

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
MINISTRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

الجامعة مولود معمري، تيزي وزو
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة العربية وآدابها

Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou
FACULTE DES LETTRES ET DES LANGUES
Département de Langue et Littérature Arabes



جامعة مولود معمري، تيزي وزو
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة العربية وآدابها

التخصص: اللغة والأدب العربي.
الفرع: أدبي.

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه

إعداد الطالب: منصف دقاشي

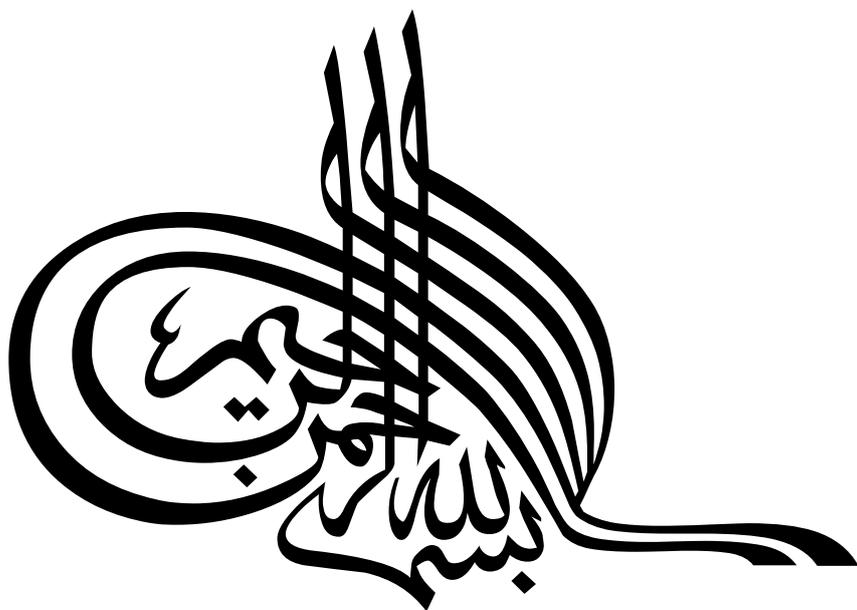
الموضوع:

الاستدلال الحجاجي في الخطاب الديني المعاصر

لجنة المناقشة:

- أ.د/ عمر بلخير، أستاذ التعليم العالي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو رئيساً
أ.د/ بوجمعة شتوان، أستاذ التعليم العالي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو مشرفاً ومقرراً
د/ نبيلة زويش، أستاذة محاضرة (أ)، جامعة مولود معمري، تيزي وزو عضواً مناقشاً
د/ بوزايدي عبد الحكيم، أستاذ محاضر (أ)، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة ... عضواً مناقشاً
د/ قاضي خليل، أستاذ محاضر (أ)، جامعة الجزائر (1) عضواً مناقشاً
د/ زكية يحيايوي، أستاذة محاضرة (أ)، جامعة الجزائر (2) عضواً مناقشاً

تاريخ المناقشة: 2020/01/15



إهداء

هذه إلى الذين رعياني صغيراً، وربياني كبيراً، ودعوا لي في خلوات
الليل وأنا في طريق العلم أسيراً .. الوالدين الكريمين.
هذه إلى التي صبرت على مساري، ورضيت بقراري، وحفظت
داري طوال غيابي وأسفاري .. الزوجة النبيلة الفاضلة.
هذه إلى الذين لهوت عنهم، وأخذت أحياناً الابتسامة منهم، أولادي؛
أمين وصفاء وفارس وأحمد ياسين .. رفع الله مقامهم في العالمين.
هذه إلى أحبائي في كل مكان.

بمناسبة
العيد
الذي
يقام
في
البحرين

شكر وعرفان

لك ربّي ليس كمثلّه شكر.



• المشرف صاحب الفضل في الوصول إلى نهايات الطريق

الأستاذ الدكتور بوجمعة شتوان

• الأستاذ الصديق بشير بن موسى،

• الدكتور الوفي علي غنابرية،

• الجمار الرفيق الساسي بن مبارك،

• الأخ الرقيق العربي بن عمر،

• كل من أمدني بنصيحة أو توجيه.

إلى الذين تشرفت بمناقشتهم لي.

مَقْدَمَةٌ

الحمد لله الذي أنعم علينا بالقلب واللسان، والعقل والبنان، وجعلنا من زمرة خير مخاطب ومخاطب في الأنام محمد عليه أفضل الصلاة والسلام ... وبعد:

تقدّمت وتقلّبت الدراسات النقدية الحديثة والمعاصرة متأثرة بما كتبه الفلاسفة والأدباء والشعراء منذ أرسطو ودرس الخطابة وظهور الفلسفة اليونانية وما صاحبها من جدل بين السفسطائيين والرواقيين و.. مرورا بالحضارة الاسلامية التي نشأت بعد نزول القرآن الكريم والأمر بالقراءة (اقرأ). وأخذت الدراسات الدينية أولا والأدبية -بعد ذلك- منحى جديدا ثم توالى الدراسات النقدية التي كانت ممثلة في النحو والبلاغة وعلم الكلام وأصول الفقه والفلسفة. صُنِفَت التصانيف وأُلْفَت الكتب وعقدت المجالس والمناظرات العلمية وكانت مركزية هذا العمل في مرحلته الأولى النص القرآني، ثمّ توسّعت لتشمل الحديث النبوي الشريف بعد ذلك. نشأ عن هذا خطابا متأثرا بالأيدولوجيا الدينية؛ سواء الخطاب الشعري أو الفلسفي أو التعليمي أو الارشادي الوعظي، كانت سلطة الكلمة الدينية تتمثل في مراعاة الصحة في النقل والدليل في الحديث.

المخاطبُ المتكلم والمتحدّث الواعظ والكاتب المؤلّف اتخذوا في المقام الديني من النص القرآني أو من الحديث النبوي دليلاً وحجّةً على كلّ مسألة يراد من المستمع الاقتناع بها، وكانت الاستدلالات مبنية على حسب فهم كلّ واحد منهم -على مختلف توجهاتهم الفكرية وانتماءاتهم النحلية- وكان هذا الفهم هو المحدّد لوجهة هذا الدليل (الشاهد) أو ذلك. في هذه الأثناء ظهر علماء قرأوا الفلسفة اليونانية وما تحمله في طيّاتها من دراسات منطقية وفلسفية وتأثروا بها وبطريقة عرض الأدلة والحجج، فأعطوا بُعداً جديداً للعملية الاستدلالية برمتها . فكانت النتيجة الطبيعية هي ظهور اختلافات وتباينات حول مفهوم الدليل والاستدلال وطرقه بين البلاغيين والأصوليين والمنطقيين والفلاسفة والمتكلمين. وكان الهدف من هذا هو الاقتناع والاقناع بوجهة النظر والأخذ بالمذهب والقيام بالواجب.

المتكلم والمخاطب في العملية الخطابية كان يعرض دليله وحجّته بكيفية تتناسب مع فهمه للشاهد، ولهذا تولّدت حوارات وجدالات ومناظرات اتخذت سبلا متعدّدة في أسلوب المخاطبة وطرق المحاججة حسب ما يقتضيه الحال والمقام، المنطلق والتوجه الفكري. وكان الدافع أو النزعة الدينية تفرض سلطتها بالقوة طوال تلك الفترة. استقرّ الحال على ما هو عليه إلى أن جاءت النهضة

الأوروبية والحدثة الغربية ومحاولات التجديد في الأدب العربي انطلاقاً من المدرسة الكلاسيكية القديمة وصولاً إلى المدارس التي جددت في الأسلوب والمضمون وهي المدارس النقدية الحديثة والمعاصرة، إلا أنّ الدراسات اللسانية الدوسوسيرية وما تلاها من دراسات كانت حاسمة في نقل اللغة من الهامش إلى المركز، وتحويل محور الدراسات التحليلية وقطب الرحي في النظرة إلى الأدب والأدبية.

انطلقت هذه الدراسات اللسانية وتأسست على مبدأ المحايثة (دراسة اللغة في ذاتها ولذاتها)، وتعدّ المناهج النقدية المعاصرة التي تحللها حسب منطلق الرؤية واختلاف الهدف المنشود من دراسة اللغة وتحليل الخطاب/النص. ما لبثت أن تحوّلت بعد منتصف القرن العشرين إلى دراسات تأخذ في الحسبان حال المخاطب والمخاطب (المرسل والمتلقي) وخضعت للسياق مجدداً بعد طرحه جانباً. فكانت التداولية Pragmatique بكلّ ما تحمله في طياتها من أبعاد، مرحلة جديدة في نمط تحليل الخطاب.

ساعد توفر أجواء الديمقراطية الحرّيات وتقدّم وتطوّر وسائل الاتصال والتواصل، على عودة الاهتمام بالخطاب (منطوقاً/مكتوباً) وإدراك أهميته؛ بل ضرورته. صاحب هذا الأمر، الاهتمام بتحليل الخطاب، ودراسة أساليبه المختلفة بغرض الوصول إلى عوامل التأثير التي تصنع منه خطاباً فعّالاً وناجحاً. ومن ضمن أهمّ الدراسات المتعلقة بالخطاب نجد الدراسات الحجاجية التي توسلت بآليات عدّة في التحليل واعتمدت -خاصة- اللغة كآلية مهمّة في التحليل، من ضمن الآليات المؤثرة في التوجيه والانتهاض بالعمل.

الدراسات النقدية العربية الحديثة والمعاصرة؛ خصوصاً، تأثرت تأثراً كبيراً واعتمدت اعتماداً شبيه كلياً على المناهج الغربية المعاصرة في محاولة للنهوض بالأدب ومواكبة النهضة الأدبية والفكرية الغربية. التوسل بالجديد في مناهج النقد والتحليل الغربية ليس مشكلة في حدّ ذاته، ولكن الأشكال يكمن في أخذ هذه المناهج بأبعادها الفلسفية والأيدولوجية وفرضها أمراً حتمياً على الثقافة والأدب العربيين، وعند بعض النقاد العرب وصل الأمر إلى حدّ المطالبة بدفن التراث العربي وجعله من الماضي بحجة عدم صلاحيته لهذا العصر. وعمل البعض الآخر على محاولة إخضاع وتفسير التراث العربي بكلّ ما فيه من مقدّس وغير مقدّس وفق الرؤية الغربية للخطاب ككلّ

(الديني خصوصا)، كما فعل طه حسين بداية وحامد أبو زيد وغيره لاحقا، ووقف الجميع بين مؤيد مساند ورافض وغازب. هذا الأمر دفع بعض الدارسين والنقاد إلى الدعوة إلى التروّي وأخذ المسألة من زاوية نقدية علمية تعتمد الآليات المعاصرة التي تخدم التراث ولا تصطدم مع المقدّس. ومن ضمن تلك الدراسات دراسة عبد الله صوله -التي ضمّناها في هذا البحث- للنص القرآني من زاوية حجاجية، في محاولة لإبراز أنّ النص المقدّس (القرآن الكريم ذاته) يحمل من الآليات والصور الحجاجية ما يجعله نصّا حجاجيا بامتياز، وأنّه يهدف بالأساس إلى الاقناع والانتهاض بالعمل تماما كما يطرحه الحجاج.

يشدّ الناقد الاهتمام المتزايد بالجوانب الثقافية والأيدولوجية في الدراسات النقدية المعاصرة، تجلّى خصوصا في عودة الحجاج والدراسات الحجاجية انطلاقا من أفكار أرسطو، وخاصة ما أثاره بيرلمان وتيتيكاه في دراستهما الحجاج انطلاقا من كون "موضوع نظرية الحجاج درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تجعل العقول تسلّم لما يُعرض عليها من أطروحات أو تزيد في درجة ذلك التسليم، وأنّ غاية كلّ حجاج أن يجعل العقول تذن لما طرح عليها من آراء، أو أن تزيد في درجة ذلك الاذعان. فأنجع الحجاج ما وُفق في جعل حدّة الاذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب أو يجعلهم يمسون عنه، أو هو ما وُفق على الأقلّ في أن يجعل السامعين مهتئين لإنجاز ذلك العمل في اللحظة المناسبة. ويبدو هنا التقاء الخطاب الديني بكونه يهدف إلى الخضوع والانتهاض بالعمل مع النظرية الحجاجية.

الخطاب وتحليله كان من ضمن اهتماماتنا بالنقد والدراسات النقدية الأدبية المعاصرة. ومن ضمن ما نفت انتباهنا في المرحلة الأولى من مراحل ما بعد التدرج (الماجستير)، كثرة الدراسات حول القرآن الكريم؛ أسلوبيا وبلاغيا وتداوليا وحجاجيا، كخطاب قابل للتحليل، وتمثل في كثير من الأطروحات التي قدّمت ونوقشت، وكلّ هذه الدراسات لا تخرج عن كونها جزءا من دراسات الخطاب الديني في بداياته الأولى. وزاد تفكيري في دراسة الخطاب الديني في تلك المرحلة، ما بدا من تباين أو تناقض بل تعارض وتصادم في الفهم حتّى أنك ترى الحجّة الدليل (الشاهد) يأخذ طابع الحلال والحرام في آن واحد من خطابين مختلفين، فنتساءل كيف يمكن هذا؟! فدرسنا مناظرات ابن تيمية من خلال رسالة الماجستير الموسومة بـ: "علم التخاطب في مناظرات ابن

تيمية". فبدا لنا أنّ طبيعة اللغة أحيانا تقتضي ذلك، ولكن سوء الفهم وتدوير الشاهد حسب الغرض والأهواء أحيانا، كانا عاملين مهمين في حدوث هذا التباين. هذه النتيجة، كانت محفزا لمواصلة البحث في الخطاب الديني، ولكن هذه المرة في الخطاب المعاصر. وكانت الاشكالية هذه المرة تنطلق من: لماذا يتباين الخطاب الديني ويتعارض مع كلّ ما توفّر له من آليات استدلال حجاجية؟ ومنه: هل يصلح الاستدلال الحجاجي لتحليل الخطاب الديني المعاصر؟ كي يبتعد عن التناقض، وما الذي يميّز الحجاج الديني عن غيره؟ وقبل ذلك هل الخطاب الديني المعاصر خطابا حجاجيا؟ إذا كان كذلك فما هي موجّهات الحجاج الديني واستراتيجيته؟

الرؤية والاشكاليات المطروحة كانت نقطة الانطلاق مدفوعة برغبة ذاتية لإثراء الدراسات الحجاجية المعاصرة التي تتناول الجانب الفكري والمساهمة في إبراز ما فيها من آليات تساهم في الخروج من الممر الضيق الذي وُضعت فيه إلى مجال أرحب وأوسع تتلاقى فيه الأفكار والدراسات بواقعية وموضوعية أكبر، متوسلة بما في تراثنا من ثراء لغوي وبلاغي وأدبي. فاستقر الأمر على أنّ تتمّ الدراسة تحت عنوان: "الاستدلال الحجاجي في الخطاب الديني المعاصر"، في محاولة لمكين الخطاب الديني من التوسّل بالدراسات الحجاجية. واعتمدنا في هذه البحث خطةً تستجيب لمتطلبات الدراسة مكونة من ثلاثة فصول.

تحديد المفاهيم الاصطلاحية كانت ضرورية وهي من الصعوبة بمكان بسبب مرجعياتها أو خلفياتها الفلسفية -في أغلب الأحيان- وكذلك عدم وحدة منطلقاتها اللغوية وكثرة ترجماتها، ومن ثمّ مفاهيمها، حتّم علينا عقد الفصل الأول تحت عنوان **الحجاج والخطاب**. تناولنا في **مبحثه الأول**: **الحجاج** قدّمنا فيه أولاً الخلفية الفلسفية والمنطلقات الفكرية والدلالات اللغوية والاصطلاحية للحجاج بصفة عامة. ولأنّ الدراسة الحجاجية من ضمن أهم آلياتها اللغة قمنا ثانيا بتناول موضوع الحجاج في اللغة فأعطينا مفهوم **الحجّة** ثمّ أصنافها وخصائصها. وثالثا تناولنا بالدراسة الاستدلال الحجاجي المتعلق باللغة الطبيعية مبيّنين أسسه والفرق بينه وبينه الحجاجي البرهاني. وباعتبار الموضوع المطروق يتعلق بالخطاب الديني هو والمدونات المشتغل عليها، فقد بحثنا رابعا الحجاج الديني ومرتكزاته وآلياته الحجاجية إضافة إلى تلك اللغوية. أمّا **المبحث الثاني** فتناولنا **الخطاب** وقسّمناه إلى أربعة مطالب؛ كان ضروريا تحديد مفهوم الخطاب بالنظر إلى التشعّب الحاصل في

مفاهيمه الاصطلاحية وما ينجر عن ذلك من تخلخل في الدراسات التحليلية، ولأنّ الخطاب الديني له إشكاليات مع مصطلح النص ومكونه الأساس الجملة، تناولنا في المطلب الثاني الخطاب والجملة، وفي مطلبه الثالث الخطاب والنص ثم الخطاب والملفوظ وهي كلّها لها علاقة بالتباين في الطرح بين الخطاب الحدائثي والخطاب التراثي، وختمناه بمطلب رابع تناولنا فيه علاقة التواصل.

الفصل الثاني عقده تحت عنوان **الخطاب الديني المعاصر وآليات التحليل الحجاجي**، قسّمناه كما هو الفصل الأول إلى مبحثين؛ **المبحث الأول** تناول آليات التحليل الحجاجي التداولي في الخطاب الديني المعاصر وأخذنا بالدراسة كتاب "خطابنا الاسلامي في عصر العولمة" بيّنا من خلاله آليات التحليل الحجاج التي يتمتع بها الخطاب الديني المعاصر، فدرسنا أولاً حجاجية عنوانه، وثانياً الاستراتيجية المعتمدة في الخطاب من اثبات ونفي، وثالثاً تناولنا بالدراسة أهم العوامل والروابط الحجاجية المستعملة في هذا الخطاب، إضافة إلى الاستدلال بالشاهد. أمّا **المبحث الثاني** فتناولنا فيه الخطاب الديني بين الحدائثيين والتراثيين؛ فقسّمنا الخطاب الديني المعاصر إلى قسمين؛ الأول الحدائثيون الذي ينادون بعلمنة الحياة وتجديد المرجعية الفكرية للمسلمين وفق المنظور الحضاري الغربي، من خلال نماذج محمّد أركون ونصر أبو زيد وحسن حنفي، وثانياً الخطاب الديني في الفكر التراثي باعتبار المتمسكين بالمرجعية الدينية الاسلامية، وقسّمناه إلى قسمين هما: التراثي التقليدي والتراثي التجديدي، من خلال نموذجي عبد الرزاق قسوم وطه جابر العلواني. ولأنّ كلا الخطابين يشكو من السلطة المسلّطة عليهما فقد تناولنا سلطة الخطاب، مُبرزين ما يتمتع به كلّ خطاب من سلطة سواء داخلية أو خارجية.

عقدنا بعد ذلك فصلاً ثالثاً تحت عنوان: **موجّهات الحجاج الديني واستراتيجيته**. لمعرفة موجّهات الحجاج الديني واستراتيجيته كما تناولنا مختلف الخطابات الدينية المعاصرة بالدراسة والتحليل والنقد وعقد مقارنة فيما بينها لمعرفة ما بداخلها من آليات استدلالية حجاجية وإدراك الاستراتيجية أو الاستراتيجيات التي تعتمدها للوصول إلى المخاطب والتأثير فيه. فاخترنا أن يكون الفصل من أربعة مباحث نقابل في كلّ بحث بين خطابين أو ثلاثة ونستخرج استراتيجية كلّ خطاب مقابل الآخر. المبحث الأول تناولنا فيه موضوع "الظاهرة القرآنية" بين خطاب مالك بن نبي وخطاب محمّد أركون. والمبحث الثاني تناولنا فيه موضوع العلمانية بين الخطاب الديني الحدائثي

والتراثي؛ تناولنا العلمانية في ثلاث خطابات؛ الحداثية والتجديدية والسلفية. والمبحث الثالث حللنا فيه وقابلنا بين خطاب المدرسة الواحدة (الخطاب السلفي أنموذجاً)، من خلال موضوع الاختلاط، وكان اختيارنا على خطاب قاسم بن أحمد الغامدي، وخطاب هادي بن ربيع المدخلي. وفي المبحث الرابع والأخير أخذنا بالدراسة الخطاب الديني العقدي، من خلال الخطاب العقدي الصوفي الأشعري والخطاب السلفي الوهابي (أهل الحديث) في موضوعين: الأول: الاستواء على العرش، والثاني: النزول من السماء، المتعلقان بالله عزّ وجلّ، يمثل الخطاب الأول الشيخ شمس الدين ويمثل الخطاب الثاني الأستاذ الدكتور محمد علي فركوس.

كما أننا التزمنا بتقديم حوصلة تجمع وتلخص ما جاء في كلّ فصل من الفصول على حدّه لتتشكل منها خاتمة البحث أثناء الاجابة عن الاشكاليات المطروحة.

ونشير إلى أننا غير معنيين بنفي صفة السلفية على أحد وإنما تعاملنا مع الموضوع من باب ما هي عليه الدراسات المعاصرة وما يتناوله الخطاب الاعلامي، كما أننا لم ندخل إلى التفصيل داخل هاته الخطابات حتى لا يفقد موضوع الاستدلال الحجاجي مركزيته في هاته الأطروحة. حسب اطلاعنا فإنّ الدراسات الحجاجية تناولت الخطاب القرآني في العديد من البحوث الأكاديمية، وتناولت بالدراسة بعض الشخصيات الاسلامية، ولكن لم نطلع على الخطاب الديني المعاصر في دراسة مقارنة للعديد من الخطابات الدينية، متوسّلين بالاستدلال الحجاجي كما تناولناه نحن في هذه الأطروحة.

المنهجية العلمية تلزم الباحث باختيار منهج أو مناهج تكون بمثابة المعلم الذي يسير به. التزامنا بهذا المبدأ اعتمادنا في بداية البحث على المنهج الوصفي لطبيعة المباحث التي كنا نعمل من خلالها على تحديد المنطلقات والدلالات، لننتقل تدريجياً إلى اعتماد المنهج التحليلي والنقدي، وتداخلت المناهج في بعض أجزاء البحث بحسب الحاجة والعنصر قيد البحث، وغلب المنهج التحليلي في الفصل الأخير.

اعتمدنا في بحثنا مصادر ومراجع عدّة، من كتب ومجلات ومقالات ومواقع إلكترونية، كان التهميش والاقْتباس ومنها بحسب الحاجة، فقلّ حضور أغلبها، وتكرّر حضور البعض الآخر بنسب متفاوتة. من بين المراجع ذات الأهمية والحضور اللافت نذكر: كتاب تاريخ نظريات الحجاج

لفيليب بروتون وجيل جوتيه ترجمه محمد صالح ناحي الغامدي، وكتابات عبد الله صولة: "في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات" ومؤلفات طه عبد الرحمن: "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" و "تجديد المنهج في تقويم التراث" و "أصول الحوار وتجديد علم الكلام". كما أنا اعتمدنا على مراجع مترجمة لأقطاب من النقاد الغربيين. مثل: رولان بارث: مبادئ في علم الأدلة، تر: محمد بكري وقرءة جديدة للبلاغة القديمة ترجمه عمر أوكان. و جوليا كريستيفا: علم النص، تر: فريد الزاهي، وأخرى باللغة الفرنسية.

الخطاب الديني يدخل في حقول شتى (الشريعة، والسياسة والثقافة والاجتماع والاقتصاد ...) ويتناول المواضيع الحياتية كلها الفردية والجماعية الدينية والدنيوية، وعلى أسنة مفكرين وعلماء ومتكلمين وخطباء كثر من نحل مختلفة وتوجهات متعدده بعضها متباين عن بعض، وما تولد عنه من غلو وتطرف أو جمود لدى البعض، ومطالبة بتحديث (الحدثة) الأسس التي قام عليها الخطاب الديني على مدى قرون من البعض الآخر. جعل من الصعوبة بمكان الوقوف والرسو على اختيار مدونة شاملة تخدم موضوع البحث، هذا، أوجب علينا الاطلاع على العديد من المؤلفات واختيار ما يخدم الأطروحة، ومن أهم تلك المؤلفات: العلمنة والدين، والفكر الاسلامي نقد واجتهاد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، لمحمد أركون. نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد. الظاهرة القرآنية، شروط النهضة، وجهة العالم الاسلامي، لمالك بن نبي. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، العلمانية والحدثة والعولمة، لعبد الوهاب المسيري. العلمانية حقيقتها وخطورتها لمحمد علي فركوس. العلمانية (نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الاسلامية المعاصرة) لسفر بن عبد الرحمن الحولي. تنزيه الشريعة الاسلامية وصلتها من فتنة الاختلاط، ربيع بن هادي المدخلي. أصول الفقه الاسلامي، لوهبة الزحيلي. خطابنا الاسلامي في عصر العولمة، الاسلام والعلمانية وجها لوجه، ليوسف القرضاوي. أما المواقع الالكترونية فإكتفينا بموقع جريدة عكاظ السعودية، وموقع ربيع بن هادي المدخلي، وموقع طه جبر العلواني، وغيرهم.

اضح لنا بعد الدراسة والتحليل من خلال الأليات الاستدلالية التي يتيحها الحجاج عموما بما فيه الحجاج الديني، بأن هناك مميزات تطبع الحجاج الديني ولا يمكن أن يستغني عنها أبدا وهي

بالإضافة إلى المكونات اللغوية وخاصة لغة القرآن الكريم من دور في العمليات الحجاجية فإنّ النصوص الدينية وخاصة القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تبقى مرتكزات أساسية يستخدمها المخاطب أثناء الاستدلال. أمّا التباين الحاصل داخل الخطاب الديني المعاصر برغم ما تُوفّر له من آليات استدلال حجاجية فإنّه نتيجة طبيعية للتأويل وفهم النصوص بحكم السياقات التي تحكمها. ولا يعني هذا عدم صلاحية الاستدلال الحجاجي لتحليل الخطاب الديني المعاصر، بالعكس ففي الخطاب الديني من الآليات أكثر ممّا في غيره، وهو خطاب حجاجي بامتياز. وهو يعتمد استراتيجية محاصرة المخاطب بالنص المقدّس والضغط عليه من خلال تلك السلطة الروحية التي تكمن فيه، أكثر ممّا يحمله المخاطب من كفاءة لغوية أو خطابية، ليصل إلى التفسير والتبديع أو التكفير! وهذا الأمر يعتبر من موجّهات الحجاج الديني الإسلامي بالخصوص.

أثناء الدراسة والبحث واجهتنا صعوبات نشير هنا إلى بعضها؛ إضافة إلى ما ذكرناه في صعوبة اختيار المدونة محلّ الدراسة والمخاطب محلّ التأثير، وشساعة مساحة الاختيار، فقد كان اختيار الأدلة ذات الصبغة الاستدلالية الحجاجية وفق الدراسات اللسانية المعاصرة وما يقتضيه الحجاج الديني يصعب الاستمرارية في التحليل، ولكن لم يكن عائقا يجعلنا نتوقف.

رغم ذلك تجاوزنا تلك الصعوبات، وسرنا ونقدّمنا بنجاح - حسب تقديرنا على الأقل - وإن كان لأحد الفضل بعد الله في هذا فهو للأستاذ المشرف الذي لم يبخل بالتوجيه والعناية وترك مساحة للطالب الباحث لإبداء آرائه وإبراز قدراته؛ وفي هذا نقدم له الشكر الجزيل ووافر الاحترام والتقدير. وكذلك الشكر لبعض الأساتذة والزملاء الذين لم يبخلوا علينا بمدّ يد العون طوال مسيرة البحث، ولهم في ذلك فضل فيما أنجزناه وحصلناه من علم.

الطالب: منصف دقاشي

الفصل الأول

الحجاج والخطاب

المبحث الأول: الحجاج.

- 1.1. الحجاج في الفكر الحديث.
- 2.1. نظرية الحجاج في اللغة.
- 3.1. الاستدلال الحجاجي.
- 4.1. الحجاج الديني.

المبحث الثاني: الخطاب.

- 1.2. مفهوم الخطاب.
- 2.2. الخطاب والجملة والنص.
- 3.2. الخطاب والملفوظ.
- 4.2. الخطاب والتواصل.

حوصلة الفصل الأول

المبحث الأول: الحجاج

توطئة:

الحجاج كفن من الفنون المعول عليها في الخطابة ليسا جديدا، وإنما «علما قديما جدًا ارتبط بالكثير من المجالات، وسمحت بذلك طبيعته، فقد ارتبط بالمنطق والبلاغة وبالديالكتيك، إلا أنه تعرض للتهميش غير المباشر، وذلك بتقديم البلاغة في نهاية القرن التاسع عشر كمجال غير علمي، وبالتالي فقد ألغي من المناهج التعليمية»¹ كما جاء في مقدمة ترجمة كتاب تاريخ نظريات الحجاج لمحمد صالح ناحي الغامد. وهذا تقريبا ما وقع للمنطق الذي أصبح كأنه عمليات حسابية محسومة النتائج؛ وكان هذا سببا في ابتعاده أو ابعاده عن التعامل مع الخطاب، لاكتسابه الصفة الصورية فقط.

الكثير من العلوم والمعارف عاد الاهتمام بها بعد أن كانت طي النسيان؛ والحجاج إحداها، وكان الفضل في ذلك للفيلسوف البلجيكي بيرلمان، الذي نشر مع أولبرشتس - تيتيكا في عام 1958 الكتاب الذي ترك الأثر في الدراسات الحجاجية إلى اليوم، وهو كتاب: "رسالة في الحجاج: البلاغة الجديدة" ليتحول بعدها إلى مصب اهتمام العديد من الباحثين بحيث يعتبر اليوم أحد الحقول العلمية المهمة التي تم تطويرها وإعادة الحياة إليها من جديد. بل من الصعب أن يتم تجاهل هذا العلم. والباحث يدرك أن «حضوره الطاغي يوميا في أغلب أنواع الخطاب (السياسي والديني والاعلاني وحتى الاقتصادي والعلمي..) جعل من تطوره، سواء على مستوى التنظير، أو الممارسة أمرا حتميا، خاصة مع تطور علوم الاتصال»²، حتى غدت العديد من النظريات والبحوث، تتناول الحجاج من زوايا وأبعاد مختلفة.

النظريات كالكائن الحي لا تتطور إلا في أجواء ثلاثتها وبيئة تسمح لها بالتنوع والتكاثر، والوسيلة أو الآلية التي تجعل الحجاج يأخذ مكانته ويتطور هو "التواصل"؛ ولا حجاج بدون حجج تقدم بين يدي الخطاب، والاهتمام بالحجة ينبثق من «الاهتمام بما يتعلق بالرسالة، وطريقة نقلها،

¹ فيليب بروتون وجيل جوتيه: تاريخ نظريات الحجاج: تر: محمد صالح ناحي الغامدي، ط1، مركز النشر العلمي، جدة، 2011، ص9.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وتوصيلها وتبادلها. فالحجة كانت، ولا تزال، تعتبر محتوى، أو شكلا من المحتوى التواصلية، سواء تمّ التصريح بذلك أم لا»¹، وهذا ما يجعلنا، عن تفحص ودراسة نقول إنّ نظريات الحجاج لا يمكن أن تكون بدون عملية تواصلية. وعلى كلّ حال، يبدو أنّ السمة الأساسية في الحجة، التي تميزها تمامًا عن التفكير المنطقي، هي أنها تظهر في لحظة تشكّل علاقة بين أكثر من طرف. وهذا ما يبرر الدفاع عن الحجاج كأساس لعلوم المعلومات والتواصل.

الترايط بين الحجاج والتواصل يتوسع ليشمل ذلك الفوج الذي يقوم بين الحجاج والاقناع، فالحجة لها غاية إقناعية أصيلة، لأنها تبحث عن إقناع المتلقّي بفكرة ما، أو جعله يتخذ سلوكا معيناً. أي الاهتمام بالحجة يقتضي ضمناً الاهتمام بالإقناع. والتوقف عند أسباب حصول الموافقة على رأيٍ ما لا يكون إلاّ من خلال الالتفات للآليات التي يمكن عبرها الحصول على تلك الموافقة. وغالبا ما يكون لهذا الاهتمام بالإقناع وجه أخلاقي، فتحليل الحجج يكون أكثر ثراءً عندما تتم مناقشة مشروعية آليات الإقناع؛ بل والإقناع ذاته.²

الاشتغال بالبلاغة قديماً وحديثاً - في القرن العشرين بالذات - وتطورها بظهور البلاغة الجديدة يعتبران «الإطار المثالي لنظريات الحجاج. فهي في جوهرها تأمل شامل حول الطريقة التي تبدأ من اكتشاف حجة ما وحتى قبولها، أو رفضها من متلقيها. بهذا .. توسع مجال اشتغال البلاغة من الخطاب الاستشاري السياسي (Délibration politique)، والقضائي (Judiciaire)، والاستدلالي (Epidictique)»³؛ وقد اعتبرت هذه الأنواع الثلاثة الأساسية مصدراً لنشأة الحجاج. وهذا الأخير تطور طبيعياً بتطور وتنوع الخطابات حسب الزمان والمكان والغرض منه والحقول التي يشتغل فيها. وبما أن وسائل ووسائط التواصل تطورت في العصر الحديث فإن طريقة وكيفية إرسال وتلقي الخطاب ونمط الحجج وفنون الإقناع تطورت ولكنها لم تلغى البلاغة القديمة لأنها متعلقة أساساً باللغة التي لا يستطيع الإنسان أن يتواصل بدونها.

¹ فيليب بروتون وجيل جوتيه: المرجع السابق: ص13.

² ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ المرجع نفسه، ص17.

علق محمد صالح ناحي الغامدي على قول المؤلف بأنّ حظوظ الاهتمام بالحجاج وتطوره لا تكون وافرة إلاّ في مجتمع علماني ديمقراطي ومسالمة، بقوله: «لا نعتقد أنّ الحجاج يحتاج إلى مجتمع علماني يفصل الدين عن الدولة أو الدين عن المجتمع، لكي يتطور. القضية تتعلق بنوعية الفكر الديني، فنحن لا نعتقد إمكانية الحديث عن فكر ديني بصيغة الفرد، وإنّما عن اختلافات متعدّدة تتعلق بكلّ دين على حده، وإذا كانت هناك بعض السمات التي تجمع الأديان، فإنّ ذلك لا يعدّ مبررا كافيا عن فكر ديني يجمع اليهودية والمسيحية والاسلام وغيرها من الأديان والمعتقدات؛ لذلك نعتقد أنّ الحجاج يمكن أن يتطور داخل مجتمع لا يفصل الدين عن الدولة والمجتمع إذا كان هذا الدين يتقبل الاختلاف، ويقر بحق الناس في المعرفة»¹. ونعتقد مثله أنّ الإشكال ليس في الدين بحد ذاته وإنما حين لا يقبل هذا الدين الاختلاف والتعدد، ولا يدفع الناس إلى العلم والمعرفة. وتراثنا الديني الاسلامي نموذج ودليل ساطع على ذلك. فالمذاهب الفقهية والمدارس الكلامية وما وقع فيها وبينها من سجالات وجدالات ومناظرات كافية للتعبير عن بطلان فكرة أنّ الدين يقف سداً وصاداً لتطور الخطاب وأساليب التواصل وطرق الاقناع التي يشتغل عليها الحجاج.

الحجاج كآلية اقناع كانت حتمية لتعدد القراءات والتأويل للخطاب الواحد، وهذا ما جعل جميل حمداوي وغيره يرى أنّه «لا يمكن الحديث عن الحجاج إلاّ حينما نكون أمام تعارض الأطروحات الذهنية، كأن نجد أنفسنا - مثلا - أمام أطروحة ونقيضها، سيما إذا شككنا في صحتها ووجهتها، فنلتجئ حينئذٍ إمّا إلى التثبيت وإمّا إلى التفتيد»². تعارض الأطروحات الذهنية يعني تغاير الخطابات والنصوص إن لم يكن تعارضهما، والحجاج الذي هو بقصد التأثير والاقناع يعمل على تغيير الأفكار والتسليم والاذعان. وتبدو قصدية التأثير والاقناع واضحة من خلال الحجج والشواهد المقدمة بين يدي الخطاب بين الطرفين المتحاورين. والحجاج قد يكون متعلقا صلة بالأمور الفكرية العقلية السلوكية، وحينئذٍ فهو **حجاج جدلي**، وإما أن يكون مجاله توجيه الفعل والتوجيه إليه وخلق الاعتقاد، فهو **حجاج خطابي**.

¹ فيليب بروتون وجيل جوتيه: المرجع السابق، ص14.

² جميل حمداوي: من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، دط، أفريقيا الشرق، المغرب، 2014، ص33.

تعددت النظريات التي تهتم بالتأثير في المتلقي ونظرية الحجاج في اللغة هي إحدى تلك النظريات التي تشغل على اللغة وتهتم «بالوسائل اللغوية وإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوفر عليها المتكلم. وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما، تمكنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية، ثم إنها تنطلق من الفكرة الشائعة التي مؤداها: أننا نتكلم بقصد التأثير. هذه النظرية تريد ان تبين أنّ اللغة تحمل بصفة ذاتية جوهرية وظيفية حجاجية»¹ تتجلى في بنية الأقوال ذاتها، صوتيا، وصرافيا، وتركيبيا، ودلاليا. وهذا دليل على توسع مفهوم الحجاج والحجة ودافع لجمع ما ذهبت إليه الدلالات اللغوية والاصطلاحية للفظ الحجاج.

الحجاج لغة واصطلاحا:

ارتبطت لفظة الحجاج في المعاجم والقواميس العربية بالجذر اللغوي (ح،ج،ج) الذي يحيل إلى دلالات متعدّدة. فالفيروزبادي في القاموس المحيط يعتبر الحجاج هو: «الحج: القصد، والكف، والقوم (...). والغلبة بالحجة، وكثرة الاختلاف والتردد»² وتقريبا في نفس الدلالات يربطها ابن منظور³:

1. دلالة الطريق و البرهان و الدليل والجدل.
 2. دلالة القصد: "الحج: القصد وجهه يحجه حجا: قصده حجبت فلانا واعتمده أي قصده ورجل محجوج أي مقصود"
 3. دلالة التخاصم والتنازع: "والتحاج: التخاصم وجمع الحجة: حجج و حجاج"
 4. دلالة الغلبة والظفر: وجهه يحجه حجا: غلبه على حجه واحتج بالشيء: اتخذ حجة".
- التعريف الأخير لابن منظور يجعل البرهان من دلالات الحجاج، وهذا يدفعنا إلى التساؤل: إذا كان البرهان يتميز بالقطعية في حجته، فما مقدار ذلك في الحجاج؟ من جاء بحجة قاطعة تفحم المجادل بمعنى بيّن، يقال: برهن ببرهن برهنة، فهنا البرهان الحجة الفاصلة البيّنة. وجمع

¹ أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ط1، العمدة في الطبع، المغرب، 2006، ص 14.

² الفيروزبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، دار الفكر للطباعة والنشر، 1995، ص167.

³ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة حجج، دار المعارف، القاهرة، ص778-780.

برهان براهين. وقد برهن عليه: أقام الحجة، و«البرهان: الحجة». وقد برهن عليه، أي أقام الحجة»¹ هو كذلك مذهب الجوهرى صاحب الصحاح هذه الدلالات.

تشير المعاجم الأجنبية إلى دلالات متوافقة أو قريبة مع دلالات المعاجم العربية. فالانجليزية تذهب إلى أنّ مفهوم الحجاج يعني وجود اختلاف بين طرفين ويحاول طرف واحد أو كلاهما اقناع الآخر بوجهة نظره، وذلك بتقديم الأسباب والعلل التي تكون حجة مدعومة أو داحضة لفكرة أو رأي أو سلوك ما. أمّا في المعاجم الفرنسية فقد نقل حبيب أعراب على سبيل المقارنة من "قاموس روبير" دلالات لفظة Argumentation وقال أنها تشير إلى عدّة معانٍ متقاربة أهمّها: القيام باستعمال الحجج. ومجموعة من الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة. وفن استعمال الحجج أو الاعتراض بها في مناقشة معينة. وأنّ لفظة Argumentation تشير إلى الدفاع عن اعتراض أو أطروحة بواسطة حجج، أو عرض وجهة نظر معارضة مصحوبة بحجج.²

عطفا على ما سبق ذكره، يمكننا استنتاج ثلاث دلالات مختلفة ولكن متقاربة في مضامينها اللغوية فيما يلي:

- الغلبة بالبرهان والدليل.
- الجدل بين طرفين على الأقل.
- الدفاع عن الرأي وتقديم الدليل.

الحضور الطاغي للحجاج يوميا في أغلب أنواع الخطابات؛ السياسي والديني والاعلاني وحتى الاقتصادي والعلمي... بل في المفاوضات والنقاشات، وتطوره على مستوى الممارسة، خاصة مع تطور علوم التواصل والاتصال، أدى إلى تعدد مفاهيمه على المستوى التنظيري، بحسب الحقول والتخصصات المعرفية. وهذا يدعونا إلى عدم الاكتفاء بالدلالات اللغوية والبحث عن الدلالات الاصطلاحية المختلفة للحجاج.

¹ اسماعيل بن حمّاد الجوهرى: الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، ط2، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ص2078.

² ينظر: حبيب أعراب: الحجاج والاستدلال الحجاجي، عالم الفكر، العدد 1، المجلد 30، 2001، الكتاب، الكويت،

نتناول المفاهيم والدلالات الاصطلاحية من خلال ما أوردها من الدلالات اللغوية للحجاج. بلانشي Blanchi يعرف الاستدلال بأنه «عملية ذهنية متواصلة يتم بها الانتقال من المقدمات إلى النتائج بالاستناد إلى علاقة منطقية تربط الأولى بالثانية»¹، الأمر هنا يتعلق بتكوين علاقة منطقية بواسطة التفكير (حوار داخلي ذهني) كي تكون النتائج المتوصل إليها من خلال المقدمات صحيحة.

بيير أوليرون Pierre Oleron يعتبر الحجاج «إجراء بوساطته يحاول شخص - أو جماعة- حمل مستمع على تبني موقف من خلال اللجوء الى عروض أو اثباتات -حجج- تهدف الى إظهار صحته أو صوابه»²، يحتوي هذا التعريف على خصائص مهمة للحجاج؛ فهو يتطلب أطرافا تنتج الخطاب وأخرى تتلقاه. ولا بد أن تكون نية ممارسة التأثير والإقناع على المخاطب حاضرة لدى المخاطب.

وأورد حبيب أعراب تعريفات ميشال مايير في كتابه "المنطق واللغة والحجاج"، بداية يعرف الحجاج بأنه "دراسة الصلة بين المعنى الصريح والمعنى الضمني"، وهذا يكون حتى داخل النص الواحد ويبدو أنه الأكثر عمومية لمفاهيم التي يمكن أن نعطيها للحجاج. وفي موضع آخر ربما أكثر تخصيصا حين عرف الحجاج: **جهدا اقناعيا (افحاميا)**. ويعتبر البعد الحجاجي بعدا جوهريا في اللغة لكون كل خطاب يسعى الى إقناع من يتوجه اليه. وعلّق حبيب أعراب على هذا التعريف، وانطلاقا من هذه الزاوية، يصبح الحجاج بعدا جوهريا في اللغة ذاتها، مما ينتج عن ذلك أنه حينما وُجد خطاب العقل واللغة فإنّ ثمة استراتيجية معينة نعمل عليها، لغويا وعقليا، إمّا لإقناع أنفسنا أو لإقناع غيرنا، وهذه الاستراتيجية هي الحجاج ذاته.³

انطلاقا من تعريف بيير أوليرون للحجاج، وما جاء به فيليب بروتون وجيل جوتيه، من كون الاهتمام بالحجاج «يرتبط بعدد من العوامل، بعضها نظري بشكل خاص وبعضها الآخر سوسولوجي: نظرية الحجاج تطورت دائما اعتمادا على عدد من الاعتبارات العقلية وفي سياق

¹ محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ط1، دار الكتاب الجديدة، بيروت، 2008، ص38.

² Pierre Oléron: l'Argumentation, que je sais? 2087. Presses Universitaires de France, Paris 1983. p:4.

³ ينظر: حبيب أعراب: المرجع السابق، ص99

اجتماعي متميز»¹، وهنا يُظهر الحجاج بأنه إجراء عقلي واستدلالي، وجهد اقناعي يتوجه به إلى مخاطب يشترك في كونه ظاهرة اجتماعية تتطلب إماما بمعطيات متنوعة، تقتضي مشاركة أطراف متفاعلة عبر رسائل متبادلة، فهو بهذا ممارسة تواصلية وتداولية.

يظل الطابع الاجتماعي للحجاج «بعدا غنيا يدفع المشاركين فيه الى ابتكار سبل استدلالية متنوعة تكفل تحقيق الإقناع، ومن ثم إشراك الآخر في قبول الأطروحة المتضمنة في الخطاب التواصلية. كما أن العناية بهذا الطابع الاجتماعي المقامي ليست وليدة اليوم»²، بل هي مبنوثة في الخطاب التراثي الديني من القديم ولكن تتغير طريقة التعبير عنه من عصر لآخر حسب وسائل وأنماط التواصل، فالموقف المعتمد بشأن الحجاج وطريقة تصويره يتوقفان على السياق الاجتماعي. رجوعا إلى تعريف بيير أوليرون، فإنّ الحجاج يحدّد الهدف العام الذي يخص تقليديا بتميز ثلاثة أصناف³:

1. البحث عن إشراك الآخر في الاقتناع: في هذه الحالة، يكون مستعمل الحجاج مقتنعا بأطروحة معينة، ويسعى فقط إلى إشراك الغير في هذا الاقتناع.
 2. المداولة: على العكس، يتم تحديد الرأي أو الموقف المناسب بعد الحجاج.
 3. التسويغ: لا يبتعد عن الحالة الأولى، لأنّ ما يراد تسويغه وتبريره هو معطى ومثبت.
- وهذه العناصر الثلاثة: العمل على إشراك الآخر في الاقتناع، والمداولة والتسويغ، مهمّة وضرورية في العملية الحجاجية من أجل نجاح الخطاب.

ليست هناك قاعدة واضحة للحجاج وفي محاولة لرسم صورة أو قاعدة (شبه رياضية) واضحة للحجاج، يُبقي شكري المبخوت الحجاج، أو إطراره العام في «أنّ يقدّم المتكلم قولا (ق1) أو مجموعة أقوال، موجهة إلى جعل المخاطب يقبل قولا آخر (ق2) أو مجموعة أقوال أخرى سواء أكان (ق2) صريحا أو ضمنيا، وهذا الحمل على قبول (ق2) على أنّه نتيجة للحجة (ق1) سمّى عمل المحاجّة؛ فالحجاج إذن هو علاقة دلالية تربط بين الأقوال في الخطاب تنتج عن عمل

¹ فيليب بروتون وجيل جوتيه: المرجع السابق، ص9.

² زكريا السرتي: الحجاج في الخطاب السياسي المعاصر، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2014، ص23.

³ Pierre Oléron: l'Argumentation, op. cit. p:8.

المحاجة¹، فالحجاج بهذا التعريف ينطلق من مقدّمة (قضية) ويصل إلى نتيجة تكاد تكون محدّدة مسبقاً.

أبو بكر العزاوي في كتابه "اللغة والحجاج" حاول إعطاء فكرة واضحة عن مفهوم الحجاج Argumentation من خلال مقارنته بمفهوم البرهنة Démonstration أو الاستدلال المنطقي. وباعتبار «الخطاب الطبيعي ليس خطاباً برهانياً بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو براهين وأدلة منطقية، ولا يقوم على مبادئ الاستنتاج المنطقي (التمييز بين الحجاج والبرهنة عند أرفالد ديكرو وجان بليز قرانز وبرلمان..). فلفظة الحجاج لا تعني البرهنة على صدق إثبات ما، أو إظهار الطابع الصحيح (Valide) لاستدلال ما من وجهة نظر منطقية»². الأكيد أنّ الخطاب لا بد أن يعتمد على أدلة منطقية بمعنى مقبولة عقلاً ولا يشترط أن تكون تلك البراهين صورية رياضية.

وعلى ضوء ما أوردناه من كون الحجة تطلق على الدليل والبرهان لا بد من توضيح الفرق بين البرهنة والحجاج فيما يلي:

- | | | | |
|----|---------------------------|---|------------------|
| 1. | كل أساتذة الجامعة باحثون. | } | إذن خالد باحث. |
| - | خالد أستاذ جامعي | | |
| 2. | طلبة الجامعة في اضراب | ← | إذن السنة بيضاء. |

الوصول إلى كون خالد باحثاً في المثال الأول أمر أكيد لأسباب منطقية، أمّا الوصول إلى النتيجة في المثال الثاني فهو احتمال ليس أكيد لإمكانية توقف الاضراب وتدارك الدروس وإجراء الامتحانات.

يعرّف العزاوي الحجاج بأنه «تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، وهو يتمثل في انجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، وبعبارة أخرى، يتمثل الحجاج في انجاز متواليات من

¹ شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ضمن مؤلف جماعي أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 360.

² أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، المرجع السابق، ص 14-15.

الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية، والبعض الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها. إن كون اللغة لها وظيفة حجاجية يعني أنّ التسلسلات الخطابية محدّدة، لا بواسطة الوقائع (Les faits) المعبر عنها داخل الأقوال فقط، ولكنها محدّدة أيضا وأساسا بواسطة بنية هذه الأقوال نفسها، وبواسطة المواد اللغوية التي تمّ توظيفها وتشغيلها¹، وهو يتحدث هنا عن نظرية الحجاج في اللغة بمعنى الحجاج ينطلق من الجوانب اللغوية؛ النصوص والأقوال والأدوات والعوامل المؤدية وظيفية استدلالية داخل الخطاب، ولا يتحدث هنا عن مسألة الإقناع، لأنّ تقديم الأدلة الحجاجية أي الاستدلالات الحجاجية يهدف أساسا للإقناع المؤدي إلى نتيجة تؤثر على المتلقي لينهض بالفعل.

طه عبد الرحمن في كتابه "أصول الحوار وتجديد علم الكلام" وتحت عنوان الفعالية الحجاجية صفة لكلّ خطاب طبيعي، أوضح أنّ «حقيقة الاستدلال في الخطاب الطبيعي أن يكون حجاجيا لا برهانيا صناعيا. وحدّ الحجاج أنّه فعالية تداولية جدلية»²، وبهذا التحديد وحسبه فإنّ الحجاج يتصف بصفتين:

- تداولي، لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشراف جماعيا في إنشاء معرفة علمية، إنشاءً موجّهًا بقدر الحاجة.

- جدلي، لأنّ هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة.

ويبنى على الصفتين؛ التداولية والجدلية، أنّ الصفة البرهانية في القول ليست شرطا كافيا لتحصيل الإقناع العملي الذي يهدف إليه الحجاج، فقد تُستوفى برهانية الدليل ولا يحصل معها اقتناع المخاطب.

¹ المرجع السابق، ص 16.

² طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص65

يذهب طه عبد الرحمن إلى أبعد من ذلك، حين يعتبر أنّ القول قد يظهر بمظهر "البرهانية" ومع ذلك لا يُستفاد منه في المقام معنى الاستدلال لا برهانيا ولا حجاجيا. وهكذا، ولأنّ الفلسفة خطابا طبيعيا، فلا يفيدها تقليد أهل البرهان في صنع استدلالات صورية. والحق أنّ الفلسفة الواعية بأصولها الطبيعية والتداولية التي ندعو إليها لا تبغي بمسالك الحجاج بديلا، لأنّها وحدها الكفيلة في إطار مجال التداول ومقتضياته التفاعلية بأن تُحصّل الاقناع وتدفع إلى العمل.¹ وهذا هو الهدف الأساس من العملية الحجاجية برمتها.

انطلاقا من كون موضوع نظرية الحجاج «درُسُ تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تجعل العقول تسلّم بما يُعرض عليها من أطروحات أو تزيد في درجة ذلك التسليم»² وغاية الحجاج «أن يجعل العقول تدعن لما طرح عليها من آراء، أو أن تزيد في درجة ذلك الاذعان. فأنجع الحجاج ما وُفق في جعل حدّة الاذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب أو يجعلهم يمسكون عنه، أو هو ما وُفق على الأقلّ في أن يجعل السامعين مهَيَّئين لإنجاز ذلك العمل في اللحظة المناسبة»³ يتبيّن أنّ الحجاج يقوم من جانب على التمكّن من تقنيات الخطاب (الكلام) وعلى جعل العقل يذعن من جانب آخر، لكون العقل هو الآلة التي تمكّن المخاطب من الاذعان لكلام المخاطب.

1.1. الحجاج في الفكر الحديث:

نشير في البدء أنّه لا تسعنا صفحات هذا البحث للحديث واستقصاء الحجاج في الفكر الحديث بشكل مفصل، وهذا ينطبق تماما على الحجاج في التفكير الغربي والعربي. واعتبارا من كون الحجاج في الفكر القديم (الغربي والعربي) قد تموضع كآلية يتضمنها نوع معين من الخطابات، أو خطابات كثيرة ومختلفة، وإذا كان قد تجسد فيما نسميه بالاستمالة والاقناع

¹ طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المرجع السابق، ص66.

² عبد الله صولة: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ط1، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، 2011، ص76.

³ عبد الله صولة: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، المرجع السابق، ص76.

الخطابيين، فإنّه وفي الأبحاث والكتابات الحديثة صار موضوعا خاصا قائما بذاته، ويتفاعل مع مجالات خاصة كذلك، كاللغويات، والفلسفة .. «ففي منظور هذه الكتابات نجد الحجاج أو التدليل يشيران إلى ذلك الخطاب الصريح أو الضمني الذي يستهدف الإقناع والإفحام معا، مهما كان متلقي هذا الخطاب، ومهما كانت الطريقة المتبعة في ذلك»¹، وكان ذلك بمثابة الركيزة التي قامت عليها النظرية الحجاجية المعاصرة، وعند أبرز منظريها: شايم بيرلمان، وميشال مايير وجان ميشال آدم ورولان بارث.

المعلوم لدى الدارس أنّ منطلقات الحجاج هي منطلقات بلاغية، والمتأمل للدراسات البلاغية في القرن العشرين يجدها اعتمدت اعتمادا -في بعض الأحيان كلياً- على بلاغة أرسطو محاولة نفض الغبار عنها وتجديدها. وكان «اللوعوس أكثر جدّة من حيث إلحاحه على الكلام وجعله إيّاه في صدارة الحجاج أو البلاغة وهو ما يقرّ به القرن العشرين الذي جعل اللغة من أهمّ قضاياها»² وهذا المسار نابع من كون الدراسات المعاصرة مبنية على الألسنية التي تعطي للغة المقام الأول في الخطاب وهو ما جعل صولة يستشهد بقول بيرلمان «لن يهتمّ مصنّفنا هذا بغير الوسائل الخطابية التي تحقّق إذعان العقول .. وأنّ "الحجج التي ليست عائدة إلى التقنيات البلاغية لا يهمنّا أمرها في هذه الدراسة»³. وإنّ كُنّا في بحثنا سنخالفه ونعتمد الحجج وإن بدت غير بلاغية لطبيعة وموضوع البحث.

القارئ للتفكير الحجاجي العربي في الدراسات الحديثة، يجدها تركز على الأسس والمفاهيم الغربية المعاصرة، مع بعض التحوير والرجوع إلى بعض الأفكار التي أُثرت في الدراسات التطبيقية على التراث العربي في محاولة لإظهار حجاجية نصوصها أو صبغها بها على الأقل، ومن أهم تلك الدراسات الدراسات المهمّتين اللتين أجريتا حول الحجاج؛ دراسة محمد سالم ولد محمد الأمين تحت عنوان: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، المنشورة

¹ حبيب أعراب: المرجع السابق، ص 99.

² عبد الله صولة: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، المرجع السابق، ص 74.

³ المرجع السابق، الصفحة نفسها.

في مجلة عالم الفكر، ودراسة عبد الله صولة تحت عنوان الحجاج: أطره ومنطقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج-الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه ضمن مؤلف جماعي أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم تحت إشراف حمّادي صمود. نحاول في الفقرات التالية تلخيص أهم ما جاء فيهما حول الحجاج.

مدرسة البلاغة البرهانية، اسم لمدرسة بيرلمان التي شكّلت المرحلة الأخيرة، أو المنظور البلاغي المستحدث لتطور البحوث التي "وحتّى وقت قريب، كان ينظر إليها على أنها علم قديم مرتبط بالإفراط من جهة، وبالكتب المدرسية من جهة أخرى"، هذا التحليل صحيح وهو واقع ويرجعه البعض إلى عدّة أسباب يلخصها محمد سالم في سببين، سياسي؛ ردّ لارتباط البلاغة بجمهور محدّد، الهدف إقناعه ببعض البرامج السياسية لا غير، وسبب تربوي؛ أرجعه إلى تبسيط المادة البلاغية لتلائم الطرح المدرسي وأفهام التلاميذ¹. إذا كان المجال السياسي محسوما مسبقا، فإن القائمين على العملية التعليمية يدركون النتائج التي أدّى إليها هذا التبسيط والأثر السلبي الذي أحدثه. ومن هنا تبيّنت الحاجة إلى إعادة قراءة جديدة للبلاغة الكلاسيكية، لثرائها الفكري، ولضرورة تدعيمها بمناهج جديدة، لا سيما اللسانية منها.

ويتميز الحجاج في تصوّر بيرلمان بخمسة ملامح رئيسية²:

- أن يتوجه إلى مستمع.
- أن يعبر عنه بلغة طبيعية.
- مسلماته لا تعدو أن تكون احتمالية.
- لا يفنقر تقدّمه - تناميّه - إلى ضرورة منطقية بمعنى الكلمة.
- نتائجه ليست ملزمة.

ليستنتج ويخلص أنّ الحجاج عبارة عن تصوّر معين لقراءة الواقع اعتمادا على بعض المعطيات الخاصة بكلّ من المحاجج والمقام الذي ينبج هذا الخطاب. وفي الوقت ذاته يهتم

¹ محمد سالم ولد محمد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، عالم الفكر، ع2، يناير/مارس، 2000، ص53-54.

² المرجع نفسه، ص61.

بالسامع أو المتلقي المتوجّه إليه بالحجاج، حيث يعدّه "السبب الفعلي الذي لولاه لما كان حجاج أصلاً"¹، وهذا لفاعليته في تشكيل معالم المادة الحجاجية الكبرى التي يقدمها الخطيب أو الكاتب.

بالنسبة لمحمد سالم الاقناع هو مجال المبحث الحجاجي، وبالتالي يعتبر أنّ «أهم وظيفة حجاجية في هذا المجال هي الدفع إلى الفعل، حيث تتطلب وعياً بآليات من شأنها تحريك المعنيتين بالكلام صوب الفعل وتغييره بما ينسجم مع المقام، وتتطلبه مقاصد النص وطموحات الخطيب (المتكلم أو الكاتب) بوصفه مفكراً حاملاً لرؤية معيّنة يسعى إلى إرسالها، أو جعلها راجحة في مواجهة حجج أخرى مناوئة»² إنّ الدفع إلى الفعل لا يتم بمجرد الأسلوب أو الكفاءة اللغوية القادرة على النفاذ إلى عقل السامع وقلبه فقط وإنما مرتبطة بالعلاقة الثنائية بين المتخاطبين بحيث يتمكن كلاهما من التعبير بكل حرية واحترام عن قناعاتيهما وهذا هو القصد من كلامه. والطموحات لا تتحقق بمجرد الجانب المعرفي الفكري الذي يمتلكه المتخاطبان وإنما بمراعاة الحال وقراءة الظروف المحيطة. وما الحجاج في النهاية «سوى دراسة لطبيعة العقول، ثم اختيار أحسن السبل لمحاورتها، والإصغاء إليها، ومحاولة حيازة انسجامها الايجابي، ...»³، وعدم توفر هذه الأمور سيفقد الحجاج غايته وتأثيره معاً.

من هنا نجد أنّ نظرية الحجاج لدى بيرلمان، ذات مظاهر فلسفية، لأنها تنطلق من أرضية خطابية، تتوفر على قواعد فلسفية عميقة صيغت ووضعت منذ أقدم العصور لنجاح عملية الخطابة وحصول التأثير والاقناع (نظرية أرسطو)، كما أنّ بيرلمان كذلك، أولى عناصر الحجاج أهمية خاصة في إنشائه لنظرية الحجاج التي لا تكفي بالأساليب اللغوية المنشئة فحسب، بل تُولي اهتماماً للظروف الخارجية التي تتعلق بكلّ من المخاطب والمقام خاصة، بما فيها النفسية والاجتماعية.

رولان بارث R. Barthes من خلال كتابه قراءة جديدة للبلاغة القديمة، من الذين كتبوا حول الحجاج. في مقدمة كتابه وفي موضوع الحجاج عنده ليس موضوعاً مستقلاً قائماً بذاته،

¹ ينظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

² المرجع نفسه ص 67.

³ المرجع نفسه ص 68.

وإنّ ما هو آية بلاغية رئيسية تتبّع تطورها التاريخي، وركّز على أصولها الأرسطية. وما تلا ذلك من دراسات ونظريات شيشرون و كلنتليان، وأشار إلى تراجع البلاغة و «اختزالها في نظرية الصياغة، التي قيدتها في البحث في الصور، والوجوه، والزخارف وبالاجمال في الأسوب»¹. وهذا ما وقع للبلاغة العربية حين تطورت إلى غاية السكاكي الذي قعدها وفق ما هي عليه اليوم؛ تعليمية، هذا الاختزال كان سببا في الابتعاد عن «الجانب التداولي للبلاغة المرتبط ب: "نظرية الاقناع" المعبر عنها ب: المحاجبة والمخاصمة والمجادلة، والمنازعة، والمناقشة والمحاورة والمناظرة وغيرها»²، على الرغم من أن الجانب التداولي هو الذي يخدم الخطاب وتحليله.

البلاغة عند بارث منذ «بداياتها تأسست مثل فن الاقناع بواسطة الكلام، وهو ما يجعلها تأملات في اللغة والفكر، إنها لسانيات ذهنية عامة» وهذا يجعلها متعلقة باللغة المؤدية إلى الاقناع وتطور الأفكار، وقال إنَّ أرسطو منذ أن فصل بين «الشعرية والبلاغة، فالأولى تدرس المحاكاة أو التخيل بمصطلح الفلاسفة العرب، إنها تعتم باستحضار الصورة، بينما تدرس الثانية السبل المؤدية إلى الاقناع، إنها تتعلق بالتواصل اليومي بالفكرة» صبغها بصبغة تداولية تواصلية³.

الفقرة الثالثة من مقدمة الكتاب تحدث بارث حول الوظيفة الإقناعية للبلاغة وعلاقتها بالتواصل وعبر عنها بالمعركة. الرابح فيها هو المتكلم الذي يمتلك الآتي⁴:

- الإمكانيات الفكرية: الدليل، الحجة، العلامة، الأمانة، القياس، المحتمل الاستدلال...
- العاطفية: (التحريك، التهيج، الانفعال، الأحاسيس، العواطف، الطبائع ...
- اللغوية: الوضوح، الدقة، السلامة، الصور، والأساليب، الوجوه، الزخارف...
- التمثيلية: نبرات، حركات، نغمات، قسامات، إيماءات ...

وبالتالي فالبلاغة بهذا يمتلك دلالة مزدوجة: فهي أداة محاجبة، وسيلة تفكير، تقنية اقناع،

إضافة إلى كونها فن للقول.

¹ رولان بارث: قراءة جديدة للبلاغة القديمة، تر: عمر أوكان، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 1994، ص5.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص6.

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يطلق بارث مصطلح "الابتكار" على المحاجة، أو ما يسميه "ابتكار الحجج"، أو "طريقة المحاجة"؛ أي العثور على الشيء الموجود مسبقاً، فهو مفهوم استخلاصي أكثر ممّا هو ابداعي، وتحدد هذا الابتكار جهتان: الأولى تعتمد التقنية الجديدة أو المنهج، منهجة الحجاجية مع المادة لجلب محتوى خطاب رائع. أمّا الثانية غياب الابتكار كتقنية لتوليد اللغة (الكلام)، أو اللامنهجية لا تجدي شيئاً، وهذا الابتكار يتفرع عنه طريقتان أساسيان: الأول منطقي، والآخر نفسي (الاقناع والتحرك)، وهذا الاقناع يعتمد آلية منطقية أو شبه منطقية هي: التصديق (مجال الأدلة)، لإحداث هزة أو ردّة فعل تتناسب وذهن المتلقّي¹.

محمد بن سعد الدكان في كتابه "الدفاع عن الأفكار: كتب عن اهتمامات ميشال مايير بالبلاغة وكيف أنه ربطها بالفلسفة في هذا يدعو إلى «العودة بالفلسفة إلى وظيفتها الأولى التي ليست إلاّ المساءلة التأسيسية»، وأن تسترجع طابعها الاشكالي، فعقلية الحجاج لديه بناء على هذا هي عقلية المساءلة والاستشكال .. الحجاج هنا قائم (بين الفعل/السؤال وردة الفعل/الجواب)، ومن هنا استدعى مايير مفهوم "الحاجة إلى الآخر"، ومن ثمّ تعدد الرؤى المعرفية عند المساءلة²، وبهذا يجعل العملية الحجاجية قائمة على تبادل بين المخاطبين على سؤال وجواب ويترتب عنه الفعل ورد الفعل، ليصل إلى كون العملية الحجاجية تشاركية أي أنها لا تقوم إلا بوجود الآخر المحاجج الذي يكون بدوره سبباً في تولد الأفكار من خلال التساؤلات المطروحة بينهما.

وهنا يقول: إنّ اعتماد المساءلة في الفكر يعني الانتقال من الذات الخالصة إلى أوسع الآخر، ... إنّها في حالة حاجة نهمة، لا تنضب للآخر، ثمّ إنّ المساءلة/الاستشكال تمنح المعرفة ميزة التعدد، فالسؤال يُؤدّ خيارات متعدّدة في الجواب، وهذا الأخير ليس ناجزاً قارّاً بل هو امتدادات لا تفتأ تتفتح وتتطور، وتنتج البدائل، لذلك فوحده الاستشكال يمنح للثقافة المعاصرة تعدد المعاني³.
الإضافة أو التعديل الذي أحدثه مايير في نظرية "المساءلة الحجاجية"، حسب سعد الدكان أنه عوض أن يعتمد في الحجاج على نموذج أرسطو الذي ذكرناه سابقاً (الإيتوس والباتوس

¹ رولان بارث: قراءة جديدة للبلاغة القديمة، المرجع السابق، ص 49-50.

² محمد بن سعد الدكان: الدفاع عن الأفكار، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2014، ص 66.

³ محمد بن سعد الدكان: المرجع نفسه، ص 67.

واللوغوس) ركّز على « (الأخلاق، والسؤال، والجواب)، ويؤكد هنا أنّ بلاغة السؤال والجواب/بلاغة الاستشكال لديه: "تشغل مساحة مركزية في التصورات التي يشكلها للإنسان في نفسه وعن العالم؛ لأنّ موضوعها هو أوجه استعمال الخطاب المنذور، لإثارة الإعجاب كما للإقناع، وللترفع كما للتداول، وللاستدلال كما للافتتان»¹، الهدف الأساس بالنسبة له هو الخطاب، وليس أي خطاب وإنما ذلك الخطاب الذي يحث الأثر ويوصل إلى الإقناع.

خلص جميل حمداوي في ختام حديثه عن الاتجاه الحجاجي (البلاغة حجاج وإقناع) إلى أنّ هناك رؤيتين مختلفتين للبلاغة؛ الرؤية التي بناها (دومارسيه، وفونتانيي، ورولان بارث، ورومان جاكسون، وجماعة مو) والتي تعاملت مع البلاغة من زاوية نحوية أو لسانية بنيوية من خلال دراسة الصور دراسة معيارية أو وصفية، وأخرى جديدة بناها بيرلمان للبلاغة في ضوء رؤية حجاجية محضة، من خلال التركيز على مكونات بلاغية ثلاثة: اللوغوس (اللغة) والايغوس (القيم) والباتوس (الأهواء)، وبيّن بيرلمان بأنّ الصور البيانية هي ذات وظيفة حجاجية.² والباحث اليوم والقارئ والمستمع للخطاب؛ خاصة الديني والسياسي يدرك أنّ الأثر الذي أحدثته آراء بيرلمان حول البلاغة واضحا، وأن الاهتمام بها والحديث عنها وطابعها الحجاجي التداولي أكثر مما هي معيارية تعليمية.

الباحثون في اللغات الطبيعية يحاولون البحث في كيفية انتقال الحديث من المنطق إلى الحجاج. فقد بقي المنطق؛ الذي حدّ له طه عبد الرحمن مفهوما يستوفي مقتضى الأصالة ومقتضى الحداثة بقوله: «أنّه علم يبحث في قوانين الانتقالات من أقوال مُسلمّ بها إلى أقوال مطلوبة»³، مجالا نظريا يمكن التعويل عليه ولفت الأنظار إليه لدى عدد من الباحثين في اللغات الطبيعية. لكن عدد من هؤلاء الباحثين أصرّوا على محدودية المنطق الصوري سيما في مجال الخطاب أو اللغة الطبيعية التي تختلف في وجوه كثيرة عن اللغة غير الطبيعية.

¹ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

² ينظر: جميل حمداوي: من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، ص 83-84.

³ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998، ص 87.

تولمان يعتقد «أنَّ صورية المنطق كانت سببا في نتيجتين سلبيتين: أولها: أنها حرمتها من جزء كبير من قدرته على التطبيق، وثانيها: أنها أدت به، من الناحية الابدستيمولوجية، إلى طريق مسدود»¹. وهو محق، وهذا زاد من قناعاتنا بضرورة البحث في المنطق غير الصوري و استثماره في الخطابات الطبيعية والتداولية الكلامية التي تتسم بخصائص المرونة والاحتمال والغموض والالتباس والتعدد الدلالي.

غرايس من الذين تبنوا تطوير منطق "طبيعي" وميزه عن المنطق الصوري من خلال ثلاث سمات أساسية²:

1. المنطق الطبيعي ليس شكليا (صوريا) فقط، لكنه محتوى أيضا، ويتعلق بـ"قائع"
 2. المنطق الطبيعي خلاق créatrice، لأنه يسمح بعمليات مبتكرة originales وليس فقط ميكانيكية آلية.
 3. المنطق الطبيعي يطرح ويمتد في إطار نصي، وحواري، وتواصلتي؛ أي خطابي.
- في الحوار الذي أجراه حافظ إسماعيلي علوي مع الدكتور أبي بكر العزاوي في مجلة "فكر ونقد" تحت عنوان: **من المنطق إلى الحجاج**، طرح عليه السؤال التالي: من العبارات المتداولة بكثرة مفهوم المنطق الطبيعي ونماذجه، ما المقصود بها؟ فكانت إجابة العزاوي أولا حول مصطلح المنطق الطبيعي naturelle logique بأنه مصطلح يطلق على عدد من النماذج التي قام بوضعها المناطقة أو اللسانيون أو علماء النفس، والتي كان الهدف منها أن تكون ملائمة للخطاب الطبيعي أو اللغات الطبيعية. وذكر من جملة هذه النماذج خمسة أعمال³:
- نموذج جورج لاكوف G.Lakoff: أو ورد هذا اللغوي مصطلح "المنطق الطبيعي" في مقاله الشهير الذي يحمل عنوان "اللسانيات والمنطق الطبيعي". ويتمثل هذا العمل أو هذا المشروع

¹ ينظر: فيليب بروتون وجيل جوتيه: المرجع السابق، ص 60.

² فيليب بروتون وجيل جوتيه: المرجع السابق، ص 98.

³ أبو بكر العزاوي: من المنطق إلى الحجاج، مجلة فكر ونقد ع 61، ص 36-37. نقلا عن موقع:

<http://www.aljabriabed.net/index1.htm> بتاريخ: 25 جانفي 2016

في محاولة وصف "الصورة المنطقية للجمل" في لغة معينة، ويكون الهدف إذ ذاك هو "التعبير عن كل المفاهيم القابلة لأن يعبر عنها في اللغة الطبيعية، وتخصيص كل الاستدلالات الصحيحة التي يمكن أن تتجز داخل اللغة الطبيعية، بشكل يتلاءم مع وصف لساني كاف لكل اللغات الطبيعية". ويستعمل لا يكوف أحيانا مصطلحات منطق المحمولات الكلاسيكي، وقد يستعمل أحيانا مصطلحات دلالة النماذج أو دلالة العوالم الممكنة لمعالجة الظواهر المفهومية مثل الاعتقاد أو الظواهر السياقية. وتمتزج هنا مهام النحو بمهام المنطق، فالمنطق، بالنسبة إلى هذا اللغوي، مجرد نحو اصطناعي يسند دورا أساسيا لدوال الصدق.

- نموذج لورنزن P.Lorenzen: إذا كان لايكوف سعى إلى تأسيس البنيات الدلالية للغات الطبيعية انطلاقا من البنيات المنطقية، أي بنيات الخطاب الصادق، فإن مشروع المنطقي الألماني لورنزن تمثّل في بناء البنيات المنطقية وتأسيسها انطلاقا من قواعد الجدل الحجاجي، أي القواعد التي لا علاقة لها بمفهومي الصدق والكذب.

وفي هذا الإطار، فإن التلفظ بقول ما باعتباره صادقا، ليس معناه أن نسند إليه قيمة صدقية خارجية، ولكن معناه أن نلتقط به داخل حوار ما. ويتعلق الأمر هنا بتصوير إجرائي للمنطق، بحيث إن مصطلح الاستدلال لم يعد معناه الاستتباط ولكنه أصبح يعني قبول أو رفض الإثباتات. لقد أصبح مصطلح المنطق الطبيعي، مع لورنزن، أكثر غنى، وأصبح مرتبطا بالنشاط الإنساني.

- نموذج جان بليز غريز G.B.Grize: والمنطق الطبيعي عنده "نسق من العمليات الذهنية التي تمكن فاعلا- متكلما، يوجد في سياق ما، من اقتراح تمثيلات على مستمع ما، بواسطة الخطاب" ويتسم هذا المنطق بسمتين أساسيتين هما:

- إنه منطق للذوات المتكلمة (logique de sujets).
- إنه منطق للموضوعات (logique des objets).

وبعبارة أخرى، فإن هذا المنطق يتمثل في مجموعة من العمليات المنطقية الخطابية التي تمكننا من توليد الخطاطات والتمثيلات وإنتاجها.

- نموذج جان بياجيه G.Piaget: وهذا الباحث يستعمل مصطلح المنطق الإجرائي logique operateire كثيرا، ولكن مدلوله ومحتواه هو مدلول مصطلح المنطق

الطبيعي. ويذهب هذا الباحث إلى أن كل أشكال الفكر الطبيعية، بما في ذلك النماذج والأنساق الصورية المنطقية.

- ويمكن اعتبار نظرية الحجاج في اللغة التي اقترحها الفرنسي أرفالد ديكر، منطقاً طبيعياً، لأنها تتدرج فيما أسماه "منطق اللغة"؛ أي منطق الخطاب الطبيعي واللغات الطبيعية.

فنظرية الحجاج إذن، نوع من المنطق الطبيعي الذي ظل الباحثون اللسانيون وغيرهم يدرسون إمكانيات وجوده وصياغته وتطبيقه واستخلاص قواعده وآلياته. بل إن الحجاج بالنسبة لغرايس، هو تمظهر خاص للمنطق الطبيعي، ولا يمثل سوى مجال من المجالات الأربعة للدراسة: وهي اللغات الطبيعية *langues naturelles* والكيفية *la modalités* والزمن *le temps*.¹ ويصف المنطق الطبيعي بأنه منطق للفاعلين طالما أنه يتحقق في استخدام اللغة الطبيعية، وأنه بالتالي يحدث في سياق تعبير مشترك وتواصل.

وتتألف الصيغة الأولية لنظرية غرايس في الحجاج من سمتين بارزتين: فهي تداولية وبنائية. فالحجاج هو، بشكل أساسي، نشاط منطقي خطابي، يتوقف على المنطق الطبيعي. وينبغي على نظرية الحجاج أن توضح العمليات ذات الطبيعة المنطقية وأنماط تسلسلات الأفكار غير البرهانية المستخدمة في التواصل التخاطبي. ولأن الحجاج هو كذلك مجال البحث عن المنطق الطبيعي، فهو ينشأ عن نشاط التخطيط الذي يشتغل لا على الحقيقي لكن على المحتمل (القريب من الحق). وبهذا يلتحق غرايس ببيرلمان، فيقر بوجود خصيتين كبيرتين للحجاج: غائيته الإقناعية وتواجد مستويين في كنفه، مستوى الوقائع ومستوى القيم.²

2.1. نظرية الحجاج في اللغة:

تهدف نظرية الحجاج اللغوي أو اللساني أو الحجاج في اللغة (*l'argumentation dans la langue*) التي وضعها أنسكومبر وأوزفالد ديكر إلى دراسة الجوانب الحجاجية في اللغة

¹ ينظر: فيليب بروتون وجيل جوتيه: المرجع السابق، ص 98.

² ينظر: المرجع السابق، ص 99.

ووصفها انطلاقاً من فرضية محورية ألا وهي "أننا نتكلم عامة بقصد التأثير"¹. وبعبارة "تمثل أعمال أرفالد ديكرود وجون-كلود أنسكومبر تياراً تداولياً متميّزاً"، استهلّ شكري المبخوت مدخل بحثه الموسوم بـ: **نظرية الحجاج في اللغة**، برسم ملامح النظرية المعروفة بنظرية الحجاج اللغوي التي صاغها أرفالد ديكرود. وأعطى مكن هذا التميّز في «رفض التصوّر القائم على الفصل بين الدلالة وموضعها معنى الجملة، والتداولية وموضوعها استعمال الجملة في المقام، من جهة والسعي إلى سبر كلّ ما له صلة داخل بنية اللغة بالاستعمال البلاغي المحتمل من جهة أخرى. فيكون مجال البحث هو بيان الدلالات التداولية (لا الخبرية الوصفية) المسجّلة في أبنية اللغة وتوضيح شروط استعمالها»². هذه النظرية هي «نظرية لسانية تدرس الحجاج في اللغة، باعتباره ظاهرة لغوية. الحجاج، فعل لغوي ووظيفة أساسية للغة الطبيعية، ثم إنه مؤشّر له في بنية اللغة فهناك أدوات وروابط وعبارات لغوية يتمثل دورها الوحيد أو الأساسي في القيام بالعمليات الحجاجية»³. وهي مظهر جلي للمنطق الطبيعي الذي يتلاءم مع اللغة الطبيعية ومقتضياتها وخصائصها.

العزاوي في كتابه **اللغة والحجاج** يعزو ظهور نظرية الحجاج في اللغة إلى "نظرية الأفعال اللغوية" التي وضع أسسها أوستين وسورل، وقام ديكرود بتطوير أفكار وآراء أوستين بالخصوص، واقترح، في هذا الإطار، إضافة فعلين لغويين هما فعل الاقتضاء وفعل الحجاج. وبما أنّ نظرية الفعل اللغوي عند أوستين وسورل قد واجهتها صعوبات عدّة؛ (عدم كفاية التصنيفات المقترحة للأفعال اللغوية مثلاً)، فقد قام ديكرود بإعادة تعريف مفهوم التكليم أو الإنجاز (L'illoctoire)، مع التشبث دائماً بفكرة الطابع العرفي (conventionnel) للغة⁴.

وزكريا السرتي يقول أنّ نظرية الحجاج اللغوي تنطلق «من إعادة النظر في الأوصاف النظرية للدلالة والتداول، وما يترتب عليها من تصنيفات للمعنى، وعلاقة المستويات اللغوية بعضها ببعض، وما يمكن أن تنشئه الوظيفة الحجاجية للغة، وهي الوظيفة الجوهرية، من إعادة الاعتبار

¹ ينظر: جميل حمداوي: المرجع السابق، ص35.

² ينظر: شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، المرجع السابق، ص360.

³ أبو بكر العزاوي: من المنطق إلى الحجاج، المرجع السابق.

⁴ ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، المرجع السابق، ص15-16.

للحجاج داخل الوصف الدلالي للأقوال والخطابات»¹، وهو الانتقال إلى داخل الخطاب/النص للبحث عن العناصر التي جعلته حجاجيا.

وحسب ديكرو، فمعرفة أسباب استخدام قول بذاته لصالح نتيجة محدّدة، تكتسي أهمية قصوى لأنها تفتح الطريق نحو توجيه داخلي للأقوال نحو نمط محدد من النتائج معرفة، وهو ما يُعرف بالبنية الحجاجية. وانطلاقا من هذا يؤلف ديكرو ثلاثة أصناف من أسباب استخدام (أو عدم استخدام) قول "ق" لصالح نتيجة "ن":

1- اعتبارات متعلقة بالفرصة: بناء على الظروف، يعد "ق" (أو لا يعد) قولاً مناسباً. يتعلق الأمر ببلاغة "غير مندمجة"، نحن لسنا معنيين بها.

2- الأسباب الوقائية: نعتقد (أو لا) في الصدق "ق" و "ن"، وفي حقيقة كون صدق. يقود إلى صدق "ن".

3- البنية الحجاجية، موضوع البلاغة المندمجة: يتعلق الأمر بتوجه داخلي للأقوال نحو نمط أو آخر من النتائج، توجيه ليس مستتبطا من المحتوى الإخباري.

إنّ نظرية الحجاج اللغوي لا تربط بين المحتوى الإخباري للأقوال والبنية الحجاجية التي تنتظمها، لأنّ التوجه الداخلي نحو نتائج معينة ليس مرتها بكمية الأخبار التي ينقلها المتكلم، عبر تلك الأقوال، إلى المخاطب. وإنما يتأسس ذلك "التوجيه الداخلي" بناء على ما يرغب فيه المتكلم نفسه من تأثير وتعديل وتوجيه لأفكار وعواطف وانفعالات المتلقي. ويمكن أن نستمدّ مثالا للوصف الدلالي الذي يضمّر حضورا جليا للحجاج. ولنتأمّل قول القائل:

حتّى علي منافق



المعنى ظاهر: علي نافع.



المقتضى: نافع آخرون سوى زيد.

¹ زكريا السرتي: المرجع السابق، ص48.

العنصر الحجاجي: المحتوى "م": "علي نافق" هو حجة أقوى بالنسبة لمحتوى: "نافق آخرون سوى زيد".

فالوصف الدلالي يتمثل لدينا في: ثنائية الفرضيات الخارجية والفرضيات الداخلية. النوع الأول وظيفته هي توفير ما نسميه الوقائع أو المعطيات القابلة للملاحظة. بينما تعمل الفرضيات الداخلية على تصور وحدة لغوية مجردة والبحث في تلاؤمها مع المعطيات القابلة للملاحظة، وبناء جهاز صوري لحساب الصلّات المتناظرة بين المجموعتين.

ولفهم نظرية الحجاج في اللغة أكثر نحدد جهازها المفاهيمي في النقاط التالية:

1.2.1. مفهوم الحجة :

سبق وأن تحدثنا في تعريف الحجاج، أنّ أنصار الحجاج في اللغة يرون فيه خاصية جوهرية للغات الطبيعية، مثلما هو الاستدلال المنطقي خاصية مباطنة للغات الاصطناعية. ولنتبين ذلك نتحدث عن الحجج أصنافها وخصائصها. وكلّ نظرية من نظريات الحجاج، حتّى تلك المتقاربة والمتشابهة في تناول، تحوي تصورا، إلى حدّ ما، متفردا وخصوصا للحجة. فلا يوجد تعريف واحد للحجة .. «ففي بعض النظريات، تعتبر الحجة شيئا مختلف تماما عن الاستدلال أو البرهان. وفي بعضها تمثل الحجة استدلالا غير صوري. وفي البعض الآخر من النظريات، يمكن للاستدلال الصوري أن يكون حجة في بعض سياقات الاستعمال»¹، وهذه المسألة تحيلنا إلى قضية تعريف الحجة.

الحجة أو الدليل، لفظ يختلف مفهومه من نظرية إلى أخرى، بحسب الصلّات الظاهرة أو الضمنية مع المكونات النظرية المختلفة. وبحسب علاقة الحجاج بالمنطق والبلاغة والتواصل والاستدلال...، وبحسب موضع الحجة بين اللغة الطبيعية واللغات الاصطناعية من جهة، والرؤية البلاغية للحجة من جهة أخرى، يمكن تحديد مفهومها. ولا ننسى ما للقيم الأخلاقية والأيدولوجيا من أثر في بلورة توجه دلالي محدد للحجة.

¹ ينظر: فيليب بروتون وجيل جوتيه: المرجع السابق، ص 15-16.

كلّ هذا يؤكّد وجود أنماط من الحجاج: حجاج بلاغي، حجاج لغوي، حجاج فلسفي، حجاج وتواصل، حجاج وأيديولوجيا... الخ.

ما معنى الحجّة؟

تتعدد معاني الحجّة l'argument بحسب الحقل النظري الذي ينتمي إليه التعريف، وكذلك وفقا للتصور الحجاجي المعتمد. فالحجّة لدى تولين هي تنسيق بين قضية ودليل *raison* أو أدلّة تسعى لإثباتها أو البرهنة عليها. ولهذا تمارس الحجّة وظيفة تسويغية أساسية وتبقى وظائفها الأخرى الممكنة ثانوية وربما هامشية بالنسبة لتك المهمة المسوغة *justificatrice*.

في البلاغة، تعتبر حجّة كلّ قضية تقصد إلى الاقناع. وبحسب الصور، يتمّ تمييز الحجج التي تتعدّد بالتماثل المقارنة والتمييز والتبادل والسخرية... الخ. ولفظ الحجّة، لكونه مستعارا من المنطق، يشير إلى وحدة تنطبق عليها وظيفة، ومن أجلها تملك قيمة.

وتحت عنوان "الدليل والحجّة" أقرّ طه عبد الرحمن باستعمال لفظة "الحجّة" مرادفا للدليل عند بعض الباحثين، في حين يستعمله آخرون في معنى أخص، وأورد خاصيتين تتميز بهما الحجّة عن الدليل¹:

أ- إفادة الرجوع أو القصد: ذلك أنّ الحجّة مشتقة من الفعل (حجج)؛ ومن معاني هذا الفعل معنى "رجع"، فتكون الحجّة أمراً نرجع إليه أو نقصده، ولا نرجع إليه أو نقصده إلاّ لحاجتنا إلى العمل به، فالحجّة بهذا المعنى هي الدليل الذي يجب الرجوع إليه للعمل به.

ب- إفادة الغلبة: ذلك أنّ الفعل: (حجّ) يدلّ أيضا على معنى (غلب)، فيكون مدلوله هو إلزام الغير بالحجّة، فيصير بذلك مغلوبا؛ فيتبيّن أنّ الحجّة ترد في سياق الجدل والمناظرة، إلاّ أنّ دورها في هذا السياق يكون بقصدتين: إمّا بقصد طلب العلم ونصرة الحق، وقد ينتج عن هذه النصرة غلبة الخصم، وإمّا بقصد طلب الغلبة ونصرة الشبهة، من غير أن ينتج عن حصول الغلبة حصول العلم.

ومن خلال إفادة القصد وإفادة الدليل للحجّة دون الدليل يمكننا القول أنّ "الدليل" أعمّ من "الحجّة"، كما يمكننا اعتبار الحجّة الدليل الذي يُقصد للعمل به، ولتحصيل الغلبة على الخصم.

¹ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المرجع السابق، ص 137

فالدليل «لا يُقصد للعمل به فحسب، بل قد يوضع لمجرد النظر فيه كما لا يُؤتى به في موطن الردّ على الخصم فقط، بل قد يُبنى في موطن مستقل عن أية خصومة»¹. ومن هنا كذلك فالتسميات التي يطلقها بعض الدارسين العرب على لفظ "الحجة" مثل "الدليل" و"الاستدلال"، و"البرهان"، هي من باب التجوُّز أو التوسُّع، إذ بينها فروق.

ويشير أبو بكر العزاوي إلى «أنّ مفاهيم الحجة والنتيجة كانت، في التصور السابق الذي نجده عند ديكرود.. عبارة عن أقوال، أمّا في التصور الذي نجده في أعماله الأخيرة، فإنّ المفاهيم أعطيت لها دلالة واسعة ومجرّدة، فالحجة عبارة عن عنصر دلالي يقدمه المتكلم لصالح عنصر دلالي آخر، والحجة قد ترد في هذا الإطار على شكل قول أو فقرة أو نص، أو قد تكون مشهدا طبيعيا أو سلوكا غير لفظي إلى غير ذلك. والحجة قد تكون ظاهرة أو مضمرة حسب السياق، والشيء نفسه بالنسبة للنتيجة والرابط الحجاجي الذي يربط بينهما»² وهذا تقريبا ما خلص زكريا السرتي في دراسته للحجة على أنّها قد تكون «قولا أو مشهدا طبيعيا أو إشارة أو سلوكا غير لفظي. كما تكون نصا أو خطابا دينيا أو سياسيا أو مثلا سائرا أو حكمة متداولة»³، ومن هذا التحديد للحجة يمكننا تبني الشاهد من النص القرآني أو الحديث النبوي أو قول السلف في الخطاب الديني، مع ضرورة مراعاة البيانات الواردة فيها.

2.2.1. أصناف الحجج:

يخضع تصنيف الحجج لزاوية معرفية محددة أو لمنطلقات فلسفية محددة أو لهدف محدد سلفا. الدكتور طه عبد الرحمن يقدم ويميز بين ثلاثة أصناف من الحجج ناتجة عن أصناف الحجج، انسجاما مع إطاره النظري التداولي الذي يحوي الحجج ومراتبه وعلاقته⁴:

(1) الحجة التجريدية (المجرّدة): وهي بناء استدلالي مستقل بنفسه. وليست إلاّ مظهرا فقيرا من مظاهر الاستدلال في الخطاب الطبيعي أو رتبة دنيا من مراتب هذا الاستدلال. على أن

¹ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المرجع السابق، ص 137

² أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، المرجع السابق، ص 18.

³ زكريا السرتي: المرجع السابق، ص 60.

⁴ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المرجع السابق، ص 255.

الاستناد إليها لا يقع إلا عند إرادة تقليد الأمر الصّناعي، وتتبنى أصلا على اعتبار الصورة وإلغاء المضمون والمقام.

(2) الحُجّة التوجيهية (المُوجّهة)، وهي فعل استدلاي يأتي به المتكلم. وإن تعدّت الحجة المجردة بفضل اعتبارها لمقام المدّعي، قصدا وفعلا، فإنها لا ترقى إلى مستوى الوفاء بموجبات الاستدلال في الخطاب الطبيعي، إذ تتبنى أصلا على اعتبار فعل المُخاطب، وإلغاء رد فعل المُخاطب.

(3) الحُجّة التقويمية (المُقوّمة): وهي فعل استدلاي يأتي به المتكلم بغرض إفادة المستمع مع نهوض المستمع بتقويم هذا الفعل. وتقوم بما ينطوي عليه الاستدلال في الخطاب الطبيعي من أسباب الثراء والانتساع؛ إذ تتبنى أصلا على اعتبار فعل الإلقاء وفعل التلقي معا.

حدّد أرسطو قديما أنواعا من الحجج يلجأ إليها الخطاب الحجاجي، وظلّ يميز بين ثلاثة أنماط من الأدلة أو الحجج (Preuves) التي يوظفها الخطاب الحجاجي: «تلك التي تعتمد على شخصية الخطيب (l'éthos)، وتلك المعتمدة على الخطاب ذاته (le logos)، وأخيرا تلك المعتمدة على مشاعر المتلقي (le pathos)»¹. فصورة المتكلم (أخلاق القائل) لدى السامع، واللغة ذاتها أو القول نفسه من حيث هو يُثبت أو يبدو أنه يثبت من جهة، وانفعالات وعواطف المستمع أو القارئ، من جهة ثالثة عناصر ضرورية في تحديد نوع الدليل المطلوب توفره.

بينما حصر تولمن الحجج في خمسة أنواع مختلفة²:

1- الحجج التحليلية Analytiques والحجج الجوهرية substantiels. وهي الأكثر أهمية. الحجة التحليلية هي حجة تكون قضيتها موجودة بطريقة ما في الأسباب، أو أنّ قضيتها لا تحتوي على معلومات غير موجودة سلفا في الأسباب، بصورة ضمنية أو صريحة. أمّا الحجة الجوهرية، على العكس، حجة لا تحتوي فيها الأسباب على المعلومة المقدّمة في القضية، أي أنّ القضية تحتوي على معلومات غير موجودة في الأسباب.

¹ ينظر: فيليب بروتون وجيل جوتيه: المرجع السابق، ص32.

² المرجع السابق، ص62-64.

2- الحجج الصالحة والصحيحة قطعاً والحجج غير الصالحة وغير الصحيحة قطعاً (ظناً)، والفروق بينهما له علاقة بالتصريح بحالة الحجة. الحجة تكون صالحة قطعاً عندما تكون أسبابها مصاغة بصورة صحيحة على أنها أسباب، وعندما يحدّد نوع الاستتباط الذي تفرضه. في أي حالة معاكسة تصبح الحجة غير صالحة قطعاً.

3- الحجج المستخدمة لضا من (مسوغاً) والحجج المؤسّسة لضا من؛ الحجة تستخدم ضمناً في حالة كانت صلاحية أسباب الحجة مقبولة سلفاً، بينما تكون الحجة تؤسس لضا من عندما لا تزال أسبابها مفترضة أو ظرفية.

4- حجج تحتوي على مصطلحات وألفاظ منطقية (كالروابط ومحددات الكمية)، وحجج لا تتطلب صياغتها ألفاظاً منطقية.

5- الحجج اللازمة (الضرورية) والحجج المحتملة. اللازمة مثلما نجده في الحساب الهندسي، والمحتملة مثلما نجد في التقييم الجمالي.

بيرلمان، ومن خلال دراسته التاريخية للحجج، أعطى تفصيلاً لأنواع الحجج المستخدمة ليميز بين أربع تقنيات حجاجية كبرى¹:

الفصل (التفكيك)	الربط		
فصل المصطلحات	الحجج المؤسسة لبنية الواقع	الحجج القائمة على بنية الواقع	حجج شبه منطقية
الفصل (التفكيك)	المثال، النموذج، المماثلة، التوضيح، الكناية	ترابط التابع، ترابط التعايش	التنافر (التضاد)، الهوية، التعريف، قواعد العدل، التعدية، المقارنة

¹ فيليب بروتون وجيل جوتيه، المرجع السابق، ص 47.

فالحجج التي يعتمدها ثلاثة منها؛ شبه منطقية (التنافر، الهوية، التعريف، قواعد العدل، التعدية، المقارنة)، والقائمة على بنية الواقع(ترابط التابع، ترابط التعايش)، المؤسسة لبنية الواقع (المثال، النموذج، المماثلة، التوضيح، الكناية)، هي حجج للربط بينما اعتمد حجة واحدة للفصل والتفكيك.

أما بيير أوليرون فقد اعتبر أنّ الحجج ستة أصناف، هي¹:

1. إيقاظ وتوجيه الحوافز أو البواعث motivations، والحجج ينبغي أن تراعي تحت مظهرين اثنين: القدرة على الإيقاظ أو التعبئة من جهة، وتحديد الاختيارات من جهة أخرى.
2. الاستناد إلى الوقائع، وهي كلّ المعطيات القابلة للملاحظة، سواء قدمت مباشرة أو من خلال الوثائق والمستندات، أو رويت من قبل الشهود، وهذا يرتبط بالثقافة المهيمنة في المجتمع.
3. الاستناد إلى المقترضات présupposés التي تعدّ بمثابة مبادئ مقبولة في مجتمع معين. وتكون في حالات كثيرة ضمنية، أي غير مصرح بها. وهي في نهاية المطاف، مجموعة من المعايير والقيم.
4. تضمين المرسل في الحجاج: وهو يتألف من مظهرين لا ينفصلان دائما في الممارسة؛ من جهة، يمكن أن يستدعي المرسل بفعل شخصيته ذاتها، وما تتمتع به خصال مشهورة، وهذا يتم في استقلال عن محتوى أو شكل الرسالة. ومن جهة ثانية، يمكن أن يستدعي من خلال الرسالة التي يوجي محتواها أو شكلها بتلك الشخصية، وهذا من أجل ممارسة ضغط على الجمهور. وتمثل حجة "السلطة" التعبير النموذجي لثقل المرسل في الحجاج.
5. اللجوء إلى الانتقاء (الذي لا يظهر بوصفه قرارا للشخصية، لكن بوصفه تعبيراً عن الحقيقة) والتأهيل والتأويل، لاسيما للوقائع والوضعيات.
6. التشبيه والتفكيك والخلط (assimilation, dissociation, analgame).

يخضع تصنيف الحجج لمعيار القوة الذي يمكّن من تحديد سلم حاجي ينتظم فئة من الحجج. ولهذا يتحدث ديكرود عن أهمية التمييز بين الحجة القاطعة والحجة العادية. ثمّة حجة

¹ Pierre Oléron: l'Argumentation, op. cit. p: 65-105.

يمكنها أن تسمح بنتيجة دون أن تفرضها على المخاطب. وهذا التمييز يسمح لنا بإقامة تراتبية للحجج، نصادف بموجبها حججا أقوى أو أضعف من غيرها.

3.2.1. خصائص الحجج:

تتوَّعُ الحُجَجُ أدَى إلى تنوع خصائصها ومميّزاتها، وحسب العزاوي فإنّ الحجج اللغوية تتسم بعدة سمات؛ منها¹:

أ- إنّها سياقية: العنصر الدلالي الذي يقدمه المتكلم باعتباره يؤدّي إلى عنصر دلالي آخر، فإنّ السياق هو الذي يصيره حجة.. والعبارة الواحدة قد تكون حجة أو نتيجة، أو قد تكون غير ذلك حسب السياق.

ب- إنّها نسبية: فلكلّ حجة قوة حجاجية معينة، فمنها القوية ومنها الضعيفة ومنها الواهية والضعيفة.

ت- إنّها قابلة للإبطال: بخلاف البرهان المنطقي الرياضي الذي هو مطلق وحتمي. الحجج مهما كانت، خاضعة حسب تولمين لضرورة دنيا من المعقولية: ينبغي أن تحدث معنى، أن تتسم بتماسك معين أو متانة. ينبغي لحجة ما أن تكون جلية، وبشكل خاص، ألاّ تقدّم قضية تناقض علها. وبالتالي لا بد من تحقيق الانسجام والتوافق في استعمال الحجج والأدلة. تكتسب الحجج خصائص المرونة والتكيف مع المقامات المختلفة مما يستدعي إمكانات الإبطال والتجاوز، والتغيير والتبديل، وهذا من منطلق كون اللغة وظيفة ممارسة التأثير والتوجيه، في كلّ الوضعيات التواصلية التي تجمع بين المتكلم والمخاطب.

¹ أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، المرجع السابق، ص 19-20

3.1. الاستدلال الحجاجي:

1.3.1. خصائص الاستدلال الحجاجي:

الاستدلال يرتبط بالحجاج من حيث أنه يمثل سياقه العقلي أي تطوره المنطقي، ذلك أن النص الحجاجي نص قائم على البرهنة فيكون بناؤه على نظام معين تترايط فيه العناصر وفق نسق تفاعلي وتهدف إلى غاية مشتركة، ومفتاح هذا النظام لساني بالأساس فإذا أعدنا النص الحجاجي إلى أبسط صورة وجدناه ترتيباً عقلياً للعناصر اللغوية، ترتيباً يستجيب لنية الإقناع. من خلال هذه التعاريف يمكننا أن نحدد خصائص الاستدلال الحجاجي وفق ما استنتجها ووضعها طه عبد الرحمن¹:

1. أنه آلية استدلالية طبيعية إذ تبنى الانتقالات فيه لا بالاستناد إلى معطيات اللغة الصورية المجردة كما هو الحال في الاستدلال البرهاني، وإنما يتم ذلك في إطار اللغة الطبيعية التي تتصف أساساً بالانفتاح الدلالي الناتج عن ظاهرة الاشتراك والخفاء والغموض والطي المميزة لكل خطاب طبيعي، ومن ثم كان الحجاج أنسب استدلال لكل من يتوسل باللغة الطبيعية في التبليغ والتوجيه والتدليل، لأنه يحفظ عليها خصائصها الجوهرية؛

2. أنه يتأسس على صور استدلالية أغنى وأوسع من البنيات الاستدلالية البرهانية، إذ يشتمل على صور القضايا (المؤلفة للاستدلال) مجتمعة إلى مضامينها (مادة القضايا)، وهذا أمر طبيعي مادام من شأن أي خطاب طبيعي أن تتوالد فيه المضامين توالداً، وتتفاعل فيما بينها تفاعلاً يؤدي إلى اغتناء الخطاب وتماسكه؛

3. أنه يهدف إلى تحصيل الاقتناع العملي السلوكي، ولا يقتصر فقط على تحصيل اليقين النظري كما هو الحال في البرهان، فإذا كان معيار اليقينية في هذا الأخير يتأسس على اعتبارات نظرية صرفة لا صلة لها بالاعتقاد والسلوك فإن الأول يمتاز عن الثاني بنشدهانه تغيير وتوجيه اعتقادات المخاطبين وحثهم على الانتهاض إلى العمل، ولاشك أن استدلالاً بهذا الوصف العملي أقوى على التوجيه وأقدر على التغيير؛

¹ طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص66.

4. أنه يأبى الخضوع للحساب الآلي لكونه موصولاً بالمجال التداولي أوثق صلة، فلا يمكن فصل الأنساق الاستدلالية عن مقاصد المستدل وأغراضه وتوجهاته، وإذا علمنا أن المقاصد والأغراض والتوجهات تتغير فيما بينها من ذات مستدلة إلى أخرى، أدركنا أن تكون نتائج هذا الصنف من الاستدلال غير ملزمة في كل مقام، وهذه الخاصية لا يمكن اعتبارها -بأي حال- منقصة أو مدخلا إلى الطعن فيه، والتشكيك في قدرته الإقناعية والتحصيلية، وإنما هي مزية تجعله أقدر على استيعاب التجربة الإنسانية المتميزة أساساً بالتشعب والاختلاف.

وحول مرتكزات الخطاب الطبيعي يقول حسان الباهي في كتابه اللغة والمنطق إنها تركز «على اعتبارات تتحدد أساساً في الذات المتكلمة والسياق والمقام [أوستين]، إخ، كما يراعي التلغظات الكلامية باعتبارها تتجاوز مجرد كونها أوصاف لتوجه إلى أغراض كلامية محددة زماناً ومكاناً. وهذا يدلّ على أنّ مهمة اللغة الطبيعية لا تتوقف عند مجرد الوصف، بل تعدّد معاني كلماتها يعكس تعدد تجاربنا اليومية».¹ وحدّد بعد ذلك الفروق بين اللغة الصورية واللغة الطبيعية، وأهما ما يلي²:

- 1- اللغة الصورية مستقلة عن الذات والسياق وغيرهما، في حين يصعب دراسة تعابير اللغة الطبيعية في استقلال عن الذات والسياق وعن زمان ومكان التلغظ. ففهم تعابير اللغة الطبيعية يقتضي استحضار مقومات تتفق مع مقتضيات الأقوال والأحوال.
- 2- تعتمد اللغة الصورية على البرهان في حين تستند اللغة الطبيعية إلى أساليب مغايرة، خاصة الحجاج. وإذا كنا لا نهتم على مستوى اللغات الصورية سوى بالصورة، فإنّ الصورة لا تنفك عن المضمون في الخطاب الطبيعي.
- 3- تتوفر اللغة الطبيعية على بنيات عدّة تجعلها تؤدّي مجموعة من الوظائف التي تنفرد بها، وبشكل يستلزم استخدام أساليب متعدّدة للفهم والتأويل؛ على عكس اللغة الصورية التي لا تعتمد إلاّ على ما هو ظاهر وصريح.

¹ حسان الباهي، اللغة والمنطق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الرباط، 2000 ص47.

² المرجع السابق، ص64-65.

4- تسمح اللغة الطبيعية بظواهر معينة، مثل الحشو والتكرار والاستعارة، في الوقت الذي لا تقبل اللغات الصورية سوى تعابير سلمية التركيب. فكلّ خطاب طبيعي لا ينفك من الغموض والالتباس، على عكس تعابير اللغة الصورية التي تتميز بالتواطؤ.

ونحن نتحدّث عن الاستدلال الحجاجي، يجب التذكير بأنّ هناك استدلالاً برهانياً متعلّقا بالأنساق الصورية الصناعية، أي الأنساق الرمزية التي تمتلك مصطلحات محدّدة تحديدا نهائيا بواسطة نسق من المسلّمات، وخالية من أي التباس، ودورها هو المساهمة في بناء العلوم الحقّة، كالرياضيات والفيزياء والاعلاميات.

بينما يختص الاستدلال الحجاجي بالخطابة الطبيعية التي تتسم بالخصوبة والالتباس والتداول والتفاعل الاجتماعي، وبسبب غناها النحوي والمعجمي والدلالي كانت الأداة المفضّلة للتواصل البشري الطبيعي والعادي، بكلّ ما يشمله هذا التواصل من أهداف ووظائف تعبيرية واجتماعية وشعرية. الحجاج شديد الصلة بالخطاب والجدل والحوار، ومن ثمّ فإنّ غايته ليست الحكم بالصدق أو الكذب ولا البرهنة القطعية الصارمة، بل هي الافحام والاقناع والتأثير في المتلقّي، بغض النظر عن صحّة الحجة وصدقها، عكس البرهان الذي قد يكون سليما، ولكن المتلقّي لا يقتنع به ولا يدفعه إلى العمل بمقتضاه.¹

وزيادة في التمييز بين الاستدلاليين؛ الحجاجي والبرهاني، أعطى طه عبد الرحمن الخصائص التي يتصف بها الاستدلال البرهاني كما يلي:²

أ. **التواطؤ:** ومقتضاه أن الاستدلال البرهاني يتوسل بألفاظ تدل على معانيها بوجه واحد وخال من اللبس والاحتمال، كما يتوسل بقواعد ذات إفادة إجرائية واحدة؛

ب. **الصورية:** ومقتضاها أن العناصر المكونة للبرهان هي عبارة عن صيغ وأشكال لا علاقة لها بالمضامين أو هي عبارة عن صور فارغة من الحمولات الدلالية؛

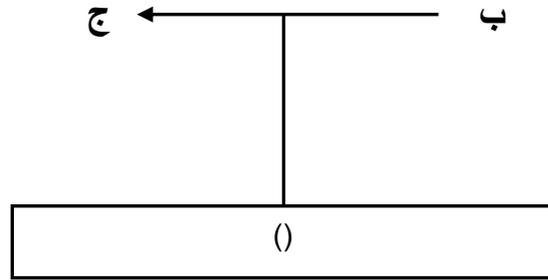
¹ ينظر: رضوان الرقيبي: الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، عالم الفكر، الكويت، العدد 2، المجلد 40، أكتوبر-ديسمبر، 2011، ص 81-82.

² ادريس غازي: المرجع السابق.

ج. القطعية: بمعنى أن النتائج الحاصلة منه تبقى ملزمة للجميع ولا تستدعي التردد والاحتمال؛ لأن مبناها على التواطؤ والصورية القاطعي لأسباب الاختلاف والظن؛
د. الحسابية: بمعنى أن "في الإمكان إقصاء المستدل الإنساني إقصاء كلياً واستبدال آلة مجردة به تقوم بحساب المتواليات الاستدلالية البرهانية؛ أي من صفة البرهان إمكان التحويل إلى توابع رياضية صرفة"، وهكذا يتضح أن البرهان بنية استدلالية مستقلة تقطع الصلة بالمجال التداولي وإن كانت منبثقة عنه.

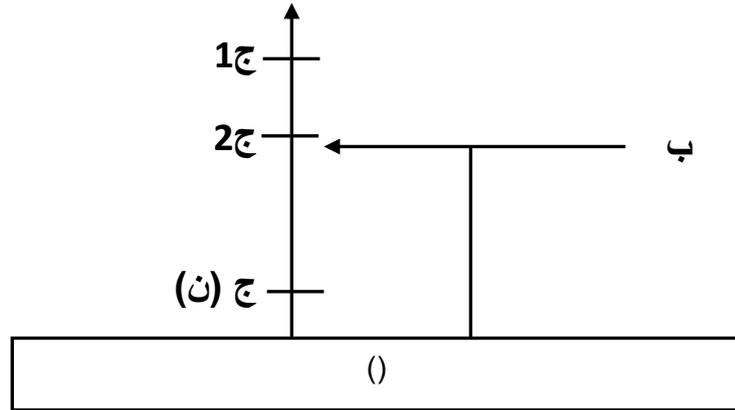
ونختم التعريف بالاستدلال الحجاجي بالخطاطتين التقريبيتين الآتيتين:

خُطَاةُ الاستدلال البرهاني: (تقريبية)



حيث "ب" و "ج" عبارة عن صور فارغة من الدلالة ومجردة من السياق والمقام.

خُطَاةُ الاستدلال الحجاجي: (تقريبية)



حيث "ب" و "ج" عبارة عن صور موصولة بمضامينها. وحيث ج: 1 و ج: 2 .. عبارة عن المدلولات المحتملة للدليل.

2.3.1. طرق الاستدلال:

طرق الاستدلال تتحدد بمعرفة وظائف الاستدلال. وأهمه هذه الوظائف إثبات القضايا لأنه توجد بعض القضايا التي لا يتم التعرف إليها إلا بصورة غير مباشرة وذلك بفضل العلاقات المنطقية التي تربطها ببعض القضايا التي سبق ثبوت صدقها، وقد يقوم الاستدلال بوظيفة أخرى كإثبات كذب قضية ما أو ما يُسمى بالتفنيد وهي طريقة يكثر استعمالها في البرهنة الجدلية إضافة إلى هاتين الوظيفتين يقوم الاستدلال بنشاط اكتشافي لمعارف جديدة.

ولأن مفاهيم الاستدلال كما رأينا تتباين تقاربا وتباعدا حسب الحقول الدراسية، فإننا نشير إلى وجود طرقا وصورا متعدّدة للاستدلال. منها ما هو معروف في الفلسفة من تقسيم الاستدلال إلى «استنباطي واستقرائي، ومباشر، وغير مباشر»¹.

ففي التقسيم الأول، يعرف الاستنباط بأنه: «كلّ استدلال لا تكبر نتيجته المقدمات التي تكون منها ذلك الاستدلال. ففي كلّ دليل استنباطي، تجيء النتيجة دائما مساوية أو أصغر من مقدماتها»² وهو بهذا التعريف يشمل قياس الشمول والتمثيل. أمّا الاستقراء فيعرف بأنه: «تتبع الجزئيات كلّها أو بعضها للوصول إلى حكم عام يشملها جميعا. أو هو انتقال الفكر من الحكم على الجزئي إلى الحكم على الكلّي الذي يدخل الجزئي تحته»³.

التقسيم الآخر لطرق الاستدلال عند الأصوليين؛ فهو مباشر وغير مباشر؛ «الاستدلال المباشر، وهو الذي لا يحتاج فيه الباحث إلى أكثر من قضية واحدة. وهذا يكون فيما يُسمى بأحكام القضايا (التقابل، التعاكس، تلازم الشرطيات). ويتمّ بهذا القسم الاستدلال بصدق قضية على صدق قضية أخرى أو كذبها. أو الاستدلال بكذب قضية على صدق قضية أخرى أو كذبها. وذلك بمقتضى التقابل العقلي، أو بمقتضى عكس القضية التي يستلزمها هذا العكس، أو بمقتضى التلازم العقلي الذي يكون في القضايا الشرطية»⁴.

¹ مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص11.

² محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ط5، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، 1986، ص5.

³ عبد الرحمن حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط4، دار القلم، دمشق، 1993، ص188.

⁴ المرجع السابق، ص150.

والاستدلال غير المباشر: و« هو الذي يحتاج فيه الباحث إلى أكثر من قضية واحدة حتى يتوصل إلى النتيجة المطلوبة. وهذا يكون في الأدلة (الحجج) التالية: (القياس، الاستقراء، التمثيل)»¹. وهذه الحجج تحتاج إلى بحث خاص لكل واحدة منها.

ولمّا كان الاستدلال يقوم على إيراد الدليل، نظر بعض العلماء إلى الاستدلال باعتبار الدليل الذي يمثل مادة الاستدلال أو مقدمته؛ ومن هؤلاء نجم الدين الطوفي الحنبلي والايحي وابن تيمية. يقول نجم الدين الطوفي في تقديمه لأقسام الاستدلال: «لمّا كان الاستدلال هو إثبات الحكم بالدليل، وجب انقسام الاستدلال بانقسام الدليل، والدليل ما أوصل إلى معرفة المطلوب»²، وإثبات الحكم يتم باعتبارات يمكن بها النظر إلى الاستدلال، وهو باعتبار الدليل على أوجه³:

أحدهما: أنّ الاستدلال إمّا عقلي أو حسّي أو شرعي أو مركّب من ذلك، فالعقلي كاستدلالنا على أنّ النفي والاثبات لا يجتمعان لما يلزمه من اجتماع النقيضين وهو محال عقلا. والحسّي كإدراكنا المحسوسات واستدلالنا بها على لوازمها كإدراك الألوان والأصوات والطعوم والأرايح... والشرعي كاستدلالنا في الدلالة إلى خبر قام الدليل على جواز التعويل عليه، كالخبر الشرعي في الأحكام الشرعية. والمركب من ذلك كاستدلال التواتر بالتواتر من دلالة السمع والعقل.

الاعتبار الثاني - في تقسيم الاستدلال - باعتبار الدليل؛ فإنّ إدراكه وحكمه إمّا كليّ أو جزئيّ، والأول هو العقلي كقولنا: كلّ نار حارة، وكلّ أثر يدلّ على مؤثره، وكلّ لازم فانقائوه يوجب انتفاء ملزومه. والثاني الحسّي، إذ الحسّ إنّما يدرك الجزئيات نحو: إنّ / هذه النار حارة، وهذا الأثر كهذا الدخان يدلّ على مؤثره وهو النّار، وهذا اللازم كهذا الجدار مثلا يدلّ انتقائوه على انتفاء ملزومه. أمّا الحكم الكليّ في هذه القضايا فإنّما هو شأن العقل لا الحسّ.

الاعتبار الثالث - في تقسيم الاستدلال - باعتبار الدليل، أنّ الدليل إمّا مستقل في نوعه بتحصيل المطلوب أو غير مستقل. فالمستقلّ بذلك هو العقل كقولنا: النفي والاثبات ضدّان، والضدّان لا يجتمعان، فالنفي والاثبات لا يجتمعان، فهذا الدليل تركب من مقدّمتين عقليتين...

¹ المرجع السابق، الصفحة نفسها.

² الطوفي، نجم الدين: علم الجدل في علم الجدل، تح: قولفهارت هاينريشس، دط، دار النشر فرانز شتاينز بيسبادن، 1987، ص39.

³ ينظر: الطوفي، نجم الدين: المرجع السابق، ص39-40.

وغير المستقل إمّا حسّ أو شرع؛ فالحسّ كما ذكرنا من افتقاره الأحكام الكلّية في العقل، وأمّا الشرع فهو إمّا أصل أو فرع، فالأصل يدركه ما سبق وهو العقل والحسّ إفراداً وتركيباً، والفرع يدركه ما سبق بيانه بالتقسيم في الباب قبل هذا من الكتاب والسنة والاجماع والقياس». ويتبيّن أنّ الاستدلال يتبع المدارك العقل والحسّ والشرع في انقسامه.

ويقول الإيجي في المواقف: «الدليل إمّا عقلي بجميع مقدّماته، أو نقلي بجميعها، أو مركّب منهما، والأول العقلي والثاني لا يتصور، إذ صدق المُخبر لا بد منه وأنه لا يثبت إلاّ بالعقل، والثالث هو الذي نسميه بالنقل، ثمّ مقدّماته القريبة قد تكون عقلية محضة، وقد تكون نقلية محضة، وقد يكون بعضها مأخوذاً من العقل وبعضها من النقل فلا بأس أن يسمّى هذا القسم بالمركّب»¹. وبهذا قسم الإيجي الدليل الذي هو مادة الاستدلال ومقدّمته إلى أقسام ثلاثة. وعند شيخ الاسلام ابن تيمية الأدلّة «نوعان: شرعية وعقلية»².

ويمكن القول أيضاً إنّ الدليل النقلي مسمّى لجنس يقع تحته أمواع منها ما هو حقّ ومنها ما هو باطل، فليس كون الدليل نقلياً في صورته سبباً كافياً لمدحه أو ذمّه، وإنّما المدح والذمّ يتعلق بصحته وبطلانه.

في كتابه "الحجاج في البلاغة المعاصرة" يشير محمد سالم إلى أنّ دراسة أرسطو للحجاج تأسست على دعامين كبيرتين: الأولى يختزلها مفهوم الاستدلال Raisonnemeny، والثانية تقوم على البحث اللغوي الوجودي.

ففيما يتعلق بالدعامة الأولى، مفهوم الاستدلال، يلاحظ أنّه يحمل شحنة منطقية صورية، فهو عند أرسطو "تفكير عقلي بواسطته يتم إنتاج العلم". لكن هذا الاستدلال لا ينطلق من فراغ، بل من معارف سابقة أهمها المبادئ والتعريفات، أو حتّى مسلمات شائعة. من هنا كان تركيز أرسطو على أكثر صور الاستدلال أهمية والمتمثلة في الصورة القياسية.. فهو يعرفه بأنّه "قول مؤلف من اقوال إذا سلّم بها لزم عنها قول آخر"³.

¹ الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد: المواقف في علم الكلام، دط، عالم الكتب، بيروت، دت، ص39.

² ابن تيمية: درع تعارض العقل والنقل، ط2، تح: محمد سالم رشاد، جامعة الامام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، 1991، ص19.

³ محمد سالم محمد الأمين الطلبة: المرجع السابق، ص36-37.

ولئن ظهر من هذا أنّ استدلالاته العقلية تبدو في صورة استنباطات، فإنّ بعض الدارسين المعاصرين من أمثال لوكا سييفيتش Lukasiewicz يؤكّدون أنّ الاستدلالات الأرسطية تأتي دائماً في شكل "تضمنات" واقتضاءات يسبقها تلازم المقدمات وترابطها بحيث تأتي النتيجة حصيلة لذلك التضمن. وهذا ما يفسّر مرونة المفهوم/التصور وانجذابه في حقول علمية بحثية، حيث إنّه يقبل التوظيف في الرياضيات والجبر مثلما يقبل ذلك أيضاً في حقول البلاغة والدلالة واللغة الطبيعية ومباحثها الوجودية.¹

يمكن أن نستعمل الاستدلال الحجاجي في الخطاب الفلسفي عامة والبلاغي خاصة، بوصفه تلك المنهجية أو الطريقة العقلية التي يسلكها الفيلسوف والبلاغي والناقد والمبدع أيضاً بهدف إرساء "حقيقة" معينة، وما يقتضيه ذلك الإرساء من عمليات عقلية - منطقية تدعم ذلك الطرح دعماً حجاجياً من جهة وإساليب إفحامية توجيهية من جهة أخرى. والواقع أنّ الاستدلال والحجاج يلتقيان ويتقاطعان تكاملياً في الفلسفة - إنتاجاً وتعليماً - ضمن مدار واحد. ومركز هذا المدار هو عرض الحقيقة العقلية/اللفظية عرضاً استدلالياً متماسكاً تواكبه إجراءات حجاجية معروضة في تناسق مع إنجازات لسانية وبلاغية وتداولية وغيرها²

بالعودة إلى مفهوم الاستدلال الحجاجي نجده يحمل مفهوماً «مركّباً أو مكوّن من قطبين: أحدهما "الاستدلال" وهو اسم معنى لكنه كلي، أمّا الثاني فهو "الحجاجي" وهو نعت يضمّر مفهومي "الحجة" و"الحجاج". لكن مفهوم الحجاجي ببناء النسبة المشدّدة فيه، هو ملحق على الاستدلال وصفة تخصيصية له أيضاً»³، وبهذا فهو استدلالاً محدّداً بكونه طبيعياً مفتوحاً لا برهانياً محدّداً.

إنّ التقاطع بين الاستدلال والحجاج ضمن الدائرة الفلسفية، يُكسب الحجاج الاستدلالي أبعاداً ذهنية تحفيزية للفكر والتأويل والقراءة بصفة عامة، وهو تحفيز يتناسب طردياً مع الطلاقة الإدراكية التحليلية للقارئ، ومدى وعيه بضمير النص وضمير المتكلّم. ومن دواعي هذا التقاطع أيضاً ما

¹ المرجع السابق: ص 37

² محمد سالم محمد الأمين الطلبة: المرجع السابق، ص 37.

³ حبيب أعراب: الحجاج والاستدلال الحجاجي، مجلة عالم الفكر، العدد 1 المجلد 30 يوليو-سبتمبر 2001، ص 124.

نجده في البحوث الفلسفية من تداخل وترابط بين الفرضيات والآراء المطروحة وبين الاحتجاج بها.¹

ولمّا كان الحجاج المعتمد على الاستدلال والقياس موجّهاً إلى الجمهور كان لابد أن يكون للاعتبارات النفسية فيه حضور قويّ، وهذا بالفعل ما أكّد عليه أرسطو، حين ربط متعة التفكير في الحجاج باكتشاف مكوّناته من قِبَل المتلقّي، ولذا "فلا يجب أن يكون الاستدلال مأخوذاً من أبعد الحدود .. فهذا سيضجر .. لأنّه يجب الأخذ بعين الاعتبار جهل المستمعين .. أو بالأحرى يجب استثمار هذا الجهل، مع إعطاء المستمع الاحساس بأنّه قد اقتطعه من ذاته بواسطة قوّته الذهنية الخالصة. وبعبارة أخرى، يجب أن نترك للمستمع لذة القيام بكلّ شيء في بناء الحجّة .. لأنّ إحدى الجماليات الأساسية للخطاب هي كونه مليئاً بالمعنى وإتاحة الفرصة للذهن من أجل تشكيل فكر أكثر امتداداً ممّا عليه التعبير".²

2.3.1. آليات التحليل الحجاجي التداولي:

يشير عز الدين الناجح في موضوع التحليل الحجاجي أنّ موشلار وريبول يعتبران "التواصل في اللسانيات البنوية منوالها سنّياً"، ويدعم ذلك بما قاله سبربار وويلسون: "إنّ كلّ نظريات التواصل كانت قائمة على منوال واحد فقط هو المنوال السنّي" إلى أن بول قرابيس وديفيد لويس باقتراح منوال جديد هو "المنوال الاستدلالي" وهو منوال يعتبر التواصل انتاجاً وتأييلاً للمعطيات. وعليه عرّف ويلسون وسبربار التواصل بكونه إجراء يضع طرفين في معالجة المعلومة. وعليه غدا التواصل ملازماً للإفادة؛ الإنتاج والمردودية .. ومبدأ الافادة "يحكمه عاملان هما الجهد العرفاني والأثر السياقي" .. وهذان العاملان يعتبرهما سبربار وويلسون مصطلحين مركزيين في تحديد الافادة بل إنّهما المحدّد الرئيسي لها لذلك قال "إنّ مفهوم الأثر السياقي ضروري لتعريف الافادة ... فحضور الأثر السياقي في السياق شرط لازم لكي تحصل الافادة".³

¹ المرجع السابق، ص 37-38

² محمد سالم محمد الأمين الطلبة: المرجع السابق، ص 38-39.

³ عز الدين الناجح: العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ط1، مكتبة علاء الدين، صفاقس، 2011، ص 169-170.

ويخلص من هذا التحليل أنّ «للعامل الحجاجي نصيب الأسد في تحديد مبدأ الإفادة وذلك حسب المنوال الاستدلالي بناءً على أنّ الاستدلال شرط الإفادة. فلا تواصل بدون عامل حجاجي ولا إفادة بدون تواصل فالمسؤول عن نجاعة الملفوظ وإفادته حينئذ إنّما هو العامل الحجاجي»¹. وعندما عرّف ربول وموشلار التوجيه الحجاجي عرّفاه من خلال النتيجة، ومدى انطباق الملفوظ عليها وإيصاله إليها فقالوا: "إنّ التوجيه الحجاجي هو الاتجاه الذي يأخذ الملفوظ في سبيل الوصول إلى قسم من النتائج، والذي يظهر عملية التوجيه، ويعطي للملفوظ الحجة مكانها من السلم، ويسوّغ لها أن تكون مفضية إلى النتيجة إنّما هو العامل الحجاجي»².

كما ينبغي -حسب دوكرو- التمييز بين الروابط الحجاجية les connecteurs والعوامل الحجاجية Les opérateurs، فالروابط الحجاجية هي التي تربط بين قولين أو بين حجّتين على الأصح أو أكثر، وتسد لكل قول دورا حجاجيا محدداً حسب السياق التداولي. ومن بين الروابط: بل، لكن، حتّى، لاسيما، إذن، بما أنّ، إذ... الخ. وأمّا العوامل الحجاجية، فهي لا تربط بين حجة وأخرى، بل تقوم بدور حصر الامكانيات الحجاجية وتقبيدها داخل ملفوظ حجاجي معين، ومن أدواته: ربّما، تقريبا، وكاد، وقليلًا، وكثيرًا، وما... إلّا، وجلّ أدوات الحصر والقصر.³

منهجية ديكرو تعتمد على «وصف الشواهد اللغوية أو النصيّة على ضوء رؤية لغوية حجاجية تركيبية ودلالة وتداولًا، ومن خلال التركيز على مجموعة من المفاهيم الاجرائية، مثل: الروابط الحجاجية، والعوامل الحجاجية، والمبادئ والعلاقات الحجاجية، والسلم الحجاجي، والأدلة الممكنة والمحتملة، والإبطال، والدليل الأقوى، والسياق والمقصدية، ومراتب السلم الحجاجية، والنتائج، والقوّة الحجاجية، والاستعارة الحجاجية التي تشير إلى أنّ الأقوال الاستعارية أعلى حجاجية من الأقوال العادية»⁴. وكلّ هذه العناصر سواء أكانت مجتمعة أو منفردة فهي ذات أهمية في الوصول إلى أهداف المخاطب من إلقائه للخطاب. ويلعب السلم الحجاجي كأداة موحدة للطريق الاستدلالي المتبع لتحقيق الاقناع والانتهاض بالعمل.

¹ المرجع نفسه، ص 171.

² يرجع: يرجع بوسلاح فائزة: السلام الحجاجية في القصص القرآني، رسالة دكتوراه، ص 164

³ ينظر: جميل حمداوي: المرجع السابق، ص 39.

⁴ جميل حمداوي: المرجع السابق، ص 42-43.

السلام الحجاجية:

تعمل السلام الحجاجية وفق قوانين وآليات محدّدة، ومن أهمّ تلك القوانين التي أوردتها أبو بكر العزاوي في كتابه اللغة والحجاج ثلاثة¹:

1. **قانون النفي**: إذا كان قول ما "أ" مستخدماً من قبل متكلم ما ليخدم نتيجة معينة، فإن نفيه (أي ~ أ) سيكون حجة لصالح النتيجة المضادة. وبعبارة أخرى، فإذا كان "أ" ينتمي إلى الفئة الحجاجية بواسطة "ن"، فإن "~ أ" ينتمي إلى الفئة الحجاجية المحددة بواسطة "لا - ن".

2. **قانون القلب**: يرتبط هذا القانون أيضاً بالنفي، ويعدّ تنميماً للقانون، ومفاد هذا القانون أن السلم الحجاجي للأقوال المنفية هو عكس سلم الأقوال الإثباتية. وبعبارة أخرى، إذا كان (أ) أقوى من (أ) بالقياس إلى النتيجة "ن"، فإن (~ أ) هو أقوى من (~ أ..) بالقياس إلى "لا - ن". ويمكن التعبير عن هذه الفكرة بصيغة أخرى فنقول: إذا كانت إحدى الحجتين أقوى من الأخرى في التدليل على نتيجة معينة، فإن نقيض الحجة الثانية أقوى من نقيض الحجة الأولى في التدليل على النتيجة المضادة.

3. **قانون الخفض**: يوضح قانون الخفض (Loi d'abaissement) الفكرة التي ترى أنّ النفي اللغوي الوصفي يكون مساوياً للعبارة: "que moins".

هذه القوانين الثلاثة لا تعمل في وقت واحد وإنما حسب الجمل والسياق الواردة فيه. ولذلك نضرب لكل قانون أمثلة توضحه:

مثال قانون النفي، أن نقول:

- العامل نشيط، لقد أدى عمله على أكمل وجه.

- العامل ليس بنشيط، لم يؤدّي عمله على أكمل وجه.

¹ أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص ص 22-24.

فعندما انتقي الشرط الأول من المثال الأول كان لزاماً أن ينتقي شرطه الثاني وبالتالي النتيجة التي توصل إليها المحاجج مقبولة ومقنعة.

ومثال قانون القلب، أن نقول:

▪ وصل الحاج إلى السعودية، وحتى إلى مكة.

▪ لم يصل الحاج إلى مكة، بل لم يصل إلى السعودية.

فوصول الحاج إلى مكة أقوى من وصوله إلى السعودية وهذا لإمكانية وصول الحاج إلى السعودية دون التمكن من الوصول إلى مكة، ومادام قد وصل إلى مكة فحتمي أنه وصل إلى السعودية.

ومثال قانون الخفض، أن نقول:

• القدرة الشرائية ضعيفة.

• لم يضحى كثير من الناس.

ضعف القدرة الشرائية لا يعني أنها منهارة تماماً. وعدم التضحية (ذبح الأضاحي) من كثير من الناس لا يعني أنّ الكلّ لم يضحى. ومن هنا يمكننا بعد التأويل أن نقول:

• إذا لم تكن القدرة الشرائية منهارة، فهي ضعيفة.

• لم يضحى إلا قليل من الناس.

الوجهة أو الاتجاه الحجاجي مصطلح آخر استعمله العزاوي وربطه بمفهوم السلم الحجاجي ويعني به أنه "إذا كان قول ما يمكن من إنشاء فعل حجاجي فإن القيمة الحجاجية لهذا القول يتم تحديدها بواسطة الاتجاه الحجاجي"، ومعنى هذا أنّ القيمة الحجاجية لا تكون بمجرد وجود الأفعال الحجاجية وإنما يكون الاتجاه الحجاجي هو الواسطة سواء صُرح به أو لم يصرح (مضمراً). ويربط الأمر باشتغال الخطاب على روابط وعوامل حجاجية من عدمه؛ فإن كان مشتملاً فإنّ هذه الأدوات والروابط تكون متضمنة لمجموعة من الإشارات والتعليمات التي تتعلق بالطريقة التي يتم

بها توجيه القول أو الخطاب". أما إن كان الخطاب غير مشتمل عليها "فإن التعليمات المحددة للاتجاه الحجاجي تستنتج إذاك من الألفاظ والمفردات بالإضافة إلى السياق التداولي والخطاب العام"¹.

الروابط والعوامل الحجاجية:

يشير عز الدين الناجح إلى أن بعض الدراسات التداولية تميز بين صنفين من المؤشرات والأدوات الحجاجية: العوامل الحجاجية Les opérateurs argumentatifs وتعرفها بأنها تدخل على القضايا الواحدة، وبين الروابط الحجاجية Les connecteurs argumentatifs وهي ما يدخل على أكثر من قضية².

وعند العزاوي الروابط «تربط بين قولين، أو بين حجتين على الأصح (أو أكثر)، وتساعد لكل قول دورا محددًا داخل الاستراتيجية الحجاجية العامة.. أما العوامل الحجاجية فهي لا تربط بين متغيرات حجاجية أي بين حجة ونتيجة أو بين مجموعة حجج)، ولكنها تقوم بحصر وتقييد الإمكانيات الحجاجية التي تكون لقول ما»³. ونشير إلى أن الروابط والعوامل الحجاجية كثيرة ومبثوثة في كل اللغات وإن كانت في اللغة العربية أكثر اتساعا. ومما يصنف ضمن الروابط الحجاجية نجد: إذن، لأن، بما أن، بل، لكن، حتى، لا سيما، وغيرها من الروابط. ومما يصنف من العوامل الحجاجية نجد: قليلا، كثيرا، ربما، تقريبا، كاد، ما...إلا، وغيرها من العوامل.

وميز العزاوي كذلك بين أنماط عديدة من الروابط وفق مايلي⁴:

أ- الروابط المدرجة للحجج (حتى، بل، لكن، مع ذلك، لأن...) والروابط المدرجة للنتائج (إذن، لهذا، وبالتالي ...).

ب- الروابط التي تدرج حججا قوية (حتى، بل، لكن، لاسيما...) والروابط التي تدرج حججا ضعيفة .

¹ ينظر: أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، المرجع السابق ص 25.

² ينظر: عز الدين الناجح: العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 22.

³ أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص 27.

⁴ المرجع نفسه: ص 30.

ج- روابط التعارض الحجاجي (بل، لكن، مع ذلك...)، وروابط التساوق الحجاجي (حتى، لاسيما).

لتوضيح العامل الحجاجي نأخذ المثال التالي:

✦ السماء المغيمة تشير إلى نزول المطر.

✦ لا تشير السماء المغيمة إلا إلى نزول المطر.

حينما نتأمل العبارتين الأولى والثانية التي دخلت عليها العامل الحجاجي (أداة القصر "لا...إلا")، فإننا لا نستشف أي اختلاف في محتواهما الإخباري، إلا أنّ أداة الحصر أضافت قيمة حجاجية للعبارة الثانية. والعبارة الأولى يمكن أن تأويل نتائجها إلى: عدم الخروج من المنزل، حمل المطرية، لا داعي للسقي... وغيرها من الاحتمالات.

فإذا أخذنا القولين الآتيين:

✦ السماء المغيمة تشير إلى نزول المطر، حمل مطريتك.

✦ لا تشير السماء المغيمة إلا إلى نزول المطر، حمل مطريتك.

فسنلاحظ ان القول الأول سليم ومقبول تماما أما القول الثاني فهو مفتوح ويعتمد على السياق الذي وردت في الجملة ويحتاج إلى تأويل خاص.

هل يكفي وجود الروابط والعوامل الحجاجية حتى تتم العملية الحجاجية وتكون سليمة؟ لو كانت العملية الحجاجية مبنية فقط على العوامل اللغوية فقط يمكن أن نقول أنها تتم وتتجح. ولكنها مبنية إضافة إلى ذلك على عملية تواصلية تخضع لعوامل خارجية «لأبد من ضامن يضمن الربط بين الحجة والنتيجة، هذا الضامن هو من يعرف بالمبادئ الحجاجية (les topoi)، وهي تقابل مسلمات الاستنتاج المنطقي في المنطق الصوري أو الرياضي»¹. تتمتع هذه المبادئ بخصائص عدة منها ما يلي²:

1- إنها مجموعة من المعتقدات والأفكار المشتركة بين الأفراد داخل مجموعة بشرية معينة.

¹ أبو بكر العزاوي: الحجاج في اللغة، المرجع السابق، ص31.

² المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

ب- العمومية: فهي تصلح لعدد كبير من السياقات المختلفة والمتنوعة .

ج- التدريجية (la gradualite): إنها تقيم علاقة بين محمولين تدريجيين أو بين سلمين حجاجيين (العمل - النجاح) مثلا.

د- النسبية: فإلى جانب السياقات التي يتم فيها تشغيل مبدأ حجاجي ما، هناك إمكان إبطاله ورفض تطبيقه باعتباره غير وارد وغير ملائم للسياق المقصود، أو يتم إبطاله باعتماد مبدأ حجاجي آخر مناقض له.

قراءتنا لهذه المبادئ يجعلنا نثبت المبدئين الأول والثاني؛ المعتقدات والأفكار المشتركة، والعمومية، ولكن المبدأ الثالث لا يحيل دائما إلى النتيجة المتوقعة فقد يجتهد الانسان ويعمل ولكنه لا ينجح لأسباب خارجة عن العمل أي عوامل أثرت في النتيجة وجعلتها معاكسة للمنطق، وهذا راجع إلى النسبية المشار إليها في المبدأ الرابع.

يخلص أبو بكر العزاوي في دراسته للمبادئ الحجاجية بأنها: «مجموعة من المسلمات والأفكار والمعتقدات المشتركة بين أفراد مجموعة لغوية وبشرية معينة، والكل يسلم بصدقها وصحتها، فالكل يعتقد أن العمل يؤدي إلى النجاح، وأن التعب يستدعي الراحة، وأن الصدق والكرم والشجاعة كم القيم النبيلة والمحبة لدى الجميع، والتي تجعل المتصف بها في أعلى المراتب الاجتماعية، والكل يقبل أيضا أن انخفاض ميزان الحرارة يجعل سقوط المطر محتملا. وبعض هذه المبادئ يرتبط بمجال القيم والأخلاق، وبعضها الآخر يرتبط بالطبيعة ومعرفة العالم»¹. طبعا أنّ الانطلاق من نفس المعطيات الأصل أن تصل إلى نفس النتائج إذا توفرت نفس الظروف، ولكن في المجال اللغوي قد تنطلق من نفس الأقوال ولكن لا نصل إلى نفس النتائج، فالأمر هنا يتعلق بعملية تأويلية داخلية لا علاقة لها بالأقوال لا بالقيم والأخلاق، وفي بعض الأحيان تعمل الدوافع الأيديولوجية تأثيرا سلبيا يؤدي على نتائج متعكسة. فالكل مثلا يقول أننا ننطلق من المصلحة العامة للإصلاح ولكن معنى الإصلاح ذاته يخضع لتصور مختلف بين الأفراد. وهذا ما يفسر في كثير من الأحيان ما يقع في الخطاب الديني (كما سنرى).

¹ ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، المرجع السابق، ص33.

الربط بين المقدّمة والنتيجة:

الربط بين المقدّمة والنتيجة بالانتقال من أحدهما إلى الآخر في تسلسل معيّن وباستعمال أدوات لغوية معيّنة، وهو ما يسميه (بيرلمان وزميله) بالحجة التداولية، وهي الحجّة التي تمنح فرصة تقويم لعمل ما أو حدث، وذلك بالنظر إلى تتابعاتها المرغوبة أو غير المرغوبة؛ ولهذا فإنّ الحجّة التداولية تضطلع بدور مهمّ في تثمين الأعمال، سواء في وضعها الحاضر أو في وضعها المستقبليّ، ولا يقتصر دورها على ذلك، بل يتجاوز المرسل بها إلى توجيه السلوك والفعل المستقبلي¹.

وهذا الربط يتمّ من خلال رابطي التعارض الحجاجي: "لكن" و"بل"، ففي دراسته لهاتين الأداتين يقول أبو بكر العزاوي: «لقد ميّز ديكر و أنسكومبر، في دراستهما العديدة للأداة Mais بين الاستعمال الحجاجي والحجاج الإبطالي Réfutation. وإذا كانت الفرنسية تشتمل على أداة واحدة تستخدم للحجاج والإبطال، فإنّ لغات أخرى تتوفر على أداتين، أداة للحجاج وأداة للإبطال، .. والعربية (بل، لكن). ولكن اللغة العربية، تلتقي مع الفرنسية في أنّ كلّ أداة، أي أنّ كلّاً من "بل" و"لكن" يستعمل للحجاج والإبطال»² هذا لسعة اللغة العربية.

ويضيف أنّ الوصف الحجاجي الذي يقدّمه أصحاب النظرية الحجاجية للأداة Mais أو لما يقابلها من الأدوات والروابط في اللغات الأخرى في حال استعمالها للحجاج، يمكن تلخيصه كما يلي: إنّ التلفظ بأقوال من نمط "أ لكن ب" يستلزم أمرين اثنين³:

1. أنّ المتكلّم يقدّم "أ" و "ب" باعتبارهما حجّتين، الحجّة الأولى موجّهة نحو نتيجة معيّنة "ن"، والحجّة الثانية موجّهة نحو النتيجة المضادة لها، أي "لا-ن".
2. أنّ المتكلّم يقدّم الحجّة الثانية باعتبارها الحجّة الأقوى، وباعتبارها توجّه القول أو الخطاب برمّته.

¹ عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004، ص481.

² أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، المرجع السابق، ص57.

³ ينظر: المرجع السابق، ص58.

وحول الأداة "بل" الرابط الحجاجي الثاني يقول: «إنّ هذا الرابط يستعمل للإبطال والحجاج، مثله مثل لكن. [ويذهب إلى ما ذهب إليه النحاة، وذكر ما أورده الحسن بن القاسم المرادي، في "الجنى الجاني في حروف المعاني" [بأنّ] له حالان: الأول، أن يقع بعده مفرد. الثاني، أن يقع بعده جملة. فإن وقع بعده مفرد، فله حالان:

إن تقدّمه أمر أو إيجاب نحو: (اضرب زيدا بل عمرا) و(قام زيد بل عمو) فإنّه يجعل ما قبله كالمسكوت عنه، ولا يحكم عليه شيء، ويثبت الحكم لما بعده. وإن تقدّمه نفي أو نهي نحو: (ما قام زيد بل عمرو) و(لا تضرب زيدا بل عمر) فإنّه يكون لتقرير حكم الأول وجعله ضدّه لما بعده. أمّا إذا وقع بعد "بل" جملة، فيكون معنى الاضراب: إمّا الإبطال نحو: (أم يقولون به جنّة، بل جاءهم بالحق). وإمّا الانتقال من غرض إلى غرض نحو: (قد أفلح من تزكّى، وذكر اسمه فصلّى، بل تؤثرون الحياة الدنيا)¹ ومن أمثلة هذا الأخير الذي يكون الاضراب على وجه الترك للانتقال من غرض إلى غرض آخر من غير ابطال، قوله تعالى: (هل اتاك حديث الجنود، فرعون وشمود، بل الذين كفروا في تكذيب). علق الزمخشري على هذه الآية بقوله: الاضراب أنّ أمرهم أعجب من أمر اولئك، لأنهم سمعوا بقصصهم وبما جرى عليهم، ورأوا آثار هلاكهم فلم يعتبروا، وكذبوا أشدّ من تكذيبهم»².

تقارن ديورا شيفرن الأداة لكن بحرف الواو، وذلك بقولها: «بالرغم من أنّ لكن هي من أدوات تنسيق الخطاب، إلّا إنّ لها وظيفة تداولية مختلفة، وهو أنّها تجعل للوحدة التي تليها فعلا مضادا؛ ولأنّ هذا الدور مؤسس على معناها المضاد، فإنّ مدى استعمالها الذهني أضيق من مدى الواو [إذ لا تتسق لكن بين الوحدات الوظيفية إلّا إذا كان هناك بعضا من العلاقات المتضادة في محتواها الذهني أو التقاعلي»³. فحجاجية "بل" تكمن في أنّ المرسل يرتّب بها الحجج في السّم، بما يمكن تسميته بالحجج المتعاكسة، وذلك بأنّ بعضها منفيّ وبعضها مثبت.

¹ أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، المرجع السابق، ص 60-61.

² المرجع نفسه، ص 62.

³ عبد الهادي بن ظافر الشهري: المرجع السابق، ص 512.

4.1. الحجاج الديني:

الحجاج الديني حجاج يستعمل اللغة وسيلة في عملية التأثير والإقناع والانتهاض بالعمل شأنه شأن أي حجاج، لكن ما يميّزه عنها أنّه يتخذ من النصوص الدينية بما فيها من أقوال العلماء حججاً ترفع في وجه المخاطب بهدف الإقناع والإفحام والتأثير المباشر في تناول أية قضية في الخطاب الديني.

ويختلف الخطاب الديني الإسلامي باختلاف المدارس التي ينتمي إليها؛ ومنذ نشأتها إلى اليوم استعملت الحجاج في مجالين أساسيين تولدت منهما كلّ الاجتهادات المعلّلة بحجج يُثبّت من خلالها صاحب الرأي رأيه في محاولة لإقناع المتلقّي بخطابه. وكلّ المدارس في تقديم الحجج والاستدلال بها -تقريباً- دارت في فلك مدرستين أساسيتين: مدرسة علم الكلام (المدارس العقديّة: المعتزلة والأشعرية والشيعة...) ومدرسة الفقهاء الأصولية.

1.4.1 الحجاج عند المتكلمين:

يعتبر علم الكلام من أهمّ العلوم الإسلاميّة، وأقدمها تاريخاً، وأشدّها حساسيّة، حيث إنّّه لا بدّ أن يتخذ كلّ مسلمٍ موقفاً واضحاً من أصول الاعتقادات، ويبني عليها عقيدته الإسلاميّة. فعليه أن يتحرّى في الأصول الدليل الصحيح والمقنع، كما عليه أن يسأل حتّى يصل إلى ما يطمئنّ له باله وقلبه ويقنّع به قلبه. وقد تعرّض القرآن الكريم، والحديث النبويّ الشريف، والعلماء لكثيرٍ من الأدلّة النقلية والفطرية العقلية الداخلة في ضمن المسائل الاعتقاديّة، لا سيّما الأصول منها. وهذا ممّا يدلّ على عمق هذه الأبحاث في تاريخ العلوم الإسلاميّة، وعلى شدة أهميّتها، وحساسيتها. وإنّ اختلاف الفرق الإسلاميّة منذ العصر الأوّل الإسلاميّ، حتّى العصر الحاضر. وتمسك كلّ فرقةٍ بأدلتها، ومحاولة الردّ على أدلّة باقي الفرق، وغير ذلك من الأسباب، أدّى إلى تطوّر هذا العلم، واتساع مسائله، وجعله من أكثر العلوم الإسلاميّة حيويّةً.

وحين نقرأ أغلب وأهمّ التعريفات التي أعطيت لمفهوم علم الكلام نجددها تحدّده بكونه العلم المتعلق بالعقائد الدينية الإسلامية، ومن خلال التعريفات المختلفة نلاحظ استخدام الألفاظ التالية: **إيراد الحجج، الحجاج، الأدلّة، البراهين.** يتبيّن أنّ المتكلمين يستخدمون أسلوب المحاجة الكلاميّة، التي تعتمد على الأدلّة والبراهين العقلية والنقلية لأجل الكشف عن الواقع وإثباته.

ويعتمدون المنهج الجدليّ، وهو يعني إسكات الخصم وإفحامه، لا البرهنة لكشف الواقع وإثباته. وهذا يُفهم من كلمة المحاججة المذكورة في التعريفات التالية:

عرّف عضد الدين الإيجي (ت 756 هـ) قال: «والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»¹.

وعرفه ابن خلدون (ت 808 هـ) بقوله: «هو علم يتضمن الحجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»².

وعرفه طاش كبرى زاده (1495-1561م) بأنه «علم يقتدر معه على إثبات الحقائق الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها»³.

وعرّفه إبراهيم الباجوري بأنه: «علم يُقَدَّر به على إثبات العقائد الدينية مُكْتَسَبَة من أدلتها اليقينية: القرآن والسنة الصحيحة لإقامة الحجج والبراهين العقلية والنقلية ورد الشبهات عن الإسلام»⁴.

وعبد الرحمن بدوي (1917-2002) يقول أنّ علم الكلام «يسمى بعلم النظر والاستدلال»⁵؛ النظر العقلي.

ابن فورك (ت 406 هـ) الاستدلال عنده هو «النظر والفكرة من المفكر والمتأمل، والاستشهاد وطلب الشهادة من الشاهد على الغائب»⁶؛ الشاهد ما توافر من نصوص تُقدّم على أنّها حجج وأدلة.

¹ الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد: المواقف في علم الكلام، دط، عالم الكتب، بيروت، دت، ص 31.

² ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، 2001، ج 1، ص 580.

³ طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ج 2، ص 132.

⁴ إبراهيم الباجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ط. دار السلام، ص: 38.

⁵ عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين، دط، دار العلم للملايين، بيروت، 1997، ص 7.

⁶ ابن فورك، أبي بكر محمد بن الحسن: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 286.

بعد دراسة مستفيضة حول موقف المتكلمين من نصوص الكتاب والسنة خالص سليمان بن صالح الغصن إلى أنّ «المتكلمين وإن وافقوا أهل السنة والجماعة في قطعية ثبوت القرآن، ورأى أكثرهم أو كلهم إلا من شدّ منهم قطعية ثبوت السنة المتواترة فإنّ عامتهم لا يرون قطعية شيء من دلالة الكتاب والسنة، بل دلالتها كلّها ظنيّة»¹ فالقرآن الكريم والسنة هما محلّ اجماع بين العلماء على حجيتهما.

2.4.1. الحجاج عند الأصوليين:

ليس خافيا أنّ علم الأصول الذي يُعدّ بحقّ علماً أنشأته الحضارة الاسلامية إنشاءً، يكاد أن يكون مجرد مزيج من أبواب نظرية ومنهجية، وأخرى عملية ومضمونية مستمدة من علوم مستقلة بنفسها؛ فمن الأبواب النظرية والمنهجية التي تدخل فيه: «باب علم المناهج (أو الميتودولوجيا) الذي ينظر في الأدلة الشرعية، تعريف وترتيبها، كما يدرس قواعد الاستنباط وقوانين الأحكام، وباب الاستدلال الحجاجي، وهو يعنى بقوانين الجدل والمناظرة، وباب فقه العلم (أو الابستمولوجيا) الذي يبحث في فلسفة التشريع، وباب اللغويات، وهو يختص بدراسة أصناف دلالات الألفاظ...»²، فالاستدلال الحجاجي من العلوم التي عنى بها المسلمون.

ويُعدّ علم الأصول نظريّةً في الاستدلال؛ لأنه يبحث في الأدلة التي يتوصّل بها إلى معرفة الأحكام الشرعية وإثباتها؛ وهذه الأدلة منها العقلية، كالقياس واستصحاب الحال والسبر والتقسيم وغيرها، ومنها النقلية كالاستدلال بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

درج الأصوليون والفقهاء على تسمية الحجج بأسماء أربعة: «الآية، والدليل، والعلة، والحال. والحجة اسم يعمّ الكلّ، وكذلك البيّنة والبرهان. وسُمّيت الحجة حجةً لأنّ حق الله تعالى يلزمنا بها، ويجعلنا مغلوبين في المناظرة مع الله تعالى بانقطاع العذر بها»³. والحجج نوعان عقلية وشرعية؛

¹ الغصن، سليمان بن صالح: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، ط1، دار العاصمة للطباعة والنشر، الرياض، 1996هـ، ص142.

² طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص93.

³ أبو زيد عبيد الله بن عمر: تقويم الأدلة في أصول الفقه، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص13.

«العقلية ما عرفت حججًا بالاستدلال بمجرد العقول. والشرعية ما لن تعرف حججًا إلا بوحى الله تعالى وسنة الرسول ¹»،¹ والشرعية مقصود بها النصوص النقلية.

وعموم الأصوليين حين يقدّمون حججهم في مسألة من المسائل يستعملون مصطلح "الدليل"، ولهذا نجدهم في كلّ تصانيفهم يتطرقون إلى مفهوم الدليل ويتحدثون عن الدلالة. والدليل عندهم «ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي»². ويعتبرون في التقسيم أنّ الأدلة نوعان³:

أدلة متفق عليه بين جمهور العلماء، وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس.

وأدلة مختلف فيها لم يتفق جمهور الفقهاء على الاستدلال بها، وأشهرها سبعة وهي: الاستحسان والمصالح المرسلة أو الاستصلاح، الاستصحاب، العرف، مذهب الصحابي، شرع من قبلنا، الذرائع. وكلّها محلّ اعتبار لدى الأصوليين المعاصرين.

وهبه الزحيلي يقسم الأدلة باعتبار الوحي؛ فيقول⁴: والضابط الحاصر للأدلة: هو أنّ الدليل إمّا وحي أو غير وحي. والوحي إمّا متلو أو غير متلو،

فإن كان وحيًا متلوًا فهو القرآن، وإن كان وحيًا غير متلو فهو السنة.

وإن كان غير وحي: فإن كان رأي المجتهدين من الأمة فهو الاجماع،

وإن كان إلحاق أمر بآخر في حكم لاشتراكهما في العلة فهو القياس،

وإن لم يكن شيئًا من ذلك فهو الاستدلال. وهو متنوع إلى أنواع.

فالأدلة الأربعة الأولى اتفق جمهور المسلمين على الاستدلال بها. نوضحها في الخطاطة

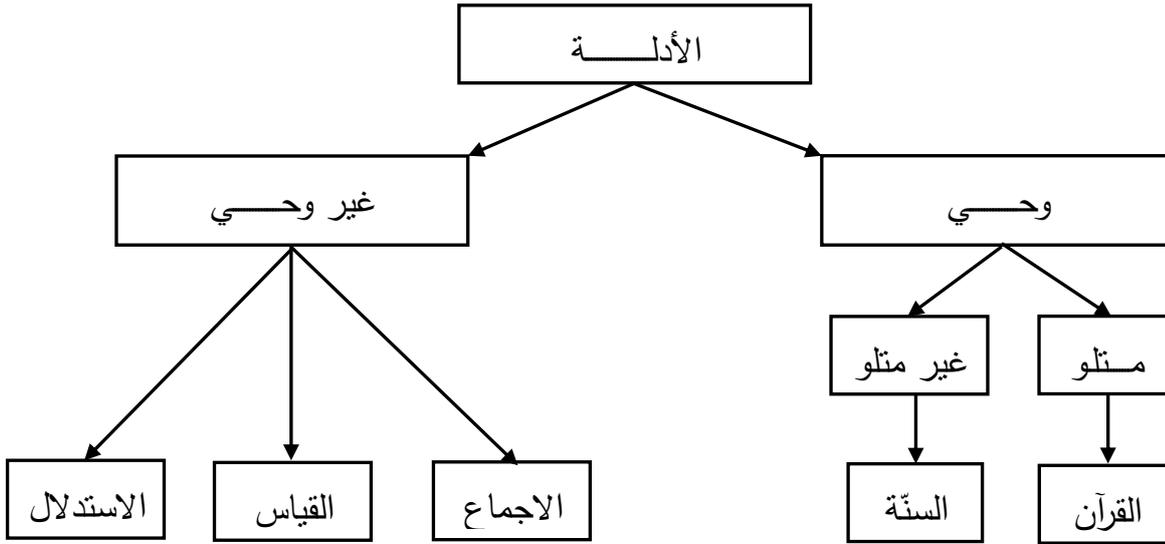
التالية:

¹ المرجع السابق، ص18.

² وهبة الزحيلي: أصول الفقه الاسلامي، ط1، دار الفكر، 1986، ص417.

³ المرجع السابق، الصفحة نفسها.

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها السنة



فالأدلة النقلية: هي الكتاب والسنة والاجماع والعرف وشرع من قبلنا، ومذهب الصحابي،

والعقلية: هي القياس والمصالح المرسلة والاستحسان والاستصحاب والذرائع.

وحتى لا يقع سوء في فهم هذا التقسيم وضّح الزحيلي أنّ «كلّ نوع منها مفتقر إلى الآخر، فإنّ الاجتهاد لا يقبل بدون ارتكاز على أساس الأدلة العقلية، والأدلة النقلية لا بد فيها من التعقل والتدبر والنظر الصحيح»²، فلا فصل بين دليل عقلي وآخر نقلي أثناء العملية الحجاجية.

وحول ترتيب هذه الحجج في الاستدلال يقول الزحيلي: «اتّفق المسلمون على أنّ القرآن الكريم حجة يجب العمل بما ورد فيه، ولا يجوز العدول عنه إلى غيره من الأدلة إلا إذا لم يرد فيه حكم الحادثة التي يبحث عن حكمها»³ وهذا استنادا إلى كون القرآن المصدر الأول للتشريع.

وتأتي في المرتبة الثاني حجّة السنة النبوية باستدلال «العلماء على أنّ سنة رسول الله ρ حجة في استنباط الأحكام الشرعية بأدلة كثيرة من القرآن والاجماع والمعقول»⁴. ويليهما الاجماع الذي يعرفه جمهور العلماء بأنّه: «اتفاق المجتهدين من أمة محمد ρ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي»⁵ وحدّ الاجماع الذي هو حجّة «إجماع علماء العصر من أهل العدالة

¹ وهبة الزحيلي: أصول الفقه الاسلامي، المرجع السابق، ص418.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ المرجع السابق، ص431

⁴ المرجع نفسه، ص455

⁵ المرجع نفسه، ص490.

⁶ أبو زيد عبيد الله بن عمر: تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص19.

والاجتهاد على حكم. وثبوت الاجماع منهم قد يكون بنصهم عليه، وينص بعضهم وسكوت الباقيين على الرد⁶. وهناك كلام ونقاش كثير حول حصول الاجماع من عدمه؛ ليس هنا محل مناقشته. تُطرح مسألة إذا ما تعارض العقل مع النص المنقول (الحجة) أثناء العملية الحجاجية. وقد تنبّه الشيخ محمد الخضري بك إلى ذلك وفند ما يمكن أن يلتبس في هذا الأمر، إذ يحدّد الأدلة التفصيلية للشريعة في الكتاب والسنة والاجماع والقياس، وهي لا تنافي قضايا العقول، ودليل ذلك¹:

1. أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي .. الأدلة إنما في الشريعة لتلقاها عقول المكلفين حتى يعملوا بمقتضاها.

2. أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا لا يُطاق.

3. أنّ مورد التكليف هو العقل حتى إذا فقد ارتفع التكليف واعتبر فاقده كالبهيمة المهملة.

وفي تقسيم الأدلة يذهب محمد الخضري بك مذهب الزحيلي ولكنه يسمي ما يرجع فيه إلى العقل بـ"ما يرجع فيه إلى الرأي". وفي اجتهاد خاص به يعيد كلّ هذه التفصيلات في الأدلة إلى الأصل الأوّل من أصول الدين (القرآن الكريم) حين يقول: «وعند النظر نقول إنّ الأدلة كلّها تنحصر في الضرب الأوّل، لأننا لم نشب الضرب الثاني بالعقل، وإنّما أثبتناه بالأوّل، إذ منه قامت أدلة صحّة الاعتماد عليه، وإذا كان كذلك فالأوّل هو العمدة فقد صار الأوّل مستند الأحكام من جهتين: الأوّل دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية، والأخرى دلالته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية كدلالته على أنّ الإجماع حجة، وعلى أنّ القياس حجة، وقول الصحابي وشرع من قبلنا حجة»²، بحكم أنّ الاعتماد والمعول عليه في إقامة الحجة مهما تفرعت الحجج والنص القرآني.

وقد استدل السيوطي بقول العلماء على اشتمال «القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة؛ وما من برهان ودلالة وتقسيم (...) يبيّن من كليات المعلومات العقلية السمعية إلاّ وكتاب الله قد نطق به»³ على أنّ الاستدلال مصدره الخطاب القرآني الذي يتميز بأسلوب الحجاج والاقناع، واشتماله جميع أنواع الأدلة والبراهين العقلية.

¹ ينظر: محمد الخضري بك: أصول الفقه، ط1، دار القلم، بيروت، 1987، ص205

² محمد الخضري بك: المرجع السابق، ص207.

³ السيوطي، جلال الدين: الانتقان في علوم القرآن، دط، دار الهدى عين مليلة، دت، ج2، ص1054.

نخلص في ختام الحديث عن الحجاج الديني عند الأصوليين أنّهم درجوا على استعمال مصطلح "الاستدلال"، وقد ظل هذا المصطلح له كيانه وخصائصه المميزة. وإذا كان التهانوني يقول أنّ الاستدلال «في عرف الأصوليين يُطلق على إقامة الدليل مُطلقاً، من نص أو اجماع أو غيرهما، وعلى نوع خاص منه أيضاً»¹. فإنّ السيد الكفراوي في كتابه الاستدلال عند الأصوليين أعطى العديد من التعريفات للاستدلال، ولخص لنا أهم تلك التعريفات كما يلي²:

- أنّ بعض الأصوليين عرفوا الاستدلال بتعريفات عامة تماثل المعنى اللغوي له، وهو: طلب الدليل، أو: طلب دلالة الدليل، أو: النظر في الدليل.
- أنّ بعضهم عرفه بأحد أنواعه، وهو القياس المنطقي الذي يعني: ترتيب أمور معلومة يلزم من تسليمها تسليم المطلوب.
- أنّ بعضهم عرفه بتعريفين عرفيين، أحدهما: عام، وثانيهما: خاص. أمّا العام فإنّهم يقصدون به ذكر الدليل مُطلقاً سواء أريد به الأربعة المتفق عليها: الكتاب والسنة والاجماع والقياس، أم أريد به غيرها. والخاص عبارة دليل لا يكون نصّاً ولا إجماعاً ولا قياساً.
- أنّ بعضهم اكتفى بتعريف الاستدلال تعريفاً خاصاً فقط، وهذا التعريف الخاص اختلفوا في التعبير عنه تبعاً لاختلاف مداخلهم ووجهة نظرهم لمصطلح الاستدلال. فبينما يرى جماعة منهم أنّ الاستدلال: "ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس"، يرى آخرون أنّه يدور حول طلب الحكم بالاستدلال بمعاني النصوص.

وحول الطريقة الموصلة إلى الدليل فإنّ أبا زيد عبيد الله بن عمر في كتابه "تقويم الأدلة في أصول الفقه" يتحدث عن الحجج الداخلة في الخطاب الشرعي فيقول: «إنّ الحجج الشرعية الموجبة للعلم أربع: كتاب الله تعالى، وخبر الرسول ρ المسموع منه، والمروي بالتواتر عنه، والاجماع. وطريق ذلك كلّ واحد، وهو خبر الرسول ρ لأنّا لم نعرف كتاب الله تعالى إلاّ بخبر رسول الله

¹ التهانوني، محمد علي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996، ص151.

² اسعد السيد الكفراوي: الاستدلال عند الأصوليين، ط1، دار السلام، القاهرة، 2002، ص35-39.

«p»¹، وبهذا اعتمد ثلاث حجج شرعية ممّا توافق عليه الأصوليون، وقسم السنة إلى قسمين (كلام الرسول وما رُوي عنه بالتواتر).

حوصلة ما في الحجاج الديني أنّه قائم على ما كان قد بُني عليه في القرون الهجرية الثلاثة الأولى وما نتج تفتقت به قريحة علماء مختلف المارس الكلامية والأصولية، ولم يُجدد في الأصول المعتمدة في إقامة الحجة والاستدلال إلى اليوم.

وتبيّن أنّ المصطلحات التي استعملها علماء الكلام والأصوليون أثناء المخاطبة أو المناظرة أو الجدل الحجاجي لم تخرج عن كونها: **الحجج**، **الأدلة**، **البراهين**. ولم تخرج بدورها عمّا سقناه من أدلّة نقلية أو عقلية.

الخطاب الديني الذي يتعاطى مع ما يتعلق بالدين الاسلامي وأمور الشريعة من خلال الاجتهاد و التجديد أو ردّ الشبهات والانتهايات وتبديد المغالطات، لم يتوانى عن تقديم أصول الدين كحجج يقنع بها مخاطبيه أو يفحم بها مناوئيه، وإعمال العقل في ترتيبها وتوظيفها وفق مقتضى الحال.

¹ أبو زيد عبيد الله بن عمر: تقويم الأدلة في أصول الفقه، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص19.

المبحث الثاني : الخطاب

توطئة:

ترجع أصول نشأة الخطاب في الفكر والتراث الغربيين إلى الفلسفة. وعلى الرغم من تطور تحول المفهوم وتغير معناه، وتبدل وظيفته وأهميته، فإنه لم يقطع تواصله بموروثه، بل تربطه به روابط وشيجة.

وتشير الدراسات إلى أن النظريات الأولى في الحجاج تشكلت، «تقريباً، إلى ما بين 440-450 قبل الميلاد، وذلك في صقلية اليونانية، والاسمان المرتبطان بهذا التأسيس هما كوراكس (Corax) وتلميذه تيزياس (Tisias) .. وهذه النظريات تم تشكلها في سياق معين، وهو تأملات الخطباء حول ممارساتهم لخطاباتهم القضائية في مجتمع قد عرف التحول إلى الديمقراطية»¹، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على ما لتحرر الفكر من أهمية في تطور الممارسة الخطابية على جميع المستويات، ومن ثم تعدد طرق الاقناع المرتبطة مباشرة بفنّ البلاغة.

يري كوراكس أنّ أيّ خطاب "يراد له أن يكون مقنعاً يجب أن يكون منظماً" ويعتمد التنظيم حسبه على "أجزاء أربعة: الاستهلال، وسدر وتقديم الأحداث، والمناقشة ثم الختام". وكل الخطابات اليوم الملفوظة والمكتوبة في شكل نصوص تعتمد نفس المنهجية في محاولة ترتيب الأفكار ومحاولة التأثير في المتلقي.²

اشتغلت البلاغة في نشأتها على ثلاثة أنواع الثلاثة الأساسية: «الخطاب الاستشاري السياسي، والقضائي، والاستدلالي .. ليتعدّاهما إلى الخطاب الوعظي الديني (مع ظهور المسيحية)، والخطاب الرئاسي (في القرون الوسطى)، وصولاً إلى الاعلان التجاري والحقل الاعلامي (في العصر الحديث)»³ وهذا التطور طبيعي كما هي كل العلوم والمعارف. وتعلق تعدد أنواع الخطابات، بتعدّد أصناف المخاطبين المتلقين له والموقف الخطابي، وهذا ما قدّمه فيليب بروتون تحت عنوان "الضروب الخطابية"، ولخصها في الجدول التالي⁴:

¹ فيليب بروتون وجيل جوتيه: المرجع السابق، ص 19.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 21.

³ المرجع نفسه، ص 17.

⁴ المرجع نفسه، ص 30.

الموضوع الذي يتناوله	شكل الخطاب	نوع الخطيب	إجراءات الحجاج	الموقف الخطابى	زمنية الخطاب	القيم المساعدة	طبيعة الخطاب	ضرب الخطاب
القيم	خطبة في المدح أو الرثاء	سفسطائي	التعظيم	المدح أمام العموم	الحاضر	الجمال، الفضيلة، القبح	المدح، الذم	الاستدلالي Epidictique
البراءة، الادانة	مرافعة	متهم أو مشتك	القياس المضمّر Enthymème	المحكمة	الماضي	العدل والظلم	الحكم	القضائي Judiciaire
الميزانية، الأمن، الاقتصاد، القانون	خطبة	مواطن	المثال	الجورا، جمعية وطنية	المستقبل	المفيد، الضار، السعادة	استشارة واتخاذ قرار	الاستشاري Dèlibératif

حين نتأمل الجدول، نلاحظ أنّ طبيعة الخطاب؛ بين مدح أو ذمّ، وحكم، واستشارة واتخاذ قرار، يكون ضرب الخطاب. وأرسطو بهذا يقدم لنا ثلاثة أنواع من الخطاب، لكل واحد خصوصية، وقيما يستهدفها، وإجراءات حجاجية تشترك فيها بشكل خاص، ويتعلق الأمر هنا باستعمال تقنية الاقتناع، لينشئ بطريقة محددة نظرية لأوضاع الحجاج. ويمكن أن تعتبر هذه النظرية صيغة أولى..... في التلقي ما دام نمط الوضع الحجاجي هو ما سيحدد، بشكل تنازلي en aval، الإجراءات والقيم الأنواع الخطابية إلخ.

وتجدر الإشارة، إلى أنّ أرسطو عندما يصف الضرب الاستدلالي épidictique؛ فإنّه يثير ما يمكن تسميته بالصنف الثالث من الاستدلال الحجاجي، وهو الاسهاب (l'amplification) الذي يُعنى بتبيان وإظهار سمو وعلو الشأن والأفضلية؛ ويعتبر الاسهاب الأكثر مناسبة للضرب الاستدلالي، والأمثال؛ تتوافق مع النوع الاستشاري، والقياس المضمّر فإنّه أكثر ملاءمة للضرب القضائي. المحدد الاساس لأنواع الخطاب المشار إليها، هي الأوضاع الحجاجية. و المتأمل في لبّ خطاب الحجاج يجده مركب من «استدلال يقّمه ارسطو فيما يشبه البرهان (Quasi-démonstration). وهناك نوعان ممكنان من الاستدلال: المثال (l'exemple) والقياس

المضمّر (l'enthymème)»¹، وتأمل لفظة فيما يشبه البرهان أي أنها ليست ببرهان بالمعنى المنطقي الرياضي الموصل إلى نتيجة واحدة.

وبالرجوع إلى خطابة أرسطو، نجده ولأمر ما ذهب إلى القول إن علم الخطابة الحق ينبغي أن يوجه كل عنايته إلى الحجج الداخلية التي يختزلها إلى جنسين؛ أحدهما هو القياس والثاني هو الشاهد. وهاتان هما الحجتان الأساسيتان القائمتان في الخطاب نفسه، مقابل الحجج التي تعتمد على طبائع الخطيب أو على طبائع المتلقي.. هناك مقامات يصلح فيها الشاهد وهناك مقامات أخرى يصلح فيها المضمّر. أمّا الشاهد فيمثل الجنس الثاني من الحجج التي يعتبرها أرسطو عمدة فن الحجاج².

إذا كانت الخطابة في العصر الجاهلي محصورة تقريبا في الخطاب الشعري؛ إذ هو المُعبّر عن أحوال المجتمع العربي، ومحلّ التنافس والاقناع والعمل النقدي (الذوقي)، فإنّ الخطاب والخطابة اكتسبت أهمية فاقت الشعر منذ نزول القرآن الكريم وافتتحت للناس به واتخاذ النبي محمد ρ منبرا يخطب عليه وأخذت خطبه منوالا تداوليا يفتتح بالحمد والثناء ويختتم بالدعاء، وتضمّنت خطبه نصوصا من القرآن الكريم (الوحي المتلو) إضافة إلى كلامه (الوحي غير المتلو). ونتج عن الوضع الجديد بعد ذلك، خطباء تفتنوا في طرق الوصل إلى مخاطبيهم والعمل على إقناعهم بالدين كلّ حسب قناعاته ومدرسته ولكن لم يغيب الشاهد ولا المضمّر -على حدّ تعبير أرسطو- عن خطبهم. وهذا ما سنجدّه في تناولنا للخطاب الديني.

1.2. مفهوم الخطاب

نشير في البداية إلى أنّ مفهوم الخطاب يستمد قيمته النظرية، وفعالته الإجرائية من كونه يقف رهنا في مجال النقد الأدبي الحديث في نقطة تقاطع/تلاقي بين تحليل النصوص والإجراءات التطبيقية التي تتطلبها عمليات التحليل، والأعمال الأدبية الإبداعية بصفة عامة باعتبارها نظاما مغلقا لا يحيل إلّا على نفسه. بل إنّ مفهوم الخطاب قد يعود بنا أدراجا إلى ما هو أعمّ، من اعتباره

¹ فيليب بروتون وجيل جوتيه: المرجع السابق، ص33.

² ينظر: محمد الولي: مجلة علامات، <http://www.saidbengrad.net> بتاريخ: 2017/10/12

مجرد مفهوم إجرائي في تفكيك سنن النصوص ومرجعياتها، وذلك من خلال إعادة النظر في أنساق المعرفة النقدية التي اتخذت من النصوص التراثية سندا لها.

وحسب دوسوسير فإنّ جذور مصطلح الخطاب تعود إلى عنصري اللغة والكلام، فاللغة عموما نظام من الرموز يستعملها الفرد للتعبير عن أغراضه، والكلام إنجاز لغوي فردي يتوجه به المتكلم إلى شخص آخر يُدعى المخاطب. ومن هنا تولد مصطلح الخطاب، بعدّه رسالة لغوية يبيثها المتكلم إلى المتلقي، فيستقبلها ويفك رموزها.¹

إنّ مفهوم الخطاب اللساني حديث نسبيا، وتحديد من الأمور المستعصية، نظرا للتطور الذي حصل في علم اللسانيات، والتحويلات السريعة التي عرفتتها معظم النظريات التي تتدرج تحته. فقد اختلط مفهوم الخطاب والتبس بغيره من المصطلحات، وبخاصة مصطلح النص، لأنها ظلت تلازمه في المعنى، وترادفه في الاستعمال، كما أن توظيفه في البحوث النقدية المعاصرة عرف ارتباكا كبيرا. ومن الأدلة على ارتباك المصطلح في الاستعمال ما نراه عند يمسليف (Helmslev) حيث يعوضه بالنص، ويضعه بدله. كما جعله جيلام غيوم (G.Guillaume) مرادفا للسان.²

يختلف الخطاب في اللغات الطبيعية من حيث حجمه، فيرد جملة أو سلسلة من الجمل أو نصا متكاملا، كما يختلف من حيث نمطه فيكون خطابا أو سردا أو خطابا وصفيا أو خطابا حجاجيا أو خطابا فنيا أو خطابا علميا إلى غير ذلك من الأنماط المعروفة. وفي هذا وُجدت أطروحتان أساسيتان: أطروحة أنّ تحديد الخطاب لا يقاس بحجمه، وأطروحة أنّ الأنماط الخطابية على تباينها السطحي ليست إلّا تبعًا لتوسيطات مختلفة لبنية ثابتة واحدة.

تسير مدلولات هذا المصطلح في النقد الغربي المعاصر في خطّين رئيسيين يتمثل أولهما في المبحث اللغوي الأسلوبي المعروف بـ"تحليل الخطاب"، والثاني ببعض الاستعمالات في النقد ما بعد البنيوي، خاصة التاريخية الجديدة وبما يعرف بالدراسات الثقافية. على المستوى اللغوي يشير مصطلح "خطاب" في معناه الأساسي إلى «كلّ ملفوظ/مكتوب يشكل وحدة تواصلية قائمة

¹ Ferdinand De Saussure, Cours de linguistique générale, Enag/Editions, Alger, 1990, P. 21 .

² منذر عياشي: مقالات في الأسلوبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1990، ص182.

الذات»¹ وبهذا فالخطاب شاملاً للجملة مقصياً معيار الحجم، معتمداً التواصلية شرطاً في اعتباره خطاب.

الفرنسي ميشال فوكو الذي استطاع أن يحفر لهذا المفهوم سياقاً دلالياً اصطلاحياً مميّزاً عبر التنظير والاستعمال المكثّف في العديد من الدراسات التي تشمل: أركيولوجيا المعرفة (1972م) وأدب وعاقب (1975م)، وكذلك في محاضراته "نظام الخطاب". في هذه الأعمال يحدّد فوكو الخطاب بأنّه شبكة معقّدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز في الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه.²

وفي هذا السياق قالت سارة ميلز بأنّ مصطلح الخطاب أصبح متداولاً وشائعاً في مجموعة من الحقول؛ النظرية النقدية وعلم النفس واللسانيات والفلسفة وعدد من الحقول الأخرى إلى حدّ أنّه ترك مبهماً مراراً، كما لو كان استعماله معرفة مألوفة وبسيطة. وقد استعمل الخطاب بصورة واسعة في تحليل النصوص الأدبية والنصوص غير الأدبية موظفاً دوماً في الإشارة إلى خبرات نظرية معينة بطرق غامضة وأحياناً مشوشة.. ومن خلال قاموس (Collins Concise English Dictionary, 1988) أوردت لمصطلح Discourse معاني عدّة³:

- تواصل شفاهي؛ حديث، حوار.
- المعالجة المنهجية لموضوع ما شفاهياً أو كتابياً.
- وحدة من النص يستخدمها اللغويون لتحليل الظواهر اللغوية التي تشمل أكثر من جملة.
- من اللاتينية الوسيطة، نقاش. ومن اللاتينية العُدُو جِبئة وذهاباً.

ونلاحظ أنّ هذه المعاني مفاهيم وليست مفهوماً واحداً، يختلف باختلاف الدّارس للحجاج. ومن خلال استعراض مفهوم الخطاب في الثقافة الغربية يتبين:

¹ أحمد المتوكل: الخطاب وخصائص اللغة العربية، ط1، دار الأمان، الرياض، 2010، ص24.

² ميجان الرويلي وسعد اليازعي: المرجع السابق، ص155.

³ سارة ميلز: الخطاب، ط1، تر: عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، 2016، ص13.

1. ارتباط الخطاب بالفلسفة والمنطق من حيث كونه عملية عقلية منظمة تنظيماً منطقياً أو عملية مركبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية أو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض.

2. أن الخطاب أصبح توجهاً في الدراسات الأسنوية... تعبر عنه أعمال بنفيست ومدرسة تحليل الخطاب الفرنسية.

ورغم كثرة المفاهيم التي أعطيت للخطاب، فإن أحمد المتوكل يرى أن مفهوم الخطاب لم يحظ، على كثرة استعماله، بتعريف شافٍ قارٍ. وينعكس هذا الوضع في الاستعمال المضطرب لمصطلحين يكادان يُستخدمان كمرادفين يتعاقبان وهما مصطلحا "النص" و"الخطاب". ويعرفه بأنه «كلّ إنتاج لغوي يُربط فيه ربطاً تبعيةً بين بنيته الداخلية وظروفه المقامية (بالمعنى الواسع)»¹. الظروف المقامية هي منتجة للخطاب ومحددة لطبيعته التواصلية، وتؤثر تأثيراً طبعياً في بنيته الداخلية وهذا هو المقصود بربط تبعية. واعتبار الخطاب هو كلّ إنتاج لغوي، يحيله على الجملة وجزء الجملة أو على مجموعة من الجمل. والخطاب حسب هذا التقريب العام هو كلّ تعبير لغوي أيّاً كان حجمه، أنتج في مقام معين قصد القيام بغرض تواصلية معين. وهذا منطلق الاتجاه الوظيفي للخطاب، وبهذا التعريف فالخطاب يتجاوز الوصف الشكلي ولا يكفي بالوقوف عند بيان علاقة وحدات الخطاب بعضها ببعض، إضافة إلى الاعتناء بدور عناصر السياق ومدى توظيفها في إنتاج الخطاب وتأويله. والخطاب بهذا المفهوم يلقي الضوء على كيفية تحقيق بعض الوظائف اللغوية التي يستطيع المرسل من خلالها أن يعبر عن مقاصده ويحقق أهدافه، ويبرز العلاقة المتبادلة بين نظام اللغة وسياق استعمالها.

باعتبار ما أوردناه من كون مصطلح الخطاب تعود جذوره إلى عنصرية اللغة والكلام، نجد أنفسنا مضطرين إلى تسليط الضوء على العلاقة التي تربط بين مفهومي اللغة والكلام من جهة، ثم ما يربطهما بالخطاب من جهة أخرى.

¹ أحمد المتوكل: قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، دط، دار الأمان، الرباط، دت، ص 16.

الخطاب وثنائية اللغة والكلام:

نشير في البداية إلى اهتمام اللسانيات السوسيرية باللسان ونظامه وعلائقه بما جعلها تخلق منعطفًا جديدًا في تاريخ البحث اللغوي بشكل عام، ولم تهتم بالكلام كونه لا يعكس "الجانب المنظم" للظاهرة اللغوية، لأنه يميل إلى الخصوصية، ومن ثم تولدت نظريات جديدة ركزت على الجانب الفردي للظاهرة اللغوية. وقلّمًا تكلم فرناند دوسوسير عن الخطاب في كتابه "محاضرات في اللسانيات العامة"، وربما ورد في سياقين اثنين:

- استعمال لفظ الخطاب في سياق تحديد مفهوم "الكلام" ومقابلته بالألفاظ المشابهة له في اللغات الأوربية.

- يرد لفظ الخطاب ثانياً في سياق تحديد القيم المتولدة عن العلاقات والفروق التي تميز عناصر اللسان بعضها عن بعض في المحورين الجدولي والمركبي. وعلى مستوى المحور المركبي ترتبط الكلمات كما هو المعروف، بعلاقات خاصة في السلسلة المتكلم. إذ تعقد الكلمات - بفضل تسلسلها - فيما بينها، وداخل الخطاب، علاقات قائمة على الطابع السطري للسان: وهو طابع يجعل من المستحيل النطق بعنصرين (وحدتين لسانيتين مهما صغرتا) دفعة واحدة.

ساد فكر دي سوسير لفترة من الزمن غير يسيرة، وكان له أثر واضح في معظم الدراسات اللغوية واللسانية التي جاءت بعده، وقد بُني هذا الفكر على مجموعة من الثنائيات أهمها: ثنائية "اللغة" و"الكلام" التي ميّز فيها سوسير بين اللسان كإنجاز فردي وهو "الكلام"، واللسان كإنجاز جماعي وهو "اللغة"، وانحاز إلى "اللغة" كموضوع للسانيات، فجعل اللسانيات دراسة علمية للغة في ذاتها ولذاتها، ويبدو أنّ أية محاولة لوضع مفهوم الخطاب في مواجهة مع هذا التمييز ستصل إلى أنّ "الخطاب" هو "الكلام" من حيث هو إنجاز فردي، وأنّه، في الوقت نفسه، إنجاز لـ"لغة" في سياق خاص. وجاء في معجم تحليل الخطاب أنّ اللغة نظام مشترك بين مجموعة من البشر، تتقابل مع الخطاب باعتباره استعمالاً خاصاً لهذا النظام.

بعد بحث وعن دراية، تبين لطفه عبد الرحمن أنّ «حقيقة الكلام ليست هي الدخول في علاقة بألفاظ معينة بقدر ماهي الدخول في علاقة مع الغير، بمعنى أن الذي يحدد ماهية الكلام إنما هو "العلاقة التخاطبية"، وليس العلاقة اللفظية وحدها: فلا كلام بغير تخاطب، ولا متكلم من غير أن

تكون له وظيفة" المخاطب" (بكسر الطاء)، ولا مستمع من غير أن تكون له وظيفة" المخاطب" (بفتح الطاء)¹، وهو يحاول تحديد حقيقة وجوه الكلام بعيدا عن حصره والنظر إليه، بوصفه مفهوما انجازيا أو أداة لتنزيل اللغة، وربطها بالمقام وملابساته والظروف الاجتماعية والنفسية المحيطة بالعملية التخاطبية.

فطه عبد الرحمن إذن، يوضح أنّ العلاقة التخاطبية تجعل المتكلم ينصرف إلى نقلٍ يمتزج فيه الاظهار والاضمار (الصريح والضمني)، ويُسمّى هذا الشكل من النقل بـ "التبليغ" ويحدّد مفهومه بأنّه: «عبارة عن نقل فائدة القول الطبيعية نقلا يزدوج فيه الإظهار والإضمار. فيتبين أن المتكلم ليس ذاتا ناقلّة، حتى تجوز مُمآثلته بـ جهاز للإرسال أو قل المرسل، وإنما هو ذات مبلغ، أي ذات لا تقصد ما تظهر من الكلام فقط، بل تجاوزه إلى قصد ما تبطن فيه، معتمدة على ما أوردت في متته من قرائن وما ورد منها خارجه»². ويبيّن أنّ حقيقة الكلام تبنى «على العلاقة التخاطبية، وأنه لا علاقة تخاطبية إلا بين جانبيين فأكثر يكون للمتكلم فيها فضل السبق في إقامتها كما يكون له حق الانتهاض فيها بأدوار مختلفة، مما يجعله لا ذاتا واحدة، وإنما ذوات متعددة بعضها فوق بعض»³.

أنواع ومراتب الذوات التي يتقلب بينها المتكلم استنادا إلى ما ورد لدى طه عبد الرحمن⁴ :

1. ذاته الفاعلة = ذاته المتعاملة:

• المتخلفة: هي الذات تأخذ في الفعل القولى بأجل الانتفاع به، خدمة لمقام الغير وقياما بشرط الانسانية، فضلا عن عاجله.

• المتأدبه: هي الذات التي لا تجاوز بفعل القول حد العاجل الانتفاع به، تحقيقا لغرض أو طلبا لعوض.

2. ذاته القائلة = ذاته المتواصلة:

• المبلغة: هي الذات التي تأخذ بباطن الأقوال، تلميحا وتجوّزا، فضلا عن ظاهرها.

¹ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص 215.

² طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص 216.

³ المرجع نفسه، ص 224.

⁴ المرجع نفسه، ص 224.

• الناقل: هي الذات التي لا تجاوز بالقول حد ظاهر معناه، تصريحاً وتحقيقاً.

مسعود صحراوي في دراسته للتداولية، قال إنّها «ليست علماً لغوياً محضاً، بالمعنى التقليدي، علماً يكتفي بوصف وتفسير البنى اللغوية ويوقف عند حدودها وأشكالها الظاهرة، ولكن علم، جديد للتواصل يدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال. ودمج، من ثم، مشاريع معرفية متعددة في الدراسة الظاهر "التواصل اللغوي وتفسيره"¹. عنّت بمجالات شتى واهتمت بدراسة كلّ من: "استعمال اللغة" عوضاً عن "دراسة اللغة"، لأنّ الأولى لا تتحصر ضمن الكينونة اللغوية بمعناها البنيوي الضيق، وإنما تتجاوزها إلى أحوال الاستعمال في الطبقات المقامية المختلفة حسب أغراض المتكلمين وأحوال المتخاطبين. ودراسة الآليات المعرفية (المركزية) التي هي أصل معالجة الملفوظات وفهمها، فالتداولية تقيم روابط وشيجة بين اللغة والإدراك عن طريق بعض المباحث في علم النفس المعرفي، ودراسة الوجوه الاستدلالية للتواصل الشفوي، فتقيم، من ثم، روابط وشيجة بين علم اللغة والتواصل.²

في حديثه عمّا سماه "الظاهرة اللغوية" وبالضبط عن مراتبها، وضّح عبد السلام المسدي أنّ اللسانيات تدرس العلامة اللغوية من حيث هي عنصر مكوّن لنظام متماسك، ولا تقف هذه الدراسة عند تشخيص الفعل اللغوي في مستواه الأدائي لكن تأخذه في سلكه الدائري إذ تهتمّ بتولّد الحدث وبلوغه وظيفته ثمّ بتحقيقه مردوده عندما يولّد ردّ الفعل المنشود. ليكون موضوع علم اللسان اللغة في مظهرها الأدائي ومظهرها الإبلاغي وأخيراً في مظهرها التّواصلي³. وبعبارة "اللغة مفهوم كلي واللسان مفهوم نمطي أما الكلام فمفهوم إنجازي" حدّد العلاقة بين اللغة واللسان والكلام⁴.

ولا ريب أن وجود عدد من الباحثين ممن حادوا عن فكر "سوسير"، سهل تجاوز فكرة كون اللغة هي محور الدراسة اللسانية، باتجاه دراسة الجانب الفردي منها (الكلام). من بين هؤلاء نجد أندري مارتيني "A. Martinet" الذي أولى أهمية للفظ، واعتبر معالجته من الطرق التي تؤدي إلى معرفة اللغة، يقول: «إن هذا التمييز بين اللغة والكلام قد يؤدي إلى الاعتقاد أن نظام اللغة ونظام

¹ مسعود صحراوي: التداولية عند علماء العرب، ط1، دار الطليعة، بيروت 2005، ص16.

² ينظر: المرجع السابق، ص28.

³ ينظر: عبد السلام المسدي: اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986، ص81.

⁴ المرجع السابق، ص86.

الكلام مستقلاً عن بعضهما البعض ... و الحال أنه ينبغي أن نقتنع ونسلم أن الكلام هو الذي يجسد نظام اللغة ولا يمكن التوصل إلى معرفتها دون معالجة الكلام»¹. ومن المفيد في هذه العجالة، أن نشير أولاً إلى مدى حضور "الخطاب" في محاضرات دو سوسير، وثانياً إلى الفروق بين الكلام والخطاب.

يقول رولان بارث R. Barthe «الكلام مكون أولى من التركيبات التي تستطيع الذات المتكلمة بفضلها استعمال شفرة اللسان قصد التعبير عن فكرها الخاص، ويمكن أن يسمّى هذا الكلام خطاباً، ثم من الإواليات النفسية الفيزيائية التي تمكنه من تجسيد هذه التركيبات»². ولعلّ اشتراك الذات بشكل اساس في انتقاء التركيبات قصد التعبير عن فكرها الخاص، هو ما يجعل بعض الباحثين يقول: «إن الكلام يضمن الحياة لهذا النظام الذي هو اللغة». والمعنى ذاته يؤيده جورج مونان بقوله: «اللغة هي كل نظام، من العلامات الصوتية الملفوظة خاص بجماعة إنسانية معينة»³، فيعتمد على الصوت في تحديد اللغة، أي الشفاهية.

إن اهتمام البحث التداولي بالتواصل لا ينفك عن إثبات الجانب الوظيفي للغات الطبيعية، مع ما يعنيه هذا الجانب من الاستهداف مستعملي تلك اللغات التأثير في مخاطبيهم، بحسب المقامات المتنوعة، و تحقيق أغراض متباينة.

أما من جهة العلاقة بين التواصل والتخاطب، فإننا نرى رأي طه عبد الرحمن الذي جعل الثاني مبيناً على الاختصار، والأول مبيناً على التطويل، « إذ يكون خفا الانتفاع المطلوب سبباً في إطالة المقال، طمعا في الاستدراك ما فات والحصول على ما يظهر به هذا الانتفاع خاصاً أو مشتركاً. فيتضح حينئذ أن هذه الإطالة ليس مردها إلى عوائق تعترض الجانب التواصلية، إنما إلى جانب ثان يؤدي الإخلال به إلى تعثر التخاطب على الرغم من وجود تام التبليغ لمضامين الأقوال التي يتكون منها»⁴. مع العلم أن الجانب الذي قد يختل في التخاطب من غير أن يختل

¹ A. Martinet, *Eléments de linguistique générale*, Armand Colin, Paris, 1970, p25.

² رولان بارث: مبادئ في علم الأدلة، تر: محمد بكري، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1986، ص35.

³ G. Mounin (en Collaboration): *Dictionnaire de la linguistique*, Presses universitaires de France, Paris, 1974, p196.

⁴ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المرجع السابق، ص217.

جانبه التواصلي هو بالذات " الجانب التعاملي"، فليس التخاطب تواصل فقط، بل هو أيضا تعامل، وكل تعامل يوجب مراقبة جهة العمل من القول كما أن التواصل يوجب مراقبة جهة الفائدة أو الخبر منه، فينبغي إذن أن يقارن العمل الفائدة في كل قول متى أريد البلوغ به إلى الانتفاع المطلوب.

وإذا كان الكلام قائما على علاقة تخاطبية تمكّن المتكلم من إجراء النقل والتبليغ، وتتعدد بهما ذواته المتواصلة والمتفاعلة (فروعا ورتبا)، فإنّ تمييز الخطاب يقتضي بيان نمط علاقته كذلك. فالخطاب الطبيعي يتصف، في نظر طه عبد الرحمن، بملازمة مضموم القول لصورته وملازمة القول لمقامه¹. وتعني هذه الملازمة حضور السياق وملابساته في ثنايا القول ذاته، واستحالة الاكتفاء، في تأويل الأقوال المنجزة، بصورها فحسب كما هو شأن الاستدلال الصوري الذي لا يؤلف خطابا بمعنى القوي أو الصحيح. فالأقوال التي يتألف منها هذا الاستدلال مستقلة بعضها عن بعض، بحيث يكون كل قول منها معبرا عن قضية معينة، أي محددا حالة (أو مجموع حالات) حقيقية أو مفترضة لهاذا العالم. لهذا، لا يكون تسلسل الأقوال في استدلال ما، مؤسسا على الأقوال ذاتها لكن على القضايا المتضمنة فيها، على ما تقوله أو تفترضه حول العالم².

زيادة على الخاصية "الملازمة" المذكورة من قبل، يظل السؤال حول "العلاقة" المميزة للخطاب قائما، ونحتاج معه إلى بسط جواب مكمل يكشف جوانب تلك العلاقة، خصوصا إذا ثبت، لدينا أن ماهية الخطاب تتجاوز مجرد إقامة علاقة تخاطبية بين جانبيين فأكثر «لأن هذه العلاقة، على قدرها وفائدتها، قد يوجد حيث لا يوجد طلب إقناع الغير بما دار عليه الخطاب. فقد يحصل أحد الجانبين القصدين المطلوبين في قيام هذه العلاقة وهما: قصد التوجه إلى الآخر وقصد إفهامه مرادا مخصوصا، من غير أن يسعى إلى جلب اعتقاد أو دفع انتقاد، ولا أن يزيد في يقين أو ينقص من شك. وإنما حقيقة الخطاب تكمن في كونه يضيف إلى القصدين التخاطبيين المذكورين قصدين معرفيين هما: "قصد الادعاء" و"قصد الاعتراض"³.

¹ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المرجع سابق، ص 227.

² O. DUCROT, les échelles argumentatives, op. cit. p10.

³ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المرجع السابق، ص 225.

قصد الادعاء، فمقتضاه أن المنطوق به لا يكون خطابا حقا، حتى أحصل من الناطق صريح الاعتقاد لما يقول من نفسه وتمام الاستعداد لإقامة الدليل عليه عند الضرورة. وأما قصد الاعتراض، فمقتضاه أن المنطوق به لا يكون خطابا حقا، حتى يكون للمنطوق له حق مطالبة الناطق بالدليل على ما يدعيه.

إن ذلك التلازم بين الخطاب والحجاج هو ما يجعله ديكرو ثابتا من جملة الثوابت في الدراسة اللسانية، فيقول: «عندما يتعلق الأمر بالخطاب، يبدو الوضع مختلفا كليا. ففيه يكون تسلسل الأقوال ذا مصدر داخلي، إنه مؤسس على طبيعة القول، أو إن شئنا، على معنى القول لا على حالة العالم التي يحيل عليها. والحال أن المحور الأساس للنظرية الحجاجية هو كون معنى قول ما يتضمن إشارة مباشرة إلى تكملته المحتملة: أمر جوهري إذا كان يستدعي هذه التتمة أو تلك، وأن يقصد إلى توجيه الخطاب التالي في هذا الاتجاه أو ذاك»¹.

دومينيك مانقينو يعرف الخطاب على أنه: مرادف للكلام عند دي سوسير، وهو المعنى الجاري في اللسان. وهو الوحدة اللسانية التي تتعدد فيها الجملة، وتصبح مرسلة كلية أو ملفوظا. والخطاب ملفوظ طويل أو هو متتالية من الجملة، تكون مجموعة منغلقة يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر بواسطة المنهجية التوزيعية، وبشكل يجعلنا نظل في مجال لساني محض².

ويأخذ مفهوم الخطاب في معجم اللسانيات لدى جون ديبيوا معاني ثلاثة³:

1. من جهة أولى، تقابله اللغة في حال حركية، أو اللسان حول تحقيق الفرد. بهذا التقابل، يرادف مفهوم الخطاب الكلام لدى سوسير.
2. وهو، من جهة ثانية، وحدة مساوية للجملة، أو مجاوزة لها، متشكلة من متوالية تؤلف رسالة لها فاتحة وخاتمة. في هذه الحالة يرادف الخطاب الملفوظ.

¹ O. DUCROT, les échelles argumentatives, op. cit. p10-11.

² نور الدين السدّ: الأسلوبية وتحليل الخطاب، دط، دار هومه للطباعة والنشر، الجزائر، ج2، ص27

³ Dubois (en Collaboration): Dictionnaire de la linguistique, Larousse, Paris, 1973, p156.

3. ومن جهة ثالثة، يعد الخطاب كل ملفوظ جاوز الجملة منظورا إليه من جهة القواعد ترابط المتواليات الجمالية. لقد اتضح من خلال ما تقدم أن هذا التعدد، الذي يحظى به مفهوم الخطاب، يتجاوز ما ألمحنا إليه من أمر الكلام، إلى تحديدات تتعلق بالنص والقول والملفوظ، وهو ما سنعالجه في فقرة لاحقة، تحت عنوان "النص والخطاب والتلفظ".

وباعتبار أنّ الخطاب مكوّن من جملٍ مترابطة، وهاته الجُمْل تشكّل بدورها النصّ، كان لزاما التطرق إلى علاقة كلّ من الخطاب والجملة أولا، ثمّ علاقة الخطاب بالنصّ ثانيا.

2.2. الخطاب والجملة والنص:

في محاولة تعريف الخطاب، وفي كتاب "الخطاب وخصائص اللغة العربية"، يتحدث أحمد المتوكّل أنّه وفي سياق تحديد موضوع الدرس اللساني الحديث تُدوِلت في الأدبيات اللسانية ثلاثة مفاهيم هي **الجملة والخطاب والنص**. وعرّفت هذه المفاهيم الثلاثة بتعريفات اختلفت باختلاف طبيعة ومنطلقات النظريات اللسانية على النحو التالي¹:

تمّت المقابلة داخل النظريات اللسانية الصورية (النظرية التوليدية التحويلية مثلا) بين الجملة والخطاب على أساس أنّ الجملة مقولة صرفية - تركيبية صورية شأنها في الصورية شأن المفردة والمركّب (الأسمي، الصّفي، الحرفي) وعُدّت بهذا التحديد موضوع الوصف والتفسير اللغويين. أمّا الخطاب فقد ميّز عن الجملة في هذا النمط من النظريات باعتباره يتّسم بسمتين: تعدّيه للجملة من حيث حجمه وملابسته لخصائص غير لغوية دلالية وتداولية وسياقية.

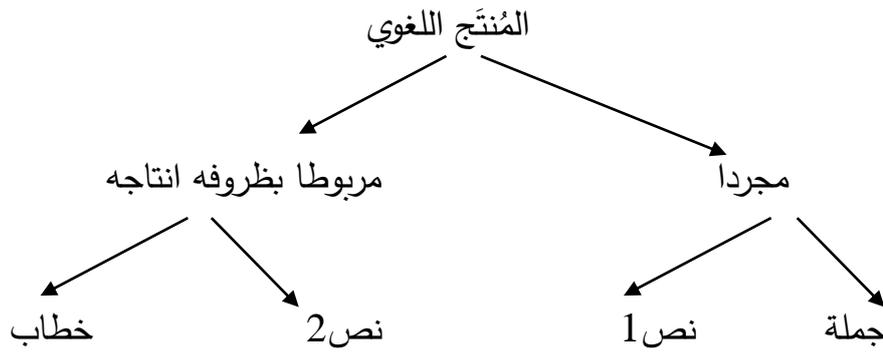
على أساس هذا التمييز، وقّف من الخطاب موقفين:

أولهما إقصاؤه من الدرس اللساني الصّرف باعتباره يندرج، بخلاف الجملة، في حيّز "الانجاز" أكثر من اندراجه في حيّز "القدرة اللغوية".

وثانيهما، الاحتفاظ به لكن على أساس أن يتخذ موضوعا لدرس لساني سُمّي "لسانيات الخطاب" أو ("تحليل الخطاب") في مقابل "لسانيات الجملة".

¹ أحمد المتوكّل: الخطاب وخصائصه اللغة العربية، ط1، دار الأمان، الرباط، 2010، ص21-22.

أمّا مصطلح **النص** فقد أُطلق على الانتاج اللغوي الذي يتعدّى الجملة باعتباره سلسلة من الجمل يضبطها مبدآن: مبدأ الوحدة ومبدأ الاتساق (أو التناسق). وقد استعمل هذا المصطلح في الأدبيات اللسانية تارة مرادفاً للخطاب باعتبار الخطاب نصّاً وظروف انتاج، وتارة أخرى، باعتبار النصّ سلسلة جُمليّة مجردة معزولة عن ظروف انتاجها شأنه في التجرد والصورية شأن الجملة. نوضح الفروق بين المفاهيم الثلاثة في مختلف استعمالاتها في الخطاطة التالية:



الخطاب والجملة:

شغل مفهوم (الجملة) اللغويين منذ القدم، وقد كان منتهى كلّ التحاليل لكلّ الدراسات اللغوية ما قبل البنائية، وما زال يحتلّ مكانة مهمة في التحليل، وإن أفل نجمه مع الدراسات الحديثة؛ تاركا مكانه لمصطلحات أخرى كـ (النص) و(الخطاب) فإنّه يحتلّ -دائما- مكانا في تعريفها، فهو الجزء الذي يقاس به وعليه -دائما-.

وعرف مصطلح (الجملة) تحديدات عديدة عبر التاريخ، وهذا يعود إلى تعدّد الدراسات اللغوية التي اهتمت به، فقد عرفه (معجم اللسانيات) وفق منظور النحو التقليدي على أنّه "وحدة دلالية مرفقة في الشفوي بخط عروضي بين توقيين، ومحدّدة في المكتوب بإشارات طبوغرافية" ويقصد بالإشارات الطبوغرافية النقطة في نهاية الجملة، والحرف الاستهلاكي بالنسبة للغات الأجنبية .. والواقع إنّ هذا التعريف متفق عليه، لكن يُنتقد كثيرا، وخاصة في ما يتعلق بفكرة "الوحدة الدلالة" لأنّها مطاطية، ولا تصلح كثيرا كميّار لتحديد معنى الجملة.

وللجملة تاريخها المتجذر في التراث العربي سواء في الأعمال اللغوية القديمة أو الحديثة، فيعدّ المبرّد (ت285هـ) أول من استعمل مصطلح "الجملة" بمفهومه الاصطلاحي الحديث¹. وتحدث سيبويه (ت180هـ) عن هذا المفهوم تحت مسمّى "الكلام"² فتداخل مع هذا المصطلح في التراث العربي القديم؛ ومع ذلك كان مفهومه قائماً وواضحاً، وقد عرفه ابن جنّي (ت392هـ) بقوله: «أمّا الكلام فهو كلّ لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه، وهو الذي يسمّيه النحويون الجمل، نحو زيد أخوك .. وصه»³، فالكلام عند ابن جنّي هو مجموعة جمل.

الجملة في التعريف إنّما تتحدّد بكونها تُقدّم معنى مستقلاً؛ أي له دلالة واحدة بمفهوم التعريف الغربي الذي عرضته، لكن هذا التعريف يضيف شيئاً آخر، من خلال الأمثلة، حيث يمكن أن تتركّب الجملة من كلمة أو أكثر، وهو الشيء الذي طُرِحَ فيما يتعلّق بالخطاب حيث يكون كلمة مثل "قف" أو أكثر، ويحصل التداخل هنا بالضبط، وهو الموضوع الذي أخذ حيّزاً كبيراً في النقاش⁴ فاختلّفت الآراء وغاب الاتفاق.

ويبدو، بشكل عام، أنّ الخطاب نوع من التنظيم أكثر من الجملة لكنّه يتقاطع معها في بعض الموضوع كالمثال السابق، وهذا لا يعني أنّ المفهومين يشرحان المثال نفسه بالطريقة نفسها، فالذين ينظرون إلى اللغة بمنطق "الجملة" لا ينظرون إلى "قف" إلاّ من حيث هو فعل وفاعل، أمّا الذين ينظرون إلى اللغة كخطاب؛ فيناقشون الأمر على أساس قواعد التنظيم الموجودة في الجماعة الاجتماعية التي تستعملها كالرواية أو الصحافة ...

الخطاب والنص:

يُعدّ النصّ من أهمّ المفاهيم القريبة إلى مصطلح الخطاب وقد كان لهذا المفهوم أثر كبير في الدراسات اللغوية والأدبية، عند الغرب والعرب، حتّى انتهت الأمور لتأسيس علم يهتمّ به النصّ هو

¹ صالح بلعيد: الصّرف والنحو، دراسات وصفية وتطبيقية في مفردات برنامج السنة الأولى الجامعية، دار هوم، الجزائر، 2003، ص153.

² رابح بومعزة: الجملة والوحدة الاسنادية الوظيفية في النّحو العربيّ، دار رسلان للطباعة والنّشر والتوزيع، دمشق، 2009، ص16.

³ ابن جنّي، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تح: عبد الحميد هندراوي، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001، ج01، ص72

⁴ ذهبية حمّو الحاج: استراتيجية التواصل، أطروحة الدكتوراه، ص47.

لسانيات النصّ، وهناك بعض الأدبيات التي تعدّ هذا العلم جزءاً من التداولية، ونظراً لارتباط النصّ بالخطاب فقد حظيت التفرقة بينهما برقعة واسعة من النقاش.

مصطلح نصّ يُستعمل للدلالة على قيمة محدّدة، وخاصة لما يتعلق الأمر بفهم الملفوظ باعتباره يشكّل كلاً أو وحدة متجانسة. وقسم اللسانيات الذي يدرس هذا الانسجام والتجانس يسمى "لسانيات النصّ".

من حيث الدلالة اللغوية تحدّثت المعاجم العربية عن عدّة معانٍ لمادة (نصّ) منها : نصّ الحديث رفعه، وناقته استخرج أقصى ما عندها من السير، والشئ حرّكه، ومنه فلان ينصّ أنفه غضباً، وهو نصاصُ المتاع: جعل بعضه فوق بعض، وفلان استقصى مسأله عن الشئ، والعروسُ أقدما على المنصة وهي ما تُرفع عليه فانصت، والشئ أظهره، والشواء ينصّ نصيصاً: صوّت، والقدر غلت، والنصّ الإسناد إلى الرئيسي الأكبر والتوقيف، والتعيين على الشئ، وإذا بلغ النساء نصّ الحقائق فالعصبة أولى، أي بلغنا الغاية التي عقلنا فيها على الحقائق وهو الخصام فقال كل من الأولياء أنا أحق، أو استعارة من حقائق الإبل، أي انتهى صغارهن، ونصّص غريمه وناصه استقصى عليه وناقشه، وانتصّ انقبض وانتصب وارتفع، ونصنصه حرّكه وقلقه والبعير أثبت ركبتيه في الأرض وتحرك للنهوض.¹

لعلّ أبرز ما نتبينه من خلال القراءة السريعة للمعاني المعجمية لمادة (نصّ) التي تعكس استخداماً واسعاً في حقول متعددة؛ المعاني المحورية الآتية :

- الرفع: كقولنا نصّ الحديث إليه، أي رفعه إليه، وقولنا انتصّ، أي ارتفع وانتصب وانقبض.

- الحركة : كقولنا : نصّ القدر، أي غلت.

- الإظهار : كقولنا : نصّ العروس وضعها على المنصة.

- منتهى الشئ وغايته : كقولنا : ناصّ غريمه، أي استقصى عليه وناقشه.

- الإسناد : كقولنا : نصّ القول إلى صاحبه، أي أسنده إليه.

في الدراسات اللغوية الحديثة هناك اتجاهات عدّة تحدّثت عن دلالات مصطلح "النصّ".

منها من يتحدّث عن النصّ كونه إنتاجاً قولياً شفويّاً أو مكتوباً، ويصاغ بطريقة تسمح له

¹ ينظر: ابن منظور: المصدر السابق، مادة نصص، ص4441-4442.

بالديمومة، وبأن يكرّر ويعاد إنتاجه (يروى)، وبأن يذاع ويُنشر خارج سياقه الأصلي. والنص لا يكون بالضرورة مُنتجًا من طرف متكلّم واحد. ففي المناقشات والمحادثات يكون إنتاج النصّ مورّعا بين عدد من المتكلمين، هؤلاء المتكلمون يمكن أن يخضعوا لسلم رتبي، وبخاصة لما يتعلق الأمر بالخطاب المنقول، أي لما يُضَمَّن متكلّم في حديثه أقوالا لمتكلم آخر، هذا التنوع في النصوص هو شكل من أشكال تباين النصوص داخل النص الواحد. فالنص يتعلق بالنموذج التجريدي الذي ينظم الملفوظات تحت قاعدة نماذج الخطابات .

واتجاه آخر يمثله "جون ميشال آدم"، الذي يرى أنّ النصّ موضوع تجريديّ وتجريبيّ وماديّ وواقعيّ؛ فمن حيث هو موضوع تجريديّ يمثّل موضوعا للنظرية العامة لتراصف الوحدات؛ وهذا التّراسف هو النّظّم إن كانت الوحدات وحدات صغرى، وهو البنية إن كانت تلك الوحدات وحدات كبرى، أمّا النصّ كموضوع تجريبيّ وماديّ وواقعيّ؛ فهو عبارة عن ملفوظ أي كنتيجة فريدة لعملية التلفظ، ووحدة من وحدات التّواصل البشريّ. وحدّد النصّ على أنّه متوالية من الوحدات المرصوفة بشكل جيّد والمترابطة والتي تسير إلى نهاية ما. وقدم معادلتين تبينان استقلالية النصّ وتجريدته، وحسبه، يجب عزل النص عن محيطه وظروف إنتاجه.

خطاب = نص + سياق.

نص = خطاب - سياق.

بول ريكور يرى أنّ النصّ هو خطاب تمّ تثبيته بواسطة الكتابة. إنّ النصّ في رأي "ريكور" لا يكون نصا إلا بعد كتابته، فكأنه يقصي ويبعد كل النصوص الإبداعية الشفوية التي نصادفها كالخطب والأمثال وغيرها. إنّ التثبيت الذي تمارسه الكتابة ما هو إلا حدث حلّ محلّ فعل الكلام ذاته.

محمد مفتاح في كتابه التشابه والاختلاف ذكر أنّ "كريماص" في تحليله السيميائي للخطاب بيّن وجود «علاقة لزومية بين القول والنص وبين الخطاب والتلفظ، لأنّ القول والنص يفترضان عملية التلفظ والخطاب؛ وعليه، فإنّ الخطاب والتلفظ أعمّ من القول والنصّ. المباينة أو الترادف معتمد على أساس مقولات اللغة الفرنسية والانجليزية اللتين تحتويان على كلمتي النص

إذا كان الخطاب الحجاجي يتميز عن باقي الخطابات الأخرى بكونه خطاباً مبنياً وموجهاً وهادفاً¹، فإنّ النص لا يمكن أن يكون حجاجياً إلا إذا توفرت به جملة ضوابط أهمها²:

1. أن يكون الحجاج ضمن إطار ثابت مثل الثوابت الدينية أو العرفية أو العلمية فليس كلّ شيء يقبل الحجاج.

2. أن تكون دلالة الألفاظ محدّدة والمرجع الذي يحيل إليه محدّداً، بيد أنّ تفاوت التأويل يكسب الخطاب ثراءً وغنىً ولكن لا يكسبه الدقة والنهاية.

3. ألا يقع المرسل في التناقض في قوله أو فعله ويجب أن يكون الحجاج موافقاً لما يقبله الفعل وإلاّ بدأ زيف الخطاب ووهن الحجّة.

4. أن يكون الحجاج جامعاً مشتركاً بين المتاحجين؛ لكي يحصل التوافق بينهما في إمكانية قبول الحجج أو رفضها.

5. ضرورة خلو الحجاج من الابهام والمغالطة والابتعاد عنها.

6. امتلاك المرسل لثقافة واسعة؛ كلّما كانت الثقافة واسعة زادت الحجج وأصبحت أكثر

إقناعاً.

والمُخاطَب (الخطيب) المحاجج بهدف تهيئة المخاطب لقبول النتائج المقصودة، باستمالته والتأثير في مواقفه وإقناعه، يجب توفرها فيه سمات وشروط أهمها:

1) دراية المتكلم وقدرته على الإحاطة بالمستمع الذي يوجه إليه خطابه الحجاجي، ورصيده الثقافي الحضاري، وتطلعاته وطموحاته. لأن الخطأ في تصوّر هذا المستمع لا يوصل إلى النتائج المرجوة. فقد تكون عكس ما قصد به من البداية.

2) حسن تلاؤم موضوع الخطاب الحجاجي مع المقام، خاصة ما تعلق بالزمان والمكان.

3) اختيار المتكلم للمقدمات المعتمدة في الحجاج، على أساس قضايا احتمالية، قابلة

للحوار والنقاش، تمكن من شدّ انتباه المستمع، لأنه إذا لم يتوافق معها من بداية الطرح فإنه لا يقبل نتائجها.

¹ ينظر: عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص 128.

² عبد الهادي بن ظافر الشهري، المرجع السابق، ص ص 465-468.

- 4) سعي المتكلم إلى تحقيق "مبدأ التعاون" أثناء الخطاب، كي لا يصبح الحجاج فرضاً وإلزاماً على المستمع، بل يترك المجال بين الأخذ والردّ في الحوار، ليتمكن عقل المستمع من الاندماج في الموضوع، وإعمال الفكر للاستنتاج والاستنباط.
- 5) اعتماد المتكلم المحاجج لغة طبيعية، مع حسن تأديتها بعيداً عن الانفعال والتكلف، غايتها استمالة مشاعر المستمع من خلال مخاطبة وجدانه وعواطفه.
- 6) استعمال المتكلم المحاجج لإشارات وحركات محددة ومنقاة أثناء التخاطب؛ التي من شأنها أن تؤدي وظائف افهامية وتأثيرية في المستمع إلى جانب ما تؤديه الألفاظ والعبارات من دلالة، ومن هذه الإشارات (حركات الرأس، والحاجبين، واتجاه النظر...) .
- 7) إبراز المتكلم المحاجج لمدى اقتناعه بصحة ما يقصد من نتائج وظهور ذلك في واقعه العملي والملموس.

أتاحت أبحاث ديكنز وآنسكومبر الفرصة لمقاربة الاشتغال الحجاجي للغة الذي يتجلى في تسلسل الأقوال على أساس استخدام بعضها حجاً لفائدة البعض الآخر؛ فاللغة لا تخلو من توجيه للأقوال، في وضعية تواصلية معيّنة، نحو نتائج محدّدة. وفي الوقت ذاته، سمحت تلك الأبحاث بدراسة مختلف العناصر والوسائل التي تدعم وتسهّل تلك التسلسلات الخطابية؛ وهي الروابط المستعملة لتحقيق الربط بين الأقوال وتحديد الاتجاه الحجاجي، والعوامل المستخدمة لتقييد الامكانيات الدلالية الحجاجية، وأخيراً المبادئ الحجاجية les Topoï التي تؤمّن ضمناً تلك التسلسلات.

وعلى الرغم من أنّ معظم أبحاث ديكنز وآنسكومبر اتجهت لدراسة وتحليل الأقوال، مع تمييز هذه الأخيرة عن الجمل، والبحث في صياغة وتطبيق قوانين الخطاب (قانون النفي، قانون الخفض، قانون القلب،...)، فإنّها لم تنخرط بشكل فعّال في تأسيس "نظرية لتحليل الخطاب" تتلاءم مع المفاهيم والاجراءات والقواعد التي صيغت في إطارها، بسبب اعتبارها الحجاج خاصية جوهرية في اللغة قبل أن يكون نمطاً من أنماط الخطاب أو خطاطة متضمنة في ثناياها أو تقنيات للوصل وللغسل.

ولتحقيق ذلك الغرض، برزت في المجال اللساني العربي إسهامات وجهود علمية إضافية سعت نحو تجاوز الدراسة الحجاجية للجمل والأقوال إلى اعتماد الدراسة التحليلية الحجاجية للنصوص والخطابات، وهو ما استدعى إقرار الباحث أبي بكر العزاوي بوجود أعمال التعديل والتطوير في مفاهيم التحليل الحجاجي، إن على بنائها النظري أو استخدامها الاجرائي: "إن المفاهيم الموجودة حالياً والتي نعتمدها في بحوثنا وتطبيقاتنا انبثقت من دراسة الجمل والأقوال، وتطبيقها على الخطاب أو النص يقتضي تطويرها وإضافة مفاهيم أخرى مثل الاستراتيجية الخطابية وتعالق الروابط والبرنامج الحجاجي".

3.2. الخطاب والملفوظ:

تتطلب عملية التلفظ الوقوف عند عناصر مختلفة مثل: المبهمات *les déictiques* بوصفها علامات تشير إلى المتخاطبين *les interlocuteurs* المتكلم الذي يتدخل بوصفه طرفاً في العملية التلفظية؛ المستمع الذي يتدخل بوصفه طرفاً ثانياً إذ يصبح كذلك متكلماً بفضل الخاصية التناظرية للخطاب. وتتعلق عملية التلفظ أيضاً بتوافر الشروط أو الظروف التي تتحقق ضمنها العملية نفسها. وهي الزمان والمكان، وبالاستناد إلى بعض الآليات - المنظمة للخطاب من افتراض مسبق، وإقوال مضمرة، واحتجاج، وتأويل، وشرح - التي يلتجئ إليها المتكلم عندما يأخذ المتكلم الكلمة معلناً عن مرتبته وصفته، منصباً في ذات الوقة شخصاً آخر أمامه، الأمر الذي يكون معه تضميم هذا الشخص الآخر "مكوناً أولياً وضرورياً للتلفظ أو الحديث"¹.

يحدد عبد السلام المسدي الملفوظ *l'énoncé* بكونه «جملة ما يتلفظ به الإنسان ويكون محدداً ببداية ونهاية كأن يكون محصوراً بين سكوتين في الخطاب الشفوي أو بين علامتي ابتداء وانتهاء في الخطاب، والملفوظ بذلك يكون جملة أو فقرة أو نصاً»².

الملفوظ نتيجة (*Résultat*)، إنه نتاج إجرائي وعملي، لساني واجتماعي، أما الجملة فإنها تنتمي إلى بنية نظرية، مجردة ومستقلة، خاضعة للوصف النحوي. فعبارة (منوع التدخين)، تُعدُّ

¹ ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، دار الأمل، تيزي وزو، 2005، ص 77-78.

² عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب، ط5، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، 2006، ص 147.

جملة إذا جردناها من كل سياق، وهي ملفوظ إذا سُجِّلت في سياق معيّن، كأن تُكْتَبَ باللون الأحمر وتوضع في إطار، وتُعلق على جدارٍ في قاعة انتظار بالمستشفى.

الملفوظ إنجاز فعّال، متماسك، واقعي، متعلق بالنشاط الذي ينتج عنه ويشهد عليه في آن، هذا النتاج يحمل علامات إنتاجه، تلك التي تتضمن مختلف التركيبات المتجددة في كل تجربة لسانية أو تلفظية، فهو إذن مجرد عن الاستقلالية.

وكونه إنتاجا لفعل التلفظ يصبح من هذا المنظور أثرا قوليا لهذا الفعل، وحجم الملفوظ في هذه الحالة ليست له أهمية ، فقد يتعلق ببضع كلمات أو بكتاب كامل، إنه متتالية محمّلة بمعنى ومكتفية نحويا ، كقولنا : "الطالب ناجح " ، " آه " ، " ما أجمله!".

كما يُطلق مصطلح "ملفوظ" للدلالة على مقطع قولي والذي يشكّل وحدة محادثة تامة تعود إلى جنسٍ محدّد للخطاب (نشرة جوية - رواية - مقال في جريدة) ، هناك ملفوظات قصيرة كالأمثال والحكم وأخرى طويلة كالمحاضرات.

والملفوظ محمّلٌ بمعنى قارّ وثابت، ذلك الذي يُحمّله أيّاه المتكلم ، هذا المعنى هو الذي يفكّ شفرته المتلقي، والذي يملك نفس الشفرة ويتحدّث نفس اللغة مع الباحث. في هذا المفهوم للنشاط اللساني يكون المعنى مضمّنًا في الملفوظ، بحيث يكون الفهم مرتبطًا بمعرفة قواعد الصرف والنحو، ولكن السياق يلعب دورا أساسيا محيطا (Périphérique)، بحيث يمنح المعطيات التي تُمكّن من رفع الغموض عن الملفوظات .

والملفوظ هو مظهر من مظاهر تجلي الخطاب.

ويُعدّ اللغوي "إميل بنيقيست" أول لغوي فرنسي يناقش أفكار سوسير ويقدم بدائل عنها، وقد وضع نظرية سماها نظرية التلفظ، تحدّث فيها عن مفهوم الملفوظ باعتباره نتيجة نتيجة لعملية التلفظ التي تمثل في حدّ ذاتها عملية لاستعمال اللغة من قبل متكلم ما، وقد اجتهد في سبيل تمييز الملفوظ عن الجملة باعتبار الجملة شيئا معزولا عن السياق، وباعتبار الملفوظ نتاجا للتلفظ؛ وبالتالي مرتبطا أيّما ارتباطا بالمتكلم والسياق العام للتلفظ.

الخطاب عند بنيفيست قريب من مفهوم **التلفظ** أكثر من قرينه إلى مفهوم **الملفوظ**، إذا كان الملفوظ نتاجا للتلفظ، وبهذا فالخطاب -بمفهومه- عنده هو التلفظ والملفوظ معاً. وإن كان للملفوظ مفاهيم أخرى:

الملفوظ هو الوحدة الأساسية للتواصل الكلامي.

الملفوظ هو كل استعمال للجملة نفسها في سياق ما؛ أي هناك تقابل "جملة" "ملفوظ".

الملفوظ هو مقطع كلامي يمثل وحدة تواصلية كأن تقول: رواية، مقالة، ...

ويجب التمييز، بناء على هذه المفاهيم المتعددة للملفوظ، بين المفهومين الأولين الذين يمثلان جزءا من الخطاب، أما المفهوم الثالث؛ فقد يتداخل مع الخطاب وقد يعبران على شيء واحد.

4.2. الخطاب والتواصل:

الخطاب لا يمكن أن يتم في بيئة منقطع فيها التواصل، وبالتالي كان «الاهتمام بالحجاج لا يتطور إلا في إطار أشمل هو التواصل؛ حيث ينبثق الاهتمام بالحجة من الاهتمام بما يتعلق بالرسالة، وطريقة نقلها، وتوصيلها وتبادلها. فالحجة كانت، ولا تزال، تعتبر محتوى، أو شكرا من المحتوى التواصل، سواء تم التصريح بذلك أم لا. وسيكون بالإمكان توضيح ذلك (وهو ما ينبغي عمله)، من خلال فحص الفرضية التاريخية التي تقول إن نظريات الحجاج هي الرحم الذي حمل نظريات التواصل. وفي كل حال، يبدو واضحا أن السمة الأساسية في الحجة، التي تميزها تماما عن التفكير المنطقي، هي أنها تظهر في لحظة تشكّل علاقة بين أكثر من طرف. وهذا ما يبرر الدفاع عن الحجاج كأساس لعلوم المعلومات والتواصل»¹. وفي نفس الوقت يكون التواصل دافعا لتطور اللغة والاستدلال الحجاجيين.

للغة عدّة مهام ووظائف على رأسها وظيفة مركزية، هي القيام بالتأثير والتوجيه، وليس فقط الاخبار عن وقائع معينة كما تقول بذلك النظريات اللسانية. ومن خلال تعريف الحجاج، وخاصة عند أوليرون، عندما جعل من أهدافه إشراك الآخر في الاقتناع، والمداولة، والتسوية. وهذا يؤكد البعد التواصل للحجاج.

¹ ينظر: فيليب بروتون وجيل جوتيه: المرجع السابق، ص13.

لكن، ما هو التواصل؟

ميّز الله الانسان عن سائر الخلق بالعقل، وسُمّي بالحيوان الناطق لقدرته على الكلام والتواصل من خلال الألفاظ والتعبير عمّا يريد به بالكلام المباشر وغير المباشر - المكتوب -، وبالتالي كانت اللغة هي واسطة هذا التواصل. ولا ريب أن يعرفها ابن جنّي من هذا الجانب بأنّ «حدّها أصوات يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم»¹، وهنا أعطى اللغة سمة الجماعية، أي تفاعلية تواصلية. وهذا ابن سنان الخفاجي*، يقول: «ومن شروط الفصاحة والبلاغة أن يكون معنى الكلام ظاهرًا لا يحتاج إلى فكر في استخراجها، وتأمّل لفهمه ... والدليل على صحّة ما ذهبنا إليه ... أن الكلام غير مقصود في نفسه وإنّما احتيج ليعبرّ الناس عن أغراضهم ويفهموا المعاني التي في نفوسهم»². إنّ حاجة الانسان إلى اللغة شرط من شروط تواصله مع الآخرين. فالأصوات التي نتلفظ بها تمثل أرقى أدوات التواصل البشري، وهي بذلك تغني - في أغلب الأحيان - عن الإشارة والايحاء وغيرها من الوسائل البلاغية، يقول الشوكاني** : «اعلم أنّه لما كان الفرد الواحد من هذا النوع الانساني لا يستقلّ وحده بإصلاح جميع ما يحتاج إليه لم يكن بدّ في ذلك من جمع ليعين بعضهم بعضا فيما يُحتاج إليه، وحينئذ يحتاج كلّ واحد منهم إلى تعريف صاحبه بما في نفسه من الحاجات، وذلك التعريف لا يكون إلاّ بطريق بأصوات مُقطّعة أو حركات مخصوصة أو نحو ذلك، فجعلوا الأصوات المُقطّعة هي الطريق إلى التعريف، لأنّ الأصوات أسهل من غيرها وأقلّ مؤونة ... والحركات والاشارات قاصرة عن إفادة جميع ما يُراد، فإنّ ما يُراد تعريفه قد لا تمكن الإشارة الحسيّة إليه

¹ ابن جنّي، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تح: عبد الحميد هنداوي، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001، ج1، ص33.

* الخفاجي، ابن سنان (5423 - 466 هـ / 1032 - 1073 م) شاعر عربي، من أهل حلب. من تلاميذ أبي العلاء المعريّ. قُتل مسموماً. من آثاره: سرّ الفصاحة" و"الحكم بين النظم" والنثر"، و"عبارة المتكلمين من أصول الدين"، وديوان شعر. نقلا عن معجم أعلام المورد، ص179.

² ابن سنان الخفاجي، سرّ الفصاحة، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1982، ص220-221.

** هو محمد بن علي الشوكاني نسبة إلى هجرة شوكان قرية باليمن، ولد بها عام 1173هـ. فقيه أصولي تولى القضاء سنة 1209هـ بصنعاء حتّى وفاته عام 1250هـ. ألف العدد من التصانيف لم يحقق ويطلع منها سوى 14 مصنفاً؛ ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (كتابنا هذا)، و البدر الطالع بمحاسن من القرن السابع.

كالمعدومات»¹. تظهر جليا الوظيفة الاتصالية للغة عند الأصوليين وأهميتها الكبرى في العملية التواصلية.

ومن هنا وبواسطة اللغة، يعتبر التواصل عملية نقل وتبادل للأفكار والمعارف والمشاعر، ويقضي مرسلا ورسالة ومستقبلا وشفرة يتفق في تسنينها كل من المتكلم والمستمع، وسياقا مرجعيا ومقصدية ورسالة.

وقد عدّ أحمد المتوكل العملية التخاطبية عملية تواصل وعدّ مخاطبا «كلّ عملية اتصال تتم بين متكلّم ومخاطب في مقام معين عبر قناة معينة قد تكون لغة (ملفوظة / مكتوبة) أو إشارة أو صورة أو غير ذلك»². وصنّفه إلى مخاطبين: مخاطب يفضي إلى تواصل، ومخاطب لا يفضي إلى تواصل. وقال أنّ التخاطب المفضي إلى التواصل لا يتم ولا يحصل إلّا حين يفهم المخاطب تمام الفهم خطاب المتكلّم من حيث فحواه ومن حيث مقصده معا. أمّا التخاطب غير المفضي إلى تواصل، فإنّه يحدث في حالتين؛ الأولى امتناعا؛ حين لا يتقاسم المتخاطبان الأداة المتواصل بها. والثانية حين يشوب الخطاب اضطراب ما في مقوماته البنيوية نفسها، أو في مطابقته لمقام التخاطب إنتاجا أو تلقيا. الاضطراب الحاصل على مستوى التواصل إمّا عرّضي يحدث في مواقف تخاطبية عادية أو مرّضي ناتج عن خلل نفسي أو عقلي لدى المتكلم أو المخاطب³. وخلص إلى أنّ «التواصل فرع من التخاطب، إذ كلّ تواصل مخاطب وليس كلّ مخاطب تواصل»⁴، لما قد يقع من عوائق في العملية التخاطبية يفسد بسببها التواصل.

إنّ الناس في محادثاتهم وتواصلهم اليومي يرومون من وراء ذلك تحقيق أغراض وقضاء حاجات، تتنوع تبعا للوضعية التواصلية وللأطراف المتواصلة. واللغة هي التي تحقق غايات التواصل وأهدافه، ومن بين تلك الأهداف: الاقتراب والتقارب؛ يتحقق من خلال ربط علاقات حميمة مع الآخرين وصيانة هذه العلاقات وتقويتها. الإقناع والاقتران؛ يقول أبو حسيني: "قد يتوهم

¹ محمد بن علي الشوكاني: ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط1، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، 2000، ص104.

² أحمد المتوكل، الخطاب الموسّط، ط1، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، 2011، ص15.

³ المرجع نفسه، ص16.

⁴ المرجع نفسه، ص17.

الواهم أن هذا الهدف يتحقق خصوصا في المجال التجاري أو الحقوقي، إلا أنه مصاحب للسلوك الإنساني في كل تفاصيل حياته، القائمة على تبادل المصالح عبر قناة التفاوض... وتتمارس عمليات الإقناع في المجالات التالية عالم الأفكار وعالم المعتقدات وعالم السلوكيات والحالات".

لخص العياشي أدراوي أركان العملية التواصلية في النظرية الأصولية بقوله: «لما كان التكليف، وفهم التكليف، والعمل بالتكليف، قضايا إبلاغيه تواصلية، تتم عبر اللغة، كان الإبلاغ والتواصل الشرعيان ينتميان إلى جنس أعم هو الإبلاغ والتواصل اللغويان. فلا بد للعملية التواصلية في النظرية الاصولية من عدة أركان نجملها على النحو الآتي:

الركن الأول: الخطاب وهو نفس الحكم.

الركن الثاني: الحاكم، وهو المخاطب، فالحكم خطاب وكلام، فاعله كلّ متكلم.

الركن الثالث: المحكوم عليه، وهو المكلف أو المخاطب، وشرطه أن يكون عاقلا يفهم

الخطاب، لأنّ التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال.

الركن الرابع: المحكوم فيه، وهو الفعل. وللداخل تحت التكليف شروط، وهي: صحة حدوثه،

وجواز كونه مكتسبا للعبد حاصلا باختياره، ثمّ كونه معلوما للمأمور. وأن يكون بحيث يصح إرادة

إيقاعه طاعة وهو أكثر العبادات»¹.

فالاتصال إذن عملية مركبة تقوم على استعمال وسائل عدة على رأسها اللغة لنقل المعلومات

والخبرات إلى الآخرين، ولا يكتب لأي اتصال النجاح ما يشترك المرسل إليه المستمع فيما يريده

المتكلم، لذلك فهي هادفة إما بتلقي الاجابة عن المتلقين، أو التأثير فيهم، وهذا منتهى الغاية

الحجاجية.

الكفاية اللغوية المتعلقة بالاستدلال والحجاج ليست وحدها كافية كي ينجح التخاطب بل لابد

من الكفاية الاتصالية²، ولهذا يكتسي التخاطب عند طه عبد الرحمن أهمية بالغة لأنّ «فيه ما ليس

في غيره من شعب اللغة، ففيه "التبليغ"، وفيه "التدليل"، وفيه "التوجيه". فيكون كلّ أصل في اللغة

¹ العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص41-42.

² يعرف بيتنج Buenting الكفاية الاتصالية بالقدرة الانسانية الشاملة على فهم الموقف الاتصالي بين أطراف الاتصال في إطار عوامل أخرى؛ كالزمان والمكان والعلاقات الاجتماعية والعلاقات الخاصة بين أطراف الاتصال ومقاصد هذه الأطراف والقدرة على الفعل، وأداة الاتصال الموظفة لبلوغ الأهداف. ينظر محمد العبد في كتابه النص والخطاب والاتصال ص49.

الانسانية أصلاً "تبليغياً تدليلياً توجيهياً" ولو كان لفظاً واحداً لا غير¹، ويراه قائماً على ركنين أساسيين: **التواصل و التعامل**؛ «نقول بأن لفظ "التواصل يظلّ على تداول الألسن له ووروده في قطاعات معرفية مختلفة، لفظاً يكتنفه الغموض والابهام؛ ذلك أننا لو أعملنا فكرنا في استعمالته المختلفة، لوجدنا أنه قد يدلّ على معانٍ ثلاثة متميزة فيما بينها:

أحدهما نقل الخبر، ولنصطلح على تسمية هذا النقل بـ "الوصل"، نظراً لأنّ هذا المصطلح يفيد معنى الجمع بين طرفين بواسطة أمر مخصوص، فالوصل لا يكون إلاّ بـ "واصل"، والواصل هنا هو بالذات "الخبر".

والثاني، نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر الذي هو المتكلم؛ ولنطلق على هذا الضرب من النقل اسم "الإيصال".

والثالث، نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر الذي هو المتكلم واعتبار مقصده الذي هو المستمع معاً؛ ولندع هذا النوع من النقل باسم "الاتصال"².

وقد سبق وأن ذكرنا أنّ لفظ الحجة يدخل الاجمال عليه، وقد يُحمل على معانٍ ثلاثة؛ الحجة المجردة، الحجة الموجهة، الحجة المقومة، وهذا الاجمال يدخل من الجهات التي يدخل عليه لفظ التواصل عموماً.

يعتبر طه عبد الرحمن كلّ حجاجٍ تواصلًا، ومن ثمّ يقول بأننا نحصل على ثلاثة نماذج تواصلية للحجة، وهي³:

أ- **النموذج الوصلي للحجة**، تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفية وصل، إذ يعامل الحجة معاملة البناء الاستدلالي المستقل الذي تكون عناصره موصولة وصلًا تاماً.

ب- **النموذج الإيصالي للحجة**، تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفية إيصال، لأنه يجعل من الحجة فعلاً استدلالياً يتوجه به المتكلم إلى المستمع.

¹ طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المرجع السابق، ص 27.

² طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو النكوتر العقلي، المرجع السابق، ص 254.

³ المرجع السابق، ص 156-255.

ج- النموذج الاتصالي للحجة، تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفية إتصال، إذ يُنظر

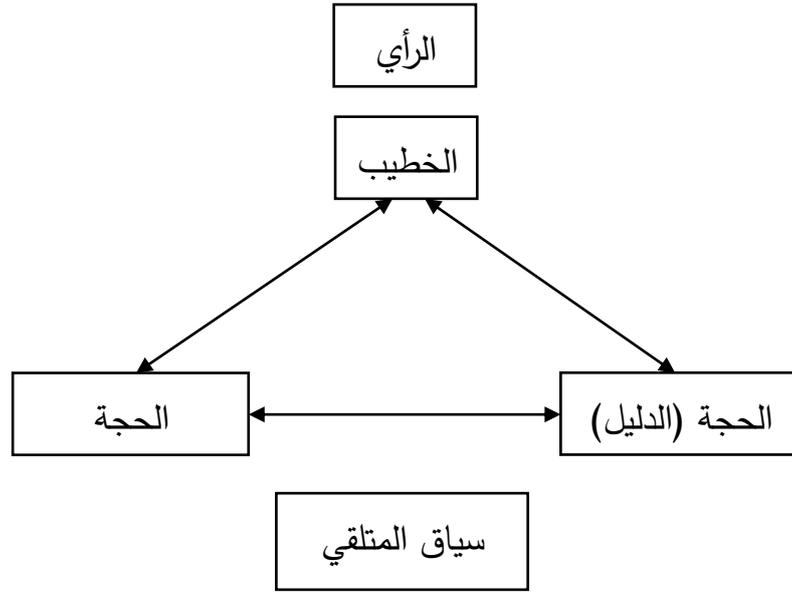
إلى الحجة بوصفها فعلا مشتركا بين المتكلم والمستمع، جامعا بين توجيه الأول وتقويم الثاني. النموذج الأخير للحجة هو «تصور مجرد للحجة يستند إلى نظرية الاعلام الحديثة ويستعمل مفاهيمها المتعلقة بتقنيات المواصلات في وصف التواصل الانساني»¹، بينما يتعلق النموذج الايصالي بنظرية الأفعال اللغوية لأوستين وسورل وغرايس وغيرهم. وأمّا النموذج الثالث فإنه يعتمد على المخاطب والمخاطب معا ويركّز على علاقة التفاعل الخطابي، وهو يستند إلى "نظرية الحوار". الترابط بين الحجاج والتواصل يعني ترابطا بين الحجاج والإقناع «فالحجة لها غاية إقناعية أصيلة، لأنها تبحث عن إقناع المتلقي بفكرة ما، أو جعله يتخذ سلوكا معيناً. أي الاهتمام بالحجة يقتضي ضمنا الاهتمام بالإقناع. والتوقف عند أسباب حصول الموافقة على رأي ما لا يكون إلا من خلال الالتفات للآليات التي يمكن عبرها الحصول على تلك الموافقة. وغالبا ما يكون لهذا الاهتمام بالإقناع وجه أخلاقي، فتحليل الحجج يكون أكثر ثراءً عندما تتم مناقشة مشروعية آليات الإقناع؛ بل والإقناع ذاته»². وباعتبار أنّ «البلاغة هي فنّ الإقناع» المرتبط بلحظات تواصل حقيقي تقتضي بالضرورة قيام طرف ما بإقناع طرف آخر»³، يمكننا تأكيد العلاقة الترابطية بين الحجاج والتواصل والإقناع، وأنّ المعول في التواصل هو البلاغة التي تشتغل على جعل المخاطب يتأثر ويقتنع بالمخاطب.

لتحديد الاطار الاتصالي الذي تتم فيه عملية الحجاج، يقترح علينا أو لنقل يحدد لنا فيليب بروتون ما أطلق عليه المثلث الحجاجي حيث تتألف العناصر، بعضها مع بعض، ويرسمه لنا في الشكل التالي:

¹ زكريا السرتي: المرجع السابق، ص75.

² فيليب بروتون وجيل جوتيه: المرجع السابق، ص13.

³ المرجع السابق، ص18.



شكل : المثلث الحجاجي

ونلاحظ في الخطابة أنّ الخطيب له رأي ولكن لا يمكن أن يكون حجّة ما لم يشتغل أو يتناسب مع السياق الذي يفهم من خلاله المتلقّي تلك الحجّة. ويعبّر من خلال هذه الخطابة عن مستويات ثلاث يمكننا تمييزها في الحجاج¹:

1. رأي الخطيب؛ وينتمي إلى مجال المحتمل، سواء أعلق الأمر بأطروحة، أم قضية، أم بفكرة، أم بوجهة نظر. إنّه الرأي في حدّ ذاته قبل أن يتشكّل في صيغة حجّة. فهو ليس موجّها بالقوة ليصبح حجّة: يمكننا أن نمتلك رأياً، وأن نحتفظ به لأنفسنا دون أن نسعى إلى إقناع الآخرين به. أو يمكننا، بكل بساطة، إخبارهم بانخراطنا نحن فيه.

2. الخطيب، وهو الذي يحاجج لنفسه أو للآخرين .. الخطيب الذي يمتلك رأياً، هو من يتخذ موضعاً لنقل هذا الرأي إلى المتلقي وإخضاعه له لكي يشركه فيه؛ أي أن يجعل رأيه رأي المتلقي.

3. الحجّة التي يدافع عنها الخطيب؛ ويتعلق الأمر بالرأي الذي يتشكّل لأجل الإقناع .. يمكن تقديم الحجّة كتابة (في لفظ، أو في رسالة، أو في كتاب، أو في رسالة إعلامية، بواسطة الكلام المباشر (مثلاً بواسطة الراديو أو الهاتف)، وبواسطة صورة.

¹ فيليب بروطون: الحجاج في التواصل، المرجع السابق، ص35-36.

مبادئ التواصل الحجاجي

يعتبر محمد بن سعد الدكان: في كتابه "الدفاع عن الافكار" أنّ الحديث عن مبادئ التواصل الحجاجي، يعني الحديث عن جملة من القواعد العامة والكليات الكبرى سواء على المستوى الأخلاقي التهذيبي أو على المستوى اللساني التداولي، وهي مبادئ من شأنها أن تضبط مسار المقام الحجاجي، وذلك حين يلتزم بها كل طرف من أطراف الخطاب، وهي عبارة عن: مقومات عامة لهذا النشاط التواصلّي التفاعلي، قام برسمها علماء التناظر والاستدلال قديماً، وأثرها وأغناها كثير من التداوليين واللسانيين حديثاً، وهي مبادئ تنطلق من مسلمة تخاطبية تقول بأنه: (لما كان التخاطب يقتضي اشتراك جانبيين عاقلين في القيام، لزم أن ينضبط كلام أحدهما للآخر بقواعد تحدد وجوه فائدته تسمى "قواعد التبليغ"، ولزم كذلك أن ينضبط سلوك أحدهما حيال الآخر، بقواعد تحدد وجوه استقامته بـ "قواعد التهذيب").

ومن المهم هنا أن نشير إلى الصورة العامة، التي توضح أطراف الحجاج، قبل الدخول إلى الحديث عن مبادئ التواصل الحجاجي، فيمكن القول: بأن النشاط الحجاجي هو فعالية تفاعلية لسانية لا تقوم إلا من خلال وجود الأركان الآتية¹:

1. (فكرة): تتمثل لدى طرف من أطراف الحجاج، آمن بها، وبضرورة الدفاع عنها، وهي ما سمّاها شارودو: (الخبر عن العالم)، الذي: (يجب أن يمثل إشكالا بالنسبة إلى شخص من حيث مشروعيته).
2. فاعل (مجاجج): يلتزم بهذه الفكرة، يراهن على نجاعتها ونفاذها، أو (الفاعل الملتمزم)، الذي: (ينشئ برهنة لمحاولة تأسيس حقيقة (سواء أكانت خاصة أم كونية) وسواء أتعلم الأمر بمجرد مقبولية أو بمشروعية ما لهذا الخبر (هذه الفكرة).
3. فاعل آخر/ محجوج: وهو فاعل: (مهتم بالخبر نفسه/الفطرة نفسها، هو الذي يشكل هدف الحجاج، إن الأمر يتعلق بالشخص الذي يتوجه إليه الفاعل المجاجج، على أمل استدراجه نحو مقاسمة الحقيقة نفسها).

¹ محمد بن سعد الدكان: المرجع السابق، ص99.

إذا تبينت صورة المقام الحجاجي هذه، فإننا يمكن أن ندلف بعد ذلك إلى مبادئ التواصل الحجاجي، التي يلتزم الطرفان بها - أو هكذا ينبغي لهما - في هذا المقام . والكتب والمدونات قديماً وحديثاً قد فرّعت في ذلك فروعاً وأشكالاً من هذه المبادئ .

وقد كان لمنظري الدرس الحجاجي من القدماء وقفة أمام هذه المبادئ في التواصل الحجاجي، وذلك في سياق حديثهم عن طبائع الحجاج، وآداب المتحاجين (المتناظرين)، وهي وإن كانت رؤى متناثرة هنا وهناك، إلا أنها تؤمن بمجموعها بحق التعامل الأخلاقي، والتعامل اللغوي بين المتحاجين، إلا أن الاهتمام هنا سيكون التركيز فيه على الجانب الأخلاقي الحجاجي بشكل أكبر، وذلك إيماناً بالمبدأ الذي أقره علماء الحجاج هنا، والذي يفيد بأن الحجاج وإن كان كيانه تحاورياً تفاعلياً تبدو الحجة عموده، واللغة التي تصاغ بها نواته، إلا أن هذا الكيان يبقى مهدداً ما لم يكن محاطاً بجملته من المبادئ الأخلاقية، تحفه وتغشاه، إضافة إلى أن جانب الأداء اللغوي الحجاجي سيكون له حظه من البحث في محور (تقنيات الخطاب الحجاجي) في هذا الكتاب .

في هذا السياق، تأتي بعض إشارات العلماء والفقهاء قديماً في شأن التعامل الأدبي والأخلاقي بين المتناظرين، فمن ذلك مثلاً ما أشار إليه أبو الوفاء ابن عقيل في كتابه (الجدل)، بقوله: (فأما آدابه التي إذا استعملها الخصم وصل، وإن لم يستعملها كثر غلظه واضطرب عليه أمره...)، ومن ذلك الباب الذي عقده أبو الوليد الباجي، في كتابه (المنهاج في ترتيب الحجاج) بقوله: (باب ذكر ما يتأدب به المناظر)، وكذلك ما أكد عليه أبو حامد الغزالي في باب (أدب المجادل)، والجويني في كتابه (الكافية في الجدل)، والطوفي، وأبو الحسن الأشعري، وغيرهم في آخرين¹.

أما حضور هذه المبادئ لدى علماء الحجاج، ورواد الدرس اللساني التداولي المعاصر، فقد كانت مقاربتهم أكثر تركيزاً وتفصيلاً، وهي مقاربات تنبئ عن احتفاءٍ بالنظر إلى اللغة من زاوية (أخلاق الناطقين بها) هذا على نحو عام. كما أنها - على نحو خاص - مقاربات تعاملت مع هذه المبادئ لا على أنها من الكماليات التخاطبية بين المتحاجين، ولا على أنها من المصاحبات المواكبة، بل على أنها من ضرورات التخاطب، وهي من قبيل العناد المهم، الذي يجب على كل طرف من أطراف الحجاج التزود قبل لحظة التحاور.

¹ محمد بن سعد الدكان: المرجع السابق، ص101.

لقد كتب في التنبيه على ضرورة هذه المبادئ كثيراً في دراسات الحجاج، ولكن تبقى الإضاءات التي قدّمها اللساني جيوفري ليتش غريباً، وما قدّمه الدكتور طه عبد الرحمن عربياً، هي أبرز ما كتب في هذا السياق، وتظل المقاربات الأخرى تدور في فلكها أو تحيل إليها، تبدو إشارات ليتش في كتابه (مبادئ التداولية)، أما إشارات طه عبد الرحمن فتبدو متناثرة بين كل من (اللسان والميزان) و(في أصول الحوار وتجديد علم الكلام)، وبقية البحوث والحوارات التي أجريت معه في مظان مختلفة ومتنوعة .

وقد جاء حديث ليتش تحديداً بشكل مركز عن هذه المبادئ تحت مظلة ما سماه بـ(حسن الأدب والتخلق) في الخطاب، في القاعدة التي أطلق عليها قاعدة: (فن التخلق واللياقة)، التي قال عنها: (هذه قاعدة ضخمة ولكنها مبتذلة)، من حيث التصور الذهني البسيط عنها، أما حديث الدكتور طه عبد الرحمن، فقد ظهر بشكل جلي لديه في الفصل الأول، من باب (الخطاب الحجاج)، في فصل (التواصل الإنساني والتعامل الأخلاقي).

حوصلة الفصل الأول:

انطلقنا من المدلولات اللغوية، لمصدر "الحجاج" التي دارت حول دلالة الطريق والبرهان والدليل والجدل والقصد والغلبة، قدّمنا المدلولات الاصطلاحية للحجاج التي تقاطعت حول كونه مجالاً مشتركاً بين الإجراء العقلي والاستدلالي، والجهد الإقناعي المتوجّه به إلى مخاطب أو جمهور.

كما رأينا أنّ الدراسات الحجاجية المعاصرة، الغربية منها والعربية كانت منطلقاتها بلاغية، وقامت في مجملها على بعث بلاغة أرسطو بوجوهها وأنواع حججها الثلاثة (الأيّتوس واللوغوس، والباتوس). وقد كان لبييرلمان، مستحدث مصطلح "البلاغة الجديدة" فضل في محاولة لإعادة تأسيس المحاجة الاستدلالية في مجالات الخطاب المعاصر، كونها تهتم بالأشكال البلاغية كأدوات أسلوبية ووسائل للإقناع والبرهان. ويرى أنّ نظرية المحاجة، تدور حول دراسة تقنيات الخطاب التي تسمح بإثارة تأييد الأشخاص للفروض التي تقدم لهم، أو تعزيز هذا التأييد على تنوع كثافته. ودارت أفكار أعلام الحجاج والبلاغة الجديدة حول دراسة الحجاج تحت عنوان نظرية الحجاج في اللغة"، كون الوظيفة المركزية، هي القيام بالتأثير والتوجيه، وليس فقط الاخبار.

ولأنّ العملية الحجاجية قائمة على أساس عرض الحجج اللغوية، كان لزاماً تتول نظير الحجاج في اللغة، فقمنا بتحديد مفاهيمها لأنّها لها مفاهيم مختلفة حسب الخلفية الفلسفية أو البلاغية التي تنطلق منها، ولهذا كانت حججا ولم تكن حجّة واحدة، فعملنا لأجل ذلك على تعداد وتصنيف مختلف الحجج ذات الطابع الاستدلالي، وزيادة على ذلك حدّدنا خصائص تلك الحجج وتأثيرها في العملية التواصلية التخاطبية.

والحجاج قد يكتسي الطابع الحجاجي كما يكتسي الطابع البرهاني، فقد تبين من خلال مبحث الاستدلال الحجاجي أنّ الفرق بينهما يكمن في كون الاستدلال الحجاجي يتعلق باللغة الطبيعية أي بخطاب مفتوح الدلالة ويحتمل التأويل، في حين أنّ الاستدلال البرهاني يحمل الصفة الرياضية فهو قطعي الدلالة لا يحتمل إلاّ نتيجة واحدة.

الحجاج الديني كأَيّ حجاج يستعمل اللغة وأساليبها وأدواتها، ولكن المعوّل الأساس في العملية الحجاجية لتكون الإقناعية هو الاستدلال بالشاهد من النصوص الشرعية المتعارف عليها (نقلية) ثمّ اللجوء إلى الوسائل والحجج العقلية.

الخطاب من حيث هو موضوعا للدراسة بقي مترنحا بين تجاذبات وتيارات متعدّدة، وأصبح الخطاب في العلوم الإنسانية (سوسولوجيا، علم النفس التحليلي، اللسانيات، الخ..) موضوعا علميا ونقديا. ورأينا في هذا المبحث أنّ الخطاب يختلف في اللغات الطبيعية من حيث حجمه، فيرد جملة أو سلسلة من الجمل أو نصا متكاملًا، كما يختلف من حيث نمطه فيكون خطابا أو سردا أو خطابا وصفيا أو خطابا حجاجيا أو خطابا فنيا أو خطابا علميا إلى غير ذلك من الأنماط المعروفة. في حين أنّ هناك من يعارض فيقول أنّ تحديد الخطاب لا يقاس بحجمه، وأنّ الأنماط الخطابية على تباينها السطحي ليست إلّا تبعًا لتوسيطات مختلفة لبنية ثابتة واحدة.

سارت مدلولات مصطلح الخطاب في النقد الغربي المعاصر في خطين رئيسيين يتمثل أولهما في المبحث اللغوي الأسلوبي المعروف بـ"تحليل الخطاب"، والثاني ببعض الاستعمالات في النقد ما بعد البنيوي، خاصة التاريخانية الجديدة وما يعرف بالدراسات الثقافية. على المستوى اللغوي يشير مصطلح "خطاب" في معناه الأساسي إلى "كلّ كلام تجاوز الجملة الواحدة سواء أكان مكتوبا أو ملفوظا. ورغم كثرة المفاهيم التي أعطيت للخطاب، فإنّه لم يحظ، على كثرة استعمالاته، بتعريف شافٍ قار.

ولأنّ الاشكاليات المطروحة في دراسة الخطاب الديني المعاصر ما يتعلق بمصطلحي: الجملة والنصّ، وقد بيّنا علاقة الخطاب بكلّ منهما، المصطلحات التي تُدوِّلت في الأدبيات اللسانية وعُرِّفت مفاهيمها بتعريفات اختلفت باختلاف طبيعة ومنطلقات النظريات اللسانية. فبين مَنْ قابل الجملة مع الخطاب على أساس أنّ الجملة مقولة صرفية - تركيبية صورية شأنها في الصورية شأن المفردة والمركّب ومَنْ مايز بينهما، باعتبار الخطاب يتّسم بسمتين: تعدّيه للجملة من حيث حجمه وملابسته لخصائص غير لغوية دلالية وتداولية وسياقية، فإنّ الخطاب من حيث هو ألفاظ وجملة مدوّنة فهو نصّ.

في النقطة الأخيرة تكلمنا عن الخطاب والتواصل، وقلنا أنّ العملية التخاطبية هي أساسا عملية تواصلية، ولا معنى لأيّ خطاب مالم يفضي إلى تواصل بين أطرافه المختلفة، ويلعب هنا السياق والقناة الموصلة للخطاب دورا رئيسيا في إيصال قصد المخاطب إلى المخاطب وحمله على الاقتناع، وتلعب هنا الكفاءة اللغوية وشخصية الخطيب دورا مركزيا مهماً لنجاح الخطاب.

الفصل الثاني

الخطاب الديني المعاصر وآليات التحليل الحجاجي

المبحث الأول: آليات التحليل الحجاجي في الخطاب الديني المعاصر

1-1 - حجاجية العنوان.

1-2 - استراتيجية الاثبات والنفي.

1-3 - العوامل والروابط الحجاجية.

المبحث الثاني: الخطاب الديني المعاصر بين الحداثيين والتراثيين.

1-2 - الخطاب الديني في الفكر الحداثي

2-2 - الخطاب الديني في الفكر التراثي

2-3 - سلطة الخطاب الديني المعاصر.

حوصلة الفصل الثاني

مدخل حول التصنيف والمصطلح:

يعتمد في دراسة وتحليل الخطاب على تصنيفه وتبويبه حسب الموضوعات التي يطرقها، والباحثون العرب في دراستهم للخطابة وفي محاولاتهم لتصنيفها إلى سياسية ودينية واجتماعية. ووجه لهم انتقاداً من عدة جهات؛ أهمها صعوبة التفريق في المجتمع الإسلامي الأول بين ما هو سياسي وما هو ديني (أيدولوجي) وما هو اجتماعي، وغيره لطبيعة الإسلام الذي لا يفرق بين الدين والدولة، ثم إن العلاقات الاجتماعية هي في غالب الأحيان علاقات دينية، وقد أدى إلى الخلط حين تكون المناسبة من طبيعة، والمحتوى من طبيعة مخالفة. فكثير من الخطب والرسائل التي دُعيت اجتماعية أو اخوانية يمكن اعتبارها دينية وعظية وتعليمية.

اجتهد بعض المعاصرين لإيجاد طريق جديدة لتصنيف الخطاب، ومن هؤلاء نجد أحمد المتوكل يقترح التتميط التقليدي المتوارث للخطابات تصنيفاً منطقياً فيه المعايير التالية: الموضوع والآلية والبنية، وأورده كما يلي¹:

أ- تُصنّف الخطابات من حيث موضوعها إلى خطاب ديني، وخطاب علمي، وخطاب أيدولوجي أو سياسي ...

ب- وتُصنّف الخطابات من حيث بنيتها داخل ما يُسمّى "الخطاب الفني" (الإبداعي، الأدبي) إلى قصة ورواية وقصيدة وشعر وغيرها.

ج- أمّا من حيث الآلية المشغلة فيميّز بين الخطاب السردى والخطاب الوصفي والخطاب الحجاجي.

ونحن نقول بإمكانية دمج هذه الأصناف جميعها في خطاب واحد بحيث يكون مثلاً: خطاباً دينياً إبداعياً سردياً، وهو موجود.

في أعمالنا التراثية هناك من عمل على تصنيف الخطاب حسب أحوال الجمهور إلى اختلاف بين دارسي الخطاب القرآني من الفلاسفة المتأثرين بالفلسفة اليونانية والسلفيين (الأصوليين) المسلمين. فهذا ابن رشد الحفيد في كتابه "فصل المقال" يصنّف التعليم ويحدّد طرق التصديق فيقول: «لَمَّا كَانَ مَقْصُودُ الشَّرْعِ تَعْلِيمَ الْعِلْمِ الْحَقِّ وَالْعَمَلَ الْحَقَّ، وَكَانَ التَّعْلِيمُ صَنْفَيْنِ:

¹ أحمد المتوكل: الخطاب وخصائص اللغة العربية، المرجع السابق، ص 25.

تصوّراً وتصديقاً، كما بيّن ذلك أهل العلم بالكلام، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثة: البرهانية، والجدلية، والخطابية، وطرق التصور اثنتين: إمّا الشيء نفسه وإمّا مثاله، وكان للناس كلّهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقوال الجدلية، فضلا عن البرهانية، مع ما في تعليم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها، وكان الشرع إنّما مقصوده تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرعُ يشتملُ على جميع أنحاء طرق التصديق وأنها طرق التصور»¹. بطبيعته الفلسفية المنطقية وثقافته الدينية اقترح ابن رشد تصنيف الخطاب الديني، فيما كتبه عن القول (النص) الديني باعتبار "ما يُؤوّل وما لا يُؤوّل"، وقسمه إلى ثلاثة أصناف²:

- صنف ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة.
- صنف ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر. وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة .. ويدخل أيضا على من لا يفهم من هذه النسبة إلاّ المكان - وهم الذين شدّوا عن رتبة الصنف الأول قليلا في النظر - اعتقاد الجسمية. ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه: أنّها من المتشابهات، وأنّ الوقف في قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلاّ الله).
- وصنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شكّ، فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء، وذلك لعوّاصة هذا الصنف واشتباهاه. والمخطئ في هذا معذور: أعني العلماء. يبدو أنّ هذا التصنيف يتعلّق بالخطاب (النص) في ذاته، ولكن التأويل المتحدّث عنه يتعلّق بالمُخاطَب المؤوّل المتوجّه إلى مخاطب مؤوّل له حسب الصنف الذي ينتمي إليه، وهذا ما جعل ابن رشد يرى أنّ الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف³:

¹ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، ط2، دار المشرق، بيروت، دت، ص50.

² المصدر السابق، صص46-47.

³ المصدر نفسه، ص52.

أ- صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعري من هذا النوع من التصديق.

ب- وصنف من أهل التأويل الجدلي، هؤلاء هم الجدليون، بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.

ج- وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، هؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة.

الصنف الأول هم عامة المخاطبين والبسطاء الذين لا باع لهم في العلم وعلوم لغة العرب، وهم في حاجة إلى تعليمٍ بخطابٍ يناسبُ أذهانهم. ويندرج ضمنهم الغافلون إمّا نسيانا أو تناسيا فهم في حاجة إلى واعظ يذكّرهم فيرغبهم تارة في الثواب ويقرّعهم تارة أخرى بالتخويف من العقاب، وردع بالوعظ. أمّا الصنفين الثاني والثالث فهم أولئك الباحثون والجدليون من المتكلمة والفلاسفة المهتمون بالتأويل والبرهان، وهم في الخطاب الديني العلماء بمختلف تخصصاتهم. ولكن ومهما كان صنف المخاطبين، فإنّ تقديم الحجج والادلة ضرورية للوصول إلى الاقتناع، المؤدّي إلى الانتهاض بالعمل وهو أحد أهداف الاستدلال الحجاجي.

وهذا -تقريباً- ما قال به محمد العمري في تقسيمه للخطابة الدينية إلى ثلاثة أصناف وذلك حسب المتلقي وحسب الرسالة الموجهة إليه. فهو «إمّا أن يكون خالي الذهن يتقبل المعرفة الملقاة إليه وهذه الحالة اقتضت خطابة تعليمية، وإمّا أن يكون متناسياً لما تعلم غافلاً عمّا ينتظره فيتطلب حاله الحث على العمل والتخويف من العقاب وتلك هي الخطابة الوعظية. وإمّا أن يكون عالماً مخالفاً وجاحداً لوجهة نظر الخطيب وفي هذه الحالة لابد من المحاجة، والبرهنة وتلك الخطابة الحجاجية أو المناظرات»¹. في الخطاب التعليمي عادة لا يحتاج إلى الاستدلال الحجاجي باعتبار أنّ المستمع المتلقي ينصت ويقبل على مخاطبيه (معلميه) مستسلماً لما يقولونه ومقتنعاً به، مهما كان أسلوب اللقاء (الخطابة) ومهما كثرت فيه أو قلت الأدلة الحجاجية، لأنّ في هذا المقام هناك حالة انسجام شبه تام بين المخاطب والمخاطب (المرسل والمتلقي)، ويفترض أن يكونا في حالة عطاء وتقبل.

¹ محمد العمري: في بلاغة الخطاب الاقتناعي، المرجع السابق، ص40.

الخطابة الوعظية، حال المتلقّي فيها بعيدا عن حاله في الخطابة التعليمية، فهو معتبر ضمن الغافل المقصر فيما يجب عليه ومُتصوّر على أنّه يعرف والقابل الذي عنده نوع من غفلة وتأخر يدعى بالموعظة الحسنة وهي الأمر والنهي المقرون بالترغيب والترهيب" ولّمّا خلت هذه الخطابة من عناصر الحجاج؛ وخاصة أدوات التوكيد والأمر والنهي والعرض وغيرها من أدوات الأسلوب الانشائي والقصصي الخبري.

إذا انتقلنا إلى واقعنا المعاصر -عصر العولمة- وفي ظل هذا الكمّ الهائل من وسائل التواصل، حيث غدا الوصول إلى المعلومة أمرا متيسرا للجميع في أيّ مكان ومهما كان المستوى التعليمي ودون مراعاة لحال المتلقّي، فس نجد انحصارا للخطاب المحليّ الموجّه إلى فئة محدودة زمانا ومكانا، واتّساعا للخطاب العالمي من حيث الاستماع والتلقّي، وبرزت وسائل التواصل المختلفة عاملا حاسما في التأثير على الجمهور. هذا الأمر أثر تأثيرا كبيرا على الخطاب الديني، وخطب الثقافات الدينية التي كانت سائدة في كلّ قُطر من الأقطار. فنتج عن هذا أن أصبح من هم ليسوا من أهل العلم والتأويل يتلقّون خطابا تأويليا يشوّش عليهم عقولهم فتختل أفكارهم وتسقم أفهامهم فينقلبون إلى أدوات فتنة، أو على أنّه خطاب متزمت ومتطرّف معادي للإنسانية لما يبثّه من تأويلات وآراء لم تعد صالحة لهذا العصر في العديد من القضايا الدينية، من جانب، وعدم قدرة الآخر (غير المسلم) من فكّ دلالات المصطلحات المستعملة في الخطاب الديني المعاصر البعيد عن روح عالمية الدين الاسلاميين.

أثير حول الخطاب الديني والمسائل المتعلقة به، الكثير من الضجيج بل رُفعت الصوارم وسمعت الصلاصلا، وسُكب الكثير من المداد كان وراءه قطع الرقاب، ولو كان للعقل مكان راجح، ولو كان للمحاورة والمجادلة والمناظرة والتحليل العلمي لهذا الخطاب مجالا أوسع لكان بإمكان نقادي كثيرا من هذه المشاكل. ونحن بدراستنا للخطاب الديني المعاصر نحاول المساهمة في فكّ الاشتباك.

نشير هنا إلى صعوبة أخذ موضوع الخطاب الديني وتصنيفه لأنّه خطاب يشمل جوانب الحياة كلّها -كما ذكرنا- ويدخل في كلّ شأن يخص الانسان من شعائر تعبدية وحياة اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية ولا يعترف بتجزئة حياة الفرد أو المجتمع، واكثر من ذلك حياته كلّها

عبادة يجب أن يخضع فيها لتعاليم الدين الاسلامي، ومن شأن هذا أن يدخلنا في مشكلة تقسم الاسلام كمفهوم شامل إلى أجزاء منه ويعتبره البعض تحريفاً لحقيقته ومنهجه.

كي لا ندخل في هاته الدوامة ووفق ما هو موجود في الساحة الفكرية والاعلامية، ارتأينا تقسيم الخطاب الديني أولاً إلى حدائث وتراثي؛ ونعني بالتراثي هنا (الذي يتمسك بأصول الاسلام وما سار عليه علماء الاسلام في القرون الأولى). ثم قسمنا هذا الأخير التراثي إلى تقليدي يرفض التجديد، وإلى تجديدي يرفض التحديث (الحدائثة).

بحثاً في مصطلح الديني وما يثار حوله من نقاش بين رافض وقابل له، فإنّ الباحث فيه يجد ما يقابله تماماً بمصطلح الاسلامي في الخطاب المعاصر، ومن يتبنّى التفريق بين المصطلحين ويقرّ بتداخلهما، ومن يعتبر دلالتهما واحدة. فحسن السيّد عز الدين بحر العلوم: في كتابه "الخطاب الاسلامي والقضايا المعاصرة" يوضح أنّ «الخطاب الاسلامي لا يعني بالضرورة الدين نفسه، إنّما يعني الخطاب الذي يسعى لإيضاح الدين اعتماداً على العقل وما يمليه من عقلانية وموضوعية ورؤية واقع جديد لا يشبه واقع الصحابة والتابعين ومسلمي القرن الأول والثاني والثالث .. فالخطاب الديني ثابت لا يتغيّر ويعكس الواقع، أمّا الخطاب الاسلامي فهو نتاج للفكر الانساني يخطئ ويصيب»¹، وطرح القضية بهذه الكيفية، هو محاولة لفك الارتباط بين الخطابين الديني والاسلامي، وكذلك التسليم بهذا الرأي لا يصح إلاّ إذا سلّمنا أنّ دلالة مصطلح الدين هي النص الثابت فقط.

مقابل هذا الطرح نجد فريقاً آخر من الباحثين يطرحون رؤيةً أخرى يسوّون فيها بين مصطلح الخطاب الاسلامي، أو الديني، فهذا محمّد يسري ابراهيم يقول أنّ: «مصطلح الخطاب الاسلامي، أو الديني مركّب وصفيّ غدث له دلالة معاصرة تتسع -لدى البعض- لتشمل الدعوة الاسلامية بمناشطها المتنوعة، ووسائلها المتعددة، ومناهجها المختلفة»²، فالمصطلحان سواء عنده، تشملهما الدعوة الإسلامية. وهو تقريباً ما عبّر عنه الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه "خطابنا الاسلامي

¹ حسن السيّد عز الدين بحر العلوم: الخطاب الاسلامي والقضايا المعاصرة، ط1، العارف للمطبوعات، بيروت، 2010، ص31.

² محمد يسري ابراهيم: فقه الأولويات في الخطاب السلفي المعاصر بعد الثورة، ط1، دار اليسر، القاهرة، 2012، ص14-15.

في عصر العولمة حين حدّد المقصود بالخطاب الديني أو الاسلامي بأنه: «البيان الذي يوجه باسم الاسلام إلى الناس مسلمين أو غير مسلمين، لدعوتهم إلى الاسلام، أو تعليمه لهم، وتربيتهم عليه: عقيدة أو شريعة، عبادة أو معاملة، فكراً أو سلوكاً. أو لشرح موقف الاسلام من قضايا الحياة والانسان والعالم: فردية أو اجتماعية، روحية أو مادية، نظرية أو عملية»¹، وهذا الشمول هو الذي حدّد من خلاله بعد ذلك خصائص الخطاب الديني المعاصر.

ينحو عبد العزيز بن عثمان التويجري في مقابل الذين يحاولون تقليص مساحة أو مجالات الخطاب الديني، منحى الشمول ويقول أنّ «الخطاب الإسلامي ليس محصوراً في الوعظ والإرشاد، ولكنه كل الخطاب الذي يعبر عن خصوصيات الأمة الإسلامية ويدافع عن المصالح العليا للعالم الإسلامي، ويقدم الصورة الحقيقية عن الإسلام والمسلمين، ويصحّح الأخطاء والمغالطات، ويفنّد الشبهات، ويدحض التهم»²، ويبدو أنّه ينطلق من كون الاسلام اليوم في موقع دفاع وصدّ للهجوم الذي يتعرض له في مستويات الخطاب المختلفة؛ السياسية والثقافية والاجتماعية، وموجة الاسلاموفوبيا المعاصرة.

ولهذا تعدّد الخطابات الدينية المعاصرة بين حدثين يطلبون إعادة قراءة التراث وغربلته وفق المناهج النقدية الغربية وتطوير الخطاب الديني ونفط القداسة التي تكبله كي يساير العصر. وتراثيين متمسكين بما كان عليه سلف الأمة وخاصة القرون الثلاثة الأولى الهجرية؛ وعلى الرغم أنّهم متفقون على أن يستمد الجميع من أحكام القرآن، وصحيح السنة، وما اتفق عليه سلف الأمة، إلا أنّهم اختلفوا بين متشبث بالتقليد محافظ على ما سارت عليه الأوائل، وداع للتجديد وفق مقتضيات العصر، وبين كلا التوجهين التراثيين متشدّد ومعتدل وإن كان الفارق في الدرجة لا في النوع على حدّ تعبير أبو زيد.

وفي هذا الفصل نتناول أولاً آليات التحليل الحجاجي من خلال أنموذج كتاب "خطابنا الاسلامي في عصر العولمة، نستخرج من خلاله مختلف الأدوات والروابط الحجاجية التي يشتغل عليها الخطاب الديني المعاصر. ثم ندرس ثانياً الخطاب الديني المعاصر بين التراثيين والحدثيين

¹ يوسف القرضاوي: خطابنا الاسلامي في عصر العولمة، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2004، ص15.

² عبد العزيز التويجري: الخطاب الاسلامي بين الأصالة والمعاصرة، الموقع الالكتروني للمنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة. بتاريخ: 06 جويلية 2015.

من خلال نماذج من التيارين أو التوجّهين ونختم الفصل بالحديث عن السلطة التي يعتمد عليها الخطاب من أجل التأثير والوصول إلى الأقطاع لبّ العملية الحجاجية.

المبحث الأول: آليات التحليل الحجاجي في الخطاب الديني المعاصر.

نتناول التحليل الحجاجي في الخطاب الديني المعاصر من مدونة غنية بما يخدم هذه الدراسة، وهي كتاب "خطابنا الاسلامي في عصر العولمة" للدكتور يوسف القرضاوي الذي ضمّنه صورة توضيحية عما يجب أن يكون عليه المتكلم المتصدّر للخطاب الاسلامي المعاصر. تنوعت وتعدّدت الموضوعات الحجاجية التي تناولها الكاتب/المخاطب في كتابه وهذا دليل توسع مساحة المواجهة على المستوى الأيديولوجي (الفكراني) أو الأكاديمي أو الاعلامي على السواء، وعلى درجة الاستقطاب والتجاذب داخل ساحة الصراع العالمي، وهو المبرر لاختيار تلك المواضيع وطرقها تراتبيا حسب أولوية كلّ موضوع من المحاججة المطروحة، ليتسنى للمخاطبين التسليم والاذعان والاقتراع.

كلّ المتكلمين وفي معرض البحث عن القبول والاقتراع لدى مخاطبيهم، يرتبطون بالطابع الاجتماعي للحجاج، وهذا ما يجعل المدخل التداولي في دراسة إجراءات الاستدلال الحجاجي ووسائله اللغوية المتعدّدة ذات أولوية لاعتبارات لسانية.

تبدو هنا صعوبة معالجة النصوص الطويلة، إذ "ينبغي أن يكون واضحا أنّه كلّما طال النص وكثرت تفاصيله ازداد تعقّد الشبكة التصورية. ورغم كون هذا من شأنه أن يجعل عملية تمثيل نموذج عالم النص أمرا في غاية الصعوبة إلاّ أنّه قد يكون في الواقع تفسيراً دقيقاً (في حدود المعقول) لعدد كبير من العلاقات التصورية الممكنة والموجودة داخل النص. لكن المشكل، كما اشار إلى ذلك دي بوجراند نفسه، هو أنّ نماذج عالم النص التي يقدم عنها تمثيلا في حالات مثالية للموجودات المعرفية الحقيقية المعنية¹.

رغبة القرضاوي في الوصول إلى أكبر شريحة من المخاطبين جعلته يختار بعناية ودقة الموضوعات ومن ثمّ الألفاظ كي يتسنى له النجاح في العملية التواصلية التي أطلقها، وهذا ما نبحت الوصول إليه. وما نجده في النص/الخطاب المكتوب، الذي رسم من خلاله القرضاوي خطابه الديني، هو الأسلوب الحجاجي المنضبط الذي يستعمل فيه لغة طبيعية تمكن المخاطبين من فهمها والولوج إلى التصورات التي يحاول بناءها، لدفعهم إلى الرضا والقبول والاقتراع.

¹ ينظر: زكريا السرتي، المرجع السابق، ص 240.

القارئ لخطاب القرضاوي يجد أسلوبه سهلاً وليس به غموضاً وهذا دليل تمكنه اللغوي والحرص على الوصول إلى إقناع المتلقي، وهذا مكنه من اختيار الألفاظ والكلمات ذات الدلالات المحددة والمناسبة للمقام، ويجد كذلك الكفاءة والاستراتيجية العالية التي من خلالها سبك ونسج خطابه، ويبدو أنه قد رسم خطة استدلالية واضحة.

من العناوين والموضوعات التي ضمّنها في فهرس الكتاب، نجد أسلوب الإثبات معطوفاً بأسلوب النفي في أحد عشر منها، والاكتفاء في الأربعة الباقية بالإثبات فقط. حتى نفهم أسلوبه الحجاجي في الاعتماد على قضيتي الإثبات والنفي في الموضوعات التي أدرجها في خطابه، نطرح التساؤل التالي: هل كان القرضاوي في كلّ ما كتب منطلقاً من ذاته وقناعاته؟ أم أنّ التردّي الحاصل في واقع المسلمين وضغوط الواقع والقوى المختلفة (المحليّة والعالمية) هي التي أمّلت عليه خطابه وأنزلته من موقع المتشدد إلى الميسّر ومن موقع المهاجم إلى موقع المنافع والمدافع؟ لأنّ هذا التحديد مهمّ للمخاطب في تحديد آلياته الحجاجية.

رغم أنّ القرضاوي يؤكّد بأنّ «خطابنا الاسلامي منذ نحو أربعين سنة أو تزيد: هو هو لم يتبدّل، منذ هدانا الله بفضلته وتوفيقه إلى اختيار منهج الوسطية، وهو منهج الذي رأيتُه معبراً عن الاسلام الحق .. فما نقدّمه اليوم ليس جديداً على نهجنا ولا هو من ثمرات 2001/09/11»¹ - تاريخ أحداث تفجير أبراج التجارة الأمريكية- هو تصريح يتضمّن استدلالاً حجاجياً ضمّنياً بأنّه حرّ فيما يقول وما يكتب. فإنّ الطريقة الحجاجية التي ميّزت أسلوبه والحجج التي ساقها والعوامل والروابط المتّوسل بها، تظهر أنّ خطاب الآخر له أثر بدرجة أو بأخرى على إنتاج خطابه.

لكن، وفي نفس الوقت نقرّ بأنّ لكل مخاطب الحق في اختار خطّته الحجاجية حسب وضعيته التواصلية، كي يتسنى له بلوغ الأهداف النهائية (النتائج حسب نظرية الحجاج اللغوي) واستحضار أدلة متنوعة بين أفعال وحركات وتعبير وإشارات -لا يمكننا استحضارها في النصوص المكتوبة- وأقوال وشواهد؛ من قبيل ما استشهد به القرضاوي على تدين خطاب الآخر -رغم أنّه سياسي- بقول بوش الابن: «إنّ ربي أمرني أن أضرب ابن لادن فضربتُه! وامرني بضرب صدام

¹ يوسف القرضاوي: المرجع السابق، ص 12.

حسين، فضربته! كأنه نبي يوحى عليه!¹. فمقام المخاطب وخاصة الأطراف المخاطبة والأرضية التي يقف عليها الطرفان هي التي تفرض منطقتها على الخطاب النص. ويمكننا توزيع خطاطة الخطاب الديني بين الاثبات والنفي كالاتي:

النفي	العطف	الاثبات
لا يكفر بالإنسان.	و	يؤمن بالله
لا يغيب العقل.		يؤمن بالوحي
لا يهمل المادية.		يدعو إلى روحانية
لا يغفل القيم الأخلاقية.		يعنى بالعبادات الشعائرية
لا يتجاهل الواقع.		يغري بالمثل
لا ينسى اللهو والترويح.		يدعو إلى الجدّ والاستقامة
لا يغفل المحلية.		يتبنى العالمية
لا يتكبر للماضي.		يستشرف المستقبل
لا يتعدى الثوابت.		ينادي بالاجتهاد
لا يجور على الرجل.		ينصف المرأة
لا يحيف على الأكثرية.		يحفظ حقوق الأقلية

ويبرز لنا شكل اشتغال حجاجية الخطاطة في المواضيع المطروحة كما يلي:

إق 1 + أداة ربط + ن ق 2

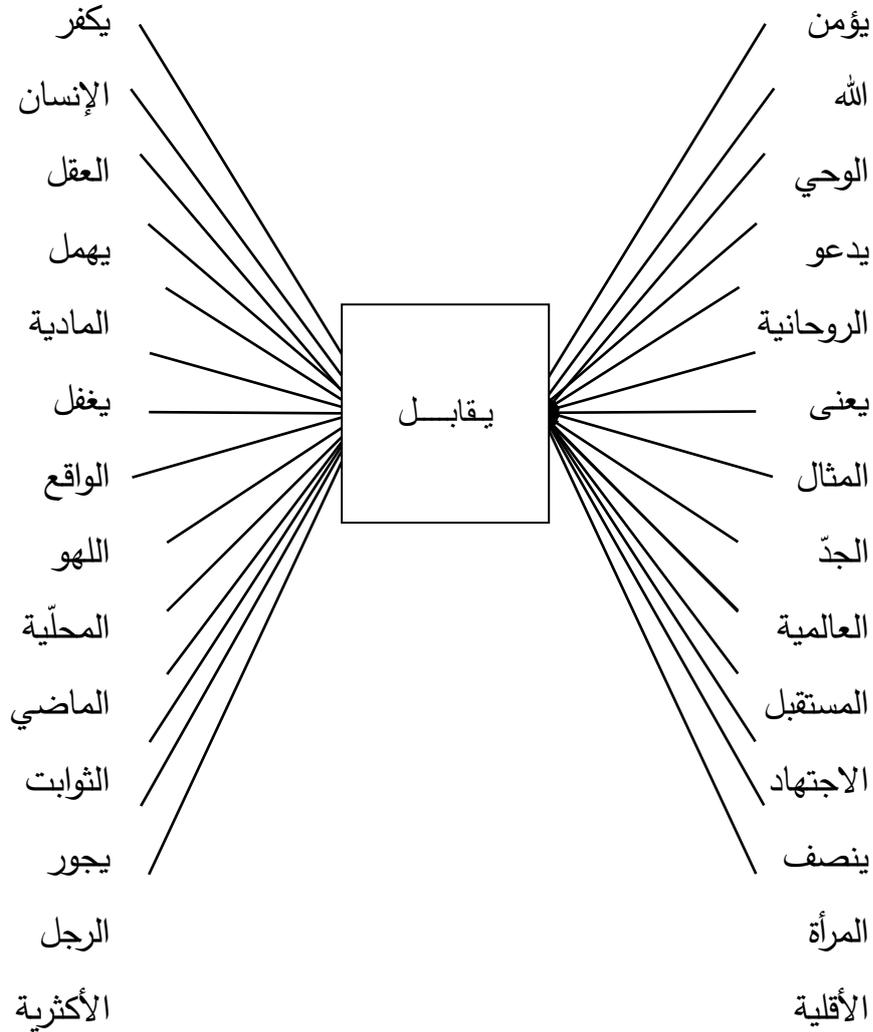
حيث: إق 1 = إثبات قضية ما، ن ق 2 = نفي قضية ما.

لتكون النتيجة توازن بين الاثبات والنفي في كلّ موضوع، ويلعب العطف بحرف الواو دورا حجاجيا في عدم التراتبية بين القضيتين؛ أي لا أفضلية لأحدهما على الآخر، وأنّ الموضوع لا يستقيم بدون القضيتين في آن واحد، وهذا يخدم النتيجة المرجوة، وهي الاستدلال الحجاجي المفضي إلى الاقناع .

¹ المرجع السابق، ص 12.

نرجع إلى الأفعال المثبتة أو المنفية، فحين نتأملها في الجانبين يمكننا استنتاج التقابل

(التضاد) الحجاجي الحاصل داخل الخطاطة في الألفاظ التالية:



خطاطة التقابل داخل الخطاب الديني المعاصر

هذه الخطاطة تبين أنّ القرصاوي اشتغل في خطابه على لفظين متضادين في نفس الموضوع، ممّا يشكلّ توازن في الاستراتيجية الخطابية، وليبدو المخاطب ملماً بكلّ المسائل موضوع المحاورّة والحجاج.

لماذا اعتمد الإثبات والنفي في كلّ موضوع؟ ولماذا لم يعتمد الإثبات مكان النفي لتكون

الموضوعات بالكيفية التالية:

الاثبات	النفى
ويُعطي قيمة الإنسان.	ولا يكفر بالإنسان.
ويُعمل العقل.	ولا يغيب العقل.
ويهتم بالمادية.	ولا يهمل المادية.
ويستحضر القيم الأخلاقية.	ولا يغفل القيم الأخلاقية.
ويضع في الحسبان الواقع.	ولا يتجاهل الواقع.
ويبيح اللهو والترويح.	ولا ينسى اللهو والترويح.
ويتذكّر المحليّة.	ولا يغفل المحليّة.
ويستقي من الماضي.	ولا يتنكّر للماضي.
ويلتزم بالثوابت.	ولا يتعدّى الثوابت.
ويقسط مع الرجل.	ولا يجور على الرجل.
ويعدل مع الأكثرية.	ولا يحيف على الأكثرية.

إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الهدف من الاستدلال الحجاجي هو الوصول إلى نتيجة المرجوة وهي التأثير على المخاطب، فالمؤكد أنّ المحاجة بالنفى هنا أوقع، لأنّ الخطاب المقابل يلقي الاتهامات، والرّد بالنفى يحدث أثرا مباشرا ويختصر المسافة الاستدلالية بين النفى والاثبات، ولا يدعو إلى التأويل، وهذا ما يريد القرضاوي بلوغه كونه أكثر اثباتا من الاثبات نفسه، ويزيل بها كثيرا من اللبس تجاه الآخر.

بعد أن تناولنا الخطاطة التي يشتغل عليها الخطاب الديني المعاصر حسب رؤية القرضاوي، ننتقل إلى ابراز أهم آليات التحليل الحجاجي التداولي.

1.1. حجاجية العنوان:

القرضاوي في خطابه، وبعد أن حدّده ووصفه بالإسلامي، عدّد جملة المواضيع المتداولة والمنصبّ عليها وفيها المحاجة، باعتبارها محلّ انتقاد أو شبهة أو رفض من طرف المضادين أو المشتغلين بالخطاب الديني، وفي مجالات عدّة، أو تلك التي أصبحت مدار خطاب وخطاب مواز

أو مناقض له ولو بأقدار متفاوتة، ونسبة إلى ذلك تعددت طرق الاستدلال الحجاجي وفق الآراء ووجهات النظر، التي تعتبر أصنافاً من التمثل والتصور.

وقد تنوعت القضايا المطروقة بين قضايا دينية خالصة، اتّصلت بالقيم العليا، والفضائل والسلوكيات الانسانية الراقية. وقضايا فكرية أو اقتصادية أو سياسية أو دولية، ليقدم العلاج لها في ضوء تعاليم الاسلام، وأخرى اجتماعية، تتعلق بالرقى بالمجتمع من حضيض المادة والاباحية والنفعية التي عرفت بها المجتمعات المعاصرة، وحل مشكلات المجتمع من الفقر والجهل والمرض والريزية والفساد الخلقي، والظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي. وهذا باعتبار شمولية وعالمية وكونية الدين الاسلامي.

ومن تلك المواضيع المتداولة بشكل دائم خاصة في الوسائط والوسائل الاعلامية والدعائية والكتابات الفكرانية اليوم نأخذ الموضوعات الآتية:

- الإله والانسان بين المركزية والهامشية.
- عالم الغيب والوحي والأسطورة وعلاقتها بالعلم والعقل.
- كيان الانسان بين المتطلبات الروحية والمادية.
- الحرية والحقوق بين الانفتاح المطلق والتزام القيم لأخلاقية.
- المرأة والرجل بين العدالة والمساواة.
- الانسان والدين بين الخصوصيات المحلية والمتطلبات العالمية.

هاته الموضوعات، انبرى فيها خطباء كثر لإظهار قدراتهم الخطابية الحجاجية بغرض إقناع جمهور المخاطبين (قراء ومستمعين) بصواب رؤيتهم، بينما يقف الآخر من المسلمين أو غير المسلمين في موقف المكذب أو المشكك أو الباحث عن الحقيقة والفكرة الصواب. والملاحظ أنّ تعدد صيغ ومجالات الخطاب الديني، أوجدَ مجالاً تنافسياً بين الخطباء في تناول الكلمات وشرح المواقف والبحث عن الحجج والأدلة.

وبما أنّ العنوان ورد مركّباً إضافياً بلا استفهام ولا تعجب، فهو ذو صيغة توجيهية إثباتية، هذه الصيغة التي يقول عنها شايم بيرلمان وأولبريخت تتكيا أنها تصلح لأي حجاج.

يدلّ هذا على أنّ المخاطب ينطلق من استراتيجية حجاجية إقناعية من خلال تكثيف محتوى العنوان؛ العتبة النصية الأولى، فموضوع الخطاب الذي اختاره عنوانًا للكتاب: "خطابنا الإسلامي في عصر العولمة"، مركّب كما يلي:

اسم + ضمير + اسم + حرف جر + اسم + اسم

= 4 أسماء + ضمير + حرف جر

هذه العبارة خالية من الأفعال التي تتحوّل بفعل تحول زمنها، هل تدل على ثبات المخاطب أم الخطاب؟ هل هذا داخل في الاستراتيجية الحجاجية أم هو مجرد عنوان لموضوع خاضع للجدال والحجاج؟

لنفهم استراتيجية اعتماد هذا العنوان نحل ألفاظه، وقبل ذلك نطرح على المخاطب التساؤلات التالية:

لماذا: خطابنا، وليس الخطاب؟

لماذا: الإسلامي وليس الديني؟

لماذا: في عصر العولمة وليس مُطلقاً؟

كما ليكون العنوان كما يلي: "الخطاب الديني"

إنّ تلك الإضافات هي تخصيص، وكذلك دليل على أنّ صيغة الخطاب مقصودة وحجاجية بامتياز. وهذا مدار تحليلنا للعنوان.

فيما يتعلق بلفظة "الإسلامي" الموصوف بها الخطاب، من ناحية مبدئية يمكننا القول أنّه يقصد: "خطابنا الديني" باعتبار أنّ الدين هو الإسلام حسب نص القرآن الكريم: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) سورة المائدة: 3.

استعمال لفظة "الإسلامي" بدل لفظة "الدين" المخاطب به في العملية التواصلية المعاصرة بكلّ آلياتها ووسائلها، ليس واحداً باعتبار أنّ مفهوم "الدين" أصبح متعدّد الدلالات والمفاهيم، ولا يعبر عن مدلول الإسلام كدين عالمي وخاصة في زمن أصبحت عملية التواصل عالمية، وإرادة تسويق بعض المفاهيم على أنها كونية.

ولفظة الديني صفة لها عدّة معان حسب أهل التفسير: التوحيد، الحساب، الحكم، الدين ما يقابل الشرك والكفر، والملة. ناهيك على ما أخذته من دلالات معاصرة في عصر العولمة من كهنوت، وانغلاق، ورجعية، وانتهاك للحرية الشخصية.

بالعودة إلى العنوان في محاولة لتفكيكه ومعرفة لحجاجيته، يلفت انتباهنا وجود نوعين من الاشارات في هذا الخطاب؛ الاشارات الشخصية، والاشاريات الزمانية.

1.1.1 الاشارات الشخصية:

الألفاظ الواردة في أيّ خطاب، جزء منها لها مدلولات ثابتة في الذهن، وأخرى لا تتضح إلّا من خلال السياق. ومن تلك الألفاظ الاشارات الشخصية أو الضمائر التي هي «العلامات اللغوية التي لا يتحدّد مرجعها إلّا في سياق الخطاب التداولي، لأنها خالية من أيّ معنى في ذاتها»¹.

وهذه الاشارات يدور مفهومها حول العناصر الدالة على شخص ما (Personne)، وتشمل ضمائر الحاضر؛ أو بعبارة اخرى ضمائر المتكلم نحو: أنا ونحن، وضمائر المخاطب مفردا ومثلي وجمعا. وضمائر الحاضر هي دائما عناصر إشارية؛ لأنّ مرجعها يعتمد اعتمادا كليّا على السياق الذي تستخدم فيه، فالذات المتلفظة -المتكلم- تدلّ على المرسل في السياق، فقد تصدر خطابات متعددة عن متكلم واحد، فذاته المتلفظة تتغير بتغير السياق الذي تلفظ فيه، وهذه الذات هي محور التلفظ في الخطاب تداوليا؛ لأنّ "الأنا قد تحيل على المتلفظ الانسان، العالم، المفكر، ...، وتوظيفها يختلف من فترة إلى أخرى"².

المرسل لا يتلفظ بضمير المتكلم ابتداء في خطابه، خصوصا عند اجتماعه بالمرسل إليه؛ لأنّ ضمير المتكلم وضمير المخاطب تفسيرهما المشاهدة. ولا يتلفظ به إلّا عند افتراضه أي اعتراض مسبق، أو تساؤل، أو عند حاجته لتسوية فعله اللغوي في الخطابات المبدوءة ب(نحن) مثلا، إذ يشير الضمير إلى بعد ثقافي؛ بإحالته على الجمع، رغم أنّ المرسل مفرد. وهذا التفاوت

¹ عبد الهادي بن ظافر الشهري: المرجع السابق، ص80.

² ينظر: المرجع السابق، ص82.

بين المرجعين: الحقيقي والثقافي، هو ما لا تختزنه كفاءة المرسل إليه، للربط بين الضمير (نحن) ومرجعه المفرد»¹.

الذات المتلفظة في هذا الخطاب هي ذات فردية (يوسف القرضاوي) ولكنه في هذا المقام تكلم وخاطب بصيغة الذات الجماعية (نا)، وهذا يحيلنا إلى طبيعة هذه الذات الجماعية. الضمير المستعمل (نا)، هو ضمير متصل مبني في محل جر مضاف إليه، وهاته الاضافة تحيلنا إلى تحديد طبيعة الذات المتكلمة، وتحديد وجهة الخطاب (المخاطبون)، بمعنى: من هو يوسف القرضاوي وماذا يمثل ليعتمد في خطابه على الذات الجماعية. ولمن يوجّه خطابه؟ أو من هم أصناف المخاطبين المعنيين بهذا الخطاب؟

يشير حسن السيّد عز الدّين بحر العلوم إلى أنّه ما من شكّ في أنّ الخطاب الديني خطاب موجّه إلى المكلف (الانسان) وهذا الخطاب فيه مخاطب (الباري سبحانه وتعالى)، ومخاطب (الانسان المكلف عامة من بداية النزول إلى نهاية التاريخ)، وآلية الخطاب (القرآن الكريم).² إنّ عالمية شخصية القرضاوي، ومن خلال كتابه، يمكننا القول أنّه يوجّه الخطاب لمخاطبين كثر، من مللٍ ونحلٍ مختلفة، وأفكار وأيديولوجيات متباينة؛ المسلم وغير المسلم، المسلم السنّي والمسلم الشيعي، التوجه الاسلامي والتوجه الليبرالي العلماني، الاسلامي الحركي المجتهد والاسلامي المنغلق على التراث الديني، وغيرها من التقسيمات والتفريعات، التي يمكن أن تكون مخاطباً معنياً بهذا الموضوع وموجّهاً إليه الخطاب.

وهذا يعطي الاستدلالات الحجاجية دينامكية اشتغال أكبر وأوسع، ويعطينا تفسيراً لاشتغال القرضاوي على الاثبات والنفي في توصيفه للخطاب الديني المعاصر. ويمكننا تصور إحالة دلالات الذات المخاطبة (المرسل) كما يلي:

- خطابنا: نحن يوسف القرضاوي (شخصية اعتبارية).
- خطابنا: نحن المسلمين.
- خطابنا: نحن علماء الاسلام.

¹ المرجع المرجع السابق، ص83.

² ينظر: حسن السيّد عز الدّين بحر العلوم: المرجع السابق، ص24.

• خطابنا: نحن علماء الوسطية والتجديد.

وتعدد تلقائياً إحالة دلالات الذات المخاطبة (المتلقي) بحسب الذات المخاطبة كما يلي:

• غير المسلمين من الملل الأخرى

• عموم المسلمين.

• علماء المذاهب الأخرى

• الليبراليون والعلمانيون.

• الجامدون العالقون في وحل التراث أو المتشددون.

لنتصور عدد الاحالات التي يمكن أن تنتج عن هذه الاحالات والدلالات المصاحبة لكلّ

منها، وتعدد الاستدلال الحجاجية لكلّ موضوع حسب المتلقي المستهدف.

2.1.1. الاشارات الزمانية:

وهي الملفوظات التي تدل على زمان يحدده السياق، وذلك بالقياس إلى زمن التلفظ الذي هو

مركز الاشارة الزمانية في القول، وتكمن قيمته التداولية أنه بدون تحديد زمن التكلم يلتبس الأمر على المتلقي ويصعب عليه الفهم.

العنوان الذي قلنا عنه أنه حجاجي بامتياز حوى حرف الجرّ "في" لتحديد الوعاء الزمني

المتعلق بالخطاب. رغم تعدد استعمالات ومعاني الحرف حسب سياق الاستعمال.

فحرف الجرّ "في" له تسعة معان، منها: «الظرفية وهي الأصل، ولا يُثبت البصريون غيره.

وتكون للظرفية حقيقة، نحو (واذكروا الله في أيام معدودات) البقرة 202. ومجازاً، نحو (ولكم في

القصاص حياة) البقرة 179»¹. وهذا ما ذهب إليه سيبويه في الكتاب: «وأما (في) فهي للوعاء، تقول:

هو في الجراب وفي الكيس، وهو في بطن أمّه، وكذلك هو الغلّ، لأنه جعله إذ ادخله فيه كالوعاء

¹ يرجع: الحسن بن القاسم المرادي، الجنى الجاني في حروف المعاني، ط 1، تح: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ص 250.

له، وكذلك: هو في القبة، وفي الدار، وإن اتسعت في الكلام فهي على هذا، وإنما تكون كالمثل يجاء به الشيء وليس مثله»¹، فهي دالة على الظرفية حقيقة ومجازاً.

وبحرف الجر "في" يحدد القضاوي ظرفية الزمان أي الحدود الزمنية للخطاب الديني المقصود، وتتأكد الظرفية الزمانية بعبارة (عصر العولمة)، ليؤكد للمتلقي/المخاطب، أنّ الموضوعات والخصائص الموجودة داخل الخطاب لا تتعلق بزمن مضى وانقضى وإن كان لا يوجد ما ينفي ذلك - وإنما بزمن حاضر وما زال ممتداً بامتداد عصر العولمة وقد يتعداه. فإذا كان زمن التلفظ (سنة نشر الكتاب 2003) فإنّ زمن الخطاب لا يزال ممتداً.

2.1. استراتيجية الاثبات والنفي:

كتب شكري المبخوت عن تحليل أوستين للنفي والاثبات فقال: «يندرج النفي والاثبات في الصنف الخامس من اصناف الأفعال الانشائية (الإنجازية) الصريحة التي تمثل عند أوستين القوى الانشائية. وهو الصنف الذي اسماه بالعرضيات وهي تسمية اختارها عن مضمض كالتفسير والمحاجة والبيان وهو مجال شديد التنوع. ولكن النفي والاثبات عنده من الأفعال التي تدلّ دلالة بالغة على العرضيات»². هذا، واعتبر المبخوت أنّ أهم ما في تحليل أوستين للـإثبات والنفي، هو النظر في شروط توفيقهما. فالإثبات عرضة لجميع ضروب الاخفاق التي تصوّرها، واستخلص من تحليل أوستين بعد تجريده من خصوصيات العرض الذي قدّمه النقاط التالية باعتبارها تمثل شروط نجاح عمل الاثبات³:

1. كلّ إثبات يفهم منه ضمناً (يوحي) أنّ المتكلم يعتقد في مضمون قوله (مثلما يوحي الوعد بأنّ المتكلم ينوي تحقيق مضمون الوعد أو هو قادر على تحقيقه). لكن يمكن ان يكون الاثبات عرضة "لعدم الصدق" وهو ما يجعله يخفق.
2. كلّ اثبات يقتضي وجود مضمونه. وفي حالة انعدام المرجع يكون الخبر لاغياً باطلاً.

¹ سيويه، أبي بشر عمرو بنعثمان بن قنبر: الكتاب، ط3، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988، ص226.

² شكري المبخوت: انشاء النفي وشروطه النحوية والدلالية، دط، مركز النشر الجامعي، تونس، 2006، ص157-158.

³ المرجع السابق: ص158-159.

3. كلّ إثبات يقتضي أهلية المتكلم لإنجازه فلا يحقّ للمتكلم أن يثبت ما لا حقّ له في إثباته إذا لم يكن في موقع يسمح له بذلك كأنّ يخبر عن عدد الأشخاص في غرفة مجاورة وهو لم يرههم.

4. كلّ إثبات يقتضي وجود مضمون مثبت لم يسبق قوله.

5. كلّ إثبات يقتضي ألا يوجد عيب في الانجاز.

1.2.1. استراتيجية الإثبات:

نتناول ابتداء استراتيجية الإثبات من خلال الموضوعات التي طرحتها القرضاوي في مدوّنته

وضمّنها في الفهرس، وهي كما يلي¹:

- يؤمن بالله.
- يؤمن بالوحي.
- يدعو إلى روحانية.
- يعنى بالعبادات الشعائرية.
- يغري بالمثل.
- يدعو إلى الجدّ والاستقامة.
- يتبنّى العالمية.
- يستشرف المستقبل.
- ينادي بالاجتهاد.
- ينصف المرأة.
- يحفظ حقوق الأقلية.
- ينكر الارهاب الممنوع ويؤيد الجهاد المشروع.
- يتبنّى التيسير في الفتوى والتبشير في الدعوة.
- يحرص على المعاصرة ويتمكّن بالأصالة.
- يدعو للاعتزاز بالعقيدة، وإلى إشاعة التسامح والحبّ.

¹ ينظر: يوسف القرضاوي: خطابنا الاسلامي في عصر العولمة، مرجع سابق، ص ص54-55.

كلّ الأفعال الواردة في الموضوعات، وردت في صيغة المضارع "يفعل"، مع امكانية أن تكون دلالاتها تشمل الماضي كذلك، إذ لا قرينة تمنع ذلك: دعا، تبنّى، نادى، حفظ، أنكر، حرص... وبما أنّ الحديث هو عن الخطاب المعاصر، فقد بنى القرضاوي استراتيجيته على الزمن المضارع. فما هي دلالة استعمال زمن المضارع؟ ولماذا استعمال الزمن المضارع؟

للمضارع دلالات متعدّدة منها ما هو للحال، ومنها ما هو للمستقبل، ويترجح في المضارع الحال "إذا كان مجرداً، لأنّه لما كان لكلّ من الماضي والمستقبل صيغة تخصّه، لم يكن للحال صيغة تخصّه، جعلت دلالاته على الحال راجحة عند تجرّده من القرائن جبراً لما فاتته من الاختصاص بصيغة. وعلله الفارسي بأنّه إذا كان اللفظ صالحاً للأقرب والأبعد، فالأقرب أحقّ به، والحال أقرب للمستقبل"¹ وهذا ما أكدّه السيوطي بقوله: "دلالاته على الحال راجحة عند تجرّده من القرائن..."²

وقد جاء فعل الحال بلفظ المستقبل، فقال الزجاجي: "ف فعل الحال في الحقيقة مستقبل، لأنّه يكون أولاً، فكلّ جزء خرج منه إلى الوجود صار في حيّز الماضي، فلهذه العلّة جاء فعل الحال بلفظ المستقبل"³. قال ابن مالك: "والمضارع صالحٌ للاستقبال والحال". وهذا ما يعرف بدلالة المضارع على زمن الحال المتجدّد أو المستمر، ويُعبّر عنه بالدلالة التجديدية.

ومن هذه الدلالات النحوية التي تفيد باختصاص وصلاحيّة استعمال أفعال المضارع، يمكننا أن نفسر سبب استعمال واختيار الإثبات بصيغة المضارع.

وبما أنّ الخطاب والمحااجة موجّهان للتوضيح أو للرد على الخطاب والاستفهامات الموجهة للخطاب الديني في هذا العصر (عصر العولمة) فمن الطبيعي أن يكون اختيار الفعل الذي يفيد ويؤكّد اثبات الموضوعات في الحال والمستقبل هو الأنسب والأكثر حجّية.

فلو تصورنا أنّ حجاجية الخطاب في شقّه الأول كان بصيغة الماضي، وورد كالاتي:

¹ رضي الدين الاستربادي: شرح كافية ابن الحاجب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ج4، ص15

² جلال الدين السيوطي: همع اللوامع، المكتبة الوقفية، القاهرة، ج1، ص19.

³ الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق: الايضاح في علل النحو، ط5، دار النفائس بيروت، 1986، ص87

– آمن بالله.

– دعا إلى روحانية.

– عنى بالعبادات الشعائرية.

– تنبى العالمية.

– نادي بالاجتهاد.

– أنصف المرأة.

لكان بإمكان المخاطب أن يبطل الحجة ويردّ مباشرة: أنّ هذا الكلام مردود لأنّه كان في زمن مضى؛ حتّى لو سلّمنا بصحته، أمّا الآن في عصر العولمة فقد تغير كلّ شيء وانقضى ما كان مثبتاً في الماضي، وأنّ الخطاب الديني يبني قواعده على قيم دينية كانت موجودة وصالحة لمن عاشوا غير عصر العولمة.

المخاطب كان مُدركاً لما يمكن أن يتعرض له من صدّ أو ردّ في هذا الجانب، وهذا ما جعله يبني إستراتيجيته على الإثبات بصيغة الحال التي تصلح للمستقبل، ولا تنفي الماضي.

نذهب إلى نقطة أخرى تبدو مقصودة في استعمال الفعل بصيغة المفرد على وزن "يفعل" متعلقاً بالخطاب الديني الذي يستمدّ مبادئه من الدين، ولم يأت على صيغة الجمع "تفعل" متعلق بأصحاب الخطاب الديني (نا_نحن)؛ المسلمون أو علماء المسلمين، لتكون الملفوظات بالصيغ التالية:

– نؤمن بالله.

– نؤمن بالوحي.

– ندعو إلى روحانية.

– نعنى بالعبادات الشعائرية.

– نغري بالمثل.

– ندعو إلى الجدّ والاستقامة.

– نتنبى العالمية.

– نستشرف المستقبل.

– ننادي بالاجتهاد.

– ننصف المرأة.

– نحفظ حقوق الأقلية.

في البدء يظهر الأمر بديهيا، ولكن بنظرة فاحصة، يتبين أن المخاطب قصد هذه الاستراتيجية وذهب في استدلاله الحجاجي إلى حقيقة الخطاب الدين الاسلامي، لا إلى المعنيون بالخطاب الديني، حتى لا يكونوا حجة على الشرح والتقصير والمخالفات والتناقضات التي يرمي بها الطرف الآخر على المسلمين، وهو يعتبر أن المشكلة في المسلمين وأفكارهم وفعالهم، وليس في الاسلام. ومن هنا كونهم ليسوا بحجة على الدين. وبالتالي ذهب إلى الجانب المثالي أو ما هو حقيقة في الدين ولم يذهب إلى ما هو عليه المسلمين.

2.2.1. استراتيجية النفي.

نعود مرة أخرى إلى الموضوعات المطروقة في شقها الثاني؛ النفي، استعمل القرضاوي "لا النافية" التي تفيد الحال والمستقبل لأنه يتحدث عن الخطاب في عصر العولمة لا فيما مضى¹:

– لا يكفر بالإنسان.

– لا يغيب العقل.

– لا يهمل المادية.

– لا يغفل القيم الأخلاقية.

– لا يتجاهل الواقع.

– لا ينسى اللهو والترويح.

– لا يغفل المحلية.

– لا يتنكر للماضي.

– لا يتعدى الثوابت.

– لا يجور على الرجل.

– لا يحيف على الأكثرية.

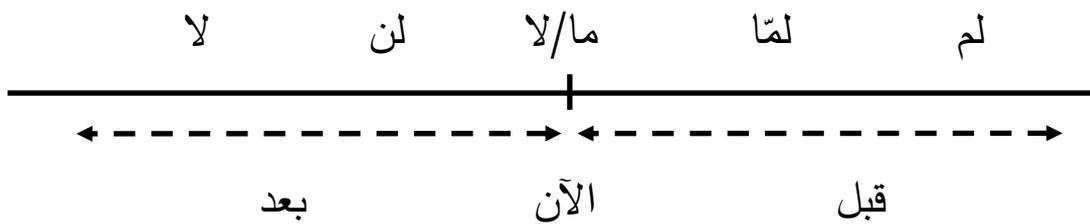
¹ يوسف القرضاوي: خطابنا الاسلامي في عصر العولمة، مرجع سابق، ص ص54-55.

نتساءل لماذا استعمل لا النافية ولم يستعمل أداة أخرى من أدوات النفي؟ يتحدث شكري المبخوت عن أدوات النفي وصلاحيات واحدة على أخرى فيقول أن: «عموم الاشكال بالنسبة إلى حروف النفي ودلالاته لا يتصل بتعبيرها عن قوة النفي ووسمها لها بل يدور على جانب دلالي لخصه النحاة في الدلالة الزمانية التي تكون للحروف. وعلى أساس هذه الدلالات المختلفة وزّعوا حروف النفي بحيث تكون:

- ما: لنفي الحال.
- لم وأختها لَمّا: لنفي الماضي.
- لا وأختها لن: لنفي الاستقبال.

وإذا أضفنا التدقيقات التي وضعوها خصوصاً بين (لم، لَمّا) و(لا، لن) تحصلنا على نظام متماسك في التعبير عن الدلات الزمانية المختلفة وفي التمييز بين استعمالات المختلفة للأقوال المنفية¹.

وحّد المعايير الضمنية التي يقوم عليها التقابل بين أبنية الاثبات والنفي في ثلاثة، هي²: المعيار الأول: التمييز بين زمان الانشاء وغيره، فزمان الانشاء هو "الحال" بعبارة النحاة ويقصدون به زمن إلقاء الكلام. وهو لحظة زمانية تقتضي ما قبلها وما بعدها .. وحروف النفي ترتبط إمّا بحيز فضائي زمني هو زمان المتكلم (ما/لا) وإمّا بما قبله (لم، لَمّا) وإمّا بما بعده (لا، لن) على ما قد يوضحه هذا الرسم التقريبي:



¹ شكري المبخوت: انشاء النفي وشروطه النحوية والدلالية، المرجع السابق، ص 119.

² ينظر: المرجع السابق، ص 120-121.

المعيار الثاني: هو وقوع الحدث أو عدم وقوعه (وجوب/عدم وجوب). وهذا المعيار متأثراً من التمييز بين ترشّح مثال الماضي للتعبير عن حدث وقع وترشّح مثال المضارع للتعبير عن الوقوع إذا كان في الحال وللتعبير، بقرينة، عن عدم الوقوع إذا كان في الاستقبال.

المعيار الثالث: هو انقضاء الحدث وعدم انقضائه. وهو معيار متأثراً من وجهة نظر المتكلم إلى الحدث على أنه تمّ واكتمل أو هو بصدد الاكتمال.

وللوصول إلى نتيجة الاستدلال الحجاجي بالنفي، واعتماد على ما تقدم وخاصة المخطط الوارد في المعيار الثالث، نذهب إلى معاني ودلالات "لا النافية" التي اتخذها القضاوي جزءاً من استراتيجيته.

المؤكّد أنّ معاني "لا النافية" واستعمالاتها التراثية تعددت، وقد ذكر حسن عباس في كتابه "حروف المعاني بين الأصالة والحدأة" خصائصها فقال: «(اللام) - للإصاق والجمع والإلزام. و(الألف اللينة) - فاصل صوتي ممتد يحول دون مباشرة (اللام) وظائفها الفطرية في الإصاق والإلزام والجمع. وبذلك يكون النفي هو محصلة الخصائص المتناقضة لهذين الحرفين. ولكنها وإن كانت تنفي وقوع الفعل، نحو (لا تلو العين على الحاجب)، وتنفي الوجود، نحو: (لا رجل في الدار) إلا أنها تلتصق بالنفي بـ (العلو) في المثال الأول، كما تلتصقه (بوجود جنس الرجال) في المثال الثاني وذلك لخاصية الإصاق في (اللام) من حرف (لا)»¹.

ويبقى الخلاف قائماً بين العلماء في كون المضارع المنفي بـ(لا) النافية ، أهو لنفي الاستقبال فقط أم لنفي الحال والاستقبال معاً، فسيبويه ومن تبعه من المتقدمين يرون أنه مختصّ بنفي المستقبل دون الحال ، ويرى المتأخرون أنه صالح للحال والاستقبال معاً ، وقد ذكر أبو حيان الأندلسي أنّ سيبويه قد أجاز ضمناً نفي الحال بالمضارع المنفي بـ (لا)، قال: ولذلك وقع الخلاف في (لا) هل تختصّ بنفي المستقبل، أم يجوز أن ينفي بها الحال؟، وظاهر كلام سيبويه . رحمه الله . هنا أنّها لا تنفي الحال، إلاّ أنّه قد ذكر في الاستثناء من أدواته: (لا يكون) ولا يمكن حمل النفي فيه على الاستقبال.

¹ حسن عباس: حروف المعاني بين الأصالة والحدأة، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2000، ص112-113.

وبعد ذكر هذه الآراء لعلماء اللغة يتبين أنّ الراجح في هذه المسألة، أنّ المضارع المنفي بـ (لا) صالح للحال والاستقبال.

كما يمكن أنّ النفي يكون لغير التكذيب والإكذاب فليس هو إذن ردّا على الرأي المعاكس الذي صاغه المتقبل صياغة إثباتية. من ذلك ورود الشيء منفيًا نفيًا مقيدًا والمراد نفيه مطلقًا فقد ذكر الزركشي - وهو أصولي - في كتاب البرهان في علوم القرآن من باب النفي أنّ " من النفي نفي الشيء مقيدًا و المراد نفيه مطلقًا وهذا من أساليب العرب يقصدون به المبالغة في النفي وتأكيد كقولهم: فلان لا يرجى خيره، ليس المراد أنّ فيه خيرا لا يرجى، غرضهم أنّه لا خير فيه على وجه من الوجوه.

وبالتالي يمكننا أن نخلص إلى أنّ اعتماد القرضاوي على النفي بـ "لا" الملازمة للفعل المضارع الذي يفيد الحال والاستقبال، وجعله جزءا من استراتيجيته الاستدلالية الحجاجية، كان مقصودا في ذاته، كي لا يترك فراغا يمكن من خلاله أن يدخل الخطاب الآخر محاجبا حول انتفاء النفي بانتفاء الحال، ولا يقع الشك في محتوى الخطاب الديني مهما كان الحال.

3.1. العوامل والروابط الحجاجية:

الخطاب التواصلية يُعتمد فيه على العديد من العوامل والروابط الحجاجية، كان ضروريا دراسة أهم الروابط الواردة في خطاب القرضاوي والتي اعتمدها بهدف الوصول إلى النتائج المستهدفة وعلى رأسها إقناع المتلقي. وسنكتفي هنا بأمثلة من مدونة القرضاوي نوضح من خلالها أهم الروابط الحجاجية التي تخدم المبحث.

ومن أجل إدراك ما في هذا الخطاب من قوة حجاجية نابغة من الكفاءة اللغوية المستعملة نأخذ النماذج التالية:

- يحرص على المعاصرة ويتمسك بالأصالة¹:

من خصائص الخطاب الديني الاسلامي في عصر العولمة: أنّه يحرص على المعاصرة، ويتشرب روح العصر، وخصوصا في وسائله وآلياته. ولا يتجاهل في دعوته إذا دعا، ولا في تعليمه

¹ يوسف القرضاوي: خطابنا الاسلامي في عصر العولمة، مرجع سابق، ص ص 128-133.

إذا تعلم، ولا في فتواه إذا أفتى: تيارات العصر، ومذاهبه الفلسفية، ومدارسه الفكرية، واتجاهاته الأدبية، وانحرافات السلوكية، ومشكلاته الواقعية.

فلا يعيش في الكتب القديمة وحدها، ولا يتوقع على الماضي وحده، بل لابد أن يعلم أن الدنيا تغيرت، وأن الحياة تطورت، فهو ابن زمانه ومكانه وبيئته.

من سمات المعاصرة: "العقلية العلمية" التي تردّ كلّ شيء إلى العلم، وتزن كلّ شيء بالمنطق، ولا تقبل أي دعوى بلا برهان، وترفض التسليم للأباطيل وقبول المبالغات والتهاويل، ولا تستسلم للدجالين والكهنة والمتلاعبين بعقول الجماهير باسم الدين.. والعقلية العلمية ليست من اختراع العصر، ولا من مستوردات الغرب، بل هي العقلية التي ينشئها القرآن الكريم بآياته وتعاليمه، فهو يرفض الظن في مقام اليقين، كما يرفض اتباع العواطف والأهواء في البحث عن الحقيقة.

من سمات المعاصرة: **التجديد** فلا يُقبل أن يظل القديم على قدمه، ولا يُقبل تجميد الحياة والفكر والعلم، ولا يجوز أن يقف الانسان أو يجمد مكانه، والكون كلّهُ يتحرّك .. ولكن التجديد لا يعني الانفصال عن التراث، والتتكّر للقديم، فليس كلّ قديم سيئاً، كما ليس كلّ جديد حسناً، فكم من قديم نافع كلّ النفع، مبارك كلّ البركة، وكم من جديد لا خير فيه، بل هو ضرر وشر أكيد.

و من سمات المعاصرة: **المرونة وقابلية التطور**، فلا يجوز تثبيت كلّ شيء، وتجميده، لقد تطوّر العلم، وتطورت الصناعة، وتطورت معها الأفكار والتقاليد.

خطابنا الديني الاسلامي: يلتزم المرونة في الدعوة والفقّه والتعليم والفتوى، ولكنه حين يدعو أو يعلم أو يفتي أو يقضي أو يجتهد: منضبط بضوابط، ومحدود بحدود، ومقيد بقواعد، يعمل في إطارها وفي دائرتها.. والثبات يكون في الأهداف والغايات والمبادئ والمنطلقات التي ترسى الأسس، وتحدد الفكرة وترسم الطريق.

هذا هو التوازن الذي ننشده، والخير كلّ الخير في البعد عن هؤلاء وهؤلاء؛ الجامدين المجمّدين، والمتسيبين الذين يردون أن ننزع من تراثنا كلّهُ، والوقوف مع منهج الوسط، وخير الأمور أوسطها.

• يستشرف المستقبل، ولا يتنكّر للماضي¹:

¹ يوسف القرضاوي: خطابنا الاسلامي في عصر العولمة، مرجع سابق، ص ص 133-140.

ومن خصائص خطابنا الاسلامي المعاصر: أنّ يخرج المسلم من التوقّع على الماضي، والانكفاء على التراث ليتطلّع إلى المستقبل، ويستشرف آفاقه .. ومنطق الاسلام وقرآنه وسنته يفرض علينا أن نوجّه اهتمامنا إلى المستقبل، ولا نعيش أسرى الماضي.

ومع اهتمام خطابنا الديني بالمستقبل، واستشرافه له، ومحاولة استكشافه بعين مسلمة، ورؤية مؤمنة: لا يتنكر للماضي، ولا يهيل التراب على التراث، ولا يحاول أن يقلّد أولئك الذين يريدون أن ينسلخوا من ماضيهم.

• ينادي بالاجتهاد، ولا يتعدّى الثابت¹:

ومن خصائص خطابنا الاسلامي المعاصر: أنّه ينادي بالاجتهاد في فهم الشريعة: جزئياً وكلياً، انتقائياً وإنشائياً، بوصفه طريقاً شرّعه الاسلام لاستنباط الأحكام من النصوص، ومما لا نصّ فيه. ولا يقيم حرباً بين النصوص الشرعية وقاصدها، بل يفهم النصوص الجزئية في اطار الكلية. لا يقبل سدّ باب الاجتهاد.

هذه فقط إشارات ممّا يحفل به الخطاب الديني من قدرة على استعمال الحجاج اللغوي وتأخذ بعض الروابط بالتحليل والاستدلال في فقرات ممّا في هذا الخطاب.

1.3.1 رابط التعليل "لأنّ"

يُستعمل هذا الرابط لتبرير الفعل كما يُستعمل لتبرير عدمه... فالرابط الحجاجي "لأنّ" ربط بين النتيجة والحجّة أي بين الادعاء والتقديم.

تعدّ ألفاظ التعليل من الأدوات اللغوية التي يستعملها المرسل لتركيب خطابه الحجاجي، وبناء حججه فيه، ومنها المفعول لأجله، وكلمة السبب، ولأنّ. إذ لا يستعمل المرسل أياً أداة من هذه الأدوات، إلّا تبريراً أو تعليلاً لفعله، بناء على سؤال ملفوظ أو مفترض². تعتبر (لأنّ) من أهم أدوات التعليل التي تستعمل لتبرير الفعل أو لتبرير عدمه.

¹ يوسف القرضاوي: المرجع السابق، ص 147.

² عبد الهادي بن ظافر الشهري: المرجع السابق، ص 478.

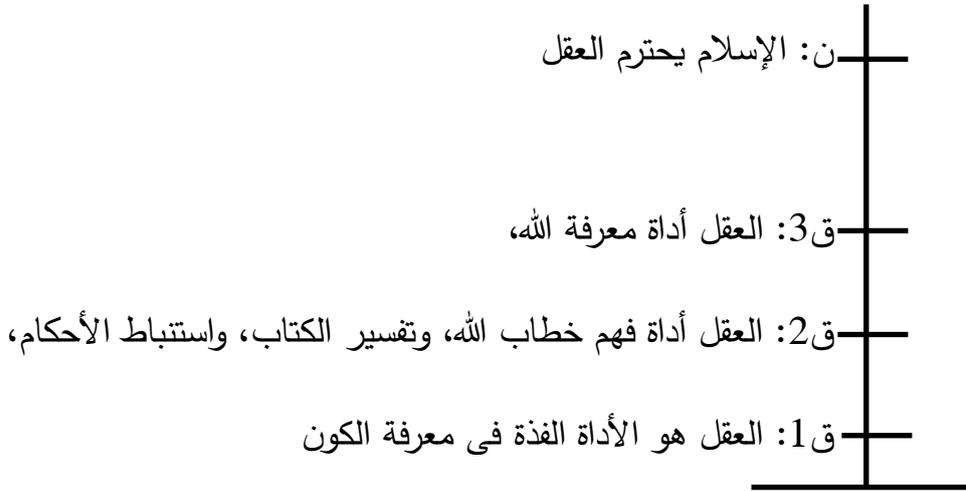
نستشف في كلّ موضوع مطروق أنّ هناك روحاً تعليلية يحاول صاحبها الوصول إلى نتيجته بطريقة مقنعة، فنجدّه يتعمّد استعمال أداة التعليل (لأنّ).. نأخذ مثالا على ذلك موضوع العقل الذي أخذ حيّزا كبيرا في الفكر والفلسفة قديما وفي العصر الحديث، يقول صاحب الخطاب الديني¹:

– الاسلام يحترم العقل، لأنّ به عرفنا الله، وبه عرفنا رسول الله، وبه عرفنا كتاب الله.

– وهو يحترم العقل، لأننا بالعقل نفهم خطاب الله، ونفسر كتاب الله، ونستنبط أحكام الله.

– وهو يحترم العقل بعد ذلك، لأنّه أداته الفذّة في معرفة الكون من حوله.

ونرسم تراتبية حججه على السّم الحجاجي كما يلي:



فمن خلال تراتبية الحجج (ق1+ق2+ق3) أمكننا الوصول إلى النتيجة (ن)، واستطاع المخاطب أن يلقي إلى المخاطب مجموعة من الحجج كتبريرات بواسطة الأداة "لأنّ"، ليوصله إلى النتيجة الحتمية وهي أنّ الاسلام يحترم العقل. فمن لم يقنعه الاستدلال الحجاجي من خلال الحجة ق1، سيقنع بـ ق2 لأنها أقوى، ومن لم يقنع بالأولى أو الثانية، فالحجة الثالثة لا يمكن أن يناقشه من حيث كونها شبه مسلم بها.

وعلى الرغم أن الاسلام يحترم العقل، فهو يؤكّد أنّ العقل غير معصوم وقد يخطئ، وبالتالي أورد المخاطب الاستدلال الحجاجي التالي:

العقل قد يخطئ أو يضلّ أو يخطأ أو ينسى، ولكن النبوة لا تخطئ، لأنّها من عند الله.

¹ ينظر: يوسف القرضاوي: خطابنا الاسلامي في عصر العولمة، مرجع سابق، ص 67-68.

ولو أخطأ النبي في أوامر اجتهد فيه برأيه، فسرعان ما يأتي الوحي مصححاً ومصوباً، لأنّ الله تعالى لا يقره على باطل، لأنّه لو أقرّه عليه لأصبح شرعاً متبعا.
ونرسم سلّمه الحجاجي كما يلي:



كما في التبرير الأول حول احترام الاسلام للعقل، يطرح القرضاوي استدلالات حجاجية أخرى تراتبيا الحجج (ق4+ق5+ق6) حتّى يوصلنا إلى النتيجة (ن)، وألقى إلى المخاطب هذه الحجج كتبريرات بنفس الأداة "لأنّ"، ليوصله إلى النتيجة الحتمية وهي أنّ "النبوة (الوحي) لا تخطئ". فالاستدلالات الحجاجية الثلاثة كافية للإقناع والوصول إلى النتيجة المرجة من الخطاب.

2.3.1. الربط بين المقدّمة والنتيجة:

الربط بين المقدّمة والنتيجة بالانتقال من أحدهما إلى الآخر في تسلسل معيّن وباستعمال أدوات لغوية معيّنة، وهو ما يسميه (بيرلمان وزميله) بالحجة التداولية، وهي الحجّة التي تمنح فرصة تقويم لعمل ما أو حدث، وذلك بالنظر إلى تتابعاتها المرغوبة أو غير المرغوبة؛ ولهذا فإنّ الحجّة التداولية تضطلع بدور مهمّ في تثمين الأعمال، سواء في وضعها الحاضر أو في وضعها المستقبلي، ولا يقتصر دورها على ذلك، بل يتجاوز المرسل بها إلى توجيه السلوك والفعل المستقبلي¹. وهذا الربط يتمّ من خلال رابطي التعارض الحجاجي: "لكن" و"بل"، وكلا الرابطان يستعملان للإبطال والحجاج. ونتاول أمثلة على الاستدلال باستعمال الرابطين كلّ على حده.

¹ عبد الهادي بن ظافر الشهري: المرجع السابق، ص481.

1.2.3.1. الرابط الحجاجي "بل":

تكمّن حجاجية "بل" في كون المرسل يرتّب بها الحجج في السّلم، بما يمكن تسميته بالحجج المتعاكسة، وذلك بأنّ بعضها منفيّ وبعضها مثبت. لأنّ بل أساساً حرف اضراب، وله حالان: الأوّل: أن يقع بعده جملة. والثاني: أن يقع بعده مفرد. فإن وقع بعده جملة كان إضراباً عمّا قبلها، إمّا على جهة الابطال [...] وإمّا على جهة الترك للإنتقال، من غير ابطال [...] وإذا وقع بعد بل مفرد فهي حرف عطف، ومعناها الاضراب. ولكن حالها فيه مختلف: فإن كانت بعد نفي [...] فهي لتقرير حكم الأوّل، وجعل ضده لِمَا بعدها¹، ولأجل هذه الغاية استعمله القرضاوي كثيراً في الربط بين المقدمة والخاتمة في محاولة تقرير الأحكام.

نأخذ من خطابه الفقرة التالية: «لقد اهتم الاسلام بالجانب الأخلاقي، واعتبره من ثمار الايمان، بل من شُعب الايمان»² .. و«إذا كانت الأخلاق في الاسلام شاملة، فهي كذلك عامة، لا تقتصر على المسلمين وحدهم، ولا على العرب وحدهم، بل هي تعم الناس جميعاً؛ المسلم وغير المسلم .. بل إنّ بعض الفضائل لتشمل الكائنات كلّها؛ الحيوان والنبات، الأرض والهواء والماء»³. يلفت انتباهنا تكرار الأداة "بل" ثلاث مرات انتقل الاستدلال بها من ضيق إلى أوسع: ق1: شُعب الايمان، ق2: الناس جميعاً، ق3: الكائنات كلّها؛ الحيوان، النبات، الأرض، الهواء والماء. والنتيجة أنّ الاسلام يهتم بالجانب الأخلاقي، فلا بدّ من النهوض والعمل بها ولأجلها.

ويمكن إدراك تراتبية الاستدلال الحجاجي من خلال السّلم الآتي:

¹ الحسن بن القاسم المراديّ، الجنى الجاني في حروف المعاني، ط 1، تح: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ص 235-236.

² ينظر: يوسف القرضاوي: خطابنا الاسلامي في عصر العولمة، مرجع سابق، ص 94.

³ ينظر: المرجع السابق، ص 97.

ن: الاسلام يهتم بالجانب الأخلاقي

ق3: الأخلاق تشمل الكائنات كلّها.

ق2: الأخلاق تعمّ الناس جميعاً.

ق1: الأخلاق من شعب الايمان.

قضية أخرى محلّ تشكيك وخصومة هي قضية المرأة وحقوقها، في هذا الموضوع طرح القرضاوي حججه ليبيّن أنّ الإسلام أعطى للمرأة حقوقها في الفقرات الآتية¹:

أولاً أكّد أنّ: "الرجل والمرأة متساويان في أصل النشأة، متساويان في الخصائص الانسانية العامة، متساويان في التكليف والمسئولية، متساويان في الجزاء والمصير".

ثانياً، أنصف المرأة بأنها: "لم تتفرد حواء بالأكل من الشجرة ولا كانت البادئة، بل كان الخطأ منهما معاً، كما كان الندم والتوبة منهما .. ولكن قصة ذلك كما ذكرها القرآن نسبت الاغواء إلى الشيطان لا إلى حواء كما فعلت التوراة. وينصف المرأة، ويقف بجانبها، ويحررها من ظلمات الجاهلية؛ جاهلية التخلف والتراجع الاسلامي أو جاهلية الغرب.

ثالثاً، أعطى حججه:

- جعل للمرأة حق طلب العلم كالرجل، بل الواقع أنّه اعتبر طلب العلم فريضة عليها.
- الاسلام حمى البنت من الوأد واعتبره من الكبائر، بل اعتبر القرآن البنت هبةً ونعمةً من الله، ولم يعتبرها شؤماً ولا نكبة.
- لم يجعل الاسلام لأبيها الحق في أن يزوّجها بغير رضاها، بل لا بد من استئذانها فيمن تتزوجها، وموافقته عليه.

¹ ينظر: يوسف القرضاوي: خطابنا الاسلامي في عصر العولمة، مرجع سابق، ص ص174-177.

في الفقرات الثلاث الأخيرة، لقد لعبت الأداة "بل" دوراً محورياً، وعمل صاحب الخطاب من خلالها على عدم إلغاء الحجة الأولى، وإنما قدّم الحجة الثانية باعتبارها الحجة الأقوى، وباعتبارها توجه الخطاب برمته للوصول إلى نتيجة مفادها: أنّ الاسلام ينصف المرأة، فلا من النهوض والعمل على إحقاق حقوقها وإنصافها وفق القيم الاسلامية.

2.2.3.1. الرابط الحجاجي "لكن":

يفيد الرابط الحجاجي "لكن" الاستدراك، ويتوسط بين كلامين متغايرين؛ نفياً أو إيجاباً. "فتستدرك بها النفي بالإيجاب، والإيجاب بالنفي. وذلك كقولك: "ما جاءني زيد لكن عمراً جاءني"، وجاءني زيد لكن عمراً لم يجيء. والتغاير في المعنى بمنزلته في اللفظ، كقولك: "فارقني زيد لكن عمراً حاضراً"، و"جاءني زيد لكن عمراً غائباً"¹

لفهم عمل وحجاجية هذا الرابط نأخذ الفقرة التالية:

«منحتهم الحضارة الحديثة الرفاهية، ولكنها لم تمنحهم السكينة، وفّرت لهم المتعة المادية، ولكن لم توفر لهم السعادة الروحية، هيأت لهم الوسائل والأدوات، ولكن لم تهَيء لهم المقاصد والغايات. فهم يحيون حياة لا يعرفون لها هدفاً، ولا يجدون لها معنى، ولا يذوقون لها طعماً!»². يتكوّن هذا النص من ثلاث مقدمات كلّ واحدة منها تتكون من جملتين بينهما رابط (لكن) وانتهت إلى نتيجة بثلاث جمل تعتبر كلّ واحدة منها نتيجة جزئية تدفعنا إلى نتيجة نهائية مفادها: "لا معنى لحياتهم"، ونرسم هاته الترتيبية لى السلم الحجاجي كما يلي:

¹ يرجع: الحسن بن القاسم المرادي، الجنى الجاني في حروف المعاني، ط 1، تح: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ص 591.

² يوسف القرضاوي: خطابنا الاسلامي في عصر العولمة، مرجع سابق، ص 64.

ن: لا معنى لحياتهم	—
ن3: فهم يحيون حياة لا يذوقون لها طعما	—
ن2: فهم يحيون حياة لا يجدون لها معنى	—
ن1: فهم يحيون حياة لا يعرفون لها هدفاً،	—
ق3: هيأت لهم الوسائل والأدوات، ولكن لم تهَيء لهم المقاصد والغايات،	—
ق2: وفرت لهم المتعة المادية، ولكن لم توفر لهم السعادة الروحية،	—
ق1: الحضارة الحديثة منحتهم الرفاهية، ولكن لم تمنحهم السكينة،	—

ويمكن استخدام الأداتين (بل ولكن) معاً، وهذا ما نجده في الفقرة التالية¹:

ونريد من "العقل المسلم" اليوم أن يتحرر من التبعية والتقليد للغرب وفلاسفته، كما دعونا أن يتحرر من التبعية للشرق وأئمتة.

بل هذا التحرر أحق وأولى، فإنَّ أئمة الشرق هم ممَّا ونحن منهم، نشاركهم في الأصولية الكلية، وفي الفكرة المبدئية،

ولكن زماننا غير زمانهم، ومشكلاتنا غير مشكلاتهم، وظروفنا غير ظروفهم.

فالجملية الثانية ترتبط بالأولى بالرابط (بل) والثالثة ارتبطت بالثانية بالأداة (لكن).

¹ يوسف القرضاوي: المرجع السابق، ص71.

- ن: يجب التحرر من التبعية.
- ق3: الزمان والظروف تغيرت.
- ق2: دعونا للتحرر من التبعية للشرق.
- ق1: ندعو للتحرر من التبعية والتقليد للغرب.

يتبين أنّ استخدام الأدوات (بل، لكن) كان مقصوداً في ذاته، من أجل بناء عملية استدلالية حجاجية ناجحة يتوصّل بها إلى اقناع المخاطب بالطرح الذي يقّمه، ومن خلاله ينتهز للعمل.

3.2.3.1. الرابط الحجاجي "واو العطف"

تتمتع اللغة العربية بحروف كثيرة تقوم بدور العطف بين لفظين أو جملتين تترابطان «في وقوع الحدث، أو ترتيب، واعني بذلك المعية، والعطف، وهو المعنى الأساسي له، ويأتي بالاضافة إلى هذين المعنيين - في السياق - دالاً على الهيئة وقت وقوع الفعل، أو ما يُعبّر عنه بالحال»¹، وهذا ما يعطي للجملة قدرة تداولية حجاجية تعين المخاطب على توجيه المخاطب الوجهة التي يريده أن يقتنع بها.

والثابت عند جميع النحات أنّ "الواو" لمطلق الجمع، وقد أورد عز الدين الناجح قول ابن يعيش في المفصل: "فالواو للجمع المطلق من غير أن يكون المبدوء به داخلاً في الحكم قبل الآخر ولا أن يجتمعا في وقت واحد بل الأمران جائزان وجائز عكسهما نحو قولك جاءني زيد اليوم وعمر أمس واختصم بكر وخالد وسيان قعودك وقيامك. فالواو تنهض بوظيفة الجمع بين حكّمين متطابقين عكس بل التي تنفي ما يسبقها وتثبت ما يلحقها"، وعليه فإنّ ابن يعيش اعتبر ميزة الواو في جمعها بين ملافيظ مشتركة في الحكم على ذلك قال: "والدليل على ذلك أنّها لا توجب إلّا

¹ الصادق خليفة راشد: دور الحرف في أداء معنى الجملة، دط، منشورات جامعة قاز يونس، بنغازي، 1996، ص92.

الاشترار بين شئئين فقط في حكم واحد" ألا يرجعنا إلى مقولة الاشرار في الحجج الموصلة إلى حكم واحد ألا وهو النتيجة.¹

نأخذ أمثلة من الخطاب المعاصر نذل به على دور واو العطف في الترغيب في اتباع الدين والتمسك به لما يتمتع من خصائص؛ منها:

1. يتبنى العالمية، ولا يغفل المحلية.

2. ينادي بالاجتهاد، ولا يتعدى الثوابت.

3. ينصف المرأة، ولا يجور على الرجل.

نحل هاته المقولات الثلاثة ونستكشف ما فيها:

زيادة على كونه يتبنى العالمية (1) فإنه لا يغفل المحلية (2)

← (1) + (2) ← ترغيب

زيادة على كونه ينادي بالاجتهاد (3) فإنه لا يتعدى الثوابت (4)

← (3) + (4) ← ترغيب

زيادة على كونه ينصف المرأة (5) فإنه لا يجور على الرجل (6)

← (5) + (6) ← ترغيب

الخطاب الاسلامي المعاصر الذي يتبناه القرضاوي لا يكتفي بالخصائص (1) و(3) و(5) التي ترغّب المخاطب وإنما يزيد على ذلك بخصائص إضافية (2) و(4) و(6) وهذا من شأنه أن يدفع هذا المخاطب إلى الاقتناع به.

وفي الأخير نشير إلى أن الاستدلال الحجاجي في هذه المدونة لم يقتصر على ما ذكرنا من إشارات واستراتيجية الإثبات والنفي أو العوامل والروابط الحجاجية، وإنما استند كذلك إلى الحجج بالنصوص الدينية المختلفة (الشواهد) في كل الموضوعات التي طرقتها، ونحن لم ندرجها هنا بالدراسة تاركين ذلك إلى الموضوعات التي سنتناولها في الفصل الثالث.

¹ ينظر: عز الدين الناجح: مرجع سابق، ص153.

المبحث الثاني: الخطاب الديني بين الحداثيين والتراثيين

إنّ الحديث عن الخطاب الديني بين الحداثيين والتراثيين يدفع إلى طرح السؤال: هل يتغير الخطاب الديني؟

كثيرا ما يفتح النقاش حول الخطاب من زاوية ثباته أو تغييره حسب الوضعية الزمكانية، في هذا الموضوع، يمهّد القرضاوي خطابه، في محاولة للإجابة عن التساؤلات الموجهة من الخطاب الآخر نحو الخطاب الديني المعاصر: هل يتغير الخطاب الديني من عصر لآخر؟ هل الخطاب في عصر العولمة غيره فيما قبله من العصور؟ أليس الدين الذي يُستمدّ منه الخطاب ثابتا، فلماذا يتغير الخطاب ويتنوع بأسباب شتى؟ وفي معرض بيانه لأولئك المنغلقيين والرافضين لتغيير أو تجديد الخطاب الديني يطرح ويرتب الاستدلالات الحجاجية كالآتي¹:

- أنّ الدين في أصوله وكتّباته العقائدية، والتعبديّة والأخلاقية، والشرعية، لا يتغيّر، ولكن الذي يتغير هو أسلوب تعليمه والدعوة إليه.
- إذا كان المحققون من أئمة الدين وفقهائه قد قرّروا: أنّ الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف والحال. والفتوى تتعلق بأحكام الشرع. فإنّ المنطق يقول: إنّ تغير الدعوة أو الخطاب يتغير الزمان والمكان والعرف والحال أحق وأولى.
- فما يقال للمسلمين غير ما يقال لغير المسلمين.
- وما يقال في قرية من قرى الخليج، أو صعيد مصر، أو ريف باكستان، غير ما يقال للناس عبر قنوات الفضاء، ويشاهده ويسمعه العالم.
- وما يقال للناس في عصور العزلة: غير ما يقال لهم في عصر ثورة الاتصالات، التي جعلت العالم كلّه قرية واحدة، وهذا أهم ما تدلّ عليه كلمة (عصر العولمة) أي عصر التقارب العالمي.

¹ يوسف القرضاوي: خطابنا الاسلامي في عصر العولمة، مرجع سابق، ص 17.

نلاحظ أنه ركب كل جملة حجاجية من شطرين؛ مقدمة ونتيجة، ربط بينهما برابط حجاجي. ليصل إلى نتيجة مفادها: لا يُستغرب أن يكون خطابنا الديني في عصر العولمة مغايراً -بعض المغايرة- لخطابنا الديني قبل عصر العولمة.

1.2 الخطاب الديني في الفكر الحدائثي:

1.1.2. محمد أركون:

من الشخصيات المؤثرة في الفكر الديني المعاصر نجد المفكر الجزائري محمد أركون¹، الذي يعدّ من أقطاب الحدائثيين الذين درسوا التفكير الغربي وآلياته واقتنعوا بها كسبيل لإعادة إضاءة التفكير العربي. برز أركون من خلال أطروحته الجريئة حول التراث الديني الإسلامي؛ بما فيه مصادره الأساسية - القرآن الكريم والحديث النبوي- ودراساته حول التفكير (العقل) العربي والإسلامي.

من الشخصيات التراثية التي كان لها بصمة في التراث الإسلامي والتي أثرت في أركون - إن لم تكن الوحيدة- هي أبو حيان التوحيدي، وهذا باعترافه هو في قوله: «هو أخي التوأم هو أخي الروحي، أخي في الفكر أحبّ هذا الانسان، أحبّه كشخص»²، وعللّ سبب ذلك بأنّه يجد فيه صفتين من صفاته الشخصية، وهما:

1- نزعة التمرد الفكري: أي رفض كلّ قسر أو إكراه يمارس على العقل أو الفكر.

¹ محمد أركون: ولد عام 1928 بقرية تاوريرت ميمون في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر، نشأ في عائلة بسيطة، عمل بعد التحاقه بوهران مساعداً لأبيه في التجارة، ولم يتعلم العربية إلا بعد التحاقه بالمدرسة الثانوية بها، ثم التحق بجامعة الجزائر حيث تحصل سنة 1952 على شهادة ليسانس في اللغة والأدب العربي، كما تحصل على دبلوم الدراسات العليا حول "الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين". نال شهادة الدكتوراه نهاية الستينات من القرن الماضي ببحث حول "نزعة الأنسنة في الفكر العربي". انتسب إلى الجامعة الفرنسية كأستاذ تاريخ الفكر الإسلامي، وبعد ذلك أستاذاً زائراً في العديد من الجامعات الأوروبية والأمريكية المختلفة. عند المقارنة بين تلك الدروس المحفزة في مدرسة الآباء البيض التي التحق بها بوهران مع الجامعة، فإن الجامعة تبدو كصحراء فكرية، وهو ما جعله يعيش "صدمة ثقافية". أبحاثه ذات طابع مختلف ومتعدد في مجال التاريخ والفلسفة، والسياسة وعلم أصول الفقه... وألّف العديد من الكتب منها: "العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب" و"الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد" و"الفكر الاصولي واستحالة التاصيل" و"تاريخية الفكر العربي الإسلامي" و"نزعة الأنسنة في الفكر العربي" والعديد من المقالات والكتابات الأخرى التي أثارت جدلاً وردوداً حادة في كثير من الأحيان. المصدر: كيجل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ط1، منشورات دار الاختلاف، الرباط، 2011، صص 23-26.

² محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دط، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دت صص 246-

2- ثم رفض كلّ فصل أو انقسام بين الفكر والسلوك، أو بين العمل الفكري والمسار الأخلاقي العملي. لقد عبّر التوحيدي عن ذلك بطريقة رائعة، وبأسلوب فاتن جذّاب. وهاتان الصفتان قد طبعتا شخصية أركون في كلّ إنتاجه الفكري رغم لقيه من خطاب مضاد، كان في أغلبه شديد القسوة، وأحياناً غير مبرّر لا علمياً ولا أخلاقياً. اتبع محمّد أركون مناهج متعدّدة في دراساته وبحوثه، كما يصرّ؛ هو بذلك: «أمّا أنا فقد قمت بدراسات ألسنية وتاريخية وأنثربولوجية، وحاولت أن أمزج بين عدّة مناهج»¹ وهذا الأمر يطبقه كذلك على الدراسات المتعلقة بالتراث الاسلامي؛ «والمناهجيات التي أطبقها على التراث العربي الاسلامي هي نفسها المناهجيات التي يطبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي الأوروبي»²، وهذا ما أوقع أركون في مشاكل ربّما منهجية باعتباره أنّ التراث الاسلامي والتراث المسيحي لهما نفس الخصائص، وبنياً بنفس التركيبة.

عن منهجيته في دراساته وقراءته للخطاب الديني (التراث)، يجيب أركون حينما سأله صالح هاشم مترجم كتبه بما يلي: «أقرأ كتاباً في علم الفقه أو الكلام فأني أتساءل فوراً عن العلاقات الكائنة بين الفكر اللاهوتي للمؤلف وبين التصورات والمفاهيم اللغوية السائدة في عصره. وحينما أكتشف هذه العلاقات أستطيع أن أحلّل نوعية الروابط بين فكره اللاهوتي وتصوّره للغة»³ إنّ استعمال أركون للفظه اللاهوتي -المصطلح اليوناني الأصل والمقصود به التفكير الديني- وهو يربط بين الفكر ولغة الكتابة وأسلوبها جعله يوضح الطريقة التي يسلكها في التحليل حين قال: «أنا أطرح السؤال التالي: ماذا تعني اللغة بالنسبة له؟ ثمّ أنقل بعدئذٍ إلى مرحلة ثانية لكي أرى ماهي تصورات هذا المؤلف فيما يخصّ علم البلاغة. ماذا كانت تعني البلاغة بالنسبة له؟ ماذا كان تصوّره للمجاز مثلاً؟ ونحن نعلم أنّه أحد أدوات البلاغة الشهيرة. ماذا كان تصوّره للمجاز المستخدم في اللغة اللاهوتية؟ هل كان ينظر إليه بصفته مجازاً أم بصفته حقيقة؟»⁴ لا يكتفي أركون بالجانب اللغوي في بحثه وإنّما كان يتساءل كذلك عن ماهية تصوّره لعلم التاريخ: كيف كان

¹ محمد أركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص 243.

² المرجع نفسه، ص 247.

³ المرجع نفسه، ص 234.

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يكتب التاريخ مثلاً؟ وهو على دراية تامة أنّ المؤلّفين في ذلك العصر كانوا فقهاء ولغويين ومؤرّخين ومحدّثين ومفسّرين، وربّما من هم في العلوم البيولوجية والفلكية والهندسية والرياضية، هذا في القراءة.

حول الانتاج يقول أركون: «أنا أنظر إلى جميع العلوم ثمّ أعيد تركيب نظام الفكر الذي ساد في زمنه وبالشكل الذي يمكّني من مَوْضعة عمله اللاهوتي إبستمولوجيا ومعرفيا»¹ أي أنّه يقوم بعمل تفكيكي للنصوص متوسّلاً بالمناهج النقدية الغربية وعلى رأس تلك المناهج المنهج التفكيكي الذي قال عنه الريسوني «إنّ القراءة التفكيكية قراءة ثنائية الاتجاه تسعى إلى إثبات منطوق النص ودلالاته الصريحة، ثمّ تعمل فيه معاول الهدم في قراءة مضادة ناسخة، تُقوّل صاحب النص ما لم يقله، لنسخ مقاصده بمقاصد جديدة يخبل أفق المتلقي المشغوف باكتشاف المحجوب والمسكوت عنه!»²، ويقرأ كلّ جزء منه من زوايا وبعبارات مختلفة ثمّ يعيد بناءه وفق التصور والفهم الذي يريده هو معرفياً، وبهذا فهو يقطع علاقته بالنمط التقليدي التراثي لفهم النصوص الدينية.

الخطاب الديني عند أركون لا يعدو كونه كأبي خطاب وبالتالي يعرفه تعريف الخطاب: **نقصد هنا بكلمة خطاب كلّ تشكييلة للمعنى طبقاً لما يلي³:**

1. الاكراهات والضرورات الخاصة بحالة معيّنة ومستوى معيّن من اللغة.
2. ضغط انتخاب عناصر المعرفة التي يظهرها أو يبديها في كلامه الفكري التأملي كلّ ناطق أو مؤلف يمثل عضواً منخرطاً في تاريخ محدّد.
3. الانتفاضات والحدوس والاحتجاجات وابتكارات الذات المنخرطة في تجربة وجودية فريدة من نوعها.

الملاحظة الأولى أنّ هذا التعريف اتّسم باللغوية إذ يبحث عن معنى كما هو حال الكلام في التعريف النحوي (الكلام اللفظ المفيد)، أي أنّ يتناول الجانب اللغوي من الخطاب. والملاحظة

¹ المرجع السابق، الصفحة نفسها.

² قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر، ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010، ص390.

³ محمّد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط2، مركز الانماء القومي، بيروت، 1996، ص82.

الثانية أنه يعتبر السياق اكرهات وضرورات، والانخراط في التاريخ جزءا في تحديد الخطاب وهو ما كان دوما يسعى له في ما سمّاه تاريخية الخطاب الديني، وهي إشارة إلى أنّ المعنى مرتبط بلحظة زمنية أو فترة محدّدة ومتعلّق بتجربة وجودية قد تكون غير موجودة مسبقا، وهذا لا ينطبق على القرآن الكريم من حيث هو نص، لأن الواقعة التاريخية لا تعدو كونها سببا في النزول لا إكراها وضرورة.

في نقده للفكر الإسلامي يتحدث أركون عن الخطاب الديني ولكن بإضافة لفظة "التأسيسي" ليكون مفهوم الخطاب الديني عنده: «الخطاب الديني التأسيسي القرآن بالنسبة للصوفية، والأنجيل بالنسبة للمسيحيين والنصوص الأخروية بالنسبة للقبلائية اليهودية»¹ وهو بهذا يتحدث عن المصدر المؤسس أو المصدر الأول الذي ينطلق منه الخطاب الديني؛ المراجع المقدّسة، وإن كنّا نرفض تخصيص القرآن بالصوفية؛ لأنّ الصوفية نحلة من نحلّ المسلمين وليست كلّ المسلمين، ونرفض جعل القرآن الكريم في مستوى واحد مع باقي الكتب السماوية لأنها ليست معجزة ولما حلّ بها تحريف. وبهذا يمكننا أن نعرّف الخطاب الديني عند أركون هو كلّ خطاب محفوظ في كتاب مقدّس. فالمسلم خطابه الديني هو القرآن، والمسيحي خطابه الديني هو الانجيل، واليهودي خطابه الديني هو التوراة، ... وبهذا فهو يستثني كلّ مصدر أو مرجع ديني خارج الكتب المقدّسة قائم على تفسير أو دراسة ما جاءت به الكتب المقدّسة الحقيقة أن التي أراد أركون أن يتجاهلها أن الخطاب الديني الاسلامي ليس القرآن؛ وإنما القرآن هو المصدر الأول لهذا الخطاب، والقرآن ليس نتاجا وإنما تنزيلا من الله عز وجلّ.

وفي موضع آخر يقول أركون أنّ «الخطاب الديني مشكّل كلّيا من بنية مجازية أو نظام من العلامات»²، وهنا يتحدث من جانب سيميائي لا يتحدث عن خصائص أو مضمون هذا الخطاب، والمجازية ونظام العلامات يعني أنّ هذا الخطاب مفتوحا على التأويل (السيرورة)، ومن شأن هذا الانفتاح في هذا الاتجاه فقدان النص الديني لمضمونه والهدف الذي من أجله أرسله المخاطب

¹ محمد أركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 163.

² محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص 283.

(قائله) ومن شأن المُخاطَب (المتلقّي) أن يغرق في متاهة المعاني المتواردة من خلال هذه البنية وبالتالي تضيع حجيبته لأنّه لا تقنع ولا تدعو للانتهاض بالعمل.

ولإدراكه متاهة الولوج إلى تحليل نصوص الخطاب الديني التأسيسي -كما اصطاح عليه- يقترح أن يكون التحليل الألسني (اللغوي) هو المخرج من المآزق التي لازمته منذ أمد، واستخلص بعض الخصائص اللغوية المشتركة:

(1) بنية العلاقات بين الأشخاص (أو الضمائر) داخل الجملة الواحدة أو النص الواحد (آية واحدة أو مجموع آيات).

(2) التركيبية المجازية للخطاب الديني،

(3) الزمكانية الأسطورية (أي البنية الأسطورية للزمان والمكان في القرآن أو في الخطابات الدينية الأخرى).

(4) المنظور الأخرى للقيم المعنوية أو السيمانتيّة (أي مضمون الآيات الدينية مقابلة لها بشكلها وطريقة صياغتها البيانية).

فمن هذه الخصائص يتضح أولاً العنصرين المهمين في العملية التواصلية وهما: الأشخاص (المخاطب، المخاطب) لما لهما من أهميّة في بلورة وتحديد المعنى. وثانياً في اعتبار الخطاب الديني ذو تركيبية مجازية هو فتح للباب واسعاً للتأويل؛ أي تعدد المعنى وسيرورته. وسمة المجازية لا تتعلق بالخطاب الديني وإنما باللغة والأسلوب المستعملين في إيصال المعنى بغرض التأثير في المتلقي.

في تناوله كذلك للخطاب الديني يستعمل أركان مصطلح **الخطاب النبوي** ويحدّد ماذا يعني به قوله: «النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأنجيل والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية»¹. ويفهم منه أنه يقصد الكتب السماوية التي جاءت على السنة رسل الديانات الثلاثة (موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام).

¹ محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط2، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005، ص5.

وحدّد مميزات الخطاب النبوي في النقاط التالية¹:

- أنّ هذا الخطاب قائم على الوحي والنبوة،
- أنّه يستخدم لغويا نفس الأساليب البلاغية،
- ونفس الخطاب ذي البنية الأسطورية أو المجازية،
- ونفس الرموز الدينية،
- ونفس القصص،
- ونفس التركيبة المجازية.

ونخلص إلى أنّ تعريف الخطاب الديني عند أركون لا علاقة له بالدين وإنّما له علاقة بالبنية التي يقوم عليه، وفي هذا يستوي عند الخطاب الديني وغيره من الخطابات. وبالتالي فإنّ هذا النصّ يخضع لنفس المناهج النقدية التحليلية التي تخضع لها باقي النصوص، وهذا يؤدّي إلى إلغاء كلّ الفهوم والتفاسير التراثية -وحتى المعاصرة- ويصبح المعنى لدى المتلقي/القارئ يلتقطه ويؤوِّله كيفما شاء، وفيه الكثير من المحاذير التي قد تؤدّي إلى فهوم وتفسير غير مقبولة.

وحول الذين يمارسون الخطاب الديني فيقول عنهم: «ما يقدّمه هؤلاء الأشخاص هو متخيّل وليس معرفة حقيقية. إنهم يغدّون متخيّل الجماهير الشعبية الفقيرة باستمرار، ويلعبون على وتر العواطف وغرائزها»² وهذا من شأنه أنّ يجافي الخطابات والحقائق العلمية التي يقبلها العقل. إذا كانت تحريك العاطفة جزءا من أهداف الخطاب؛ بما فيها الديني، فإنّ الخطاب الديني لا يتسم بالعاطفية والسطحية، وإنّما هو خطاب رصين ينبع أساسا عن حقائق لا عن خيال كما يقول أركون. ينبع من حقيقة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وما الأطروحات الواردة في الخطاب الديني إلاّ اجتهادات ووجهات نظر فيها الصائب وفيها الخاطئ ويعتريها ما يعتري أي خطاب في الفهم والتأويل.

¹ محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1999، ص207.

² محمد أركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، المرجع السابق، ص289.

2.1.2. نصر حامد أبو زيد:

اعتمد نصر حامد أبو زيد¹ في نقده للخطاب الديني على التسوية بين مختلف الخطابات المنضوية تحت هذه التسمية؛ المعتدل منه والمتطرف يتطابقان، ويحدّد «الفارق في الدرجة لا في النوع»²، فالكل سواسية من وجهة نظره التي تحشر الجميع تحت سقف واحد، وحبّته ودليله في ذلك أنّ «الباحث لا يجد تغيّرا أو اختلافا، من حيث المنطلقات الفكرية أو الآليات، بينهما»³. ففي المنطلقات الفكرية يعتمد هذا الخطاب على «عناصر أساسية غير قابلة للنقاش أو الحوار أو المساومة .. النص والحاكمية»⁴. ويتطابقان في اعتماد آليات طرح المفاهيم، وفي اقناع الآخرين واكتساب الأنصار والأعوان. وحدّد الآليات الكاشفة عن المستوى الايديولوجي للخطاب الديني في⁵:

1. التوحيد بين الفكر والدين وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع.
2. تفسير الظواهر كلّها بردها جميعا إلى مبدأ أو علّة، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية والطبيعية.
3. الاعتماد على سلطة "السلف" أو "التراث"، وذلك بعد تحويل النصوص التراثية -وهي نصوص ثانوية- إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقلّ -في كثير من الأحوال- عن النصوص الأصلية.
4. اليقين الذهني والحسم الفكري "القطعي"، ورفض أي خلاف فكري - من ثمّ - إلا إذا كان في الفروع والتفاصيل دون الأسس والأصول.

¹ نصر حامد أبو زيد (10 جويلية 1943 - 05 جويلية 2010) أكاديمي مصري، وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية ومتخصص في فقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية. ولد نصر أبو زيد في إحدى قرى طنطا في 10 يوليو 1943، ونشأ في أسرة ريفية بسيطة. دكتوراه في الدراسات الإسلامية عام 1979 م. من مؤلفاته: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، وفلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي)، والخطاب والتأويل (مجموعة دراسات، تتضمن مقدمة كتاب الخلافة وسلطة الأمة).

² نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، القاهرة، 1994، ص67.

³ المرجع السابق، ص67.

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁵ المرجع نفسه، ص67-68.

5. إهدار البعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشيدة، وعصر الخلافة التركية العثمانية.

هذه الآليات التي حددها أبو زيد، في حقيقتها، هي استدلالات صاغها لبيهرن على صحة طرحه حول الخطاب الديني، كما يمكن مناقشتها ومحاجبتها هي والمنطلقات الفكرية التي بنى على أساسها هذه الآليات، لأنه يعتمد على مستوى تأويل قابل للتأويل، باعتبار التأويل هو فهم لا "يقين ذهني" ولا "حسم فكري" على حدّ تعبيره. وإذا كان المنطلق الأساس لنقد خطاب أبو زيد هو النص، فإنّ نقدنا لنقد أبو زيد ينطلق من مسلمة نقدية أنّ للنص دلالات ومفاهيم عدة، حسب مجال اشتغاله، بل حتّى في مجال واحد. وبالتالي فلا تسليم لهذا الخطاب، ناهيك على كونه خطابا طبيعيا لا برهانيا.

انتقد تركي علي الربيعو أبي زيد واعتبر الطريقة التي درس بها الخطاب الديني لم تتحرر الدقة والموضوعية «لأنّها ظلت أسيرة السياق الذي يحكمها .. إنّه لا يأخذ في الاعتبار التمييز القائم والسائد إعلاميا بين المعتدلين والمتطرفين داخل الخطاب الإسلامي»¹، هذه الحقيقة التي يصدّقها الواقع وتحلّلها وتؤكّدها الدراسات الأكاديمية، أنّ ثمة مستويات مختلفة جذريا للخطاب الديني.

وحول محتوى الخطاب الديني يقول أبو زيد: «إننا لا نستطيع أن نتقبل التراث كما هو، بل أن نعيد صياغته، فنطرح ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الايجابية، ونحددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنّه التجديد الذي لا غنى عنه إن كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة، وهو التجديد الذي يجمع الأصالة بالمعاصرة»². إذا كان التجديد مشروع ومطلوب، فإنّه لم يصرّح بما هو ملائم لعصرنا ليفهم المتلقي التجديد الذي يطرحه.

حدّد أبو زيد اتجاهات الخطاب الديني وقسّمه إلى ثلاث اتجاهات (مواقف) دينية: الاتجاه الرسمي (السلطة)، واتجاه اليسار الإسلامي الذي ينتمي إلى مجال الفكر الديني، واتجاه العلماني.

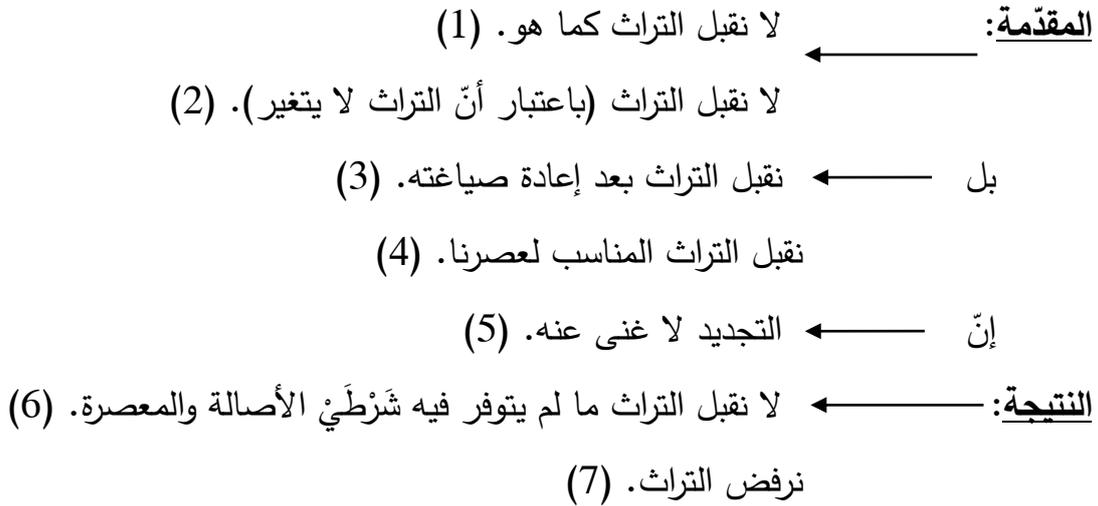
¹ تركي علي الربيعو: الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006، ص133-134.

² نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، المرجع السابق، ص 16.

فهو لا يصنّف خطابه مع الحدّاثي العلماني. وكما قلنا أنّه لا يفرّق بين متشدّد ومعتدل في تحديد الخطاب السلفي. وقد حدّد للخطاب الذي يتبنّاه (خطاب اليسار الاسلامي) آليتين:

- آلية التجاور الدلالي.
- آلية التحويل الدلالي.

وباعتبار أنّ التجديد هو النتيجة التي يريد أنّ يصل إليها، وحتّى لا يقع في المحذور والمحذور -الذي قد يتجرأ البعض ويخرجه من الدين بسببه- برفض التراث فقد استعمل عبارة "لا نستطيع أن نقبل التراث كما هو" مقدّمة، وأردفه مباشرة بالأداة "بل ... إنّ" في محاولة لتأكيد النتيجة، ويمكننا توضيحها في الخطاطة التالية:



في قراءتنا للخطاطة، ما دام هناك توكيد على أنّ التجديد حتمية ولا غنى عنه(5)، ولا قبول للتراث كما هو(1)، أي رفض للتراث (2) ما لم يعد صياغته ليتناسب مع عصرنا (3) و(4) فإنّ النتيجة الأولية المستخلصة هي عدم قبول التراث ما لم يتوفر فيه شرطي الأصالة والمعصرة(6)، وضمنياً هو رفض للتراث(7)، لأنّ التراث موروث لا يتغيّر، ولو استعمل عبارة "نأخذ من التراث ما يناسب عصرنا" لوصل إلى نتيجة أفضل، تساهم في تجديد الخطاب الديني.

ولأنّ مسألة النص وقراءته أخذت جدلاً حاداً وأبعاداً خطيرة بدل محاوره مثمرة، فإنّ أبا زيد اقترح وأعطى تصوّره لكيفية تجاوز هذه المسألة من خلال «الدراسة الأدبية - ومحورها مفهوم النص - هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي نتجاوز به موقف التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا

وفكرنا»¹، وإن لم يعط كيفية اختيار المنهج الأدبي الملائم للدراسة، وأصلاً أنّ المناهج المعتمدة في الدراسات الأدبية وعلى كثرتها لمتحل تحل معضلة النص الأدبي، فكيف ستحل إشكالات الخطاب الديني.

قضية فهم أبو زيد للنص، وعلى طول المسافة من "الخطاب الديني" إلى " مفهوم النص" إلى "النص، السلطة، الحقيقة" ظل أبو زيد وباستمرار يعاود شرحه لمفهوم النص، ليتساءل في كتابه الأخير "لماذا مفهوم النص"؟ وعبر هذا راح أبو زيد يسعى إلى بلورة مفهوم للنص قد يزيل بعض جوانب التعقيد، ولكن وكما يبدو فقد ظل القلق يساوره ويدفعه في كلّ مرة إلى شرح مفهوم النص دون أن يتمكن من تحديده، رغم يقينه أنّ الإشكال الواقع تاريخياً في الخطاب الديني ليس في النص القرآني وإنما حول فهم النص ودلالاته كما هو في العصر الحديث.

3.1.2 حسن حنفي:

ينتمي حسن حنفي² إلى تيارا يسمّيه تيار اليسار الاسلامي ويُرجع أصحاب هذا الاتجاه جذورهم وأصولهم الأولى إلى «الجوانب الثورية في تراثنا القديم» ويعتبرون أنفسهم «أول مشروع إسلامي في تاريخنا الحديث عبّر عن واقع المسلمين واحتياجاتهم السياسية والاجتماعية» امتداداً لحركة جمال الدين الأفغاني (1838-1897م) ومحمد عبده (1849-1905) الإصلاحية.

¹ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 10.

² حسن حنفي: مفكر وفيلسوف مصري ولد بالقاهرة عام 1935م تخرج من كلية الآداب بجامعة القاهرة عام 1956م سافر إلى فرنسا وظل فيها عشر سنوات حتى نال شهادتي الماجستير والدكتوراه من جامعة السربون عام 1966م درّ بالعديد من الجامعات؛ جامعة تميل الأمريكية 1971-1975، جامعة محمد بن عبد الله المغربية 1982-1984، جامعة الأمم المتحدة بطوكيو 1985-1987. نال عدّة جوائز من أهمها جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية عام 2009. يُعدّ حنفي من أكثر المفكرين تأليفاً ودراسة للتراث من منطلقات حداثة تجديدية، وترجم للعديد من المفكرين الغربيين، أعاد دراسة العلوم التراثية في مجلدات ضخمة موسوعية من أمثال "من العقيدة إلى الثورة، 1988" (5مجلدات)، و"من النقل إلى الابداع، 2000" (جزأين). من أقواله: "فنحن نعمل بالكندي كل يوم، ونتنفس الفارابي في كل لحظة، ونرى ابن سينا في كل الطرقات، وبالتالي يكون تراثنا القديم حياً يُرزق بوجه حياتنا اليومية". المصدر: متعب القرني، أقطاب الفكر العربي (1918-2018)، دار مدارك للنشر، 2018، ص 79-80.

ويحدّد مهمّة "اليسار الاسلامي" في: «إعادة النظر في كلّ التشريعات الموروثة. فما كان في الكتاب والسنة الصحيحة قبلناه لأنّ الشرع يقوم على المصلحة، وقبوله هو قبول لمبدأ المصلحة، وما سوى ذلك اجتهدنا فيه، فإجماع كلّ عصر قد لا يكون ملزماً للعصر الذي يليه نظراً لتجدد الظروف والأصول، واجماع كلّ عصر ملزم لعصره فقط، والاجتهاد مفتوح في كلّ العصور»¹. إذا سلّمنا بإعادة النظر في الفتاوى والاجتهادات والتشريعات الموروثة، فإننا لا نسلّم بكلمة "كلّ" لأنّ الكثير أصبح محلّ إجماع وجزءاً أصيلاً من النصّ الديني الحجة.

العلمانية عند حسن حنفي تمثل «استرداد الانسان لحريته في السلوك والتعبير، وحرّيته في الفهم والادراك، ورفضه لكلّ أشكال الوصاية عليه، ولأيّ سلطة فوقه، إلّا من سلطة العقل .. العلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور»²!! ولا يمكن أن يكون الوحي علمانياً إلّا إذا كان يتعلق بوحي غير الذي أجمعت عليه أمة الإسلام، ومهما كان العقل فإنه يبقى عاجزاً عن إدراك حقيقة الوحي، وبالتالي فلا نسلّم بهذه المقولة، وهذا التعريف للعلمانية.

"اليسار الإسلامي" تيار في قضايا التفكير وأصول الدين «اعتزالي في الفكر الديني يرى أنّ المعتزلة كانت تمثل ثورة العقل وعالم الطبيعة وحرّية الانسان، وأنّ التوحيد أقرب إلى المبدأ العقلي الخالص من الكائن الحي المشخص .. ويتفق "اليسار الاسلامي" مع أصول المعتزلة الخمسة، لذلك يحاول احياء التراث الاعتزالي»³ وهذا بعد أن تمّ القضاء عليه منذ القرن الخامس الهجري بفعل ما لحق من ضغط وترهيب، وفقدانه للسلطة السياسية التي كانت تدعمه.

حسن حنفي الذي يعتبر المعتزلة مرجعاً مهماً وأساسياً في الخطاب الديني يقول بإجماع المعتزلة والفقهاء على أنّ العقل أساس النقل، و«من يقدح في العقل يقدح في النقل، وحيث جعل الأصوليون العقل أو دليل الاستصحاب مصدراً من مصادر التشريع، وحيث جعل الفلاسفة العقل مرادفاً للوحي، فوضعوا الفيلسوف بجوار النبي، بل وجعلوا الفلسفة أعلى من النبوة، حيث أنّ العقل

¹ حسن حنفي: اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية، دط، مكتبة مدبولي، القاهرة، دت، ص21.

² حسن حنفي: التراث والتجديد مقدمة في علم الاستغراب ، ط1، الدار الفنيّة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991، ص72.

³ حسن حنفي: اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية، مرجع سابق، ص18.

أسمى من الخيال، يدرك الحقائق مباشرة في حين يدركها الخيال بالتشبيه والصورة»¹. شتان بين الفيلسوف والنبي؛ الفيلسوف يعتمد على عقله فقط بينما يعتمد النبي على تأييد الله له بالوحي ولا يمكن له أن يكون خارجاً عن تعاليم الله فيما يقوله وما عمل فيه عقله في شؤون الدنيا، ونعتقد أنه أساء إلى العقل والفيلسوف من حيث أراد أن يرفعه.

وحول الحجج التي يقدمها تيار الخطاب الديني المعاصر يقول حسن خنفي حول الحركة السلفية المعاصرة إنَّ «اعتمادها شبه المطلق على (قال الله) و(قال الرسول) واستشهادها بالحجج النقلية وحدها، دون أعمال للحس أو العقل، وكأنَّ الخبر حجة، وكأنَّ النقل برهان»²، وهذا الحكم يكاد يكون صحيحاً في اعتماد الخطاب الديني المعاصر ككلّ -وليس السلفي فقط- على نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ولكن يتميز الخطاب السلفي بمنهجية مذهب أهل الحديث في اختلاف واضح مع أهل الرأي والنظر، والموضوعية لا تقبل التعميم لاختلاف المخاطبين. ولكن الحديث عن الدليل النقلية فيه شيء من التخريب أو قل التفكيك لمنظومة الفكر الإسلامية، وبذلك كما يقول أنس سليمان المصري فإنَّ حنفي «أسقط : - وبكل بساطة- الإجماع على نقل القرآن، كما أسقط علوم الإسناد والجرح والتعديل والعلل»³.

الخطاب الديني عند حسن حنفي ليس المقصود به "لغة القرآن والحديث"، ويبرر هذا بكونه "خطاباً ليس من اختيار البشر، بل هي لغة توقيفية وليست وضعية بتعبير القدماء، هي لغة عامة وشاملة، .. ويستطيع الداعية أن يختار منها ما يشاء طبقاً لأهدافه وغاياته". وبهدف تحديد مسار الخطاب يقول حنفي إنَّ الأصوليين عرضوا "منطقاً لغوياً يهدف إلى إحكام المتشابه، وبيان المجمل، وتأويل الظاهر، وتخصيص العام. وهي لغة تُحدث أثرها في النفس مباشرة لبساطتها وتوجهها نحو القلب من دون تكلف الدعاة أو حذق الخطباء أو بلاغة النحويين"⁴. لغة القرآن توقيفية لأنَّ القرآن الكريم كلام الله والحديث الشريف صاحبه ρ لا ينطق عن الهوى، وطبيعي أن

¹ حسن حنفي: الدين والتحرر الثقافي، ص51.

² حسن حنفي: التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 390-391.

³ سليمان أنس المصري: المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحداثيين للطعن في مصادر الدين، مقال، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد42، العدد1، 2015.

⁴ حسن حنفي: ما الخطاب الديني، مقال. بتاريخ: 2017/10/08.

يهدف الخطاب الديني بهذه اللغة إلى التأثير في النفوس وتحريك القلوب وفي نفس الوقت قناعة في العقول والانتهاض بالعمل وهو غاية العملية الحجاجية التي يتضمنها هذا الخطاب.

إضافة إلى ما ذكر يضيف حنفي أنّ الخطاب الديني «ليس الخطاب السائد في العلوم الإسلامية القديمة، فهذه متنوعة أيضا بين أصول الدين وأصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف، ولكل علم لغته ومصطلحاته التي تكوّن مفردات خطابه؛ لغة علم أصول الدين تعاليمية ولغة علوم الحكمة أيضا لغة عالمية مجردة لا يفهمها إلا الخاصة، ولغة الأصول فهي لغة تشريعية قياسية تقنينية، ليست لغة الخطاب الديني المتداول في الحياة اليومية. هي من اجتهاد القدماء، تعبر عن عصرهم وثقافتهم في الداخل والبيئات الثقافية المحيطة من اليونان والرومان غربا إلى فارس والهند شرقا»¹. إذا كان لكل علم من العلوم التي ذكرها حنفي ميزاته في البحث والدراسة والتناول، فإنه لا مبرر لفصل هذا الخطاب وتقنيته عن عموم الخطاب الديني الذين يتناول الشأن الإسلامي ككل.

يوضح حنفي الخطاب الديني في نظره فيقول «هو الخطاب الرسمي في أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية خاصة المرئية بعد انتشار القنوات الفضائية وتخصيص بعضها للبرامج الدينية وشهرة "مشايخ الفضائيات" الذين يصدرون الفتاوى بالتحليل والتحريم، ولا يتكلمون إلا في الحلال والحرام، والأوامر والنواهي، والعقائد والغيبيات، وفيما لا ينفع الناس، ولا يتعرضون لتحديات العصر وقضايا الساعة. هو خطاب الوعظ والإرشاد ومنابر الجمعة والشرائط المسجلة، والكتيبات بل الملصقات والإعلانات، هو خطاب الشبكات العنكبوتية والمعلوماتية والتواصل الاجتماعي التي أصبحت واقعا وفضاء لكل من نصّب نفسه متحدّثا باسم الدين وعلمائه»². يبدو حنفي غير موضوعي ومتهكم نوعا ما في تحديد الخطاب بهذا الموصفات فتجده أولا يخلط بين الموضوعات والوسائل؛ فالوسائل التي تبلغ الخطاب للسامع ليس فيها حرج ولا إشكال من استعمالها مادامت تبلغ الرسال من المخاطب إلى المخاطب، وثانيا التكم في الحلال والحرام والأوامر والنواهي من

¹ المرجع نفسه.

² المرجع نفسه.

صميم الخطاب الديني ولا يناقض التكلم في قضايا العصر المستحدثة، وهي من وسائل التأثير والإقناع في المتلقي.

ولا يكتفي حنفي بالتحديد السابق للخطاب الديني ولكنه يضيف «هي أيضا لغة الجماعات الإسلامية المعاصرة، لغة الإعلام المضاد للإعلام الرسمي، وإن كانت تنتم بنفس الصفات العقائدية والأخلاقية والأمرية، ما ينبغي أن يكون، والتشريعية. ولكن لتحقيق هدف آخر وهو جعل هذا الخطاب بديلا عن الخطاب السياسي الرسمي للدولة من أجل هز قواعدها .. في مقابل الخطاب الإعلامي الرسمي الذي يدعو إلى طاعة أولي الأمر والقيم السلبية كالصبر والتوكل والخوف والخشية أو ترك الدنيا والاستعداد للآخرة»¹!! لقد أصبح القيم الإسلامية في خطاب الحداثيين قيما سلبية، وأصبح الإسلام يمثل الجماعات الإسلامية المعاصرة، وفي هذا مغالطة أخرى، فالإسلام لا تمثله الجماعات الإسلامية وإنما تتكلم عليه القيم التي جاءت في المصدرين الأساسيين للتشريع؛ القرآن الكريم وصحيح الحديث النبوي الشريف.

يجعل حنفي الخطاب قسمين²:

الأول لمخاطبة الأنا، يغلب عليه حشد الجماهير ورفض الواقع الاجتماعي والسياسي. والثاني لمخاطبة الآخر، يغلب عليه الدفاع عن الأنا والهجوم على الآخر. وهو الخطاب التقليدي المعادي للغرب الاستعماري القديم والجديد، ويقوم على رفض كل جدول الأعمال الغربي الموضوع للمجتمعات العربية الإسلامية مثل الشرق الأوسط الكبير، التحول الديموقراطي، المجتمع المدني، حقوق الإنسان، حقوق المرأة، ... ولا تفكر في وضع جدول أعمال للغرب نفسه لأنه لم يتعود إلا على وضع جدول أعمال للآخر فهو المنظر الأوحده. هو الذات وغيره الموضوع، هو الذي يقرر وغيره.

ويُقَسَّم حنفي الخطاب إلى مستويات ثلاث³: اللغة، والمعنى، والشيء؛

اللغة هي مجموع المفردات والألفاظ المستعملة، تخضع لتحليل الألفاظ،

¹ المرجع نفسه.

² ينظر: المرجع نفسه.

³ ينظر: المرجع نفسه.

والمعنى هو مجموع معاني الألفاظ والتصورات والرؤى التي تعبر عنها الألفاظ، ويعرف بتطابقه مع الخبرة الحية في الحياة اليومية، وقد يتضمن المعنى مناهج اقتناصه استنباطاً من النصوص أو استقراء من الواقع.

والشيء هو العالم الخارجي والواقع الاجتماعي الذي يحيل إليه الخطاب. وهو الموقف الذي يوجد فيه الداعية، وطبيعة جمهور المتلقي، والظروف الاجتماعية والسياسية المحلية والدولية التي يعيش فيها.

في مقابل خطاب محمد أركون وحامد أبي زيد وحسن حنفي، وُجدت خطابات عدّة مناقضة ومناقشة أو مهاجمة لتبني الطرح الحداثي لمفهوم وخصائص الخطاب الديني وهم من أطلقنا عليهم أصحاب الفكر التراثي.

2.2. الخطاب الديني في الفكر التراثي:

يعيش الخطاب الديني المعاصر إشكالات عديدة دعت بعض المفكرين إلى تجديده وآخرين إلى تبديده أو تحديثه (من الحداثية)، لما يخلقه من مشاكل على المستويات الفكرية لدى الأجيال الأخيرة في الفهم والادراك ونحن في وقت الطفرة العلمية ذات الصبغة الانسانية (الأنسنة).

ابتداءً نقول أنّ هناك خلطاً بين مصطلحين يُتداولان على أنّهما ذوي دلالة واحدة؛ **الخطاب الديني والنص الديني**. حسن الصفار، في كتابه **الخطاب الاسلامي وحقوق الانسان**، يطرح رؤية العديد المشتغلين بالخطاب الاسلامي بضرورة التفريق بين الخطاب الديني والنص الديني، إذ يعتبر النص الديني «هو كلّ ما ثبت وُروده عن الله سبحانه وتعالى وعن رسوله محمد ρ ، أي الكتاب والسنة. فالقرآن الكريم قطعي الصدور بكلّ ما بين دفتي المصحف الشريف منزّه عن أي نقصان، أمّا السنة الشريفة فهي ما ثبت صحّة وروده بالضوابط العلمية المقرّرة عند فقهاء الأمة»¹. وحول طبيعة النص الديني (الكتاب والسنة) يؤكّد أنّهما «فوق المحاسبة والالتهام، إنّهُ يحكي عن الله تعالى، وعن وحيه الأمين، وعن المصدر المعصوم، ولا يمكن أن يتسرّب لقلب مسلم ذرّة من الشك

¹ حسن الصفار: الخطاب الاسلامي وحقوق الانسان، ط1، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، 2005، ص20.

في صدقه وقداسته»¹، وهذا أمر لا غبار عليه ولا يقدح فيه مُنصفٌ، ولم يشكك فيه أحد، وهنا يكمن التنازع الحاصل في الدراسات النقدية المعاصرة بين الحداثيين والتراثيين.

هذا عن النص الديني أما عن الخطاب الديني فيحدّده في كلّ "ما يستتبطه ويفهمه الفقيه والعالم والمفكر من النص الديني، أو من مصادر الاجتهاد والاستنباط المعتمدة. ويتمثل الخطاب الديني في فتاوى الفقهاء، وكتابات العلماء، وأحاديث الخطباء، وآراء ومواقف القيادات والجهات الدينية"، وهذا التحديد شامل لكلّ خطاب خارج النص الديني، أي يتعلق بفهم وتأويل النص وابداء الرأي فيه، وبالتالي فهو محقّ في اسقاط القداسة والعصمة عن الخطاب الديني، باعتبار "المجتهد يعبر عن مقدار فهمه وإدراكه، كما وقد يتأثر بمختلف العوامل النفسية والاجتماعية التي تنعكس على آرائه وتصوّراته"، ناهيك على أنّ "قسماً كبيراً من الخطاب الديني المعاصر لا يصدر عن فقهاء مجتهدين، بل عن وعاظ وخطباء محترفين، وجهات تمتهن التصديّ للشأن الديني، بغض النظر عن الكفاءة والنزاهة"، وهذا ما يجعله قابلاً للنقد والتقزيم إن لم نقل التقويم، لكونه نتاجاً بشرياً إنسانياً، قابلاً للأخذ والردّ والصحة أو الخطأ، لا كما النص الديني الذي هو وحي إلهي أو تعبير عنه².

لا يمكننا الحديث عن الخطاب الديني المعاصر دون إدراك للواقع الذي نعيشه، والذي أصاب كثيراً من المدارس الدينية العريقة بنوع من الإرباك؛ أفراداً، وجماعات، ومؤسسات رسمية وغير رسمية، في كلّ طبقاتها من العوام البسطاء إلى المثقفين والعلماء. ومن خلال شخصيتين مهمّتين على مستوى الخطاب الديني؛ الدكتور عبد الرزاق قسوم، والدكتور طه جابر العلواني، نقوم بإعطاء واقع هذا الخطاب وأهم خصائصه.

¹ المرجع السابق، الصفحة نفسها.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 20-21.

1.2.2. عبد الرزاق قسوم.

واقع الخطاب لا يمكن انكاره، حتى ممن ينتسبون إليه؛ فهذا الدكتور عبد الرزاق قسوم¹ رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين يعترف أنّ «اضطراب تموجات خطابنا الاسلامي المعاصر، في عالم ينشد الدقة المنهجية، ووضوح الرؤية الفكرية، قد ضاعف من ضبابية هذا الخطاب، وجعله فاقدًا لتعريف جامع مانع، وهو ما أسقطه في عالم التيه، .. فصار تتجاذبه التجزيئية الأيديولوجية، والطائفية الاقليمية، والغنائية العقدية، والاتباعية القطعية»². وهذا ما سبب ضبابية وحيرة لدى المتلقي للخطاب الديني والدارس له على السواء، بل نجد الضبابية لدى المرسل ذاته لعدم التوسل بمنهجية واضحة ودقيقة.

انطلاقاً من مسلمة أنّ مرجعية الخطاب الديني المعاصر هي الثقافة الاسلامية القائمة على النصّ، فإنّ هناك نوعاً من الضبابية في طريقة التعامل مع النص المرجعي، وطريقة توظيفه والاستفادة منه، كانت سبباً في وجود -داخل الخطاب الاسلامي- «مجموعة انتماءات، كلّ منها يحاول الامداد بسبب إلى النص المرجعي، فيما يصدر من أحكام، وما ينتهي إليه من نتائج»³، فصارت القراءة قراءات حسب الانتماءات والتوجهات برغم اللغة الواحدة التي يتكلم بها النص المرجعي، وهو ما يدفعنا لتلمس الفهم من خلال الاستدلال الحجاجي.

¹ عبد الرزاق قسوم ولد عام 1933م بالمغرب، ولاية الوادي، الجزائر درس بمعهد عبد الحميد بن باديس في قسنطينة سنة 1949م حيث تلقى دروسه على أيادي مشايخ عصره، من أبرزهم: أحمد حماني، أحمد الحسين، عبد الرحمن شيبان، أحمد رضا حوجو، عمر جفري، تحصّل بعدها على شهادة الأهلية ثم انتقل إلى جامعة الزيتونة بتونس. أصبح عضواً في اتحاد الكتاب الجزائريين سنة 1976م. وصار أستاذاً بقسم الفلسفة بمعهد العلوم الإجتماعية. كان عضواً في المعهد الإسلامي الأعلى 1980م - 1986م، وصار أميناً عاماً له بعد أحمد بن نعمان. و كان أميناً عاماً للمترجمين الجزائريين 1980م - 1985م. وفي سنة 1987-1988م، كان عضو المنظمة الدولية لمترجمي المؤتمرات بجنيف. فور عودته إلى الجزائر عين مديراً للمعهد الوطني لأصول الدين بالجزائر و مديراً للبحث العلمي في معهد العلوم الاجتماعية بجامعة الجزائر. عين رئيساً لجريدة البصائر 2000م - 2004م، و هو أستاذ بكلية العلوم الإسلامية وقسم الفلسفة بجامعة الجزائر. و بعد وفاة الشيخ شيبان استلم عبد الرزاق قسوم رئاسة الجمعية إلى غاية اليوم. المرجع: موقع الشاملة الجزائري <https://shamela-dz.net/> بتاريخ: 2020/01/17.

² عبد الرزاق قسوم: الخطاب الاسلامي المعاصر .. دعوة للتقويم وإعادة النظر، ضمن مؤلف جماعي تحت عنوان

الخطاب الاسلامي المعاصر، ط1، مركز البحوث والدراسات، قطر، 2006، ص346.

³ المرجع السابق، ص348.

وهذا ما جعل «دعاة الحداثة من المفكرين داخل الخطاب الاسلامي يستبدّ بهم هاجس غريب قادم إلى استنتاج فكرة خاطئة، وهي اصطناع صراع مفتعل بين العقل والعقيدة، وصدام مصطنع بين العلم والدين، وفصل مخترع بين السلطة الروحية والسلطة السياسية .. وفي مقابل هؤلاء يقف دعاة الأصالة والأصولية في الثقافة العربية الاسلامية»¹، ومن أسباب هذا الصدام أنّ دعاة الحداثة لديهم رغبة جامحة في التوصل بالمناهج الغربية في تحليل النصوص بغرض الوصول إلى فكر مشترك بينهم وبين المفكرين الغربيين في قراءة الأسس التي يقوم عليها الخطاب الديني، أدى بهم إلى خلخلة في الفكر وتبني عدم القداسة لأي نص مهما كان حتى ولو كان القرآن الكريم. ومقابل هؤلاء دعاة الأصالة الذين يعانون من عقدة معاكسة، هي الانغلاق، والانحباس داخل فهمهم للنص المرجعي (القرآن والحديث) ويعتمدون في أحكامهم على ذلك، ويرفضون إدخال أي اجتهاد أو فهم آخر على النصّ خارج فهمهم وتأويلهم. بين التغريب والتحديث والجمود والجحود ضاع الخطاب الديني الاسلامي وخفّت بريق إشعاعه، وتعمّنت صورة ابداعه فتبدّدت وحدته، وضاعت عهده وعَدته.

وإذا كانت مأساة الخطاب الاسلامي المعاصر من أسبابها أصحاب الخطاب أنفسهم، فلا يمكن انكار -كما يقول قسوم- من أنّه اليوم يعاني من خطر مزدوج، تشمله فلسفة معانٍ لعقول منحرفة أو ضائعة²:

● أما العقول المنحرفة في فلسفة المعنى، فيمثلها خريجو المدرسة الاستعمارية، فمدرستهم هي التي دفعت إلينا بمحترفي منهج الشك والتشكيك في قدرة ثقافتنا على مواكبة العصر، ومعايشة تطوره. وهم فيما يزعمون، أنّ العلة الأولى تكمن في قيود وهمية وضعها الدين وكبّل بها المؤمنين به، فحال دون انطلاقتهم؛ ولا يمكن للإنسان المسلم أن ينطلق إلّا بفك قيود الدين.

● أما العقول الضائعة في فلسفة المعنى، فنجد لونا آخر من الضياع تمثله عقول صنعها ردّ الفعل المعاكس للتيار الأوّل، ويمثله صنف من المثقّفين على اختلاف اختصاصهم وتكوينهم،

¹ عبد الرزاق قسوم: المرجع السابق ، ص348-349.

² ينظر: المرجع نفسه، ص352-353.

علماء، وفقهاء، ومؤرخون، وأدباء، وكلّهم يقفون تحت مظلة الدّفاع عن الاسلام وحمايته من البدعة والانحراف، وشرور الفلسفة العقلية الوافدة مع الحداثة ودعاتها.

يرجع عبد الرزاق قسوم أسباب ما سمّاه "ضبابية التعامل مع النص في الخطاب الإسلامي" إلى «مشكلة الجمود على النص، وسجن العقل داخل محيط هذا الجمود، وهو ما أسقط على العقل هذه الضبابية التي يرفعها الأصاليون - عن غير قصد - لحماية الذات الحضارية من الغزو الموهوم. بين الجمود والجحود - إذن - ضاع الخطاب الإسلامي»¹ واعتبر ضبابية النص آفة تتخر صميم الخطاب ويوجه رسالة قوية إلى أصحاب التيار الحدائي: «أن يستعيدوا وعيهم المفقود، بخلع ما لبسهم من هاجس الانسياق الثقافي الغربي»².

رغم أنّ الخطاب الديني يستند إلى النص الديني ويحتج به، فدراستنا له لا تعني دراسة النص الديني، لأنّه ليس من اختصاصنا ولا من اهتماماتنا في هذا البحث، وهناك تفسيرات لبعض النصوص الدينية قد تفتقد الموضوعية والدقّة، أو تجتزئ النصوص من سياقاتها، وتقرؤها خارج منظومة قيم الرسالة ومقاصد الشريعة.

2.2.2 طه جابر العلواني.

طه جابر العلواني³ من المفكرين المشتغلين بالشأن الاسلامي وقد تناول الخطاب الاسلامي المعاصر في مقال من عدة أجزاء على موقعه الالكتروني⁴، وهو أحد الذين تحدّثوا في الخطاب الديني المعاصر، وأثروا الساحة الفكرية بأرائه التجديدية.

¹ ينظر: المرجع نفسه، ص350.

² ينظر: المرجع نفسه، ص349.

³ طه جابر العلواني: (1936-2016) مفكر وفقه إسلامي عراقي. ولد في الفلوجة أين تلقى تعليمه الأول فيها. انتقل إلى مصر عام 1952م فنال الثانوية، ثم التحق بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر فتحصل على الليسانس والماجستير والدكتوراه منها (1959-1968-1973م). درّس ورأس عدّة كليات جامعات عربية وعالمية؛ الكلية العسكرية ببغداد (1964-1976)، درّس بكلية الشريعة بجامعة الامام محمد بن سعود بالرياض (1975-1984)، رأس جامعة العلوم الاسلامية والاجتماعية سابقا (جامعة قرطبة) (2002-2016). سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، المصدر: متعب القرني، أقطاب الفكر العربي (1918-2018)، دار مدارك للنشر، 2018، ص 154-155.

⁴ طه جابر العلواني: الموقع الالكتروني <https://alwani.org> بتاريخ 2017/09/27.

حول مصطلح "الخطاب الديني"، العلواني يعتبر أنه حتى لو استبدلناه بـ «الإسلامي» فهو مصطلح حديث عهد في تاريخ «الفكر المعاصر» وينطوي بطبيعته على نوع من التمييز والفصل بينه وبين خطاب آخر، فهل يكون الخطاب الآخر القسيم له «خطاب الديني» خطاباً علمانياً، أو خطاباً وضعياً مطلقاً؟ ثم هل يمكن أن تكون هناك مساحة التقاء بين الخطابين، أو أن الحدود الفاصلة بينهما لا تسمح بهذا وأنه لا التقاء بينهما.

ويثير مسألة أن الإسلام لم يضع خطوطاً فاصلة بذلك الشكل الحاد الذي نشهده في عصرنا هذا بين ما يسمّى بـ «خطاب ديني» و«خطاب دنيوي» أو مدنيّ أو ما إلى ذلك. وما ينبغي للإسلام أن يفعل لأنّ الإسلام يخاطب الإنسان في كينونته الكاملة، فلا يجزئ الإنسان ولا يقطعه أعضاء ليوجه لكل جزء أو جانب خطاباً يخصه أو يعالج قضاياها ويهمل الأعضاء الأخرى لأنّ الإنسان وحدة كاملة. والخطاب الذي يوجه إليه يجب أن يكون خطاباً تاماً كاملاً يخاطبه في كينونته وتامه وكمالها. فالتسمية بحد ذاتها تحتاج إلى إعادة نظر.

لنفهم جيّداً الطرح الحجاجي الذي يقدّمه حول المصطلح، نأخذ من الفقرة السابق الجمل التالية على الترتيب:

- (1) الإسلام لم يضع خطوطاً فاصلة ... بين ما يسمى بـ «خطاب ديني» و«خطاب دنيوي»..
- (2) لأنّ الإسلام يخاطب الإنسان في كينونته الكاملة.
- (3) لأنّ الإنسان وحدة كاملة.

← (ن) التسمية بحد ذاتها تحتاج إلى إعادة نظر (ضمنياً مرفوضة).

لصرف النظر عن قضية تقسيم الخطاب الإسلامي الذي يحمل شمولية الإسلام كدين يشمل حياة الإنسان في كلّ شؤونها، استطاع العلواني من مقدمات ثلاث، ربط الثانية بالأولى والثالثة بالثانية بأداة التعليل (لأنّ) بهدف الإقناع والإقلاق عن استخدام هذا المصطلح.

وتجاوزاً للنظرة الخاصة المقتنع بها، فإنّ العلواني يستعمل مصطلح الديني لأنه أصبح متداولاً شائعاً على مستوى الدراسات أو على مستوى إعلامي. وهذا فهو يفضل كما قال: «أن يطلق الناس

على مفهوم "الخطاب" "الخطاب الإسلامي" مثلاً بدلاً من "الخطاب الديني" لأنّ "الخطاب الديني" -إضافة لما ذكرنا- قد يتناول الأديان كلّها من إسلام ويهودية ونصرانية وذلك لاشتراكها في الذهن الغربيّ في إمكانية إفرار الخطاب المتطرّف أو الخطاب القائم على الغلوّ. كما أنّ مفهوم "الديني" كان له ارتباط بالعالم اللامعقول أو الغيبيّ ولذلك قد نجد الغربيين والمتأثرين بالفكر الغربيّ يجعلونه متّصلاً بالعالم اللامعقول والغيبيّ ويلحقون به كل ما له صلة بالأساطير والشعوذة والخرافة والخوارق وما إليها.

فالأوّلَى -عند العلواني- أن نُطلق على ما نحن بصدده «الخطاب الإسلامي» الشامل للمسلمين وفهمهم للإسلام وتصورهم له وما ورد فيه مما يمكن أن يكون موضع تساؤل سواء عند الانحراف في فهمه أو عند سوء فقه تنزيله. وقد يتناول غير المسلمين من المواطنين في الأقطار المسلمة باعتبار الإسلام صانعاً أساسياً للثقافة المشتركة لهؤلاء جميعاً، ويكون المراد بـ "الخطاب الإسلامي" خطاب الأمة التي تنتمي إلى الإسلام، وتحمل اسمه وتتّصف به. وبغرض اعطاء الخصائص التي تميّز هذا الخطاب يشرح المشكلات التي يعاني منها الخطاب الديني المعاصر ويحدّدها فيما يلي¹:

1. إنّ خطاب يركز على الخلاص الأخروي-الفردى،
2. هُوَ خطاب يقوم على تجاوز الحاضر ومغادرة الواقع الحاليّ إلى الواقع التاريخي، تعبيراً عن عجز عن مواجهة هذا الواقع؛ وأحياناً عن رغبة في الراحة والسكون والدعة والتقليد.
3. خطاب يقدم «الاستعلاء الإيمانيّ» باعتباره دواءً لكل داء، فما من علةٍ سياسيّة أو أزمة اقتصاديّة أو مشكلة اجتماعيّة أو قضية تربيويّة إلا وتواجه بهذا الاستعلاء باعتباره دواءً مريحاً ناجحاً يصلح لكل داء، وحلاً لكل مشكلة، إذ يجري تحويلها إلى مشكلة لغويّة وفلسفيّة تأملية سجالية.
4. هُوَ خطاب يفنقر إلى مراعاة مقتضى الحال بكل ما يحمله مفهوم «الحال» من معان.
5. هُوَ خطاب لا يمتلك أدوات النفاذ إلى الواقع والاشتباك معه لإحداث نقلة فيه على المستوى النوعيّ أو سواه.

¹ طه جابر العلواني: موقع www.alawani.org بتاريخ: 2017/03/16

6. هُوَ خطاب لحظة ومناسبة؛ لذلك فإنّه -غالبًا- ما يتّسم بالعفويّة، ورد الفعل.
7. هُوَ خطاب تغلب عليه الجزئيّة، فلا ينظر للأمة بعمومها، ولا إلى الإسلام بشموليّته.
8. هُوَ خطاب لا يخضع لمقاييس وضوابط صياغة الخطاب ومحاكمته إلى معايير معروفة بحيث يتقرر -وفقًا لها- نجاحه من فشله.
9. هُوَ خطاب تعوزه الأبعاد المعرفيّة، والمنهجية، وما تتوقف عليه من أبعاد عقليّة وخبرات وتجارب علميّة، ووسائل إقناع.
10. هو خطاب ينظر إلى الفتوى الفقهيّة على أنّها حل سحريّ للمشكلات.

مجمل هذه الخصائص التي تشكل خلا على مستوى فهم الخطاب الاسلامي الصحيح، هي التي دعت كثيرا من المفكرين المعاصرين إلى المطالبة بتجديد الخطاب الديني مع المحافظة على الأصول التي بُني عليها.

إنّ البيئة المسلمة كانت تعاني منذ بداية تشكّل جيل الرواية والجمع من ثنائية كان لها آثارها في صياغة الخطاب الداخلي بدأت بثنائية «أهل الرأي وأهل الحديث» في مجال الفقه ثم ثنائية «أهل السيف وأهل القلم» في مجال انقسام أولي الأمر، ثم انتشر الخطاب الفرقي في إطار جدل كلامي، واستمرت هذه الثنائيات وانشطاراتها بتقاسم عقول أبناء الأمة حتى بدأت عملية الاحتكاك الإسلامي الغربي بشكلها الشامل بعد اكتشاف الغرب للبارود وطرق المواصلات التي جعلته ينظر -باستمرار- نحو الشرق أي: ما يقع شرقه على أنّه مصدر الخامات وسوق المنتجات الذي لا غنى للغرب عنه، إضافة إلى كونه بؤرة التاريخ ومحضن المقدسات، بل المجال الحيوي الذي لا يستطيع الغرب أن يتنفس ويملاً رثتيه بالهواء بدونه.

فلا بدّ أن تكون هناك «مسألة شرقيّة» في كل وقت بمعنى من المعاني التي يضعها الغرب لل «مسألة شرقيّة» انطلاقًا من خوف أو طمع، أو تدنٍ أو تاريخ. ومن المهم لدى الغرب أن تكون «ديار المسلمين» أيًا كانت هي ميدان الصراع وحلبته، وتكون ديار الغرب في منأى بذاتها عن ذلك. فساحات الصراع ينبغي أن تكون دائمًا خارج ديار الغرب وبعيدًا عن مجالاته الحيويّة إن أمكن.

إنّ الأمم الحرّة تستطيع أن تصوغ خطابها بالطرق والوسائل والأدوات التي تجعل منه خطابًا معبرًا عن شخصيّتها عقليًا ونفسيًا، وعن حضارتها وثقافتها وطبيعتها وأهدافها. وتفعل ذلك حين تفعله دون ضغوط أو قيود.

فحين كانت «الأمّة المسلمة» تمثّل القوة العظمى في العالم كان لها خطاب صاغته وعبرت عنه بكل ما هو متاح، وقد صاغت ذلك آيات الكتاب الكريم، ومواقف الرسول العظيم μ وصار جزءً من التكوين العقليّ والنفسيّ لسائر أبناء الأمّة بحيث تحوّل إلى شيء تنطلق به ألسنتهم دون تلثم في أيّ موقف يشعرون فيه أنّ عليهم أن يخاطبوا الآخرين. يقول ربّعيّ ابن عامر لقائد الفرس ملخّصًا ذلك الخطاب: «إنّ الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة». وبهذه الكلمات بين ربّعيّ أهم معالم الخطاب ومحاوره، وبهذه الكلمات نبّه إلى ما ينبغي أن يشتمل الخطاب الداخليّ عليه حين قال: «إنّ الله ابتعثنا». فذلك ينبه إلى ما يؤمن به من مبدأ «الابتعاث» وما يقتضيه من إيمان بالتوحيد والتزكية العمران. وسائر غايات الإسلام وقيمه ومقاصده.¹

ثنائيّة الأصالة والمعاصرة

إنّ ثنائيّة الخطاب في المحيط الإسلاميّ التي أشرنا إلى قدمها قد صارت بعد الاحتكاك بالحضارة الغربيّة المعاصرة ثنائيّة عرفت بثنائيّة «الأصالة والمعاصرة»، وكلا التيّارين كانا يحاولان الإجابة عن سؤال واحد؛ هو «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟» وهو السؤال العتيّد الذي رددته العناصر النهضويّة من التيّارين، وصاغه شكيب أرسلان في الثلث الأول من القرن الماضي بتلك الصياغة في كتاب جعل هذا السؤال عنوانًا له: «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟». وقد عرف هذا السؤال بـ «سؤال النهضة»، واستطاع هذا السؤال أن يتحكم بصياغة «الخطاب الإسلاميّ» طيلة القرون الماضية الثلاثة، ولم تخل بعض القرون السابقة من إثارة له، أو لبعض ما له فيه علاقة بشكل أو بآخر. أمّا «الخطاب الغربيّ» فقد تبلور بعد دخول نابليون مصر عام (1798م) بأنّه خطاب يعرض علينا أو يقترح جوابًا للسؤال المذكور يقوم على

¹ ينظر: طه جابر العلواني: المرجع السابق.

بناء «الدولة والأمة بناءً يعتمد النموذج الغربي أساساً ومنطلقاً له، وتبني سياسات تقوم على تحقيق التنمية والحدّاتة، وفلسفة بناء مركزية الإنسان، لا مركزية الإله أو الدين، ويمكن أن يحل فيها المصنع محل المسجد والكنيسة...» ويقتصر دور الدين على صلة بين الإنسان والغيب المجهول!! لتلبية حاجة يراها البعض حاجة روحية أو نفسية فلا مانع أن يستدعي الدين لتلبية حاجات هذه الشريحة بين الحين والآخر.¹

وهكذا تبلورت ثنائية «الأصالة والمعاصرة» فتتار «المعاصرة» اقتنع بإخلاص وصدق الخطاب الغربي ورغبته في نقلنا إلى مثل ما هو فيه من حدّاتة وتنمية وتقدم وتقنية، ويساونا بنفسه في ذلك. فنكون من أولئك الذين صدّق عليهم الغرب ظنّه فاتبعوه وذلك هو «تيار الحدّاتة والمعاصرة» من أبنائنا، وبدأت مرحلة تعاون وتنسيق بين صاغة «خطاب الحدّاتة» ومتلقي ذلك الخطاب من أبنائنا الذين سرعان ما احتلّوا موقع النخب المتميزة التي أعينت على الانتقال إلى مواقع القيادة في بلدانها لإقامة الدول الحديثة وفقاً لتقسيمات النظام الدولي القديم، وتبنت تلك النخب من أبنائنا «النموذج الغربي» في التغيير والتجديد لتختصر الطريق إلى النهضة والتحديث والتقدم.

وبرز في البيئة الإسلامية خطاب جديد عليها لم يجد الطريق أمامه معبداً فالهزيمة والتأخر لا تكفي لإقناع أمة ما بالتخلي عن أصالتها وتراثها، والانفتاح على خطاب وافد، بل على العكس من ذلك، أحياناً يكون التأخر والتراجع دوافع لبعض الأمم للقيام بمزيد من الالتصاق والتلاحم مع تراثها والتشبّث به حتى مع وجود «القناعة العقلية» بأنّ بعض ذلك التراث قد يكون من أسباب التراجع والتخلّف والهزيمة، فإنّ الحالة العاطفية قد تقاوم «القناعة العقلية». وهنا قد يلجأ المفكّرون إلى استخدام أساليب «المقاربة» و«التوفيق» لحمل الناس على التصالح مع الخطاب الوافد ولو إلى حين.²

¹ ينظر: طه جابر العلواني: المرجع السابق.

² طه جابر العلواني: المرجع السابق.

فيجد هؤلاء أنفسهم بعد حين لا يستطيعون الاستغناء عن أولئك الذين قلّدهم ليقدموا، لا ليكونوا مجرد ظل لهم يدور حولهم في مطعمه وملبسه ودوائه وسلاحه وتعلّمه وتدرّبهِ وتربيته، بل وبدنه وخصائص هُويّته.

لقد أدركت تلك النُخب أنّ خيارها قد فشل وإن اختلفت في تحديد الأسباب. لكن السبب الأساس في نظرنا المتواضع - أنّ خيار تلك النُخب لم يكن خيار الأمة، ولا خيار الجماهير العربيّة المسلمة في أقطارها المختلفة، ولم يستطع ذلك الخيار أن يجنّد طاقات الأمة ويفجّرهما، بل على العكس من ذلك إنّه بدّدها ودمّرها.

وتقريباً، هذه هي خصائص الخطاب الديني السلفي الذي يستند في خطابه على فهم السلف الصالح للقرآن الكريم، ولكن كيف هو هذا الفهم؟ يجيب الدكتور أحمد محمّد هليل حول هذا الاستفهام بقوله: «فسّر ρ القرآن بتطبيقه وخلقه، فكان هذا أبلغ في البيان، وأقطع لاحتمالات وأنفع للناس، فهذا هو منهج السلفي، فيجب فهم الكتاب والسنة على الحال التي طُبّقت فيه، وترجمت إلى أفعال عملية، من خلال فهم السلف الصالح، والاستقاء من علومهم، لذا لا بدّ من العودة إلى الفهم الأصيل فهم السلف الصّالح الذي أصبح ضرورة ملحّة»¹ بهذا الفهم لفهم السلف الصالح بكونه ينطلق من التطبيق العملي للقرآن الكريم عن طريق الرسول ρ . بهذا الفهم يتكلم الخطاب السلفي عن نفسه، فهو يعتبر منهجه واضح وهم يطبقون الحديث: «خيرُ الناس قرني، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ يتخلّف من بعدهم خلفٌ تسبقُ شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته»²، الاعتبار في الخطاب السلفي للخيرية المذكورة في الحديث.

¹ أحمد محمّد هليل: خصائص المنهج السلفي وصلته بتجديد الخطاب الديني، مقال، ص20.

² صحيح البخاري: رقم 2509.

3.2. سلطة الخطاب الديني المعاصر:

إنّ مفهوم السلطة من المفاهيم التي يصعب تحديدها في الخطاب على وجه الدقة؛ لأنّ "مفهوم السلطة أو السيطرة مفهوم مجازي عندما يستعمل في التفاعل والخطاب" لذلك تعدّدت تعريفات السلطة، وصاحب هذا التعدّد في التعريفات تعدّد في تحديد مفهوم السلطة نفسه. فمن المعروف أنّ "السلطة في معناها العام هي الحق في الأمر، فهي تستلزم أمراً ومأموراً وأمرًا، أمرًا له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، ومأمورا عليه واجب الطاعة للأمر بتنفيذ الأمر الموجّه إليه". إنّ امتلاك السلطة لا تتمّ بمجرد القدرة على الكلام والأخذ بناصية الكلمة، وليس كلّ من له سلطة له قدرة على الخطاب والحجاج، وإنّما هناك مصادر للسلطة، فالمخاطب المرسل بالنسبة إلى السلطة أحد اثنين:

- إمّا مالك لها مسبقا قبل التلفظ بالخطاب، أو
- أنّه لا يمتلكها، ولكنّه يسعى إلى ايجادها بالخطاب.

وقد ينجح في ذلك بمجرد التلفظ به، وامتلاكها بالتلفظ هو ما يخرج السلطة من إطار المفهوم التقليدي الضيق، رغم كونها تظلّ في جوهرها، تمثّل علاقة بين طرفين، وتتضح بشكل جليّ في الخطاب.¹

إذا ما رجعنا إلى الخطاب الديني الحداثي، فهو يشكو من سيف السلطة التي يمتلكها رجال الدين بالأمر الإلهي في خطاباتهم سواء أكانوا أفرادا أم تحت السلطة السياسية. ولكنهم استطاعوا الإفلات وتمكنوا من امتلاك سلطة أخرى هي سلطة الاعلام والنشر والبحوث الأكاديمية التي أخذت تدافع عنهم وتنتشر لهم. وقد منحت كذلك الساحة الفكرية الغربية سلطة وحصانة في التعبير عن الرأي والحديث في مختلف الموضوعات الدينية بما فيه المقدّس وأخذه بالنقد والتمحيص. وبالتالي امتلك خطابهم سلطة ترفع في وجه المخاطبين الراضين للحداثة.

ابتداء نقول أنّ سلطة الخطاب الديني سلطتان في سلطة؛ بمعنى أنّ الخطاب في ذاته له سلطة نابعة من داخله بُنيت في الأذهان من خلال القداسة النابعة من مصادر الاستدلال والحجاج

¹ ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، المرجع السابق، ص 223-224.

وعلى رأسها القرآن الكريم والسنة النبوية. وهناك سلطة خارجية تحمل هذا الخطاب وتدافع عنه لاعتبارات دينية أو سياسية.

وحقيقة سلطة الخطاب الديني ليست وليدة اليوم ولكن هي من ضمن الاستراتيجيات الحجاجية التي دأبت المؤسسة السياسية أو الدينية على رفعها واحتكرها وتوظيفها في سبيل الاقتناع والاقتناع. ومن أهم وأقوى تلك السلطات ما تعارف عليه علماء السلفية الوهابية تحت عنوان "طاعة ولي الأمر" من الانصياع والاذعان دون مناقشة وجدال في أي موضوع فصلت فيه هيئة كبار العلماء التابعة للسلطة الملكية، ومن تجرأ وقام بالتعدي على هذه السلطة كان حكمه الحبس أو التعزير.

وهناك سلطة أخرى لشخصيات دينية غير رسمية امتلكت ناصية العلم والخطاب، والتأثير في المخاطبين من خلال الحجج النصية (القرآن، السنة، ...)، وأخذت تشهر السلطة المعنوية وسلطة خطابها في وجه مخالفيهم في الرأي والاجتهاد كما وقع لفرج فودة الذي رُفعت ضده قضية بالردة والتفريق بينه وبين زوجته.

إذن، تلعب السلطة دورا رئيسيا في إنتاج الخطاب وتأويله وتوجيهه، كما أنها تمنحه قوته الإنجازية، ويتجلى دورها بوصفها محددا رئيسا في ترجيح استراتيجيات أخرى. فسلطة الخطاب الداخلية يمتلكها الخطيب من الملكة اللغوية والدينية، وبيان مصادرها وأدواتها، آلياتها اللغوية، وكيفية تجاوز الصورة التقليدية إلى حدود أبعد منها، وكذلك معرفة أثرها في اختيار استراتيجية الخطاب المناسبة.¹

وبالرغم من أنه ينطبق هذا التعريف على واقع بعض الأطر الاجتماعية، إلا أنه يعدّ تعريفا قاصرا، في عملية إنتاج الخطاب لأسباب عدّة، منها: أنّ المجتمع ليس بنى تراتبية هرمية تنتمي إلى المجال الوظيفي وحده، فالتفاعل الخطابي يحدث بين الناس في كلّ المستويات وفي كلّ

¹ عبد الهادي بن ظافر الشهري، المرجع السابق، ص220.

الظروف. وبهذا فإنّ للسلطة تأثيراً في إنتاج الخطاب وتأويله. وأنّه لا يمكن النظر إلى السلطة على أنّها معطى سابق فقط، إذ يمكن أن يمتلكها الانسان بمجرد التلفظ بالخطاب.¹ فمسألة السلطة إذن، هي «عدم توازن في القوى، حيث يقع أحد الطرفين فوق حدّ التوازن في اتجاه ما، في حين يقع الآخر تحت هذا الحدّ في نفس الاتجاه. قدرة الانسان اللغويّة ذاتها، ووضعه الاجتماعي قياساً على الآخرين، والقيود التي يفرضها الموضوع، والفروق في العمر، وأشياء أخرى كثيرة»²، إذن، عوامل عدّة ومشاركة هي التي تجعل كفّة الخطاب تميل إلى أحد الطرفين، وليست فقد الملكة اللغوية لوحدها ولا القوة السياسية التي تسندها.

وفي الدراسات الحديثة لم يعد المؤثر الوحيد في العملية التواصلية هو المرسل، وهذا ما يجعل ما ذكرناه لمفهوم السلطة مقتصرًا على سلطة المرسل أو الفاعل، «إلاّ أنّه ليس صحيحاً على إطلاقه، لأنّ المرسل لم يعد المؤثر الوحيد في بناء الخطاب واختيار استراتيجيته، بل إنّ هناك أكثر من عنصر من عناصر السياق تسهم في إنتاج الخطاب، وكلّ عنصر منها يتمتع بسلطته، وبالتالي فهناك أكثر من بعد من الأبعاد السلطة.. سلطة اللغة وسلطة المجتمع، بما في ذلك مكان المرسل وزمان التلفظ بالخطاب، وكذلك سلطة المرسل إليه»³. وهذا ما جعل الخطاب - حتّى في المجال الواحد- تدور عليه الدائرة بين صعود ونزول حسب المناخات التي يُتلفظ بها في الخطاب، مهما كانت الاستراتيجية الخطابية الناجحة.

إضافة إلى ما ذكرنا من سلطة أو سلطات تتحكم أو تستخدم الخطاب الديني، فإنّ هناك سلطة قويّة التأثير ودافع ورافع للخطاب أيّا كان توجهه.

نذكر أنّ الخطاب الديني منذ انطلاقة الأولى إلى اليوم كان خطاباً يعتمد التواصل وسيلة لبلوغ الناس (تواصلية)، من منطلق النص القرآني: [أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن] [النحل:125]، ومن منطلق النص النبوي: (بلّغوا عني ولو آية). وقد اتّبع الخطباء والوعاظ طرقاً واساليب شتى للتبليغ وفق ما هو متاح في كلّ زمان ومكان. في البداية

¹ ينظر: المرجع السابق، ص220-221.

² عبد الهادي بن ظافر الشهري: المرجع السابق، ص223-224.

³ المرجع السابق، ص224.

كانت تلقى خطب والدروس والمواعظ والمناظرات في المساجد عن طريق الخطاب المباشر للمخاطبين الحاضرين في المجلس، وقد كان للمنبر سلطته، ولكرسي الواعظ سلطته.

أمّا اليوم، فإنّ الذين يشتغلون في الخطاب الديني على مختلف توجهاتهم (الحداثيّة والتراثيّة) فهم يستعملون ويستغلون ما توفّر في العصر الحديث من وسائل ووسائط اتصال جديدة أتاحها التقنيّة في الإعلام والرقميّة والشبكات العنكبوتية (الإنترنت)، إضافة الطرق القديمة التي ذكرناها، فقد انتشرت المراكز العلمية التي تلقى فيها المحاضرات والدروس، والصحف والمجالات والقنوات التي تنقل الرسائل والمقالات والتحقيقات والمناظرات، ودور الطباعة والنشر التي توزع الكتب والدراسات والأبحاث العلمية.

حوصلة الفصل الثاني:

في مدخل هذا الفصل انطلقنا من إشكالية تصنيف الخطاب الديني حيث رأينا أنّ الدارسين العرب قد انطلقوا في دراساتهم للخطاب انطلاقاً من تصنيفه حسب موضوعاته إلى سياسية ودينية واجتماعية. وقوبل هذا التصنيف بالرفض بسبب صعوبة التفريق بين ما هو سياسي وما هو ديني واجتماعي في المجتمع الاسلامي، لطبيعة الاسلام الذي يتناول مظاهر الحياة جميعاً، ويدخل في العلاقات الفردية والجماعية، في شؤون السياسة والاقتصاد... وكثير من الخطب والرسائل التي دُعيت اجتماعية أو اخوانية يمكن اعتبارها دينية وعظية وتعليمية.

ورأينا كيف اقترح أحمد المتوكّل تقسيم الخطاب إلى ثلاثة: الموضوعات، والبنية، والآلية، في حين أنّ ابن رشد قديماً قسّم حسب ظهور المعنى وخفائه. أمّا حول الخطاب الديني اقترح محمد العمري، تقسيمه إلى ثلاثة: تعليمية وعظية وحجاجية، ونحن وحسب ما هو موجود في الساحة الفكرية والاعلامية اخترنا تقسيم الخطاب الديني إلى: أولاً إلى حدائثي وتراثي؛ ونعني بالتراثي هنا (الذي يتمسك بأصول الاسلام وما سار عليه علماء الاسلام في القرون الأولى). ثمّ قسّمنا هذا الأخير التراثي إلى تقليدي يرفض التجديد (الأصولي السلفي الوهابي)، وإلى تجديدي يرفض الحدائث (الأصولي السلفي الاجتهادي المعاصر)، وقد اخترنا هذا التقسيم لتقادي إشكالية التقسيم السياسي والاجتماعي والثقافي.

في المبحث الأول من هذا الفصل تناولنا آليات الاستدلال الحجاجي في الخطاب الديني المعاصر. واخترنا للتحليل والنقد مدونة الدكتور يوسف القرضاوي المعنونة ب: خطابنا الاسلامي في عصر العولمة" وبحثنا في الاستراتيجية الحجاجية التي اعتمدها في هذا الخطاب.

ابتداءً كان علينا تحديد هيكلية ومضامين الخطاطة، ليتسنى لنا السير المُمنهج في البحث، وقد ظهر لنا أنّ الهيكلية كانت حجاجية بامتياز مدروسة بعناية في كلّ الموضوعات تقريباً، وأنّ التقابل الحاصل داخل كلّ موضوع سهّل اكتشاف أنّ الهيكلية قائمة على أمرين أساسيين النفي والاثبات، وهذا طبيعي لكون الخطاب الديني المعاصر يبدو وكأنّه في حالة دفاع دائم فلا بدّ من إثبات قضايا ونفي أخرى. ولكن بالترتيب الذي ورد يدلّ بلا أدنى شك أنّ المخاطب قصد فعل التأثير والاقناع؛ إن لم يكن الانتهاض بالعمل.

ويصدّق ما ذهبنا إليه، طبيعة عنوان الخطاب/الكتاب، بما حمله من إشارات شخصية وزمانية، تدعّم اختيارنا لدراسة الخطاب الديني المعاصر. فاختيار ضمير الجمع الذي يعبر به عن خطاب المتكلم الحاضر، وحرف الجر (في) الذي يحمل الوعاء الزمني(المعاصر)، كانتا من ضمن الاستدلالات الحجاجية التي استعمالها المخاطب/الكاتب بغية التوجيه المسبق للمخاطب/القارئ.

وثبتنا وجود عناصر الاستدلال الحجاجي في الخطاب الديني المعاصر من خلال ما أُعتمد من استراتيجية الاثبات والنفي في كلّ عنوان من عنوان الموضوعات التي تناولها الخطاب، هذه الثنائية استعملت زمن المضارع لدلالة على الحاضر والمستقبل وهو جزء يخدم التخصص في تناول المناهج النقدية المعاصرة.

إضافة إلى ما ذكرنا تقصينا وجود الروابط والعوامل الحجاجية، فوجدناها متناثرة في أغلب الفقرات، فأخذنا منها ما يخدم حاجتنا كالاستدلالات الحجاجية النابعة من الخطاب الديني، وكان لافتا حضور التعليل المؤكّد بأداة "لأنّ" وهذا أسلوب ثابت في الخطاب القرآني ومنه الخطاب الديني بهدف الاقناع والاقناع والنهوض بالعمل، وهو من أهمّ ما تهدف إليه هذه الأنواع من الخطابات. وكذلك استخدام الروابط الحجاجية التي تربط المقدّمة بالنتيجة، وتمثّل خصوصا في رابطي التعارض الحجاجي: "لكن" و"بل". وهذين الرابطين يخدمان النفي، إذ يهدفان إلى نفي ما ورد من كلام قبلهما وتثبيت ما بعدهما من كلام، وهو ما يتماشى مع ما الاستراتيجية المرسومة في الاستدلال الحجاجي للخطاب الديني المعاصر.

الدراسة التي قمنا بها القائمة على التحليل الحجاجي لم تكن نظرية بل تطبيقية بثنتا فيها العديد من الخططات التي تشرح التحليل وتبيّنه على شكل سلاّم حجاجية. اعتاد أغلب الباحثين في تحليل الخطاب الحجاجي تخصيص مبحث للسلاّم الحجاجية، أمّا نحن فقد اخترنا أن نضمّن السلاّم الحجاجية مع كلّ اقتباس نحلّه. تكمن أهميّة السلاّم في قدرتها توضيح مختلف الحجج التي يقمّها الطرفان (المحاجج والمحاجج) في سبيل الوصول إلى النتيجة المقنّهة، وقد تناولنا كيفية اشتغال السلم الحجاجي إلى المبحث النظري في الفصل الأول.

في المبحث الثاني تناولنا الخطاب الديني في الفكر الحدائبي اخترنا له قطبين من أقطاب الحدائبي المفكر الجزائري محمد أركون والمصريين أحمد أبو زيد، حيث عرّفنا الخطاب حسب ما تناولته المناهج الألسنية المعاصرة؛ باعتبار البنية والشكل وانفتاح النص من خلال سيميائيته ونظام علاماته، وحسب أركون هو "كلّ خطاب محفوظ في كتاب مقدّس" كلّ خطاب واستنتجنا أنّ هذا التعريف لا يخدم الطبيعة الخاصة للخطاب الديني باعتباره موجّها ذو سلطة تتبع من قداسة الحي -بالنسبة للخطاب الاسلامي-.

أمّا الخطاب الديني في الفكر التراثي، فاخترنا له المفكر الجزائري عبد الرزاق قسوم والعراقي طه جابر العلواني، حيث اعترف كلّ منهما بالخلل الذي يواجهه الخطاب الاسلامي، وطالبا بالتجديد وفق متطلبات العصر مع المحافظة على روح الاسلام وقدسيتها مصادر التشريع فيه. قسوم أكد على أنّ الثقافة الاسلامية القائمة على النصّ هي مرجعية الخطاب الديني المعاصر، ولكن لا بد من نزع الضبابية المتعلقة بالتعامل من النصّ. أمّا العلواني وباعتبار أنّ الاسلام لم يضع خطوطا فاصلة بين ما يسمى بخطاب ديني وخطاب دنيوي أو مدني أو ما إلى ذلك. فهو يعارض هذا التمييز لأنّ الإسلام يخاطب الإنسان في كينونته الكاملة. أمّا في الخصائص التي ذكرها فهي لا تتعلق بالخطاب الديني التجديدي فحسب وإنما هي حقيقة الخطاب الديني التراثي المعاصر بكلّ توجهاته سواء في الداخل أو في الخارج.

ولأنّ الخطاب لا تأثير له بدون سلطة تدعمه، كان لزاما الحديث عن سلطة الخطاب الديني، ورأينا أنّ الخطاب الديني يأخذ سلطته من جهتين؛ أولها الداخلية بما يحمله النصّ الديني من قوة حاجية نابغة مصادر الاستدلال بأصول الدين واللغة المكتوب بها، وأخرى خارجية تتمثل في اعتبارية الخطيب وكفاءته والمؤسسة التي تدعمه سواء أكانت دينية أم سياسية.

ويمكننا أن نلاحظ التباين إلى حدّ التضاد أحيانا - حتى داخل الاتجاه الواحد - في تحديد مصطلح الخطاب الديني في مجمل الخطابات الدينية المعاصرة. ففي التعريف الحدائبي يبقى تعريف الخطاب الديني محصورا في الوحي بالنسبة للدين الاسلامي والكتب المقدّسة في الأديان من الأديان، عدا ذلك من تفاسير أو بحوث أو خطابات فهي ليست خطابات دينية بل خطابات

بشرية، وهذا الحصر نابع من عدم الاعتراف بالخطاب التراثي كخطاب ديني يحمل محمل الكتاب المقدس في مصدريته وحجّيته المخاطبين به. وفي الخطاب التراثي هناك تحفظ بالأساس على كلمة الدّيني لعدم تقسيم الاسلام إلى ديني ودنيوي، رغم هذا التحفظ فهو يتناولونه في خطاباتهم على أساس أمر واقع ويحدّدونه في كلّ خطاب يتناول قضايا الاسلام بشموله سواء في القضايا السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية أو علوم الشريعة.

الفصل الثالث

موجّهات الحجاج الديني المعاصر واستراتيجيته

المبحث الأول: الظاهرة القرآنية بين مالك بن نبي ومحمد أركون.

1-1 - الظاهرة القرآنية في خطاب مالك بن نبي.

1-2 - الظاهرة القرآنية في خطاب محمد أركون.

المبحث الثاني: العلمانية بين الخطاب الديني الحداثي والتراثي.

1-2 - العلمانية في الخطاب الحداثي.

2-2 - العلمانية في الخطاب التجديدي.

2-3 - العلمانية في الخطاب السلفي.

المبحث الثالث: الخطاب الديني السلفي_السلفي.

1-3 - خطاب أحمد بن قاسم الغامدي.

2-3 - خطاب هادي بن ربيع المدخلي.

المبحث الرابع: الخطاب الديني العقدي.

1-4 - الاستواء على العرش.

2-4 - النزول من السماء.

حوصلة الفصل الثالث

المبحث الأول: الظاهرة القرآنية بين مالك بن نبي ومحمد أركون:

القرآن الكريم المصدر الأول للاستدلال والحجاج في الخطاب الديني وهو يتمتع بخصائص حجاجية عديدة درسها أحمد صولة تمثل دراسة الباحث عبد الله صولة نموذجاً لكيفية إنتاج واشتغال التحليل الحجاجي للخطاب، وخاصة الخطاب المكتوب أو المندرج ضمن مفهوم نمطي محدد هو اللسان العربي. وقد وظف الباحث في هذه الدراسة جملة مفاهيم وتصورات حجاجية، تتدرج تحت النظريات الحجاجية الحديثة، مع الاستفادة المتواصلة من التراث اللغوي العربي نحوًا وبلاغةً ومعجمًا وبالأخص ما يتصل بالنص الديني الإسلامي.

درس الباحث الحجاج في القرآن؛ خصائص الكلمات وحركاتها الحجاجية في المعجم القرآني، وخصائص ووجوه الحجاج في التركيب القرآني، وخصائص ووجوه الحجاج في الصورة في القرآن. ووقف على طرائق القرآن الكريم في استخدام الألفاظ العربية، وحصر طرائق استخدامها في أربع: الحفاظ على الكلمة نفسها مع إضافة معنى شرعي إلى معناها اللغوي الذي كان لها في الاستعمال (المؤمن، الإسلام، ...). والحفاظ على الكلمة بمعناها الديني الذي كان لها قبل نزول القرآن مع زيادة قيود شرعية (صيام، حجّ، ..). والحفاظ على الكلمة نفسها مع نقلها من مجال الحقيقة إلى المجاز (المنافق، الكافر، الفاسق، ..). والحفاظ على الكلمة نفسها مع نقلها من مجالها الديني الوثني عند العرب في الجاهلية إلى مجال التوحيد (أسماء الله الحسنى)¹.

تطرق الباحث إلى أنّ مسألة التحدي في القرآن قائمة، ولكن لا إلحاح "على بيان الوجه الذي وقع به التحدي" ليعلن أنّ حجاجية القرآن ترجع إلى كونه "لم يلح على وصف كلامه بحسن اللفظة أو عجيب النظمه وإنما ألح إلحاحاً شديداً بيّنا على صفت ثلاثة له هنّ على صلة متينة بالحجاج". فالصفة الأولى كونه قرآناً عربياً (بلغه العرب) ومن هنا كانت القدرة على الاقتناع أو إعداد العقول للاقتناع. والصفة الثانية الدالة على حجاجيته هي صفة التغيير (الانتهاض بالعمل) بإخراج الناس من الظلمات إلى النور ومن التنطع إلى التعقل ومن الغواية إلى التقوى. أمّا الصفة الثالثة التي

¹ ينظر: عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص 155-167.

تقرّب القرآن من قطب الحجاج فهي ذكره في مواضع كثيرة لِمَا ينشأ عن قوله من تأثير في نفوس سامعيه، بما يهيئهم ويدفعهم إلى الاقتناع العقلي.¹

1.1. الظاهرة القرآنية في خطاب مالك بن نبي:

ارتبط فكر مالك بن نبي²، في حديثه عن مشكلة النهضة بالفكرة الدينية ودعا إلى البحث في أي حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها، لأنّ الحضارة لا تنبعث إلاّ بالعقيدة الدينية، فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلاّ في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعة ومنهاجا، أو هي -على الأقل- تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام، فكأنما قُدِّر للإنسان ألاّ تشرق عليه شمس الحضارة إلاّ حيث يمتدّ نظره إلى ما وراء حياته الأرضية أو بعيدا عن حقبته، إذ حينما يكتشف حقيقة حياته الكاملة، يكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تُهيمن عليها عبقريته وتتفاعل معها³.

ومن هذا الباب ومن قراءات متعدّدة وصل إلى نتيجة مفادها «أنّ الدين هو التعبير التاريخي والاجتماعي للتجارب المتكررة عبر القرون، وهو يعتبر الطبيعة أساس جميع التغييرات الإنسانية الكبرى»⁴، لأنّه لا تغيير اجتماعي يمكن أن يحدث مالم يحدث اقلاع تجاه الإصلاح الديني.

بسبب التطور الذي حدث في العالم الاسلامي بصورة عامة وتطور نظريته في مشكلة الاعجاز عمل مالك بن نبي على الاهتمام بتحقيق منهج تحليلي يصلح لدراسة وتحليل الظاهرة

¹ ينظر: المرجع السابق، ص 614-615.

² هو المفكر الجزائري مالك بن الحاج عمر لخضر بن مصطفى بن نبي ولد في قسنطينة عام (1905م-1323هـ) وانتقلت أسرته إلى مدينة تبسة وبها تلقى دراسته الابتدائية ثم درس في قسنطينة عام 1925م وبعدها سافر إلى باريس ودرس الهندسة وتخرج مهندسا في الكهرباء. اتصل بالامام ابن باديس وشارك في الحركة الاصلاحية ثم قام بعدة رحلات في آسيا وأمريكا وروسيا وعاش بألمانيا وفرنسا، ثم أقام بمصر من 1956 إلى 1963 وفيها اتصل بالأوساط العلمية وظهرت مؤلفاته وترجم بعضها إلى العربية ثم عاد إلى الجزائر سنة 1963 ليواصل الكفاح بقلمه وفكره. توفي سنة 1973م-1394هـ). فمالك بن نبي يجيد الفرنسية ويحسن العربية وله عدّة مؤلفات أهمها: "الظاهرة القرآنية"، "شروط النهضة"، "وجهة العالم الاسلامي"، "في مشكلة الثقافة"، "آفاق جزائرية"، "مذكرات شاهد قرن"، "مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي"، "المسلم في عالم الاقتصاد" و"تأملات". المرجع: محمود بن رمضان شاوش والغوثنى بن حمدان: إرشاد الحائر إلى آثار أدياء الجزائر، دار البصائر، الجزائر مج2، ج4، 2011، ص448.

³ ينظر: مالك بن نبي: شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دط، دار الفكر، دمشق، 1986، ص56.

⁴ مالك بن نبي: وجهة العالم الاسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، ط2، دار الفكر، دمشق، 2002، ص133

القرآنية، وصرح عن الهدف الذي يتوخاه من هذه الدراسة: «أن يتيح للشباب المسلم فرصة التأمل الناضج في الدين. وأنه يقترح إصلاحاً مناسباً للمنهج القديم في تفسير القرآن»¹ باعتبار ما يتناوله المتلقي من فهم هي نتاج تفسير من تفاسير القرآن التي اقتنع بها المخاطب.

إن الدعوة الصريحة التي أطلقها مالك من أجل إعادة تعديل منهج تفسير القرآن في ضوء ما يسميه بالتجربة التاريخية التي مرّ بها العالم الإسلامي، نابعة من كون «مشكلة التفسير القرآني على أية حال هي مشكلة العقيدة الدينية لدى المتعلم، كما أنّها مشكلة الأفكار الدارجة لدى رجل الشارع»². وقد عاب حتّى بعض التفسيرات الحديثة واعتبر «التفسير الكبير الذي ألفه الشيخ طنطاوي جوهري انتاج علمي أشبه بدائرة معارف، ولا ينطوي على أقلّ اهتمام بتحديد منهج، أمّا تفسير الشيخ رضا الذي اتّبع فيه إمامه الشيخ محمد عبده فلم يضع هو الآخر هذا المنهج، فقد كان همّه أن يخلع على المنهج القديم صبغة عقل جديد. ومع أنّه لم يعدّل طريقة التفسير القديم تعديلاً جوهرياً، فإنّه خلق في الصفة المسلمة التي تعشق التجديد الأدبي اهتماماً بالنقاش الديني. ومع ذلك فمشكلة التفسير تظلّ خطيرة بالنسبة لاعتقاد الفرد شكّلتها مدرسة ديكرت من جهة، وبالنسبة لمجموع الأفكار الدارجة التي أساس الثقافة الشعبية من جهة أخرى»³. وهو يشير إلى السطحية التي يتلقّى بها المتعلم التفسير، والبساطة التي تطبع أفكار العامة في فهم القرآن الناتج عن تداول وتلقّي تفاسير متعدّدة هو القرآن الكريم (الكتاب)، ممّا يتولد عنه التصديق المباشر لاعتقاد الصدق في رأي المفسّر.

اختار مالك منهجه التحليلي في تفسير القرآن، فهو قائم «على دراسة الظواهر (La Phénoménologie) وعلى طرق التحليل النفسي .. أراد به دراسة (الظاهرة القرآنية)»⁴، وعلى أساس هذا الاختيار فإننا نلمس في قراءتنا للظاهرة القرآنية أنّه استعان بالتحليل التاريخي، أثناء حديثه عن النبوة.

¹ مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين ، ط2، دار الفكر، دمشق، 2000، ص53

² مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص59.

³ المرجع السابق، ص58.

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إنّ الحديث عن الاعجاز هو حديث عن كفاءة لغوية عالية تضاهي ما عليه العربي أثناء نزول القرآن، وعلى الرغم من أنّ المسلم اليوم قد فقدَ الفطرة والسليقة وإمكانيات عالم اللغة في القرون الأولى، إلا أنّ «القرآن لم يفقد بذلك جانب (الاعجاز)؛ لأنّه ليس من تابعه بل من جوهره؛ وإنّما أصبح المسلم مضطراً إلى أن يتناوله في صورة أخرى وبوسائل أخرى، فهو يتناول الآية من جهة تركيبها النفسي الموضوعي، أكثر ممّا يتناولها من ناحية العبارة، فيطبّق في دراسة مضمونها طرُقاً للتحليل الباطن، كما حاولنا أن نطبّقها في هذا الكتاب»¹. الجانب المهم الذي يركّز عليه مالك في الظاهرة القرآنية هو الاعجاز، وأنّ القرآن لم يفقد الاعجاز لكونه لا يتعلق بالملكة اللغوية للمسلم - التي أصبحت ضعيفة- بل هي متأصلة فيه لا تفارقه مهما طال الزمن وتغيرت مسارات التاريخ.

وللتوضيح أكثر يستشهد بقوله تعالى: [قل ما كنتُ بدعا من الرسل... إنّ أنا إلا نذير مبين] الأحقاف:9؛ للتدليل على الظاهرة. ويقول بضرورة أن نتأمّل محتواها المنطقي من ناحيتها: «فهي تحمل أولاً إشارة خفيّة إلى أنّ تكرار الشيء في ظروف معيّنة يدلّ على صحّته، أي أنّ سوابقه في سلسلة معيّنة تدعم حقيقته بوصفه ظاهرة بالمعنى الذي يسبغه التحديد العلمي على هذه الكلمة: الظاهرة هي: الحدث الذي يتكرّر في الظروف نفسها، مع النتائج نفسها. وهي تحمل في مدلولها، ثانياً، ربطاً واضحاً بين الرسل والرسالات خلال العصور، وأنّ الدعوة المحمّدية يجري عليها أمام العقل ما يجري على هذه الرسالات. ومن هذا نستخلص أمرين²:

1. أنّه يصحّ أن ندرس الرسالة المحمّدية في ضوء ما سبقها من الرسالات.
 2. كما يصحّ أن ندرس هذه الرسالات في ضوء رسالة محمد ρ ، على قاعدة أنّ "حكم العام ينطبق على الخاص قياساً، وحكم الخاص ينطبق على العام استنباطاً.
- أراد مالك بن نبي من خلال الدعوة إلى التأمل في هذه الآية القول بضرورة إعادة النظر في معنى (الاعجاز). وباعتبار أنّ الأشياء إذا تكرّرت في حدث أنّها ظاهرة، حدّد أنّ الإعجاز هو³:

¹ مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص67.

² المرجع السابق، ص64.

³ المرجع نفسه، ص63-64.

1. بالنسبة إلى شخص الرسول: الحجّة التي يقدّمها لخصومه ليعجزهم بها.
2. وهو بالنسبة إلى الدّين: وسيلة من وسائل تبليغه.

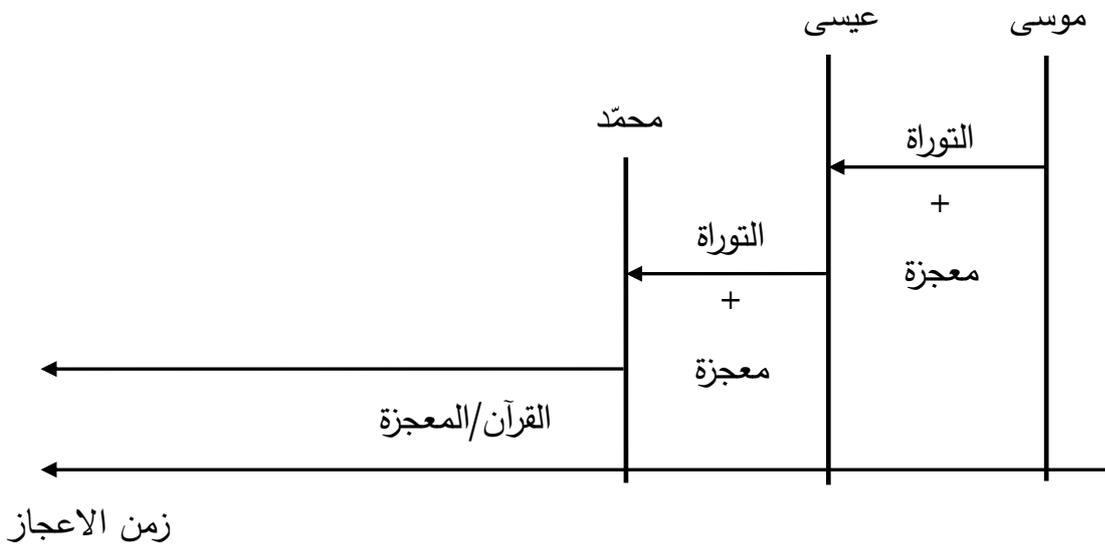
وهذان المعنيان للإعجاز يضيفان على مفهومه صفات معيّنة¹:

أولاً: أنّ الإعجاز - بوصفه (حجّة) لا بدّ أن يكون في مستوى إدراك الجميع، وإلاّ فانت فائدته، إذ لا قيمة منطقيّة لحجّة تكون فوق إدراك الخصم، فهو ينكرها عن حسن نيّة أحياناً.

ثانياً: ومن حيث كونه وسيلة لتبليغ دين: أن يكون فوق طاقة الجميع.

ثالثاً: ومن حيث الزمن: أن يكون تأثيره بقدر ما في تبليغ الدّين من حاجة إليه.

في تحليل هذه الصفات الثلاثة فإنّ الرسل كانت معجزاتهم ممّا كان يتميّز به أقوامهم وبالتالي كانت الحجج التي قدّموها بين أيديهم أثناء عملية التبليغ في مستوى إدراكهم ولم ينكرها أحد ولكنّ أقوامهم لم يستطيعوا أن يأتوا بمثله وكانت فوق طاقتهم؛ هتان حجّتان مشتركتان. الفارق إذن - في الظاهرة - هو انقضاء الحجّتان بانقضاء الزمن الذي بين كلّ منهما، وبما أنّ محمّد p هو آخر رسول فإنّ معجزته ستبقى قائمة، هذه مشيئة الله. ويمكننا أن نمثّل لها بيانياً كما يلي:



يوضح المنحنى البياني كيف أنّ الرسولين (موسى وعيسى عليهما السّلام) أُوتي كلّ منهما كتاباً مقدّساً ومعجزة خارقة، بينما الظاهرة القرآنية تبدو في كون الكتاب (القرآن) هو ذاته المعجزة.

¹ المرجع نفسه، ص 64-65.

إنّه يريد الحفر والتعمق في دراسة الظاهرة الدينية ككلّ لأنّ «الدراسة الموجزة، لا تؤدّي إلى فهم الظاهرة الدينية المعقّدة، لأنّ لها مظاهر متنوعة ومتعدّدة في مختلف البيئات الانسانية، ولقد قامت نظريات غربية عن طبيعة الظاهرة وتاريخها، فالمؤلفون المعاصرون يحاولون شرحها في ضوء تفسير تاريخي مجرد، تبعاً لمنهج (ديكارت) الذي يرجع كلّ شيء إلى معيار أرضي»¹. وهو يشير إلى الدراسات الغربية التي لا تؤمن بالغيب، خلاف ما يعتقد المسلمون بضرورة التسليم بقضايا لا يمكن للعقل أن يصل إليها أو يفسّرهما مهما بلغ من علم، وهذا ما حاول فيه محمد أركون جهده.

من وجوه الظاهرة القرآنية التي يتحدّث عنها ابن نبي، أن يكون محمّداً p آخر الأنبياء وأن يكون القرآن هو معجزته، وقد ربّ الاستدلال الذي يفيد ذلك كما يلي²:

(1) إنّ مشيئة الله قدّرت أن يأتي عيسى رسولاً بعد موسى، وأتى الدّين الجديد لينسخ الدّين السّابق، فينسخ طبعاً جانب الإعجاز فيه، وتزول الحجّة بزوال ضرورتها التاريخية. ...

(2) فالأسباب تكرر، وإنّما يتغيّر شكلها نظراً لما حدث من تطوّر في الظروف النفسية والاجتماعية حول الدّين الجديد في البيئة التي ينشر فيها عيسى دعوته، تلك البيئة التي تشعّ عليها الثقافة اليونانية والرومانية.

(3) ولكن دلالة ما أوتي عيسى من إعجاز ستزول ايضاً مع زوال موضوعها، للأسباب نفسها التي ألغت جانب الإعجاز في دين موسى، لأنّه يأتي بعد عيسى رسول جديد ودين جديد يلغيان الدّين السابق، دين عيسى عليه السلام، فيلغي ضرورة التّديل على صحّة الانجيل. وهكذا تأتي رسالة الرسول الأمين، ولكنها تتسم بصفة خاصة تميّزها عمّا سبقها من الرسالات، إذ أنّها الحلقة الأخيرة في سلسلة البعث. ويأتي محمد (خاتم الأنبياء) كما ينوّه بذلك القرآن، ويشهد به مرور الزمن منذ أربعة عشر قرناً.

¹ مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص85.

² المرجع السابق، ص66-67.

وتحت عنوان خصائص النبوة، مالك بن نبي وبعد دراسة حالة (أرمياء) استخرج صفات تحدّد بوجوه مختلفة، وبطريقة موضوعية مبدأ النبوة، فهناك¹:

أولاً: صفة القهر النفسي الذي يقصي جميع العوامل الأخرى للذات، بإلزام النبي في النهاية بسلوك معيّن ودائم.

وثانياً: حكم فذّ على أحداث المستقبل، يمليه نوع من القهر الذي ليس له أيّ أساس منطقي.

وثالثاً: استمرار مظاهر السلوك النبويّة، وتمائلها الظاهر والخفي عند جميع الأنبياء.

وهذه الصفات المميّزة، لا يمكن أن تلقي ببساطة تفسيراً نفسياً، قائماً على الحوادث التي تخضع لها ذات النبيّ، تلك الذات التي يبدو أنّها لا تبرز هنا إلا في مجرد صورة مترجم مرهف الحسّ -ممتنع أحياناً- لظاهرة مستمرة تلزمه بقانونها، كما ألزمت ذوات جميع الأنبياء. «فهناك لغز فسره النقد - المولع بإرجاع كلّ شيء إلى أفكار ديكرت مهما كلف الأمر - تفسيراً عجيباً هو: أنّ النبيّ شخص مزدوج، مُزوّد بذاتين تسأل إحداها الأخرى، وتتأثر بانكشافاتها»²، ولا ندري كيف نفسّر هذا الأمر، على الرغم أنّ كلّ إنسان يدور داخلها.

النص القرآني:

في موضوع النصّ القرآني يشير مالك إلى نقطة جمع القرآن في مصحف واحد وهي النقطة التي يتكلّم عليها أركون كذلك، عثمان بن عفان (ض) -الخليفة الثالث- لم يسترح للاختلاف الدائر في القراءات المنتشرة ف«أمر بأن تُكتب رواية موحّدة فريدة بلغة قریش. فاخترت لجنة ثانية على رأسها زيد أيضاً، وكُلِّفت أداء هذه المهمة الجديدة، وكان عليها هذه المرّة أن تُنَبِّت النصّ القرآني نهائياً في لغة واحدة، حتّى لا يتسبّب تنوّع اللهجات في إحداث الشقاق في المجتمع الاسلامي، وأنهت اللجنة عملها عام 25 هـ»³ وهذا الأمر هو الذي طرح من خلاله الحداثيون إشكال الوحي والمصحف.

وإن كان بالنسبة لكلّ المسلمين ومنذ أن دُوّن القرآن الكريم وكتب بقي «يبتقل من جيل إلى جيل، بصورة وحيدة فريدة متعارف عليه. فهو على هذا، الكتابُ الديني الوحيد الذي يتمتّع بامتياز

¹ مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص 99.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ المرجع نفسه، ص 105-106.

الصحة التي لا جدال فيها، لأنه لم يثر أية مشكلة حوله، سواء أكان ذلك شكلاً أم مضموناً»¹. والواقع الفكري لعموم المسلمين لا يطرح الاشكالات التي يطرحها الحداثيون.

ينقلنا ابن نبي في تأملاته للظاهرة القرآنية إلى الجانب النبوي اللغوي في نصوص من القرآن قد تثير تساؤلات حولها، فيقول: «هناك في الواقع آيات يلفت انتباهنا إليها صورتها الغريبة، لما تمثل فيها الذات المحمدية من دور فريد. وهالك مثلاً على ذلك، قوله تعالى: [هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينَ بَحْمٍ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ] يونس: 22 ففي هذه الآية نجد أنّ الانتقال غير العادي من ضمير (كم) إلى ضمير (هم) جدير بالملاحظة، لأنه لا يمكن أن يكون خطأ نحويًا.

بالنسبة له «لا يمكن أن يتصور في ذلك الأسلوب الأدبي الكامل الذي يُعدّ البرهان العظيم على دعوة النبي p، فلو كان في الآية خطأ كان تصحيحه بعد قليل أمراً ضرورياً وسهلاً وممكنًا. فذا لم يقع هذا من النبي الذي كان يقرأ القرآن، لنفسه ولصحابته، فإنه يستتبع ألا يكون الخروج على القاعدة المطّرة خطأ عنده»². هذا الحجاج اللغوي من خلال الضمائر وعدم تصحيح ما قد يُعتقد أو يبدو خطأ نحويًا لا يليق بالكتاب المقدّس، لهو دليل على أنّ محمداً لم يكن لديه أيّ مقدرة على التصرف في النصّ القرآني.

ومن الدلائل التي يسوقها حول الظاهرة القرآنية أنّ الخطاب القرآني بعيداً عن تناول القضايا الشخصية للمتلقّي الأول «وستظلّ ذاته دائماً صامته في الخطاب القرآني، الذي لن يذكر الأحداث الخاصة في تاريخه. فلن نجد أيّ صدى لآلامه وخاصة عندما يفقد أكرم زوجة وأفضل عمّ، ومع علمنا بما كان لديه من الحنو النبوي تجاه هاتين الشخصيتين»³، وهذه إحدى الحجج المنطقية التي تبين أنّ القرآن الكريم لا يمكن أن يكون حاصل بالشخص الذي تلفظه أولاً محمّد p، لو كان كذلك لوجدنا فيه بؤحياته.

¹ مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

² المرجع السابق، ص 164.

³ المرجع نفسه، ص 163.

من جانب البنية اللغوية تميّزت الظاهرة القرآنية «بانعدام الطابع الشخصي في الخطاب القرآني، الذي لا يرد فيه الضمير المحمّدي إلا بصورة المفرد المخاطب»¹، ممّا يدلّ على أنّه دائماً متلقّى مكلفٍ ومكلف بتبليغ هاته الرسالة، [يأَيُّها النبي بلِّغ ما أنزل إليك من ربِّك] المائدة:76 ولم يكن هو شخصياً مخاطباً أحدًا في القرآن الكريم.

2.1. الظاهرة القرآنية في خطاب محمد أركون:

ينطلق محمد أركون في دراسته للخطاب الديني من تأثره أولاً بالبيئة التي عاش فيها (حين انتقل إلى الدراسة الثانوية لدى الآباء البيض) وثانياً بما قرأه عن الفكر الغربي ومناهجه النقدية المختلفة، ويهدف من خلال حديثه عن الخطاب الديني (التيلولوجي؛ حسب تعبيره) إلى بلورة رؤية جديدة في قراءة التراث الاسلامي ولهذا نجده نادم وعمل من أجل «مراجعة نقدية لتاريخ الاسلام وللتراث الاسلامي تفرض نفسها بإلحاح اليوم. وهذا الأمر يتطلّب عملاً ضخماً وهائلاً. يجب الاعتراف هنا بالتقدّم الساحق للغرب الذي كان قد أنتج الأعمال النقدية في هذا المجال»². يبدو جلياً أنّ منطلقاته مبنية على الانبهار بالحركة الفكرية الغربية المنية على الاستشراق، وأنّ الهدف المرسوم هو اللحاق بالمفكرين في تصوراتهم وكتاباتهم حول التراث الاسلامي وبحوثهم حول القرآن الكريم ككتاب مقدس.

هذا التقدّم الساحق بناه أركون على قراءات سابقة للكتب التي تناولت الكتب المقدّسة بالدراسة والنقد وعلى رأسها الاناجيل؛ «فقد وقعت يوماً ما على كتابات دانييل روس عن الاناجيل. وهو مؤلف مسيحي كتب عدّة كتب عن الاناجيل ... وعندما اطّلعْتُ على كتبه لأول مرّة تساءلتُ قائلاً: ألا يمكن أن نفعل شيئاً مشابهاً في ما يخص القرآن؟»³ بما أنّ الاناجيل في التراث المسيحي هو الكتاب المقدس فقد تفتق فكر أركون إلى الذهاب مباشرة إلى نقطة بداية التراث الاسلامي ومركز دورانه وهو القرآن الكريم، وكأنّ قداسته هي ذاتها قداسة باقي الكتب السماوية التي عمل فيها قلم وفكر البشر تحريفاً وافتراءً.

¹ مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص164.

² محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، المرجع السابق، ص294.

³ محمد أركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، المرجع السابق، ص270.

ولأنّ العملية النقدية هي عمل مقارن بالأساس فهو من منطلق إعادة قراءة التراث الاسلامي، وتوسلا بما يمتلكه الفكر الغربي من آليات فقد أراد أركون -كما صرح هو-: «إقامة مقارنة جادة وصارمة إلى أبعد حدّ ممكن بين البعد الديني ومعطيات العلوم الانسانية والاجتماعية [وقصد] المقارنة بين البعد الديني بكلّ ما يعنيه من قيمة روحية بالنسبة لوجود البشر، وبين فتوحات الحرّية التي حقّقها العقل العلماني في أوروبا»¹ وهو يضع هنا العقل الديني مقابل العقل العلماني، ليس باعتبار أنّ مدلول مصطلح الدّين يضاد ويقابل مدلول العلمانية ولكن لأنّ التفكير الغربي ناهض الدين - لأسباب تاريخية عدّة ليس هنا مجال تفصيلها - ولهذا فاخياره للعلمانية ومناداته بها في سبيل «مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرّية التفكير في الانسان ووسائل تحقيق هذه الحرّية»² كما يفهمها الحداثيون، فالحرّية وفق المعايير الأوروبية هي التي تسمح بالذهاب إلى أبعد الحدود في النقد والتحليل والدراسة سواء أكانت إنسانية أو مادية، وتتيح الوصول إلى المحظور الآني.

استعمل محمد أركون مصطلح الظاهرة القرآنية المصطلح الذي سبق وأن استعمله مالك بن نبي في مصنّف خاص تحت عنوان (الظاهرة القرآنية) ولكن من منظور مختلف عنه ويعترف بأنّ «مالك بن نبي قد استخدم قبلي مصطلح الظاهرة القرآنية ضمن منظور تبجيلي أو تقديسي ضمّن لكتابه نجاحا كبيرا في الأوساط الأصولية المزدهرة اليوم. ولكن استخدامي لهذا المصطلح يختلف معنى آخر مختلفا بالطبع»³، وهذا الاختلاف مبني على نظرة كلّ واحد منهما للتراث وأبعاد الدراسات النقدية حوله، والمناهج النقدية المتوسل بها في هذه الدراسات

يستغرب أركون من دخول مالك بن نبي مضمار الفكر وهو المهندس البعيد عن الدراسات الانسانية والألسنية وكيف بقي كتابه محلّ دراسة واسعة ويلاحظ كما -يقول- «منذ القرن التاسع عشر أن المسلمين المتخصّصين في العلوم الدقيقة يتدخلون بسهولة في الدراسات القرآنية ويكتبون عنها كتباً تحظى بنجاح كبير في المكتبات. فمثلا كان المهندس الجزائري مالك بن نبي قد فرض نفسه في النصف الأول من القرن العشرين بصفته مفكراً مسلماً كبيراً عن طريق إصدار كتاب

¹ المرجع السابق، ص260.

² محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، المرجع السابق ص294.

³ محمد أركون: قضايا في نقد العقل العربي، تر: هاشم صالح، دط، دار الطليعة، بيروت، دت ص186

سطحي جدًا يُدعى: الظاهرة القرآنية. وهو كتاب لا يزال يُقرأ بشكل واسع ويُعلّق عليه حتّى الآن»¹، متجاهلاً أنّ العلماء المسلمين خاصة في القرون الأولى كانوا ذوي درايات مختلفة باللغة والفلسفة والرياضيات والطب وغيرها، ولم يقل أحد الدارسين سواء المسلمين أو المستشرقين بعدم أهليتهم لولوج أي تخصص من التخصصات.

ينظر أركون إلى الظاهرة القرآنية «كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدقّ أقصد [يقول أركون] ما يلي: التجلّي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محدّدين تماما (الزمان هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية-الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية). ألح هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية، لأنّه لم يُكتب أو لم يدوّن إلّا فيما بعد» وهنا يقارن بين القرآن والكتب السماوية الأخرى. و«هذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يُدعى: محمد بن عبد الله. لقد رافق ممارسته التاريخية المتنوّعة الجوانب طيلة عشرين عاما (أي حتّى وفاته)»². هكذا وصف الأمور كما هي -على حدّ تعبيره-، ويضع نفسه موضع الباحث بكلّ موضوعية في قضية شائكة قلّ من اقترب منها وهو النصّ القرآني. طبعا لأنّ جمع القرآن في نسخة مكتوبة ومحفوظة مادية بين دفتي كتاب يُدعى المصحف يمثل عملية دقيقة وحرّجة،³ كما صرّح بذلك. لا شك أنّ المتلقي الأول للوحي هو محمد p عاش وعاش ورافق الفترة التي نزل فيها القرآن؛ وهل يعقل غير ذلك!!

ويؤكّد مقصده من استخدام مصطلح الظاهرة القرآنية دون مصطلح القرآن بكون «كلمة "قرآن" مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية. وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعّال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكلّ التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية»⁴، إذن فالهدف المتوخّى من دراسة الظاهرة القرآنية ليس القرآن لوحده ولكن كلّ التراث المستند على القرآن الكريم، وهذا بيّنه حين قال: «أنا أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كما يتحدّث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية. وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كلّ

¹ محمد أركون: القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المرجع السابق، ص14-15.

² محمد أركون: قضايا في نقد العقل العربي، المرجع السابق ص186

³ محمد أركون: القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المرجع السابق، ص20.

⁴ محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقى، بيروت، 1999، ص200.

العقائدية الاسلامية وكلّ التحديّات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية...، إلخ على مسافة نقدية كافية منّي كباحث علمي»¹. وقد حاول من خلال تطبيق مناهج نقدية أخرى على النص القرآني كما يقول بنفسه: «لقد حاولتُ آنذاك أن أطبّق النظريات الأنثروبولوجية للعالمين كاردينير ولينتون على دراسة الفكر، والمجتمع والتاريخ في السياقات الاسلامية منذ أن كانت الظاهرة القرآنية قد انبثقت لأول مرّة»²، أي منذ اطلاقته الأولى شفاهايا وقبل أن تدوّن.

ولأنّ العقلية الغربية التجريبية مبنية على الشك حتّى تثبت النتيجة في المخابر، فإنّ أركون يغمز إلى ضرورة الشك والاستفهام حول القرآن وكتابة المصحف من خلال مقولتيه: «الوحي إذ يأتي من الله فهو صحيح كامل لا يناقش، إنّه يتطلّب شيئاً واحداً وحسب: التطبيق الفوري»³ و«كلّ كلام الله تعالى الموحى به إلى محمد كان قد نقل بصدق وإخلاص كامل، ثمّ حفظ كتابة في المصحف المشكل من عثمان، أي خمسة وعشرين عاماً بعد وفاة النبي. هذه المقولة الرسمية التي لا يسمح لأحد من البشر أن يوجّه إليها أدنى ذرّة من الشك»⁴، ويحاجج هنا عقلياً بكون غير مقبول ولا يصح عقلاً أن ينقل كلاماً ويدوّن بعد خمس وعشرين سنة كما لُفظ؟ ولا يتحدّث عن التدوين الأول وكتاب الوحي في عهد الرسول p ولا عن جمع المصحف في عهد أبو بكر الصديق t. ويزيد في محاولة إقناعية للمتلقّي وتدليلاً على ذلك أنّه «ليس المسلمون بحاجة إلى جهاز ديني أعلى للحفاظ على هذه المقولة، وإنّما يكفي أن يتمثّلها الوعي الجماعي الجبّار، ويكفيها هذا الاجماع (إجماع الأمة) المتشكّل خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام لكي تصبح حقيقة مطلقة. فهذا الاجماع - إجماع الأمة سنّة وشيعة - قويّ لدرجة أنّ من يتصدّى له فسوف يعرّض نفسه لعقاب الجسد الاجتماعي بأسره»⁵، وهنا كذلك تبدو المحاججة تهكّمية، يهدف من ورائها إلى دفع المتلقّي إلى الشك وطرح التساؤلات وعدم التسليم بما يُسمّى "الاجماع". فهو يرفض هاتاه المقولة

¹ المرجع السابق، الصفحة نفسها.

² محمد أركون: القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المرجع السابق، ص43

³ محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، المرجع السابق، ص293.

⁴ المرجع السابق، ص288.

⁵ المرجع نفسه، ص289.

حتى لو أدى ذلك إلى التشويه إن لم يكن التكفير، ويوعز هذا إلى العقلية التي بُنيت وتشكّلت على تراث المقدّس.

من حيث تجميع القرآن وترتيبه استشهد محمد حسين أبو العلا في كتابه "القرآن وأوهام مستشرق" بقول المستشرق بيرك الذي يناقض ما ذهب إليه أركون: «إنّه وفقا للمصادر التراثية فإنّ تدوين القرآن بدأ مع بداية الرسالة وسرعان ما أدى ذلك إلى تجميعات وقد ظلت هذه المحفوظات مجزأة حيث كان المسلمون يرون أن ذاكرة الرواة أكثر صدقا من الوثائق وذلك نظرا للأهمية التي تضفيها هذه المجتمعات على الصوت الآدمي، ولم تتم عملية التدوين النهائية من مختلف المصادر إلا في عصر عثمان ذلك الوقت الذي شهد أحداثا اجتماعية هائلة وكان العمل الذي حظي بالموافقة الرسمية يلتزم الترتيب الذي أقره الرسول»¹.

قبل أن نحدّد مفهوم القرآن عند أركون، لا بد أن نأخذ بالاعتبار أنّ موقف أركون من القرآن الكريم ينطلق أساسا من الأسطورة حين يعتبره خطابا أسطوري البنية² دون السماح بإعطاء المدلولات اللغوية والاصطلاحية الأسطورة باعتبارها -الأسطورة- مصطلحا «لا يحق لأحد، وخاصة إذا كان عالما راسخا في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل المذاهب الأرثوذكسية المعروفة أن يتدخل في تعقيب ومناقشة ... أقول هذا الكلام بخصوص مفهومات أساسية (أسطورة وتاريخية)»³ وهنا يضع نفسه موضع الحرج والتناقض، حين لا يسمح بتناوب مفهومات هي محل اختلاف بين الدارسين بالتعقيب والمناقشة، وهذا مذهب مغلق - أرثوذكسي على حدّ تعبيره - كما وصف بها المذاهب الفقهية الأربعة⁴.

يفرّق بتفكيكيته بين القرآن والمصحف أو بعبارة أخرى أنّ هناك قرآنا متلّوا وقرآنا مدوّنا «كلّ الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذات. وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والخطاب القرآني الشفهي، أو القرآن المقروء تلاوة. وهذا الأخير هو وحده الذي

¹ محمد حسين أبو العلا: القرآن وأوهام مستشرق، المكتب العربي للمعارف، دس، ص13.

² ينظر: المرجع نفسه، ص10.

³ المرجع السابق، ص9.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص297.

يشكّل بالفعل انبثاقا مباشرا عن أمّ الكتاب¹، وفي موضع آخر وبعبارة أكثر وضوحا «قلْتُ المصحف ولم أقل القرآن؛ لأنّه يدل على الشيء المادي الذي نمسكه بأيدينا يوميا؛ ولأنّه يقابل التوراة والانجيل بالضبط، فهو كتاب مؤلف من صفحات سجل فيه الخطاب القرآني بالخط المعروف². وبهذا الاعتبار أنّ أركون يحدّد:

ن: القرآن ≠ المصحف

ح: هناك أشياء تضيع أو تتحوّر في أثناء الانتقال من الرحلة الشفهية إلى الرحلة الكتابية

م2: المصحف = النصّ المكتوب والمدوّن في عهد الخليفة عثمان.

م1: القرآن = التلاوة والمطابقة للخطاب المُبلّغ.

وبطبيعة منهجه الألسني يعرف القرآن بعيدا عن المصحف بأنّه «مجموعة محدودة ومفتوحة من النصوص باللغة العربية، يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي³، ويعرّفه في موضع آخر بأنّه: « فهو كتاب مؤلف من صفحات سجل فيه الخطاب القرآني بالخط المعروف⁴ وإذا كان كذلك فهو لا يختلف عن الكتب السماوية الأخرى، لأنّها مجموعة محدودة ومفتوحة من النصوص، وهي صفحات كذلك.

ولكن ما حجّته في ذلك؟ نجد الجواب فيما اعتبره من مكتسبات الألسنية في تمييزها بين النص الشفهي/والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوبا: «هناك أشياء تضيع أو تتحوّر في أثناء الانتقال

¹ المرجع نفسه، ص 86.

² محمد أركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، المرجع السابق ص 86.

³ المرجع السابق، ص 32.

⁴ المرجع نفسه، ص 86.

من الرحلة الشفهية إلى الرحلة الكتابية¹. ولم يحدّد ما هي هاته الأشياء ولا طريقة الانتقال ولا المسافة الزمنية بين الرحلتين؛ الشفهية والمكتوبة، وهل القرآن من ضمن هذه الأشياء أم لا؟

قطب الريسوني يردّ هذه الحجة كما يلي²:

- أنّ القرآن معصوم من التحريف ...
- محتوى القاعدة لا يناسب التطبيق؛ لأنّ القرآن تلازمت فيه القراءة والكتابة.
- الحديثان الصحيحان³.

محمد الخضري بك في تعريفه للأصل الأول المتفق عليه في تقديم الحجج يقول «الكتاب هو القرآن، وهو اللفظ العربي المنزّل على سيّنا محمد p للتدبّر والتذكّر، المنقول متواترا، وهو ما بين الدفتين المبدء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس»⁴. «ومن جزء ماهيته التواتر فالقراءات الشاذة التي لم يثبتها قرّاء الأمصار لا تُسمّى قرآنا .. أمّا اعتبار القراءة الشاذة حجة في الاستنباط اختلف فيه، فقال الغزالي: لا يصحّ الاحتجاج بها لأنها ليست من القرآن»⁵.

وعرّف أبو زيد عبيد الله بن عمر كتاب الله تعالى بأنّه «ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً، لأنّ ما دون المتواتر من الأخبار لا يبلغ مرتبة العيان على ما يأتيك البيان، فلا يوجب الإيقان، وكتاب الله تعالى ما علم يقينا، وأوجب علم اليقين إلّا لأنه أصل الدين وبه ثبتت الرسالة وقامت الحجة على بطلان الضلالة»⁶. ولكن بالنسبة للقراءات الحدائثية هذا التعريف يستجيب للتفكيك المطلوب إقامته على القرآن الكريم.

وأركون يذهب بعيدا في التفريق بين القرآن والمُصحف حين يقول أنّ «الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي إلى مرحلة المُصحف)، لم يتمّ إلّا

¹ محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقى، بيروت، 1999، ص53.

² ينظر: قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر، ص ص227-228.

³ الحديث الأول قوله p: "لا تكتبوا عني، ومن كتب غير القرآن فليمحاه، وحدّثوا عني ولا حرج .." والثاني قوله p: "تمّ مات النبي p، ولم يجمع القرآن غير أربعة: أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد"³.

⁴ محمد الخضري بك: أصول الفقه، ط1، دار القلم، بيروت، 1987، ص209.

⁵ المرجع السابق، ص209.

⁶ أبو زيد عبيد الله بن عمر: تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص20.

بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تُقد أثناء الطريق»¹. ويستدل على ذلك بـ «أن بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلاً، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية. وهذا ما أثبتته النقد الفيلولوجي الاستشراقي، وهنا تكمن ميزته الأساسية»². وحين ننظر الحجج المقدّمة في محاولته الإقناعية بوجهة نظره نرتبها كما يلي:

ن القرآن ليس هو المصحف.

(3) اثباته من طرف النقد الفيلولوجي الاستشراقي، وهنا تكمن ميزته الأساسية.

(2) عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية.

(1) بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلاً.

عند تحليلنا للحج التي اعتمدها أركون في هذا السلم وجدناه يعتمد أسلوب المغالطة لأن ما أتلّف تاريخياً هي النسخ التي بها قراءات شاذة وأن لا علاقة للصراع السياسي بجمع القرآن، لأن جمعه كان بهدف خدمة للمسلمين الذين انتشروا في أسقاع الأرض وليس حفظ القرآن الكريم لكونه أولاً محفوظاً في الصدور ومنقول بالتواتر، والغريب أنه يعتمد على المستشرقين ودراساتهم النقدية ليصل إلى استنتاجاته.

في طرح آخر وبالرغم من شهادته بأن «المصحف هو المدونة النصية، الرسمية، المغلقة، الجاهزة، النهائية. فمفهوم المصحف متلقى بالإجماع من قبلهم ومن قبل المسلمين التقليديين دون

¹ محمد أركون: قضايا في نقد العقل العربي، المرجع السابق، ص 188.

² محمد أركون: قضايا في نقد العقل العربي، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

أي تعليق»¹. إنّه يُطلق على النص القرآني مصطلح "الخطاب النبوي" لقناعته أنّ «تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتمّ لا لتقديم معانيه الصحيحة» وإبطال التفسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما أسميته "الخطاب النبوي" *La discours prophétique*². مفهوم "الخطاب النبوي" يطلق على النصوص المجموعة في كُتُب العهد القديم (أي: La Bible) والأنجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية. .. تحليل الخطاب الديني يتبنّى تساؤلات الأنثروبولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية للوصول إلى التعرّف على المفهومات والتصوّرات وطُرق التّأصيل للعقائد والمعاني التي تنبني عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية³.

وحول موقفه من السنة النبوية الشريفة وصدقيتها ومدى تمثيلها للخطاب الديني يقول أنّ: «الجواب النقدي لمجموعات الحديث سوف يؤدّي حتماً إلى انعكاسات نظرية وعلمية مؤثرة على القانون الديني: أصول الدين، وفروع الدين»⁴. وهي ليست إلاّ اختلاقاً مستمراً⁵. بهذه النصوص يعبر أركون عن رفضه للسنة النبوية باعتبارها ليست نصاً مقدّساً.

موقفه من الاجماع يتحدّد في قوله «أمّا فيما يخصّ الاجماع - الذي نادراً ما تحقّق - فهو عبارة عن مبدأ نظري طُبّق على بعض المسائل الكبرى، من مثل تشكّل النص القرآني، الصلاة، والاحتفال بعيد ميلاد النبي»⁶. حقيقة أنّه طُبّق في الصلاة ولكنه طُبّق على أركان الاسلام وأركان الايمان وغيرها القواعد والأسس التي بنيت عليها الشريعة، وما يعرف بالمعروف من الدين بالضرورة، وهذا الطرح يتماشى مع قناعاته حول الشريعة بكونها «عبارة عن مجموعة من المبادئ

¹ المرجع السابق، ص187.

² محمد أركون: القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المرجع السابق، ص5-6.

³ ينظر: محمد أركون: القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المرجع السابق، ص5-6.

⁴ محمد أركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، المرجع السابق، ص103.

⁵ ينظر: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، المرجع السابق، ص297.

⁶ المرجع السابق، ص298.

التي تشمل كل نواحي القانون، من مدني ومؤسسي وجنائي، والمطبقة في مجتمع ما¹، فكل أمة شريعته بهذا المعنى.

ومن هذه القناعات فإنه يعترض على الخطاب الديني الإسلامي لأنه يُشهر حُججه ولا يقبل النقاش حوله وهو ما دعاه للقول «أمّا الخطاب التيلوجي من جهته فإنه ينتشر ويفرض ضرورته ونتائجه ضمن الحدود المعرفية المثبتة بواسطة ناقلي القرآن والحديث. إنّ المحاكمة التيلوجية (أو طريقة التفكير التيلوجية) تستخدم أولاً محاجات المشروعية والسيادة (كالدليل القاطع مثلاً)، أي أنها تستشهد بالآيات والأحاديث لإفحام الخصم. كما تستخدم بشكل ثانوي الأساليب والعمليات المنطقية_ المعنوية والديالكتيكية والبلاغية»². فعلا هناك من يرفع سيف الدليل القاطع في وجهك دون النظر إلى المقاصد، ولكن هذا ليس كل التراث بل هو قليل جداً منه، والدليل على ذلك تعدد التفاسير وتوّعها، وطرق الاستدلال بها.

أركون يعتبر الاستدلال بهذه الكيفية تلاعباً إضافة إلى التلاعبات الأولى المتمثلة في المرور من حالة الكلام الشفهي إلى النص المكتوب³. ويعتبر التفاسير الموروثة سببت مشكلة للوحي حين حصرت مفهومه فيما كتبه المفسرون وهذا ما دفعه للقول: «إنّ مفهوم الوحي في السياق القرآني قبل انتشار "المصحف الرسمي المغلق" كان أكثر اتساعاً من حيث الآفاق والرؤية الدينية ممّا آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي الموروث عن الطبري ومن نقل عنه حتى يومنا هذا. فقد أصبح الوحي بعدئذٍ منحصرًا في ما ورد في القرآن الكريم وحده، لأنّ المفسرين والمتكلمين والفقهاء انفصلوا عن القراءة التاريخية للوحي واكتفوا بالقراءة اللاهوتية الأرثوذكسية بالمعنى السنّي والشيعي والخارجي»⁴، والمشكل ليس فقط في التفاسير الموروثة ولكن يلاحظ أركون «أنّ المفسرين المسلمين المعاصرين يعتمدون جميعهم، في طريقة تفسيرهم وخياراتهم العقائدية، على المفسرين القدامى. ولن يحاول أيّ واحد منهم أبداً أن يفكك، تاريخياً وفلسفياً، نظام

¹ المرجع نفسه، ص 296.

² ينظر: المرجع السابق، ص 85.

³ ينظر: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المرجع السابق، ص 85.

⁴ محمد أركون: القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المرجع السابق، ص 9.

المسلّمات أو البديهيات المؤبّدة منذ قرون عديدة بصفتها موقفاً دوغمائياً مقدّساً أو معصوماً¹. استعمل أركون أداة النفي "لن" التي تفيد المستقبل ولم يستعمل "لم" التي تفيد أنّ المحاولة لم تتمّ من قبلهم وكأنه يقول أنّه "لم ولن يحاولوا".

وما يطرحه أركون حول الوحي يتناقض مع ما طرحه الزحيلي حين قسّم الدليل إلي كونه وحياً أو غير وحياً؛ «والوحي إمّا متلو أو غير متلو. فإنّ كان وحياً متلوّاً فهو القرآن، وإن كان وحياً غير متلو فهو السنّة. وإن كان غير وحياً: فإن كان رأي المجتهدين من الأئمّة فهو الاجماع، وإن كان إلحاق أمر بآخر في حكم لاشتراكهما في العلة فهو القياس»²، فالوحي يتشكّل من الكتاب المتلو (المُصحف) ومن الكلام النبوي وما صحّ عنه (السنّة).

إنّ دراسة أركون للظاهرة القرآنية لم تتبع من فراغ وإنّما جاءت نتيجة قراءة وجهد قال فيه: «قد بذلت جهوداً عديدة لقراءة الخطاب القرآني وبقية النصوص الاسلامية الكبرى (نص السيرة النبوية مثلاً، نص سيرة علي للشيخ المفيد، نهج اللاعبة، رسالة الشافعي، نصوص ابن رشد، ابن خلدون، إلخ...)»³، وهذا يوضح سبب غزارة انتاجه وتنوعها في الفكر الإسلامي المعاصر. ولكن هذا الجهد لم يخدم التراث ولا الفكر الديني المعاصر بل زادهما ضبابية وانحرافاً.

إضافة إلى العقل فإنّ أركون يستخدم القرآن الكريم كشواهد في استدلاله الحجاجي، نجد ذلك في حديثه عن التصوّر الاسلامي للوحي: «إنّه يُدعى التنزيل: أي الهبوط من فوق إلى تحت، وهذا المفهوم يشكّل مجازاً مركزياً وأساسياً .. ويتحدّث القرآن أيضاً عن الوحي الذي يمثّل فعل الظاهرة ذاتها التي وجهها الله للأنبياء. أمّا كلمة التنزيل فتدلّ على موضوع الوحي ومادته»⁴، وأدرج الآيات التالية: [وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ] الشورى 51 وقوله تعالى: [وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ] (52) وفي قوله تعالى من سورة الزخرف: [حم (1) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا]

¹ المرجع السابق، ص 39.

² وهبة الزحيلي: أصول الفقه الاسلامي، ط1، دار الفكر، 1986، ص 417.

³ محمد أركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، المرجع السابق، ص 245.

⁴ ينظر: المرجع السابق، ص 83-84.

عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (3) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ (4) أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ (5)] يحدّد القرآن بدقّة أكثر كيف يصوّر القرآن آليات الوحي. وهو يؤكّد هنا كذلك على أنّ الوحي هو الظاهرة القرآنية ويفرّق بينه وبين التنزيل الذي هو موضوع الوحي ومادته. كما سبق وأن ذكر أنّ كلمة القرآن تتخذ معنى التلاوة والقراءة¹

وفي تحليله لقضية الاشكال الذي يطرحه حول الوحي والمصحف والواقع، يعتبر أنّ حلول النصوص المكتوبة محلّ الخطابات الشفهية للوحي قد وُلد ظاهرتين، هما²:

أولاً، أنّه وضع شعوب الكتاب المقدّس في حالة تأويلية دائرية. بمعنى أنّه جعلها مضطّرة لأن تقرأ النصوص المقدّسة من أجل استخراج القانون منها ..

وثانياً راح هذا الحلّ يُعمّم الكتاب المقدّس ويضعه في متناول الجميع، وخصوصاً بعد اختراع الورق أولاً، ثمّ المطبعة لاحقاً.

هاتان الظاهرتان عند أركون لهما أهميّة ثقافية وتاريخية ضخمة؛ فوضع الكُتب المقدّسة في متناول الجميع يفقده خصائصه الوحيية، وتجعله عرضة للتأويل مع العلم إذ ليس لعامة الناس (الشعوب) القدرة على فهم النصوص المقدّسة لتجعله قانوناً تسير به.

أركون يدعو إلى التعامل مع مصدر التشريع الأساسية المنفق عليه وعلى رأسها القرآن والسنة بالمقاييس الغربية والمناهج المعتمدة في نقد الديانات والنصوص المسيحية واليهودية، كما يدعو إلى إعادة التأكّد من صحة القرآن الكريم بالبحث عن وثائق مفقودة، ثمّ إعادة قراءة هذه الوثائق بطريقة تحرّنا من الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقاتنا بالنص من الطفولة³.

على الرغم أنّ القرآن يحمل لغة واحدة (اللغة العربية) فأركون يربط بين حركة التعريب وغياب الفكر النقدي، مدّعياً أنّه يُصاب بالشلل من جرّاء القيم المعنوية والدلالية والبلاغية التقديسية للغة الوحي. والدراسة النقدية وحدها هي القدرة على كشف جوانب التراث، وتجاوز سلبياته العائقة لنهضة العرب والمسلمين⁴.

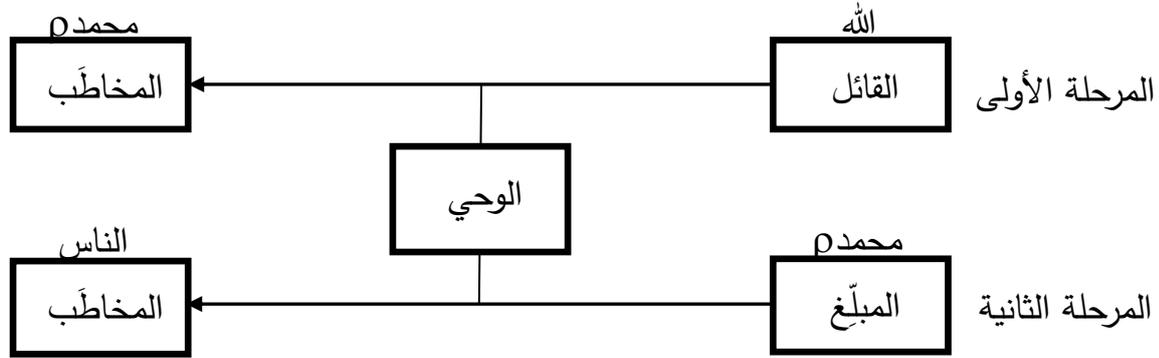
¹ المرجع نفسه، ص 84.

² المرجع السابق، ص 87.

³ ينظر: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، المرجع السابق، ص 290.

⁴ ينظر: محمد أركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، المرجع السابق، ص 18.

وعلى هذا النحو يُظهر المقال القرآني ثلاثة فاعلين أوليين: «قائل-مؤلف، ومخاطب-مبلغ (محمد)، ومخاطب جمعي (الناس)»¹، وعلى هذا الأساس يشير إلى أخذ المخاطب في المرحلة التلقّي الأولى دور المخاطب في المرحلة الثانية (مرحلة التبليغ). ويمكننا أن نشرح فكرة أركان ليفية وصول الوحي للناس من خلال الخطاظة التالية:



الوحي أو الرسالة لم تتغير بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية، وإنما أخذ محمد μ موضعين في العملية التبليغية؛ موضع المخاطب المتلقّي، ثم موضع المخاطب المرسل.

عدا الوحي الشفاهي فإن أركان يعتبر «نصوص الوحي، وتعاليم الأنبياء، والكتب الفقهية، والتفسير الأرثوذكسي، والتأريخ (أي كتابة التاريخ)، والأرثوذكسية، والأدبيات البدعية .. إن كل هذه التركيبات المكتوبة التي أنتجتها الذاكرة الجماعية تتضافر وتتلاقى في ما تدعوه الطائفة وتستخدمه وتحميه تحت اسم: "التراث الحي"². ومن هنا يتضح لماذا يعتبر التراث (بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة) هو الوعاء الذي يتلقّى كلّ الحقائق الناتجة عن التجارب الوجودية المشتركة.

ونعتقد أنّ هذا السبب هو الذي جعل أركان يقترح ثلاث بروتوكولات لقراءة القرآن كـ "نص" « القراءة التاريخية - الأنثربولوجية، القراءة الألسنية - السيميائية، القراءة اللاهوتية - التفسيرية»³. وبناء على أنّ القراءتين الأولى والثانية لا تتوافق ولا تتأقلم مع القراءة الثالثة (التفسيرية) دعا إلى تفكيك كلّ القراءات التقليدية التي لا تزال مهيمنة حتّى الآن.

¹ محمد أركون: الفكر العربي، تر: عادل العوّا، ط3، دار منشورات خويدات، بيروت، 1985، ص35.

² محمد أركون: القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المرجع السابق، ص44.

³ المرجع السابق، ص39.

وبالاعتماد على المنهجية السيميائية والتوسل باللغة يقترح أركون منهجية جديدة في قراءة النص القرآني. ويؤكد أنّ الدراسة لا تهدف إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية ولا إلى إزالة آثار معناها الروحي بالنسبة للمؤمنين. على العكس، إنها تهتم بهذه الأشياء والسمات وبوظائف المعنى بصفاتها أساليب لتوليد الدلالة لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقاربة شاملة تهتم بكل ما ينتج المعنى والدلالة¹. ويذهب إلى المنهج السيميائي كي يكسر النمطية التي تطبع التراث الرفض باسم الأرتوذكسية تعددية المعاني والدلالات المتجلية في التفاسير والمدارس المختلفة، ورفضاً أيضاً إمكانيات المعنى الاحتمالية. وهو يعلم أنّ الأبحاث السيميائية على القرآن الكريم قليلة جداً.

والتحليل السيميائي في نظر أركون «يمثل فضيلة ثمينة جدا وخصوصاً أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة كانت قد ولدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسة والمخيل الجماعيين والفرديين. وعندئذ نتعلم كيف نقيم مسافة منهجية تجاه النصوص أو بيننا وبين النصوص "المقدسة" دون إطلاق أي حكم من الأحكام التيولوجية أو التاريخية التي تغلق باب التواصل مع المومنين فوراً»². يرى أركون أن على من يقوم بهذا التحليل السيميائي «أن يتدرب على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي الدوغمائي وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني. فهذان شيان مختلفان»³. تعتبر هاته الرؤية الأركونية عبارة عن دعوة منه للقطيعة مع القراءة التيولوجية الإيمانية التي طبعت التراث التفسيري بمختلف مصنفاته.

في الفكر الحداثي دائماً، سار علي حرب في خطّ واحد مع أطروحات محمد أركون وزاد توضيحاً وجلاءً للضبابية التي تلفّ العملية النقدية التي يعمل عليها أركون تجاه التراث الديني، بقوله: «إنّ رهان أركون الأساسي فيما يبذله من جهود فكرية متواصلة هو إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الاسلامي بكلّ مراحل وأطواره، وبمختلف نصوصه وخطاباته، بما في ذلك النص القرآني نفسه»⁴. التاريخية التي تعني عند الحداثيين «أنّ للأحداث والممارسات والخطابات

¹ محمد أركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، المرجع السابق، ص33-34.

² المرجع السابق، ص32.

³ محمد أركون: القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المرجع السابق، ص5.

⁴ علي حرب: نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص65.

أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدينيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير، أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف»¹، حقيقة أنّ لأيّ خطاب زمانه ومكانه الذي قيل فيه والواقع الذي كان سببا في إنتاجه ولكن النص القرآني كان هناك سببا لنزوله لا لإنتاجه، وهنا يكمن الفرق.

في تناوله للنص الديني كان علي حرب أكثر جرأة من أركون في الحديث عن الأسطورة والقداسة فالمشكلة عنده تبقى قائمة أيّا كان فهمنا للأسطورة، ونعني بذلك إخضاع النص القرآني للنقد التاريخي، ولمناهج التحليل الغربية حتّى لا أقول العلمية. والمشكلة لا تحلّ بإيضاح معنى الأسطورة كما لا تحلّ بالقول إنّنا نستلهم القيم الروحية للإسلام، أو إنّنا لا نهدف إلى نزع صفة الوحي أو القداسة عن النصوص. فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية ونزعم أنّنا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة، لا مجال إذن للمداورة والالتفاف. فالقداسة التي يتصف بها القرآن هي العائق -في نظر علي حرب- الذي يمنع تسليط الآليات النقدية المعاصرة عليه.

حوصلة المبحث

ويمكننا القول كحوصلة لهذا البحث إنّ الدراسات القرآنية من أصعب الموضوعات التي تكلم فيها الخطاب الديني المعاصر وأثارت تباينا كبيرا بين مختلف الخطابات. في هذا المبحث اخترنا الحديث عن الظاهرة القرآنية باعتبارها موضوعا تناوله المفكر محمّد أركون (الفكر الحدائي) والمفكر مالك بن نبي (التيّار التجديدي). وبدا الاختلاف أو التباين واضحا بين الفكرين لطبيعة المنهج والمنطلق الذي يعتمده كلّ منهما.

الظاهرة القرآنية في الخطاب التجديدي لدى مالك ابن نبي تتعلّق بالإعجاز الكامن في القرآن الكريم الوحي المنزل على محمّد p في حين الظاهرة القرآنية لدى أركون تتعلّق بكيفية وصول الوحي إلى أن يكون هو المصحف ويجمع بعد خمس وعشرين سنة ولا يدخله أي شكّ، واعتبار القرآن غير الوحي.

¹ المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ابن نبي وفي محاولته طرح الجديد حول الظاهرة، كان خطابه موجهًا بالتّقد للتقاسير القديمة والحديث على السّواء، لأنّها دائماً تربط بين الاعجاز باللفظ والمعنى دون النظر إلى الوجوه الأخرى للإعجاز. واختار لنفسه أسلوب تحليل مغاير عمّا ألفه القدامى فانطلق من زاوية التاريخ ليقول أنّ كلّ نبي ارتبط بكتاب وبمعجزات حسب ما عليه قومه، ما عدا محمّد رسول الله ρ فإنّ كتابه هو معجزته، وبالتالي فإعجاز كلّ نبي يذهب بذهابه من الدّنيا ويبقى كتابه، عدا محمّد فقد ذهب عن الحياة وبقي كتابه ومعجزته هكذا ينظر مالك إلى جانب من جوانب هاته الظاهرة.

أمّا أركون فإنّه ينظر إلى الظاهرة القرآنية ليس في جانب الاعجاز ولا في إلهية هذا الكتاب، وإنّما الظاهرة كالحديث الذي يحصل لأول مرة في التاريخ، ويعبر عنه بالتجليّ "التاريخي للخطاب الشفهي" ويقصد الوحي، والتاريخي يعبر به عن الزمان والمكان المحدّدين تماماً (بيئة الجزيرة بكلّ خصائصها في زمانها الجزيرة العربية). هاته هي الظاهرة القرآنية في تصوّره.

في جانب آخر من تقارب البحث بين أركون وابن نبي، فهما يقرّان بالطابع الشفهي الأول للقرآن وأنّه جمع بعد خمس وعشرين سنة في عهد سيدنا عثمان بن عفّان. في تحليله لا يطرح ابن نبي أي إشكالات حول القرآن الكريم من جهة مُسمّياته التي تعارف عليها كلّ المسلمين بكون القرآن هو الوحي وهو الكتاب وهو التنزيل وهو المصحف، بل لا يتحدّث عنها بتاتا. بينما أركون يطرح إشكاليات حول المسمّيات المرادفة للقرآن، ويحدّد لكلّ مصطلح مفهوم يختلف عن الآخر، ويقول بوجود قرآنا متلوّا وقرآنا مدوّنا، ولا يقرّ المطابقة بين القرآن المكتوب والخطاب القرآني الشفهي (القرآن المقروء تلاوة)، أمّا المصحف فهو عند أركون الشيء المادي الذي نمسكه بأيدينا يوميا. وهو في هذا يقابله بالكتب المقدّسة الأخرى، وهو هنا يتناوله من جانب تاريخاني يناقض الحقيقة التاريخية التي تقول أنّ القرآن كان له كتابا في عهد النبوّة وجمع أولا في عهد أبو بكر الصديق τ .

أمّا من جانب كون دراسته ألسنية فإنّه يعمل تفكيكيا، ويختار تعريفا ألسنيا للقرآن بمعنى ما يُقرأ؛ ويحدّده في كونه مجموعة محدودة ومفتوحة من النصوص باللغة العربية. وإذا كان كذلك فهو لا يختلف عن الكتب السماوية الأخرى، لأنّها مجموعة محدودة ومفتوحة من النصوص، وهي صفحات كذلك.

المبحث الثاني: العلمانية بين الحداثيين والتراثيين:

العلمانية من الموضوعات التي تناولها الخطاب الديني المعاصر بالنقد. وما بين مختلف التوجهات الفكرية، لقيت دَعْمًا من التيار الحداثي حسب تعريفاتها الغربية، وتحفظا من التيار التجديدي تحت عبارة "نعم ولكن"، ولقيت رفضا تاما من التيار السلفي واعتبره كفرا وردّة. في هذا المبحث سنتناول الأقوال (الخطاب) التي يستند ويحتج بها كلّ تيار على صحّة رأيه، ومنه نقارن بينها من خلال طرق استدلالها في محاولة لتبيان مدى التضاد أو التقارب الحاصل بينه، وأيهما كانت مقنعة. ونبدأ الحديث عن العلماني من خلال الطرح الحداثي باعتباره هو الذي تبنّى المصطلح والفكرة وسعى إلى تجسيدها في البلاد الاسلامية.

1.2. العلمانية في الخطاب الحداثي:

يعتبر محمد أركون من الذين تحدّثوا كثيرا ونظّروا للعلمانية من خلال الخطاب الذي يطرحه المبني على قراءته للساحة الفكرية الأوروبية وعمقه في فهم أسباب ظهور العلمانية منذ قرنين من الزمن أو يزيد وما يشاهده من محاولات تطبيقه في الدول الاسلامية منذ أن دخله المستعمر الغربي وحمل معه رؤيته إليه في كلّ نواحي الحياة.

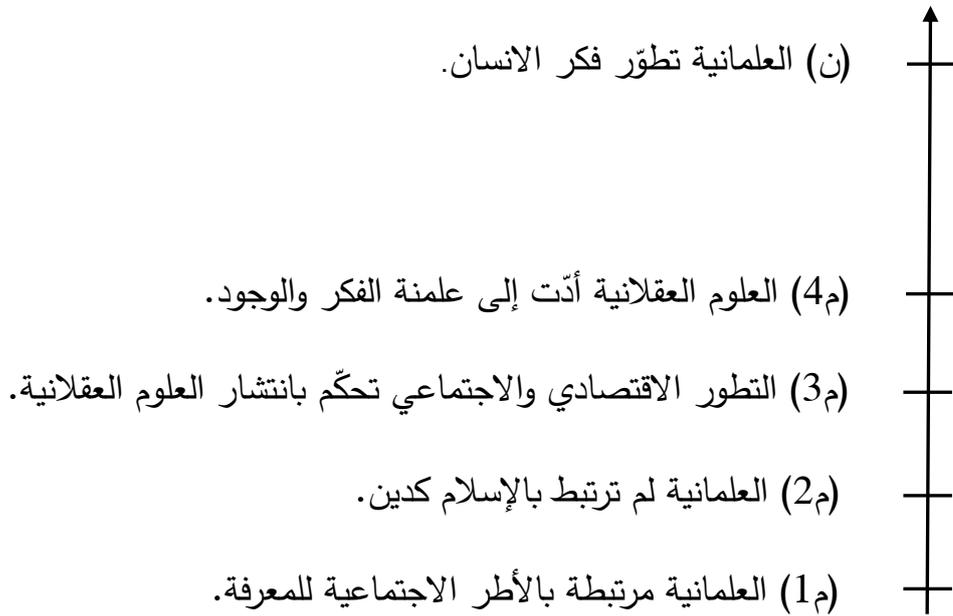
يرجع أركون أصل كلمة العلمانية إلى كلمة Laïcos اليونانية التي تعني الشعب ككلّ، ما عدا رجال الدّين، أي بعيدا عن تدخلهم في حياته. في لاتينية القرن الثالث عشر، وأنّ Laïcos تعني الحياة المدنية أو النظامية كما يقولون في ذلك الحين. والعلمنة في فهم أركون هي «الموقف الحرّ والمفتوح للروح أمام مشكلة المعرفة، ولا شيء ينبغي أن يحول بين الانسان وبين كشف المجاهيل الماديّة أو الروحية للوجود»¹، المسألة بالنسبة له مسألة حرّية في التفكير تؤدّي إلى المعرفة. ولهذا اعتبرها في موضع آخر من كتبه أنّ العلمانية تتمثّل في «مواجهة السلطات الدينية التي تخنق حرّية التفكير في الانسان ووسائل تحقيق هذه الحرّية»²، فالسلطة الدينية سواء أكانت رسمية أم مجتمعية فهي عائق أمام التفكير.

¹ محمد أركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، المرجع السابق، ص293.

² محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، المرجع السابق، ص294.

العلمانية حسب أركون ليست وليدة العصر وإنما ظهرت كذلك في الاسلام وارتبطت بالفكر المعتزلي منذ مراحلها الأولى وارتبطت العلمانية «بالأطر الاجتماعية للمعرفة وليس بالإسلام كدين بمعنى أنّ التطور الاقتصادي والاجتماعي للمراكز الحضريّة الكبرى قد تحكّم مباشرة بانتشار العلوم العقلانية المؤدية إلى علمنة الفكر والوجود أو حصرها واضمحلالها»¹ فالمسألة موت أو حياة. ربّط أركون التطور المادي للإنسان بتطور فكره ووصوله إلى العلمنة، فمتى انتشرت العلوم العقلية وسادت العلمانية ظهرت وانتشرت المراكز الحضارية.

يمكن صياغة محاولة أركون بزحزحة فكرة ارتباط العلمانية بالدين كما يلي:



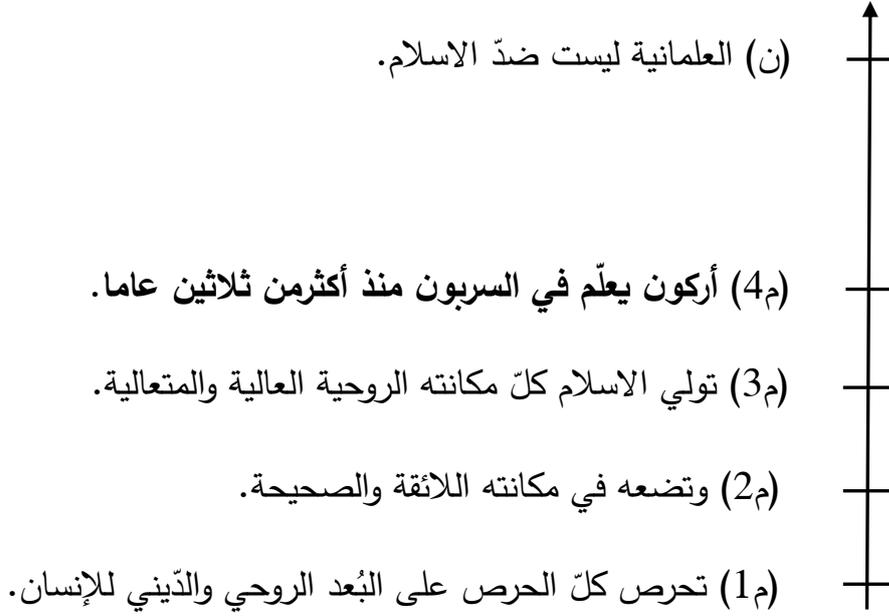
من خلال نموذج الاسلام المعتزلي الذي تعقلن (استعمل العقل في فهمه للنصوص الدينية)، أنشأ أركون فكرة أنّ ظهور العلمانية في وقت مبكر من التاريخ الاسلامي عن طريق التطور المادي الذي حصل يعني فكّ الاشتباك الفكري بين العلمانية والاسلام. وحتى يزيل أيّ إلتباس حول الطرح الذي يقدمه حول العلمانية يوضح أنّ «العلمنة بحسب المعنى الذي أقصده تحرص كلّ الحرص على البعد الروحي والديني للإنسان، وتضعه في مكانته اللائقة والصحيحة .. إنها تُولي الاسلام كلّ مكانته الروحية العالية والمتعالية»² إذن المسألة عنده

¹ محمد أركون: العلمنة والدين، تر: هاشم صالح، ط3، دار الساقى، بيروت، 1996، ص61.

² محمد أركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، المرجع السابق، ص295.

ليست مسألة إلغاء للدين والأبعاد الروحية للإنسان، بل جعل الدين متسامياً، ويضرب أركان بشخصه مثلاً حين يقدم تسامح العلمانية مع الإسلام في كونه أستاذاً. يعلم في السوربون منذ أكثر من ثلاثين عاماً.

ويمكننا ترتيب الحجج التي استدلّ بها أركون في محاولة إقناعية أنّ العلمانية ليست ضدّ الإسلام، في الخطأ التالية:



$$(ن) \longleftarrow (1م) + (2م) + (3م) + (4م)$$

ربط أركون بين المقدمات الأربعة بأداة العطف (و) وربّتها ليحصل في الأخير على النتيجة

(ن) العلمانية ليست ضدّ الإسلام؛ النتيجة التي يعمل دائماً على إقناع التيار التراثي بها.

2.2. العلمانية في الخطاب التجديدي:

طرح التجديديون في الخطاب الديني المعاصر من خلال المفكر الإسلامي عبد الوهاب المسيري¹. حول أسباب نشأة وظهور العلمانية وخلافاً لكثير الكتابات والقراءات طرحاً قريباً جداً من طرح أركون، فيقول أنّ «ظهور العلمانية لا يعود في تصوّري إلى فساد الكنيسة الكاثوليكية ورجال الدين، وإلى رفضها للعالم وثورة الجماهير والعلماء ضدها. قد تكون هذه عناصر مساعدة»² فلا علاقة للدين ورجاله بنشأة العلمانية، هذه أسباب ثانوية قد تكون ساهمت في ذلك. ويعتبر الأسباب الحقيقية لبدايات العلمانية «تعود إلى ظهور جيوب اقتصادية منفصلة عن الاقتصاد الطبيعي، أي الاقتصاد الاقطاعي في العصور الوسطى في الغرب الذي كان يهدف إلى إشباع الحاجات. هذه الجيوب الاقتصادية الجديدة أسست بهدف الريح فأصبح المقياس اقتصادياً، أي انفصل عن منظومة القيم المسيحية»³، فالجانب المعيشي أو كيفية تسيير الاقتصاد وطبيعته فهو العامل الأساس في بروز العلمانية.

¹ عبد الوهاب المسيري، مفكر عربي إسلامي وُلد في دمنهور 1938. التحق عام 1955 بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية وعُين معيداً فيها عند تخرجه، وسافر إلى الولايات المتحدة عام 1963 حيث حصل على درجة الماجستير عام 1964 (من جامعة كولومبيا) ثم على درجة الدكتوراه عام 1969 من جامعة رنجرز. وعند عودته إلى مصر قام بالتدريس في جامعة عين شمس وفي عدة جامعات عربية من أهمها جامعة الملك سعود (1983 - 1988)، وجامعة ماليزيا الإسلامية، وعضو مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (1970 - 1975)، ومستشاراً ثقافياً لوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك (1975 - 1979). ومن أهم أعماله موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد (ثمانية مجلدات) وكتاب العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (جزأين)، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (سبعة أجزاء). والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، والحدثة وما بعد الحدثة، و دراسات معرفية في الحدثة الغربية. والدكتور المسيري له أيضاً دراسات لغوية وأدبية من أهمها: اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، و دراسات في الشعر، و في الأدب والفكر، كما صدر له ديوان شعر بعنوان أغاني الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية. وقد نشر الدكتور المسيري عدة قصص وديوان شعر للأطفال. وقد رحل الدكتور عبدالوهاب المسيري عن عالمنا في الثالث من يوليو عام 2008 بعد صراع طويل مع المرض. نقلا عن موقع <http://www.elmessiri.com/>

² عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحدثة والعولمة، ط1، دار الفكر، دمشق، 2013، ص111.

³ المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وحول مصطلح العلمانية الذي عُرف في أواخر القرن التاسع عشر، فقد ارتبط بالحديث عن "فصل الدين عن الدولة"، وكان يحمل تصوّراً أنّ هذا الطريق الذي لا بدّ أنّه سيؤدّي إلى الحرّية والديمقراطية، وحلّ مشكلات المجتمع، فيحلّ السلام وتنتشر المحبّة والأخوة والتسامح¹. ولكن هذا الشعار بحسب المسيري؛ «شعار فصل الدين عن الدولة شعار سطحي، فهو يفترض أنّ الانسان كائن يمكن تقسيمه قسمين، قسم مادي وقسم روحي، ويمكن فصل الواحد عن الآخر تماماً بحيث يمارس جانب في الحياة العامة والآخر في الحياة الخاصة، وهذا أمر مستحيل»²، ولهذا قام بتوسيع تعريف العلمانية وجعلها بين فصل الدين عن الدولة وسمّاها "العلمانية الجزئية"، وفصل كلّ ما هو مقدّس عن كلّ ما هو دنيوي؛ وسمّاها "العلمانية الشاملة". هكذا يعلنها «وأنا بصفتي مفكراً مسلماً لا أرى غضاضة في قبول ما أسميه "العلمانية الجزئية" إنّ كان يعني بعض الاجراءات السياسية والاقتصادية ذات الطابع الفني، والتي لا تمسّ من قريب أو من بعيد المرجعية النهائية .. كما أنّي أرى أنّ الاسلام ليس دينا ودولة، وإنّما دين ودنيا»³، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة هو التقسيم الذي أسسه المسيري من أجل فك الاشتباك الفكري الدائر بين العلمانية والدين. نرتّب الفكرة كما يلي:

(ن) أقبل العلمانية "الجزئية".

إنّ (الشرطية).

(ش1) كان يعني بعض الاجراءات السياسية والاقتصادية

(ش2) لا تمسّ بالمرجعية النهائية (شرط).

¹ ينظر: المرجع نفسه، ص93.

² المرجع نفسه، ص95-96.

³ عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، المرجع السابق، ص96.

المسيري انطلق من النتيجة المفترضة أن يصل إليها (ن) ووضع شرطين أساسيين لقبول هته النتيجة (ش1) + (ش2) ، وهذا لا يعني أنه سلّم بالنتيجة بقدر ما يعني وضع شروطا قد لا تتوفر بناء على الواقع الذي تطبّق فيع العلمانية.

ولأنّ الخطاب الاسلامي يطرح مقابل "فصل الدين عن الدولة" شعار "الاسلام دين ودولة" فإنّ المسيري يقول بوجود مغالطة في ربط الدين بالدولة في الاسلام؛ المقابل للدين هو الدنيا وليست الدولة، ويؤكد هاته الرؤية بوجود «فصلا حتميا نسبيا للدين والكهنوت عن الدولة في كلّ المجتمعات الانسانية تقريبا وهذا ليس لصراع بينهما ولكن لطبيعة عمل منهما فالمؤسسة الدينية لا يمكن أن تتوحد مع المؤسسة السياسية في أي تركيب سياسي حضاري مركّب.¹

ويُرجع الخلاف والاشتباك الدائر بين الاسلام والعلمانية إلى قضايا فلسفية وأخلاقية لا إلى مطالب سياسية أو اجتماعية كما هو بادٍ في الساحة العربية وكما يصوره الخطاب الاسلامي عموما فمن يمكنه النظر في جوهر الاختلاف بين الاسلام والعلمانية «يرى أنه لا يعود إلى ما تتادي به العلمانيات من ادعاءات ومطالب سياسية أو اجتماعية كالديمقراطية والتسامح والقبول بالتعدّد بقدر ما يتعلق بالأسس الأخلاقية والفلسفية التي يقوم عليها كلّ منهما»².

الخطاب الاسلامي يطرح أنّ العلمنة لا تتعلق بالجوانب التي ذكرنا وإنّما علمنة الدين وهو بهذا « يفقد بُعد المركّب المجازي (باعتبار أنه خطاب يتعامل مع عالم الشهادة والغيب والمحسوس والمجهول، وما نعرف وملا نعرف)، التي تفترض أنّ المجتهد (المكشوف عنه الحجاب) يعرف المعنى الكامن من خلال عملية تأويل إشراقية، حيث يصبح التفسير مرجعية ذاته دون عودة للمعنى الواضح للنص»³، وهنا يدخل المسيري إلى إشكالية التفسير والفهم التي ينطلق منها الحداثيون.

وجزء من هذا الاشكال يصنعه أولئك «الوضعيون المنطقيون [الذين] لا يؤمنون إلاّ بالمعطيات المحسوسة التي يمكن أن تقاس، وهم يصنّفون العبارات العاطفية مثلا بأنّها شبه جمل إخبارية» طبعا هذا نوع من الالغاء للوجدان «وهذا ما لا يمكن أن أقبله، إذ إنّ العبارات الانسانية

¹ ينظر: عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص17.

² رفيق عبد السلام: العلمانية والدين والديمقراطية، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 1429هـ، ص129-130.

³ عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحدائثة والعولمة، المرجع السابق، ص110.

العاطفية تعبر عن شيء أساسي في الوجود الانساني، حتّى وإن لم ندركه بالحواس، وحتّى لو كان خاضع للقياس»¹. فالمدرّكات لا تدرك فقد بالحواس وإنّما تدرك كذلك بالوجدان والاحساس والعقل.

مصطلح "علماني" خلافى لأقصى درجة، عند المسيري ولهذا حاول أن يقوم بتطوير نموذج تحليلي يمكّنه من إيجاد مفهوم متكامل للعلمانية .

هل الاسلام دين علماني؟ الاجابة عن هذا السؤال تتحدّد بمفهوم العلمانية في ذاتها لأنّ مصطلح علماني" في جميع اللغات مصطلح مختلط، المسيري يقول²:

وإذا عُرّف بطريقة سطحية جزئية (ش1) كأن يقال: إنّ العلمانية هي فصل الدين عن الدول، بمعنى رفض سيطرة رجال الدين على المجال السياسي، في هذه الحالة يمكن اعتبار الدين الاسلامي ديناً علمانياً (ن1) ، إذ إنّهُ لا توجد قداسة رجاله الدين في الاسلام. فالفقهاء والعلماء الذين ليسوا رجال دين بالمعنى الذي عُرّف في أوربة القرون الوسطى. (ن1)

.. وإنّ عُرّف المصطلح بصورة مركّبة شاملة (ش2)، لا يمكن القول: بأنّ ثمة أي دين يمكن أن يكون علمانياً، ولا يمكن لأية منظومة أخلاقية أن تكون علمانية. (ن2)

إذا كانت العلمانية تعني فصل الدين عن الدولة (ش3)، أي عن عالم السياسة والاقتصاد (بالمعنى الفني الاجرائي المتخصّص) وحسب، وليس فصل القيم الانسانية والأخلاقية والدينية عن مجمل حياة الانسان، فلا يوجد بالنسبة إليّ مشكلة أنا المسلم. (ن3)

النتيجة التي يمكن الحديث عنها بعد التحليل أنّه لا مشكلة للإسلام أو لأي دين آخر إنّ كان تعريف العلمانية يستجيب للشرط (ش1) أو للشرط (ش3) فلا مشكلة لها مع الاسلام. أمّا إنّ التعريف وفق الشرط (ش2) فإنّ العلمانية مرفوضة.

العلمانية انطلقت عنواناً ينظر في البحث العلمي لكن نظرة عقلية بحتة بعيداً عن المعارف الانسانية الأخرى، فهي كمن ينظر بعين واحدة «هي عين البحث العلمي بالوسائل الانسانية،

¹ الرجوع السابق، ص49.

² المرجع نفسه، ص127-128.

وظمس عين العلم الأخرى التي تقتبس المعرفة من الدين والوحي طمسًا كليًا» وينتج عن هذه الرؤية وفي هذه الحالة تكون العلمانية¹:

1. إلحادا بصورة إيجابية،

2. أو إهمالا للدين وعدم الالتفات إليه،

3. أو طمسا جزئيًا،

وفي هذه الحالة تكون العلمانية إلغاء للدين فيما عدا قضايا الاعتقادات الدينية الغيبية، أو العبادات المحصنة وطقوسها، مع بعض أحكام ومراسيم أخرى، وسلوك فردي خاص بمستلزمات الحرية الشخصية.

(ن) العلمانية إلغاء للدين.

(3)

(2)

(1)

وفي موضع آخر يستدل المسيحي على عدم وجود رابط بين العلمانية والالحاد يقول: «إذا كان الالحاد هو إنكار وجود الله سبحانه وتعالى .. فإنّ العلمانية لا تعني بالضرورة الالحاد .. إنّ الذين نادوا بها، لم يكونوا ملاحدة ينكرون وجود الله، بل هم ينكرون تسلط الكنيسة على شؤون العلم والحياة فحسب، فكلّ ما يعنيه هو عزل الدين - ممثلا في رجاله وكنيسته - عن سياسة الدولة، وتوجيه أمورها»². كيف يمكن أن نفهم هذا الطرح؟

¹ عبد الرحمن حسن حبتكه الميداني: كواشف الزيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، ط2، دار القلم، دمشق، 1991 ص162-163.

² يوسف القرضاوي: الاسلام والعلمانية وجها لوجه، ط7، مطبعة المدني، القاهرة، 1997، ص66.

ن العلمانية عزل الدين عن سياسة الدولة.

(3) رفضوا وأنكروا تسلط الكنيسة.

(2) الذين نادوا بالعلمانية لم يكونوا ملحدين.

(1) العلمانية لا تعني بالضرورة الالحاد.

حول مصطلح ومفهوم العلمانية يرجع القرضاوي الخلط في فهمها إلى الترجمة؛ «وإنما ترجمت الكلمة الأجنبية بهذا اللفظ "العلمانية؛ لأنّ الذين تولّوا الترجمة، لم يفهموا من كلمتي "الدين" و"العلم" إلاّ ما يفهمه الغربي المسيحي منها»¹. إذن اختلاف المرجعيات الدينية بين المسلم والمسيحي أدى إلى اختلاف في ترجمة المصطلح ومن ثمّ في الفهم. والمعروف أنّ «الدين والعلم في مفهوم الانسان الغربي، متضادان متعارضان، فما يكون دينيا لا يكون علميا، وما يكون علميا لا يكون دينيا، فالعلم والعقل يقعان في مقابل الدين، والعلمانية والعقلانية في الصف المضاد للدين»²، هذا يوضّح مفهوم العلمانية في الغرب، فهل يصلح هذا المفهوم على الاسلام في كونه يجعل العقل مناط التكليف الشرعي، والعلم هو السبيل لإقامة الدين.

الدكتور محمّد عماره يعرّف العلمانية بأنها «جعل المرجعية في تدبير العالم إنسانية خالصة، ومن داخل العالم، دونما تدخّل من شريعة سماوية هي وحي من الله المفروق لهذا العالم»³ وهذا التعريف بعيدا عن تعريف المسيحي.

وإذا نظرنا إلى العلمانية مع الاسلام وجدنا الأمر يختلف تمام الاختلاف، ذلك لأنّ الاسلام جاء نظاما كاملاً للحياة .. ولهذا يكون المسلم الذي يقبل العلمانية - مهما تكن علمانيته معتدلة متساهلة - في جبهة معارضة للإسلام .. إنّ هذا المسلم، الذي يقبل العلمانية، أو يدعو إليها - إنّ لم يكن ملحدا، يجحد وجود الله، وينكر الوحي والدّار الآخرة - قد تنتهي به علمانيته إلى الكفر

¹ المرجع السابق، ص42-43.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ محمد عماره: علمانية المدفع والانجيل، ط1، مكتبة الامام البخاري، القاهرة، 2017، ص50.

البواح والعياذ بالله، إذا أنكر معلوما من الدين بالضرورة .. بل إنَّ العلماني الذي يرفض مبدأ تحكيم الشريعة من الأساس، ليس له من الاسلام إلا اسمه، وهو مرتدّ عن الاسلام بيقين¹.

3.2. العلمانية في الخطاب السلفي

يتناول الخطاب السلفي العلمانية تحت عنوان "العلمانية حقيقتها وخطورتها" في كتاب الدكتور محمد علي فركوس² الأستاذ بكلية العلوم الاسلامية بجامعة الجزائر.

في تناوله لموضوع العلمانية يدخل فركوس مباشرة إلى القول: «أن كلمة العلمانية» اصطلاح لا صلة له بلفظ "العلم" ومشتقاته مطلقا، وإنما هي اصطلاح غربي موضوع ليتبلور من خلاله انتصار "العلم" على الكنيسة النصرانية التي قمعت التطور، وحاربت التقدم والتحصّر في الغرب باسم دينهم المحرّف الذي يحرم العلم التجريبي والاكتشافات والاختراعات المتولّدة عنه وتعني العلمانية في جانبها السياسي بالذات اللادينية في الحكم³، لا يتكلّم عن مصدر المصطلح ولكن الموضوع الذي كان سببا في تبلور المصطلح وهو الصراع بين العلم ورجال الكنيسة، بمعنى العلم مع الدين. وخصّ مفهوم العلمانية في العرف السياسي بأنها اللادينية في تسيير الحكم.

¹ ينظر: يوسف القرضاوي: الاسلام والعلمانية وجها لوجه، ص67.

² هو أبو عبد المعزّ محمد علي بن بوزيد بن علي فركوس وُلد بالجزائر العاصمة بتاريخ: 29 ربيع الأول 1374هـ الموافق لـ: 25 نوفمبر 1954م. سافر إلى السعودية وانتظم في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، من أهم شيوخه بالمدينة المنورة الشيخ: عطية محمد سالم والشيخ عبد القادر شيبية الحمد والشيخ أبو بكر الجزائري ومحمد المختار الشنقيطي. عاد إلى الجزائر سنة (1402هـ . 1982م)، وانتسب أستاذا بمعهد العلوم الإسلامية بالجزائر العاصمة. في سنة (1410هـ-1990م) انتقل إلى جامعة محمد الخامس بالرباط لتسجيل أطروحة العالمية العالية (الدكتوراه)، ثمّ حوّلها إلى الجزائر، فكانت أوّل رسالة دكتوراه دولة نوقشت بالجزائر العاصمة في كلية العلوم الإسلامية، وذلك سنة (1417هـ-1997م). من مؤلفاته العلمية: تحقيق «تقريب الوصول إلى علم الأصول» لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزيّ الكلبّي الغرناطيّ، وتحقيق «الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل» للإمام أبي الوليد الباجي، وتحقيق «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول» وكتاب «مئارات الغلط في الأدلّة» للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الحسنيّ التلمسانيّ (771هـ-1370م). وله من السلاسل العلمية: سلسلة "ليتقّفوها في الدين" (09 رسائل وكتب)، وسلسلة "توجيهات سلفية" (15 رسائل وكتب)، وسلسلة « فقه أحاديث الصيام (04 رسائل) ». موقع الشيخ: <http://ferkous.com/> بتاريخ: 2020/01/20.

³ محمد علي فركوس: العلمانية حقيقتها وخطورتها، ط3، دار العواصم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013، ص11.

"فصل الدّين عن الدولة" المفهوم الرائج عن العلمانية يقول فركوس أنّ مدلوله «قاصر لا تتجسد فيه حقيقة العلمانية من حيث شمولها للأفراد والسلوك الذي لا ارتباط له بالدولة. لذلك لا يمكن التعبير عن مدلولها بعبارة أكثر مطابقة لحقيقة العلمانية بأنّه "إقامة الحياة على غير دين"¹ من هذا التّصوّر وما هذه الحقيقة التي يرسمها عن العلمانية العلمانية بأنّها تتعلّق وتشمل بكلّ شيء في حياة الانسان، أكيد أنّها مرفوضة. وبغضّ النّظر عن كون العلمانية في عقيدتها وفلسفتها التي ولدت في كنف الحضارة الغربية المتأثّرة بالنصرانية المحرّفة أو الاشتراكية². في تحديده كذلك لمفهوم العلمانية يستعمل فركوس مصطلح مركّب "العلمانية اللادينية" لا ندري هل اللادينية صفة للعلمانية أم أنّ هناك علمانية ليست لا دينية فتكون العلمانية علمانيتان. ف«العلمانية اللادينية مذهب دنيوي جاهلي يرمي إلى³:

أولاً: إلى عزل الدّين عن التّأثير في الحياة الدنيا، ويدعو إلى إقامة الحياة على أساس:

وثانياً: ماديّ في مختلف نواحيها ...،

وثالثاً: وعلى أرضية العلم الدنيوي المطلق،

ورابعاً: وتحت سلطان العقل والتجريب،

وخامساً: وتطبيق مبدأ النفعية على كلّ ميادين الحياة اعتماداً على المبدأ الميكانيكي

وسادساً: وبعيدا عن أوامر الدّين ونواحيه التي تبقى مرهونة في ضمير الفرد لا يتعدّى بها

العلاقة الخاصة بينه وبين ربّه، ولا يرخّص له بالتعبير عن نفسه إلّا في الشعائر الدّينية أو المراسم

المتعلّقة بالأعراس والولائم والمآتم ونحوها.

وهذه الصفات التي عدّها فركوس والتي على أساسها قامت العلمانية تكون هي المدخل

والحجة التي يستدلّ بها من أجل رفضها.

يبدو ما عبّر عنه أنفاً بمصطلح العلمانية اللادينية" ليس هو تقسيماً لها بل صفة، وهذا ما

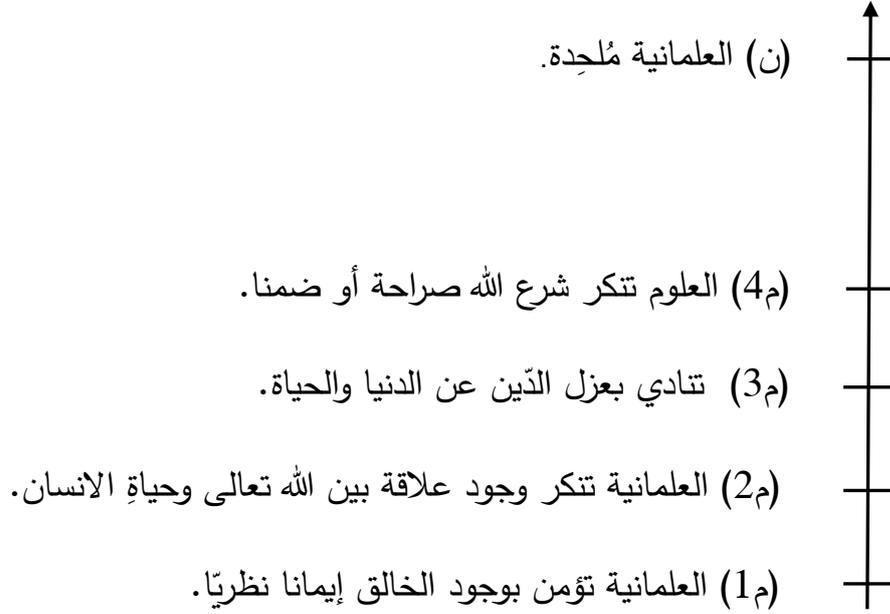
دعاه إلى الرّدّ على الذين قسّموا العلمانية إلى قسمين، بقوله: «ولم يصب عين الحقيقة من قسّم

¹ المرجع السابق، ص 11-12.

² محمد علي فركوس : المرجع السابق، ص 12

³ ينظر: محمد علي فركوس: العلمانية حقيقتها وخطورتها، المرجع نفسه، ص 13

العلمانية إلى مُلحدة تنكر وجودَ الخالقِ أصلاً ولا تعترف بشيء من الدّينِ كَلِيّة، وإلى علمانية غير مُلحدة وهي التي تؤمن بوجود الخالق إيماناً نظرياً، وتنكر وجود علاقة بين الله تعالى وحياة الإنسان، وتنادي بعزل الدّين عن الدنيا والحياة، وتنكر شرع الله صراحة أو ضمناً؛ لأنّ العلمانية في جميع أشكالها وصورها مُلحدة، ذلك لأنّ اللاحاد هو الميل والعدُول عن دين الله وشرعه، ويعمّ ذلك كلّ ميّلةٍ وحيدةٍ عن الدين»¹ ويمكننا تجسيد هذا الخطاب الاستدلالي في الخطاطة التالي:



أربع مقدّمات حجاجية استدلتّ بها فركوس على أنّه مهما كانت العلمانية فهي مُلحدة ولا ينفع تقسيمها في محاولة لتهديبها. والملاحظ أنّه اتخذ الرابط الحجاجي اللغوي "لأنّ" وهو للتعليل، كي يبرر رفض التقسيم ويقول أنّها ملحدة، واستعمله مرّة أخرى ليعطي مفهوماً واحداً للإلحاد وهو الميل والعدُول عن دين الله وشرعه.

وليبين أنّ اللاحاد يتعلق بشؤون الحياة كلّها عدّد فركوس أولاً مظاهر العلمنة والمجالات التي أبعد الدّين عنها وتمثلت فيما يلي²:

- السياسة والحكم.
- التعليم ومناهجه.

¹ محمد علي فركوس : المرجع السابق، ص 14-15.

² محمد علي فركوس: العلمانية حقيقتها وخطورتها، المرجع السابق، ص 22-23.

- الاقتصاد والأنظمة المالية.
- قوانين الاجتماع والأخلاق والمدنية.

ثمّ ثانيا الشبهات التي تثيرها العلمانية حول الاسلام¹:

1. الطعن في القرآن الكريم والتشكيك في النبوة.
 2. دعوى جمود الشريعة وعدم تلاؤمها مع الحضارة، وأنّ أوربا لم تتقدّم حتّى تركت الدين.
 3. دعوى قعود الاسلام عن ملاحقة الحياة التطورية، وأنه يدعو إلى الكبت واضطهاد حرّية الفكر.
 4. الزعم بأنّ الدين الاسلامي قد استنفد أغراضه، ولم يبق سوى مجموعة طقوس وشعائر روحية.
 5. دعوى تخلف اللّغة العربية عن مسايرة العلم والتطوّر، وعجزها عن الالتحاق بالركب الحضاري والتنموي .. لعلمهم أنّها لغة القرآن ومفتاح العلوم الشرعية.
 6. الزعم بأنّ الشريعة مُطبّقة فعلاً في السياسة والحكم وسائر الميادين.
 7. دعوى قساوة الشريعة في العقوبات الشرعية من قصاص وقطع ورجم وجلد وغيرها..
- يعتقد فركوس أنّه حينما يسوق كلّ هاته المبررات سواء المجالات أو الشبهات كافية لإقناع المخاطب برفض العلمانية، والحقيقة أنّ حججه غير كافية لأنّه لم يتعرض إلى العلمانية وصورتها كواقع في حياة الأفراد والمجتمعات الاسلامية، ولا شك أنّه خطاب مقبول لمن لهم سلطة عليهم (السلطة المعنوية الناتجة عن المشيخة).

هذا الخطاب الديني المعاصر السلفي الوهابي في الداخل الجزائري، أمّا على مستوى مركز الخطاب السلفي الوهابي (السعودية) فإنّ الدكتور سفر بن عبد الرحمن الحولّي² ألف كتابا تحت

¹ محمد علي فركوس: العلمانية حقيقتها وخطورتها، المرجع السابق، ص25-27.

² سفر الحوالي رجل دين سعودي 18 أبريل 1950، يعد الحوالي أحد أبرز منظري التيار السلفي، سافر إلى المدينة المنورة ودرس في كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية وحصل على شهادته الجامعية منها. تعرف خلال دراسته بمحمد قطب وتأثر به وكتب رسالة الماجستير حول العلمانية متتبعا أصولها ونظورها وفلسفتها وتجلياتها في العالم العربي والإسلامي، وحصل على شهادة الدكتوراه في ظاهرة الإرجاء في الفكر. ولهُ عدة كتب منها: كتاب "القدس بين الوعد الحق والوعد

عنوان العلمانية (نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة) يشرح فيه خطابه يعرف فيه العلمانية وتأثيرها في الوطن العربي.

يبدو الحوّل أكثر منهجية علمية في حديثه عن العلمانية، من سلفه فركوس فقد اختار أن يبدأ الموضوع من تحديد أصل المصطلح، وهو يعتبر العلمانية كمصطلح: «ترجمة خاطئة لكلمة (Secularism) في الإنجليزية أو (Secularite) بالفرنسية، وهي كلمة لا صلة لها بلفظ "العلم" ومشتقاته على الإطلاق .. والترجمة الصحيحة للكلمة هي "اللا دينية" أو "الدنيوية"، لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب، بل بمعنى أخصّ هو ما لا صلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد»¹. واستشهد بما قالته دائرة المعارف البريطانية عن مادة (Secularim): هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا لوحدتها².

ويتفق مع فركوس في كون التعبير الشائع في الكتب الإسلامية المعاصرة هو "فصل الدين عن الدولة" لا يعطي المدلول الكامل للعلمانية ويذهب معه إلى مصطلح "فصل الدين عن الحياة" لكان أصوب، ولذلك فالمدلول الصحيح للعلمانية هو "إقامة الحياة على غير دين"³، ولأنّ كتاب الحوّل سابق لكتاب فركوس يبدو لأنّ فركوس أخذ هذا المدلول منه.

بعد استعراض قصة العلمانية في أوروبا بأسبابها ودوافعها وصل الحوّل إلى نتيجة مفادها: «أنّ العلمانية ردّ فعل خاطئ لدين محرّف وأوضاع خاطئة كذلك، وإنّها نباتٌ نكّد خرج من تربة خبيثة ونتاج سيّء لظروف غير طبيعة. فأوروبا نُكبت بالكنيسة وديانتها المحرّفة وطغيانها الأعمى وسارت أحقاباً من الدّهر تتعثّر في ركابها»⁴. بمعنى أنّ ولادتها وظهرها كان بسبب الدين ممثلاً

المفتري" وكتاب "يوم الغضب" وكتاب "الانتفاضة والتتار الجدد" و "مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة، و"المسلمون والحضارة الغربية" و"الموقف الشرعي من أحداث 11 سبتمبر". المصدر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة. بتاريخ: 2018/10/01.

¹ سفر بن عبد الرحمن الحوّل: العلمانية (نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة)، ط1، دار الهجرة، 1982، ص21.

² المرجع السابق، ص22.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص23.

⁴ المرجع نفسه، ص648.

في رجال الكنيسة، عن طريق تمرد الناس على سلطتها، والسير في خطّ مُضاد للدين باعتباره كان سببا فيما آل إليه حالهم.

العلمانية بالنسبة لسفر الحولّي هي التي أبطلت العقيدة المسيحية حين انتقض الناس على رجال الدين، والأحرى أن نلتزم بالاسلام الذي «سبق إلى نقض هذه العقيدة وإبطالها ليس من خلال تنفيره العام من الشرك وإنكاره المطلق فحسب بل أفرد الحديث عنها استقلالاً وفصله من وجوه منوّها بأنّها عقيدة وثنية قديمة»¹. وهذا ما أثبتته علم مقارنة الأديان الذي يُعدّ من أحدث علومها النظري.

وإذا كانت العلمانية هي حياة على غير دين، فلا يمكن أن نسقطها على الاسلام الذي «لم تتعرض الشريعة الاسلامية لاضطهاد يُذهب معالمها ويطمس حقائقها ويجعل تطبيقها في واقع الحياة أمرا مستحيلا كما حدث للنصرانية»²، ولم ينشأ صراع بين الدين والدولة فقد «ظلت هذه الأمة الاسلامية قرونا تعيش حياة متّسقة موحّدة المنهج والسلوك لا أثر فيها لشيء من الانفصال الشعوري أو العملي بين الشريعة والسياسة أو بين الدين والدنيا على النحو الذي رأيناه في النّصرانية»³.

وانطلاقا من المفهوم الذي حدّده للعلمانية، أعطى حكمه - وسمّاه حكم الله - عليها بوضوح أنّها: **نظام طاغوتي جاهلي يتنافى مع لا إله إلا الله من ناحيتين**⁴:

أولاً: من ناحية كونها حكما بغير ما أنزل الله.

ثانياً: من ناحية كونها شركا في عبادة الله.

واستند في السبب الأول إلى العديد من الآيات والنصوص على رأسها قوله تعالى: [وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ] المائدة:44.

واستند في السبب الثاني على قوله تعالى: [قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ

الْعَالَمِينَ] الأنعام:162.

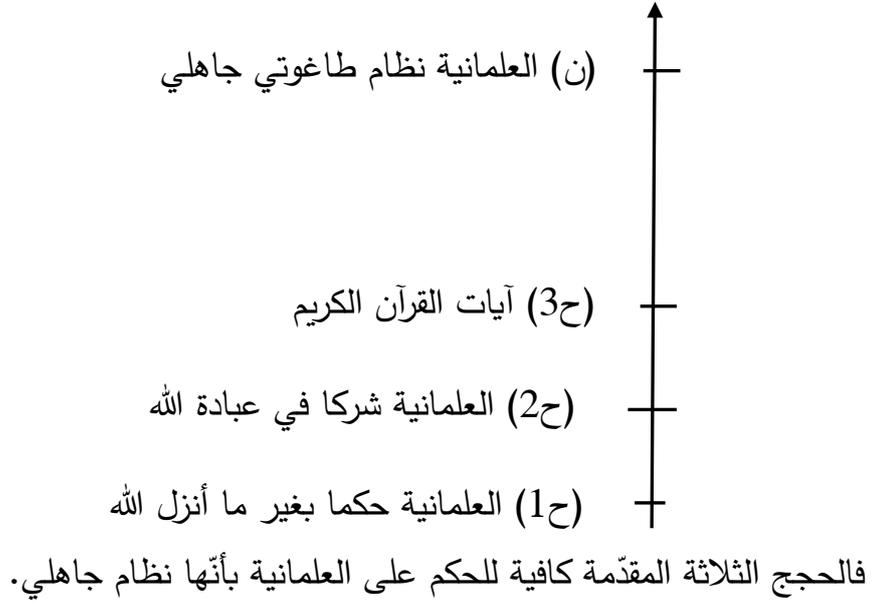
¹ المرجع نفسه، ص651.

² فر بن عبد الرحمن الحولّي، المرجع السابق، ص653.

³ المرجع لسابق، ص654.

⁴ المرجع انفسه، ص680.

ويمكننا أن نرسم استدلاله الحججي كما يلي:



تبيّن لنا في هذا المبحث أنّ الخطاب الديني المعاصر في موضوع العلمانية ثلاث خطابات هي: الخطاب الحدائلي والخطاب التجديدي والخطاب السلفي الوهابي، وبعد التحليل وتقديم الحجج تبيّن أنّ الرؤى والتوجهات مختلفة ومتباينة إلى حدّ يمكننا القول إنّها متضادة.

يلتقي الخطاب الحدائلي مع الخطاب التجديدي في مسألة ظهور العلمانية وردّه إلى عوامل اجتماعية واقتصادية جعلت الناس في أوروبا تتور على رجال الدين؛ لا على الدين وبسبب الفساد والوضعية المزرية لا بسبب تسلط الدين، بمعنى لا دخل للدين في ظهور العلمانية. أمّا التيار السلفي فيرفض هذا الطرح ويؤكد على أنّ العلمانية جاءت ضدّ الدين بدون مناقشة الظروف التي نشأت فيها. وهذا موقف مبدئي بالأساس.

أمّا حول العلمانية وتطبيقاتها العملية فقد تباينت الآراء في الخطابات الثلاثة. الخطاب الحدائلي لا ينظر إلى العلمانية باعتبار دينية كهنوتية، وإنّما ينظر إليها على كونها الحرية الفكرية التي يلهم الانسان إلى الرقي والتحضر، وتطوير للأداء السياسي وللدولة بعيدا عن سلطة المؤسسة الدينية، ورأينا كيف استشهد أركون بالتيار المعتزلي في التاريخ الاسلامي الذي جسّد التفكير العقلي. وأمّا الخطاب التجديدي فحاول أن يخطّ طريقا وسطا بمعنى "تقبل وتتحفظ" فقام بمناقشة أطروحات العلمانية واتخذ منها موقفين: الأول، القبول في حالتي اعتبار العلمانية هي

رفض سيطرة رجال الدين -الذين يحملون القداسة كما هم رجال الكهنوت- على المجال السياسي، وهذا يخرج رجال الدين من هاته الدائرة باعتبارهم كعامّة الناس أمام الدين. وفي حالة إذا كان مفهوم فصل الدين عن الدولة يعني الفصل الاجرائي وليس القيمي الأخلاقي. والموقف الثاني هو الرفض إن كانت بصورة شاملة كما هي في الغرب، لأنّ الدين والأخلاق لا يمكن أن يكونا علمانيين. أمّا الخطاب السلفي فرفضها من ناحية مبدئية ولم يعترف بتجزئة العلمانية فهي كلّها في نظره ملحدة لأنّها تُبعد الدين عن حياة الناس فلم تناقش الجانب الاجرائي بمعنى التسيير الاجتماعي والاقتصادي وإنّما كان تركيزها على الجانب العقدي الإيماني.

وبعد التحليل يمكننا ترجيح مذهب التيار التجديدي في النظر إلى العلمانية، باعتبارها مقبولة إذا تعلّق الأمر بالجوانب الاجرائية بمعنى فصل السلطات وإتاحة حرّية التعبير والتفكير، وهي مرفوضة في محاولة شق الانسان إلى شقين؛ المادي والمعنوي، ينفصل أحدهما عن الآخر، كما لا يمكن أن يعيش الانسان بدون جسد ولا بدون روح، فإنّه لا يمكن أن يعيش بدون دولة تسوسه ودين يحوطه.

فالخطاب الديني المعاصر رغم كلّ المناهج البحثية عجز على بلورة رأي موحد حول العلمانية تتمكن من خلال الدّول من التصالح مع الدين وتسييره بصورة ينتظم فيها الجميع وينخرط في المؤسسات الرسمية (الادارية والدينية) دون دخول الدين كعامل للتشتيت والتفريق وإثارة المشاكل داخل المجتمع، نعلم صعوبة ذلك إن لم يكن مستحيلا لأنّ الأمر يتعلق باجتهادات وفهوم يبينها كلّ فريق حسب الزاوية التي ينظر منها للموضوع وحسب منهجه الخاص به لا بحسب المناهج الخاصة بالآخر. وإكراهات تقع على عاتق كلّ توجّه نتيجة السلطة التي تدعمه أو تكبله.

المبحث الثالث: الخطاب السلفي الوهابي:

أثار انتباهنا ونحن نتاول تحليل الخطاب الديني المعاصر ما يجري من سجال بين مختلف الدوائر؛ أفراداً وهيئات تشتغل في الساحة الدينية، يصل إلى حدّ التناقض أو التّضاد. وإذا كان الأمر مفهوماً وربما مبرّراً بين مذهبين أو وجهتين مختلفتين، فإنّ ذلك غير مستساغ داخل خطاب ديني الأصل فيه الانتماء إلى مدرسة أو مذهب واحد؛ ونعني هنا المدرسة السلفية الوهابية - المنبثقة عن الإمام محمد بن عبد الوهاب - ذات السلطة الدينية والسياسية الصارمة. نقول هذا ونذكر بما يتوفر اليوم من مناهج تحليلية ووسائل تقنية تسمح بالبحث والقراءة والتدقيق، في كلّ الشواهد والحجج والأدلة المتوفرة لدى كلّ طرف، وإن كنا نعلم أنّ الفهم والتأويل الذي يُفترض أن يكون وسيلة للتقارب أصبح اليوم جزءاً من المشكلة.

وبعد قراءة لموضوعات وجدناها تكون مفيدة وتخدم هذا البحث، وقع اختيارنا على موضوع الاختلاط بين الرجال والنساء في البيئة الإسلامية المحافظة بالخصوص، وجدنا أنّ ما نشرته صحيفة عكاظ السعودية في مقالين¹ للدكتور أحمد بن قاسم الغامدي، رئيس هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في منطقة مكة المكرمة، وتناول فيهما موضوع الاختلاط والرأي الشرعي فيه، وحاول تنفيذ ما هو متعارف عليه لدى علماء المسلمين - ومنهم السلفية على الخصوص - بعدم جوازه بتاتا، هذا من جانب. والرّد الذي كتبه الدكتور سعد بن ربيع المدخلي على المقالين بمقال في ثلاثة أجزاء على موقعه الإلكتروني وضمنه بعد ذلك كتاباً طُبِع في الجزائر تحت عنوان: "تنزيه الشريعة الإسلامية وصلتها من فتنة الاختلاط بحرمة الاختلاط"، من جانب آخر.

¹ موقع صحيفة عكاظ السعودية بتاريخ: 2018/09/27. أولهما: العدد (15810): الصادر يوم الأربعاء بتاريخ (22من ذي الحجة عام 1430) يحمل مقالاً باسم الدكتور أحمد بن قاسم الغامدي عنوانه: "الاختلاط الطبيعي في حياة الأمة ومانعوه لم يتأملوا أدلة جوازه الصريحة". وثانيهما: العدد (15811) الصادر في يوم الخميس بتاريخ (1430/12/23هـ)، تحت عنوان: "القول بتحريم الاختلاط افتتات على الشارع وابتداع في الدين". [/https://www.okaz.com.sa](https://www.okaz.com.sa)

1.3. خطاب أحمد بن قاسم الغامدي السلفي:

ننطلق أولاً في سرد الحجج والأدلة التي ساقها الغامدي لدحض الرأي القائل بعدم جواز الاختلاط، ونقوم بتحليلها وضبط طريقة الاستدلال الحجاجي فيها. وسنكتفي هنا ببضعة نماذج ممّا طرحه الغامدي في مقالتيه.

1.1.3. الحجج الأول:

قدّم الغامدي الحجة والدليل الحديث الآتي: وعن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه سمعه يقول كان ρ يدخل على أم حرام بنت ملحان فتطعمه، وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت، فدخل عليها رسول ρ فأطعمته، وجعلت تغلي رأسه، فنام رسول ρ ، ثم استيقظ، وهو يضحك، قالت فقلت: وما يضحكك يا رسول الله؟ قال: «ناس من أمّتي عرضوا علي غزاة في سبيل الله يركبون ثيج هذا البحر... الحديث». قلت: أخرجه البخاري ومسلم. وعلّق عليه بالقول: "فيه جواز دخول الرجل على المرأة في غير تهمة، وفيه جواز فلي المرأة رأس الرجل، ونحوه القص والحلق".

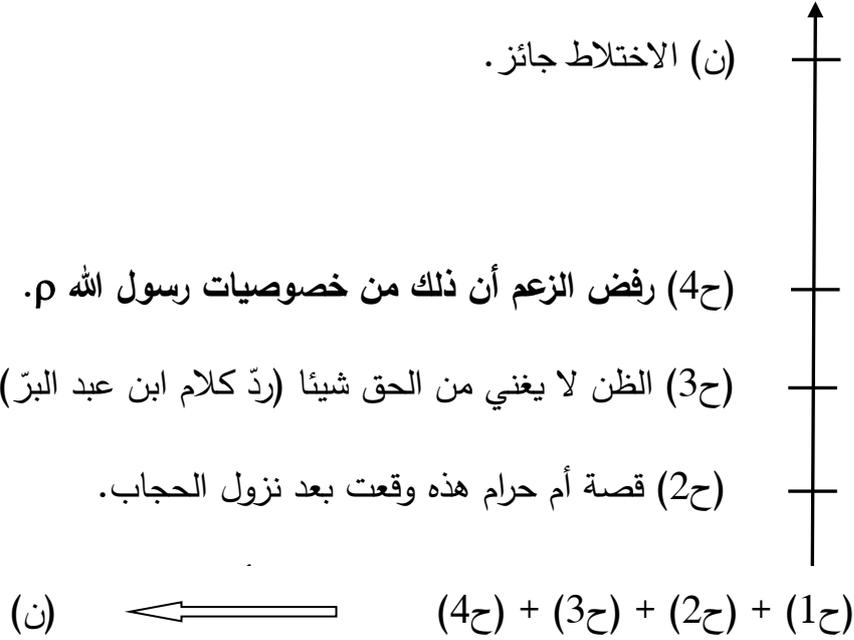
وأضاف: وقصة أم حرام هذه وقعت بعد نزول الحجاب، وبعد حجة الوداع كما حكاها ابن حجر في الفتح في شرح كتاب الاستئذان، وقد أشكل توجيهها على البعض فقال ابن عبد البر: أظن أن أم حرام قد أرضعت النبي ρ أو أختها أم سليم، فصارت كل منهما أمه أو خالته من الرضاعة".

وحول كلام ابن عبد البر علق الغامدي: قلت: لم يذكر ابن عبد البر لذلك دليلاً إلا قوله أظن، والظن لا يغني عن الحق شيئاً، وليس له في ذلك مستند يعتمد عليه، فإن أمهات النبي ρ من الرضاع معلومات، ليس فيهن أحد من الأنصار البتة، وأم حرام من خؤولة النبي ρ وهي خؤولة لا تثبت بها محرمة، فإنها من بني النجار، يجتمع نسبها مع أم عبدالمطلب جدة النبي ρ في عامر بن غنم جدّهما الأعلى.

وحثّى لا يترك باباً يدخل منه الرافضين لرأيه قال: ومن زعم أن ذلك من خصوصياته عليه السلام، فقد تحكم بغير برهان فإن الخصوصية حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل...

والصواب أن فلي المرأة رأس الرجل من الأمور الجائزة ونحوه القص والحلق، فالحديث يفيد جوازه وجواز الاختلاط.

ويمكننا ترتيب الحجج التي استدلت بها الغامدي في محاولته الإقناعية برأيه بجواز الاختلاط في الخطاطة التالية:



حيث (ح) ترمز إلى الحجج المقدّمة، و(ن) ترمز إلى النتيجة المتوصل إليها.

وتعتبر الحجّة الأولى هي أقوى الحجج بالنسبة للتأثير في المتلقّي باعتبارها نصّاً نبويّاً (الأصل الثاني من أصول الاستدلال الأصولي)، وإن كان التأكيد في الحجّة الثانية (ح2) على أنّ الواقعة كانت بعد نول الحجاب، وعدم الأخذ بالظنّ في المسائل العلمية (ح3)، وعدم التسليم بالخصوصية في هذا الموضوع (ح4) لعبت دوراً مهمّاً في البناء الحجّاجي للمسألة والوصول إلى النتيجة(ن).

2.1.3. الحجج الثاني:

في استدلال حجّاجي آخر يقّم الغامدي الحديث المتعلق بالمصافحة للوصول إلى موضوع الاختلاط: وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قدمت على رسول الله p وهو بالبطحاء، فقال: (أحجبت)؟ قلت: نعم، قال: (بما أهللت)؟ قلت: لبيك بإهلال كإهلال النبي صلى الله عليه

وسلم، قال: (أحسن، انطلق، فطف بالبيت وبالصفا والمروة). ثم أتيت امرأة من نساء بني قيس، ففلت رأسي، ثم أهلت بالحج... الحديث». أخرجه البخاري ومسلم. وعلق عليه بالقول: وهذا الفعل من أبي موسى يشعر بأن ذلك أمر لم يكن يستخفى به، بل حدث به دون تكبير... ورد على من زعم خصوصية النبي ﷺ بذلك.

وقدم حديثا شريفا آخر لأم عطية حجة ودليلا وعلق عليه بالقول: وفيه ما يشير لمشروعية مصافحة النساء من قولها «فقبضت امرأة يدها» ولا صارف يصرف النص عن ظاهره فضلا عما يشهد له من النصوص الأخرى، فحديث أم عطية رضي الله عنها يفيد جواز ما هو أكثر من الاختلاط وهي المصافحة.

وعلق على حديث السيدة عائشة رضي الله عنها: «ما مست يد رسول الله صلى الله عليه وسلم يد امرأة إلا امرأة يملكها»؛ فإن ذلك لا يؤخذ منه تحريم المصافحة؛ لأنه ليس فيه إلا إخبار عائشة رضي الله عنها عما رأته وليس فيه نهى ولا نفي لما لم تره... واحتج الغامدي كذلك بحديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كانت الأمة من إماء المدينة لتأخذ بيد رسول الله صلى الله عليه وسلم فتنتطق به حيث شاءت. أخرجه البخاري. وعلق عليه قائلا: وليس بين الأمة والحر فرق في ذلك ففيه جواز ما هو أكثر من الاختلاط كالمصافحة ونحوها.

ويمكننا ترتيب الحجج التي استدلل بها الغامدي في محاولته الإقناعية برأيه بجواز الاختلاط عن طريق جواز المصافحة في الخطاطة التالية:

- | | |
|---|---|
| (ن2) الاختلاط جائز. | ↑ |
| (ن1) المصافحة جائزة. | ↑ |
| (ح6) وليس بين الأمة والحر فرق في ذلك (حديث أنس ابن مالك). | ↑ |
| (ح5) لا يؤخذ منه تحريم المصافحة (حديث السيدة عائشة). | ↑ |
| (ح4) رفض الزعم أن ذلك من خصوصيات رسول الله ﷺ. | ↑ |
| (ح3) لا صارف يصرف النص عن ظاهره (حديث أم عطية). | ↑ |
| (ح2) فعل الصحابي (أبو موسى الأشعري). | ↑ |
| (ح1) الأحاديث النبوية الشريفة. | ↑ |

(1ح) + (2ح) + (3ح) + (4ح) + (5ح) + (6ح) ← (ن1)

(1ن) ← (ن2)

حيث (ح) ترمز إلى الحجج المقدّمة، و(ن1) ترمز إلى النتيجة الأولى المتوصّل إليها، التي كانت حجة بدورها للوصول إلى النتيجة النهائية (ن2).

إضافة إلى استناد الغامي واستدلاله بالحديث النبوي الشريف الصحيح (ح1)، فإنّ استدلال في الحجّة الثانية إلى فعل الصحابي (ح2) (وهو أصل من أصول الاستدلال الأصولي)، واستمرّ في رفض القول بالخصوصية في هذا الموضوع (ح4).

2.1.3. الحجج الثالث:

في استدلال حجاجي آخر يقمّم الغامدي الحديث المتعلق بصلاة النساء في آخر الصفوف للوصول إلى موضوع جواز الاختلاط؛ عن أبي سعيد قال: قال p: (خيرُ صفوفِ الرجالِ أولُها، وشُرُّها آخِرُها، وخيرُ صفوفِ النساءِ آخِرُها، وشُرُّها أولُها). أخرجهُ أبو يعلى وإسناده صحيح. وعلّق عليه قائلاً: وليس فيه ما يدل على تحريم الاختلاط، بل الاختلاط واقع فيه كما ترى، وليس فيه أكثر من حث الرجال على الصف الأول، وإرشاد النساء بالتباعد عن صفوف الرجال، تجنباً لأسباب الفتنة بين الجنسين في الصلاة ... وهذا ما تقيده لفظة (خير) ولا تقيده تحريم الاختلاط، كما زعم من احتج بهذا على المنع.

وردّ الذين احتجوا بحديث ابن عمر رضي الله عنه قال: نهى رسول الله p أن يمشي الرجل بين المرأتين، بحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله p (ليس للنساء وسط الطريق). وبحديث أبي أسيد الأنصاري في قول رسول الله p: (استأخرن فإنه ليس لكن أن تحقن الطريق عليكن بحافات الطريق)، وبحديث عمرو بن حماس قال: قال رسول الله p: (ليس للنساء سراة

الطريق)، بحديث ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ليس للنساء نصيب في الخروج، وليس لهن نصيب في الطريق إلا في جوانب الطريق)، والعديد من الأحاديث الأخرى بأنّ اسنادها ضعيف أو ضعيف جدًا.

في تعليقه على الحديث الشريف الأول، استعمل الغامدي ثلاث أدوات ربط حجاجية (ليس، بل، لا النافية)، ونسوقها كما يلي:

(1ح) ليس فيه ما يدل على تحريم الاختلاط،

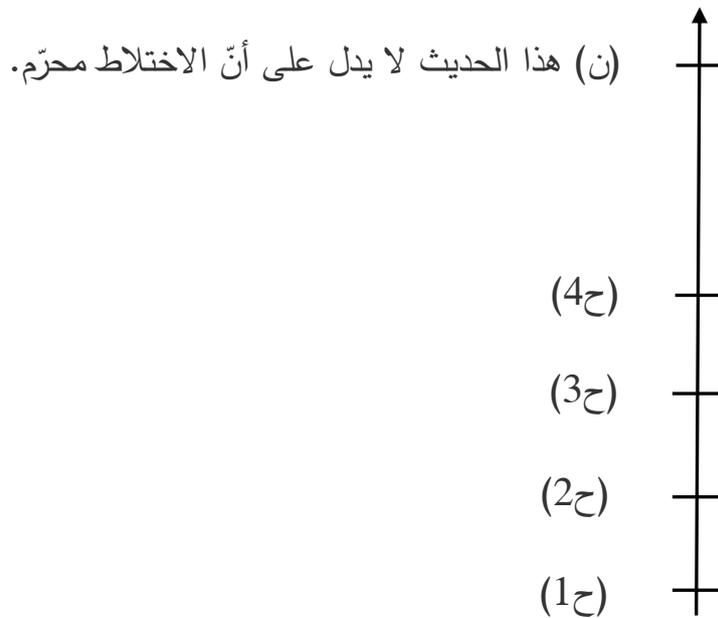
(2ح) بل الاختلاط واقع فيه كما ترى،

(3ح) ليس فيه أكثر من حث الرجال على الصف الأول.

(4ح) ولا تفيد تحريم الاختلاط (لفظة "خير" في الحديث).

ونشير إلى أنّ "بل" التي ربطت الجملة الأولى بالجملة الثانية، تفيد ترتيب الحجج المتعاكسة، وقدّمها باعتباره ما بعدها أقوى حجّة من سابقتها. ومن خلال هذه الحجج نفى أن يكون هذا الحديث دليلاً على حرمة الاختلاط.

ويمكننا ترتيب الحجج التي استدللّ بها الغامدي في محاولته الإقناعية برأيه بجواز الاختلاط في الخطاظة التالية:



وهذا السلم بنينا على الاستدلال بالحديث النبوي الشريف الذي وضح من خلاله الغامدي أنه لا يصلح أن يكون دليلا على حرمة الاختلاط.

أما جملة الأحاديث التي أوردناها بعد ذلك فقد ردّها بحجة واحدة، وهي أنّ أسانيدنا ضعيفة أو ضعيف جدًا، وهذا كافيا لعدم قبوا المتلقي بالرأي القائل بحرمة الاختلاط.

4.2.3. الحجاج الرابع:

في استدلال حجاجي آخر يقّم الغامدي الحديث المتعلق بالخلوة ليحاج به مانعي الاختلاط؛ وعن أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: جاءت امرأة من الأنصار إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- فخلا بها فقال: (والله إنكن لأحب الناس إليّ). أخرج البخاري ومسلم. علق الغامدي على الحديث بكون البخاري بوب عليه بقوله: «باب ما يجوز أن يخلو الرجل بالمرأة عند الناس»، وجاء بتعليق الحافظ ابن حجر على الحديث: أي لا يخلو بها بحيث تحتجب أشخاصها عنهم، بل بحيث لا يسمعون كلامهما إذا كان بما يخافت به، كالشيء الذي تستحي المرأة من ذكره بين الناس. وأخذ المصنف قوله في الترجمة «عند الناس» من قوله في بعض طرق الحديث «فخلا بها في بعض الطرق أو في بعض السكك» وهي الطرق المسلوكة التي لا تنفك عن مرور الناس غالبا. وقال بجواز الاختلاط، وجواز الخلوة بالمرأة عند الناس، وكل خلوة تنتفي فيها التهمة لا يتحقق فيها النهي على الصحيح، وإنما المحرم منها ما تحققت فيه التهمة فقط.

في هذا الحجاج قدّم الغامدي على جواز الاختلاط ثلاث حجج؛ أولها الحديث النبوي الشريف الصحيح (ح1)، وثانيها تبويب الحديث عند البخاري (ح2)، وثالثها الاستناد إلى نص (تعليق) ابن حجر في شرط اعتبار الخلوة وهو الاحتجاب عن الناس (ح3). ليصل إلى نتيجة الأولى؛ جواز الخلوة عند الناس (ن1)، وهي بدورها حجة تثبت النتيجة النهائية؛ جواز الاختلاط

$$\begin{array}{r} \text{ز)} \\ (ح1) + (ح2) + (ح3) \\ \leftarrow (ن1) \\ \\ (ن1) \\ \leftarrow (ن2) \end{array}$$

وفي فقرة من خلاصته التي أنهى بها الغامدي موضوعه:

ردّ القول بالتحريم بحجة فساد الزمان، استدلالاً بالأصل الأول من أصول الدين (القرآن الكريم)، وهو قوله تعالى: [قل أتعلمون الله بدينكم والله يعلم ما في السموات وما في الأرض والله بكل شيء عليم] الحجرات: 16 ويقوله تعالى: [قُلْ أَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ] البقرة: 140.

وخلص إلى أنه لا يعارض هذه الأحاديث الصحيحة الصريحة (التي أوردتها في مقاله) الدالة على جواز الاختلاط شيء من الأمور التالية:

❖ الأمر بغض البصر، وحفظ الفروج، والبعد عن الفتنة، لا يناقض ذلك؛ لأنّ الاختلاط لا يسوغ ما لا يجوز من الأقوال والأفعال بين الجنسين...

❖ أنه لا حد يمنع منه الشرع في القرب بين الرجال والنساء، حتّى لو سمي اختلاطاً، ومن ادعى خلاف ذلك طوّل بالدليل،

❖ لا دليل يقضي له بتلك الدعوى، بل النصوص الصريحة الصحيحة دالة بوضوح على جواز الاختلاط وما هو أكثر من الاختلاط كالخلوة بالمرأة عند الناس والمصافحة.

ونلاحظ هنا كذلك الأدوات والروابط اللغوية التي استعملها الغامدي في ترتيب أفكاره بهدف الوصول إلى الاقناع والانتهاض بالعمل.

وخلاصة ما أوردناه من خلال هذا التحليل تبين أنّ الغامدي في استدلاله الحجج على عدم حرمة الاختلاط استعمل الحجج التالية:

1. القرآن الكريم.
2. الحديث النبوي الشريف.
3. عمل الصحابي.
4. رفض الاستناد بالزعم أن ذلك من خصوصيات رسول الله p.
5. رفض الاستناد إلى الظنّ في القضايا العلمية.
6. رفض الاستدلال بالأحاديث الضعيفة.
7. أقوال العلماء.

8. الحجج اللغوية.

2.3. خطاب ربيع بن هادي المدخلي السلفي:

ردّ - كما ذكرنا - ربيع بن هادي عمير المدخلي¹ على الغامدي في موضوع تحت عنوان "تنزيه الشريعة الإسلامية وحملتها من فتنة الاختلاط". ابتداءً فنَدَّ على ما جاء في مقال الغامدي من حجج وأدلة على جواز الاختلاط، بقوله: "لقد خالف هذا الرجل في هذين المقالين نصوص الكتاب والسنة الصريحة"، في²:

1. الأمر بالحجاب.
2. وغض البصر من الرجال والنساء.
3. وتحريم الخلوة بالمرأة.
4. وتحريم الدخول على النساء إلا مع محارمهن.
5. وفصل الرجال عن النساء في أعظم العبادات ألا وهي الصلاة.
6. والفصل بين الجنسين من الصحابة الكرام في التعليم، وفي مجالس رسول الله ﷺ...
7. وخالف هذا المجتمع الطاهر مجتمع أصحاب محمد وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون...
8. وخالف علماء الأمة وفقهاءها وشوهم بدعاوى باطلة مثل رميهم بالغلو ومخالفة الآثار النبوية وآثار الصحابة.

¹ ربيع بن هادي بن محمد عمير المدخلي. ولد بالجرادية بالمملكة العربية السعودية عام 1351 هـ. التحق بالمعهد العلمي بصامطة وتخرج منها عام 1381 هـ. التحق بالجامعة الإسلامية بكلية الشريعة بالمدينة وتخرج منها عام 1384 هـ بتقدير ممتاز. من مشايخه: المفتي العام للمملكة العربية السعودية: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز. والشيخ محمد ناصر الدين الألباني. وبعد تخرجه عمل مدرساً بالمعهد بالجامعة الإسلامية مدة، وواصل دراسته وحصل على درجة "الماجستير" في الحديث من جامعة الملك عبد العزيز فرع مكة عام 1397 هـ وفي عام 1400 هـ حصل منها على الدكتوراه وهو الآن برتبة "أستاذ كرسي". مؤلفاته عديدة منها: "بين الإمامين مسلم والدار قطني"، "النكت على كتاب ابن الصلاح" (جزءان)، تحقيق كتاب "المدخل إلى الصحيح" للحاكم، "منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله فيه الحكمة والعقل"، "صد عدوان الملحدين وحكم الاستعانة بغير المسلمين" وغيرها من الرسائل والمؤلفات. المرجع: <http://www.rabee.net>

² ربيع بن هادي عمير المدخلي: تنزيه الشريعة الإسلامية وصلتها من فتنة الاختلاط، ط1، الميراث النبوي للنشر والتوزيع، الجزائر، 2010، ص76.

9. وخالف قاعدة سد الذرائع المستمدة من عشرات النصوص من الكتاب والسنة.
10. وخالف قاعدة مراعاة المصالح والمفاسد التي راعتها الشريعة في كل شؤون الحياة.
11. ويُقدّم الإباحة الأصلية وهي العقلية على النصوص النبوية والقواعد الشرعية مثل قاعدة سد الذرائع ومراعاة المصالح والمفاسد.
12. أنه يخالف منهج أهل الحديث في التعامل مع روايات الضعفاء التي يُعتبر بها ويُستشهد بها.

ثم ناقش المدخلي تفصيلاً كلّ فقرة كتبها الغامدي في مقاله، محاولاً أن يدحض الحجج التي أورها وساقها الغامدي حجة حجة. ونحن نسوقها على شكل قول ثم ردّ حتى يتضح لنا مواطن التناقض أو التضاد الحاصل في الخطاب الوهابي السلفي-السلفي. ونشير إلى أننا قمنا بإسقاط بعض النقاط لما رأينا فيها من تكرار، وتصرفنا - بأمانة علمية - في بعض الكلام دون الاخلال بالطرح لكليهما:

1. قول الغامدي: "من حرموا الاختلاط لم يقنوا هدي المجتمع النبوي".
- ردّ المدخلي: حاشا الصحابة من المهاجرين والأنصار، وهم المجتمع النبوي وحاشا من اتبعهم بإحسان من علماء الأمة وأئمتها وشرفائها من إقرار فتنة الاختلاط...¹
2. قول الغامدي: "من يحرّمون الاختلاط يعيشون فيه واقعاً واختلاط الخدم في البيوت من أشد مظاهر الاختلاط".
- ردّ المدخلي: هناك فرق كبير جداً بين من يرى الاختلاط المحرم فينكره بقلبه ولسانه، وبين من يرضى بهذا المنكر ويحتج به ويدعو إليه.²
3. قول الغامدي: أمّا ما يتعلق بجواز الاختلاط من عدمه فمرده إلى الأدلة الشرعية، ...
- ردّ المدخلي: وما انطلق الذين حرموه إلا من الأدلة الشرعية وفقهها ومعرفة غاياتها ومقاصدها و"من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين"، ولو فقهت ما فقهوا من الأدلة الشرعية لما خالفتم.¹

¹ ربيع بن هادي عمير المدخلي: المرجع السابق، ص 29.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4. قول الغامدي: "ولذلك كان الخلط في حكمه أكثر جناية حين قال بتحريمه قلة لم يعتبروا بالبراءة الأصلية في إباحته، ولم يتأملوا أدلة جوازه، ولم يقتفوا هدي المجتمع النبوي فيه، وهو قودتنا في امتثال التشريع في كل شؤون الحياة المختلفة."

- ردّ المدخلي: إنّ من أكبر الجنايات على الإسلام والمسلمين وأخلاقهم هو الدعوة إلى الاختلاط، والذين يمنعون من الاختلاط ويتزهون عنه وعن أسبابه ويخافون من نتائجه هم الصحابة الكرام؛ المجتمع النبوي، وسار على هديهم علماء الإسلام وشرفاء الأمة إلى يومنا هذا، وليسوا بالقلّة.²

5. قول الغامدي: والحق أنه لم يكن الاختلاط من منهيّات التشريع مطلقاً بل كان واقعاً في حياة الصحابة.

- ردّ المدخلي: كيف يقال عن تشريع يأمر بالحجاب ويأمر بغض البصر ويعتبر النظر إلى النساء من الزنى والاستماع إلى كلامهن من الزنى ولمسهن من الزنى، ويفصل بين الرجال والنساء في الصلاة وغيرها، كيف يقال عن هذا التشريع العظيم: إنه يُبيح الاختلاط؟ كيف يقال عن هذا التشريع: إن الاختلاط لم يكن من منهيّاته مطلقاً؟ وكيف يقال عن الصحابة: إن الاختلاط كان واقعاً في حياتهم؟³

6. قول الغامدي: "ولقد استمر ذلك الحال على مر العصور حتى طرأ على ذلك الأصل ما غيره من العادات والتقاليد، وبقي منه ما لا يمكن أن تمحوه تلك العادات والتقاليد، فظل كما هو..."

- ردّ المدخلي: أعوذ به من قلب الواقع والحقائق، فلقد استمر الحجاب والبعد عن الاختلاط من العهد النبوي وعلى مر العصور حتى طرأ عليه ما يغيره من اتباع سنن أعداء الإسلام الذي تحدّث عنه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حيث قال: " لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشْبِيرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّىٰ لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ صَبٍّ تَبِعْتُمُوهُمْ " .⁴

7. قول الغامدي: إن من يحرّمون الاختلاط يعيشون فيه واقعاً، وهذا من التناقض المذموم

¹ المرجع نفسه، ص30.

² ربيع بن هادي عمير المدخلي: المرجع السابق، ص30.

³ المرجع نفسه، ص33.

⁴ المرجع نفسه، ص34.

– ردّ المدخلي: إن الاختلاط الذي يدعو إليه دعاة الفتن في كل مجال من مجالات الحياة لا يعرف في هذه البلاد، فأين هو التناقض؟¹

إنّ القارئ لردود المدخلي على الغامدي لا يجد فيها الاستدلالات الحجاجية التي تقنع المخاطب وتجعله يقتنع بصواب ما ذهب إليه في موضوع الاختلاط. كان هذا الردّ في الجزء الأول من المقال الذي نشره ربيع المدخلي على موقعه الإلكتروني وربّما هذا الأمر هو الذي دعاه إلى كتابة الجزء الثاني تحت عنوان "فساد منهج الغامدي في الاستدلال بالأحاديث النبوية". ونشير هنا إلى أنّنا سنتناول هنا بمعالجة الموضوع بحسب ما كنّا تناولناه من حجج للغامدي، ونقدّمها بالترتيب الذي قدّمناه سابقاً.

1.2.3. الردّ على الحجاج الأول²:

نقول ابتداءً أنّ المدخلي استند واستدلّ واحتج بكثير من الآيات والأحاديث، فحجّته دائماً كانت من تلك النصوص (أصول الدّين). وربّ ردّه كما يلي:

1. أنّ الغامدي يتجاهل مخاطبه ولا يأخذ بالأحاديث التي فيها: "لا يخلو رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما"، ذلكم الحديث الصحيح الذي رواه عدد من الصحابة ومنهم عمر بن الخطاب.

2. ويتجاهل قاعدة سد ذرائع الفساد المأخوذة من عشرات الأدلة من القرآن والسنة.

3. ويتناسى قاعدة تقديم النص الحاضر [من الحظر والمنع] على النص المبيح.

4. ويتناسى أو يجهل كيف يجب التعامل مع النصوص التي يظهر منها التعارض .

5. يرد القول بخصوصية رسول الله ρ ويتناسى عصمته.

6. فأين يضع أقوال رسول الله ρ في تحريم الخلوة بالمرأة الأجنبية وآيات وأحاديث تحريم

النظر إلى الأجنبيةات؟

7. وهل علمت أن الصحابة الكرام والعلماء العظام كانوا يتنافسون في التأسّي به في

الاختلاء بالنساء الأجنبيةات؟

¹ المرجع نفسه، ص44.

² ربيع بن هادي عمير المدخلي: المرجع السابق، ص ص 88-89.

8. اتفق العلماء على أنّ (أمّ حرام) كانت محرّمًا له ρ واختلفوا في كيفية ذلك.
9. قال الحافظ: "وحكى ابن العربي ما قال ابن وهب ثم قال: وقال غيره بل كان النبي ρ معصوماً يملك إربه عن زوجته فكيف عن غيرها مما هو المنزه عنه، وهو المبرأ عن كل فعل قبيح وقول رفث، فيكون ذلك من خصائصه."
10. وأحسن الأقوال بعد الخصوصية والعصمة ما نقله ابن الجوزي، ولا يستبعد اجتماع هذه الأمور.

نلاحظ أنّ الحجج المستدلّ بها هنا متنوّعة، ولهذا فقد حصرتها في أربع مجموعات هي:

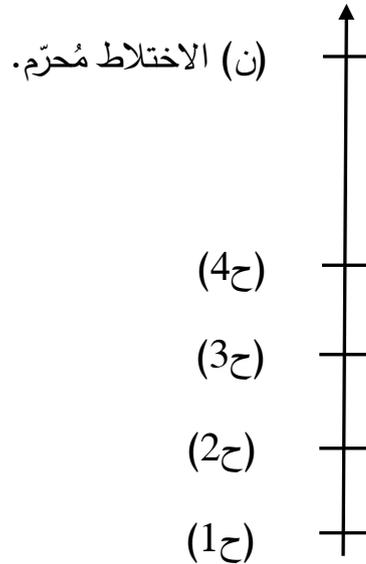
(1ح) أصول الدّين (النص القرآني، والحديث النبوي).

(2ح) القواعد الأصولية (عمل الصحابي، سدّ الذرائع. تقديم النص الحاضر).

(3ح) خصوصية وعصمة رسول الله ρ .

(4ح) الأدوات اللغوية (الاستفهام: أين، هل).

ونرسمها على السلم الحجاجي الآتي:



لو عدنا إلى الحجج الأربعة التي قدّمها الغامدي ونقارنها سنجد سنتجد تضادا بينهما: فهما يستندان إلى حديث صحيح، ويختلفان في قضية الخصوصية وقول ابن عبد البرّ بين قبولها ورفضها، نوضحه في الجدول التالي:

الغامدي	المدخلي
الأصل الثاني(الحديث الشريف): حديث أمّ حرام	الأصل الثاني (الحديث الشريف): "لا يخلون رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما"
ردّ القول بالخصوصية	تثبيت الخصوصية بالعصمة
ردّ قول العالم (ابن عبد البرّ)	الاستناد إلى قول العالم (ابن عبد البرّ)

تبدو الحجج الأربعة مقنعة للوصول إلى النتيجة (ن) أنّ الاختلاط مُحَرَّم، وفي نفس الوقت بدا الخطاب الديني السلفي متناقضا من داخله بين مُحَرَّم ومُجَوِّز للاختلاط، ممّا يجعل المخاطبين في حيرة لعدم حصولهم على الجواب المقنع الذي ينهض بصاحبه إلى الفعل.

2.2.3. الردّ على الحجج الثاني:

- لقد حملت فعل هذا الصحابي الجليل (عبد الله بن قيس بن سليم بن حزار) على أسوأ المحامل.¹
- فمن أين جاء هذا الكاتب بهذا الفقه أنّ أبا موسى كان يحدّث به من غير نكير؟!²
- "وقوله : " ثم أتيت امرأة من بني قيس فقلّت رأسي"، هذا محمول على أن هذه المرأة كانت محرماً له". استنادا إلى شرح الحديث عند الامام النووي.³
- قال تعالى: [لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا] النور: 12.⁴
- وقال p: " إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الحديث."⁵

¹ ربيع بن هادي عمير المدخلي: المرجع السابق، ص92.

² المرجع نفسه، ص93.

³ المرجع نفسه، ص94.

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁵ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

– وأنا أقول لدعاة الاختلاط: ألا تستحون؟ أستم من العرب الشرفاء؟ ألا تثبتون على الحق والشيم الكريمة تجاه الغزو الغربي المدمر للدين والأخلاق والقيم الإسلامية؟¹

يبدو المدخلي في هذا الرد، بالإضافة إلى استدلاله بالقرآن الكريم والحديث، معولاً أكثر على الاستدلال الحجاجي اللغوي مستعملاً أسلوب الاستفهام يبدو من خلاله يحاول التأثير في المخاطب وخاصة أنه استعمل لفظي "تستحون" و"الشرفاء"، وفي هذا تعريض بشخص الغامدي!! ربّما ليغطي عن عجزه بالردّ العلمي المقنع. فحتى الآية والحديث الذين احتج بهما لم يشرحهما ولم يكن لهما علاقة بموضوع الاختلاط وإنما ساقهما من باب التأثير في الخطاب. ونستخلص أنّ رده هنا كذلك غير مقنع. وأنّ الخطاب السلفي يظهر عليه التضاد والتناقض.

3.2.3. الردّ على الحجاج الثالث:

ردّ المدخلي على الغامدي في الحديث المتعلق بأفضلية صلاة النساء في آخر الصفوف.

– يستفاد من هذين القولين العجيبين أنك تجيز اختلاط الرجال بالنساء في الصلاة فيمتزج الرجال بالنساء في كل الصفوف .. هذا على زعمك من هدي المجتمع النبوي، وأن من ينكرون هذا العمل يكونون مخالفين لهدي المجتمع النبوي ويكونون على بدعة وضلال مفتاتين على شرع الله.²

– إنّ النفس لأمارّة بالسوء، ولا سيما عند اختلاط الرجال بالنساء على الوجوه التي يريدّها دعاة الاختلاط. قال تعالى: [وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ] يوسف: 23.³

– وفي رواية البخاري حديث (850)، قالت: " كان يُسَلِّمُ فَيُنْصَرِفُ النِّسَاءُ فَيَدْخُلْنَ بُيُوتَهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنْصَرِفَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ".⁴

¹ المرجع نفسه، ص 95.

² ربيع بن هادي عمير المدخلي: المرجع السابق، ص 107.

³ المرجع نفسه، ص 108.

⁴ المرجع نفسه، ص 109.

- فرسول الله p يمكث في مصلاه لكي ينصرف النساء . والنساء يبادرن بالانصراف حتى لا يدركهن الرجال خشية الاختلاط بهم. والرجال يلبثون في المسجد، ويتأنون في خروجهم حتى لا يختلطوا بالنساء، فهذا هو منهج ذلك المجتمع، وهذا سبيلهم.¹
- فأين هي المساواة بين الرجال والنساء كما ينادي بذلك المحامون عن النساء؟²
- وأين الاختلاط بينهن وبين الرجال كما ينادي بذلك دعاة الاختلاط؟³
- عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قالت امرأة: إننا لا نقدر على مجلسك مع الرجال فواعدنا يوماً نأتيك فيه، فقال: موعدكن بيت فلانة، فأتاهن، فكان فيما حدثهن: "أيا امرأة يموت لها ثلاثة من الولد فتحسب إلا دخلت الجنة قالت امرأة أو اثنتان قال أو اثنتان (أخرجه النسائي في "الكبرى" 387/5)).⁴

كذلك هنا وبنفس الأسلوب وبنفس المنهجية يردّ المدخلي أولاً بقول ما لم يقله الغامدي وهو: "أنك تجيز اختلاط الرجال بالنساء في الصلاة" ويعتبر هذا تدليس على المخاطب. أمّا الآية والحديث الشريف اللتان استدلتّ بهما كان المفترض أن يقول المدخلي بعدم جواز الذهاب إلى الصلاة في المسجد أساساً حتّى لا تقع الفتنة، وبالتالي فالاستدلال بهما مردود وحجة تبدو غير مقنعة. وما دخل المساواة بين الرجال والنساء والمحامون في هذا الموضوع؟! كما ينادي بذلك المحامون عن النساء؟ ولا ينسى المدخلي استعمال أسلوب الاستهزام. ويتبيّن هنا كذلك أنّ الاستدلال الحجاجي المقدم ليس بالقوة التي تجعل المخاطب يقتنع بهذا الطرح.

4.2.3. الردّ على الحجاج الرابع⁵:

حول حديث أنس بن مالك الذي استدلتّ به الغامدي، ردّ المدخلي الرواية التي فيها لفظة "فخلا بها" بذكر مختلف الروايات والصيغ جاء فيها هذا الحديث، وهي:

- هذا الحديث أورده البخاري برقم (3786)، وليس فيه "فخلا بها".

¹ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

² المرجع نفسه، ص 111.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ ربيع بن هادي عمير المدخلي: المرجع السابق، ص 111.

⁵ المرجع نفسه، ص ص 79-80.

- وفيه "ومعها صبي لها"، وفيه الحلف مرتين.
 - وأورده برقم (5234)، وفيه "فخلا بها"، وليس فيه: "ومعها صبي لها"، وليس فيه مرتين ولا ثلاث.
 - وأورده برقم (6645)، وليس فيه: "فخلا بها"، وفيه الحلف ثلاث مرات.
 - وأورده النسائي في "الكبرى" برقم (8329)، (8330)، وليس فيه "فخلا بها".
 - وأورده الإمام أحمد في "مسنده" (129/3)، وفيه "معها ابن لها"، وفيه "فخلا بها".
 - وفي (258/3) "معها ابن لها"، وليس فيه "فخلا بها".
 - وأورده مسلم في "صحيحه" برقم (2509)، وليس فيه ذكر الصبي ولا ذكر الأولاد، وفيه "فخلا بها"، وفيه القسم ثلاث مرات.
 - أما قول النبي ρ للأَنْصار: "والله إنكم لأحب الناس إليّ"، فتأبّت من هذا الحديث وغيره مما هو أصح منه.
 - وأما قوله "فخلا بها" ففي النفس منه شيء؛ لأنّه لم يُذكر في أكثر طرق هذا الحديث، وأخشى أن يكون بعض الرواة قاله بدلاً من قول أنس -رضي الله عنه-: "فكلمها رسول الله ρ "، كما في الطريق التي رواها البخاري برقم (3786).
- إنّ هاته الروايات كلّها هي حججٌ لصالح المدخلي، ولكن قوله في الحجّة الأخيرة أنّ "في النفس منه شيء" فليست بحجّة لأنّ الأمر لا يتعلّق بما في النفس ولكن بما في الأدلّة، وهذا أضعف حجّته خاصة حينما قال بعد ذلك: "وعلى فَرَضِ ثُبُوتِ هذا اللفظ" فبهاته الجملة نسف ما كان قد استقرّ من أمر ورود الحديث بلفظ "فخلا بها" وأدخل الشكّ على المخاطب. ويعيدنا إلى الحجج التي لا يسلم بها الغامدي في هذا الموضوع. ونقدمها في السّلم الحجاجي كالآتي:

(ن)	↑
(4ح) احتمال أن يكون هذا قبل نزول فرض الحجاب والنهي عن الخلوة	—
(3ح) الصحابة الكرام لم يكن منهم مثل هذا.	—
(2ح) خصوصيات رسول الله ﷺ ثابتة بالأدلة	—
(1ح) عدم القياس على رسول الله ﷺ فهو معصوم.	—

الاحتجاج بالخصوصية والعصمة وفعل الصحابة والاحتمال أدلة تبدو غير مقنعة، حتى توصلنا إلى قناعة المدخلي بحرمة الاختلاط. والمثير أنه يطلب من الغامدي أن يثبت أن هذا كان بعد فرض الحجاب، وقوله: "إذا تطرق الاحتمال بطل الاستدلال"، الأصل في الاستدلال المنهجي المقنع أن يقوم المدخلي بإثبات أن هذا الأمر كان قبل فرض الحجاب، ومقولته مردودة عليه. فرغم الحجج الأربعة التي قدّمها فإن النتيجة (ن) لم تظهر.

هكذا تبدو حجج المدخلي وطريقته في الاستدلال لا تؤدي الوظيفة المفترضة بها وهي الاقتناع والنهوض بالعمل. ويبدو كذلك التناقض والتضاد الحاصل في الخطاب السلفي.

بعد تحليل الخطاب الديني المعاصر السلفي_السلفي، ورغم كونه يتبنى مدرسة واحدة المدرسة الوهابية المدعومة من سلطة دينية وسياسية واحدة تبدو في خطابها متناقضة ومتضادة في الأحكام الصادرة من مشايخها والقائمين على الفتوى.

إضافة إلى التبيان في الفهم فإن الخطاب السلفي يردّ الحجج بعلّة كونه ضعيفة أو ضعيفة جدًا مشروع إذا ثبت أن هناك دليل وحجّة أصحّ منه، ولكن وحسب الطرق المروية بها كما رأينا في الردّ الحجج الرابع يجعل الضعيف عند الأول قويّ عند الثاني والعكس كذلك. ممّا يجعل المتحاجّان كأنّهما بلا دليل.

كما لاحظنا أنّ الخطاب السلفي يردّ على نفسه في قضية الخصوصية والعصمة؛ فهذا يستدل ويحتجّ بها والآخر يردّها ويعتبر من استند إلى الخصوصية فقد تحكّم بغير برهان لأنّ الخصوصية حكم شرعي لا يثبت إلاّ بدليل. وبين اعتبارها حجّة أو عدم اعتبارها يبقى المخاطب بعيدا عن الاستدلال الصحيح والوصول إلى إقناع مخاطبيه. كما أنّ الاعتماد على قاعدة "سدّ

الذرائع" ليست حجّة قويّة ولا يمكن الاستدلال بها إذا لم يتوفر النص القاطع حول أية مسألة مهما كانت طبيعة النصوص المحتجّ به.

كما أنّ الاستدلال الحجاجي اللغوي كان ضعيفا وغير مُعَوّل عليه في الخطاب السلفي، رغم ما له من تأثير في فهم وتوجيه النصوص المحكمة، وقد لاحظنا كيف استعمل المدخلي الاستفهام بغية لغاية جذب انتباه المتلقي والتأثير فيه ليشارك في عملية الاستنتاج والاستنباط، وليخلخل تلك الحجج التي استدل بها الغامدي، واستعمل معه ألفاظا ليس محلّها النقاش العلمي المنهجي.

فرغم كون الاستدلال الحجاجي الذي يقدّم كلّ طرف يعتمد على قواعد لا يشك فيها ولا يردّها أحد؛ خاصة أصول الدّين، فإنّ الفهوم والآراء التي يتناولها هذا الخطاب لا توصل المخاطب إلى درجة الاقتناع الكلّي. وقد يكون الانتهاض بالعمل سواء بالجواز أو الحرمة نابعا من السلطة التي يمثّلها المخاطب ويميل إليها المخاطب؛ ونذكر أنّنا نتحدث عن السلطة كما بيّناها سابقا معنوية شخصية أو دينية أو سياسية أو الكفاءة اللغوية.

بعد هذا الطرح للخطاب السلفي السلفي، وما رأينا فيه من تناقض وتضاد في طرح الحجج وإيراد النص وطبيعي في الأخير أن لا يصل الخطاب الدّيني إلى توافق ما دام التوافق لم يحصل داخل الخطاب الواحد فما بالك والخطابات متعدّدة!

المبحث الرابع: الخطاب الديني العقدي:

ونعني بالعقدي الذي يتناول موضوع العقيدة، فعلى الرغم أنّ التاريخ الاسلامي شهد معارك طاحنة في هذا الباب، وخاصة في آيات الصفات وانبثقت عنها مدارس؛ المعتزلة والأشعرية، الماتريدية وغيرها، فإنّ هذا الموضوع بقي يلاحق الخطاب الديني المعاصر، أو أنّ هذا الأخير هو الذي يلاحق الأول.

فعلى مدار عقود ظلّ الخطاب الديني في الجزائر خطابا مالكي المذهب أشعريّ العقيدة، حتّى ابان فترة الاحتلال الفرنسي، وبعد الاستقلال سار الخطاب الرسمي للسلطة ومشايخ وعلماء الجزائر في نفس السياق على الرغم من وفود العديد من المدرسين والعلماء من الخارج (مصر، سوريا، والعراق) للتدريس في ثانويات وجامعات الجزائر. ولكن وتقريبا منذ ثمانينيات القرن الماضي بدأ يظهر توجهها مذهبيا جديدا وافدا من الشرق وبالضبط من المملكة العربية السعودية تحت اسم الوهابية -نسبة إلى الامام محمد بن عبد الوهاب (1703-1791) - يحمل خطابا يعتبر فيه عقيدة المسلمين فاسدة فألف "كتاب التوحيد" وألزم به أهل الحجاز، وعمل من بعده على بثّه في عموم الأمة الاسلامية.

وإذا نظرنا كما يقول محمد عابد الجابري «إلى مضمون "الدعوة الوهابية" وجدناه مضمونا دينيا خالصا: محاربة "البدع" التي تتحرف بعقيدة التوحيد الإسلامية فتنسب إلى غير الله ما لا يجوز أن ينسب له من أمور تحمل سمات الشرك بالله، وذلك مثل الحلف بغير الله والتوسل بالنبى p بغير ما هو مقرر شرعا من الطاعة والدعاء الخ، وزيارة القبور والأضرحة للتبرك والتوسل بمن دفن فيها، والاعتقاد في التعاويذ والتعازيم ومخاطبة الجن في معالجة المصروع الخ»¹، وسمّى هذا التيار العقيدة التي يتبنّاها بعقيدة أهل الحديث. وتجلّى وضوح هذا الفكر وتيّاره في عصر العولمة والتواصل المباشر فأحدث تأثيرا واضحا على فئة من المشتغلين بالخطاب الديني الوعظي الارشادي والتعليمي خاصة في وسط فئات محدودة التعليم وليست لهم القدرة على النظر والدراسة

¹ محمد عابد الجابري: من الوهابية إلى السلفية الإصلاحية ... إلى "الجهادية" ! 2018/03/08 الموقع:

<http://www.aljabriabed.net/terrorism17.htm>

وتقليب الأدلة (الشواهد) وفهم الخطابات التي يلقيها خطباء وعلماء هذا التيار أمام مخاطبيهم¹. وطفًا على السطح صراعاً بين الفريق المتشبه بالمرجعية الرسمية (المالكية) وفريق يدعو إلى الالتزام بما هو عليه علماء أهل الحجاز في الاعتقاد (التوحيد) والفقهاء وحتى القراءات القرآنية تحت مسمى (أهل الحديث). وهو ما أثاره الشيخ شمس الدين الجزائري في السنوات الماضية في خطابه الحادة المدرسة السلفية التي ممثلة في الشيخ فركوس، وذا ما دونه في كتابه "جذور البلاء" الذي ضمّه ردوداً العديد من القضايا العقدية.

خاض القائمون على الخطاب الديني المعاصر سجالات بين الرأي والرأي المناقض من خلال تأويل نصوص هي صحيحة في اعتقاد هؤلاء وهؤلاء. ومن تلك السجلات -الدائرة إلى اليوم- في باب مهم يتعلق بالعقيدة الإسلامية والنصوص الواردة فيها، ما ردّ شمس الدين (الصوفي الأشعري المالكي) على مشايخ السلفية؛ داخل الجزائر الذين يتبنون نفس الأفكار والتأويلات لمشايخهم في الخرج (السلفية الوهابية المدخلية) وعلى رأسهم الشيخ فركوس. نكتفي هنا بطرح موضوعين للتحليل الحجاجي؛ مسألة الاستواء على العرش ومسألة النزول إلى السماء الدنيا.

1.4. الاستواء على العرش:

ففي مسألة "الاستواء على العرش" -التي شهدت تطاحنا في القرون الأولى بين النحل الإسلامية المختلفة - الواردة في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ سورة طه: الآية 5، وقوله تعالى في ستة مواضع أخرى من القرآن: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾² التي أثرت منذ القرن الأول الهجري، وأحيائها الفكر الوهابي في القرون الثلاثة الأخيرة وهم يتبنون ما جاء في كتاب العقيدة الواسطية لأحمد بن تيمية في تحديد مسألة تكييف الاستواء، حين نصّ: «ولهذا أيضاً قال بعض العلماء جواباً لطيفاً: إن معنى قولنا: "بدون تكييف" ليس معناه ألا نعتقد لها كيفية، بل نعتقد لها

¹ وأبو حامد الغزالي يقول في هذا الباب: «على المتعلم ألا يخوض في فنون العلم دفعة، بل يراعي الترتيب، فيبدأ بالأهم فالأهم، ولا يخوض في فنّ حتى يستوفي الفنّ الذي قبله، فإن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً وبعضها طريق إلى بعض، والموفق مراعي ذلك الترتيب» أبو حامد الغزالي: ميزان العمل، ص 209.

² سورة الأعراف: 54، سورة يونس: الآية 3، سورة الرعد: الآية 2، سورة الفرقان: الآية 59، سورة السجدة: الآية 4، سورة الحديد: الآية 4.

كيفية لكن المنفى علمنا بالكيفية لأنّ استواء الله على العرش لا شك أن له كيفية، لكن لا تعلم، نزوله إلى السماء الدنيا له كيفية، لكن لا تعلم، لأنّ ما من موجود إلا وله كيفية، لكنّها قد تكون معلومة، وقد تكون مجهولة¹. فما هي الأدوات والروابط الحجاجية التي استعملها؟ نحصي في هذا النص.

في استدلالهم الحجاجي ومادامت الحجّة (الشاهد) هي محلّ اجماع من طرفي الخطاب، وبغرض الإقناع، يستعمل أصحاب الخطاب السلفي (أهل الحديث)، أدوات وروابط حجاجية بهدف إقناع مخاطبيهم بوجهة نظرهم في تفسير كيفية الاستواء على العرش والنزول إلى السماء الدنيا. ففي هذه الفقرة يحتوي الخطاب ربط سببي (لأنّ) ورباطي تعارض (بل - لكن) والأداة (قد) التي تفيد الشك.

"بدون تكييف":

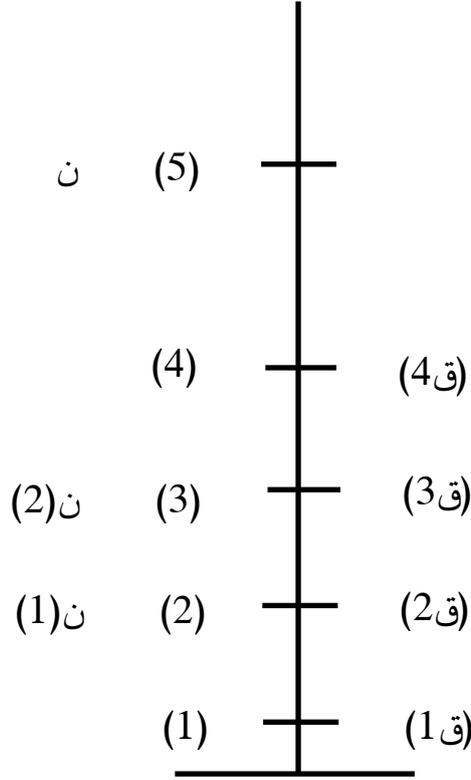
- (1) ليس معناه ألا نعتقد لها كيفية،
- (2) بل نعتقد لها كيفية
- (3) لكن المنفى علمنا بالكيفية
- (4) لأنّ استواء الله على العرش لا شك أن له كيفية،
- (5) لكن لا تُعلم،

بغرض الوصول إلى مخاطبيه والتأثير فيهم لجأ فركوس - بتبنيه منهج ابن تيمية والعثيمين - إلى تقنيات تُتيح للخطيب سلاسة انقياد السامعين إلى حيث يريد أن يقودهم، وهو الاقتناع بأنّ "الاستواء على العرش في حق الله له كيفية ولكنها لا تُعرف"، وقد خلقت العبارة الأولى "بدون تكييف" خلطاً في الأذهان لأنّها لم تحدّد تكييف ماذا؟

نجده في (1) استعمل أداتين كلاهما للنفي: الثانية (لا) تنفي الأولى (ليس)؛ نفي النفي بمعنى أنّه يثبت اعتقاد الكيفية وهذا ما جعله في (2) يستعمل الرباط التعارضي (بل) ويصرّح باعتقاد الكيفية ويصل إلى النتيجة (ن1) هي نفسها النتيجة الضمنية في (1). ثمّ يستدرك على (2) بالرباط التعارضي (لكن) ليثبت النفي في (3) ولكن للكيفية لا للاعتقاد وهذه النتيجة (ن2)

¹ محمد الصالح العثيمين: شرح العقيدة الواسطية لشيخ الاسلام ابن تيمية، ط6، دار ابن الجوزي، 1421هـ، ج1، ص99.

خدمها بالرباط السببي (لأنّ) ليؤكّد في (4) أنّ الاستواء على العرش له كيفية، ويقترب أكثر من النتيجة النهائية (ن) من خلال الاستدراك بالرباط التعارضي (لكن) في (5) بأنّ كيفية الاستواء غير معلومة. ويمكننا بسطها في السلم الحجاجي التالي:



2.4. النزول إلى السماء الدنّيا:

نرجع إلى الفقرة حيث الأرقام (6) ، (7) ، (8) التي تمثل حججا استدلال بها من خلال ما ضمّنه من روابط حجاجية.

(6) لكن لا تعلم،

(7) لأنّ ما من موجود إلا وله كيفية،

(8) لكنّها قد تكون معلومة، وقد تكون مجهولة

أمّا حول قضية نزوله إلى السماء الدنيا فقد أثبت له الكيفية ابتداء واستدراك في (6) بالرباط التعارضي (لكن) ليثبت ما ثبتته في القضية الأولى أنّ الكيف غير معلوم، ويعلل هذا الرأي في (7) بالرباط السببي (لأنّ) بعبارة "ما من موجود إلا وله كيفية"، ونحن نتساءل هنا: هل يمكن إسقاط هذه العبارة على ذات الله؟! وقياس المخلوق الموجود بالخالق الموجود في كلّ مكان؟ هذا

الابهام أو الضبابية في الفهم يعزّزه ما ورد في (8) بالرابط التعارضي (لكن) المتبوع بالأداة (قد) التي لا تقيد هنا التحقيق - كونها أتت بعد فعل مضارع - الذي يتساوى فيه العلم بالكيفية والجهل بها، وهذا ربّما هو المدخل الرئيس للطرف الآخر (شمس الدين ومن يذهب مذهب الأشاعرة) حين يشنون ردّا قاسيا حين خاطبهم بقوله: «نقول للعثيمين ما أنت عليه ليس هو عقيدة السلف التي وضّحها لنا الامام مالك بقوله: "ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع"¹، بل هي عقيدة ابن تيمية! ثمّ لماذا تزعمون جهل الكيفية بعد أن ادّعيتم علمكم للمعنى فالذي يقول استوى حقيقة بذاته على العرش بمعنى استقرّ عليه وجلس عليه ماذا بقي له من معرفة...!!!

ونرتب الحجج كما يلي:

(1) ليس هو عقيدة السلف...،

(2) بل هي عقيدة ابن تيمية،

(3) لماذا تزعمون جهل الكيفية بعد أن ادّعيتم علمكم للمعنى...؟

الاستفهام:

يعتمد في الحجج على الاستفهام لغاية جذب انتباه المتلقي والتأثير فيه ليشارك في عملية الاستنتاج والاستنباط ، كما يؤدي الاستفهام دورا أساسا في بناء سلم الحجج بشكل تنازلي ؛ إذ يعتبر - غالبا - مقدما للحجج والتدعيمات التي سبقتها نتائج حجاجية.

* الاستفهام : النتيجة (سلم تنازلي) الاستفهام ← التدعيم .



¹ سئل الإمام مالك رحمه الله عن قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [طه:5]: كيف استوى؟ فأطرق مالك برأسه حتى علاه العرق، ثم رفع رأسه وقال: "الاستواء غير مجهول"، أي: من حيث المعنى معلوم، لأن اللغة العربية بين أيدينا، كل المواضع التي وردت فيها "استوى" معداة بـ"على" معناها العلو فقال: "الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول" لأن العقل لا يدرك الكيف، فإذا انتفى الدليل السمعي والعقلي عن الكيفية، وجب الكف عنها، "والإيمان به واجب"، لأن الله أخبر به عنه نفسه، فوجب تصديقه، "والسؤال عنه بدعة": السؤال عن الكيفية بدعة، لأن من هم أحرص منا على العلم ما سألوا عنها وهم الصحابة لما قال الله: (استوى على العرش) [الأعراف: 54]، عرفوا عظمة الله عز وجل، ومعنى الاستواء على العرش، وأنه لا يمكن أن تسأل: كيف استوى؟ لأنك لن تدرك ذلك فنحن إذا سئلنا، فنقول: هذا السؤال بدعة. محمد الصالح العثيمين: شرح العقيدة الواسطية لشيخ الاسلام ابن تيمية، ط6، دار ابن الجوزي، 1421هـ، ج1، ص99.

وأسلوب الاستفهام أسلوب لغوي بلاغي، يهدف إلى طلب الإفهام تصويرًا أو تصديقًا، وقد ضمنه النحويون في الإنشاء الطلبي. وقسموه إلى نوعين: إمّا أن يرد على أصل معناه وهو طلب الفهم ومعرفة المجهول وهو الاستفهام الحقيقي، كما جاء في قوله تعالى: **قالوا من فعل هذا بالهتنا...** وإمّا أن يورده وهو يعلم جوابه ولكنه يقصد معنى آخر يفهم من سياق الخطاب بعد التأمل في النص وهو الاستفهام المجازي، أو الاستخبار عند بعض النحويين، كما جاء في قوله تعالى: **أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله...** والاستفهام يُطلق ليؤدي وظيفة تداولية تعمل على إقناع المخاطب من خلال خروجه إلى أغراض غير الاستفهام. وهذا ما يمكن أن نستنتجه من ردّ شمس الدين بما يلي: **«... فكيف تزعم أنّ نهج السلف هو النهي عن البحث؟!؟! ... فكيف تزعمون جهل الكيف وقد علمتم المعنى؟!؟! ثمّ إذا كان العرب يستعملون استوى بمعنى استقرّ وعلا وارتفع وصعد للتعبير عن الماديات المحسوسات والمجسّدات فهل تنطبق هذه المعاني على ذاته تعالى التي هي غيب من الغيوب وليس كمثله شيء؟! ثمّ تزعمون نفي التأويل وتتكرون على من حمل استوى في القرآن على بعض معانيها اللغوية وتسمّونه جهميًا معطلًا وتبيحون لأنفسكم حمل اللفظ على بعض معانيه اللغوية، فهل التأويل حلال عليكم حرام على غيركم؟ سنقرّون من هذا الالتزام بتسمية تأويلاتكم تفسيرًا، ونقول لكم لا مشاحة في الاصطلاح سنسمّي تأويلاتنا أيضًا تفسيرًا فهل يريحكم ذلك؟ طبعًا لا لأنكم تبحثون عن أسوأ المعاني اللغوية تلحقونها بالله تعالى وتتكرون علينا حملها على أجمل المعاني اللغوية، تعطلون الربّ عن أجمل معاني الآيات وتصفونه بأبخسها ثمّ ترمون مخالفكم بالتعطيل وترتاحون لأنكم أهل اثبات ولم تثبتوا في الحقيقة إلاّ توهماتكم وعقدكم وتجسيماتكم»¹، وهو في هذا يتماهى ويشاطر عبد اللطيف حفيد محمد بن عبد الوهاب حين قال أنّ «عقيدة الوهابية في الصفات هي من صنف عقائد المجسّمة .. فهم ينسبون إلى الله تعالى الأعضاء على الحقيقة: كاليد، والرجل والعين والوجه .. ثمّ يصفونه تعالى شأنه بالجلوس والحركة والانتقال والنزول والصعود، على الحقيقة كما يُفهم من ظاهر اللفظ .. تعالى الله على ما يصفون»²، لأنّهم لا يعملون بالمجاز في القرآن وفق ما ذهب إليه علماؤهم.**

¹ شمس الدين الجزائري: جذور البلاء، المرجع السابق، ص29.

² صائب عبد الحميد: الوهابية في صورتها الحقيقية، دط، الغدير للدراسات والنشر، بيروت، 1995، ص37.

ويقول في الفقرة التالية: «... وبعد أن زعموا علم المعنى وحدّوه بالظاهر زعموا عدم علم الكيف، ومن علم المعنى كيف لا يعلم الكيف؟ فالحشوي يعتقد أنّ الاستواء معناه الجلوس والقعود على العرش لكنّه لا يعلم كيفية هذا القعود! فهل هو قعود بالممارسة أم بغير ممارسة؟ أو هو سبحانه متكئ أم لا؟ وهل يملأ العرش أم لا؟ وهل يضع رجلا على رجل أم لا؟ وهل إذا نزل إلى سماء الدنيا يخلو منه العرش أم لا؟ وهل معه فوق عرشه غيره أم لا؟ وهل يستلقي على ظهره أم لا؟ وهل يجلس على العرش وقدماه فوق الكرسي أم لا؟»¹، ويضيف: «نساءل: مَنْ هو السلفي الحقيقي؟ هل هو الذي يفهم السياق كما فهمها حبر هذه الأمة وعلماء السلف أم هو الذي جعل الساق صفة من صفات الله يكفر من أنكرها ثمّ قاس الخالق على المخلوق فاستنبط له ساقا أخرى كما فعل ابن القيم؟»²

مَنْ علم المعنى كيف لا يعلم الكيف؟

فالحشوي يعتقد أنّ الاستواء معناه الجلوس والقعود على العرش لكنّه لا يعلم كيفية هذا القعود! [ويستطرد شمس الدين في الاستهجمات متتالية كما يلي]:

- (1) فهل هو قعود بالممارسة أم بغير ممارسة؟
- (2) أو هو سبحانه متكئ أم لا؟
- (3) وهل يملأ العرش أم لا؟
- (4) وهل يضع رجلا على رجل أم لا؟
- (5) وهل إذا نزل إلى سماء الدنيا يخلو منه العرش أم لا؟
- (6) وهل معه فوق عرشه غيره أم لا؟
- (7) وهل يستلقي على ظهره أم لا؟
- (8) وهل يجلس على العرش وقدماه فوق الكرسي أم لا؟

¹ شمس الدين الجزائري: جذور البلاء، المرجع السابق، ص125.

² المرجع السابق، ص78.

القراءة المتفحصة لهذا الخطاب/ النص تبين بما لا يدع مجالاً للشك أنّ الاستفهام الوارد هنا ليس حقيقياً بل مجازياً إنكارياً: ومعنى الاستفهام حينئذٍ معنى النفي وما بعده منفي، ولذلك تصحبه أمّ، ويعطف عليه المنفي، ويكون معناه في الماضي معنى لم يكن، وفي المستقبل معنى لا يكون. فهو ينكر عليهم التناقض الحاصل في خطابهم بمعرفة الاستواء الذي (حدّوه بالظاهر) وفي نفس الوقت جهلهم بالكيف، وبالتالي كانت استفهامات المخاطب (شمس الدين الجزائري) حول الكيف يريد من خلالها نفي ما ذهب إليه الفريق الآخر (فريق الشيخ فرکوس المعبر عنهم بالتمسلفة والحشوية وأهل الظاهر).

والاستدلال هنا نوع من الاستدلال الحجاجي الذي يلعب دوراً هاماً في الاقناع، لعدم قدرة المخاطب عن الاجابة على هذه التساؤلات، وعدم قدرته على اثبات صحّة خطابه

وبالعودة إلى مناط العملية الاستدلالية الحجاجية وهو التأثير والاقناع، نجد شمس الدين استعمل في الفقرات الثلاثة التي اقتبسناها من كتابه "جذور البلاء" قد استعمل لفظة (الزعم) ست مرّات؛ واحدة بصيغة "ترعم"، ثلاثة بصيغة "ترعمون"، ومرّتين بصيغة "زعموا"، وفي هذه الصيغ من الخطاب يظهر هدف الاحراج والافحام للخصم والتشويش ومحاولة تشتيت انتباه المستمع المتلقي وزرع بذور الشك فيه..

تداولياً، لفظة "زعم" تفيد التشكيك وترزع عدم الثقة حينما تلقى على أيّ طرف، ولا يخفى ما في هذا الأمر من دور حجاجي في عدم قبول الرأي والفكرة المبنية على مجرد زعم، وتبرز قوّة اقتناع المخاطب برأيه حينما يتوجّه مباشرة إلى خصومه، ثمّ إلى جمهور مخاطبيه، يضرب بذلك خصومه الضربة القاضية التي تزيل الشك باليقين. وهذا ما فعله شمس الدين مرّتين خطاباً كما يلي:

- م1: تزعم ... خصما (مدّع) محدّدا بذاته (.....)
- م2: تزعمون...، خصومه في الرأي جميعا (التمسلفة، الحشوية...).
- م3: زعموا ... مخاطبيه المتوجه إليهم بالتأثير (جمهور المتلقين).
- ن: كلامكم باطل (متضمن القول).

ويبيّن الغرض النهائي - بعد النتيجة الضمنية (التكذيب) - من هذا الخطاب حينما يسأل السؤال الجوهرى الذي تدور عليه الخصومة الفكرى، يدور عليه الكلام: مَنْ هو السلفى الحقيقى؟ ويجب بسؤال انكارى مرّة أخرى: هل هو الذى يفهم السياق كما فهمها حبر هذه الأمة وعلماء السلف أم هو الذى جعل الساق صفة من صفات الله يكفر من أنكرها ثمّ قاس الخالق على المخلوق فاستتبط له ساقا أخرى كما فعل ابن القيم؟

وهو بذلك يترك الاجابة الفاصلة والنهائية للمخاطب، والذى يبدو لدى شمس الدين بأنّه لا يمكن أن يخرج من دون قناعة بأن هؤلاء الذين يزعمون -على حدّ تعبيره- أنهم أهل السلف ما هم إلا متمسلفة مجسّمة!!.

بعد هذا الطّرح للخطاب الدينى العقدي، يمكننا أن نخلص إلى أنّ الاستدلال الحجاجى أخذ مجرى لغويا بامتياز، انطلاقا من شاهدين (آية وحديث) ردّ الشيخ شمس الدين على ما طرحه الخطاب السلفى فى مسألتي الاستواء على العرش والنزول إلى السماء الدنيا بأدوات ربط حجاجية متعدّدة؛ لأنّ، لكن، ، بل، وبنى شمس الدين استراتيجيته على الاستفهام من خلال ثلاث أدوات استفهامية؛ كيف، وهل، لماذا، من خلالها يلقي على خطاب فرکوس ظلّالاً من الشكّ يستفيد منه هو فى توجيه المخاطب وإقناعه بأنّ الاعتقاد الذى يعتقده هؤلاء لا باطل.

استعمل شمس الدين كذلك لفظة "الزعم" بثلاث طرق متباينة حسب السياق الذى وردت فيه؛ فمرّة بصيغة المضارع فى المخاطب المفرد (تزعم) أى مباشرة إلى فرکوس، ثمّ بصيغة المضارع فى جمع المخاطب (تزعمون) أى فرکوس ومنّ معه وهو يشير هنا إلى أنّ المسألة مسألة شخص

وإنّما مجموعة لها نفس الخطاب في هذا الموضوع، وهنا يصل إلى التوبيخ والتفريع المباشر بقصد الثني على هذا الاعتقاد. أمّا الصيغة الثالثة فهي المضارع في جمع الغائب (زعموا) وهنا يتوجّه إلى مخاطبيه من غير أصحاب هذا الرأي وهنا يُلقى كذلك الشك على ما يقوله الخطاب السلفي الوهابي.

استراتيجية الحجاج الديني المعاصر وموجهاته:

استراتيجية الحجاج الديني المعاصر:

بعد هذا العمل النقدي التحليلي لمختلف الخطابات الدينية؛ نقول خطابات لا خطاب لأن التباين والتضاد الذي وجدناه داخل الخطاب الديني المعاصر يثبت ذلك. يمكننا أن نجيب عن الاشكالية المطروحة منذ البداية عن موجهات الحجاج الديني المعاصر واستراتيجيته.

أيُّ خطابٍ ليحقق غايته لأبد له من استراتيجية يتبعها ويتمشى من خلالها في بلورة الأفكار وطرح التصوّرات. والخطاب الديني المعاصر، بحكم تباينه أو تضاده نقول أنّ هناك استراتيجيات وليس استراتيجية واحدة يعمل من خلالها الجميع.

استراتيجية الخطاب الحداثي:

تعتمد استراتيجيته على مناهج غربية في تحليل النصوص مهما كانت، لأنّ الخلل في تصوّره يكمن في التثبيت بالرؤية التراثية للدين وللحياة كلّها. وبالتالي فهو يرفض أيّ تقديس للنصوص، ويطلب بقراءة حداثية لها، فلا يعقل أن نتمشى في القرن العشرين أو الحادي والعشرين بفهم أو فتوى واجتهاد من كانوا في القرون الأولى.

وبالتالي بنى استراتيجيته على تفكيك الرؤية التراثية (التقليدية والتجديدية) وبناء رؤية جديدة وخطاب جديد يتمشى مع العولمة التي تصبغ الحياة المعاصرة. متوسّلاً بالمناهج المعاصر (السيمائية والتفكيكية والتاريخانية والظاهراتية ...). التحليل النقدي الذي قام به الحداثيون طال كلّ التراث بما في ذلك القرآن الكريم، الذي ظلّ منذ نزوله إلى اليوم محلّ قبول تام وتسليم، فخلخلوا الترابط الحاصل بين الوحي والقرآن والمُصحف، واعتبروا أنّ بينها فروقات لما شاب عملية جمع القرآن من مشاكل على مدار خمس وعشرين سنة. وقد ساعد في هذا تعدد القراءات وما جرى لما يُعرف بمُصحف ابن مسعود.

هذه الاستراتيجية التي بُنيت أساساً على الألسنية أي الرؤية للنص المقدس من حيث مكوناته اللفظية (البنوية) وأنه يتشكّل من جُمَل متتالية وكلّ جملة متكوّنة من كلمات كما هي كلّ الخطابات والنصوص. فكان الموعول عليه هو ما في اللغة من مجازات وما تتمتع به اللغة العربية من سمات كالترادف والتضاد، وتعدد اللهجات، وغيرها، فكان الحجج اللغوي هو السمة البارزة فيه.

كما لا يمكن التغاضي عن أنّ التيار الحداثي لا يتوانى في بعض الأحيان عن الاستدلال بالنص التراثي وخاصة المعتزلي، والاستشهاد بنصوص من القرآن الكريم حينما تكون الحاجة إلى ذلك وهذا ما فعله أركون في شرحه لقضية التنزيل.

استراتيجية الخطاب التراثي:

يعتمد الخطاب التراثي بشقيه التجديدي والتقليدي في استراتيجيتهما على عناصر مشتركة وأخرى مختلف فيها، تتباين حسب الموضوع الذي يطرقانه والحجج التي يقدّمونها.

الخطاب الديني التراثي يعتمد في تناول الخطاب الديني وتوجيه المخاطبين على الاستدلال بالأدلة الشرعية المتفق عليها بين جمهور العلماء؛ وهي نصوص القرآن الكريم والسنة، والاجماع، والقياس. سواء أكان الخطاب التجديدي أو الخطاب السلفي. وفي تناول أيّة قضية يعتمد في استدلال الحجج على سرد آيات من القرآن الكريم، ثمّ أحاديث نبوية شريفة. وكثيراً ما يُردف بعبارة "أنّ الأمر محلّ اجماع". هذه الاستراتيجية هي السمة الغالبة على الخطاب التراثي. لأنّ هذه الموجهات تترك المخاطب في محلّ صمت حين لا يصل إلى مرحلة الاقتناع، بحكم قدسية كلام الله ومكانة الحديث الشريف، وبالتالي ينتهز المخاطب إلى العمل امتثالاً للأمر الإلهي على لسان المخاطب. لكن هذا الامتثال لا يتعلق بالمخاطبين الذين يرفضون التسليم ويطلبون توضيح مدلولات الحجج ومقاصدها، وهذا يرغم المخاطبين على الاعتماد على حجج أخرى كأقوال الصحابة والتابعين والقصة وغيرها من الحجج المختلف فيها. وفي حالة عدم الوصول إلى الاقتناع مرّة أخرى وهو مرام العملية الحججية، فإنّ الخطابين يفترقان: الخطاب السلفي، وبهدف إسكات المتكلم المحاجج أو إرغامه على التسليم، يستعمل ألفاظاً من قبيل هذا عدم امتثال لأمر الله وحياد

على منهج وسنة الرسول ρ ، ومنهج السلف الصالح، وربما يصل الأمر إلى التبديع والتفسيق والايحراج من "الفرقة الناجية ومنهج أهل السنة والجماعة" - كما يعبرون عنها - ويحذرونه من عواقب في الدنيا والآخرة. أما التجديديون فإنهم ينتقلون إلى الحجاج بالدليل العقلي، وهنا كثيرا ما يُتوسّل بما تتمتع به اللغة من أدوات حجاجية، في فهم النصوص وتأويلها بما يتناسب مع مستوى المخاطب وما يقتضيه الحال في كلّ موقف من المواقف.

ما ذكرناه عن الخطاب التراثي إلى الآن، يتعلق بمخاطبين مسلمين مسلمين بالأدلة الشرعية المتفق عليها. ولكن يختلف الخطاب في حالة كون المخاطبين لا يسلّمون بالأدلة الشرعية وهما فريقان: الحداثيون وغير المسلمين. الخطاب السلفي منهم سواء، لا حجاج خارج النصوص الدينية، ويلجؤون إلى أسلوب الضغط النفسي بسلطة الدين والتذكير بالعاقبة، وربما الاستتابة بالنسبة للحداثين باعتبارهم ملحدين وفق قراءتهم ومفهومهم للعلمانية.

التوجّه التجديدي في الخطاب الديني المعاصر يتعاملون مع الفريقين بطريقة مختلفة؛ الحداثيون يحاورونهم ويجادلونهم ويقدمون لهم خطابا يقتبس نصوصا من القرآن الكريم ويعملون بطريقة عقلية على تفسير ما فيه كما رأينا مع مالك بن نبي، ويعملون على تحليل الخطاب وفق منهج نقدي يخدم التحليل ويبني فكرة واضحة ومنطقية حول الموضوع المناقش، وهنا كذلك يُتوسّل بما تتمتع به اللغة من خصائص مجازية من عوامل وروابط حجاجية، تسمح بالربط بين المقدمات والنتائج. ليس معنى هذا أنّ الخطاب التجديدي قادر على الاقناع، وإنّما هذا هو السبيل الوحيد، وقد يُستعمل الضغط النفسي بسلطة الدين والتذكير بالعاقبة.

ويخاطبون غير المسلمين بالخطاب العقلي البحت، لا مكان للنصوص الدينية سواء أكانت القرآن الكريم (الكتاب المقدس) أو غيره، وإن وردت في كتاباتهم فهي من قبيل النص الذي يساير ما عليه العلم في الخطابات الغربية وهذا خاصة فيما يتعلّق بالندوات العلمية أين يُتناول مواضيع طبيّة أو فلكية وصلت إلى نتائج مبنوثة في نصوص أصول الدين. وهنا يدخل القاموس اللغوي العربي في تحديد الألفاظ بدقّة فلا مجال للشكّ والظنّ، وهنا كذلك يُتوسّل بما تتمتع به اللغة من خصائص لغوية ومجازية ومن عوامل وروابط حجاجية.

وما يمكن أن نقوله في الأخير أنّ الاستراتيجية الحجاجية للخطاب الديني المعاصر، وفي محاولة التأثير والاقناع مبنية على النصوص الدينية والوسائل اللغوية والأدلة العقلية. طبعاً بنفس المستوى من الإدراج ولكن تتباين بين الخطاب الحدائى والخطاب التجديدي والخطاب السلفي.

الموجهات:

من خلال العنوان "الخطاب الديني المعاصر" وعلى إثر ما تناولناه بالدراسة في الفصل السابق وفي هذا الفصل يمكننا حصر موجهات الخطاب الديني المعاصر في:

الموجه الأول هو الدين وتحدث هنا عن الدافع الذي يجعل المخاطب يلقي خطابه ويوضح أفكاره ويلقي حججه كي يتمكن من الوصول إلى مخاطبيه ويقنعهم بضرورة الانتهاض بالعمل للدين وفق الرؤية التي يطرحها. هذا ينطبق على التيارين الحدائى والتراثي. كلّ حسب الهدف الذي ينشده، ويتضح أكثر في الخطاب التراثي.

الموجه الثاني هو النصوص الدينية؛ أصول الدين، ثم في الدرجة الثانية أقوال العلماء واجتهاداتهم، فلا يتناول الخطاب الديني دون أن تكون الآيات والأحاديث هي الذي يعتمد عليه المخاطب في تقديم الحجج. مع العلم أنّ هاته النصوص تخضع للتأويل حسب ما يفهمه المتكلم وما يعتقد أنّه يمثل الرأي الصحيح في المسألة.

الموجه الثالث هو محاولة بلورة خطاب ديني يتماشى والواقع المعاصر؛ بما يستجيب للرؤية الغربية في نظرتة للدين في الخطاب الحدائى، وبما يحفظ الدين من الذوبان في الرؤية الحدائى في الخطاب التراثي التجديدي. أمّا الخطاب التقليدي فهو المحافظة على الدين وفق تراث القرون الأولى برفض التجديد والتحديث على السواء.

الموجه الرابع هو الكفاءة اللغوية التي يتمتع بها المخاطب سواء في بلورة الخطاب الذي يحمل الصبغة البلاغية من خلال بث الألفاظ المؤثرة وأدوات الربط الحجاجي القادرة على خلق

تأثير مباشر في المخاطب بإقناعه وحثه على الانتهاض بالعمل وهو الهدف الحجاجي. وهذا يدخل في الاستراتيجية التوجيهية التي يبلورها المخاطب باستعمال الأوامر والنواهي والاستفهام وغيره

الموجه الخامس هو السلطة المعنوية التي يتمتع بها الخطاب بما هو مبعوث فيه والجهة التي أصدرته، وكذلك سلطة المخاطب، مكانته ومقامه بين مخاطبيه، وهي سلطة أخلاقية.

وهذه الموجهات هي التي تحدّد استراتيجية الخطاب الديني ورأينا أنّ تنوع أو اختلاف أو تضاد هذا الخطاب أثر في اختيار استراتيجية واحدة، فتحوّلت إلى استراتيجيات وكلّ خطاب ديني كانت له أدواته التي يستخدمها حجاجيا حسب مخاطبيه للتأثير والإقناع مبنية على النصوص الدينية والوسائل اللغوية والأدلة العقلية. طبعا بنفس المستوى من الإدراج ولكن تتباين بين الخطاب الحدائثي والخطاب التجديدي والخطاب السلفي.

حوصلة الفصل الثالث:

بهدف معرفة موجهات الحجاج الديني المعاصر واستراتيجيته قمنا في هذا الفصل بطرق أربعة مواضيع هي محل نقاش وحوار بين مختلف التوجهات والأفكار الدينية المعاصرة. الموضوع الأول الذي درسناه تعلق بالأصل الأول المعتمد في الحجاج وهو القرآن الكريم، فقمنا بتحليل الخطاب التراثي التجديدي من خلال مدونة المفكر الجزائري مالك بن نبي الموسومة بـ: **الظاهرة القرآنية**. حيث اعتمد مؤلفه في التحليل على دراسة الظواهر من جانب ومنهج التحليل النفسي من جانب آخر. في المقابل أخذنا بتحليل الخطاب الحداثي من خلال مدونة المفكر الجزائري محمد أركون التي عنونها بـ القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني. وقد اعتمد المؤلف منهاجاً تفكيكياً تاريخياً في محاولة لبلورة رؤية جديدة في قراءة التراث الإسلامي. واللافت أنه استعمل عنوان الظاهرة القرآنية ولكن ليس بنفس الرؤية مع مالك بن نبي.

مالك ابن نبي كان تجديدياً، لأنه وجّه ابتداء النقد للتفسير القديمة والحديثة على السواء وطالب بتعديل مناهج التفسير لأنها لم تهتم بحقيقة الإعجاز المتعلق بالقرآن الكريم. ففي الوقت الذي يصر فيه علماء البلاغة على كون القرآن معجزاً في ألفاظه (اللغة)، فإن ابن نبي يرى أن الإعجاز من جوهره وليس من توابعه، ومن زاوية التاريخ يشرح الظاهرة في كون أنّ كلّ نبي ارتبط بكتاب وبمعجزات حسب ما عليه قومه، ما عدا محمد رسول الله μ فإنّ المعجزة هي الكتاب المحفوظ، وبالتالي فإنّ إعجاز كلّ نبي يذهب بذهابه من الدنيا ويبقى كتابه، عدا محمد فقد ذهب عن الحياة وبقي كتابه ومعجزته هكذا ينظر مالك إلى جانب من جوانب هاته الظاهرة.

تحدث ابن نبي عن النص القرآني وكيف تُبثّ مرتين من لجنيتين في لغة واحدة من خلال جمع القرآن الكريم في مصحف واحد (مصحف عثمان) حتى لا يقع أي التباس بسبب تعدد اللهجات. وحلّل بنوي بعض النصوص القرآنية وأشار إلى الإعجاز في انتقال الضمائر دون عجاز في انتقال الضمائر دون حدوث أي خلل في المعنى ولا أي تشكيك من المتلقي.

بالعودة إلى الظاهرة القرآنية لدى أركون ودراسته الحداثية، فهي لا تتعلق بالإعجاز من الجانب اللغوي أو أنها آخر الرسالات وإنما تتعلق بكيفية وصول الوحي (الشفاهي) إلى أن يكون هو المصحف (المكتوب) ويجمع بعد خمس وعشرين سنة ولا يدخله أي شكّ من المتلقين له.

وكذلك ينظر إلى الظاهرة كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، ويعبر عنه بالتجلي التاريخي للخطاب الشفهي" ويقصد الوحي، والتاريخي يعبر به عن الزمان والمكان المحددين تماما (بيئة الجزيرة بكل خصائصها في زمانها الجزيرة العربية). تفكيكا حاول أركون فك الارتباط الحاصل بين المسميات المختلفة للقرآن الكريم، ويقول بوجود قرآنا مثلوا وقرآنا مدونا، ولا يقر المطابقة بين القرآن المكتوب والخطاب القرآني الشفهي. وفي تحليله أراد أن يجعل الكتب السماوية في ميزان واحد ويقابلها بالمصحف الشيء المادي الذي نمسكه بأيدينا يوميا -كما عبر عنه-.

ويمكننا القول أنّ اعتمد استراتيجيتين؛ إحداها من داخل النص والأخرى من خارجه لإثبات الإعجاز في الظاهرة القرآنية. بينما اعتمد أركون على استراتيجية تاريخانية في محاولة الوصول إلى جعل النص كغيره من النصوص ولا يختلف عن الكتب السماوية الأخرى.

الموضوع الثاني الذي أخذناه بالدراسة هو العلمانية. من منظور الحداثيين والتجديدين والسلفيين. وقد كان الاختلاف حادا بين الحداثيين ممثلين في محمد أركون والسلفيين ممثلين في محمد علي فركوس وسفر الحولي، واعتمد التجديديون ممثلون في عبد الوهاب المسيري منهجا وسطا في التفريق بين العلمانية كعقيدة والعلمانية كممارسة في الحياة العامة.

الحداثيون ينظرون إلى العلمانية في خطابهم على أنها تطور لفكر الانسان بحجج أنها مرتبطة بالأطر الاجتماعية للمعرفة، وأنها لم ترتبط بالإسلام كدين، وتطور العلوم العقلانية التي أدت بدورها إلى علمنة الفكر والوجود. في حين يقدم السلفيون خطابا مفعما بالحجج لترسيخ فكرة أنّ العلمانية مرفوضة لأنها ملحدة، فينطلقون من كون العلمانية تؤمن بوجود الخالق إيمانا نظريا، وأنها تنكر وجود علاقة بين الله تعالى وحياة الانسان، وتتادي بعزل الدين عن الحياة. وللوصول إلى كون العلمانية نظام طاغوتي جاهلي على السلفيون على استخدام حجج من قبيل أنّ العلمانية حكم بغير ما أنزل الله، وأنها شرك في عبادة الله واستدلالا بآيات الشرك، قطعوا باليقين على رفض العلمانية واعتبارها منافية للدين.

نظر التجديديون إلى العلمانية نظرة تحفظ فقاموا بتفكيكها، وأطلقوا خطابا يعتمد على تحليل مفهوم العلمانية ومصدرها في محاولة لبلورة تعريف يخرجهم من الحرج ويكون مقنعا فأبعدوا الحجة التي تقول أنّ ظهور العلمانية مرتبط بفساد الكنيسة ورجال الدين وأرجعوه إلى العامل الاقتصادي.

وتمّ تقسيمها إلى علمانية جزئية تتعلق بفصل الدين عن الدولة وعلمانية شاملة تتعلق بفصل كل ما هو مقدس عن كل ما هو دنيوي. فلا حرج في قبول العلمانية الجزئية، بحجة أنها لا تمس المرجعية النهائية- وهذا عندهم شرط-، وأنها تعني بعض الإجراءات السياسية والاقتصادية. ورغم هذا التفكير لمفهوم العلمانية، فقد أبقى أصحاب الخطاب التجديدي الباب مفتوحاً لإلغائها في حال ألغت الدين أو طمسته أو أهملته.

فالخطاب الديني المعاصر رغم كلّ المناهج البحثية عجز على بلورة رأي موحد حول العلمانية تتمكن من خلال الدّول من التصالح مع الدّين وتسييره بصورة ينتظم فيها الجميع وينخرط في المؤسسات الرسمية (الإدارية والدينية) دون دخول الدّين كعامل للتشتيت والتفريق وإثارة المشاكل داخل المجتمع، نعم صعوبة ذلك إن لم مستحيلاً لأنّ الأمر يتعلق باجتهادات وفهوم يبنها كلّ فريق حسب الزاوية التي ينظر منها للموضوع وحسب منهجه الخاص به والحجج التي يقدّمها لا بحسب المناهج الخاصة بالآخر.

الموضوع الثالث الذي أثرناه أردنا من خلاله الاقتراب من مدرسة واحدة هي المدرسة السلفية وتناولنا الموضوع في قطر واحد حتى نتجنب الحديث عن السلطة السياسية التي تحكم هذا الفريق أو ذاك وأردناها في منبعه ومهد الخطاب السلفي المعاصر؛ المملكة العربية السعودية. فأخذنا مؤسسة رسمية يمثلها أحمد بن قاسم الغامدي، ورأي وردّ شخصية ذات سلطة كذلك وهو سعد بن ربيع المدخلي، وكان موضوع المناقشة هو الاختلاط بين جوازه من عدمه.

بدأنا بإعطاء وشرح وتحليل الحجج التي قدّمها الغامدي كي يثبت أنّ الاختلاط طبيعي في حياة الأمة وأنّ مانعوه لم يتأملوا أدلة جوازه. واكتفينا من حجاجه بأربعة أدلة ساقها كحجج أراد بها الإقناع بطرحه؛ القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وعمل الصحابي، ورفض الاستناد بالزعم أنّ ذلك من خصوصيات رسول الله p ، ورفض الاستناد إلى الظنّ في القضايا العلمية، ورفض الاستدلال بالأحاديث الضعيفة، ودعم طرحه بأقوال العلماء، واشتغل على بعض الحجج اللغوية. ليخلص كل مرة إلى كون الاختلاط جائز.

في مقابل هذا الطرح قام المدخلي بالرد القوي وفي بعض الأحيان التهكمي الجارح وساق جملة من الحجج ليبطل رأي الغامدي وقد اعتمد كذلك على القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف،

إضافة إلى القواعد الأصولية (عمل الصحابي، سد الذرائع، تقديم النض الحاضر)، واعتمد الخصوصية والعصمة، كما استعمل أسلوب الاستقهام في بعض الأحيان، ليقنع المخاطب بحرمة الاختلاط. الملاحظ أنّ الاستدلال الحجاجي اللغوي كان ضعيفا وغير مُعَوَّل عليه في الخطاب السلفي، رغم ما له من تأثير في فهم وتوجيه النصوص المحكمة، وأن كلا من الغامدي والمدخلي يحتاجان بنفس الحجج ولكن النتيجة متضادة ومتناقضة وتترك اللبس عن المخاطبين مما يدفع لعدم الانتهاض بالعمل، إلا أن تكون هناك سلطة معنوية تدفع نحو أحد الرأيين.

الموضوع الرابع الذ تناولناه كان حول الخطاب الديني العقدي وكما لاحظنا كان المعول عليه هو الكفاءة اللغوية والأسلوب الذي اعتمده في الردّ باستخدام الروابط والعوامل الحجاجية، إضافة إلى محاولة التأثير بألفاظ من قبل زعموا، وبدا شمس الدين موفقا في ومحاولة التأثير في المخاطب.

وطبيعي في الأخير أن لا يصل الخطاب الديني إلى توافق ما دام التوافق لم يحصل داخل

الخطاب الواحد فما بالك والخطابات متعدّدة!

خاتمة

خاتمة:

في ختام هذا البحث بفصوله ومباحثه قمنا استقصاء الاستدلال الحجاجي نظريا وتطبيقيا ويمكننا أن نقول بعد جولة البحث الوصفي والاستقصائي والتحليلي أنّ الحجاج كآلية استدلالية تعمل على تحليل الخطاب وخاصة في اللغة الطبيعية، مثمرة جدًا في دراسة وتحليل الخطاب الديني المعاصر.

عمل هذا البحث على إيجاد مقارنة جديدة من أجل تحليل الخطاب الديني يمكنها أن تكون آلية لتقريب وجهات النظر المختلفة وتجنب عن الإشكالات التي يطرحها الخطاب الديني المعاصر نفسه، والتي جعلته يتباين من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال. وما استراتيجية التي يعتمدها ومعرفة موجهاته.

ولأن الخطاب الديني متشعبا ويتناول مظاهر الحياة جميعا، كان من الصعوبة بمكان تحديد موضوعات بعينها للدراسة والتحليل فاخترنا موضوعات ومدونات تخدم البحث وتصلح للتحليل. والملاحظ أن الخطاب الديني يعتمد في الحجج التي يقدمها وينطلق من مصدري التشريع -القرآن الكريم والحديث الشريف- وعلى الرغم من ذلك فهو منقسم بين المتمسك بفهوم السلف (التيار السلفي) والباحث عن التجديد في إطار التراث، والباحث عن التجديد في إطار الرؤية الغربية للدين ككل (التيار الحداثي).

الخطاب الديني ليس خطابا سوريا يعتمد البرهان الرياضي في قراءته، وبالتالي كان الاعتماد على الاستدلال الحجاجي الذي يشغل على اللغة الطبيعية هو السبيل لمعرفة موجهات الخطاب الديني واستراتيجيته. ومن هنا كان لزاما الحديث عن مفهوم الحجة الذي دار حول إفادة الرجوع والقصد وإفادة الغلبة، وبالتالي فهي ترد على شكل قول أو فقرة أو نص أو خطابا أو مثلا سائرا أو حكمة متداولة. والحجاج دارت دلالاته حول دلالة الطريق والبرهان والدليل والجدل والقصد والغلبة، بيّنت أنه مجالا مشتركا بين الإجراء العقلي والاستدلالي، والجهد الاقناعي المُتوجّه به إلى

مخاطب أو جمهور. وهذا كان طابع البلاغة الأرسطية والعربية من قديم، وعملت البلاغة المعاصرة على بعثها.

ناقش الخطاب الديني المعاصر دراسات متعلقة بالنصوص الدينية من رؤيتين مختلفتين؛ رؤية حدائثية وأخرى تراثية تجديدية. وبدا الاختلاف حاصلًا بين الفكرين لكون زاوية ومناهج القراء للرجلين مختلفتين. فالظاهرة القرآنية في الخطاب التجديدي لدى مالك ابن نبي تتعلّق بالاعجاز الكامن في القرآن الكريم الوحي المنزل على محمد μ في حين الظاهرة القرآنية لدى أركون تتعلّق بكيفية وصول الوحي إلى أن يكون هو المصحف ويجمع بعد خمس وعشرين سنة ولا يدخله أي شك، واعتبار القرآن غير الوحي.

حول العلمانية وتطبيقاتها العملية فقد تباينت الآراء في الخطابات الثلاثة:

- الخطاب الحدائثي لا ينظر إلى العلمانية باعتبارها دينية كهنوتية، وإنما ينظر لها على أنها الحرية الفكرية التي يلهم الإنسان إلى الرقي والتحضر، وتطوير للأداء السياسي وللدولة بعيدا عن سلطة المؤسسة الدينية.

- الخطاب التجديدي ناقش أطروحات العلمانية واتخذ منها موقفين: القبول في حالتي اعتبار العلمانية هي رفض سيطرة رجال الدين -الذين يحملون القداسة كما هم رجال الكهنوت- على المجال السياسي، وهذا يخرج رجال الدين من هاته الدائرة باعتبارهم كعامة الناس أمام الدين. والحالة الثانية إذا كان مفهوم فصل الدين عن الدولة يعني الفصل الاجرائي وليس القيمي الأخلاقي. والموقف الثاني هو الرفض إن كانت بصورة شاملة كما هي في الغرب، لأنّ الدين والأخلاق لا يمكن أن يكونا علمانيين.

- الخطاب السلفي رفضها من ناحية مبدئية ولم يعترف بالعلمانية فهي كلّها ملحدة لأنّها تبعد الدين عن حياة الناس.

ومن النتائج المتوصل إليها كون الاختلاف والتضاد لا يتعلق بتيارات أو مدارس مختلفة، ولكنه موجود حتى في الخطاب الديني المعاصر الذي ينتمي إلى مدرسة واحدة المدعومة من سلطة دينية وسياسية واحدة، وقد ظهر خطابها بمظهر المتناقض بل المتضاد في الأحكام الصادرة عنه. فهو يردّ الحجج بعلّة كونه ضعيفة أو ضعيفة جدًا مشروع إذا ثبت أنّ هناك دليل وحجّة أصحّ منه، والثاني والعكس كذلك. ممّا يجعل المتحاجّان كأنّهما بلا دليل. ويلاحظ على هذا الخطاب عدم تعويله على الحجج اللغوية لديه برغم ما له من تأثير في فهم وتوجيه النصوص المحكمة، وغلب الاستدلال بالنصوص الشرعية. ومن شأن هذا عدم توصل المخاطب إلى درجة الاقتناع الكلي.

ومن النتائج كذلك المتوصل إليها بخصوص موجّهات الخطاب الديني المعاصر في:

- الدين، هو الموجّه الأول للخطاب الديني المعاصر وهو الذي يحدد طبيعة الخطاب وطريقة إلقاءه والموضوعات التي يمكن أو يجب أن يطرقها.
- النصوص الدينية، فلا يتناول الخطاب الديني دون أن تكون الآيات والأحاديث هي الذي يعتمد عليه المخاطب في تقديم الحجج.
- الكفاءة اللغوية، التي تسمح للمخاطب باختيار الألفاظ المؤثرة وأدوات الربط الحجج القادرة على خلق تأثير مباشر في المخاطب بإقناعه.
- السلطة التي يتمتع بها الخطاب بما هو مبعوث فيه والجهة التي أصدرته، وكذلك سلطة المخاطب، مكانته ومقامه بين مخاطبيه، وهي سلطة أخلاقية.

بعد الدراسة والتحليل من خلال الآليات الاستدلالية التي يتيحها الحجاج عموماً بما فيه الحجاج الديني. اتضح لنا بأنّ هناك مميّزات تطبع الحجاج الديني ولا يمكن أن يستغني عنها أبداً. إضافة إلى اللغة؛ فإنّ الشواهد من النصوص الدينية وخاصة القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تبقى مرتكزات أساسية يستخدمها المخاطب أثناء الاستدلال. أمّا التباين الحاصل داخل الخطاب

الديني المعاصر برغم ما توفّر له من آليات استدلال حجاجية فإنّه نتيجة طبيعية للتأويل وفهم النصوص بحكم السياقات التي تحكمها. وليس معنى ذلك عدم صلاحية الاستدلال الحجاجي لتحليل الخطاب الديني المعاصر، بالعكس ففي الخطاب الديني من الآليات أكثر ممّا في غيره، وهو خطاب حجاجي بامتياز. وهو يعتمد استراتيجية محاصرة المخاطب بالنص المقدّس والضغط عليه من خلال تلك السلطة الروحية التي تكمن فيه، أكثر ممّا يحمله المخاطب من كفاءة لغوية أو خطابية، ليصل إلى القول بالتنسيق والتبديع أو التكفير! وهذا الأمر يعتبر من موجّهات الحجاج الديني المعاصر لديهم.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الحديث النبوي الشريف

أ- الكتب بالعربية:

1. إبراهيم الباجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، دط. دار السلام، دت.
2. ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ط2، تح: محمد سالم رشاد، جامعة الامام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، 1991.
3. ابن جنّي، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تح: عبد الحميد هنداي، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001، ج01.
4. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، دار الفكر، بيروت،، 2001، ج1.
5. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، ط2، دار المشرق، بيروت، دت.
6. ابن فورك، أبي بكر محمد بن الحسن: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، دار المشرق، بيروت.
7. ابن منظور: لسان العرب، مادة حجج ، دار المعارف، القاهرة.
8. أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ط1، العمدة في الطبع، المغرب، 2006.
9. أبو زيد عبيد الله بن عمر: تقويم الأدلة في أصول الفقه، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
10. أحمد المتوكل: الخطاب وخصائص اللغة العربية، ط1، دار الأمان، الرباط، 2010.
11. أحمد المتوكل: قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، دط، دار الأمان، الرباط، دت.
12. اسعد السيد الكفراوي: الاستدلال عند الأصوليين، ط1، دار السلام، القاهرة، 2002.
13. اسماعيل بن حمّاد الجوهري: الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، ط2، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.

14. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد: المواقف في علم الكلام، دط، عالم الكتب، بيروت، دت.
15. بوسلاح فائزة: السلاالم الحجاجية في القصص القرآني، رسالة دكتوراه.
16. تركي علي الربيعو: الحركات الاسلامية في منظور الخطاب العربي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006.
17. التهانوي، محمد علي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996.
18. جلال الدين السيوطي: همع اللوامع، المكتبة الوقفية، القاهرة، ج1.
19. جميل حمداوي: من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، دط، أفريقيا الشرق، المغرب، 2014.
20. حسان الباهي: اللغة والمنطق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، الرباط، 2000.
21. حسن السيّد عز الدين بحر العلوم: الخطاب الاسلامي والقضايا المعاصرة، ط1، العارف للمطبوعات، بيروت، 2010.
22. حسن الصفار: الخطاب الاسلامي وحقوق الانسان، ط1، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، 2005.
23. الحسن بن القاسم المرادي: الجنى الجاني في حروف المعاني، ط 1، تح: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.
24. حسن حنفي: التراث والتجديد مقدمة في علم الاستغراب ، ط1، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991.
25. حسن حنفي: اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية، دط، مكتبة مدبولي، القاهرة، دت.
26. حسن عباس: حروف المعاني بين الأصالة والحداثة، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2000.

27. رايح بومعزة: الجملة والوحدة الاسنادية الوظيفية في النحو العربي، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2009.
28. ربيع بن هادي المدخلي: تنزيله الشريعة الاسلامية وصلتها من فتنة الاختلاط، ط1، الميراث النبوي للنشر والتوزيع، الجزائر، 2010.
29. رضي الدين الاستربادي: شرح كافية ابن الحاجب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ج4.
30. رفيق عبد السلام: العلمانية والدين والديمقراطية، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 1429هـ.
31. الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق: الايضاح في علل النحو، ط5، دار النفائس بيروت، 1986.
32. زكريا السرتي: الحجاج في الخطاب السياسي المعاصر، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2014.
33. سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص27.
34. سفر بن عبد الرحمن الحولي: العلمانية (نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الاسلامية المعاصرة)، ط1، دار الهجرة، 1982.
35. سيوييه، أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: الكتاب، ط3، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988.
36. السيوطي، جلال الدين: الاتقان في علوم القرآن، دط، دار الهدى عين مليلة، دت.
37. شكري المبخوت: انشاء النفي وشروطه النحوية والدلالية، دط، مركز النشر الجامعي، تونس، 2006.
38. شمس الدين الجزائري: جنور البلاء، ط2، دار المعرفة، الجزائر، 2017.
39. الصادق خليفة راشد: دور الحرف في أداء معنى الجملة، دط، منشورات جامعة قاز يونس، بنغازي، 1996.

40. صالح بلعيد: الصّرف والنحو، دراسات وصفية وتطبيقية في مفردات برنامج السنة الأولى الجامعية، دار هومه، الجزائر، 2003.
41. صائب عبد الحميد: الوهابية في صورتها الحقيقية، دط، الغدير للدراسات والنشر، بيروت، 1995.
42. طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ج2.
43. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.
44. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.
45. الطوفي، نجم الدين: علم الجدل في علم الجدل، تح: قولفهارت هاينريشس، دط، دار النشر فرانز شتاينز بقيسبادن، 1987.
46. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين، دط، دار العلم للملايين، بيروت، 1997.
47. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط4، دار القلم، دمشق، 1993.
48. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: كواشف الزيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، ط2، دار القلم، دمشق، 1991.
49. عبد الرزاق قسوم: الخطاب الاسلامي المعاصر . دعوة للتقويم وإعادة النظر، ضمن مؤلف جماعي تحت عنوان الخطاب الاسلامي المعاصر، ط1، مركز البحوث والدراسات، قطر، 2006.
50. عبد السلام المسدي: اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986.
51. عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.

52. عبد العزيز التويجري: الخطاب الاسلامي بين الأصالة والمعاصرة، الموقع الالكتروني للمنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة. بتاريخ: 06 جويلية 2015.
53. عبد الله صولة: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ط1، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، 2011.
54. عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004.
55. عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، 2002.
56. عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحدائثة والعولمة، ط1، دار الفكر، دمشق، 2013.
57. عز الدين الناجح: العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ط1، مكتبة علاء الدين، صفاقس، 2011.
58. علي حرب: نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.
59. الغصن، سليمان بن صالح: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، ط1، دار العاصمة للطباعة والنشر، الرياض، 1996هـ.
60. الفيروزبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، دار الفكر للطباعة والنشر، 1995.
61. قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ط1، منشورات وزارة الأوقاف، المغرب، 2010.
62. كيجل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ط1، منشورات دار الاختلاف، الرباط، 2011.
63. مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين ، ط2، دار الفكر، دمشق، 2000.
64. مالك بن نبي: شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دط، دار الفكر، دمشق، 1986.

65. مالك بن نبي: وجهة العالم الاسلامي، تر: عبد الصبور شاهين ، ط2، دار الفكر، دمشق، 2002.
66. متعب القرني: أقطاب الفكر العربي (1918-2018)، دار مدارك للنشر، 2018
67. مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.
68. أركون محمد: العلمنة والدين، تر: هاشم صالح، ط3، دار الساقى، بيروت، 1996.
69. أركون محمد: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، دط، تر: هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دت.
70. أركون محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقى، بيروت، 1999.
71. أركون محمد: الفكر العربي، تر: عادل العوّا، ط3، دار منشورات خويدات، بيروت، 1985.
72. أركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط2، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005.
73. أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، تر: هاشم صالح، ط2، مركز الانماء القومي، بيروت، 1996.
74. أركون محمد: قضايا في نقد العقل العربي، تر: هاشم صالح، دط، دار الطليعة، بيروت، دت.
75. محمد الصالح العثيمين: شرح العقيدة الواسطية لشيخ الاسلام ابن تيمية، ط6، دار ابن الجوزي، 1421هـ.
76. محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ط5، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1986.
77. محمد بن سعد الدكان: الدفاع عن الافكار، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2014.

78. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ط1، دار الكتاب الجديدة، بيروت، 2008.
79. محمد علي فركوس: العلمانية حقيقتها وخطورتها، ط3، دار العواصم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013.
80. محمد عمارة: علمانية المدفع والانجيل، ط1، مكتبة الامام البخاري، القاهرة، 2017.
81. محمد مفتاح: التشابه والاختلاف، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996.
82. محمد يسري ابراهيم: فقه الأولويات في الخطاب السلفي المعاصر بعد الثورة، ط1، دار اليسر، القاهرة، 2012.
83. محمود بن رمضان شاوش والغوثي بن حمدان: إرشاد الحائر إلى آثار أدباء الجزائر، دار البصائر، الجزائر مج2، ج4، 2011.
84. مسعود صحراوي: التداولية عند علماء العرب، ط1، دار الطليعة، بيروت 2005.
85. منذر عياشي: مقالات في الأسلوبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1990.
86. ميجان الرويلي وسعد اليازعي: دليل الناقد الأدبي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002.
87. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، القاهرة، 1994.
88. نور الدين السدّ: الأسلوبية وتحليل الخطاب، ط1، دار هومه للطباعة والنشر، الجزائر، ج2.
89. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الاسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1986.
90. يوسف القرضاوي: الاسلام والعلمانية وجها لوجه، ط7، مطبعة المدني، القاهر، 1997.
91. يوسف القرضاوي: خطابنا الاسلامي في عصر العولمة، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2004.

ب- المراجع المترجمة:

1. روبرت دي بوجراند: النص والخطاب الاجرائي، تر: تمام حسان، ط1، عالم الكتاب، القاهرة، 1998.
2. رولان بارث: مبادئ في علم الأدلة، تر: محمد بكري، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1986.
3. رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، تر: عمر أوكان، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 1994.
4. جوليا كريستيفا: علم النص، تر: فريد الزاهي، ط2، دار توبيقال للنشر، الدار البيضاء، 1977.
5. سارة ميلز: الخطاب، ط1، تر: عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، 2016.
6. فيليب بروتون وجيل جوتيه: تاريخ نظريات الحجاج، تر: محمد صالح ناهي الغامدي، ط1، مركز النشر العلمي، جدة، 2011.

ت- المجالات:

1. المناهل، العدد 62-63، منشورات وزارة الثقافة المغربية، 2001.
2. عالم الفكر، العدد 1، المجلد 30، 2001، الكتاب، الكويت.
3. عالم الفكر، ع2، يناير/مارس، 2000.
4. عالم الفكر، الكويت، العدد 2، المجلد 40، أكتوبر-ديسمبر، 2011.

ث- الرسائل الجامعية:

1. ذهبية حمّو الحاج: استراتيجية التواصل، أطروحة الدكتوراه.
2. بوسلاح فائزة: السلام الحجاجية في القصص القرآني، رسالة دكتوراه

ج- المراجع باللغة الأجنبية:

7. Ferdinand De Saussure, Cours de linguistique générale, Enag/Editions, Alger, 1990.
8. A. Martinet, Eléments de linguistique générale, Armand Colin, Paris, 1970.
9. G. Mounin (en Collaboration): Dictionnaire de la linguistique, Presses universitaires de France, Paris, 1974.
10. Dubois (en Collaboration): Dictionnaire de la linguistique, Larousse, Paris, 1973.
11. Pierre Oléron: l'Argumentation, que je sais? 2087. Presses Universitaires de France, Paris 1983.

ح- المواقع الالكترونية:

1. <http://www.aljabriabed.net>
2. <http://www.saidbengrad.net>
3. <https://www.okaz.com.sa>
4. <http://www.rabee.net>
5. <https://alwani.org>
6. <http://ferkous.com/>
7. <http://www.elmessiri.com/>
8. <https://shamela-dz.net/>

ملخص البحث:

تمّ في هذا البحث تناول موضوع الحجاج من خلال خطاب معاصر أثار العديد من الاشتباك لتعدّده وتباينه رغم أنّه ينطلق من مصادر مقدّسة نوعه؛ ألا وهو الخطاب الديني، فوسما عنوان الأطروحة ب: "الاستدلال الحجاجي في الخطاب الديني المعاصر".

وكان الهدف من تناولها محاولة الاجابة على الاشكاليات التالية: لماذا يتباين الخطاب الديني من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال مع كلّ ما توفّر له من آليات استدلال حجاجية؟ ومنه: هل يصلح الاستدلال الحجاجي لتحليل الخطاب الديني المعاصر؟ وما الذي يميّز الحجاج الديني الاسلامي عن غيره؟ وهل الخطاب الديني المعاصر خطابا حجاجيا؟ إذا كان كذلك فما هي موجّهات الحجاج الاسلامي واستراتيجيته؟

ولهذا الغرض قمنا بتقسيم الموضوع إلى ثلاثة فصول. الفصل الأوّل الحجاج والخطاب؛ تناولناه في مبحثين: مبحث الحجاج ومبحث الخطاب. الفصل الثاني: الخطاب الديني المعاصر وآليات التحليل الحجاجي؛ تناولناه كذلك في مبحثين: مبحث آليات التحليل الحجاجي في الخطاب الديني المعاصر، ومبحث الخطاب الديني المعاصر بين الحداثيين والتراثيين، في كلّ منهما ثلاثة مطالب. الفصل الثالث: موجّهات الحجاج الاسلامي واستراتيجيته، في أربعة مباحث: مبحث الظاهرة القرآنية بين مالك بن نبي ومحمد أركون، ومبحث العلمانية بين الخطاب الديني الحداثي والتراثي، ومبحث الخطاب الديني السلفي_السلفي، ومبحث الخطاب الديني العقدي.

ونشير ابتداء إلى أنّنا لم نعتمد مدوّنة واحدة لبسط الدراسة في الموضوع وإنّما اخترنا مجموعة المؤلفات تخدم بحثنا أهمّها: في الخطاب الحداثي لمحمد أركون اقتبسنا من؛ الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. لحامد أبو زيد من؛ نقد الخطاب الديني لنصر. ولحسن حنفي من؛ التراث والتجديد مقدمة في علم الاستغراب، و اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية. أمّا في الخطاب التراثي فقد اخترنا: الظاهرة القرآنية، شروط النهضة، وجهة العالم الاسلامي، لمالك بن نبي. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، العلمانية والحداثة والعولمة، لعبد الوهاب المسيري. العلمانية حقيقتها وخطورتها لمحمد علي فركوس. العلمانية (نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الاسلامية المعاصرة) لسفر بن

عبد الرحمن الحوّلّي. تنزيه الشريعة الإسلامية وصلتها من فتنة الاختلاط، ربيع بن هادي المدخلي. خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، الإسلام والعلمانية وجها لوجه، ليوسف القرضاوي. أمّا المواقع الإلكترونية فإكتفينا بموقع جريدة عكاظ السعودية، وموقع ربيع بن هادي المدخلي، وموقع طه جبر العلواني. وغيرهم.

وبسبب تعدد المناهج النقدية المعاصرة، وارتباط النقد العربي بالنقد الغربي، كان لزاما علينا الدخول في الدراسة من موضوع تحديد الحقول المعرفية والمفاهيم الاصطلاحية للحجاج والخطاب لأنّ المصطلح هو يثر التباين في الرؤى. تناولنا أولاً خلفية منطلقات الحجاج في البلاغة الجديدة التي تعود جذورها إلى أرسطو بصفة عامة وبهذا حدّدنا مفهوم الحجاج. ولأنّ الدراسة الحجاجية من ضمن أهم آلياتها اللغة قمنا فربطنا الحجاج باللغة من خلال الحديث عن الحجاج في اللغة فأعطينا مفهوم الحجّة ثمّ أصنافها وخصائصها. ولأنّ الحجاج نوعان برهاني واستدلالي، وضّحنا الفرق بينهما في مبحث الاستدلال الحجاجي الذي يدرس اللغة الطبيعي. وباعتبار الموضوع المطروق يتعلق بالخطاب الديني المعاصر، فقد بحثنا في الحجاج الديني وبيّنا مرتكزاته وآلياته الحجاجية التي يعتمد عليها في عملية الإقناع.

أمّا الخطاب وبعد تناول دلالاته ومفاهيمه، فككنا أجزاءه بالدراسة من خلال دراسة الأجزاء التي يتكوّن منها الخطاب وهي الجملة والنص، ولأنّ الخطاب كما يكون مكتوباً يكون ملفوظاً تناولنا علاقة الخطاب ملفوظاً تناولنا الخطاب والملفوظ، وكلّهما لها علاقة بالتباين في الطرح بين الخطاب الحداثي والخطاب التراثي.

بعد ما رأيناه من اكتفاء في الجهاز المفاهيمي في العناصر التي تخدم الموضوع، عقدنا الفصل الثاني "الخطاب الديني المعاصر وآليات التحليل الحجاجي"، درسنا في مبحثه الأول انطلاقاً من مدوّنة "خطابنا الإسلامي في عصر العولمة" -نموذجاً- إلى تحليل النصوص ودراستها لنبيّن من خلال آليات التحليل الحجاج التي يتمتّع بها الخطاب الديني المعاصر، بيّنا ما في عنوانه من دلالات حجاجية؛ بتناول الإشارات الشخصية والزمانية التي تضمّنها، والاستراتيجية التي اعتمدها المخاطب في خطابه من اثبات ونفي شملت كلّ موضوعات المدوّنة، واستخرجنا بعد ذلك أهم العوامل والروابط الحجاجية المستعملة في هذا الخطاب، (لأنّ، بل، لكن، واو العطف)

والاستدلال بالشاهد، وضمنا كل نقطة حللناها نماذج من نصوص الخطاب مشفوعة بخططات السلم الحجاجي.

في المبحث الثاني من الفصل الثاني تناولنا الخطاب الديني بين الحداثيين والتراثيين؛ نشير أنّ هذا التقسيم قائم على أساس موقف كلا الاتجاهين من المصادر الأساسية التي يقوم عليها الخطاب الديني المعاصر. الحداثيون يرون أنّ القداسة لا تطبع النصوص التراثية وهي كتابات خصائصها زمانية ومكانية (تاريخية)، وهم الذين ينادون بعلمنة الحياة وتجديد المرجعية الفكرية للمسلمين وفق المنظور الحضاري الغربي الحداثي، وقع اختيارنا في توضيح هذا الاتجاه الفكري على محمّد أركون بصفته مفكراً جزائرياً يعتمد بالأساس في كتاباته على المناهج النقدية المعاصرة الألسنية، ونصر أبو زيد وحسن حنفي.

أمّا التراثيون فهم يرون أنّ التراث مكسب لا يمكن الاستغناء عنه ولا علاقة للزمان والمكان في الاستناد عليه والاستدلال به، وهم المتمسكون بالمرجعية الإسلامية الدّينية في كلّ شؤون الحياة، على أنّ هؤلاء تيران: تراثي تقليدي وتراثي تجديدي، الأول يتمسك بأصول الدّين وما كان عليه السلف في القرون الأولى الهجرية لأنّ الإسلام قد اكتمل في عهد النبوة وهو الإسلام الذي كان عليه "السلف الصالح" من أهل الحديث، والثاني متمسك كذلك بأصول الدّين ولكن ينظر إلى التراث نظرة مختلفة باعتباره يحتاج إلى غربة وتنقية وتجديد بما يلائم هذا العصر، ووقع اختيارنا على عبد الرزاق قسوم باعتباره شخصية أكاديمية جزائرية وطه جابر العلواني مرجعية عالمية في تجديد الخطاب الدّيني، ولأنّ كلا الخطابين يشكو من السلطة المسلة عليهما فقد تناولنا سلطة الخطاب، مبرزين ما يتمتع به كلّ خطاب من سلطة سواء داخلية أو خارجية.

ولتحديد موجّهات الحجاج الدّيني المعاصر واستراتيجيته، قمنا في أربعة مباحث في الفصل الثالث والأخير بدراسة هي أشبه ما تكون بدراسة مقارنة بين مختلف الاتجاهات والتوجّهات المنضوية تحت الفكر الإسلامي المعاصر وتوسّلنا بمختلف الآليات الحجاجية التي استخرجناها في المبحث الأول من الفصل الثاني مباحث نقابل في كلّ بحث بين خطابين أو ثلاثة واستخراج استراتيجية كلّ خطاب مقابل الآخر.

الموضوع الأول تناولناه ممّا طرحه كلّ من محمّد أركون (الفكر الحداثي) ومفكر مالك بن نبي (التيّار التجديدي) حول القرآن الكريم تحت عنوان "الظاهرة القرآنية" وتبيّن لنا أن الرجلين يتعاملان مع الظاهرة بأسلوب مختلف ومنهجية مغايرة في محاولة فهمها وتحليلها. وبدا بعد تقديم كلّ واحد منهما حججه الاختلاف والتباين بين الخطابين في تحديد مفهوم الظاهرة القرآنية؛ فهي في الخطاب التجديدي لدى مالك ابن نبي تتعلّق بالإعجاز الكامن في القرآن الكريم الوحي المنزل على محمّد μ وبقائه إلى اليوم معجزاً ولا إمكانية لرفع التحدي الذي رفعه منذ نزوله. في حين الظاهرة القرآنية لدى أركون تتعلّق بالكيفية التي وصل الوحي من الشفاهية التي لُفظ بها إلى أن يكون هو هو كما في المصحف بعد خمس وعشرين سنة حين جمع في عصر عثمان بن عفان رضي الله عنه، واعتبار القرآن غير الوحي، اعتمد أركون المنهج الألسني في تفكيك المصطلحات التي تجمع القرآن بالوحي والتنزيل وأصحف .. من خلال الحقول الدلالية اللغوية والسياقات التاريخية.

في موضوع ثانٍ تناولنا "العلمانية" بالدراسة في خطابات ثلاثة، الخطاب الحداثي والخطاب التجديدي والخطاب السلفي الوهابي، وبعد التحليل وتقديم الحجج تبيّن أنّ الرؤى والتوجهات مختلفة من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال. الخطاب الحداثي ينظر لها على أنّها الحرية الفكرية التي يلهم الانسان إلى الرقيّ والتحضّر، وتطوير للأداء السياسي وللدولة بعيداً عن سلطة المؤسسة الدينية، ولا ينظر إليها باعتبار دينية كهنوتية. وأمّا الخطاب التجديدي فقد اتخذ منها موقفين: القبول في حالتي اعتبار العلمانية هي رفض سيطرة رجال الدين -الذين يحملون القداسة كما هم رجال الكهنوت- على المجال السياسي، وهذا يخرج رجال الدين من هاتِهِ الدائرة باعتبارهم كعامة الناس أمام الدين. والحالة الثانية إذا كان مفهوم فصل الدين عن الدولة يعني الفصل الاجرائي وليس القيمي الأخلاقي. والموقف الثاني هو الرفض إنّ كانت بصورة شاملة كما هي في الغرب، لأنّ الدين والأخلاق لا يمكن أن يكونا علمانيين. أمّا الخطاب السلفي الوهابي قدّم العلمانية على أنّها إحداء في كلّها المتكامل ولم يفصل، لأنّها تبعد الدين عن حياة الناس، وبالتالي رفضها ولم يسلم بها تحت أيّ شكل من الأشكال وبأيّ كيفية كانت.

وفي موضوع آخر لتحديد موجّهات الحجاج الديني المعاصر واستراتيجيته، ومن موضوع "الاختلاط" حللنا وقابلنا بين خطابين من اتجاه واحد؛ الخطاب السلفي الوهابي، تناولنا أولاً طرح

وحجج خطاب الدكتور أحمد بن قاسم الغامدي، في أربع حجج يقدمها في خطابه يقدمها استدلال على نقاعته في موضوع الاختلاط ويردّ على الذين يحرمونه. ثمّ قدّمنا خطاب هادي بن ربيع المدخلي ردًا عليه ومقدمًا هو الآخر حججه على عدم جواز الاختلاط وحرمته. وما خرجنا به أنّ كلا الرجلين استدلت بحجج من نصوص من القرآن الكريم والحديث الشريف وأقوال العلماء، ولكن النتيجة التي توصلنا إليها كانت متضادة تمامًا. وكذلك أنّ كلا الخطابين يكاد الاستدلال الحجاجي اللغوي يُعدم فيهما برغم ما له من تأثير في فهم وتوجيه النصوص المحكمة وإقناع المخاطب.

في موضوع رابعٍ وأخيرٍ طرحنا من خلال المقابلة بين الخطاب الديني السلفي والأشعري موضوعًا عقديًا من خلال مسألتين، الاستواء على العرش والنزول من السماء الدنيا في حق الله عزّ وجلّ، وقد طبع الخطابين التباين والاختلاف من خلال موجّه واحد وهو القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف كلا الخطابين مقتنعان بصحة النصوص المستدلّ بها، فأخذ الاستدلال الحجاجي الطابع اللغوي سواء من خلال الأدوات والروابط الحجاجية أو الألفاظ التي تلقي الشك في صحة الخطاب وصدق المخاطب، وهذا من شأنه أن لا يُوصل إلى الاقتناع.

وصلنا في الأخير إلى تحديد استراتيجية الخطاب الديني المعاصر ومواجهاته، وقلنا أنّ هذا الخطاب وبسبب التباين الحاص فيه والذي يصل إلى حدّ التضاد بحكم تباينه لم يعتمد استراتيجية واحدة ولكن استراتيجيات كلّ حسب التوجيه الذي يريد أن يصل إليه. فالخطاب الديني الحداثي اعتمد في استراتيجيته على مناهج غربية في تحليل النصوص مهما كانت، لأنّ الخلل في تصوّره يكمن في التشبث بالرؤية التراثية للدين وللحياة كلّها، فك الارتباط بقداسة الكتب التراثية والفكر الذي تصنعه، وصناعة يتماشى مع العولمة التي تصبغ الحياة المعاصرة، من خلال المناهج النقدية المعاصرة.

أمّا الخطاب الديني التراثي بشقيه التقليدي والتقليدي في استراتيجيتهما على عناصر مشتركة وأخرى مختلف فيها. المشتركة تتعلق بتوجيه المخاطبين بالأدلة الشرعية المتفق عليها بين جمهور العلماء. أمّا العناصر المختلف فيها فتتعلق باستعمال سلطة النص من أجل إقناع أو إسكات المخاطب المناهض للخطاب، وأمّ التجديدي فيعول على العقل والتعويل على ما جدّ في العصر من آليات ومناهج نقدية توصل إلى التماسي مع مستجدات العصر.

فهرس الموضوعات

5.....	مقدّمة
10	الفصل الأول: الحجاج والخطاب
11	المبحث الأول: الحجاج
20	1.1. الحجاج في الفكر الحديث:
29	2.1. نظرية الحجاج في اللغة:
39	3.1. الاستدلال الحجائي:
56	4.1. الحجاج الديني:
64	المبحث الثاني : الخطاب
66	1.2. مفهوم الخطاب
76	2.2. الخطاب والجملة والنص:
84	3.2. الخطاب والملفوظ:
86	4.2. الخطاب والتواصل:
96	حوصلة الفصل الأول:
99	الفصل الثاني: الخطاب الديني المعاصر وآليات التحليل الحجائي
107	المبحث الأول: آليات التحليل الحجائي في الخطاب الديني المعاصر.
111.....	1.1. حجائية العنوان:
114.....	1.1.1 الاشارات الشخصية:
116.....	2.1.1. الاشارات الزمانية:
117.....	2.1. استراتيجية الاثبات والنفى:
118.....	1.2.1. استراتيجية الاثبات:
121.....	2.2.1. استراتيجية النفي.
124.....	3.1. العوامل والروابط الحجائية:
126.....	1.3.1 رابط التعليل "لأنّ"
128.....	2.3.1. الربط بين المقدّمة والنتيجة:
135	المبحث الثاني: الخطاب الديني بين الحدائين والتراثيين
136.....	1.2 الخطاب الديني في الفكر الحدائي:
136.....	1.1.2. محمد أركون:

142.....	2.1.2. نصر حامد أبو زيد:
145.....	3.1.2 حسن حنفي:
150.....	2.2 الخطاب الديني في الفكر التراثي:
152.....	1.2.2 عبد الرزاق قسوم.
154.....	2.2.2 طه جابر العلواني.
161.....	3.2 سلطة الخطاب الديني المعاصر:
165.....	حوصلة الفصل الثاني:
169	الفصل الثالث: موجّهات الحجاج الديني المعاصر واستراتيجيته
170	المبحث الأول: الظاهرة القرآنية بين مالك بن نبي ومحمد أركون:
171.....	1.1 الظاهرة القرآنية في خطاب مالك بن نبي
178.....	2.1 الظاهرة القرآنية في خطاب محمد أركون:
194	المبحث الثاني: العلمانية بين الحداثيين والتراثيين:
194.....	1.2 العلمانية في الخطاب الحداثي:
197.....	2.2 العلمانية في الخطاب التجديدي:
203.....	3.2 العلمانية في الخطاب السلفي
211	المبحث الثالث: الخطاب السلفي-السلفي:
212.....	1.3 خطاب أحمد بن قاسم الغامدي السلفي:
212.....	1.1.3 الحجاج الأول:
213.....	2.1.3 الحجاج الثاني:
215.....	2.1.3 الحجاج الثالث:
217.....	4.2.3 الحجاج الرابع:
219.....	2.3 خطاب ربيع بن هادي المدخلي السلفي:
222.....	1.2.3 الردّ على الحجاج الأول:
224.....	2.2.3 الردّ على الحجاج الثاني:
225.....	3.2.3 الردّ على الحجاج الثالث:
226.....	4.2.3 الردّ على الحجاج الرابع:
230	المبحث الرابع: الخطاب الديني العقدي:
231.....	1.3 الاستواء على العرش:

233:النزول إلى السماء الدنيا:
240:استراتيجية الحجاج الديني المعاصر وموجهاته:
245:حوصلة الفصل الثالث:
249 خاتمة
254 قائمة المصادر والمراجع
264:ملخص البحث:
269 فهرس الموضوعات