

الحجاج في الدرس الكلامي - رؤية لتجديد علم الكلام في ضوء المقاربة التداولية

الدكتور رمزي تفيحة

أستاذ مساعد، المعهد العالي للعلوم الإسلامية بالقيروان، جامعة الزيتونة، تونس
ramzi.tifha@gmail.com

Al-Hajjaj in the verbal lesson - A vision for renewing the
science of theology in light of the pragmatic approach

Dr. Ramzi Tifha

Assistant Professor , Higher Institute of Islamic Sciences in Kairouan ,
Zaytouna University , Tunisia

Abstract:-

Rethinking the scholastic theology lesson should hinge on a deconstructive reading which inspects theologians' articles and the inference process they take on with connection to the understanding of the relationship between the language structure, the signification and the deliberation. As a matter of fact, the language structure involves the grammatical component of the piece of writing and determining the language rules which the theologian delicately chose, while the signification is concerned with determining the meaning created by means of the utilized language structures. Deliberation, on the other hand, is concerned with the piece of writing from the point of view context and its compatibility with the framework, and with investigating the language work which the theologian wants to achieve and to examine the totality of the effects which he intends to attain by his writings.

Key words: new rhetoric, theological argument, ancient theology, new theology, pragmatics.

المخلص:-

أسهمت النظريات المعاصرة للحجاج في إعادة التفكير في الدرس البلاغي العربي بعد أن شهد حالة من التكلّس بسبب هيمنة المحدّات التعليمية والمياريّة، حيث تمّ اختزال هذا الدرس في أقسامه التقليديّة الثلاثة وهي البيان والمعاني والبديع. وقد أهمل الدرس البلاغي الكلاسيكي الوجوه التواصليّة التي تهتم بمقامات التفاعل بين المتكلمين ورصد الآليات التي يتحوّل من خلالها كلّ شاهد من شواهد البيان والمعاني والبديع إلى وسيلة من وسائل تبليغ المعنى وإقناع المتلقي بالحجّة. إن إعادة النظر في الدرس الكلامي ينبغي أن تتأسس على قراءة تفكيكية ترصد مقالات المتكلمين وطرائق استدلالاتهم بالنظر إلى فهم العلاقة التي تربط بين التركيب اللغوي والدلالة والتداول، إذ يعنى التركيب اللغوي بالمكوّن النحوي للمقالة وتحديد القواعد اللغوية التي اختارها المتكلم بعناية، وتهتمّ الدلالة بتحديد المعاني المستنبطة من التركيب اللغوي المستخدم، أمّا التداول فيهتم بالمقالة من حيث سياقاتها ومناسبتها للمقام والبحث في العمل اللغوي الذي يرغب المتكلم في إنجازه، ورصد مجمل التأثيرات التي يسعى المتكلم إلى تحقيقها من خلال مقاله.

الكلمات المفتاحية: البلاغة الجديدة، الحجاج الكلامي، علم الكلام القديم، علم الكلام الجديد، التداولية.

المقدمة:

تمثل البلاغة الجديدة أحد أهم المفاهيم التي تشغل عليها النظريات اللسانية المعاصرة بالنظر إلى التحولات العميقة التي عرفتها البلاغة من بدايات التقييد لها في العهد اليوناني إلى العصر الراهن. ولعل السياقات الفكرية والثقافية والاجتماعية المتغيرة أسهمت إلى حد كبير في تحول الأساليب اللغوية وتنوع وظائف البلاغة وكفائاتها المعرفية والمذهبية، فقد وظفت البلاغة في العهد اليوناني لأغراض حجاجية فكانت أسلوباً من أساليب الجدل وإفحام الخصوم. ولئن اعتبرت الكلمة أس الحضارة اليونانية وعنوان تطورها وازدهارها، فإنها مثلت أهم عنصر في البنية الثقافية للمجتمع العربي، وقد أسهمت مصنفات اللغويين، وخصوصاً خلال القرن الثالث الهجري، في إعادة تشكيل الذائقة البلاغية وتمتين صلتها بالقرآن الكريم باعتباره أحد أهم العناصر التي أسهمت في تشكيل الثقافة العربية الإسلامية وصناعة فنون الحضارة الإسلامية وعلومها. كما التبس التفكير البلاغي بمسائل العقيدة فتوسع العلماء على اختلاف اختصاصاتهم في استثمار البلاغة لخدمة مقاربات عقديّة اختلفت زوايا النظر إليها بحسب اختلاف المدارس والمناهج والمرجعيات الفكرية والمذهبية.

١- البلاغة في الحقل الفلسفي اليوناني

لعل الصراع الذي خاضته الفلسفة اليونانية، ممثلة في أفلاطون وأرسطو، مع السفسطائيين، قد كشف الدور الذي تمارسه البلاغة في التوجيه والتأثير باعتماد المناورات الحوارية والتفوق الخطابي. ويذهب الفيلسوف اليوناني قرجياس Gorgias (ت ٣٧٥ ق.م) بعيداً في اعتبار البلاغة وفنون القول أس بناء الحضارة الإنسانية، فحسون أثينا وموانها في نظره "إنما بناها أصحاب القول لا أصحاب الصنائع"^(١)، والخطابة عنده "هي الخير الأعلى حقاً، تمنح من يحدقها الحرية في نفسه، والسيطرة على غيره من الناس في وطنه، والخطابة تحتضن في ذاتها السلط جميعاً وتخضعها لهيمنتها"^(٢). ولئن أجاد السفسطائيون في استثمار البلاغة في المناورة والتضليل لإبكات الخصوم وإفحامهم، فقد تصدى سقراط (ت ٣٩٩ ق.م) وأفلاطون (ت ٣٤٨ ق.م) لأساليب السفسطائيين في الحجاج وميز بين بلاغتين، الأولى سفسطائية تعتمد التشكيك والتضليل والمغالطات الحجاجية والأقيسة الفاسدة والمجادلات المرئية، وهي أساليبهاجمها أفلاطون في محاورته الجمهورية، بل منع

في الكتاب السابع من المحاورة الشبان الذين بلغوا سن الثلاثين من ممارسة الجدل، وهم لا يزالون في حدائهم، وهو يرى أن " المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة، يسيئون استعماله ويتخذونه ملهاة ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحدهم بتفنيد حججهم فإنهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو، شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل من يقرب منه وتمزيق ملابسه " (٣). أما البلاغة الثانية فهي البلاغة الفلسفية وموضوعها إحقاق الحق وتفنيد الخطأ، باعتماد الأقيسة العقلية الصحيحة والحجاج والحوار. ويعد أرسطو أشهر الذين قعدوا للبلاغة بوصفها فناً خطائياً يوظف أدوات حجاجية، وأدلة عقلية لإقناع الخصم من خلال استخدام البرهنة المنطقية والأخلاقية، ويؤسس أرسطو بلاغته الفلسفية على ثلاثة أصناف للحجاج:

- الحجاج اللوغوسي، وهو الذي يعنى بالأدلة والحجج العقلية والاستدلالات المنطقية التي يستمرها المتكلم في حجاجه ومحاوراته.
- الحجاج الإيتوسي، وهو المبني على الفضائل والقيم الأخلاقية التي يفترض أن يتحلّى بها المحاور حتى يكون مؤثراً، ولا شك أن البلاغة، المثقلة أخلاقياً والمشحونة قيمياً، تنتقل بالعبارة من مجالها الإخباري الباهت إلى المجال الانفعالي المؤثر. فالمتسول الذي كتب على لوحته عبارة: " أعمى منذ الولادة " لم يتعدّ بعبارته مجرد الإخبار عن حاله، وقد أكسبته العبارة الإخبارية دراهم قليلة، غير أنه باستبداله تلك العبارة بعبارة أخرى وهي: " إن الربيع على الأبواب وأنا لن أستمتع بمشاهدته "، فقد تحوّل بالكلام من دائرة الإخبار إلى دائرة الإحساس والوجدان، وهي الدائرة التي تتجه إلى عواطف الناس وأحاسيسهم وهو ما أكسبه مالا أوفر.
- الحجاج الباتوسي، وهو المتصل بالطرف المخاطب، إذ يهتم المتكلم بمعرفة خصوصيات ونوازع المخاطب وأهوائه وميولاته حتى ينجح الخطاب في استمالاته والتأثير فيه. وقد تطوّر الاهتمام بالمتلقّي في العصر الراهن، وخصوصاً في الخطاب الرقمي الذي يحتكم أساساً إلى أذواق المتقبّلين وميولاتهم.

لقد حظيت اللغة في الخطاب الإغريقي بالعناية التي حولتها إلى أداة لتعبئة الناس والتأثير في عقولهم حتى أضحت اللغة قطب الرحي في الثقافة الإغريقية، بمختلف تشكلاتها الفلسفية

والدينية والاجتماعية والسياسية. وقد انتبه المؤرخ الفرنسي جون بيار فرنان Jean Pierre vernant إلى الدور المحوري للغة في بناء الحضارة اليونانية، فالعقل اليوناني في تصوّره عقل لغوي، والفعل بالنسبة إلى الإغريق في القرن الخامس قبل الميلاد بعيد عن صناعة الأشياء وتحويل الطبيعة، "إنه بالأحرى التحكم في الناس وإقناعهم وإخضاعهم. إن الأداة الضرورية للفعل في الحضارة، أي تلك التي يخول تملكها السطوة على الآخرين، هي الكلمة" (٤).

٢- البلاغة في التراث العربي والإسلامي

لئن اعتبرت الكلمة أسّ الحضارة اليونانية وعنوان تطوّرها وازدهارها، فإنها مثلت أهم عنصر في البنية الثقافية للمجتمع العربي، فقد شكّل الشعر في العصر الجاهلي الأداة التي بها صورّ العرب أنماط عيشهم، وعبروا بها عن انفعالاتهم، فرسموا به كل مشاهد الحياة في حلّهم وترحالهم، ومديحهم وهجائهم، وأفراحهم وأحزانهم، وسلّمهم وحرّوبهم، حتى أضحى الشعر عند العرب في الجاهلية كما يقول محمد بن سلام الجمحي (ت ٢٣١ هـ) "ديوان علومهم، ومنتهى حكمهم، به يأخذون وإليه يصيرون، وقال ابن عوف عن ابن سيرين قال: قال عمر بن الخطاب: كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه" (٥). وقد مثل الشعر في البيئّة الجاهلية أحد أهمّ وسائل الترفي المعرفي والاجتماعي، إذ كان للشعراء حظوة خاصة في مخيال الناس، فالشاعر في نظرهم مخلوق "من نوع خاص يتمتع بقدرات خارقة على الفطنة بما لا يفتن إليه الناس، والتطلّع إلى الغيب، وإقامة علاقات مع عالم الجنّ والشياطين" (٦). ولا أحسب أن حذق العرب الشعر، وتفوّقهم في صناعة فصيح الكلام وجزيله، كان بمقتضى الموهبة والفطرة فحسب (٧)، بل كان التعلّم والدربة وملازمة الفصحاء من وسائل حذق الكلام وإتقانه ونظمه، وهو الرأي الذي مال إليه ابن حازم القرطاجني (ت ٦٨٤ هـ)، حيث أقرّ بدور التعليم ومعرفة أساليب النظم، وقواعد صناعة الكلام في بناء الشعر ونظمه، فكيف "يظنّ ظان أن العرب، على ما اختلفت به من جودة الطباع، لنشئهم على الرياضة واستجداد المواضع، وانتجاع الرياض العواذب، فضلا عن هذه الطباع التي داخلها الفساد منذ زمان واستولى عليها الخلل، كانت تستغني في قولها الشعر الذي هو بالحقيقة شعر، ونظمها القصائد التي كانت تسميها أسماط الدهور، عن التعليم والإرشاد إلى كفيات المباني التي يجب أن يوضع عليها الكلام، والتعريف بأنحاء التصرف المستحسن في جميع ذلك، والتنبيه على الجهات التي منها يداخل الخلل المعاني،

ويقع الفساد في تأليف الألفاظ والمعاني^(٨). وقد مثل نزول القرآن حدثًا فارقًا في تاريخ العرب بل لعله الحدث الذي شكّل منعرجًا حاسمًا في الثقافة العربية واللغوية منها على وجه الخصوص.

ولئن انحسر تأثير الشعر في الذهنية العربية بفعل الحضور المركزي للقرآن الكريم ودوره المحوري في تشكيل الثقافة العربية الإسلامية وصناعة فنون الحضارة الإسلامية وعلومها، فإن الاحتكام إلى المدونة الشعرية ظلّ المسلك الذي انتهجه علماء البلاغة والفقهاء والأصوليون والمتكلمون والمفسرون في التعرف إلى دلالات ألفاظ القرآن الكريم، فالشعر "معدن علم العرب وسفر حكمتها، وديوان أخبارها، ومستودع أيامها، والسور المضروب على مآثرها، والخندق المحجوز على مفاخرها، والشاهد العدل يوم النّفار، والحجة القاطعة عند الخصام"^(٩). وقد أضحى الشعر بعد نزول القرآن الكريم خادماً للنصّ القرآني، فمتى أشكل على المسلمين فهم شيء من ألفاظه، نظروا في أشعار العرب وتأولوا القرآن على ما نطق به العرب في ديوانهم. ولقد قال عبد الله بن عباس: "إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر، فإن الشعر عربي. ثم دعا أعرابيا فقال: ما الحرج؟ قال: الضيق. قال: صدقت"^(١٠). وهكذا تحوّل الشعر إلى فرع من فروع المعرفة، وزُحزح عن المنزلة التي كان يحتلها في المجتمع^(١١). ولعلّ جمال النصّ القرآني وحسن نظمه ودقة اختيار ألفاظه، مع ما فيها من الوجوه البلاغية الشاهدة على إعجاز القرآن الكريم في مبناء ومعناه ومغناه، تدفع المسلمين إلى مزيد العناية بالبلاغة العربية واستثمارها في الخطابة في جميع ألوانها السياسية والوعظية والمذهبية، وربما توسّل الكثيرون بفنون البلاغة وبراعة الخطاب في استمالة الناس إلى مذهبهم ونشر أفكارهم في بيئة كان حسن الكلام فيها أحد أهم وسائل الجذب والتأثير. ففي العصر الأموي برع بعض الساسة في خطبهم، فقد قال مالك بن دينار (ت ١٢٣ هـ) في الحجاج بن يوسف (ت ٩٥ هـ): "ربما سمعت الحجاج يخطب، يذكر ما صنع به أهل العراق، وما صنع بهم، فيقع في نفسي أنهم يظلمونه، وأنه صادق، لبيانه وحسن تلخيصه بالحجج"^(١٢). ولمع الحسن البصري، (ت ١١٠ هـ) وغيلان الدمشقي، (ت ١٠٦ هـ) وواصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ)، وظهرت في البصرة سوق المربد، وسوق كناسة في الكوفة، وتحوّلت هذه الأسواق إلى مسارح ينشد فيها الشعراء والخطباء قصائدهم وخطبهم. وفي العصر العباسي كان لعبد الله بن المقفع (ت ١٤٢ هـ) دور كبير في توليد أسلوب بلاغي جديد سُمي

بالأسلوب المولّد. وقد أسهمت ثقافة ابن المقفع الفارسية في نقل ما عرفه في لغته من إرث عقلي وفلسفي وأدبي إلى البلاغة العربية. وربّما أسهم المنزع العقلي لابن المقفع في تحديد تصور جديد للبلاغة حيث عمد في تعريفه للبلاغة إلى القسمة العقلية فجعلها "أقساماً في الصمت والاستماع والإشارة والكلام، ثمّ يقسّم الكلام أو قل يضع مكانه أنواعه، وهي الاحتجاج أو المناظرة والجدل، والجواب في الحديث، والشعر، والكلام المسجوع والخطب، والرسائل، ويطلب في جميع ذلك الإيجاز، ولعله يقصد إلى التدقيق وشدة التركيز اللذين يحدثان في الكلام حدة، وضرباً من اللذع بحيث يصيب المتكلّم هدفه مباشرة"^(١٣). وبدأت تظهر المصنّفات حول البلاغة وفنونها، فصنّف سيبويه (ت ١٨٠ هـ) كتابه في النحو، وهو مصنّف لا يعنى بالنحو فحسب بل هو شديد الصلة بعلوم اللغة العربية الأخرى، وإنّما كان النحو جزءاً منها. ثمّ ظهرت مصنّفات الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) التي تناول فيها مسائل البيان والفصاحة والبلاغة، وقد أسهمت كتاباته في إعادة تشكيل الذائقة البلاغية بفضل إحاطته، وهو ذو الأصول العربية، بجيد الكلام وبلغه، وهو ما تفرّد به عن معاصريه، فاستطاع أن يضيف إلى البلاغة العربية ما لم يصفه أحد قبله. وتمثّل قضية المجاز أكثر القضايا التي اهتم بها اللغويون وخصوصاً في القرن الثالث الهجري، وقد التبتت هذه القضية بمسائل العقيدة فتوسع العلماء على اختلاف اختصاصاتهم في استثمار هذا الغرض البلاغي لخدمة مقاربات عقديّة اختلفت زوايا النظر إليها بحسب اختلاف المدارس والمناهج والمرجعيات الفكرية والمذهبية.

٣- المجاز والتحوّل من الدلالة إلى التداول:

مثّل المجاز أهمّ القضايا التي تناولها الأصوليون والمتكلمون والمحدّثون بالبحث والتعميد. وقد تحوّل المجاز من قضية لغوية وبلاغية إلى إشكال عقدي شكّل أبرز القضايا الخلافية بين المتكلمين والمحدّثين في القرن الثالث الهجري. وبالرغم من أنّ البلاغة قد نشأت لرصد جماليات النصّ القرآني، وما فيه من بديع في النظم وسحر في البيان، إلا أنّ الخصومات الكلامية قد انحرفت بالدرس البلاغي نحو ما يخدم الأغراض العقديّة والمذهبية للمتكلمين، واختزلت البلاغة في حدودٍ وتعريفات وقواعد منطقيّة بعيدة عن روح البلاغة والمقصد من تعييدها، ولم يكن هذا غريباً عن المتكلمين وهم الذين وظّفوا المنطق والفلسفة

في استدلالاتهم العقلية وفي مناظراتهم الكلامية، وتناولوا مباحث البلاغة " تناولا منطقيا استدلالياً بعيدا عن روح العمل الفني" ^(١٤). إنها البلاغة البرجمائية التي تستثمر فنون اللسان العربي لتوجيهها نحو ما يخدم المدرسة الكلامية وأصولها النظرية ومبادئها العقدية دون اعتبار ملاحظها الجمالية والذوقية، ولعل الجهود التي بذلها علماء البلاغة فيما يتصل بمبحث المجاز تؤكد النقلة النوعية التي عرفتها البلاغة، فتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، واعتبار الحقيقة قسيما للمجاز، قد أثار جدلا كلامياً واسعاً حول مشروعية الانتقال من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية في النص القرآني، مع ما في هذا الانتقال من أثر على المعنى في زمن كان الصراع فيه على احتكار المعنى، أبرز ملامح الخصومات الدائرة بين المتكلمين فيما بينهم من جهة، وبين المتكلمين والمحدثين من جهة أخرى. ويظهر أن تقعيد المجاز باعتباره قسيم الحقيقة، ومقابلاً لها لم يتشكل إلا في القرن الثالث الهجري مع أعمال الجاحظ وابن قتيبة. وبالرغم من اهتمام أبي عبيدة (ت ٢٠٩ هـ) بالمجاز في القرآن الكريم في كتابه الموسوم بمجاز القرآن، فإن التدقيق في مضمون الكتاب يرجح أن صاحبه قد نحا منحى لغويًا في تعامله مع المجاز، وهو ما " يقوي الظن بأن مضمونه بلاغي صرف، ومن ثم يمكن أن نعتبر أن كلمة (مجاز) المستعملة في العنوان، ذات شحنة اصطلاحية ضيقة" ^(١٥). ويمثل "الحدث الجاحظي" على حدّ تعبير الباحث حمادي صمود لحظة تأسيس قوانين البلاغة العربية وإرساء قواعدها. والجاحظ أول من بحث في المجاز ومقابلته للحقيقة، فالحقيقة في مفهومه تعني استعمال اللفظ فيما وضع له أصلاً، أما المجاز فهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لثبوت قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي. وقد عقد الجاحظ في كتابه الحيوان باباً مثل فيه لضروب كثيرة من مجازات القرآن الكريم مؤكداً أن الله تعالى باستعماله المجاز قد خاطب العرب بلغتهم ومعهود لسانهم، فقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ (النساء: ١٠)، وقوله تعالى: ﴿أَكْلُوا لَسُّحْتٍ﴾ (المائدة: ٤٢)، وقوله تعالى: ﴿يَجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ (الحجرات: ١٢)، لا يخرج عن الاستعمالات المجازية للعرب للفظ "الأكل" المستعمل في غير دلالاته الحقيقية، كقول العرب: أكله الأسود ^(١٦)، فإنما " يعنون النهش واللدغ والعض فقط" ^(١٧)، وقولهم: فلان يأكل الناس " وإن لم يأكل من طعامهم شيئاً" ^(١٨). ولا يتردد الجاحظ في توظيف براعته البلاغية وعمق إحاطته بالمجاز في كلام العرب، لردّ شبهات

خصومه ممن لا يذهبون مذهب المعتزلة في التنزيه كالمشبهة، أو الذين يثبتون رؤية الله يوم القيامة كالمحدثين، ففي رسالته التي دونها للرد على المشبهة، يورد الجاحظ حججهم في التجسيم ثم يعمل على نقضها باستعمال عادة العرب في الكلام المحمول على المجاز. ففي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ لَنْ نُشَرِّكَ الدَّوَابَّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْرُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ وَكَوَعَلِ اللَّهِ فِيهِمْ خَيْرٌ أَسْمَعُهُمْ وَكَوَأَسْمَعُهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (الأنفال: ٢١-٢٣)، يثبت الجاحظ أن الكلام في هذه الآيات محمول على المجاز لا الحقيقة، فالعرب في معهود كلامها "تسمي المتعامي أعمى، والمتصامم أصم، ويقولون لمن عمل عمل من لا يعقل: لا يعقل" (١٩). وهذا نظير قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ مَرَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا﴾ (الفجر: ٢٢)، وقد يقولون: جاءنا فلان بنفسه، ويقولون: جاءنا بولده، وجاءنا بخير كثير، وذلك على معان مختلفة. ويقولون: جاءتنا السماء بأمر عظيم، والسماء في مكانها. وقد يقولون: جاءتنا السماء، وهم إنما يريدون الغيم الذي يكون به المطر من شق السماء وناحتها ووجهها" (٢٠).

وتوظيف المجاز، من منطلق قاعدة تبرير الوسائل بالغايات، مسلك انتهجه أيضا ابن قتيبة، وهو الذي عاصر الجاحظ، ويظهر أنه تأثر به بلاغيا، إذ يمثل ابن قتيبة في جهوده البلاغية، امتدادا للحدث الجاحظي، وإن كانت مقاصد الرجلين متباينة مذهبيا. فإذا كان الجاحظ، وهو اللغوي والمتكلم البارع ينافح عن المعتزلة ويدب عن مقالاتها، ويستدل على صحتها بحجج المنقول والمعقول ومعهود العرب في لسانها، فإن ابن قتيبة، وهو اللغوي والمحدث، لا يخفي عداؤه للمتكلمين، والمعتزلة منهم على وجه الخصوص، ويستثمر نفس الأدوات التي يعتمد عليها الجاحظ، وأساسا البلاغة، للذب عن آراء المحدثين وأهل السنة في عصره. وإذا كان الجاحظ قد اعتنى بالبلاغة في مصنفاة، وأفرد لها كتبها كما هو الحال في البيان والتبيين، والحيوان، فإن رده على خصومه في المسائل الكلامية كان مشورا في مصنفاة، إذ لا نجد مصنفا ألفه الجاحظ لغرض عقدي عدا بعض الرسائل التي ناقش فيها قضايا كلامية، يظهر أنها كانت مثار جدل كبير في عصره، كرسالتي "الرد على المشبهة" و"خلق القرآن". وربما كان علو كعب الجاحظ في اللغة والبلاغة وإحاطته الدقيقة بلسان العرب، وتفنته في بيان أساليبهم في الإيجاز والإطناب والتصريح والكناية والحذف والتقدير، سببا في انشغال الجاحظ باللغة بوصفها الأداة التي يفهم فيها وبها القرآن الكريم، وما

يتضمنه من الآيات التي أثار الخلاف حول مسائل كلامية كثيرة كتلك المتعلقة بالصفات الخبرية، وخلق القرآن، ورؤية الله. وإذا كان الجاحظ قد مارس التفكير في العقيدة باللغة، فإن ابن قتيبة قد مارس التفكير في اللغة بالعقيدة، فهو الذي أفرد كتباً لأغراض عقدية محضة متوسلاً باللغة لإثبات صحة مقالاته، إذ هو الذي اهتم في كتابه "تأويل مشكل القرآن" بما لم يهتم به في كتابه "الشعر والشعراء"، فكان حظ البحث البلاغي في كتابه "تأويل مشكل القرآن" أوفر من باقي المصنّفات الأخرى، وليس لهذا الأمر من تفسير إلا الإقرار بأن العامل العقائدي والدفاع عن القرآن، كانا العامل الحاسم الذي اضطر العلماء إلى ضبط القواعد، وإقامة الحدود لغايات عملية عاجلة تسد الباب أمام الرأي المدخول ومحاولات التشكيك والدس^(٢١). والظاهر أن ابن قتيبة كان شديد الدفاع عن المجاز واستعمالاته في القرآن الكريم، وربما مثل موقف المناهضين لوجود المجاز في كلام الله تعالى، باعتباره كذبا ينتزه الله تعالى عنه، سببا في التفات ابن قتيبة إلى وجوه المجاز في القرآن الكريم وإسهابه في عرض أمثلة منها في أبواب التشبيه والاستعارة والكناية والتعريض والحذف والاختصار، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والجميع خطاب الاثنين، وغيرها من الأساليب الأخرى التي قرن فيها ابن قتيبة المجاز بالتأويل، وهو مقصد الكتاب وغايته كما يؤكد ذلك عنوانه. وفي القرن الرابع تطور البحث في المجاز ليتحول إلى وسيلة من وسائل إثبات إعجاز القرآن الكريم، وكان الغرض من مباحث الإعجاز، الالتفات إلى وجوه التباين بين كلام الله تعالى وكلام البشر، وذلك بتوظيف البلاغة وفنونها.

ويعدّ كتاب النكت في إعجاز القرآن للرّماني (ت ٣٨٦هـ) أحد أهمّ المصنّفات في هذا الباب. ويقسم الرّماني البلاغة إلى عشرة أقسام منها الإيجاز والتشبيه والاستعارة والمبالغة، وهي الأقسام المتصلة بالمجاز. ويظهر أن أسلوب الرّماني في معالجة وجوه المجاز والأساليب اللغوية على وجه العموم "علمي ومنطقي، يحتاج في كثير من المواضع إلى الجهد في فهمه وتبّعه، ويغلب عليه الطابع الكلامي والمنزِع الاعتزالي في تأويل القرآن"^(٢٢)، ففي قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ مَرَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَا صَفَا﴾ (الفجر: ٢٢)، يجعل الرّماني لفظ المجيء محمولا على المبالغة في الكلام، وهذا نظير قوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهَ بِنِبْأِهِمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ (النحل: ٢٦)، أي "أتاهم بعظيم بأسه، فجعل ذلك إتيانا على المبالغة"^(٢٣). وتناول الرّماني لفظي المجيء

والإتيان بما يدرأ عنهما معنى الإقبال على وجه الحقيقة، وهو المعنى الذي شاع عند المشبهة، وتبعهم فيه الحشوية من الحنابلة. ويظهر أن الخلفية الاعتزالية للرّماني قد أسهمت إلى حدّ كبير في توجيه البلاغة، والمجاز على وجه الخصوص، نحو أغراض عقدية تخدم الموقف الاعتزالي وتنتصر بلاغياً له. ويتكرّر هذا الانتصار للمذهب في مواضع كثيرة من الكتاب باستعمال وجوه المجاز وفنونه، كما في قوله تعالى: ﴿حَلَقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، فالأخذ بحقيقة ألفاظ الآية يجعل أفعال الإنسان مخلوقة لله تعالى، لدلالة العموم المستتبطة من لفظ "كل". على أن الرّماني يجعل أسلوب الآية ضرباً من ضروب المبالغة بالصيغة العامة في موضع الخاصة، وهذا كقول القائل: "أتاني الناس، ولعلّه لا يكون أناه إلا خمسة فاستكثرهم، وبالغ في العبارة عنهم" (٢٤)، وهو يدفع بهذا التأويل مقالة خصومه ممن يتوهّمون أن الآية حجة في إثبات أن الله خالق أفعال العباد.

وقد حققت كتابات عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) إضافات نوعية لنظرية المجاز في البلاغة العربية، إذ أشاد الكثيرون بالعمل الذي أنجزه الجرجاني في هذا الباب، فقد عده يحيى بن حمزة العلوي (ت ٧٤٩ هـ) واضح المجاز العقلي فقال: "اعلم أن ما ذكرناه في المجاز الإسنادي العقلي، هو ما قرره الشيخ النحرير عبد القاهر الجرجاني، واستخرجه بفكرته الصافية، وتابعه على ذلك الجهابذة من أهل هذه الصناعة كالزّمخشري وابن الخطيب الرازي، وغيرهما من النظار" (٢٥). وتمثّل مصنّفات الجرجاني وأبرزها "دلائل الإعجاز"، و"أسرار البلاغة"، و"الرسالة الشافية"، محاولات هامة لبناء نظرية المجاز في البلاغة العربية، وتنظيم هذا الفن، وتحديد أصنافه، وإيراد الشواهد والأمثلة الدالة عليه. وبالعودة إلى ما صنّفه الجرجاني في باب المجاز، بوصفه أحد أهم أعمدة البلاغة العربية، يتّضح أن المصنّف اهتم بهذا الفن لتحقيق غايات كثيرة أختزلها في ثلاثة أغراض مركزية:

أولاً: الغرض القومي: وهو الغرض الذي حاول من خلاله الجرجاني الدفاع عن الهوية العربية وتأكيد تفوق العرب في لسانها وبلاغتها على باقي الأمم والشعوب الأخرى. وبالرغم من الأصول الفارسية لعبد القاهر الجرجاني، إلّا أنّه لا يتردّد في مهاجمة الفرس، ومناهضة النزعة الشعوبية باعتبارها تياراً معادياً للعرب والإسلام معاً، فهو الذي خصّص مقدمة "الرسالة الشافية" لبيان علو كعب العرب في الكلام والفصاحة، وهو يقول: "معلوم

أن سبيل الكلام سبيل ما يدخله التفاضل، وأن للتفاضل فيه غايات ينأى بعضها عن بعض، ومنازل يعلو بعضها بعضاً، وأن علم ذلك علم يخص أهله، وأن الأصل والقدوة فيه للعرب، ومن عداهم تبع لهم، وقاصر فيه عنهم" (٢٦). كما لا يجد الجرجاني الأشعري حرجاً في الانتصار لرأي الجاحظ المعتزلي في إقراره بفضل العرب على الأمم كلها في الخطابة والبلاغة، فيقول: "ونرى الجاحظ يدعي للعرب الفضل على الأمم كلها في الخطابة والبلاغة، وينظر في ذلك الشعوبية، ويجهلهم ويسفّه أحلامهم في إنكارهم ذلك، ويقضي عليهم بالشقوة وبالتهالك في العصبية" (٢٧)، ثم يورد الجرجاني نفاً من كلام الجاحظ في كتابه البيان والتبيين، يثبت فيها فضل العرب على الأمم كلها في أصناف البلاغة من القصيد والأرجاز، ومن المنثور والأسجاع، ومن السبك والنحت مما يعجز أشعر الناس وأرفعهم في البيان أن يقول مثله (٢٨)، ويعلق على كلام الجاحظ قائلاً: "والأمر في ذلك أظهر من أن يخفى، أو أن ينكره إلا جاهل أو معاند" (٢٩).

ثانياً: الغرض العقدي: وهو غرض يتفرّع إلى ضربين:

- الأول: إثبات وقوع المجاز في القرآن الكريم والرد على من أنكر ذلك بإيراد الحجج والقرائن الدالة على وقوعه ومنها:

• أن المجاز عادة من عادات العرب في لسانها، وهو من معهود العرب في الكلام، وهو واقع في لغتهم، وأقل ما ينبغي أن تعرفه الطائفة المنكرة للمجاز "أن التنزيل كما لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها، وأن شيئاً من ذلك إن زيد إليه ما لم يكن قبل الشرع يدل عليه، أو ضمّن ما لم يتضمّنه أتبع بيان من عند النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك كيبانه للصلاة والحج والزكاة والصوم، كذلك لم يقض بتبديل عادات أهلها، ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم يمنعم ما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف، والاتساع" (٣٠).

• أن المجاز دليل على علو رتب الفصاحة في القرآن الكريم، ورفعة درجات البلاغة فيه، لما فيه من جمال العبارة، وحسن التصوير، وبراعة الأسلوب، وعدم الالتفات إلى المجاز في القرآن الكريم، يفسد المعنى، ويبطل الغرض، ويمنع النفس من تذوق مواطن البلاغة. ولا يخفي الجرجاني معارضته للظاهرين من أهل التفسير وجهلهم بدلالات

الألفاظ الموضوعية على المجاز في القرآن الكريم، حيث يقول: "ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم، أن يتوهّموا أبدأً في الألفاظ الموضوعية على المجاز والتمثيل، أنها على ظواهرها، فيفسدوا المعنى بذلك، ويطلقوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة، ومكان الشرف. وناهيك بهم إذا هم أخذوا في ذكر الوجوه، وجعلوا يكثرون في غير طائل، هناك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه، وزند ضلالة قد قدحوا به" (٣١).

- الثاني: توجيه المجاز لخدمة الأغراض السنية، والأشعرية على وجه الخصوص، ولا يخفي الجرجاني في مصنفاته مناهضته "لشناعات المعتزلة" في مواقفها الكلامية، وهو الذي ردّ في كتابه دلائل الإعجاز على قول المعتزلة بالصرفة، ولم يسهب في عرض الحجج المبطلّة لقولهم باعتبار أن مضامين الكتاب التي فصل فيها الجرجاني أسرار الإعجاز في القرآن الكريم، من جهة بلاغة ألفاظه، وحسن نظمه، وجمال صورته، تؤكد بطلان القول بالصرفة وثبتت بالتالي أن القرآن معجز في نفسه، وليس لصرف همم العرب عن الإتيان بمثله، ولو لم يكن عجز العرب عن معارضة القرآن من جهة كونه معجزاً في نفسه بل لأنه أدخل عليهم العجز كما يذهب إلى ذلك بعض المعتزلة (٣٢)، و"كان حالهم على الجملة حال من أعدم العلم بشيء قد كان يعلمه، وحيل بينه وبين أمر قد كان يتسع له، لكان ينبغي أن لا يتعاطمهم، ولا يكون منهم ما يدل على إكبارهم أمره وتعجبهم منه، وعلى أنه قد بهرهم، وعظم كل العظم عندهم، بل كان ينبغي أن يكون الإكبار منهم والتعجب للذي دخل من العجز عليهم، ورأوه من تغيير حالهم، ومن أن حيل بينهم وبين شيء قد كان عليهم سهلاً، وأن سدّ دونه باب كان لهم مفتوحاً" (٣٣). ولا يتردد الجرجاني في توظيف المجاز لنصرة المذهب الأشعري في مسائل كلامية اختلف فيها الأشاعرة مع المعتزلة وأبرزها مسألة خلق القرآن. ومن الملفت للنظر أن الجرجاني يعقد فصلاً في باب الاستعارة يعرض فيه دلالة لفظ "الجعل" في الكلام وفي القرآن، حيث يبين أن الاستعارة هي ادعاء معنى الاسم للشيء وليس نقل الاسم عن الشيء، فقولنا: زيد أسد، لا يعني نقل زيد من جنس الآدمية وإدخاله في جنس الأسود لأن هذا محال، بل هو نقل اللفظ لإثبات صفة في الأسود وهي الشجاعة. ويستثمر الجرجاني هذا المعنى الذي يبلوره للاستعارة لتوجيه لفظ "الجعل" المشكل في القرآن الكريم نحو دلالة محددة، وهو اللفظ الذي تنازع أهل السنة والمعتزلة في فهم مراده في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الزخرف: ٣)، فبينما ذهب المعتزلة إلى اعتماد

اللفظ دليلاً على خلق القرآن لأنّ الجعل عندهم هو بمعنى الخلق، أتجه أهل السنة إلى الأخذ بسياقات ورود اللفظ في القرآن الكريم، وحملوه على غير معنى الخلق لورود لفظ "الجعل" على غير هذا المعنى في مواضع كثيرة من القرآن الكريم. ويظهر أن الجرجاني يخوض هذا النزاع بلاغياً دون أن يكشف عن خلفياته الكلامية والمذهبية بأسلوب بارع ينم عن ذكاء الرجل في تمرير مواقفه الكلامية بغطاء البلاغة، وهو الذي يدرك أن البلاغة هي أعدل الأشياء قسمة بين العرب. فقول العرب: "جعلته أميراً" يراد به إثبات صفة الإمارة، و "وحكمُ جعل" ، إذا تعدى إلى مفعولين، حكمٌ "صير"، فكما لا تقول "صيرته أميراً"، إلا على معنى أنك أثبت له صفة الإمارة، كذلك لا يصح أن تقول: "جعلته أسداً"، إلا على معنى أنك أثبت له معاني الأسد^(٣٤). ويفترض بالقارئ بعد هذا التدقيق اللغوي أن يستحضر قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف: ٣)، فينساق للمعنى الذي حدده الجرجاني للجعل، وهو إثبات عربية القرآن لا إثبات خلقه. كما لا يفوت الجرجاني أن يشنّ على المعارضين عن التأويل والمنكرين للمجاز، فمن "قدح في المجاز، وهم أن يصفه بغير الصدق، فقد خبطَ خبطاً عظيماً، ويهرفُ بما لا يخفى"^(٣٥). ويعمد إلى استدعاء ألفاظ تجري على لسان العرب ليجتهد في بيان وجوه المجاز فيها مستندا إلى القرائن اللغوية وإلى معهود العرب في الكلام. والظاهر أن اختيار هذه الألفاظ كان مقصوداً من جانب المصنّف، فاختياره لألفاظ اليد والاصبع واليمين وبيان ضروب الأخذ بمجازها، واستحالة صرفها إلى حقيقتها، هو انتصار لمذهب الأشاعرة في تأويل هذه الألفاظ المنسوبة في القرآن الكريم إلى الله تعالى، فقول العرب وهي تصف راعي الإبل: "إن له عليها اصبعاً" أي أثراً حسناً^(٣٦). وقولهم: "فلان طويل اليد" يراد به القدرة، وقولهم: "فلان عظيم اليمين" بمعنى عظيم القدرة. ويذهب الجرجاني إلى أن المحدّد في الالتفات إلى المجاز، في فهم هذه الألفاظ وغيرها دون العمل بحقيقتها، هو السياق الذي وردت فيه. فموقع اللفظ في الجملة يكشف عن مقصد المتكلم في إرادة الحقيقة أو المجاز من اللفظ المستخدم في كلامه، فلفظ اليد مثلاً "لا يكاد يقع للنعمة إلا وفي الكلام إشارة إلى مصدر تلك النعمة وإلى المولى لها، ولا تصلح حيث تُراد النعمة مجردة من إضافة لها إلى المنعم أو تلويح به، يبين ذلك أنك تقول: اتسعت النعمة في البلد، ولا تقول اتسعت اليد في البلد، وتقول: أقتني نعمةً، ولا تقول أقتني يداً، وأمثال ذلك تكثر إذا تأملت وإنما يقال: جلّت يده عندي، وكثرت أياديه لديّ، فتعلم

أن الأصل صنائع يده وفوائده الصادرة عن يده وآثار يده" (٣٧). وكذلك الأمر في قول العرب: فلان طويل اليد، يُراد به فضل القدرة " فأنت لو وضعت القدرة هاهنا في موضع اليد أحلت، كما أنك لو حاولت في قول النبي ﷺ وقد قالت له نساؤه صلى الله عليه وسلم: أيتها أسرع لحاقاً بك يا رسول الله؟ فقال: " أطولكن يداً" (٣٨)، يريد السخاء والجود ويسط اليد بالبدل أن تضع موضع اليد شيئاً مما أريد بهذا الكلام، خرجت من المعقول" (٣٩). والغريب أن الجرجاني يسهب في تفصيل مجازات الألفاظ المشكلة في القرآن الكريم دون أن ينخرط في الجدل الكلامي الذي خاض فيه متكلمو عصره، ودون أن يصرح بانتصاره للمذهب الأشعري في تأويل ألفاظ الاستواء واليد والاصبع واليمين وغيرها. ولعل الغرض البلاغي الذي بُني عليه كتابه من الخوض في الجدل الكلامي، وهو الذي يدرك أن القرينة اللغوية والحجة البلاغية هي أكثر الحجج حسماً لهذا الجدل، فالإحاطة بعلوم اللغة عند الجرجاني غرض كريم، وتعرض لأمر جسيم، وهي أتم للدين، وأنبئ عند ذوي العقول الراجحة " وذلك أن تعرف حجة الله تعالى من الوجه الذي هو أضوأ لها وأنوه لها، وأخلق بأن يزداد نورها سطوعاً، وكوكبها طلوعاً، وأن تسلك إليها الطريق الذي هو آمن لك من الشك، وأبعد من الريب، وأصح لليقين، وأحرى بأن يبلغك قاصية التبيين" (٤٠).

ثالثاً: الغرض الفني: وهو الغرض الذي حاول من خلاله الجرجاني نقد فهم البلاغيين للمجاز، فالاستعارة مثلاً، وهي ضرب من ضروب المجاز، نقل لفظ إلى غير أصل موضعه، والانتقال باللفظ لا يفترض عنده نقل اسم شيء إلى شيء، وإنما هو ادعاء معنى الاسم لشيء (٤١). وهذا يعني أن الانتقال باللفظ من دلالة إلى أخرى لا يكون باللفظ في حد ذاته، وإنما بالمعنى الذي يفهمه المتكلم بالنظر إلى سياق اللفظ في الكلام. ويظهر أن الجرجاني في تعريفه الاستعارة قد أقحم ما لم يقحمه لغويو عصره، وهو قصد المتكلم. ولهذا يرفض الجرجاني أن يحد الاستعارة بأنها نقل للعبارة عما وضعت له، وهو تعريف مطلق لا يأخذ بعين الاعتبار سياق الكلام، وقصد المتكلم، يقول الجرجاني: " وإطلاقهم في الاستعارة أنها «نقل للعبارة عما وضعت له»، من ذلك، فلا يصح الأخذ به. وذلك أنك إذا كنت لا تطلق اسم «الأسد» على «الرجل»، إلا من بعد أن تدخله في جنس الأسود من الجهة التي بينا، لم تكن نقلت الاسم عما وضع له بالحقيقة، لأنك إنما تكون ناقلًا، إذا أنت أخرجت معناه الأصلي من أن يكون مقصودك، ونفضت به يدك. فأما أن تكون ناقلًا له عن معناه، مع

إرادة معناه، فمحال متناقض" (٤٢).

وازدادت أبواب البلاغة تفرعاً بعد الجرجاني مع أبي هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) الذي عدّها سبعة وثلاثين نوعاً، واعتنى المعاصرون من البلاغيين بهذه الفروع، وأغرقوا في تفصيلها حتى حادت البلاغة عن مقاصدها الفنية والجمالية، وتحوّلت إلى محاولات للتفريع والتقسيم والتبويب و" اختراع أسماء لمسميات قد لا يوجد من الشواهد ما ينهض بها، بل قد نرى أحدهم يكتفي بشاهد أو شاهدين على ما يقول، ولو فتشنا عن غيرهما لبلغ بنا الجهد دون أن نصل إلى ضالّتنا" (٤٣). ومع تطوّر الدراسات البلاغية عند المعاصرين عرف المجاز تحوّلًا بالنظر إلى وظيفته اللغوية والدلالية، وقد أسهم المنهج التداولي في إعادة النظر إلى المجاز في علاقته بالمعنى. وقد كان للفيلسوف الإنجليزي جون أوستين John Austin الفضل في التنبيه إلى الأبعاد العملية للغة، حيث تحوّلت اللغة معه من نظام لغوي تُستخدم فيه اللغة لأجل اللغة، كما هو الحال في البلاغة الكلاسيكية، إلى استخدام وظيفي للغة تتحوّل فيه اللغة إلى حدث كلامي speech act تترتب عليه أفعال إنجازية، ويقصد أوستين بالفعل الإنجازي للغة، الوظيفة التي تؤدّيها اللغة عند الاستعمال، إذ لا ينبغي في تصوّره أن يجري قول القائل: « أعد بفعل هذا الأمر » مجرى الإخبار والإعلام constation، بل ينطوي قوله هذا على فعل إنجازي وعملي، وهكذا فكلّ خطاب، هو بشكل أو بآخر، عمل ينجزه المتكلّم، تتحوّل معه اللغة إلى أداة لصناعة المعنى عبر الاستعمال الوظيفي والعملي، إذ المعنى هو الاستعمال عند أوستين Meaning is use. ويقسم أوستين، في كتابه how to do things with words ؟، الحدث الكلامي إلى ثلاثة عناصر أساسية:

أولاً: الفعل اللفظي، وهو التركيب المدوّن الخاضع لقوانين اللغة وقواعدها.

ثانياً: الفعل الإنجازي، ويتعلّق بما يؤدّيه الفعل اللفظي من وظيفة في الاستعمال.

ثالثاً: الفعل التأثيري، ويعني به الأثر الذي يحدثه الفعل الإنجازي في المتلقّي، وقد يكون هذا الأثر نفسياً أو ذهنياً أو جسدياً.

فقوله تعالى: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ (الحجرات: ١٤) يفهم، بناء على التقسيم الذي اعتمده أوستين، من ثلاث جهات:

الأولى: يؤشر الفعل اللفظي للآية إلى أن الخطاب خرج عن العموم وأريد به فئة خاصة من الناس، وهو بعض الأعراب الذين انقادوا إلى الإسلام خوفاً من السيف، وطمعا في ما عند المسلمين من الخير، دون أن يواطئ القلب إقرارهم اللساني.

الثانية: يترتب على الآية فعلا إنجازيا، يدعى من خلاله كل المسلمين إلى العمل على أن يكون إقرارهم اللساني مواظنا لما في قلوبهم من التصديق اليقيني، إذ لا يحسن إيمان المرء إلا إذا قرن التصديق بالعمل، والعمل بالتصديق، وهذا يفترض بدوره جهدا عمليا يدعى فيه المؤمن إلى تمتين تصديقه القلبي بالبراهين والأدلة الشاهدة على صحة تصديقه، وتعزيز إسلامه بالطاعات التي تثبت التصديق، وترتقي به في سلم الكلام الإيماني.

الثالثة: تمارس الآية فعلا تأثيريا في المخاطب الذي متى قرن التصديق بالعمل، استحال إيمانه إيمانا واثقا مطمئنا، فالقلب " متى تذوق حلاوة هذا الإيمان واطمأن إليه، وثبت عليه، لا بد مندفع لتحقيق حقيقته في خارج القلب، في واقع الحياة، في دنيا الناس، يريد أن يوحد بين ما يستشعره في باطنه من حقيقة الإيمان، وما يحيط به في ظاهره من مجريات الأمور وواقع الحياة، ولا يطيق الصبر على المفارقة بين الصورة الإيمانية التي في حسه، والصورة الواقعية من حوله" (٤٤). وقد عرفت آراء أوستين تطورا هاما مع النظرية التي بلورها تلميذه، الفيلسوف الأمريكي John Searle فقد ظهرت معه النظرية القصدية للأفعال الكلامية، وهي مقارنة شدد من خلالها على الوظيفة الجوهرية التي تؤديها اللغة، والمتمثلة أساسا في التعريف بمقصد المتكلم، والأفكار والتصورات التي يسعى إلى تبليغها. وللقصدية مستويات متعددة منها قصدية اللفظ، وهي التي تخص تركيب العبارة وبنيتها الأسلوبية، ومنها قصدية المعنى، وتتمثل في الجهد الذي يبذله المتكلم باستعماله اللغة لتبليغ مقصده من الكلام. والمعنى بوصفه مفهوما قصديا لا يحتكم إلى سلطة اللغة وقواعدها، بقدر ما يحتكم إلى إرادة المتكلم، فمعاني الألفاظ الواردة في كلام المتكلم قد لا تعبر بالضرورة عن مقاصده التي تبقى عالقة في ذهنه. والقصدية كذلك فردية وجمالية، فالقصدية الفردية، فعل كلامي يتوسل به المتكلم لتبليغ حالة شعورية كالخوف والرجاء أو اعتقاد أو تصور ما، أما القصدية الجماعية فهي الخطاب الخاص بالجماعة، وهي شكل مميز من القصد تتحول فيه اللغة إلى أداة لتبليغ إرادة الجماعة ومقاصدها. ويذهب سيرل إلى أن الفعل الكلامي أوسع من أن يختزل في

قصد المتكلم وإرادته من الكلام الذي يتلفظ به، فالفعل الكلامي يرتبط أيضا بالسياقات الاجتماعية والأعراف اللغوية، فهي التي بها ينكشف المعنى، وتحقق الوظيفة الإنجازية للفعل الكلامي، فقد يتلفظ المتكلم بعبارة لا تحقق معانيها المقاصد التي ضبطها المتكلم في ذهنه لمخالفة العبارة السياق الاجتماعي والعرف اللغوي للمخاطب، ولهذا يختزل سيرل هذا المعنى بإقراره أن المعاني ليست إلا أمرا متصلا بالتواضع اللغوي: « Meanings are, after all, a matter of convention^(٤٥) ». كما طور سيرل التقسيم الذي أقامه أوستين حول الأفعال اللفظية والأفعال الإنجازية، فميز بين ما أسماه الأفعال الإنجازية المباشرة، والأفعال الإنجازية غير المباشرة. وتتمثل الأفعال الإنجازية المباشرة في تلك الجمل التي يطابق معناها مراد المتكلم، حيث تتجلى "معاني الكلمات التي تتكون منها الجملة، وقواعد التأليف التي تنظم بها الكلمات في الجملة، ويستطيع السامع أن يصل إلى مراد المتكلم بإدراكه لهذين العنصرين معا"^(٤٦). أما الأفعال الإنجازية غير المباشرة فهي التي يخالف معناها الحرفي مراد المتكلم، فقوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ (الرحمن: ٦٠)، فعل إنجازي غير مباشر يقتضي معناه الحرفي، وهو الاستفهام، أن يجيب السامع بنعم أو لا، غير أن القوة الإنجازية غير الحرفية لهذا الفعل الكلامي تؤدي معنى أرادته المتكلم وقصده، وهو الإقرار بأن الإحسان لا يكافأ إلا بالإحسان. وقد أكد سيرل أن تواصلنا بالأفعال الإنجازية غير المباشرة أكثر من تواصلنا بالأفعال الإنجازية المباشرة، وهذا مألوف في كلام العرب التي تتكلم بما لا تقصد، بل يتعدى القصد من كلامها إلى ما هو أكثر منه.

٤- الحجاج التداولي في الدرس الكلامي

أسهمت النظريات المعاصرة للحجاج وخصوصا نظرية الأفعال اللغوية التي بلورها أوستين وسيرل، ثم قام بتطويرها اللساني الفرنسي أوزوالد ديكرو و Oswald Ducrot، في إعادة التفكير في الدرس البلاغي بعد أن شهد حالة من التكلس بسبب هيمنة المحددات التعليمية والمعيارية، فقد اكتفي باختزال هذا الدرس في أقسامه التقليدية الثلاثة، وهي البيان والمعاني والبديع مع التمثيل لها بالشواهد التي تعزز في المستقبل جمالية الكلام، وحسن صورته، والواقع النفسي الذي يتركه في المتلقي. وقد أهمل الدرس البلاغي الكلاسيكي الوجوه التواصلية التي تهتم بمقامات التفاعل بين المتكلمين، ورصد الآليات التي يتحول من

خلالها كل شاهد من شواهد البيان والمعاني والبديع، إلى وسيلة من وسائل تبليغ المعنى، وإقناع المتلقي بالحجة. ومن هنا كان المنهج التداولي أقدر المناهج على فهم الخطاب الحجاجي، والإحاطة بعناصر القصد والتأثير والفعالية فيه.

إن إعادة النظر في الدرس الكلامي ينبغي أن تتأسس على قراءة تفكيكية ترصد مقالات المتكلمين، وطرائق استدلالاتهم بالنظر إلى العلاقة التي تربط بين التركيب اللغوي، والدلالة، والتداول، إذ يعنى التركيب اللغوي بالمكوّن النحوي للمقالة وتحديد القواعد اللغوية التي اختارها المتكلم بعناية، وتهتمّ الدلالة بتحديد المعاني المستنبطة من التركيب اللغوي المستخدم، أما التداول فيهتمّ بالمقالة من حيث سياقاتها، ومناسبتها للمقام، والبحث في العمل القولي الذي يرغب المتكلم في إنجازه، ورصد مجمل التأثيرات التي يسعى المتكلم إلى تحقيقها من خلال مقالته. ومثاله أن القدرية لما قالت: "إن الله تعالى لا يشاء المعاصي، قال لهم عمر بن عبد العزيز: لو لم يشأها ما خلق إبليس"^(٤٧). فكلام القدرية يحلّل تركيباً بالنظر إلى الهندسة اللغوية للجملة، فهي تنبني على ناسخ حرفي يفيد التوكيد، أما كلام عمر بن عبد العزيز فهو جملة اسمية قدّم فيها الخبر، أما من حيث الدلالة، فإن ما نطق به القدرية يؤشّر إلى منعهم أن يكون الله تعالى قد خلق الشرّ، ودليله أن المعاصي يختارها الناس ولا يشاؤها الله، فهو المنزه عن كل ما هو قبيح. وينطوي كلام عمر بن عبد العزيز على معان مغايرة، فهو الذي ينسب الخلق كلّ إلى الله تعالى، فالشرّ عنده مخلوق، وخالقه الله، وكل ما يحدث من أعمال الناس هو بمشيئة الله وبخلقه. أما التحليل التداولي للجملتين فيهتم بالنشاط الحجاجي بين المتناظرين، والتعرّف إلى الدوافع المذهبية والخلفيات الفكرية والمبررات السياسية التي دفعت القدرية إلى منعهم القول إن الشرّ مخلوق من الله، ونسبتهم المعاصي إلى العباد وتنزيه الله تعالى عنها. كما يهتم التحليل التداولي برصد مقام المتناظرين في كلا الجملتين، هل هو مقام الإثبات أم مقام النقص أم مقام المعارضة، أم غيرها من المقامات الأخرى؟ وقيس تأثير كل من المتناظرين في شدّ انتباه المستمع إليه، وإقناعه، وقدرته على تغيير رأيه، وتعديل معتقداته.

إن التحليل التداولي يسعى إلى تجاوز الوظيفة التخاطبية للغة، والتعامل معها بوصفها من أهم وسائل التأثير في ذهنيات وسلوكات الآخرين، وذلك بالنظر إلى الثقل الإنجازي

والتأثيري للفعل الكلامي. ويستدعي الحجاج التداولي في الدرس الكلامي الاهتمام بثلاثة مكونات مركزية، وهي المكوّن اللغوي، والمكوّن المنطقي، والمكوّن المقصدي.

أ- المكوّن اللغوي: تمثل اللغة أسّ الخطاب الحجاجي، فبها ومنها ومعها يحدّد المتكلم مقالته العقديّة مستثمرا كلّ التقنيات اللغوية والصور البلاغيّة لبناء نظامه البرهاني، واستدلالاته النقلية والعقلية. وكلّما أحكم المتكلم توظيفه للغة، بمختلف محمولاتها التقنية والقصدية، كان أقرب إلى التأثير والإقناع وبلوغ المقصد من الحجاج والاستدلال. وباستقراء النظام المعجمي لمقالات المتكلمين على اختلاف مرجعياتهم المذهبية، يمكن اختزال الأدوات اللغوية المستخدمة في الحجاج الكلامي، في خمس أدوات محورية وهي:

• أدوات التوكيد: وهي أكثر الأدوات استعمالا في الحجاج الكلامي، وتتعدّد أساليبها في المدونة الكلامية، ويمكن حصرها في العبارات الأكثر استهلاكا في الخطاب الحجاجي الكلامي وهي: «إنّ» و«إنّما»، إذ يكاد لا يخلو حجاج كلامي من هاتين العبارتين، واستدلالات المتكلمين كلّها محشوة بهما بحيث يعسر إحصاؤها لكثرة استعمالها في مقالاتهم، فقد أحصيت على سبيل المثال ثمانية عشر ومائة استعمالا لأداة التوكيد «إنّ»، بمختلف صور ظهورها في الجملة (فإنّ، لأنّ، إنّكم، بأنّ...) في تسع صفحات دونها القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) في كتابه شرح الأصول الخمسة لإبطال قول من يقول إنّ القرآن قديم، وأحصيت ستين استعمالا للعبارة ذاتها في نفس الحجم من الصفحات التي دونها أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) في اللمع عند كلامه في القدر.

ويسهب المتكلمون في التأكيد بعبارة «إنّ» وتوابعها، بحيث تتحوّل الجملة إلى ضرب من ضروب التفنّن في التوكيد لا في غيره، وهذا نظير ما كتبه القاضي عبد الجبار وهو يعدّد أصناف كلام الله تعالى فيقول: "فأمّا في القديم تعالى، فإنّا إنّما نعلم أنّ الكلام كلامه بطريقتين...^(٤٨)، ولا يخفى ما في هذه الجملة من صنوف التوكيد المعنوي واللفظي، فأمّا اللفظي فيظهره تكرار أداة التأكيد «إنّ» في ثلاث مواضع من الجملة، وأمّا المعنوي ففي لفظ الكلام المكرّر الذي أراد به القاضي عبد الجبار توجيه القارئ إلى كلام الله تعالى دون غيره. كما تتواتر عبارة «إنّما» في الحجاج الكلامي، وهي أداة حصر مركبة من «إنّ» و«ما» وهي كذلك من أدوات التوكيد المستعملة في المعجمين القرآني والنبوي، ودخول «ما»

على « إن » غير دلالة التوكيد " من كونه توكيدا عاديا إلى كونه توكيدا قاصرا أو حاصرا، أو عبارة أوضح، من كونه توكيدا مخففا، إلى كونه توكيدا مشددا، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَصَ عَلَيْكُمْ الْمِيثَاقَ ﴾ (البقرة: ١٧٣)، وقولهم: إنما زيد شاعر^(٤٩). وكثافة أدوات التوكيد في المعجم الحجاجي للمدونة الكلامية تدفع إلى تسجيل الملاحظات التالية:

• يحرص صاحب المقالة على توجيه اهتمامه بالمتلقي، فالغرض من كل ما يدونه إقناع القارئ بصحة المقالة، وسلامة استدلالاتها العقلية والعقلية وفق بناء معرفي ولغوي يبدو فيه المتكلم حريصا على الدفاع عن مقارنته الكلامية. ومن هنا تتعدد أدوات التوكيد على اختلاف ألفاظها ومناسباتها.

• يسجل الخصم حضوره في ذهن المتكلم أثناء الحجاج الكلامي، بل ربما يتحول الخصم إلى هاجس يسكن عقل المحاجج فتتحرك معه أدوات الحجاج كلها، وقد يؤدي ذلك في أحيان كثيرة إلى انحسار الدافع المعرفي، في مقابل تضخم الدافع المذهبي الذي يعمل حضور الخصم في ذهن المحاجج على أن يتحول إلى محرك لأحداث الحجاج كلها. وهكذا تستثمر أدوات التوكيد لاستهداف الخصم من خلال التشديد على صحة حجة المتكلم، ووهن حجة خصمه.

• كل المقالات الكلامية تثير مسائل اعتقادية تتصل بتصديقات قلبية يفترض بالمعتقد التسليم بها، والاعتقاد يقينا بصحتها، ولهذا يروم المحاجج عند استدعاء أدلتها والبرهنة على صحتها، القطع واليقين. على أن بلوغ القطع في استدعاء الدليل يكون بإيراد ما صح يقينا من الأدلة، واستبعاد الظني منها، ولهذا أتفق على قبول الحديث المتواتر مصدرا لإثبات العقيدة الإسلامية، وعدم قبول خبر الآحاد لأن " أخبار الآحاد مظنونة، فلا يجوز التمسك بها في معرفة الله وصفاته، وإنما قلنا مظنونة وذلك لأننا أجمعنا على أن الرواة ليسوا معصومين"^(٥٠). أما بلوغ القطع في البرهنة على صحة المقالة فيكون باستثمار الأدوات اللغوية التي تفيد القطع أو تنتهي بالمتلقي إلى الوصول إليه، وأهمها أدوات التوكيد.

• أدوات الربط المنطقي: وهي أدوات تحكمها علاقات سببية تتميز بقدر كبير من الوضوح العقلي، تدفع المتقبل إلى قبولها لصعوبة الاعتراض عليها. والعمليات الحجاجية

المنبئة على هذه الأدوات كثيرة في مدونات المتكلمين، وهي في معظمها تنبني على مقدمات يعرض فيها المحاجج معرفة يتفق عليها جميع العقلاء، أو قد يتفق عليها الفرقاء على اختلاف مذاهبهم. وتبني على هذه المقدمات نتائج بمقتضى رابط منطقي تحدده علاقة سببية تكون الصلة فيها بين العلة ومعلولها متلازمة. ومن أبرز التراكيب المعتمدة في هذه الروابط المنطقية الحجاجية، تركيب « إذا كان هذا هكذا ف... »، وتركيب « إذا لم يجوز ذلك فقد بطل ما قالوه ». ومثاله ما أورده أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة لإثبات رؤية الله يوم القيامة، حيث قال: " وذلك أن الرؤية لا تؤثر في المرئي، لأن رؤية الرائي تقوم به، فإذا كان هذا هكذا، وكانت الرؤية غير مؤثرة في المرئي لم توجب تشبيها ولا انقلابا عن حقيقة، ولم يستحل على الله عز وجل أن يري عباده المؤمنين نفسه في جنانه " (٥١). وهذا الاستدلال مبني على مقدمة يتفق حولها الأشعري مع خصومه المعتزلة الذين ينكرون الرؤية، ومضمونها أن الرؤية غير مؤثرة في المرئي، وهذا باتفاق جميع العقلاء. وتتحول هذه المقدمة إلى علة لإثبات انفصال الرؤية عن المرئي، فالرؤية من الرائي، والمرئي مقصد الرائي من الرؤية وليس من جنسها، فبطل بذلك أن يكون في الرؤية تشبيها لعدم دخول المرئي في جنس الرؤية. ومن أمثله أيضا قول الأشعري: " وإذا كانت اللعنة باقية على إبليس إلى يوم الدين؛ وهو يوم الجزاء، وهو يوم القيامة؛ لأن الله تعالى قال: ﴿مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ﴾ (الفاحة: ٤)، يعني يوم الجزاء، ثم هي أبدا في النار، واللعنة كلام الله، وهو قوله: ﴿عَلَيْكَ لَعْنَتِي﴾ (ص: ٧٨)، فقد وجب أن يكون الله عز وجل لا يجوز عليه الفناء، وأنه غير مخلوق، لأن المخلوقات يجوز عليها العدم " (٥٢). والمقدمة التي بنى عليها الأشعري استدلاله في هذا القول تنفي أن يكون الكلام، الذي توعد به الله تعالى إبليس، يطرأ عليه الفناء، وهذا يجري على كل كلام الله تعالى، وعدا كان أم وعيدا، خيرا أم إنشاء. ومن مستلزمات هذه المقدمة أن كل ما لا يطرأ عليه الفناء، لا يمكن أن يكون مخلوقا، لأن المخلوقات محكومة بالعدم. وإحكام الربط بين المقدمات ونتائجها من خلال سلاسة الانتقال من مبادئ المقدمة إلى نتائجها باعتماد روابط لغوية دقيقة، هو الذي يصطلح الفيلسوف البلجيكي شاييم بيرلمان Chaïm Perelman على تسميته بالحجة التداولية (٥٣)، وهي الحجة التي تقتضي الإقرار بمخارجاتها المرغوبة وغير المرغوبة.

• أدوات الشرط: ومن أكثر هذه الأدوات حضورا في الحجاج الكلامي، أداة « لو »،

وهو من " الحروف الهوامل، وفيه معنى الشرط. ومعناها امتناع الشيء لامتناع غيره، ولا

يلها إلا الفعل مظهراً أو مضمراً^(٥٤). وغالبا ما تستعمل أداة « لو » في حجاج المتكلمين لإبطال أقوال الخصوم، ونقض دعاوهم، وذلك بإثبات امتناع مقالتهم إما بطريق المعقول أو بطريق المنقول. ومثاله ما أورده القاضي عبد الجبار، وهو يردّ على مقالة القائلين بقدم القرآن، حيث يقول: " فمن جملة ما يدلّ على ذلك، هو أنه لو كان كلام الله تعالى قديماً، لوجب أن يكون مثلاً لله تعالى، لأنّ القدم صفة من صفات النفس، والاشتراف في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى^(٥٥). فامتناع أن يكون كلام الله تعالى مماثلاً لله تعالى في القدم، يمنع من أن يكون الكلام قديماً لانتهاء المثل عنه تعالى. ومثله أيضاً ما أورده أبو علي السكوني (ت ٧١٧ هـ) في عيون المناظرات، حيث تناظر سني وقدري في مسألة أفعال العباد، فزعم القدري أنه الخالق، ودليله أنه يقطع ثمرة من ثمار الشجر متى شاء ذلك، ويردّ عليه السني بطلب ردّ الثمرة إلى موضعها كما كانت، ويعلّق السكوني على احتجاج القدري قائلاً: " ولو كان قادراً على إبداع فصلها، لكان قادراً على إبداع وصلها، لأنّ القادر على الشيء قادر على مثله وضده^(٥٦). فالتركيب بـ « لو » في تعليق السكوني، غرضه إثبات عدم صحّة جملي الشرط والجواب معاً، لأنّ أداة « لو » توثق صلة حدث بآخر، فمتى امتنع الثاني، امتنع الأول لأنّه ملازم له، لذلك عبّر النحاة بعد سيبويه (ت ١٨٠ هـ) عن « لو » بأنها إنشاء امتناع لامتناع، أو انتفاء لانتهاء^(٥٧)، فالتركيب بـ « لو » يدلّ بالضرورة على كذب جملي الشرط والجواب معاً. ومن أدوات الشرط المعتمدة في الحجاج الكلامي أداة « إن »، وعادة ما يستعملها المتكلمون في تركيب يتكرّر كثيراً في مدوناتهم وهو: « إن قالوا... قلنا ». وتكاد لا تخلو مسألة من المسائل الكلامية من اعتماد هذا التركيب في كتب المتكلمين على اختلاف مذاهبهم. وفي هذا التركيب يستيق المتكلم في حجاجه حجة الخصم، فيوردها إما على لسانهم، أو على فرض استدعائهم لها، ولهذا فهي لا تتعلّق بما يمكن أن يكون، بل تتعلّق أيضاً بما لا يكون على فرض أنه سيكون. وهذا نظير قول الأشعري: " فإن قال قائل: إذا كان كسب الإنسان خلقاً، فما أنكرت أن يكون له خالفاً؟ قيل له: لم أقل إن كسبي خلق لي، فيلزمني أن أكون له خالفاً، وإنما قلت: خلق لغيري، فكيف يلزمني، إذا كان خلقاً لغيري، أن أكون له خالفاً؟^(٥٨). ونظيره أيضاً قول القاضي عبد الجبار: " فإن قال: ما أنكرت أن التفاوت من جهة الخلق على ما ذكره في آخر الآية، حيث قال: ﴿ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴾ (المالك: ٣)، قلنا: هذا الذي ذكرته لا يصحّ، لأنّ

تخصيص آخر الآية لا يقدح في عموم أولها. ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَسْرَّضْنَ بَأْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، عام في المطلقات، البوائن منها والرجعيات، ثم تخصيص قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، لا يقدح في عموم الأول، كذلك في مسألتنا "٥٩". وكثافة حضور هذا التركيب في حجاج المتكلمين يُفضي إلى استخلاص الملاحظات التالية:

أولاً: إنَّ الغالب على أداة الشرط « إن » هو الإبهام، فهي تتعلق بالمعاني المشكوك، وهذا على خلاف « إذا » التي تفيد التحقيق^(٦٠)، فكل ما يرد بعد « إن » يحمل على الإبهام والشك، ولا يُحمل على التحقيق واليقين، وتوظيف هذه الأداة لعرض حجة الخصم فيه ابتذال مقصود للدليل المعتمد من جهته، إذ كل ما يورده الخصم مشكوك فيه، غير متيقن بصحته.

ثانياً: ليس كل ما يرد بعد أداة الشرط « إن » مقطوع بصحة نسبته إلى قائله، بل قد يلتجئ المحاجج إلى استدعاء أضعف أقوال الخصم، وربما اختلق من الحجج ما يسهل الرد عليه أو ما يعير، بضعفها، خصمه.

ثالثاً: إنَّ استدعاء مقالة الخصم وحججه باعتماد الرابط الحجاجي « إن » في التركيب الشرطي « إن قالوا... قلنا »، يكشف رغبة المحاجج في إظهار قدرته على نقض كل حجج الخصم، وتوجيه القارئ إلى وجوه الوهن والضعف فيها، بما يؤكد تفوقه الحجاجي على خصمه. فيتحوّل الحجاج من وسيية لدفع الحجة بالحجة إلى نزال كلامي لا يكتفي فيه المتكلم بردّ حجج خصمه، بل يفترض حججا ربما لم ينتبه إليها خصمه لإظهار تفوقه عليه.

• أدوات العطف الحجاجية: ومن هذه الأدوات التي تتكرر في الحجاج الكلامي الواو، والفاء، و« ثم » و« أيضا »، أما الواو فهي أصل حروف العطف، وهي تضطلع في الخطاب الحجاجي بوظيفة الجمع بين حكمين متطابقين، فهي لا "توجب إلا الاشتراك بين شيئين فقط في حكم واحد"^(٦١)، وهذا على خلاف سائر حروف العطف الأخرى التي توجب زيادة حكم على ما توجيه الواو. واستعمالات الواو في الحجاج الكلامي أكثر من أن تُحصى، وتوظيفها في الروابط الحجاجية متعدد ومتنوع، ومنه استعمال تركيب « والذي يدل على »، وتركيب « والدليل على »، وتركيب « وعلى الجملة فإن »، وغيرها من

التركيبة التي تجمع بين قضيتين، أو دليلين يخدمان غرض المتكلم في حجاجه، بحيث تعمل الواو على تأكيد انتماء الحجج إلى نفس البناء الحجاجي. ومثاله ما أورده القاضي عبد الجبار لإنكار أن يكون الله متكلماً حيث قال: "إذا كان المتكلم محتاجاً إلى الكلام، والكلام محتاجاً إلى المتكلم، فقد احتاج كل واحد منهما إلى صاحبه، ووجه الحاجة واحد، وذلك في الاستحالة بمنزلة حاجة الشيء إلى نفسه" (٦٢). وفي هذا البناء الحجاجي يقيم القاضي عبد الجبار سلماً حجاجياً يتدرج فيه من الحجج الضعيفة إلى الحجج المتينة، وصولاً إلى النتيجة التي يريد بلوغها، وهي نفي الكلام عن الله تعالى. فقد انطلق ببيان حاجة المتكلم إلى الكلام، ومنه حاجة الكلام إلى متكلم، ومن ثم استخلص حاجة المتكلم والكلام إلى أحدهما، ولما كان وجه الحاجة واحداً، استلزم ذلك أن يكون الشيء محتاجاً لنفسه، وهذا محال عقلاً. والأداة البارزة في الربط بين هذه الحجج وما ستؤول إليه من نتائج هي "الواو".

كما تسجل أداة العطف "الفاء" حضورها في حجاج المتكلمين، و"الفاء" تفعل فعل «ثم» من حيث اقتضاء الأدوات ترتيب الأفعال "إلا أن الفاء توجب وجود الثاني بعد الأول بغير مهلة، و«ثم» توجهه بمهلة" (٦٣). واستعمالات الفاء كثيرة، فقد تستخدم للترتيب المعنوي، كما تستخدم للترتيب وهو نوعان، ترتيب في الذكر وترتيب في المعنى، وتستخدم أيضاً للتعقيب، غير أن معظم استعمالاتها في الحجاج الكلامي، تكون للدلالة على السببية، ومثاله ما أورده السكوني حول مناظرة عالم مسلم نصارى الروم حين وقع في أسرهم، فقال لهم: "لم تعبدون عيسى؟ قالوا: لأنه لا أب له. قال فآدم أولى لأنه لا أبوين له. قالوا: كان يحيى الموتى. قال: فحزقيل أولى، لأن عيسى أحى أربعة نفر، وأحى حزقيل ثمانية آلاف. فقالوا: كان يبرئ الأكمه والأبرص. قال: فجرجيس أولى، لأنه طبخ وأحرق ثم قام سالماً" (٦٤). وفي هذه المناظرة يسجل الرابط الحجاجي "الفاء" حضوره في ثلاث مناسبات، يقيم في كل مناسبة منها علاقة سببية بين المقدمة ونتائجها، فكون عيسى لا أب له غير موجب لعبادته لأن آدم، المخلوق من غير أبوين، أولى منه بذلك. وكون عيسى يبرئ الأكمه والأبرص غير موجب لعبادته أيضاً لأن جرجيس فعل أكثر من فعله، وكل هذه العلاقات السببية تصنعها أداة الربط "الفاء" وفق بناء سببي تتماسك روابط العلل والمعلولات فيه.

• أدوات النفي: يمثل النفي أحد أهم الروابط الحجاجية في المدونة الكلامية، والنفي مبحث مشترك بين البلاغيين والمناطق، فبه يحول المحاجج القضايا التي يسلم خصمه بصحتها إلى قضايا خاطئة، ويحول القضايا التي يسلم خصمه بخطئها إلى قضايا صحيحة، ولهذا يصطلح ابن يعيش (ت ٦٤٣ هـ) في شرح المفصل للزمخشري على تسمية النفي بالإكذاب^(٦٥)، ففي الإكذاب " توجيه للمفوز وللمتقبل نحو النتيجة التي يجب أن يصدق بها المتقبل قصرا، إذ محتوى القضية بلفظها لم يتغير سوى بتغير النتيجة من جراء سلطة العامل عليها"^(٦٦). ومن أهم أدوات النفي التي يستخدمها المتكلمون: « ليس »، و« لا »، و« لم »، و« لن »، و« ما »، وإذا كان الداعي الحقيقي عند النحاة المعاصرين لبناء النفي هو الحالة الذهنية للمخاطب^(٦٧) فإن غايته في الحجاج الكلامي تتصل أساسا بمقصد المتكلم، فنفي الأشاعرة مقالات المعتزلة، ونفي المعتزلة مقالات الأشاعرة، لا يحتكم إلى الوضع الذهني للمتكلم الذي يتوسل بالنفي لمجرد النفي، أو لتصحيح معرفة، أو لبناء موقف، وإنما تحركه اعتبارات مذهبية وسياسية، توظف فيها المعرفة في مختلف مجالاتها لدحض ما ينبغي دحضه، ونقض ما يجب نقضه، انتصارا للفرقة وإعلاء للمذهب. وهكذا يتحول النفي من حيث مقصده إلى إثبات وتحقيق، فالمتكلم لا ينفي لإنكار أمر، أو لإزالة شك، بل هو ينفي لإثبات صحة معتقده، وتحقيق مقالته. ونظير ذلك مناظرة عبد الله بن عباس للخوارج في حروراء، فقد وُظف في بعض مواضع المناظرة أدوات النفي بكثير من البراعة، والدقة المقصودة، وذلك ردا على تحفظات الخوارج التي اعتمدوا فيها أيضا النفي لأغراض محددة، ومن بين ما ورد في المناظرة اعتراض الخوارج على علي بن أبي طالب بقولهم: " وَقَاتِلْ وَلَمْ يَسْبِ وَلَمْ يَغْنَمْ، لَئِنْ كَانُوا كُفَّارًا لَقَدْ حَلَّتْ لَهُ أَمْوَالُهُمْ، وَلَئِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ لَقَدْ حَرَمَتْ عَلَيْهِ دِمَاؤُهُمْ"^(٦٨). والنفي المستخدم في اعتراض الخوارج يحقق غرضا محددًا بعناية، إذ القتال وفق ضوابط الشرع وأحكامه يوجب السبي وتحصيل الغنائم، والعلاقة بين القتال والسبي علاقة سببية، إذ سقوط أحد طرفيها موجب لسقوط الطرف الآخر، فلا قتال دون سبي، ولا يتصور سبي دون قتال، وما فعله علي بن أبي طالب في تصور الخوارج تعطيل لقانون السببية الذي يحكم علاقة القتال بالسبي، وفي تعطيل هذا القانون تعطيل للشرع، وكل هذا تؤشر عليه أداة النفي الواردة في قولهم: " لم يسب، ولم يغنم ". أما رد علي بن أبي طالب، فقد وُظف فيه أسلوبان للنفي، الأول نفي ضمني،

والثاني صريح، أم الضمني ففي قوله ردًا على اعتراض الخوارج: "وأما قولكم: إنه قاتل ولم يسب ولم يغم، أتسبون أمكم، أم تستحلون منها ما تستحلون من غيرها؟ فقد كفرتم" (٦٩)، ففيه نفي إمكان سبي السيدة عائشة لأن إثباته كفر، وأما النفي الصريح ففي قوله: "وإن زعمتم أنها ليست بأمكم فقد كفرتم وخرجتم من الإسلام، إن الله عز وجل يقول: ﴿الَّذِينَ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أُنفُسِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦)" (٧٠)، والنفي المعتمد في هذه الحجة أداته «ليس»، وفيه إلزام الخوارج بالكفر متى نفوا أمومة السيدة عائشة للمسلمين.

ب- المكون المنطقي: يعتبر شايم بيرلمان Chaïm Perelman أحد أهم الذين عملوا على تركيز أدوات المنطق في النظرية الحجاجية المعاصرة، والظاهر أن بيرلمان، وإن استفاد من الإرث الأرسطي، إلا أنه أسس بلاغته الجديدة على قواعد مستحدثة تحقق أهدافا أبعد من تلك التي رسمها أرسطو، فهدف الحجاج عند بيرلمان "ليس استنباط نتائج لبعض المقدمات، وإنما إثارة وزيادة قبول المتلقي للأطروحات المقدمة ليقبل بها" (٧١). ويختلف التمشي الذي اعتمده بيرلمان في نظريته الحجاجية عن المسلك الذي انتهجه أوزوالد ديكر و Oswald Ducrot، فإذا كان بيرلمان يسعى إلى إقحام المنطق في اللغة باستخدام وسائل بلاغية معاصرة، فإن ديكر و اقترح البحث عن المنطق في اللغة، وهو ما اصطلح على تسميته بمنطق اللغة (٧٢)، وذلك بعد أن تبين له أن اللغة تتأسس بطبيعتها على وظيفة حجاجية يتكون من خلالها منطق اللغة، وهو يعني "وجود طابع استدلالي في بنية اللغة الطبيعية، ووجود علاقات استنباطية بين مكوناتها دون اللجوء إلى اصطناع هذه المكونات أو صورتها" (٧٣). ومن هنا يفرق ديكر و بين الاستدلال بوصفه نظاما منطقيًا مستنبطًا من المنطق الأرسطي، تكون عناصره معلومة لأنها تبني على مقدمات يقينية، وبين الحجاج الذي من أهم سماته التعدد والاختلاف والارتهان بالسياق والحيثيات، "فالحقيقة فيه ليست مضمونة، ولا هي واحدة، أو ضرورية، أو مفارقة، أو متعالية، وموضوعية شأنها في الاستدلال، إنما الحقيقة في الحجاج نسبية وذاتية، لكن لا إلى غير حد، وهي مرتبطة بالمقام، ولا تكون إلا تحت أنظار جمهور سواء أكان جمهورا كونيا أم خاصا" (٧٤).

لقد مثل المنطق الصوري الأرسطي على امتداد قرون طويلة المرجع الذي استلهم منه المتكلمون حجاجهم الكلامي، وهو منطق بعيد في صلته عن مقتضيات اللغة الحجاجية، فإذا كان المنطق الصوري آلة لاستخراج الأحكام اليقينية، والأفكار الأحادية التي لا لبس فيها

ولا تناقض، فإن اللغة الحجاجية، بوصفها أداة لدراسة القضايا الإنسانية، تحكمها سمات النسبية والتغير وتعدد المعنى. ولهذا يذهب الفيلسوف البلجيكي ميشال مايير Michel Meyer إلى القول بأن المنطق قد قام بإفصال ما فتحت الحجاجية^(٧٥). ومن هنا فإن تجديد البناء الحجاجي في مجال علم الكلام يقتضي، في تقديري، قطع الخطوات التالية:

أولاً: تحرير علم الكلام الجديد من المنطق الصوري، ومن الديالكتيك القائم على بنيتي الإثبات والنفي، فالكثير من المقدمات المعتمدة في المنطق ليست قطعية أو أحادية في معناها، " ذلك أن مقدمات المقاييس الجدلية في غالب الأمر ليست كاذبة بالكل ولا صادقة بالكل"^(٧٦). لقد أضحت الحاجة ملحة إلى استنباط نظام تفكير عقلاني لا يضع جميع القضايا التي يطرحها في دائرة الصحيح، إنه التفكير الذي بواسطته تتمكن من " برهنة كيف أن الفكر ينتج شيئاً مفيداً عندما يتوصل إلى الحركة اللامتناهية التي تحرره من الصحيح من حيث هو نموذج مفترض، ويكتسب قوة في الإبداع ماثلة"^(٧٧).

ثانياً: البحث عن المنطق داخل اللغة، وتجنب قراءة اللغة بالمنطق، ذلك أن الإقرار بالوظيفة الحجاجية للغة يقتضي التسليم بوجود عقل استدلافي في بنية اللغة الطبيعية، وهو ما أقره ديكرود حين قال: " توجد بين بعض ملفوظات اللغة الطبيعية علاقات حتمية، حيث إننا عندما نقبل هذه الملفوظات نكون مجبرين على تقبل ملفوظات أخرى"^(٧٨). إن اللغة الحجاجية تستمد منطقتها من العلاقات الاستنباطية التي تربط بين الملفوظات، وهي علاقات يحكمها نظام عقلاني يحول اللغة إلى برهان عقلي، ذلك أن سلسلة الملفوظات المنجزة في اللغة " هي عبارة عن مقامات حجاجية تقوى أو تضعف حسب سيرورتها العقلانية، وترتيبها الإقناعية الناشئة أصلاً عن قوة الحجّة ودافعيتها الخطائية، وبهذا يتشكل الخطاب باعتباره لوغوس، أي كنظام عقلاني للغة"^(٧٩). إن البناء الحجاجي في الكلام الجديد يفترض الاحتكام إلى اللغة لتعزيز فاعليتها الحجاجية وفق رؤية تجعل التأويل محكوماً بسياق خطابي، أبرز سمات جملة الانسجام والاتساق. وهكذا تتحول اللغة بهذا الاعتبار إلى كليات عقلية تفوق من حيث قيمتها الحجاجية المقدمات المنطقية التي اعتمدها المتكلمون القدامى في حجاجهم الكلامي. وقد انتبه ابن جني (ت ٣٩٢هـ) إلى الوظيفة التعليلية للغة الحجاجية، ورجحها على العلل الفقهية لانسجام اللغة مع الفطرة البشرية، إذ " لست تجد شيئاً مما علل به القوم وجوه الإعراب، إلا والنفس تقبله، والحس منطو على الاعتراف به،

ألا ترى أن عوارض ما يوجد في هذه اللغة شيء سبق وقت الشرع، ونزح في التحاكم فيه إلى بديهية الطبع، فجميع علل النحو إذا، مواطئة للطباع، وعلل الفقه لا ينقاد جميعها هذا الانقياد" (٨٠).

ثالثاً: استبدال علم المنطق القائم على أحادية المعنى، والقوالب العقلية الجاهزة، بعلم الأفكار الذي ينتصر للإنسان، ويلتفت إلى إنسانيته المفقودة في عالم استأصلت فيه العقلانية المتوحشة كل الجوانب المعيشية التي تصنع الأفكار والإدراكات والانفعالات. لقد أثبت علم الكلام القديم، من خلال اعتماده أدوات المنطق الصوري، انتصاره للغة على حساب الإنسان، ويفترض بعلم الكلام الجديد أن ينتصر للغة بواسطة الإنسان، إنها اللغة التي تُحيي في الإنسان إنسانيته، فتحوّل علاقة الإنسان باللغة من بعدها الاستمسي إلى بعدها الأنطولوجي. وهكذا تتحوّل اللغة الحجاجية في علم الكلام الجديد من لغة محكومة بالإكراه المنطقي والضرورات العقلية، إلى لغة مدفوعة بقوة الحجّة، وهي القوة التي يصطلح الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas على تسميتها بالدافعية العقلانية (٨١).

ت- المكوّن المقصدي: وهو من أهمّ المكوّنات التي ينبغي الانتباه إليها في الحجاج الكلامي، وذلك بالنظر إلى الطبيعة الإنجازية للخطاب الحجاجي، فالأفعال اللغوية هي أفعال قصديّة، وهو ما يؤكد متانة الصلة بين اللغة والواقع. ويعزى الاهتمام بالأفعال الإنجازية إلى اللساني الفرنسي Oswald Ducrot الذي اهتمّ بالفعل الحجاجي بوصفه نوعاً من الأفعال الإنجازية التي يحققها الفعل التلفظي في بعده الغرضي (٨٢)، ففي الخطاب الحجاجي تخفي الصفة الإخبارية للكلام المحكوم بمعايير الصدق والكذب، ويتحوّل الخطاب بكلّ مكوّناته اللغوية والمنطقية والسياقية إلى وسيلة لإقناع المتلقي بفحوى الخطاب، وتترتب على هذا الإقناع سلوكيات عملية تحكّمها معايير الفعل، والكفّ والاحتجاج، والغضب، والثورة، والممانعة، وغيرها من الأعمال التي يرسمها المحاجج بدقة في خطابه الحجاجي، فاللسان في الخطاب الحجاجي لا يُستخدم للتواصل الهادف إلى نقل المعلومة، أو الخبر، بل يهدف إلى تأكيد أن "الإخبارية في الواقع تُعدّ من درجة ثانية بالمقارنة مع الحجاجية، فالزعم بوصف الحقيقة قد لا يكون إذا إقناعاً لزعّم أكثر جوهرية بممارسة ضغط على آراء الآخر" (٨٣). وهكذا يكتسب الحجاج الكلامي ثقله الإنجازي بالالتفات إلى المقاصد التي يحددها المتكلّم في حجاجه، فليس الغرض من الحجاج، في السجال الكلامي،

أن يثبت الأشعري صدق مقالته ويكذب مقالة خصمه، أو أن ينفي المعتزلي حجج خصمه ليحقق مقالته، أو أن يكتفي المتكلمون بالبرهنة على صدق عقائدهم لنفي عقائد المخالفين لهم. إن الحجاج الكلامي، في بعده الإنجازي، يفترض سلوكات وغايات عملية يمكن اختزالها في المقاصد العملية التالية:

أولاً: دعم جهود مؤسسة الخلافة في إثبات سيادتها، وفرض قوتها، وبسط نفوذها متى تعلّق الأمر بحجاج المتكلمين مع المخالفين لهم في العقيدة، فدحض عقائد المخالفين ومحاجتهم بالدليل الساطع والبرهان القاطع تتأكد من خلاله علوية الدين الإسلامي وهيمته على باقي الأديان، وقد قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٣).

ثانياً: حشد التأييد للفرقة، أو المذهب، متى تعلّق الحجاج الكلامي بخصومات بين مذهب وآخر، أو بين فرقة وأخرى، إذ من المعلوم أن تزايد أنصار الفرقة مؤشّر من مؤشرات قوتها، وعلامة من علامات نفوذها.

ثالثاً: توسيع دائرة الغاضبين على الخصم، وتأجيج الخلاف معه، بما يساعد على انحسار نفوذه الأدبي والمادي، تمهيدا للقضاء عليه، والفتك بأتباعه، وربما الثورة عليه وتقويض سلطانه إن كان الخصم في موقع السلطة والحكم. ومثاله ما فعله الجهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ) مع خلفاء بني أمية، إذ لم يكن تعريفه للإيمان الذي اكتفى فيه بالتصديق القلبي دون اعتبار العمل شرطاً لصحته^(٨٤)، إلا انتصاراً للموالي الذين أرهقتهم الدولة الأموية بالشروط المحففة لقبول إيمانهم وإعفائهم من دفع الجزية، فكان تعريف الجهم للإيمان اعترافاً بصحة إيمان الموالي ودعوتهم إلى الامتناع عن دفع الجزية، وهو ما أضعف خزينة الدولة، خصوصاً إذا أدركنا حجم عدد الموالي، واستعدادهم للثورة على الأمويين متى تهيأت أسباب ذلك، ولم تكن مقالات الجهم سوى تغذية لأسباب الثورة، ومحركاً لها^(٨٥).

الخاتمة:

لقد أضحت الحاجة ملحة إلى استعادة النظر في الدرس الكلامي من خلال إخضاع

مقالات المتكلمين إلى محك النقد التداولي، والعمل على تفكيك البنية المنطقية واللغوية والسياقية للتناظر الكلامي، وتمثل البلاغة الجديدة إحدى أهم الأدوات التي أعادت النظر في الحجاج الكلامي القديم، وفتحت السبل للباحثين لاستنطاق مقالات المتكلمين على ضوء النظريات اللسانية الحديثة، وهو ما سيفتح أفق التجديد في علم الكلام، بما يوفر له فرص الانسجام والتناغم مع اللحظة الراهنة في المستويين المعرفي والمنهجي.

هوامش البحث

- (١) صمود حمادي، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، منشورات جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية (جامعة منوبة)، ص ٥٥
- (٢) المرجع السابق، ص ٥٥
- (٣) زكرياء فؤاد، جمهورية أفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، دت، ص ٤٣٥
- (٤) Vernant jean pierre, Mythe et pensée chez les grecs, Edition Maspero, Paris, 1965, P 94
- (٥) الجمحي محمد بن سلام، طبقات الشعراء، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص ٣٤
- (٦) صمود حمادي، التفكير البلاغي عند العرب، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١، ص ٢٥
- (٧) يذهب الجاحظ وابن قتيبة إلى اعتبار الطبع والموهبة والقريحة عناصر محددة في التجربة الشعرية، وأن الطبع هو الأساس في إبداع الشعر ونظمه، غير أن ابن رشيق وابن حازم القرطاجني يقرآن بأهمية الدربة ومعرفة قوانين النظم في صناعة الشعر. يقول حازم القرطاجني: " وإنما احتجت إلى هذا لأن الطبع منذ اختلت، والأفكار منذ قصرت، والعناية بهذه الصناعة منذ قلت، وتحسين كل من المدعين صناعة الشعر، ظنه بطبعه، وظنه أنه لا يحتاج في الشعر إلى أكثر من الطبع، وبنيته على أن كل كلام مقفى موزون شعر، جهالة منه: أن الطبع قد تداخلها من الاختلال والفساد أضعاف ما تداخل الألسنة من اللحن، فهي تستجيد الغث وتستنغث الجيد من الكلام ما لم تقمع بردها إلى اعتبار الكلام بالقوانين البلاغية، فيعلم بذلك ما يحسن وما لا يحسن ". انظر: القرطاجني حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بلخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦، ٢ / ٢٦
- (٨) القرطاجني حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ٢ / ٢٧
- (٩) ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ٢ / ٢٠٠
- (١٠) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ١٦ / ٦٤٢

(١٠٠) الحجاج في الدرس الكلامي - رؤية لتجديد علم الكلام في ضوء المقاربة التداولية

- (١١) انظر: صمود حمادي، التفكير البلاغي عند العرب، ص ٣٤
- (١٢) الجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ١ / ٣١١
- (١٣) ضيف شوقي، البلاغة تطوّر وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، دت، ص ٢٠-٢١
- (١٤) الخولي أمين، فن القول، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص ١١٨
- (١٥) صمود حمادي، التفكير البلاغي عند العرب، ص ٩٠
- (١٦) الأسود: ضرب خبيث من الأفاعي
- (١٧) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى ١٩٤٣، ٥ / ٢٧
- (١٨) المصدر السابق، ٥ / ٢٧
- (١٩) الجاحظ، الرسائل، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٦٤، ٤ / ١٤
- (٢٠) المصدر السابق، ٤ / ١٥ - ١٦
- (٢١) صمود حمادي، التفكير البلاغي عند العرب، ص ٣٢٧
- (٢٢) خلف الله محمد أحمد و سلام محمد زغلول، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرّماني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، دت، ص ١٧
- (٢٣) المرجع السابق، ص ١٠٥
- (٢٤) المرجع السابق، ص ١٠٤
- (٢٥) العلوي يحيى بن حمزة، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب الخديوية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩١٤، ٣ / ٢٥٧ - ٢٥٨
- (٢٦) خلف الله محمد أحمد و سلام محمد زغلول، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرّماني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني، ص ١١٧ - ١١٨
- (٢٧) المرجع السابق، ص ١١٨
- (٢٨) انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ٣ / ٢١
- (٢٩) خلف الله محمد أحمد و سلام محمد زغلول، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرّماني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني، ص ١١٨
- (٣٠) الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص ٢٧٧
- (٣١) الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، الطبعة الثالثة ١٩٩٢، ص ٣٠٥
- (٣٢) حكى أبو الحسن الأشعري عن إبراهيم النظام أنه قال: " الآيّة والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز

أحدثهما فيهم ". انظر: الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، تحقيق هيلموت ريتز، دار فرانز شتاينز، ألمانيا، الطبعة الثالثة ١٩٨٠، ص ٢٢٥

(٣٣) المصدر السابق، ص ٣٩٠ - ٣٩١

(٣٤) الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ٤٣٨

(٣٥) الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص ٢٧٥

(٣٦) انظر: المصدر السابق، ص ٢٥٠

(٣٧) المصدر السابق، ص ٢٤٩

(٣٨) عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «أَنَّ بَعْضَ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ قُلْنَ لِلنَّبِيِّ ﷺ: أَيُّنَا أَسْرَعُ بِكَ لِحُوقًا؟ قَالَ: أَطْوَلُكُمْ يَدًا، فَأَخَذُوا قَصَبَةً يَذْرَعُونَهَا، فَكَانَتْ سَوْدَةً أَطْوَلَهُنَّ يَدًا، فَعَلِمْنَا بَعْدَ: أَمَّا كَأَنَّ طَوْلَ يَدِهَا الصَّدَقَةَ، وَكَانَتْ أَسْرَعَنَا لِحُوقًا بِهِ، وَكَانَتْ تُحِبُّ الصَّدَقَةَ.» انظر: البخاري، الجامع الصحيح، دار طوق النجاة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١، كتاب الزكاة، باب حدثنا موسى بن إسماعيل، الحديث رقم ١٤٢٠، ١١٠/٢

(٣٩) الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص ٢٥٢

(٤٠) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٣٨

(٤١) انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٤٣٤

(٤٢) المصدر السابق، ص ٤٣٥

(٤٣) خلف الله محمد أحمد وسلام محمد زغلول، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ١٦٣

(٤٤) قطب سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، الطبعة ٣٢، ص ٣٣٤٩

(45) Searle J.R, expression and Meaning, Cambridge University Press, UK, 1979, P 135

(46) Ibid, P 117

(٤٧) السكوني أبو علي، عيون المناظرات، تحقيق سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية ١٩٧٦، ص ٢٠٠

(٤٨) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٦، ص ٥٣٩

(٤٩) المخرومي مهدي، في النحو العربي، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٦، ص ٢٣٨ - ٢٣٩

(٥٠) الرازي فخر الدين، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ٢١٥

(٥١) الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٧، ص ٥٥

(٥٢) المصدر السابق، ص ٨٠

(53) Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca, The new rhetoric, a treatise on argumentation, translated by John Wilkinson and Purcell Weaver, University of notre dame press, 1958, P 266 - 267

(١٠٢) الحجاج في الدرس الكلامي - رؤية لتجديد علم الكلام في ضوء المقاربة التداولية

- (٥٤) الرماني أبو الحسن، معاني الحروف، تحقيق عرفان بن سليم العشا، المكتبة العصرية، بيروت، دت، ص ١٠٠.
- (٥٥) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩
- (٥٦) السكوني أبو علي، عيون المناظرات، ص ٢١٧
- (٥٧) انظر: السبكي بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق عبد الحميد هنداي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ١ / ٣٣٩
- (٥٨) الأشعري أبو الحسن، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة غرابة، مطبعة مصر، الطبعة الأولى ١٩٥٥، ص ٧٨
- (٥٩) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٥٥ - ٣٥٦
- (٦٠) انظر: سيويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٨٨، ٣ / ٦٠.
- (٦١) ابن يعيش أبو البقاء، شرح المفصل للزمخشري، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ٥ / ٦
- (٦٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٨
- (٦٣) ابن يعيش أبو البقاء، شرح المفصل للزمخشري، ٥ / ١٢
- (٦٤) السكوني أبو علي، عيون المناظرات، ص ٢١٨
- (٦٥) انظر: ابن يعيش أبو البقاء، شرح المفصل للزمخشري، ٥ / ٦
- (٦٦) الناجح عز الدين، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين، صفاقس (تونس)، الطبعة الأولى ٢٠١١، ص ٤٨
- (٦٧) انظر: المخزومي مهدي، في النحو العربي، ص ٢٤٧
- (٦٨) الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٤، باب العين، الحديث ١٠٥٩٨، ١٠ / ٢٥٧
- (٦٩) المصدر السابق، ١٠ / ٢٥٧
- (٧٠) المصدر السابق، ١٠ / ٢٥٧
- (٧١) فيليب بروتون وجيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة محمد صالح الغامدي، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ٢٠١١، ص ٤٣
- (72) Voir: Ducrot O, Logique, Structure, énonciation, lecture sur le langage, Edition Minuit, Paris 1989, P 13
- (٧٣) ناصر عمارة، الفلسفة والبلاغة، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص ١٠٤
- (٧٤) صولة عبد الله، في نظرية الحجاج، مسكلياني للنشر، تونس، الطبعة الأولى ٢٠١١، ص ١٤
- (75) Meyer M, Qu'est-ce que l'argumentation ?, Librairie philosophique, J. Vrain, Paris 2005, P75
- (٧٦) ابن رشد، نصّ تلخيص منطق أرسطو، كتاب الجدل والمغالطة، تحقيق جيار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢، ص ٥٠١

الحجاج في الدرس الكلامي - رؤية لتجديد علم الكلام في ضوء المقاربة التداولية (١٠٣)

(٧٧) دولوز جيل فيليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة جورج سعد، دار عويدات الدولية، بيروت،

الطبعة الأولى، دت، ص ١٤٥

(78) Ducrot O, Logique, Structure, énonciation, lecture sur le langage, P 66

(٧٩) ناصر عمارة، الفلسفة والبلاغة، ص ١٠٥

(٨٠) ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٧،

ص ٥١

(81) Habermas Jürgen, Logique des sciences sociales et autres essais, Traduction Rainer Rochlitz, PUF, Paris 1987, P 308

(٨٢) بولدواني رتبية محمّدة، آليات الحجاج والتواصل في ضوء النظرية التداولية، مجلة مقاربات، العدد ١٢،

فاس، المغرب، المجلد ٦، السنة ٢٠١٣، ص ٢٢

(٨٣) الحباشة صابر، تلوين الخطاب: فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية، الدار

المتوسطة للنشر، تونس، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ١٩٧

(٨٤) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية

١٩٩٢، ٧٤ / ١

(٨٥) انظر: الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة

الرابعة ٢٠٠٠، ص ٣٢٠.

قائمة المصادر والمراجع

إن خير ما ابتدئ به القرآن الكريم

أولاً - المصادر والمراجع العربية:

١- الأشعري أبو الحسن،

- الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فويزة حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٧.

- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة غرابة، مطبعة مصر، الطبعة الأولى ١٩٥٥.

- مقالات الإسلاميين، تحقيق هيلموت ريتز، دار فرانز شتايز، ألمانيا، الطبعة الثالثة ١٩٨٠.

٥- البخاري، الجامع الصحيح، دار طوق النجاة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١.

٦- بولدواني رتبية محمّدة، آليات الحجاج والتواصل في ضوء النظرية التداولية، مجلة مقاربات، العدد

١٢، فاس، المغرب، المجلد ٦، السنة ٢٠١٣.

٧- الجاحظ،

- البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.
- الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى البايي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى ١٩٤٣.
- الرسائل، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٦٤.
- ١٠- الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة ٢٠٠٠.
- ١١- الجرجاني عبد القاهر،
- أسرار البلاغة، تحقيق عبد الحميد هندواي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١.
- دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، الطبعة الثالثة ١٩٩٢.
- ١٣- الجمحي محمد بن سلام، طبقات الشعراء، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠١.
- ١٤- ابن جنّي، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٧.
- ١٥- الحباشة صابر، تلوين الخطاب: فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية، الدار المتوسطة للنشر، تونس، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ١٦- خلف الله محمد أحمد و سلام محمد زغلول، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرّماني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، دت.
- ١٧- الخولي أمين، فنّ القول، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٦.
- ١٨- دولوز جيل فيليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة جورج سعد، دار عوידات الدولية، بيروت، الطبعة الأولى، دت.
- ١٩- الرازي فخر الدين، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦.
- ٢٠- ابن رشد، نصّ تلخيص منطق أرسطو، كتاب الجدل والمغالطة، تحقيق جيران جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢.
- ٢١- الرّماني أبو الحسن، معاني الحروف، تحقيق عرفان بن سليم العشا، المكتبة العصرية، بيروت، دت.

الحجاج في الدرس الكلامي - رؤية لتجديد علم الكلام في ضوء المقاربة التداولية (١٠٥)

- ٢٢- زكرياء فؤاد، جمهورية أفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، دت.
- ٢٣- السبكي بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣.
- ٢٤- السكوني أبو علي، عيون المناظرات، تحقيق سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية ١٩٧٦.
- ٢٥- سيويو، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٨٨.
- ٢٦- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٢.
- ٢٧- صمود حمادي،
- أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، منشورات جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية (جامعة منوبة)، دت.
- التفكير البلاغي عند العرب، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١.
- ٢٩- صولة عبد الله، في نظرية الحجاج، مسكلياني للنشر، تونس، الطبعة الأولى ٢٠١١.
- ٣٠- ضيف شوقي، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، دت.
- ٣١- الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٤، باب العين، الحديث ١٠٥٩٨.
- ٣٢- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر، الطبعة الأولى ٢٠٠١.
- ٣٣- العلوي يحيى بن حمزة، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب الخديوية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩١٤.
- ٣٤- فيليب بروتون وجيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة محمد صالح الغامدي، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ٢٠١١.
- ٣٥- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٦.
- ٣٦- ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

(١٠٦) الحجاج في الدرس الكلامي - رؤية لتجديد علم الكلام في ضوء المقاربة التداولية

٣٧- القرطاجني حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بلخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦.

٣٨- قطب سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، الطبعة ٣٢.

٣٩- المخزومي مهدي، في النحو العربي، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٦.

٤٠- الناجح عز الدين، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين، صفاقس (تونس)، الطبعة الأولى ٢٠١١.

٤١- ناصر عمارة، الفلسفة والبلاغة، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩.

٤٢- ابن يعيش أبو البقاء، شرح المفصل للزخشري، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١.

ثانياً - المراجع باللغة اللاتينية:

- 1- Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca, The new rhetoric, a treatise on argumentation, translated by John Wilkinson and Purcell Weaver, University of notre dame press, 1958.
- 2- Ducrot O, Logique, Structure, énonciation, lecture sur le langage, Edition Minuit, Paris 1989.
- 3- Habermas Jürgen, Logique des sciences sociales et autres essais, Traduction Rainer Rochlitz, PUF, Paris 1987, P 308
- 4- Meyer M, Qu'est-ce que l'argumentation ?, Librairie philosophique, J. Vrain, Paris 2005.
- 5- Searle J.R, expression and Meaning, Cambridge University Press, UK, 1979.
- 6- Vernant Jean Pierre, Mythe et pensée chez les grecs, Edition Maspero, Paris, 1965.