءِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرُفَاتًا اءِنَّا لَمَبْعُوْتُونَ خَلْقًا جَدِيْدًا ﴿١٩﴾﴾ ص: 184
- ♦ ﴿وَاَقْسَمُوا بِاللّٰهِ جَهْدَ اٰيْمٰنِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللّٰهُ مَنْ يَمُوتُ بَلٰى وَعَدَّا عَلَيْهِ حَقًّا وَلٰكِنْ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٨﴾﴾ ص: 184
- ♦ ﴿وَاَقْسَمُوا بِاللّٰهِ جَهْدَ اٰيْمٰنِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيْرٌ لَّيَكُوْنُنَّ اَهْدٰى مِنْ اِحْدٰى الْاُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيْرٌ مَّا زَادَهُمْ اِلَّا نُفُوْرًا ﴿٤١﴾ اَسْتِكْبٰرًا فِي الْاَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيْقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ اِلَّا بِاَهْلِيْهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّا سُنَّتَ الْاَوَّلِيْنَ فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَحْوِيْلًا ﴿٤٢﴾﴾ ص: 185
- ♦ ﴿قَدْ نَعْلَمُ اِنَّهٗ لَيَحْزُنُّكَ الَّذِيْ يَقُوْلُوْنَ فَاتَّهَمُوْا لَا يُكْذِبُوْنَكَ وَلٰكِنْ الظّٰلِمِيْنَ بَايَتِ اللّٰهِ يَجْحَدُوْنَ ﴿٣٣﴾﴾ ص: 186
- ♦ ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِيْنَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوْا بِلِقَاءِ الْاٰخِرَةِ وَاَتْرَفْنٰهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا مَا هٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُوْنَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُوْنَ ﴿٣٣﴾ وَلَئِنْ اَطَعْتُمْ بَشَرًا مِّثْلُكُمْ اِنَّكُمْ اِذَا لَخٰسِرُوْنَ ﴿٣٤﴾﴾ ص: 186
- ♦ ﴿اَفَرءَيْتُمْ مَّا تُمْنُوْنَ ﴿٥٨﴾ اءَانتُمْ تَخْلُقُوْنَهٗٓ اَمْ نَحْنُ الْخٰلِقُوْنَ ﴿٥٩﴾﴾ ص: 187
- ♦ ﴿اَفَرءَيْتُمْ مَّا تُمْنُوْنَ ﴿٥٨﴾ اءَانتُمْ تَخْلُقُوْنَهٗٓ اَمْ نَحْنُ الْخٰلِقُوْنَ ﴿٥٩﴾﴾ ص: 188

- ♦ ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُٗ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾ ص: 188
- ♦ ﴿أَفَرَأَيْتُمْ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾﴾ ص: 188
- ♦ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ ﴿٧٢﴾﴾ ص: 188
- ♦ ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿٧٧﴾﴾ ص: 188
- ♦ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ ﴿٧٢﴾﴾ ص: 190
- ♦ ﴿أَمْ اتَّخَذُوا ءَالِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ﴿٧١﴾ لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٧٢﴾﴾ ص: 191
- ♦ ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ ص: 191
- ♦ ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴿١﴾ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢﴾﴾ ص: 192
- ♦ ﴿وَلَقَدْ نَعَلُمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ﴿١٩٣﴾﴾ ص: 193
- ♦ ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ ﴿١٩٣﴾﴾ ص: 193
- ♦ ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ ۖ مُفْتَرِيَاتٍ ۖ وَادْعُوا مَنِ اسْتَضَعْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ ۖ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٩٣﴾﴾ ص: 193
- ♦ ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ ۗ وَقَالَ الْكٰفِرُونَ هَذَا سِحْرٌ كَذٰبٌ ﴿١٩٤﴾ أٰجْعَلِ الْاٰلِهَةَ اِلٰهًا وَاٰحِدًا ۗ اِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ ﴿١٩٥﴾﴾ ص: 195
- ♦ [﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٩٦﴾﴾ ص: 196
- ♦ ﴿لَا يَلْفُ قُرَيْشٌ ﴿١﴾ إِيَّاهُمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ﴿٢﴾ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِّن خَوْفٍ ﴿٤﴾﴾ ص: 196
- ♦ ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَارَكٌ مُّصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ ۗ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩٦﴾﴾ ص: 196
- ♦ [﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَّهٖا رَسُوْلًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ ءَايٰتِنَا ۗ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلِهَا ظٰلِمُوْنَ ﴿٥٩﴾﴾ ص: 197



- ♦ ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَنُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ ﴿٧﴾ ﴾ ص: 197
- ♦ ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى ﴿١٩﴾ ﴾ ص: 198
- ♦ ﴿ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ ﴾ ص: 202
- ♦ ﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ ﴿٢٠٣﴾ ﴾ ص: 203
- ♦ ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴿٦٤﴾ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾ ﴾ ص: 203
- ♦ ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ ﴿٧٠﴾ ﴾ ص: 203
- ♦ ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠٤﴾ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢٠٥﴾ ﴾ ص: 204
- ♦ ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٥﴾ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَفْلِينَ ﴿٢٠٦﴾ ﴾ ص: 205
- ♦ ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٠٨﴾ ﴾ ص: 206
- ♦ ﴿ فَاسْتَفْتِهِمُ الرِّبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ ﴿١٦٩﴾ أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ ﴿١٧٠﴾ أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٧١﴾ وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَذِبُونَ ﴿١٧٢﴾ أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ ﴿١٧٣﴾ ﴾ ص: 206
- ♦ ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٢١١﴾ ﴾ ص: 208
- ♦ ﴿ قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمْ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢١٢﴾ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ﴿٢١٣﴾ ﴾ ص: 212
- ♦ ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ ﴿٢١٧﴾ فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ ﴿٢١٨﴾ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ ﴿٢١٩﴾ وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ ﴿٢٢٠﴾ ﴾ ص: 213

- ♦ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٤﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا  
الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا ءآخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ  
الْخَالِقِينَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٧﴾﴾ ص: 215
- ♦ ﴿لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ ﴿٢١﴾﴾ ص: 219
- ♦ ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِئِينَ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ  
عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٢﴾﴾ ص: 219
- ♦ ﴿إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ ﴿٢٣﴾﴾ ص: 219
- ♦ ﴿إِن كُنْتُمْ لِلرُّعْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ ص: 220
- ♦ ﴿ثُمَّ بَدَأ لَهُمْ مِن بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنْدَهُ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٢٥﴾﴾ ص: 220
- ♦ ﴿يَبْنَئِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ  
فَارْهَبُونَ ﴿٢٦﴾﴾ ص: 222
- ♦ ﴿وَلَقَدْ جَاءتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَن جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ ﴿٢٧﴾ فَلَمَّا رءَا أَيْدِيَهُمْ  
لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ لُّوطِي ﴿٢٨﴾ وَأَمْرَاتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ  
فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَآءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ ﴿٢٩﴾﴾ ص: 223
- ♦ ﴿وَقَطَعْنَا لَهُمُ اثْنَتَى عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا ﴿٣٠﴾﴾ ص: 224
- ♦ ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضِعُّ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ  
كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٣١﴾﴾ ص: 224
- ♦ ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴿٣٢﴾﴾ ص: 225
- ♦ ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنَظِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ ۗ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ  
الْمُبِينُ ﴿٣٣﴾﴾ ص: 225
- ♦ ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصْرَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّوهُ قُل فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ  
يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿٣٤﴾﴾ ص: 226

﴿ قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٦﴾ ﴾

ص: 227

﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا ﴾ ص: 227

﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ ص: 227

﴿ أَفَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾ ص: 229

﴿ لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَارْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا قَلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا

وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ ﴿٧٧﴾ ﴾ ص: 229

﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ

مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٨١﴾ ﴾ ص: 231

﴿ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدٌ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِينَا بَرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ قَبْلِي

بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٨٢﴾ ﴾ ص: 232

﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ

نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ﴾ ص: 233

﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ

وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ﴿٥٨﴾ ﴾ ص: 235

﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰرِئِينَ وَالصَّٰبِغِينَ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ

عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦١﴾ ﴾ ص: 237

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ

كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٣٣﴾ ﴾

ص: 237

﴿ وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصْرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ

بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٣٤﴾ ﴾ ص: 237

﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٧﴾ ﴾ ص: 237

- ♦ ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصْرِيُّ حُنُّ أُنْبَتُوا اللَّهَ وَحَبَّتُوهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾ ﴾ ص: 238
- ♦ ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصْرِيُّ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنَّهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾ ﴾ ص: 238
- ♦ ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلِيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُعِينًا وَّكُفْرًا وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعِدَّةَ وَالْبَعْضَاءُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ كَلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٦٤﴾ ﴾ ص: 238
- ♦ ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عِدُوَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيُّ ذَلِكَ بَأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٣﴾ ﴾ ص: 238
- ♦ ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرِيُّ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضِلُّهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَتَلْتَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ ص: 238
- ♦ ﴿ يَبْنَئِ إِسْرَائِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنَّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٧﴾ ﴾ ص: 240
- ♦ ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ أَوْثُوا الْكِتَابَ ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ مِّن قَبْلِ أَن نَّظْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٧٧﴾ ﴾ ص: 244
- ♦ ﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلِ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكٰفِرِينَ ﴿٨٨﴾ ﴾ ص: 248
- ♦ ﴿ بِنَسَمَا أَشْتَرُوا بِهِ ءَأَنْفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغِيًّا أَن يُنَزَّلَ اللَّهُ مِّن فَضْلِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِّنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿٩٠﴾ ﴾ ص: 248
- ♦ ﴿ وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُم سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُم وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُم وَفِي ذٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾ ﴾ ص: 249
- ♦ ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوعًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَن أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِصٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكَ فافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ

التَّظْرِينَ ﴿٧٦﴾ قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٧﴾ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْكَنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٨﴾ ص: 250

﴿٧٩﴾ وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٠﴾ بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَظَّتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٨١﴾ ص: 252

﴿٨٢﴾ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٨٣﴾ ص: 253

﴿٨٤﴾ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقُّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾ ص: 255

﴿٨٦﴾ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيُّكَ ذَلِكَ بَانَ مِنْهُمْ قِيسِيَّيْنَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٧﴾ ص: 257

﴿٨٨﴾ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيُّكَ ﴿٨٩﴾ ص: 259

﴿٩٠﴾ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ ﴿٩١﴾ ص: 259

﴿٩٢﴾ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﴿٩٣﴾ ص: 260

﴿٩٤﴾ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ﴿٩٥﴾ ص: 260

﴿٩٦﴾ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٩٧﴾ ص: 260

﴿٩٨﴾ وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ ص: 262

﴿١٠٠﴾ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ﴿١٠١﴾

إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿١٠٢﴾ ص: 263

﴿١٠٣﴾ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ

كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابُ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ ص: 264

﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ

كُونُوا رَبَّنِيَّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٤﴾ ص: 266

﴿ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّيْنَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٧٥﴾ ص: 267

﴿ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ أَنْظُرْ كَيْفَ

نُبِّئِنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنِّي يُؤْفِكُونَ ﴿٧٥﴾ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ

السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٧٦﴾ ص: 268

﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٧٦﴾ ص: 269

﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٧٦﴾ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ

مِنَ الْمُضْمَرِينَ ﴿٧٦﴾ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَأَبْنَاكُمْ وَنِسَاءَنَا

وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴿٧٦﴾ ص: 270

﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا

بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿٧٦﴾ ص: 272

﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٧٦﴾ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا

تَكُنْ مِنَ الْمُضْمَرِينَ ﴿٧٦﴾ ص: 277

﴿ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ أَنْظُرْ كَيْفَ نُبِّئِنُ

لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنِّي يُؤْفِكُونَ ﴿٧٥﴾ ص: 278

﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنِي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعَكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرَكَ مِنَ الذِّنِّ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ

كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَى مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٧٥﴾ فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا

فَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ﴿٧٦﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ

أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿٧٧﴾ ص: 281

﴿ لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ

فَسَيَحْشُرُهُمُ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴿٧٧﴾ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ ؕ وَأَمَّا

الَّذِينَ اسْتَنكفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٧٢﴾ ص: 282

♦ ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَعَالَ إِبْرَاهِيمَ وَعَالَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٣٢﴾ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٣١﴾ إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٠﴾ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِنكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٣٣﴾ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُمُ أَنَّىٰ لَكَ هَذَا قَالَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٧﴾ ص: 285

♦ ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ﴿١١﴾ فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٢﴾ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ﴿١٣﴾ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴿١٤﴾ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿١٥﴾ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ﴿١٦﴾ فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا ﴿١٧﴾ فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَّسِيًّا ﴿١٨﴾ فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ﴿١٩﴾ وَهَرَىٰ إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا حَنِيًّا ﴿٢٠﴾ فُكِّي وَأُشْرِبِي وَقَرِّي عَيْنًا فِيمَا تَرِينَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا ﴿٢١﴾ فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِيلُهُ قَالُوا يَمْرِئُمْ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا فَرِيًّا ﴿٢٢﴾ يَتَأَخْتِ هُرُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا ﴿٢٣﴾ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٢٤﴾ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴿٢٥﴾ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٢٦﴾ وَبَرًّا بِوَالِدَاتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿٢٧﴾ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴿٢٨﴾ ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿٢٩﴾ مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٣٥﴾ وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴿٣٦﴾ فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٣٧﴾ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصُرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٣٨﴾ ﴿ ص: 286-287

♦ ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ

أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ ﴿١٣١﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٣٢﴾ إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٣٣﴾ ص: 289

♦ ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٧﴾﴾ ص: 291

♦ ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِنْ

كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾﴾ ص: 292

♦ ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴿٥١﴾﴾ ص: 294

♦ ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾﴾ ص: 298



# المحتويات

	الإهداء
	شكر وعرقان
	مقدمة
<b>الإطار النظري</b>	
02	الفصل الأول: الحجاج مقارنة نظرية
03	تمهيد
05	المبحث الأول: الحجاج .. مقارنة نظرية
06	أ. الحجاج لغة
06	1) الحجاج في المعاجم العربية
06	2) الحجاج في القرآن الكريم
07	3) الحجاج في المعاجم الغربية
09	ب. الحجاج اصطلاحاً
13	المبحث الثاني: تاريخ النظرية الحجاجية
14	أ. الحجاج في البلاغة الكلاسيكية
17	1) التفكير الحجاجي عند كوراكس
18	2) التفكير الحجاجي عند السفسطائيين
25	3) التفكير الحجاجي عند سقراط
26	4) التفكير الحجاجي عند أفلاطون
28	5) التفكير الحجاجي عند أرسطو
37	ب. الحجاج في البلاغة العربية القديمة
38	1) الممارسة الحجاجية والإقناعية لدى العرب قديماً
38	أ) الشعر
42	ب) الخطابة
46	ت) علم الكلام

47	ث) المناظرة
50	2) الإسهامات النظرية في درس الحجاج لدى العرب قديما
50	أ) الجاحظ
52	ب) ابن وهب
54	ج) الباجي
56	د) الطوفي
58	<b>III. الحجاج في الفكر الغربي الحديث</b>
58	1) الحجاج بين التراجع والانبعاث
60	2) إضاءة حول مشروع بيرلمان وثيتيكاه
62	3) تولمين والحجاج اليومي
64	4) رولان بارت وإعادة قراءة البلاغة الكلاسيكية
66	5) ديكرو وانسكومبر والحجاج اللغوي
68	<b>IV. الوعي العربي بالبلاغة الجديدة</b>
68	1) محمد العمري
69	2) صلاح فضل
70	3) طه عبد الرحمن
72	4) عبد الله صولة
73	5) أبو بكر العزاوي
75	<b>المبحث الثالث: الحجاج .. مقاربات نظرية</b>
76	<b>I. أنواع الحجاج</b>
76	1) الحجاج البلاغي
77	2) الحجاج اللغوي
78	- السلم الحجاجي
79	- الروابط الحجاجية

80	II. منطلقات الحجاج
83	III. عناصر العلاقة الحجاجية
84	IV. الآليات الحجاجية
84	1) الآليات المنطقية وشبه المنطقية/ الآليات المؤسسة على بنية الواقع الآليات المؤسسة لبنية الواقع/ الآليات المرتبطة ببنية التفاعل الحجاجي
90	2) الآليات البلاغية
99	<b>الفصل الثاني: الخطاب القرآني والآخر</b>
100	<b>تمهيد</b>
101	<b>المبحث الأول: الخطاب والنص والسياق</b>
102	1) النصّ
109	2) الخطاب
120	3) السياق
129	<b>المبحث الثاني: الخطاب القرآني</b>
130	1) تعريف القرآن الكريم
131	2) التفسير والتأويل
136	3) دور السياق في فهم القرآن الكريم
140	أ) أسباب النزول
142	ب) معرفة المكي والمدني
146	4) أنماط الخطاب القرآني
160	<b>المبحث الثالث: الآخر من منظور قرآني</b>
161	أ) الرؤية التوحيدية الناظمة للعلاقات الكونية
163	ب) أمة الأنا وأمة الآخر في المنظور القرآني
165	ج) أسس العلاقة بين (الأنا) المسلم و(الآخر) غير المسلم في المنظور القرآني

<b>الإطار التطبيقي</b>	
	<b>الفصل الثالث: حجاجية الخطاب القرآني الموجة إلى الآخر : المشركون / بنو إسرائيل / النصارى</b>
173	<b>تمهيد</b>
174	<b>المبحث الأول: حجاجية الخطاب القرآني الموجة إلى المشركين</b>
175	(1) تعريف المنظومة الشركية
178	(2) موجز تاريخ المنظومة الشركية
180	(3) القناعات المؤسسة للمنظومة الاعتقادية الشركية
187	(4) حجاجية الخطاب القرآني الموجة إلى المشركين
187	- أولاً) نماذج من الأساليب المنطقية وشبه المنطقية في محاجة المشركين
194	- ثانياً) نماذج من الأساليب البلاغية في محاجة المشركين
194	أ- استراتيجية تغيير القناعات على المستوى المعجمي
200	ب- استراتيجية تغيير القناعات على المستوى التركيبي
207	ج- استراتيجية تغيير القناعات على المستوى التخيلي
211	- ثالثاً) نماذج من الأساليب اللغوية والتداولية في محاجة المشركين
218	<b>المبحث الأول: حجاجية الخطاب القرآني الموجة إلى بني إسرائيل</b>
219	(1) تعريف المنظومة اليهودية
223	(2) موجز تاريخ المنظومة الاعتقادية اليهودية
226	(3) القناعات المؤسسة للمنظومة الاعتقادية اليهودية
228	(4) حجاجية الخطاب القرآني الموجة إلى بني إسرائيل
229	- أولاً) نماذج من الأساليب المنطقية وشبه المنطقية في محاجة بني إسرائيل
234	- ثانياً) نماذج من الأساليب البلاغية في محاجة بني إسرائيل
234	ت- استراتيجية تغيير القناعات على المستوى المعجمي
243	ث- استراتيجية تغيير القناعات على المستوى التركيبي

251	ج- استراتيجية تغيير القناعات على المستوى التخيلي
254	- ثالثا) نماذج من الأساليب اللغوية والتداولية في محاجة بني إسرائيل
257	<b>المبحث الأول: حجاجية الخطاب القرآني الموجه إلى النصارى</b>
258	1) تعريف المنظومة النصرانية
261	2) موجز تاريخ المنظومة الاعتقادية النصرانية
263	3) القناعات المؤسسة للمنظومة الاعتقادية النصرانية
265	4) حجاجية الخطاب القرآني الموجه إلى النصارى
266	- أولا) نماذج من الأساليب المنطقية وشبه المنطقية في محاجة النصارى
272	- ثانيا) نماذج من الأساليب البلاغية في محاجة النصارى
272	ج- استراتيجية تغيير القناعات على المستوى المعجمي
276	ح- استراتيجية تغيير القناعات على المستوى التركيبي
284	ج- استراتيجية تغيير القناعات على المستوى التخيلي
290	- ثالثا) نماذج من الأساليب اللغوية والتداولية في محاجة النصارى
293	<b>خاتمة</b>
299	<b>ثبت المصادر والمراجع</b>
319	<b>المحتويات</b>

## Résumé de l'étude

Cette étude qui venu comme une recherche de rapprochement nous voulons par laquelle L'induction des moyens argumentative qui à utiliser le coran dans son dialogue avec l'autre, et puisque le dieu (Allah) dans sa création que le cerveau humain aspire Toujours d'avoir l'argument et l'épreuve.

Le discours du dieu (Allah) à venu par le saint coran accordé à la création naturelle de l'être humain Car il était un discours argumentatif adressé dans la base pour influencer sur l'interlocuteur A travers l'obligation de ce dernier à la croyance par les thèses qui prend le discours coranique Et car ce dernier est des niveaux et de degrés cette rapprochement de recherche et consacrer sur les différents méthodes de dialogue qui à utiliser le discours du saint coran et qui adresser à trois Type :

- **Les idolâtres / Beni Israël / Les chrétiens**

Et cette recherche elle est venue partager en trois chapitres en plus d'une introduction .et une Epilogue (Conclusion).

**Chapitre un** : il était sous le titre (l'argument) car on a pris le coté théorique de l'argument Avec une redondance sur les définitions théoriques de cette terminologie dans les études linguistique Et l'éloquence moderne ainsi que l'enracinement historique du contexte de l'éloquence en général Chez les arabes et l'ouest en même niveau.

**Chapitre 2 :** il était sous le titre le (discours coranique et l'autre) car on à rapprocher théoriquement Les terminologies linguistique et critiquable programmé sous notre étude argumenta tique comme par exemple (Le texte. Le contexte. Le discours coranique. L'autre) et qui est désigné comme Terminologies clé et ce pour étudier l'objet D'argument et l'analyse du discours coranique en mode général. Car on enraciner ces définitions et ces terminologies de leur côté théorique.

**Chapitre 3 :** pour le troisième chapitre il était un chapitre proprement pratique car on à analyser quelques modèles coranique qui contient Un discours argumentatif adressé à ces trois catégories Et Qui nous avons précisé comme un but pour l'étude, car ce chapitre et venu partagé en trois partie :

L'ARGUMENTATION DU DISCOURS CORANIQUE ADRESSE A DES IDOLATRES

L'ARGUMENTATION DU DISCOURS CORANIQUE ADRESSE A BENI ISRAEL

L'ARGUMENTATION DU DISCOURS CORANIQUE ADRESSE AU CHRETIENS

on à ressortir quelques mécanisme argumentative que le discours coranique à utiliser dans sa stratégie pour détruire les convictions des interlocuteurs et l'on convaincu à obéissez à ces thèses coranique.

Argumentation / discours coranique / L'autre / dialogue / Raisonnement / Les connecteurs et L'opérateurs argumentative

## ملخص الدراسة

تأتي هذه الدراسة كمقاربة بحثية نريد من خلالها استقراء الأساليب الحجاجية التي يستخدمها القرآن الكريم في حوارهِ وجدالهِ مع الآخر، وبما أن الله عز وجل قد فطر العقل البشري على التطلع دوماً إلى الحجّة والبرهان والدليل، فقد جاء الخطاب الإلهي متمثلاً في القرآن الكريم موافقاً لفطرة الإنسان، فكان خطاباً حجاجياً موجّهاً في الأساس للتأثير في المتلقّي من خلال حملهِ على الاقتناع بالأدلة التي يحملها في طياته.

ولمّا كان هذا الآخر مستوياتٍ ودرجات، فقد اقتصرَت هذه المقاربة البحثية على الأساليب الحجاجية المختلفة التي استعملها الخطاب القرآني الموجّه إلى ثلاث أصنافٍ تمثّلوا في المشركين وبنِي إسرائيل والنصارى، وقد جاء البحث مقسّماً إلى ثلاثة فصولٍ إضافةً إلى مقدّمة وخاتمة :

● **الفصل الأول:** كان تحت عنوان (الحجاج)، حيث تناولنا فيه الجانب النظري لموضوع الحجاج، فأسهبنا في الحديث عن المفاهيم النظرية للمصطلح في الدراسات اللسانية والبلاغية الحديثة، وكذا التأصيل التاريخي لموضوع البلاغة بشكلٍ عام لدى العرب والغرب على حدٍ سواء.

● **الفصل الثاني:** كان تحت عنوان ( الخطاب القرآني والآخر)، حيث قاربنا فيه نظرياً المصطلحات اللسانية والتقدّية المندرجة تحت دراستنا الحجاجية مثل (النص، الخطاب، السياق، الخطاب القرآني، الآخر) والتي تُعدُّ مصطلحاتٍ مفتاحيةً لدراسة موضوع الحجاج وتحليل الخطاب القرآني بشكلٍ عام، إذ أصلنا لهاته المفاهيم والمصطلحات من الناحية النظرية.

● **الفصل الثالث:** وبالنسبة للفصل الثالث فقد كان فصلاً تطبيقياً بامتياز، حيث حللنا فيه بعض النماذج القرآنية التي تضمّنت خطاباً حجاجياً موجّهاً إلى الفئات الثلاثة التي حدّدناها هدفاً للدراسة، حيث جاء هذا الفصل مقسّماً إلى ثلاثة مباحث هي :

- حجاجية الخطاب القرآني الموجّه إلى المشركين
- حجاجية الخطاب القرآني الموجّه إلى بني إسرائيل
- حجاجية الخطاب القرآني الموجّه إلى النصارى

فاستخرجنا بعض الآليات الحجاجية التي استعملها الخطاب القرآني في استراتيجيته لهدم قناعات المخاطبين وحملهم على الإذعان .

الكلمات المفتاحية: الحجاج / الخطاب القرآني / الآخر / الحوار / الاستدلال / السلام الحجاجية / الروابط والعوامل الحجاجية