

الخطاب الحجاجي في كتابات محمد عبد الله دراز

(١٨٩٤ - ١٩٥٨ م)

Argumentation in the writing of Mohammad
Abdullah Deraz

"رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الدراسات الأدبية
"بلاغة"

إعداد الطالب

ذيب بن مقعد بن جازي العتيبي

الرقم الجامعي: ٣٣٢١٢٠٩٠٢

إشراف

أ . د / عبد الله العروسي تاج

أستاذ الأدب والنقد بقسم اللغة العربية

١٤٣٧ هـ / ٢٠١٦ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة القصيم
عمادة الدراسات العليا
كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية
قسم اللغة العربية وآدابها

الخطاب الحجاجي في كتابات محمد عبد الله دراز

إعداد الطالب: ذيب بن مقعد بن جازي العتيبي

تقرير اللجنة:

تمت الموافقة على قبول هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات
درجة الدكتوراه في الآداب تخصص (الدراسات الأدبية/ بلاغة)
لجنة المناقشة والحكم على الرسالة

التوقيع	التخصص	المرتبة العلمية	الاسم	أعضاء اللجنة
				المشرف الرئيس
				المشرف المساعد
				المناقش الخارجي
				المناقش الداخلي

٢٠١٦م / / ١٤٣٧هـ - /

ملخص الرسالة العربي

حاول هذا البحث تجلية الحجاج وتوضيح آلياته في كتابات مُحمَّد دراز، بدءًا من إبراز القضايا الحجاجية التي تناولها في كتاباته، وهي قضية: الدين، والقرآن، وتأصيل الأخلاق القرآنية، وهي قضايا عاجلها "دراز" في خطابه بأسلوب حجاجي منطقي ولغوي، أبرز من خلاله حقيقة القرآن، وأكد على إلهيته، متسلحًا بحياة مُحمَّد - ﷺ - والبيئة العربية التي وجد فيها، حيث تفوّق القرآن فكرًا وأسلوبًا على تلك البيئة، فأثبت تفردَه وعدم صلاحية المحيط الاجتماعي والثقافي لأن يكون مصدرًا للقرآن.

وبعد إثبات إلهية القرآن انطلق "دراز" لإبراز الأخلاق القرآنية مؤسسًا لنظرية أخلاقية قرآنية مستوحاة من النص القرآني ذاته، ولا ريب في أن تلك القضايا عاجلها "دراز" بآليات الاستدلال الحجاجي، وقد حاول البحث إبراز تلك الآليات في خطاب "دراز"، سواء أكان متعلقًا بطرائق الاستدلال المنطقية واللغوية، أو متعلقًا بأنواع الحجج أو الآليات البلاغية، كنوع من أنواع الاستدلال التي لها حضور في النظرية الحجاجية.

ولا شك في أن الدور الذي تؤديه البلاغة بأساليبها المختلفة يثري ظاهرة الاستدلال الحجاجي، وهو ما حرص البحث على تجليلته من خلال هذا الجانب، كما حرص البحث على إبراز أساليب الحجاج في كتابات "دراز" بدءًا من مشيرات التلفظ والتنظيم، وغيرها من الأدوات التي مارسها خطاب "دراز" الحجاجي للوصول إلى درجة من التأثير في المتلقي الغربي.

وقد كشف البحث أن مصطلح الحجاج مصطلح متشعب المسالك، يتحرك عبر دلالات متنوعة في كثير من الحقول المعرفية، ولكنها كلها تخدم غاية واحدة هي التأثير والإقناع.

وغاية ما يمكن أن يقال في خطاب "دراز" الحجاجي: هو وعيه بالدور الذي تؤديه اللغة في الحجاج، والذي برز من خلال تفعيله للآليات البلاغية واللغوية، التي كان لها أكبر الأثر في تحقيق وظائف الحجاج.

Abstract

Argumentation in the writing of Mohammad Abdullah

Deraz

(1984-1958)

Praise be to Allah and peace and blessing be upon to the messenger of Allah, all his family and companions.

This study attempts to investigate Argumentation in the Writing of Mohammad Draz. The issues mostly dealt with in his writing include religion , the Holy Quran and morality. He stressed the diving origin of The Holy Quran as the ground that the surrounding environment and the intellectual culture and style are inferior to The Holy Quran .

Having consolidated this origin , Draz introduced a moral theory peculiar to the Holy Quran. He employed the argumentative theory , the linguistic and rhetorical mechanisms to consolidate the moral theory.

Rhetoric and argumentation played a magnificent role in Draz's postulation of the issued he tackled. Therefore , Draz had his great impact and power of conviction for Muslims and Non-Muslims readers.

This study has proved that Draz had a great command of logical processes and linguistic tactics and mechanisms. All these characteristics have made Draz distinguished writer and his writing will remain a source of insight and inspiration for readers from different backgrounds and will be readable for many centuries to come.

The study also disclosed some of important tools in that field i.e. (Hata, Bal, Laken, Alwaw) , and the study showed the Argumentative functions in the writing of Draz contained clarification, persuasion and compulsion , each of them has means , mechanism emerged through Deraz's writing .

إهداء

إلى والدي حفظه الله وأمد في
عمره... إلى روح والدتي رحمها الله
وأسكنها فسيح جناته... إلى
زوجتي الغالية... إلى أولادي زهور
القلب ومنبع الحياة... أهدي هذا
العمل .

شكر وعرfan

أقدم من الشكر أوفره وأجزله - بعد شكر
الله - إلى مشرف هذا البحث الأستاذ
الدكتور: عبد الله العروسي تاج، الذي
منحني من وقته ومشورته الشيء الكثير،
كما أقدم الشكر والعرfan لكل من أفادني
وأمدني بما أحتاج لإنجاز هذا البحث،
وأخص كلاً من الدكتور: مصطفى بكري
السيد، والأستاذ الدكتور: السيد عبد
السميع حسونة، والدكتور: حمد بن عبد
العزیز السويلم .

المقدمة

برزت أهمية نظريّة الحجاج في زماننا بحثاً ودراسة من حيث هي فعاليّة لغويّة واجتماعيّة وعقلائيّة منفتحة على اختصاصات حقول معرفيّة متعددة مثل اللسانيات وعلم الاجتماع وعلم النفس، وإن هذه النظرية لفضائها الواسع وما تمتلكه من آليات متعدّدة مخرولة لدراسة أنواع مختلفة من الخطاب، ولاسيما الخطاب الموجّه إلى الآخر، الذي يكمن نجاحه في مدى استغلال النظرية الحجاجية للوصول إلى درجة من التأثير والإقناع، وقد أدركت من خلال الاطلاع على كتابات المفكر المصري مُحمَّد عبد الله دراز سمة التّوجيه في خطابه، فبدأت إشكاليّة البحث في محاولة تبين مدى توقّر كتاباته حول الدين والقرآن والأخلاق الإسلامية، على مقتضيات الحجاج خطاباً وآليات.

ويستهدف هذا الأمر في مقصدي محاولة الإجابة عن أسئلة تنطلق مما تبينه مباشرة نصوص في خصائصها الحجاجية أساليب وآليات، وتستعين بالنظريّ باعتباره إطاراً مرجعياً لما يعتمده مجرى البحث، وذلك من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية :

١- ما أهمية الحجاج في كتابات "دراز" في ضوء أهميته في المباحث اللغوية والفكرية المعاصرة؟

٢- ما القضايا التي استدعت الحجاج في كتابات "دراز"؟ وما هي مواطنها في المدوّنة النصيّة المعتمدة؟

٣- ما آليات أو تقنيات الخطاب الحجاجي في المدوّنة المعتمدة؟

٤- ما الأساليب الحجاجية التي تنتظم كتابات "دراز"؟

٥- ما وظائف هذا الخطاب؟ وما هي دلالاته؟

ولقد دعاني إلى هذه الدراسة عدم وجود دراسة توضّح هذا الجانب الحجاجي في خطاب مُحمَّد دراز، باستثناء بحث قُدّم لنيل شهادة الماجستير في الدّراسات البلاغيّة لمحمد أمين أبو شهبه موسوم بـ (مُحمَّد دراز وجهوده البلاغيّة)، وقد تبينت من خلاله أن مداره على عناصر الدّراسة البلاغية التّقليديّة، حيث تناول الباحث علوم البلاغة: (البيان - المعاني - البديع) من خلال جهود مُحمَّد دراز، فهو بحكم اهتمامه وزمانه لا يفتح على ما أروم القيام به وتحقيقه في

هذا البحث، وهو محاولة تطعيم الدراسة البلاغية الكلاسيكية بمقولات الحجاج كما تتجلى في البلاغة الجديدة.

وأما ما عداها وهي مقالات منشورة في مجالات أدبية فقولُ في سيرة مُحمَّد عبد الله دراز: تعريفاً به، وإبرازاً لقيمته العلمية، وتقديماً نظرياً في أغلب الأحيان لمؤلفاته، ولن تكون هذه المقالات معتمداً منهجياً فيما سأتناوله في البحث.

ذلك لأن الإضافة التي يتطَّلع إليها هذا البحث، إنما هي محاولة إبراز الجانب الحجاجي المسمى بـ «البلاغة الجديدة» في خطاب "دراز"، والذي يتجاوز الآليات البلاغية المحصورة إلى آفاق لغوية وتداولية تنقل الخطاب إلى دائرة التأثير والإقناع، وهذه الإضافة جعلت البحث يتسلح بالمنهج التداولي، إضافة إلى ما يقتضيه البحث من الوصف والتحليل للقضايا والآليات الحجاجية.

وقد رأيت أن أتناول هذا الخطاب وفق ما رسمت من خلال أربعة فصول:

ويتناول الفصل الأول: القضايا الحجاجية ومواطنها في كتابات مُحمَّد دراز في ضوء المنهج الوصفي التحليلي، وبيان قيمة تلك القضايا بالنسبة إلى النظرية الحجاجية، مثل حقيقة الدين التي كانت مدار المبحث الأول، أو حقيقة القرآن التي تناولها المبحث الثاني، أو تأصيل الأخلاق القرآنية التي استغرقت المبحث الثالث.

وجاء الفصل الثاني بعنوان: آليات الخطاب الحجاجي في كتابات مُحمَّد دراز، بدءاً من طرائق الاستدلال المنطقية والحجاجية التي جاءت في المبحث الأول، ثم أنواع الحجج التي جاءت في المبحث الثاني، سواء أكانت حججاً منطقية أم حججاً مؤسَّسة على بنية الواقع أم غيرها، ووصولاً إلى مبحث ثالث لدراسة الآليات الحجاجية البلاغية كما في التمثيل والاستعارة والبديع.

وعني الفصل الثالث: بأساليب الحجاج في كتابات مُحمَّد دراز، كمشيرات التلفظ والتنظيم التي جاءت في المبحث الأول، وكيف أدت تلك المشيرات من قبيل الضمائر وأدوات التوكيد، وأدوات الشرط وأدوات التنظيم، إلى إثراء الجانب الحجاجي في كتابات "دراز"، وجاء المبحث الثاني بعنوان: أسلوب الحضور والتفسير، وهما أسلوبان لغويان ينموان داخل لغة الخطاب، بحيث تتقاسم الملفوظات بحضورها وغيابها وتفسيرها البعد الحجاجي المسهم في إنجاح الخطاب حججياً، وتكمن أهمية المبحث الثالث في الأساليب اللغوية الحجاجية في كونه يجلِّي أساليب

لغويّة مهمّة كالعوامل الحجاجية مثل: (حتى) و(بل) و(لكن) و(كيف)، وقد أسهمت تلك العوامل الحجاجيّة اللّغويّة في بناء السّلام الحجاجيّة في خطاب "دراز" .

أما الفصل الرابع فهو في: وظائف الحجاج ودلالاته في كتابات "دراز" وانتظمته مباحث ثلاثة: أوّلها: التوضيح والإفهام ودراستهما بوصفهما وظيفتين من وظائف الحجاج التي يتم من خلالها الوصول إلى ذهن المتلقي وعقله؛ للتأثير فيه وإقناعه، وثانيهما: في الإقناع أو تمرير قناعة ما، ومن خلاله ندرك وظيفة مهمة من وظائف الحجاج، وهي الوصول إلى الإقناع نتيجة لما سبق من آليات وطرائق استدلال، وثالثها: في الإلزام، وهو إلزام المتلقي حجاجياً ولغويّاً، عن طريق بنية اللّغة ذاتها، بعيداً عن إلزامه إلزاماً سلطويّاً، ومدى وصول خطاب "دراز" إلى مثل تلك الوظيفة.

هذا وقد واجهت الباحثة عدة صعوبات منها: جدّة موضوع الحجاج، وتشعب مسالكه، واستواؤه على أيدي أساتذة غربيين كتبوا فيه بلغتهم، ولكنني تمكنت من تذليلها بما وجدت من الكتب المترجمة، التي قام بها باحثون من المغرب العربي.

وإن أملي يظل معقوداً على مزيد الاطلاع على هذه المباحث، ومزيد التمثل لمنطقتها ومقولاتها، فيكون ذلك لي حافزاً على مباشرة ما يفتحه العمل من آفاق النظر في مستقبل المباحث.

مدخل

مدخل

تعد دراسة الخطاب الحجاجي نمطاً جديداً في الدراسات اللسانية الحديثة بعد إثارة السمة الحجاجية الكامنة في اللغة، وذلك أن المتكلم يقصد التأثير في المخاطب، فقوله يحمل قوة حجاجية ما.

وسنحاول من خلال هذا المدخل الاقتراب من مصطلح الخطاب، ثم من مصطلح الحجاج فهما عمدة البحث.

١- الخطاب:

يدور التعريف اللغوي للخطاب حول الكلام ودلالته، ففي "اللسان": "الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً"^(١)، وفي "القاموس المحيط": "ما يفيد بأنه الحكم بالبيّنة أو اليمين أو الفقه في القضاء"^(٢)، وفي "أساس البلاغة": "خاطبه أحسن الخطاب، وهو المواجهة بالكلام"^(٣).

وفي هذه التعاريف ما يحيل بصورة غير مباشرة إلى المواجهة والتّحاور، والقضاء أو إثبات الحجة، كما أنّها تتضمن سمة حجاجية، ولعل هذا يكون من صلب الخطاب، وهو علاوة على ذلك يتردد بين استخدام أنواع من الخطابات مثل: الخطاب الثقافي، والخطاب الصوفي، والخطاب السياسي، والخطاب التاريخي، والخطاب الاجتماعي.

ولذلك ورد الخطاب تعريفات متنوعة في هذه الميادين العديدة بوصفه "فعالاً يجمع بين القول والعمل، وهما من سماته الأصلية، وليس في هذا تشتت" بقدر ما فيه من غنى وسعة في التصنيف"^(٤)، وتشير دلالات هذا المصطلح في النّقد العربي الحديث إلى خطين، أحدهما: يتمثل في البحث الأسلوبي، والآخر: يتمثل في الخطاب الثقافي أو التاريخية الجديدة"^(٥).

(١) ابن منظور، لسان العرب " دار صادر، بيروت، مادة: " خ ط ب " .

(٢) ينظر، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، مادة: خ ط ب .

(٣) الزمخشري (جار الله)، أساس البلاغة، دار الفكر بيروت، لبنان ص ١٦٧ .

(٤) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار كنوز، عمان، الأردن، ط الثانية، ٢٠١٥م ص ٦٩ .

(٥) ينظر، ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط الخامسة ٢٠٠٧م، ص ١٥٥ .

وإذا كان المفهوم السائد لمصطلح الخطاب هو الكلام الذي يتجاوز الجملة إلى النصّ، فإنه في الدراسات اللسانية الحديثة قد انتظمه إطار جديد، إذ يشكل "شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية، التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام، كخطاب ينطوي على الهيمنة، والمخاطر في الوقت نفسه"^(١).

ويتخذ الخطاب أبعاداً جديدة مع (هايمز وأستن) إذ بدأ التساؤل حول الوحدة الوظيفية للخطاب، فهي عند (هايمز) الحدث الكلامي، ويقصد بها أي رقعة من التواصل اللغوي تبدأ من وحدات مصغرة هي الأفعال الكلامية^(٢).

والخطاب كما حدده "أركيولوجيا": "ليس وعياً يسكن مشروعه في الشكل الخارجي للغة، وليس الخطاب لغة تضاف لها ذات تتكلمها، بل هو ممارسة لها أشكالها الخصوصية، من الترابط والتتابع"^(٣)، وهو يمثل مجموعة كبيرة من الأقوال أو العبارات التي تخضع لما يسميه (فوكو) بـ "الاحتمالات الاستراتيجية".

إنّ الخطاب الحجاجي يمارس عنفاً وقوة ما، ومن خلاله يتمّ تمرير الأفكار والتصورات والأخيلة، ومن هنا يتمّ التخلي عن العنف الماديّ بنوع من العنف الخطابي^(٤)، وهذا ما أشار إليه (فوكو) في تعريفه للخطاب الذي يتمحور حول قوة اجتماعية وإيدلوجية ضاغطة تظهر في صورة من اللغة ذاتها من حيث هي استعمال خاصة تخدم هذا الشكل من القوة.

وإذا كان الخطاب يتحدّد بأقطابه: (المتكلم، والمخاطب، والرّسالة) وذلك داخل البناء اللغوي اللساني فإن (فان دايك) يشير إلى أنّ "كثيراً من الأعمال المهمة من الخطاب إنما تم خارج اللسانيات مثل: علم الأنثروبولوجيا، والاجتماع، والخطابة والأدب"^(٥).

(١) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص ١٥٥.

(٢) ينظر، علي عزت، الاتجاهات الحديثة في علم الأساليب وتحليل الخطاب، شركة أبو الهول للنشر القاهرة، ط أولى ص ٤٩.

(٣) ميشيل فوكو، المعرفة والسلطة، ترجمة عبد العزيز العيادي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط أولى، ١٩٩٤م، ص ٢٠.

(٤) ينظر، حمادي صمود، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، بيروت، لبنان، ص ٤٤.

(٥) فان دايك، النص والسياق، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٠م، ص ٣١.

لقد انتقل الخطاب من كونه حدثاً لغوياً إلى كونه ظاهرة اتصالية براجماتية؛ لذا فإن أي خطاب يحمل قيمة حجاجية إقناعية، وهذه القيمة تتمثل في علاقات نذكر منها:

١- العلاقات القضايية.

٢- العلاقات الزمانيية.

٣- العلاقات المنطقيية.

٤- العلاقات اللغوية اللسانية.

لقد أصبح الحجاج مكوناً رئيساً للخطاب فهو "يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، أي إنه يتمثل في إنجاز متواليات من الأقوال بعضها بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها، إن كون اللغة لها وظيفة حجاجية يعني أن التسلسلات الخطابية محددة لا بواسطة الوقائع المعبر عنها داخل الأقوال فقط، ولكنها محددة أيضاً وأساساً بواسطة بنية هذه الأقوال نفسها، وبواسطة المواد اللغوية التي تم توظيفها وتشغيلها"^(١).

وبعد فإنه ينبغي إيجاد تعريف للخطاب يراعي الجوانب اللغوية والسباقية التواصليية، وإذا كان "أحمد المتوكل" قد عرّف الخطاب بأنه: "كل ملفوظ مكتوب يشكل وحدة تواصلية قائمة الذات"^(٢)، فإن هذا التعريف يغفل جانب تحقيق الأهداف من العمليية التواصليية، ولذا فإن التعريف الذي أراه مناسباً هو ما ذهب إليه "عبد الهادي الشهري" من أنه: "كل منطوق به موجه إلى الغير، بغرض إفهامه مقصوداً مخصوصاً، مع تحقيق أهداف معيّنة"^(٣)، وهذا التعريف تتحقق فيه سمات الإنتاجية اللغوية، والعمليية التواصليية، وتحقيق أهدافها.

٢- الحجاج^(٤):

ينطلق الحجاج من حصول التأثير في المتلقي، كما أن له تأثيراً كبيراً في إنجاز مقارنة مختلف الخطابات الإنسانية، والعلمية والثقافية، وهو لا يزال يطرح بقوة في عصرنا الحاضر لظهور قضايا شائكة واختلاف وجهات النظر حولها، فضلاً عن التطور الملموس في قضايا اللغة التي لفت إليها انتباه الفلاسفة واللسانيين واللغويين، بعد أن كانت الأبحاث تدور حول اللغة، ولا تتناول

(١) أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، ط أولى، ٢٠٠٦م، ص ١٦.

(٢) أحمد المتوكل، الخطاب وخصائص اللغة العربية، دار الأمان الرباط، المغرب، ط أولى، ٢٠١٠م، ص ٢٤.

(٣) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ١، ص ٧٦.

(٤) الحجاج لغة: من الحجّة والحجّة: البرهان، وقيل: الحجّة ما دافع به الخصم... وهو رجل محجاج أي جدل وحجّه يُحجّه حجّاً: غلبه على حجته. ينظر، ابن منظور، لسان العرب، دار صادر مادة: ح ج ج.

اللغة ذاتها، وذلك أن اللغة "تتأسس على منطلقات وظيفية، وتأخذ في حسابها لغة الحياة بمستوياتها المختلفة، باعتبارها ظاهرة بشرية"^(١)، كما يقول صلاح فضل.

وفي إطارها التّواصليّ هذا، يكون الحجاج أحد السمّات المكوّنة لها، فاللغة تحمل في ذاتها قوة حجاجية، ومن هنا يعد الحجاج استراتيجية لغوية تكتسب بعدها من الأحوال المصاحبة للخطاب، على اعتبار تحقق النشاط الكلامي وفق معطيات ثقافية وسياقية مختلفة.

لقد أخذ الحجاج مساراً لغوياً جديداً مندمجاً في البنية اللغوية إذ أصبح بعد أن كان ملحقا بالجدل والمناظرة مبحثاً مستقلاً قريباً من اللغة في ذاتها، ومستمدّاً آلياته وأساليبه منها، ومن ثم -لإدراك هذا التحول -لابد من سير لمسيرة الحجاج التي غدا على إثرها بهذه السّمة المذكورة.

يشير "عبد الله صولة" إلى أن الحجاج كان مرادفاً للجدل في اللغة والاصطلاح، إلا أن الحجاج أوسع من الجدل، فكل جدل حجاج، وليس كل حجاج جدلاً^(٢)، والحجاج الجدلي أو "الديالكتيك" يعني بإيراد الحجّة والبرهان لأمر مختلف فيه، فيحرص أحد المتحاورين على إبداء أبرز الحجج وأظهرها لبيان الحق في ذلك، وإسكات الخصم، وهذا النوع من الحجاج هو ما برز عند السّفسطائيين، وإن أخذ منحى الإيهام، وقلب الحقائق وكان له حضور في التراث العربيّ، كما في كتاب: "الإمتاع والمؤانسة" لأبي حيان التوحيد، الذي يبرز فيه هذا الحجاج بصورة ظاهرة^(٣).

وهناك نوع آخر من الحجاج هو: (الحجاج الخطابي) وأبرز أعلامه أرسطو، وهو ممّا يوجه إلى الجمهور، ويستهدف استمالتة والتأثير فيه؛ غير أن ما يذكر في شأنه أنه اكتسب سمعة سيئة؛ لقيامه على الإيهام والخداع والتمثيل، وإن ما يهمنا هنا هو الحجاج باعتباره مبحثاً لغوياً قائماً بذاته.

(١) صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ٢٨.

(٢) ينظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط ثانية، ٢٠٠٧م، ص ١٠ وما بعدها.

(٣) ينظر، حسين بو بلوطة، الحجاج في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيد، رسالة ماجستير، جامعة الحاج الخضر، باتنة، ٢٠٠٩م/٢٠١٠م.

وفي تطور ملحوظ في مسيرة الحجاج ينزل (برليمان وتيتيكا) الحجاج في صميم التفاعل بين المتكلم والمتلقي، فالحجاج عندهما درسٌ تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يُعرض عليها من أطروحات، أو تزيد في درجة ذلك التسليم^(١)، فهو ذو بعد نفسي واجتماعي يصبو إلى التأييد والموافقة.

وقد برز في عملهما كما يقول عبد الله صولة: "تخليص الحجاج من التهمة اللائطة بأصل نسبه وهو الخطابة، وهذه التهمة هي تهمة المغالطة والمناورة والتلاعب بعواطف الجمهور وبعقله أيضاً،" ودفعه إلى القبول باعتباريّة الأحكام ولا معقوليتها - وعملا - على تخليص الحجاج من صرامة الاستدلال الذي يجعل المخاطب به في وضع ضرورة وخضوع واستلاب، فالحجاج عندهما معقولة وحرية، وهو حوار من أجل حصول الوفاق بين الأطراف المتحاورة، ومن أجل حصول التسليم برأي آخر، بعيداً عن الاعتباريّة واللامعقول^(٢).

إنّ الحجاج بهذا المفهوم يتخذ أشكالاً كثيرة، ويرتبط بأشكال التأثيرات القولية من البلاغة، ولسانيات الخطاب وأشكال التواصل اللغوي، فالحجاج علاقة ترابط الأقوال في الخطاب، وهي عملية ترابط محكومة بقيود لغوية مختلفة، ويُعد (أزوالد ديكرود)^(٣) وزميله (أنسكومبر) أول من أسّس للحجاج بكونه نظرية لسانية بالوسائل اللغوية، وبإمكانات اللغة بهدف التأثير في المتلقي، وهي نظرية تنطلق من مقولة شائعة مفادها أننا نتكلم بقصد التأثير^(٤).

وبهذا البعد الحجاجي اللساني أصبح الحجاج يهدف إلى الاستمالة لا بالاستدلالات الصورية الأرسطية، وإنما بالوسائل اللسانية والسياقية^(٥)، فاللغة تحمل بصيغة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجية، وبعبارة أخرى هناك مؤشرات عديدة لهذه الوظيفة في بنية الأقوال نفسها^(٥).

(١) ينظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص ٢٧.

(٢) حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص ٢٩٨.

(٣) أزوالد ديكرود لساني فرنسي ولد عام ١٩٣٠ م مهتم بالتداوليات والتلفظ والحجاج، ينظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

(٤) ينظر، قدور عمران، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، عالم الكتب الحديث الأردن، إربد، ط أولى،

٢٠١٢م، ص ٢٩.

(٥) أبو بكر الغزوي، اللغة والحجاج، ص ١٤.

والحجاج في نظر (ديكرو) وزميله (أنسكمبر) لم يعد نشاطاً لسانياً من بين أنشطة أخرى، ولكنه أساس المعنى نفسه، وأساس تأويله في الخطاب^(١).

ومن هنا جاءت نظرية الحجاج منبثقة من نظرية (أوستن) في "الأفعال الكلامية" التي تعد "أول محاولة جادة تتجاوز بالفعل الطرح الأرسطي في كتابه: "الخطابة" للقول الخطابي، والدراسة البلاغية بإعادة تنظيم منطق اللغة الطبيعية في ضوء الدراسات اللسانية المعاصرة"^(٢)، وذلك أن (ديكرو) قام بتطوير أفكار (أوستن) وآرائه، فاقترح إضافة فعلين لغويين هما فعل الاقتضاء، وفعل الحجاج، كما قام بإعادة تعريف التكلم أو الإنجاز مع الاهتمام بفكرة الطابع المعرفي للغة، ففعل الحجاج يفرض على المخاطب نمطاً معيناً من النتائج باعتباره الاتجاه الوحيد الذي يسير فيه الحوار، والقيمة الحجاجية لقول ما، هو نوع من الإلزام بالطريقة التي ينبغي أن يسلكها الخطاب، بخصوص تنامي واستمراره^(٣).

وإذا كان عمل (برليمان وتيتيكا) يتمثل في جانب منه في تخلص الحجاج من المنطق ومحاولة تقريبه من اللغة نفسها، فإن (مايير) يستثمر الجهود الفلسفية واللسانية لوضع الحجاج في إطار نظرية أوسع هي نظرية المساءلة^(٤)، وهي نظرية قامت بمعالجة الحجاج بعد أن انتقلت من منطلق فلسفي قائم على العودة بالفلسفة إلى طبيعتها القائمة على التساؤل، إلا أن ما يميز أعماله الفلسفية هو العلاقة بينها وبين الخطاب بشكل عام، والحجاج بصفة خاصة.

ويرى بعض الباحثين "أن آراء "مايير" في الحجاج متصلة بطبيعة الكلام ووظيفته التساؤلية: لما كان الكلام إثارة للسؤال، أو استدعاء له لزم أن يتولد عن ذلك نقاش يولّد بدوره حججاً، فالحجاج محايث لاستعمال الكلام؛ لأن الكلام يتضمن بالقوة سؤالاً يستمد منه دلالاته،

(١) ينظر، صابر حباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص صفحات للنشر سورية، دمشق، ط أولى، ٢٠٠٨م، ص ١٨.

(٢) أوستن، نظرية أفعال الكلام العامة كيف تنجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٨م، الدار البيضاء، المغرب، المقدمة.

(٣) ينظر، أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص ١٥ - ١٦.

(٤) ينظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص ٢١.

والحجاج لا يتصل بضرب من الخطابات مخصوص، بل يشمل كل ضروب الخطاب الشفوي، والمكتوب الأدبي وغيره^(١).

كما أن (مايير) قد وظّف مفهومي الصّريح والضمّني، فالصّريح أو المصرّح به هو ظاهرة السؤال، أما الضمني فهو الإجابات المحتملة والمتوقعة؛ لذا تكون نظرية المساءلة القائمة على السؤال والجواب هي بمثابة النقاش والحوار، وهما أمران من صلب الحجاج، حيث تقوم جدلية السؤال والجواب ومحاولة مقارنة المخاطب لمراد السؤال الذي من الممكن أن يولّد هو بدوره سؤالاً آخر، وهنا يكون للغة وآلياتها الدور الرئيس في ذلك، إضافة إلى إثارة السياق المحيط، وفضاءات الاقتضاء في ذلك.

ويمكن أن نضرب مثلاً على اختفاء القيمة الإخبارية بجانب القيمة الحجاجية، فعندما نقول: "العشاء تقريباً جاهز"، فإن هذه العبارة تعني عدم جاهزية العشاء بمعنى أنها تعني لا، وإذا نحن قلنا: "تقريباً أنهيت قراءة الكتاب"، فإن السامع لا يهتم بأن تقريباً "تؤدي معنى لا" كما في المثال الأول، بل يهتم بأن الانتهاء في حكم المحسوم، وإن لم يكن في الواقع، وذلك لأن العرف الجاري في المحادثات يركّز على تفويت في القيمة المنطقية للقول، لصالح قيمة تداولية تواصلية، فالقيمة الحجاجية إذن هي الأظهر هنا، إلى جانب اختفاء القيمة الإخبارية^(٢)، وهكذا أصبح الحجاج بفضل الدراسات المعمقة جزءاً من البنية اللغوية، ينطلق من داخل اللغة، ولم يعد يُنظر إليه كآلية منطقية خارجية تفرض عليه.

٣- آليات الحجاج:

إنّ الحجاج بمفهومه الجديد يتبلور في إمكانات اللغة وسياقاتها الثقافية والبلاغية، باستثمار الوحدات اللغوية ذاتها، بما تؤدّيه من دلالات مباشرة، أو انزياحات يكون الهدف منها النّجاح التّواصلية بين المتكلّم والمخاطب.

وتبدأ آليات الحجاج من اللغة نفسها، وبذلك لم تعد اللغة للوصف والإخبار فقط، ولم تعد مجرد ناقل للمعلومات، بل إن كل كلام له قدرة حجاجية " تتمثل في إنجاز تسلسلات

(١) محمد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج، ص ٣٩٤.

(٢) ينظر، صابر حباشة، التداولية والحجاج، ص ٢٢.

استنتاجيه داخل الخطاب، وبعبارة أخرى يتمثل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها أن كون اللغة لها وظيفة حجاجية، يعني أن التسلسلات الخطابية محددة لا بواسطة الوقائع المعبر عنها داخل الأقوال فقط، ولكنها محددة أيضاً، وأساساً بواسطة بنية هذه الأقوال نفسها، وبواسطة المواد اللغوية التي تم توظيفها وتشغيلها"^(١).

إننا نجد البعد الإخباري الوصفي يختفي إلى جانب بروز البعد الحجاجي للأقوال اللغوية حسب نظرة (ديكرو)، ولذا نجد (أوستن) يؤكد على إعادة النظر في بعض العبارات التي لم يقصد بها مجرد الإخبار أو الوصف^(٢)، فالقيمة الحجاجية للأقوال ماثلة فيها من حيث تسلسل الجمل، وبعدها السياقي المؤثر، وكذلك تلازمها والتوقع بعدها، ونستطيع القول مع "العزاوي": "إن تسلسل الأقوال والجمل في الخطاب لا يعتمد المعنى الإخباري أو المحتوى الإعلامي، وإنما يعتمد بالأساس المعنى الحجاجي، أو القيمة الحجاجية للقول"^(٣).

ويبدو لي أن آليات الحجاج تتخذ شكلاً معقداً من الترابطات اللغوية والبلاغية والمنطقية، كما أنه لا بد من تحديد الوسائل اللسانية والاستراتيجيات الخطابية التي تهدف إلى تقوية القيمة الحجاجية، ولا بد من الاستعانة بسياق التلفظ، واستحضار البعدين: الزماني والمكاني، والدلالي، وربط ذلك كله بالبعد المؤسسي والاجتماعي، المؤثر في العملية التواصلية الواقعية.

وفي هذا السياق لا يمكن إغفال البعد السياقي والتداولي في توجيه الحجاج وجهة خاصة، فالسياق كما يؤكد (فان دايك) له ميزته "الديناميكية المحركة، فليس السياق مجرد حالة لفظ، وإنما هو على الأقل متوالية من أحوال اللفظ، وفضلاً عن ذلك لا تظل المواقف متماثلة في الزمان وإنما تتغير، وعلى ذلك فكل سياق هو عبارة عن اتجاه مجرى الأحداث"^(٤).

(١) أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج ص ١٦، ١٧.

(٢) ينظر، أوستن، نظرية أفعال الكلام، ص ١٤.

(٣) أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص ٤٢.

(٤) فان دايك، النص والسياق، ص ٢٥٨.

ومن هذا التكامل في العملية التواصلية التي يستغلها الحجاج نجد آلياته تشمل الآليات اللغوية كألفاظ التعليل والتركيب الشرطي، والآليات اللسانية العامة المؤثرة من الأنساق، والترابط، والانسجام من تكرار وحذف ووصل وفصل وغيرها.

وفي هذا الإطار لا يمكن إغفال الجانب البياني والبلاغي ودوره في بلورة الآليات الحجاجية، ووصوله إلى درجة عالية من التأثير والإقناع المباشر وغير المباشر، "فليس الحجاج علماً وفناً يوازي البلاغة، بل هو ترسانة من الأساليب والأدوات يتم اقتراضها من البلاغة، ومن غيرها كالمناطق، واللغة العادية، ولذلك فمن اليسير الحديث عن اندماج الحجاج مع البلاغة في كثير من الأساليب، ولما كان مجال الحجاج هو المحتمل وغير المؤكد والمتوقع، فقد كان من مصلحة الخطاب الحجاجي أن يقوي طرحه بالاعتماد على الأساليب البلاغية والبيانية، التي تظهر المعنى بطريقة أجمل وأوقع في النفس"^(١).

فضلاً عن أن (ماير) كان يولي اهتماماً كبيراً بالمجاز؛ لأنه من خلاله تتأسس مفاهيم هي عبارة عن ثنائيات متقابلة يتشكل بها القول الحجاجي، منها الحقيقة والمجاز، والافتراض واليقين، والاستعمال والابتكار، والسلطة المجازية والسلطة المادية.

إن الحجاج في البلاغة لم يعد مرادفاً للبرهنة؛ لأن المراد منه هو الوصول إلى التأثير في المخاطب، وهذا التأثير هو ما يكون أقوى في الصور البيانية البلاغية، فالاستعارة تعد أفضل ضروب المجاز وأشدّها وقعاً على النفس، وتأثيراً في العقل في كون تركيبها يتم من خلاله تناسي التشبيه، مما يثير الكم الهائل من الأسئلة حول تركيبها، ومن هنا يدخل المخاطب في دائرة الأسئلة، ومحاولة الإجابة للوصول إلى مراد المتكلم، وفي هذا وصول إلى قوة التأثير، ونجاح العملية التواصلية، وهكذا لم يعد الحجاج نشاطاً لسانياً من بين أنشطة أخرى، ولكنه أساس المعنى نفسه، وأساس تأويله في الخطاب^(٢).

(١) صابر حباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، ص ٥٠.

(٢) ينظر، صابر حباشة، التداولية والحجاج، ص ١٨.

٤- الحجاج والتداولية^(١):

في سنة ١٩٣٨م ميز الفيلسوف الأمريكي (سارلز موريس) بين مختلف الاختصاصات التي تعالج اللغة وهي: "علم التراكيب"، وبالإجمال النحو الذي يقتصر على دراسة العلاقات بين العلامات، وعلم الدلالة الذي يدور على الدلالة التي تتحدد بعلاقة تعيين المعنى الحقيقي القائم بين العلاقات، وما يدلّ عليه، وأخيراً التداولية التي تُعنى بالعلاقات بين العلامات ومستخدميها، ويقتصر على دراسة ضمائر المتكلم، والخطاب، وظرفي المكان والزمان، والتعبير التي تستقي دلالتها من معطيات تكون جزءاً خارج اللغة نفسها أي من المقام الذي يجري فيه التّواصل^(٢).

فالتداولية تُعنى بدراسة استعمال اللغة في الخطاب، ومن هذا تكتسب أهمية كبيرة في قدرتها الخطابية، كما أنها تعد المجال الأوسع في دراسة الظاهرة اللغوية من حيث اهتمامها بالأقوال المستعملة واهتمامها بالسياق، كما أنّها تولي اهتماماً كبيراً بتأثير الخطاب في المتلقي، وما يقوم به من فهم وتأويل، فالنظرية التداولية^(٣) تستلهم وجودها من المنطق، إذ تستنبط أساساً من فلسفة اللغة، ونظرية أفعال الكلام^(٤) بوجه خاص، وكذلك من ضروب تحليل الحوار، ومن الاختلافات الثقافية في كلّ تفاعل كلامي، كما هو ملاحظ في العلوم الاجتماعية^(٥).

إنّ التداولية تعدّ حقلاً من المعارف، والآليات اللغوية، والتأثيرات السياقية التي تجعل منها إطاراً تتم فيه معالجة الظاهرة اللغوية التّواصلية بجوانبها، بما في ذلك جانبها الحجاجي في إطار

(١) التداولية من "تداول" قال صاحب اللسان: تداولنا الأمر: أخذناه بالدول، وقالوا: دوايك أي مداولة على الأمر، تداولوا الأمر بينهم، يأخذ هذا دولة وهذا دولة، ويقال: تداولنا العمل والأمر بيننا، بمعنى تعاورناه، فعمل هذا مرة وهذا مرة. ينظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (د و ل).

(٢) ينظر، آن ريبول وجاك موش لار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دعقوسي، ومحمد الشيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، المنظمة العربية للترجمة، الحمراء، بيروت، لبنان، ط أولى، ٢٠٠٣م، ص ٢٩.

(٣) يعد جون أوستن أول من أرسى دعائم التداولية، ولفت إليها الأنظار عندما ألقى محاضرات وليام جيمس. ينظر السابق، ص ٢٩.

(٤) فان دايك، النص والسياق ص ٢٥٥.

شمولي براغماتي، إلا أن هناك من الباحثين من حدّر من الإغراق في هذا الجانب النّفعي المصلحي، الذي من شأنه أن يقلل من شأن الوظيفة الإخبارية للغة^(١).

ومن هذا الجانب أعني -تقليل التداولية من شأن الجانب الإخباري في اللغة -جاءت علاقة التداولية بالحجاج حيث يتحرّك الحجاج في إطار تداولي لسانيّ بعد الانتقال من المستوى اللغوي والنحوي والنّفسي للغة، إلى المستوى الاجتماعي، ودائرة التأثير، والتأثير ومن خلال استعمال اللغة لتحقيق التّواصل.

إنّ النظرية الحجاجية المنتمية إلى (أزوالد ديكر) نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية، وبإمكانات اللغة الموجبة للخطاب، كل ذلك في إطار التداولية، أو ما سمي بالتداولية المندمجة" التي تنطلق من ملاحظة أن "الدلالات اللغوية تتأثر بشروط استخدام اللغة، وهي شروط مقننة ومتحققة في اللغة"^(٢)، فالتداولية المندمجة تعتبر أن القيمة الإخبارية للملفوظ قيمة ثانوية، بالنظر إلى القيمة الحجاجية فيه.

وإذا كانت التداولية تنطلق من علاقة اللغة بمسئولياتها فإن عليها -كما يؤكّد (فان دايك) -أن تنهض بمهمتين: أولاهما: تحويل الموضوعات إلى أفعال منجزة، أي أن ما توجد له بنيه مجردة لموضوع العبارة ينبغي أن يصير بنية مجردة لإنجاز العبارة، وثانيتها: هي تنزيل هذه الأفعال في موقف معيّن، وأن تصنع الشّروط التي تنصّ على أيّ العبارات تكون ناجحة في أيّ موقف من المواقف^(٣).

ولا يخفى ما في هاتين المهمّتين من نظرة حجاجية؛ لأن الفعل المنجز يتم في محيط العلاقة التواصلية بين المتكلم والمخاطب، تحت مظلة السياق المؤثر، كما أن الحجاج يتجلى أيضاً في البعد التداولي الحوارّي.

فالحجاج يؤدّي وظيفته في إدارة الحوار ضمن النّسق التداولي الحوارّي، وهو حوار يرنو إلى الاهتمام بالأبعاد اللغوية التداولية المودعة في الخطاب.

(١) ينظر، صابر حباشة، التداولية والحجاج، ص ١١.

(٢) آن ربول وجاك موش لار، التداولية، ص ٤٧.

(٣) ينظر، فان دايك، النص والسياس، ص ٢٥٦، ٢٥٧.

لقد اتضح من خلال هذا المدخل العلاقة بين الخطاب والحجاج من حيث كون الحجاج استراتيجية لغوية مركوزة في بنية اللغة، توجه الخطاب توجيهها معيناً، خاضعاً للمجال السياقي والتداولي للخطاب.

الفصل الأول

القضايا الحجاجية ومواطنها

في كتابات محمد دراز

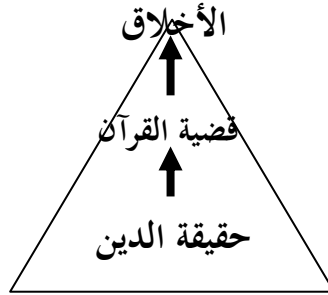
الفصل الأول

القضايا الحجاجية ومواطنها

في كتابات محمد دراز

توطئة:

يمكن القول: إن القضايا الحجاجية التي استغرقت كتابات مُجَّد عبد الله دراز^(١) تنحصر في ثلاث هي: حقيقة الدين، وقضية القرآن، وتأصيل الأخلاق القرآنية، وتشكل في تناولها بناء هرمياً:



(١) مُجَّد عبد الله دراز كاتب ومفكر مصري ولد بمحافظة كفر الشيخ سنة ١٨٩٤ م، لأسرة علمية عريقة، فوالده الشيخ عبد الله دراز فقيه ولغوي معروف، درس مُجَّد في الأزهر، وحصل على الشهادة العالمية عام ١٩١٦ م، ثم عين أستاذاً للتفسير بكلية أصول الدين، حصل على منحة دراسية للدراسة بجامعة السوربون الفرنسية فأقام في فرنسا اثنتي عشرة سنة، انكب خلالها على استيعاب الثقافة الغربية من منابعها الأصلية، مقارنةً تلك الحصيلة بمبادئ علم الأخلاق في القرآن، وهناك درس على يد كبار المستشرقين مثل "لوفي بروف نسال"، و"لويس ما سنيون" حتى نال درجة الدكتوراه في فلسفة الأديان بمرتبة الشرف الأولى عام ١٩٤٧ م، تألفت رسالته من دراستين: الأولى مدخل إلى القرآن وهي دراسة تمهيدية حول تاريخ القرآن والثانية دستور الأخلاق في القرآن وتقع في حوالي ثمانمائة صفحة، قدم خلالها رؤية متكاملة للنظرية الأخلاقية القرآنية في شقيها النظري والعملي، وفي رسالته الثانية استخلص للمرة الأولى الشريعة الأخلاقية من القرآن في مجموعها، وقدم مبادئها وقواعدها في صورة بناء نظري متماسك مستقل عن كل ما يربطه بالمجالات القريبة منه، وهو ما أحدث انتقالاً بها من دائرة التعاليم الوعظية التي تستهدف تقويم السلوكيات إلى الدائرة المعرفية، وقد أتاحت له الدراسة المعمقة لكل من الثقافتين العربية والغربية من منابعهما الأصلية بناء رؤية تركيبية تحليلية بعيداً عن السطحية، إضافة إلى كتابيه السابقين هناك كتاب: (الدين)، وهو أحد الكتب المركزية التي أثرت تأثيراً بالغاً في الدراسات العربية عن حقيقة الدين وتاريخه، وله أهميته البالغة على المستوى الغربي؛ لكونه يتناول فلسفة الدين من الناحية التاريخية والعقلية التحليلية، توفي سنة ١٩٥٨ م. وعمره أربعة وستون .

ينظر: مُجَّد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، دار النهضة لبنان للطبع والنشر، ج ١، ص ٧٨٧. (شبكة الألوكة) الثقافية، (ويكيبيديا الموسوعة الحرة).

وهذا الشكك تنظمه علاقة لزوم بين هذه القضايا، فمن حقيقة الدين تأتي قضية القرآن، وعنهما تتمخض قضية الأخلاق، وفي هذا الفصل سيتم - إن شاء الله - البحث في هذه القضايا الحجاجية في كتابات مُحمَّد دراز، وكيف تبلور من خلالها خطابه الحجاجي.

والجدير بالذكر أن الفترة التي عاشها من: (١٨٩٤م - ١٩٥٨م) سادت فيها الفلسفة الحديثة التي نبذت كل ما هو صوري، وركزت على الجانب الميكانيكي في هذا العالم، وجعلت الإنسان يدور حول ذاته منعزلاً عن عوالم التأثير الإيجابية فيه، وأخذت تغفل - عن عمد - الحديث عن البنى الكبرى في الوجود، إلى جانب الاهتمام القوي بالجزئيات، وهو ما أوجد انشطاراً ذاتياً، فإذا كان العالم مجرد مجموعة من الذرات، فكيف نفسر عناصر روحية كامنة فيه؟ والأخطر من ذلك: كيف تكون المعرفة ممكنة، إذا كنا لا نعرف إلا الجزئيات، بينما تطبق المعرفة على تلك الجزئيات دائماً مفاهيم كلية وقوانين عامة^(١)؟

لقد كان الاعتقاد السائد في القرن التاسع عشر بتأثير من النظرية المادية الميكانيكية "أن الطريقة العلمية سوف تجيب عن تساؤلات الإنسان العلمية والفلسفية، وأن هذه المسألة تتوقف على الزمن الذي تتراكم خلاله المعرفة، ويتطور العلم المادي كي يتم تفسير كل شيء في الوجود تفسيراً مادياً، على فرص التكافؤ المادي والعلمي.

وفي هذه المرحلة لا مجال لوجود البحث الميتافيزيقي، وما يتعلّق به من ظواهر أو أحداث تقع خارج حدود الطريقة العلمية، وقد أثبت العلم في القرن العشرين عكس هذا التصور، فلا الفسيولوجيا أجابت عن مشكلات العقل وعمليات الوعي، ولا الفيزياء التزمت حدود التصور المادي والمثل الجيد الذي يستشهد به هنا هو الفيزياء الكمية"^(٢).

ولعل نظرية (أوجست كونت) حول فلسفة الدين أن تكون قد أوجدت ردّة فعل لدراسة الدين، فقد ذهب " إلى أن العقلية الإنسانية قد مرت بأدوار ثلاثة: دور الفلسفة الدينية، ثم دور الفلسفة التجريدية، ثم دور الفلسفة الواقعية، وهذا الدور الثالث في نظره هو آخر الأطوار وأسماها"^(٣).

(١) ينظر: بوش نسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٢، ص ٢٥.

(٢) صلاح فليفل الجابري، الدين والأسطورة والعلم، ضمن كتاب فلسفة الدين، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط أولى، ٢٠١٢م، ص ٢١.

(٣) ينظر، مُحمَّد دراز، الدين، دار العلم، الكويت، ص ٨٤.

وبقدر ما كان لهذه الفلسفة من تأثير سلبيّ على النظرة إلى الدين أوجدت تساؤلات عمّقت الدّراسة حول فلسفة الدّين، كما أنّ تلك الفترة التي عاشها "دراز" قد تميزت بالنزعة التحليليّة، فلم نعد نجد تركيبات فكرية هائلة، أو مذاهب فلسفية ضخمة، بل أصبحنا نلتقي بنزهات تحليلية تُعنى بالمنهج وتحرص على الدّقة، وتتوخّى النّصاعة الذهنيّة^(١)، إضافة إلى ذلك كان لنشوء الفلسفة التجريدية وظهور الأفكار الفاعلة لدى: (فوييه ١٨٣٨م - ١٩١٢م)، وانتقاد (لالاند) للتفاؤل التطوري^(٢)، دور في إعادة النظر في كثير من القضايا، كما ساعد ذلك بصورة مباشرة وغير مباشرة على بروز خطاب حجاجي حول كثير من القضايا، وهو خطاب يقوم على أساس من فهم التحول في مهمة العقل ذاته "فلم يعد العقل في التصور العلمي المعاصر مجموعة من المبادئ، بل إنه القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ"^(٣).

ويقوم كذلك على فهم جديد للغة ذاتها" التي تكشف بوضوح عما هو مشترك بين الوقائع والقضايا"^(٤).

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل كان لهذه التحولات الفكرية الفلسفية أثر في كتابات مُحمَّد عبد الله دراز ولاسيّما ما يتعلّق منها بخطابه الحجاجي فيما أثار من قضايا في كتاباته؟

(١) ينظر ، زكريا إبراهيم ، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، ص ١٤.

(٢) ينظر، يوش نسكي الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٤٨.

(٣) ينظر ، مُحمَّد عايد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان ، بيروت ، ص ٢٤.

(٤) ينظر ، جمال حمود، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة برت راند راسل نموذجاً ، منشورات الاختلاف، الجزائر،

ط الأولى، ٢٠١١م، ص ٨٦.

المبحث الأول

حقيقة الدين في خطاب

دراز

المبحث الأول

حقيقة الدين في خطاب دراز

يُعد البحث في حقيقة الدِّين وأصله في البشرية من القضايا التي أثّرت ولا تزال تثار تحت عدد من الأطروحات الفلسفيّة والتاريخيّة والاجتماعيّة واللّغويّة، ولا يزال الإنسان مشدوداً إلى معرفة تلك الحقيقة، ولاسيّما أنه تنازعه ظواهر متضاربة، فهناك ما يتعلّق بالجزء المحسوس من الدِّين المتمثل في الشعائر والطقوس، وهناك ما يتعلّق بالجانب الميتافيزيقي، أي موقف الإنسان من الدِّين بالنسبة إلى عالمي الغيب والشهادة.

وإذا كان الإنسان لا ينكر تأثره بالجانب المحسوس في حياته، فإن هناك في حياته مؤثّرات متلبسة بأوصاف غير مرئية "ولئن كنا نجزم بوجودها فإننا لا نقل جزماً بأننا لا نشاهدها عياناً، كما نشاهد الأعضاء منها؛ فهل بوسعنا أن نرى العقل الذي جعل خاصية الإنسان الأولى؟ كلا بل لا نحسبه إلا أن ينزل مرتبة الأمر الغيبي، الذي لا ينفك عن الإنسان"^(١).

ومن هنا كانت حقيقة الدِّين بكل جوانبها تعد قضية حجاجيّة، وهي لدى مُحمَّد دراز "تتمحور حول أصل الدين في البنية البشريّة، بغض النظر عن صحته أو فساده، فالقضية أقرب إلى منحى الدين أو اللادين"^(٢).

المنطلق الحجاجي:

وإذا كان الانطلاق إلى قضية من قضايا الحجاج يأتي على رأي (بيرلمان) من الوقائع والحقائق والافتراضات والقيم الهرمية أو المواضيع^(٣)، فإن مُحمَّد دراز قد انطلق في قضية الدين من منطلق نظرية المساءلة لدى (مايبر)، فالمتأمل في الدين "لا يستطيع أن يدفع عن نفسه السّؤال

(١) ينظر ، طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء ، ط الثانية، ٢٠١٢م، ص ٣٥.

(٢) ينظر ، علي عبود الحمداني ، المقدس والإنسان، ضمن كتاب فلسفة الدين ، ص ٩ .

(٣) ينظر حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم والإنسانية، تونس ، كلية الآداب، منوبة، ص ٣٠٨.

عن منشأ هذه الظاهرة العالمية ومصدرها: هل لها منبع في طبيعة الفرد أو المجتمع، أم كانت وليدة المصادفة، أم ثمرة الصنعة والابتكار، أم ماذا؟ هل كان في اختلاف صورها ومظاهرها في غضون التاريخ ما ينم عن وجود ضرب من التسلسل والتولّد بين بعضها البعض، أم يدل على الأقل على شيء من التدرج التصاعدي أو التنازلي بينها، أي أنها لم تسر على سنن واحد، بل كانت تصعد تارة، وتنحدر تارة، وتقف طوراً، وترجع عوداً على بدء كرة أخرى....^(١) ؟

إن هذه التساؤلات تؤسّس المنطلق الحجاجي لدى "دراز" في صورة الحجاج الذي يعطي قدراً كبيراً من المشاركة في اقتراح العديد من الأجوبة لدى المتلقي، وهذه العملية "نداء لاتخاذ قرار"^(٢) تجاه ما يلقي من أسئلة، فالمتلقي هنا جمهور عام يصلح في حقه الحجاج الاقتناعي^(٣)، فكل ذي عقل مدعو إلى المشاركة واقتراح جواب.

وفي إطار هذا الحجاج يعود مُحمَّد دراز إلى إثارة أسئلة من جديد، ولكنها في شكل حوارِي يستحضر المتلقي ليوجه إليه تساؤلات جديدة، وهي: "وأنت أأنت ترى معنا قبل كلّ شيء أن هذه المسائل ألصق بالدراسات الدينية منها بشيء آخر من الفنون والآداب؟ أو لست ترى بعد ذلك أن ما فيها من تجانس الموضوع يجعلها جديرة بأن تجتمع في سفر، وأن يتألف منها شعبة مستقلة غايتها دراسة الظاهرة الدينية في جملتها؟ ثم أأنت ترى أن هذا النوع من الدرس لتاريخ الديانة بإطلاق، أحق بالصدارة والسبق على الدراسات المشهورة لتواريخ الأديان مفصلة؟ وأنه يستأهل بطبيعته التعليمية أن يكون مقدمة لتلك الدراسات إذ إن مهمته هي تقرير المبادئ العامة، ووضع الأسس الكلية التي لا بد من إرسالها قبل الشروع في تحديد ماهية كل دين على حدة"^(٤).

إن هذه التساؤلات من "دراز" تعطي حرية للخطاب مع الآخر، وتشكّل نوعاً من الحجاج غير الإلزامي، وهذا النوع من الحجاج "غير الملزم وغير الاعتباري هو وحده القمين بأن يحقق

(١) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٢٥.

(٢) مُحمَّد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص ٣٩٣.

(٣) الحجاج الاقتناعي: هو ما يرمي إلى أن يسلم به كل ذي عقل بعكس الحجاج الاقتناعي الذي هو: ما يوجه إلى جمهور خاص، ينظر: عبد الله صولة، نظرية في الحجاج، الشركة التونسية للنشر، ط الأولى، ٢٠١١م، ص ١٥.

(٤) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٢٦.

الحرية الإنسانية، من حيث هي ممارسة لاختيار عاقل، كأن تكون الحرية تسليماً اضطرارياً إلزامياً بنظام طبيعي معطى سلفاً، معناه انعدام كل إمكان للاختيار، وإذا لم تكن ممارسة الحرية مبنية على العقل كما يقول عبد الله صولة: فإن كل اختيار يكون ضرباً من الخور، ويستحيل إلى حكم اعتباطي يسبح في فراغ فكري^(١).

وهذا ما لم يرده مُجَّد دراز من طرح إشكالية الدين في الفكر البشري، بل أراد أن ينطلق من المشاركة التي تتضمنها نظرية المساءلة، تلك التي تجرّ بدورها العديد من الأجوبة التي ستؤدي لا محالة إلى إثارة قضايا حجاجية معتمدة أساليب مختلفة.

وإذا كان مفهوم المساءلة يتجاوز مفهومها اللساني إلى أطر فلسفية تجعل السؤال يتمهى مع الشكّل^(٢)، فإن تساؤلات مُجَّد دراز تتجاوز بقضية الدين حدود السؤال اللساني المعد لإجابة أحادية إلى السؤال المتماهي مع الشكّل، فتحوّل قضية الدين إلى عمقها المتأصل في البشرية، سواء في جانبها الفلسفي أو التاريخي أو النفسي.

ومن هنا نستطيع القول: إن مُجَّد دراز قد انطلق في هذه القضية انطلاقاً حجاجية تساؤلية؛ ليؤسس منها خيوط الحجاج القادمة، ولعلي أكون قد مهدت لطرح قضايا حجاجية فرعية نخص بالذكر منها:

١- الدين وإشكالية المصطلح:

يطرح مُجَّد دراز مصطلح الدين على أنه قضية حجاجية تحتاج إلى سبر أغوارها؛ لأن "الوضع المنطقي في ترتيب أعمالنا العقلية يقتضينا حين نطلب تفسير حقيقة معينة أن نبدأ بمعرفة عناصرها العامة ومقوماتها الكلية، قبل أن نأخذ في البحث عن مميزات ومشخصاتها، فمن أحب أن يتعرف كنه دين الإسلام أو دين المسيحية أو اليهودية أو المجوسية أو البوذية أو الوثنية أو غيرها من الأديان التي ظهرت في الوجود، يجمل به أن يوفر همته قبل كل شيء على تعريف المعنى الكلي الذي يجمعها، والقدر المشترك الذي تنطوي عليه في جملتها، إذ إنه من الواضح أنه وإن تفاوتت الأديان أو مصدرها أو في أهدافها أو في قيمتها، فإنها كلها يجمعها اسم الدين فلا بد أن تكون هناك وحدة معنوية تنظمها، ويعبر عنها بهذا الاسم المشترك"^(٣).

وهذا النص يمثل المقدمات الحجاجية التي يقدمها دراز للمتلقي، وهي كما يتضح من قوله تعد من المقدمات التي يُسَلَّم بها منطقياً، ذلك لأن الحجاج لا يمكن أن يستغني عن بعض

(١) ينظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص ٣٠١.

(٢) ينظر: السابق، ص ٣٩٣.

(٣) ينظر: مُجَّد دراز الدين، ص ٢٨.

المنطلقات المنطقية المستمدّة من الاستدلال، إذ يعد تعريف المصطلح أو تعريف ماهية الشيء أمراً مهماً فعندما يوضع التعريف وضعاً صحيحاً، فإنه يمكن أن يكون أساساً حجاجياً بواسطة التعريف، وإذا ما وضع وضعاً سجالياً، فإنه يصبح هو نفسه حجاجياً^(١).

وإن النظرة الفاحصة لمحاولة "دراز" تعريف الدين تضع أيدينا على ملحوظات، منها:

أ- أن الاستفادة في تعريفه للدين كان استناداً إلى أصل الوضع اللغوي، وإذا كان التعريف كما يقول (بلانتان): "لا بد أن يلتقط السّمات الجوهرية والواقعية للمعرّف"^(٢)، فإن "دراز" لا يجد في التعريفات اللغوية لكلمة الدين ما يساعد على التقاط مثل تلك السمات، بل يجد فيها الحشد والخلط والغناء المتراكب، يقول دراز: "فالذي يرجع فيها إلى «القاموس المحيط» أو إلى «لسان العرب» أو غيرها من المصادر اللغوية يضلّ في بيدا، ويخيل إليه أن هذه الكلمة الواحدة تصح أن تستعمل فيما شئت من المعاني المتباعدة، بل المتناقضة: فالدين هو الملك وهو الخدمة وهو العز وهو الدّلّ - هو الإكراه وهو الإحسان - هو العادة وهو العبادة، وهو القهر والسلطان، وهو التذلل والخضوع، وهو الطاعة وهو المعصية، وهو الإسلام والتوحيد، وهو اسم لكل ما يعتقد، أو لكل ما تعبد الله به ... إلخ"^(٣).

ولهذا الخلط والتناقض وعدم التّحديد، يرفض "دراز" تعريفات الدين اللّغوية؛ لأنها لا تحمل سمة معنوية واضحة، وأنه لا بد من إيجاد تعريف يتّسم بالوضوح والتّحديد؛ لأن ذلك يسهم بشكل كبير في خدمة المنطلق الحجاجي في قضية الدين.

ب- يصل "دراز" من خلال البحث عن الدلالة المعنوية لكلمة الدين إلى دلالة علائقية يحكمها اللّزوم والالتزام، فالأصل لكلمة الدين عند "دراز": "يشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له، فإذا وُصف بها الطّرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً، وإذا وُصف بها الطرف الثاني كانت هي أمراً وسلطاناً وإلزاماً، وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطّرفين كانت هي الدّستور المنظّم لتلك العلاقة، أو المظهر الذي يعبر عنها.

(١) كريستيان بلانتان، الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، المركز الوطني للترجمة، تونس ٢٠٠٨م، ص ٩٤.

(٢) ينظر السابق، ص ٩٤.

(٣) ينظر مُحمَّد دراز، الدين، ص ٣٠.

"ولا يخفى أن معنى اللزوم هنا هو المحور الذي تدور عليه كلمة "الدِّين" بفتح الدال، والفرق بين "الدِّين" بالفتح و"الدِّين" بالكسر، هو أن أحدهما يتضمن في الأصل إلزاماً مالياً، والآخر يقتضي إلزاماً أدبياً"^(١).

إن هذا الرِّبط المعنوي الذي توصل إليه "دراز" سيكون له دور في توجيه الخطاب الحجاجي لمسألة الدِّين، فهو يتضمن مقتضى مُثمراً، وهو الالتزام والخضوع والانقياد، فإذا كانت كلمة الدِّين بهذا المعنى، فإن هذا يفضي إلى محمول مضمَر يوجه المتلقي وجهة معينة يريد بها صاحب الخطاب، ولذا نجد "درازا" يستغل هذا الرِّبط للانطلاق إلى مظهرين من مظاهر الدين المحسوسة أحدهما مظهر نفسي، والآخر خارجي، "فلدى الفرد نجد الحالة النفسية التي تسمى "التدين" كما نجد الحقيقة الخارجية المتمثلة في العادات والآثار الخارجية، أو الروايات المأثورة التي تدين بها الجماعات أو الأمة"^(٢)، وكلها تدل على معنى الإلزام.

كما استعان "دراز" للتدليل على هذا المعنى المضمَر في الدين بالمعنى المحسوس، والمتفق عليه منطقياً، وهو ما تحمله كلمة أخرى من الحقل الدلالي نفسه وهي "الدِّين" بفتح الدال إذ تعني معنى الإلزام بالدفع أيضاً.

ولا يغفل محمد دراز جوانب حجاجية أخرى في هذا المسار، أعني تعريف مصطلح الدِّين، فهل كان ما ارتضاه من تعريف مسلماً به، أو على الأقل يشهد به الواقع؟ في الحقيقة إن الأمر أعمق من ذلك فهو يطرح هذا الإشكال في نص يحتوي العديد من الحجج شبه المنطقية والعديد من العوامل الحجاجية التي تقوم بإبطال موضع لبناء موضع آخر أكثر قوة، يقول "دراز": "بيد أن هذه التحليلات الاشتقاقية كلها إنما تكشف لنا عن جذر المعنى وأصله في اللُّغة، ولا تصور لنا حقيقة واضحة وافية كما هي، وعرف الناس واصطلاحهم، بل لا تزال المسافة منفرجة بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي، ذلك أنه ليس كل خضوع وانقياد يسمى في العرف تديناً، فخضوع المغلوب للغالب، وطاعة الولد لوالده، وتعظيم المرؤوس لرئيسه، كل أولئك قد يكون من معدن آخر غير معدن الدين، كما أنه ليس كل رأي ومذهب ولا كل سيرة وخلق يسمى ديناً"^(٣).

(١) محمد دراز، الدين، ص ٣١-٣٢.

(٢) ينظر، السابق، ص ٣٢.

(٣) السابق، ص ٣٣.

في هذا النص نلاحظ ما يأتي:

أولاً - أن تعريف الدين الذي ارتضاه مُحمَّد دراز يمثل المعنى الحقيقي للدين، ولكن المؤلف يطرح تعريفاً آخر ظاهراً جارياً به العرف والعادة، كما أن هذه الطريقة مغايرة للتحاور، حيث مجرد من نفسه ذاتاً يقدم لها الاعتراض والسؤال^(١)، وهو أمر يؤدي أيضاً إلى إحداث فصل داخل المفاهيم، وهو وسيلة حجاج شبه منطقي، وأن هذا الفصل المنطقي من شأنه أن يجيب عن أسئلة مضمنة في المقدمة الأولى: "تعريف الدين، ليصبح الحد أو التعريف بعيداً عن القدح، أو النفي والإبطال.

ثانياً - وإلى جانب هذا الحجاج الخارجي نجد حجاجاً داخلياً في بنية الخطاب^(٢) نفسه، حيث تضمن المقطع روابط حجاجية مهمة، ف(إنما) جاءت هنا كما هو شأنها لأمر لا يجهله المخاطب كما يقول عبد القاهر الجرجاني^(٣)، ولكن هذا الرابط يراد منه مجموعة من الاستلزامات التي يريد المتكلم أن يملئها على المخاطب، وهي محددة بما يسمّى «المواضع» حيث يقع الاتكاء عليها في عملية الإقناع؛ لأنها هي التي ترسم المسلك التأويلي الصحيح للوصول إلى النتيجة، ولا يكون هذا التحديد للمسلك التأويلي إلا بواسطة العامل الذي يقدح الموضوع ويظهره في الملفوظ في سبيل الوصول إلى النتيجة النهائية، فالفضل كل الفضل إنما يعود إلى العامل^(٤).

ويمكن صياغة ذلك في الرسم الآتي:

التحليلات الاستفهامية إنما

تكشف عن جذر المعنى في اللغة لا

تصور لنا حقيقة واضحة واقعية

إذاً أين تكمن الحقيقة في المعنى؟

إذاً ما الذي يميز معناه الحقيقي؟

إذاً ما خصائص الدين و حقيقته؟

(١) ينظر، طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط الخامسة، ٢٠١٤م، ص ٥١.

(٢) سيتم الحديث عن آليات الحجاج بالتفصيل في الفصل الثاني إن شاء الله .

(٣) ينظر، عبد القادر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص ٣٣٠.

(٤) ينظر، عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين، تونس، صفاقس، ٢٠١١م، ص ١٠٧.

وهذه الأسئلة المستلزمة من خلال ذلك هي التي صاغها "دراز" في السؤال التالي عقب النص السابق: "فما هي الخصائص والعناصر الجوهرية التي تميز الفكرة الدينية أو السلوك أو الشعور الديني بوجه عام عما سواها"^(١)؟

إن الخطاب الحجاجي لدى "دراز" يتخذ توجهاً استفهامياً، وهذا له فائدة جليّة إذ "يفترض السؤال شيئاً تعلق به ذلك السؤال، ويوحي بحصول إجماع على وجود ذلك الشيء"^(٢)، وخاصة بعد أن أظهر أن المعنى الدّين خاصيّة أخرى، ومعنى وسلوكاً وشعوراً يختلف عمّا شاركة في الصورة اللغوية.

وهنا يفسح "دراز" المجال ليسوق عدداً من الأمثلة والأقوال حول الفكرة الدينية في أذهان المفكرين والعلماء، وهذا الأسلوب يتخذ وضع الدليل حين يقدم نفسه "بصيغة القول المأثور أو الحكمة"^(٣)، فالغاية هي الكشف عن كثير من الأقوال؛ لیتّم التسليم بخصوصيّة الدّين.

والجدير بالذكر هنا أنه بحسب ما سبق يجرّد من نفسه ذاتاً تقدم اعتراضات يجيب عنها وهو ما يسمّى بـ"الحجاج التقويمي" وهو: "إثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة الاستدلال على أن يجرّد من نفسه ذاتاً ثانية ينزلها منزلة المعترض على دعواه، فهذا هنا لا يكتفي المستدل بالنظر في فعل إلقاء الحجّة إلى المخاطب واقفاً عند حدود ما يوجب عليه من ضوابط، وما يقتضيه من شرائط، بل يتعدى ذلك إلى التّظر في فعل التّلقّي باعتباره هو نفسه أول متلق لم يتلق، فيبني أدلته أيضاً على مقتضى ما يتعين على المستدل له أن يقوم به مستبقاً استفساراته واعتراضاته، ومستحضراً مختلف الأجوبة عليها، مستكشفاً إمكانات تقبلها، وإقناع المخاطب بها"^(٤)، وهي تدرج في عملية الحوار الضّميني، وغرضه درء الشكّ المتوقّع من المرسل إليه. ولا أدل على ذلك من عبارة "دراز": "بيد أن هذه التحليلات "وهي من عبارات هذا النوع من الحجاج كما يذكر طه عبد الرحمن"^(٥).

ثمّ يستعرض مُحمَّد دراز مجموعة من التعريفات للدّين فهو عند (كانت) الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية، أما (سيسرو) فيعرف الدين بقوله: "الدين هو الرباط الذي

(١) مُحمَّد دراز ، الدين ، ص ٣٣.

(٢) ينظر نظرية في الحجاج ، ص ٣٨.

(٣) ينظر مليكة غبار، أحمد أمزيل، مُحمَّد رويض، علي أعمور، الحجاج في درس الفلسفة ، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب ٢٠٠٦ م ، ص ٣٤.

(٤) طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط الثالثة ، ٢٠١٢ م ، ص ٢٢٨.

(٥) ينظر ، طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان ، ص ٣٠٤.

يصل الإنسان بالله، وهو عند (شلاير ماخر) شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة، ويقول (ماكس ميلر) في كتابه: (نشأة الدين ونموه) الدين هو: محاولة تصور ما لا يمكن تصوره^(١).

وبملاحظة ما عَرَض من تعريفات يقف "دراز" أمام جانبيين فيها:

أولهما: أن من التعريفات ما يحصر الدين في الدين الصحيح، وهو أمر خلاف ما ارتضاه من دراسة الدين كظاهرة بشرية عامة، تقوم على التجريد الفلسفي المحايد، ولذا ينتقد هذا الجانب من التضييق، فهو لا يطلب تحديد الدين الصحيح فحسب، بل الدين من حيث هو في مختلف صوره ومظاهره^(٢).

وثانيهما: انتقاده التعريفات التي تستبعد فكرة الإله كما عند (إيميل دور كايم) وغيره من علماء الاجتماع والآثار، محتجين بأن في الشرق أدياناً تقوم على أساس أخلاقيّ بحت، خال من تأليه كائن ما^(٣).

وإذا كان الجانب الأول قد أخذ حقه من البيان في منطلقات "دراز" الحجاجية لتعريف الدين، فإن جانب إنكار فكرة الألوهية تحتاج إلى فحص وبيان؛ لأن الحد أو التعريف يعد مظهرًا حجاجيًا ينجّر عنه تيقن الخصوم بالقواعد التأويلية، وبالحقائق الوجودية والتصورية المفترضة^(٤)؛ ولذا يحرص دراز على أن يكون تعريف الدين مكتمل المعالم، فهل إلغاء فكرة الإله تجد سنداً في الواقع أم في الدلالة الأدبية؟

إن "دراز" ينتقل بصورة حجاجية إلى صحة خلو هذه الديانات المستدل بها من فكرة الألوهية أصلاً، فانطلاقاً من وقائع مفترضة ليست عرضة للدحض أو الشك يقدم الرد على هذا الزعم فـ "الحقيقة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان هي أنه ليست هناك جماعة إنسانية، بل أمة كبيرة ظهرت وعاشت ثم قضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره، وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه، ودون أن تتخذ لها في هذه المسائل رأياً معيناً حقاً أو باطلاً، يقيناً أو ظناً.

(١) ينظر، مُجَّد دراز، الدين، ص ٣٤ وما بعدها.

(٢) ينظر، السابق، ص ٣٨.

(٣) ينظر، السابق.

(٤) ينظر، علي الشيعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط الأولى، ٢٠١٠م،

وهذه الأديان الثلاثة المشار إليها: البوذية^(١) والجاينية^(٢) والكونفوشيوسية^(٣) لم تشذ عن هذه القاعدة قط، فهي من جهة مصدر الحوادث، لا تنكر وجود الآلهة الهندية المسماة: (أندرا) و (أجنى) و (نارونا)، ومن جهة مصير الإنسان لم تنس تلك النظرية الهندية القديمة في الحياة وآلامها، وفي أن التعلق بملاذها ومتعها هو السبب في عودة الحياة إلى الجسم، في صورة ما بعد الموت.

وبالجملة فنحن لا نوافق على حذف مبدأ الألوهية من تعريف الأديان، بل نذهب إلى القول مع الفيلسوف الألماني (أرنست شلاير ماخر) بأن قوام حقيقة الدين هو ذلك الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة لقوة قاهرة، فلا ريب أن هذا الشعور ركن أصيل لا بد منه في تحقيق ماهية الدين^(٤).

إن ما يلفت النظر في هذا النصّ هو أن خطاب "دراز" يسير بشكل سُلمي ليصل إلى التعريف المكتمل الجوانب، فإذا سلمنا بوجود الظواهر التبعديّة للدين، لزم أن يكون هناك متعبد له، فالإنسان يحمل في ذهنه ذكريات عن حقائق غيبية، ومعاني الدين لا تعدو أن تكون هي الحقائق الروحية التي تحتفظ بها الذاكرة الأصلية، ولما كان التدين اشتغالاً متعدياً يستمد معانيه ومعامله من الذاكرة الأصلية، لزم أن يكون الإنسان من أصل خلقته مؤمناً بوجود الإله^(٥).

إن تأكيد "دراز" على هذه الظاهرة في الدين جاء تكاملاً مع النسقيّة التي بناها لمعنى الدين بشقيه الخارجي والداخلي، فالمتدين يؤمن بالصلة بقوة خارجية إلى الحد أنه "يجعلها جزءاً

(١) نسبة إلى (بوذا) يعتقد (بوذا) ككل المذاهب الهندية بمبدأ تناسخ التناسخ، وأهم ما تعمل له البوذية هو التخلص من تكرار المولد والوصول إلى الترافانا. ينظر، أحمد شلي، أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، ص ١٣١ وما بعدها، والموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، رابطة الشباب الإسلامي، ص ٧٩١.

(٢) هي ديانة منشقة عن الهندوسية ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد، على يد مؤسسها (مهاقرا) وهي مبنية على أساس الخوف من تكرار المولد، داعية إلى التحرر من كل قيود الحياة والعيش بعيداً عن الشعور بالقيم كالغيب والإثم والخير والشر، وتقوم على رياضات بدنية رهيبية وتأملات نفسية عميقة. ينظر، أحمد شلي، ص ١٠٤، والموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب، ص ٧٧٠.

(٣) ديانة أهل الصين وهي ترجع إلى الفيلسوف (كونفوشيوس) وتدعو إلى إحياء الطقوس والعادات والتقاليد الصينية، وهي تقوم على عبادة إله السماء أو الإله الأعظم، وتقديس الملائكة وعبادة الأرواح، ينظر الموسوعة الميسرة ص ٧٧٩.

(٤) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٤٠.

(٥) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص ٥٢-٥٣.

حيوياً من كيانه النفسي، ولذلك تراه كلما حزبه حاجاته وتعسرت عليه رغباته، تطلع إلى روح أشد قوة، يلتمس منها تلك الحاجات والرغبات"^(١).

إن "درازاً" يربط هنا بين المقدمات المتمثلة في ظواهر الدين الخارجية التي تبدو صورة جليلة للدين، وبين حقائق غائرة في النفس، وهي تلك الحاجات النفسية التي تربط البشر بقوة خارجية قاهرة.

ولا يزال "دراز" يسلك مسلك تجريد الذات في حجاج حوار يهدف إلى إثارة الإشكاليات المتوقعة في ذهن المخاطب فهو يقول مثلاً: "نعم قد يشكل علينا أن مؤرخي الديانات..."^(٢).

وهذا النوع من الحجاج ذو أهمية في بناء حوار هادف يقوم على الطرح من جانب والاعتراض من جانب آخر، مما يؤدي إلى النهوض بمواقف خطابية متفاوتة مع موقف الذات، ويشكل ذلك وصولاً إلى التعريف المرتضى للدين و كما يقول "دراز": "أن القوة التي يقدسها المتدين ليست فكرة مجردة أو صورة عقلية خالصة، بل هي حقيقة خارجية، ونقول إن هذه الحقيقة ليست مادة يقع عليها الحس، بل هي سر غيبي لا تدركه الأبصار، قوة عاقلة تتصرف بالإرادة لا بالضرورة كالمغناطيس والكهرباء، ونقول أخيراً إن لهذه القوة عناية مستمرة بشؤون العالم الذي تديره، وأن لها تجاوبا نفسيا مع نفوسه"^(٣).

ونلاحظ هنا تركيز "دراز" على الجانب الروحي للدين، وأخذ ذلك بأوسع المعاني، وهو ما سيطوره في القضية التالية من قضايا الدين وهي: (نشأة الدين).

(١) مُحمَّد دراز ، الدين ، ص ٤٥ .

(٢) ينظر الدين ، ص ١٠٧ .

(٣) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٤٣-٤٤ .

٢- نشأة الدين:

تتمحور نشأة الدين حول فرضيتين اثنتين: أولاهما: أن الدين بدأ في صورة الخرافة، وأن الإنسان أخذ يترقى في دينه على مدى الأجيال، حتى وصل إلى الكمال بالتوحيد، وثانيتها: أن الدين ظهر في البشر بداية زمنية، ولم يكن متطوراً عن شيء^(١).

وأمام هذين الرأيين ينتصر مُحمَّد دراز للقول الثاني مبطلاً القول التطوريّ الأول، الذي قاس تطور الدين على تطور النمو لدى الإنسان والكائنات، والتطور في الفنون والصناعات^(٢)، وهذا القياس باطل من الناحية المنطقية فإن القياس "يقوم في الربط بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة بينهما"^(٣)، ومتى اختلفت تلك الخصائص فإن القياس يعدّ باطلاً، بل يتحول إلى حجة مضادة.

بهذا يبطل القياس الذي احتج به أرباب النظرية التطورية بناء على تطور الكائنات، فإنه "لا يستقيم الاستدلال به إلا إذا كان بمنزلة الأنموذج الأحسن أو الأفضل للصنعة التي يراد نقلها إلى المقيس"^(٤).

وبأسلوب استحضار المتلقي، وتنازلاً مع ما يطرحه يسوق مُحمَّد دراز حول «نظرية التطور»^(٥) حجة شبه منطقية حول القياس المطروح حيث "ينقلب القياس نفسه حجة في يد المناوئين لهذه النظرية، فمعنى التطور في الفنون كما في كل كائن حي هو "أنها تبدأ في صورة ساذجة متحدة متجانسة، ثم تنتقل تدريجياً إلى نوع من التكاثر والتركيب، وتزداد به تعقيداً كلما بعدت عن أصلها.

(١) ينظر، السابق، ص ١٠٧.

(٢) ينظر، مُحمَّد دراز، الدين، ص ١٠٩.

(٣) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد الكلام، ص ٩٨.

(٤) السابق، ص ١٠٩.

(٥) وأصل النظرية ترجع إلى (تشارلز دارون) وكان له أثر كبير لا في الميدان البيولوجي وحسب، بل في الفلسفة وميادين المعرفة الأخرى. وقد وضع نظريته في كتابه (أصل الأنواع) ١٨٥٩ م ولقيت هذه النظرية نقداً لاذعاً من علماء العصر الحديث لعدم تفريقها بين التغيير المكتسب والصفات الجينية التي تورث. ينظر، مُحمَّد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، دار النهضة، بيروت - لبنان ج ١ ص ٧٧٤.

واضح أن تطبيق هذا القانون التطوري بمعناه العلمي الحيوي على العقيدة الإلهية يستوجب أنها سارت أيضاً من الوحدة إلى الكثرة، ومن النقاوة والسهولة واليسر إلى التعقيد، بإضافة الأسطورية والنزوات الخيالية التي لا ضابط لها من العقل السليم"^(١).

إن "دراز" يتخذ هنا الحجة المؤسسة على بنية الواقع، وهي التي تأتي "للربط بين أحكام مسلم بها، وأحكام يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها، وجعلها مقبولة مسلماً بها، وذلك يجعل الأحكام المسلم بها، والأحكام غير المسلم بها عناصر تنتمي إلى كل واحد يجمع بينها، بحيث لا يمكن التسليم بأحدها دون أن يسلم بالآخر"^(٢).

ويدرج "دراز" حجة أقوى قائمة على إدراك العقل والحس فيقول: "بل ها هنا نظرية ثالثة يمكن الأخذ بها في المسألة وتقريرها أن الرشد والضلال في الفكرة الدينية ليستا ظاهرتين متعاقبتين فقط صعوداً أو انحداراً على مر العصور، بل هما ظاهرتان متعارضتان موزعتان في كل أمة وجيل، تبعاً لاختلاف الأفراد في درجات استقامة الحدس العقلي، ونبيل الحس الباطني"^(٣).

لقد تم من خلال خطاب "دراز" الحجاجي بجوانبه المنطقية واللسانية الوصول إلى درجة من اليقين حول نشأة الدين التي أثارها بوجود فرضيتين، ثم أخذ يستحضر المخاطب بصورة حجاجية حوارية محاولاً الوصول إلى إرساء خطاب حجاجي يقف بجانب حقيقة الدين الكبرى، التي تفرعت عنها هذه القضية الحجاجية الفرعية، التي تستمر في النمو الخطابي لتصل إلى تحليل النظريات التي تساءلت عن أسباب تولد الدين في البشرية بأسلوب الحجاج الذي لم يعد تنظيمياً لسلسلة الحجج التي تقود إلى خطاب مقنع فقط، بل أصبح فناً للتفكير وطريقة للفهم فيما دعوه به (الحجاجية) بوصفه مفهوماً دافعاً للفكر، وليس مجرد توصيف لاحق له؛ لأن الحاجة إلى الحجاج تولد الدافعية إلى التفكير"^(٤)، لإعادة فهم الخطاب، وما ينطوي عليه من طبيعة حجاجية كامنة.

(١) محمد دراز، الدين، ص ١١١.

(٢) علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص ١٤٩.

(٣) محمد دراز، الدين، ص ١١٢.

(٤) عمارة الناصر، الهيرمينوطيقا والحجاج مقارنة لتأويلية بول ريكور، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط أولى، ٢٠١٤م،

لقد أصبح الحجاج بأنساقه المختلفة قادراً على تناول مختلف الصِّراعات القائمة بين النظريات العلمية التي تتنازع وضعاً معيناً، حيث اتضح أن قبول نظرية ما، لا يتم إلا عبر عملية تفاعل بين الحجّة والحجّة المضادة^(١).

ويعرض مُحمَّد دراز لنظريات تحدّثت عن تولّد العقيدة في النفس متوخياً سبيل العرض والتحليل^(٢):

أ- النظرية الكونيّة:

وهي النظرية التي ترى أن إثارة الفكرة الدينية جاءت من مشاهد الطبيعة، حيث إن المتأمل في هذا الكون المترامي اللامتناهي يشعره ذلك بأنه محاط بقوة ساحقة غلابة^(٣)، وأمام هذه النظرية يتخذ مُحمَّد دراز أسلوب الاستدلال في صورة جملة شرطية؛ لإثارة ما تنطوي عليه هذه النظرية من إشكاليات فيقول: "غير أنه لما كانت الديانة بمعناها الحقيقي لا توجد إلا حيث يوجد اعتقاد بكائنات حيّة عاقلة فعالة يتوجه إليها بالعبادة، لزم السؤال عن سبب هذا التطور الفكري من النظر في مشاهد الطبيعة، إلى التفكير في تلك الكائنات الروحية"^(٤).

"فإذا كان الإعجاب بالأثر الفني يحمل الإنسان بفطرته على التساؤل عن الفنان الذي أبدعه، ويحفزه إلى التوجه بفكرته إليه، سواء أعرف شخصه أم لم يعرفه، ليعبر له عن هذا الشعور والتقدير، أليس الإعجاب ببدايع الملكوت أحق بأن يتحول إلى مناجاة مبدعه، وبالضرورة تنطوي هذه المناجاة على عنصرين جوهريين تفترض أولاً: أن الشيء الذي يتوجّه إليه أهلاً لأن يستقبل حديث مناجييه، وتفترض ثانياً: أنه أسمى مقاماً، وأكمل صفة من الإنسان"^(٥).

وهذا التساؤل يجيب عنه (ميلر) بصورة تجعل "دراز" يسقط هذه النظرية بأسلوب حجاجي، ف(ميلر) يجيب بأن هذا من أثر اللغات نفسها؛ لأنها في العادة تنسب لكل ظاهرة فعلاً لشبه أفعال الإنسان: فنحن نقول: النهر يجري، والشمس تطلع، فهذه التعبيرات المجازية

(١) ينظر، حسان الباهي، العلم والبناء الحجاجي ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ١، ص ٢٠٢.

(٢) ينظر، مُحمَّد دراز، الدين، ص ١١٤.

(٣) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١١٤، ومتبني هذه النظرية هو العالم الألماني ماكس ميلر.

(٤) نفسه، ص ١١٥.

(٥) نفسه، ص ١١٧.

طال بها الأمد، حتى أخذت على حقيقتها، فصارت تأخذ في الأذهان صورة الكائنات الحية حقيقة^(١).

ويتساءل "دراز": هل نحن بحاجة إلى تذكير القارئ بأن هذه المحاولة التي تنجح في تعليل الأساطير، والمثل لا تصلح تفسيراً للأديان؟ هذا أسلوب استحضر المتلقي بصورة تضامنية، فهذه الجملة الاستفهامية ما هي إلا صيغة متقنة، لجعل مقولات المتلقي طعماً تجعله يلتزم من خلال الأجوبة^(٢).

فالمتلقي لا يملك إلا أن يجيب: فعلاً لا تصلح لأن الحقيقة في تفسير هذه النقلة من المادة إلى الروح هو انتقال من الكائن إلى المكون، وهو انتقال معنوي طبيعي من غير حاجة إلى توسط اللغات^(٣)، ويستدل "دراز" على هذا بالقياس المنطقي بقوله، "فكما أن الناظر في جمال أثر فني لا يقدر أن يمنع نفسه من التفكير في ذوق الفنان، والناظر في دقة الآلة المركبة ينقل فكره تَوّاً إلى مهارة المهندس كذلك التأمل في عظمة البدائع الكونية ينساق بطبيعته إلى التفكير في عظمة القوة العاقلة التي تدبرها"^(٤).

ب-المذهب الحيوي:

وهذا المذهب يقوم على نقيض النظرية السابقة حيث يرى أن منشأ فكرة التدين هي عبادة الروح^(٥)، وخطاب "دراز" أمام هذا المذهب يتخذ موقف التوافق معه في بعض الوجوه بصورة غير مباشرة، وهذا واضح من قوله: "فقد قلنا غير مرّة إن العبادة توجه دائماً إلى مبدأ روحي غير مادي"^(٦)، كما أنه يورد قولاً ل (ميلر) صاحب النظرية الطبيعية يردّ فيه منشأ التدين إلى قوى روحية: "وها قد رأينا آنفاً رئيس المذهب الطبيعي، يصرح بأن النظرة في عجائب الأفلاك، لا تلبث أن تنتقل من قواها الطبيعية إلى قوى روحية ذات شخصية إرادية"^(٧).

(١) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١١٥.

(٢) ينظر، عمارة الناصر، المهيرميتوطيقا والحجاج، ص ٩٩.

(٣) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١١٦.

(٤) السابق، ص ١١٦.

(٥) ينظر، السابق، ص ١٢٧.

(٦) ينظر، السابق، ص ١٢٧.

(٧) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١٢٧.

ويقوم "دراز" بتعديل بعض مفاهيم هذه النظريّة للوصول إلى الفهم الأخير لمبدأ التّدين في النفس البشريّة، فدلالة لغة الخطاب الحجاجية لا تتوقف على الظاهر من القول فحسب، بل يمكن أن يكون الحجاج بالخطاب غير المباشر أيضاً، وهو ما نحسه من تسلسل خطاب "دراز" من النظرية المادية إلى النظرية الحيويّة، وصولاً إلى تقرير مبدأ التعلّق بما هو خارج المادة.

كما أن من سمات الحجاج الناجح إيضاح ما يسمى بـ"الاشتراك اللفظي"، حيث يجلي "دراز" المراد بالروح في التّظرية الحيويّة، فلا بد قبل كل شيء من إزالة اللبس الذي يسهل الوقوع فيه هنا من جراء الاشتراك اللفظي لهذه الكلمة (الروح) "فليس المقصود بالروح - حسبما يوحي به التعبير غير الموقف باسم المذهب الحيوي - مبدأ الحياة الحيوانية أعني تلك القوة التي تقوى عليها وظائف النمو والتنفس والحس، بل المقصود نوع آخر أسمى من ذلك هو مبدأ حياة التّفكير والإرادة المنظّمة والعاطفة والضّمير، وبالجملة مبدأ الحياة العاقلة الرفيعة"^(١)، وهذه النظريات تعد قضايا حجاجية تعتمد الآلية الحجاجية الاستدلاليّة واللّغوية في الوقت ذاته.

وأخيراً نستطيع القول: إن "دراز" قد وصل بصورة حجاجية تسلسلية متبعاً طرّقاً استدلالية منطقية ولسانية إلى تحديد مفهوم الدين بعد أن أرسى دعائم المصطلح، وتقدم إلى منطلق نشأة الدين، ثم مقوماته في النفس البشريّة، ليصل بعده إلى قضايا حجاجية أخرى متمثلة في دستور هذا الدين، من حقيقة القرآن وتأصيل الأخلاق، وهو موضوع البحث الآتي

(١) مُحمَّد دراز ، الدين، ص ١٢٨.

المبحث الثاني

حقيقة القرآن في خطاب
دراز

المبحث الثاني

حقيقة القرآن في خطاب دراز

توجه خطاب "دراز" في المبحث الأول: (حقيقة الدين) إلى فئات مختلفة؛ لأنه بحث فيلولوجي لكلمة "الدين" إذ يقصد المتقبَّل العربي الذي اكتفى بأن ضمَّ ما توصل إليه من الكلمات العربية وجمعها دون تمحيص وتحليل، ويتوجه في البحث عن نشأة الدين إلى الإنسان مطلقاً لكونه أحد الركائز المكونة لذاته، والمؤثرة في سلوكه وحياته.

أما في هذا المبحث الذي نحن بصدده (حقيقة القرآن)، فإن خطاب مُحمَّد عبد الله دراز يستهدف جهة واحدة هي المتلقي الغربي؛ ولذا سنجد هذا التوجُّه يسم الخطاب الحجاجي بسمات بارزة تتضح تبعاً فيما سيأتي، ومن أهمها استحضار المتلقي كذات مسائلة تثير الأسئلة والإشكاليات، واللجوء إلى المهاد الفلسفي لأي قضية حجاجية تتصل باهتمامات المتلقي، وتساعد على حضوره ومحاجته، وإن عرضه إلى بعض الفرق الإسلامية إنما هو من باب سحب الإشكاليات التي ربما تشتت المتلقي المستهدف، وتشغله عن الحقيقة الفعلية للقرآن الكريم.

لقد كانت حقيقة القرآن وثبوت نسبه إلى الله عز وجل محسومة لدى المتلقي العربي بالنص القرآني ذاته: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، يقول سيد قطب: "إن الأحوال والظروف والملابسات والعوامل التي تغلبت على هذا الكتاب من خلال هذه القرون ما كان يمكن أن تتركه مصوناً لا تتبدل فيه كلمة ولا تحرف فيه جملة، لولا أن هناك قدرة خارجة عن إرادة البشر أكبر من الأحوال والظروف والملابسات والعوامل، تحفظ هذا الكتاب من التغيير والتبديل، وتصونه من العبث والتَّحريف"^(١)، إنها قدرة الله عز وجل الحافظة لكتابه، حكى عياض في المدارك أن القاضي إسماعيل بن إسحاق المالكي سئل عن السر في تطرق التغيير للكتب السابقة، وسلامة القرآن من تطرق التغيير له فأجاب: بأن الله أوكل للأحبار حفظ كتبهم، فقال: ﴿بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٤] وتولى حفظ القرآن بذاته

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط١٧، ١٩٩٩م، ج٤، ص ٢١٢٨.

تعالى فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ قال أبو الحسن بن المنتاب: ذكرت هذا الكلام للمحاملي، فقال لي: لا أحسن من هذا الكلام^(١).

وأما "دراز" فذكر أن هناك سبباً آخر وهو: أن "سائر الكتب السماوية جيء بها على التوثيق لا التأييد، وأن هذا القرآن جيء به مصدقاً لما بين يديه من كتب، ومهيمناً عليها فكان حافظاً لما فيها من الحقائق الثابتة زائداً عليها بما شاء الله زيادته وكان ساداً مسدّها، ولم يكن شيء منها ليسدّ مسدّه، فقضى الله أن يبقى حجة إلى قيام الساعة، وإذا قضى الله أمراً يسر له أسبابه وهو الحكيم العليم"^(٢)؛ ولذا لا نجد الكتب التي تعرّضت لعلوم القرآن تتحدث عن الشك في حفظه وكماله، وعدم تحريفه، بل تبدأ بالحديث عن جمع القرآن والقراءات وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، والإعجاز والمجاز... الخ^(٣).

ومن هنا نجد خطاب "دراز" الحجاجي يتخذ منذ البداية حول قضية القرآن استراتيجية معينة وهو يتوجه إلى متلق معين يحتاج إلى نمط معين من الخطاب والتركيز على نوعية مخصوصة من القضايا، والتغاضي عن بعضها لخدمة ذلك الخطاب، وتلك هي استراتيجية الخطاب الحجاجي التي تعني بناء خطة " في المقام الأول للوصول إلى الغرض المنشود، وبما أنها كذلك - أي خطة - فهي ذات بعدين أولهما: البعد التخطيطي، وهذا البعد يتحقق في المستوى الذهني، وثانيهما: البعد المادي الذي يجسد إستراتيجية لتتبلور فيه فعلاً، ويرتكز العمل في كلا البعدين على الفاعل الرئيسي الذي يحلّل السياق، ويخطط لفعله ليختار من الإمكانيات ما يفي بما يريد فعله حقاً، ويضمن له تحقيق أهدافه"^(٤).

وهذا التخطيط نجده في خطاب "دراز" لمعالجة حقيقة القرآن، من حيث الثبوت التاريخي والنوعي للقرآن الكريم، وتميّز نسقه التشريعي والأدبي، وهو تخطيط يتسق والجو العلمي الذي يسود العقل الغربي، فدراسة القضايا دراسة تاريخية علمية تحليلية يتناسب والمتلقي الغربي المستهدف من الخطاب الحجاجي الذي يعتمده دراز.

(١) ينظر، الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، لبنان، ط أولى ج ١٣، ص ١٧ - ١٨.

(٢) محمد دراز، النبأ العظيم، اعتنى به عبد الحميد الدخايني، دار طيبة للنشر، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط أولى، ١٩٩٧م، ص ٩.

(٣) ينظر، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، القاضي أبو بكر الباقلاني إعجاز القرآن.

(٤) عبد الهادي الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ج ١، ص ٩٢.

فمنذ البداية يحدّد "دراز" الرّسالة والمتلقّي الذي سيوجه إليه هذا الخطاب، فالقرآن الكريم يمكن دراسته من زوايا مختلفة، ولكنها تجتمع في قطبين كبيرين هما: اللغة والفكر "فباعباره كتاباً لغويّاً وبلاغياً تتطلّب دراسته دراسة واسعة، وعميقة باللغة العربية التي أنزل بها نصّه الأصليّ، ولما كان غالبية المجتمع الجامعي الأوربي الذي نقصده أساساً بهذه الدراسة لم يألف هذه اللغة، فسوف لا نركز جهودنا على هذه النقطة.

أما جانبه الثاني: فلا يتطلب من الدارس أن يكون عربياً أو متحدثاً بالعربية، ليضطلع بدراسة جدية ومثمرة للقرآن، وأقصد بذلك هذا الكنز من الأفكار الذي يتكشف من ثنايا أسلوبه الأدبيّ الرّفيع"^(١).

إن هذا التّحديد له أهميته الكبيرة في الخطاب الحجاجي، فحقيقة الخطاب المؤثر ليست هي الدخول في علاقة بألفاظ معينة بقدر ما هي الدخول في علاقة مع الغير بمعنى أن الذي يحدد ماهية الكلام إنما هي العلاقة التخاطبية"^(٢)، وإن تحديد دراز هنا لنوع المخاطب مؤثّر على اختيار خطاب حجاجي له طابعه الخاص المناسب للمتلقّي المحدّد سلفاً.

ويعترف "دراز" بتأثير المتلقّي من حيث اختيار جانب من قضايا القرآن تهمّه، وتهم المرسل نفسه لرغبته في التأثير، فما يمثله القرآن من الأسس الفكرية هو ما يتناسب وحال المتلقّي، ولا شك في أن هذا الاستحضار للمتلقّي واهتماماته هو ما يسهم في حركية الخطاب، بل يسهم في قدرة المرسل التّنويعيّة ويمنحه أفقاً لممارسة اختيار استراتيجية خطابه"^(٣).

ومن هنا اتخذ خطابه الحجاجي نوعاً معيناً من الاختيار المبني على حقيقة القرآن ذاته من حيث هو خطاب لكل البشر، فما يحتاجه المتلقّي هو:

أولاً: إبراز ظروف نزول القرآن وجمعه.

وثانياً: إبراز سبب النقلة النوعية التي جاء بها القرآن للمجتمع العربي، ولمن اعتنق الإسلام، حتى إن بعضاً من المستشرقين المهتمين بالحضارة العربية - كما يذكر حمادي صمود - يطلقون

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، عرض تاريخي، وتحليل مقارن، دار القلم، الكويت، ١٩٨٤م، ص ١٥.

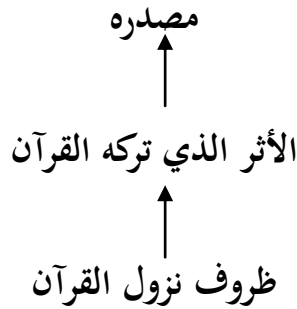
(٢) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٢١٥.

(٣) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ١، ص ٨٦.

لفظ الحدث على تلك النقلة، للدلالة على الأثر العميق الذي خلفه القرآن في المجتمع^(١)، وهو إبراز يؤدي إلى معرفة المصدر الحقيقي للقرآن، ومن خلال إبراز هذين الجانبين تتم معالجة قضية القرآن في خطاب دراز الحجاجي^(٢):

ظروف نزول القرآن وجمعه:

يتخذ خطاب "دراز" الحجاجي تخطيطاً تراجعياً انطلاقاً من الواقع المشاهد المحسوس، وتأثير القرآن فيه وصولاً إلى أصل القرآن ومصدره، أو بعبارة أخرى من الأرض إلى السماء، كما نوضح في الرسم الآتي:



ويتمحور خطاب "دراز" الحجاجي _ وهو يعمل على إبراز هذه الظروف _ حول النقاط

الآتية:

أ- دراسة شخصية النبي مُحمَّد ﷺ وحياته قبل البعثة:

كون مُحمَّد ﷺ مبلغ القرآن، لم يتعرَّض دراز إلى نسبة القرآن إلى سيدنا مُحمَّد ﷺ، وهي قضية أثارها المشركون كثيراً لإسقاط دعوته، متناسين البعد الشاسع بين ظروف حياته ﷺ وطبيعة القرآن الكريم؛ ولهذا يذكر القاضي أبو بكر الباقلاني أن الدلالة على أن القرآن معجز يخالف قول البشر هو من باب الضروريات والبيدهيات لدى من له معرفة بأساليب اللُّغة وأوجه استعمالها^(٣)، ولا يتعرض خطاب دراز لذلك؛ لأنه لا يتناسب ومخطط الخطاب لديه حيث سيُتضح في النهاية أن المصدر للقرآن ليس مُحمَّداً البتة.

(١) ينظر، حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط الثالثة، ٢٠١٠م، ص ٣٢.

(٢) هناك جانب آخر يتعلق بالقرآن، وهو مبحث الأخلاق، وسيكون مبحثاً قائماً بذاته، ولذلك فضلت ألا أتطرق إليه في هذا المبحث.

(٣) ينظر، أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق أ.د. مُحمَّد مُحمَّد مزروع، مكتبة كنوز المعرفة، المملكة العربية السعودية، جدة، ط أولى ٢٠٠٦م، ص ٦٣ - ٦٤.

لقد كانت حياة مُحمَّد ﷺ منذ ولادته حتى وفاته محفوظة بكل تفاصيلها فيما أثر عنه من أحاديث وفي كتب السيرة الكثيرة، ويستطيع من يتأملها أن يلتقط منها ما يشاء، وإن خطاب دراز الحجاجي التقط منها ما يخدم الخطاب أو يتناسب والمتلقي.

ويركز "دراز" على بعض القضايا في حياته، فمحمد ﷺ من أشرف العرب "ينتمي إلى أسرة عريقة بمكة من قبيلة قريش من فرع هاشم التي غلب ورعها وتقواها على قوة سلطانها. ولد مُحمَّد ﷺ يتيماً، فقد مات أبوه عبد الله قبل مولده بسبعة أشهر ثم تولت أمه تربيته بمعاونة مربية هي أم أيمن، لكنه لم يستمتع بحنان الأمومة طويلاً إذ ماتت أمه وهو في السادسة من عمره، واستقبله جده عبد المطلب وآثره بحنانه وعطفه، وتنبأ له بمستقبل عظيم، ولم يكد مُحمَّد يبلغ الثامنة حتى فقد جده فتولى رعايته عمه عبد مناف الملقب بأبي طالب الذي أولاه حباً أبوياً خالصاً، فكان يحرص على أن يكون مُحمَّد ﷺ بجواره، وبشعور متبادل كان الصبي لا يصبر على البعد عن عمه؛ ولهذا نرى مُحمَّداً ﷺ وهو في الثالثة عشرة من عمره يصحب عمه في رحلة إلى سوريا عام ٥٨٢م طلباً للتجارة.

وترجع القصة المشهورة إلى هذه الرحلة لأوّل اتصال لمحمد ﷺ بالأوساط الدنيّة في شخص الناسك المسيحي بحيرا، فيحكى لنا الأثر أن هذا العابد لاحظ بعض العلامات المنصوص عليها في الكتب المقدسة^(١).

إن هذا النص عن حياة مُحمَّد ﷺ يملية اتجاه الخطاب الحجاجي نفسه، فحياة مُحمَّد ﷺ بعيدة عن الترف وبعيدة عن العلم مجال إبداع الفكر، والمجتمع بعيد كل البعد عن الطابع الديني، فلم يكن لدى ذلك المجتمع من العلم ما يكتشف به علامات النبوة، حتى أخبر بها بحيرا، العالم المسيحي، وإن ذكر هذا الأثر - وصاحبه عالم مسيحي - في خطاب "دراز" فيه إشارة ضمنية إلى المتلقي، وهي حجة غير مباشرة يقدمها الخطاب للمتلقي، ولا شك في أن العالم المسيحي هنا يهيم المتلقي الغربي، ويمثل لديه سلطة دينية وفكرية معيّنة.

إن خطاب "دراز" يدلّ على تعامل جديد مع المعطى التراثي تمثّل في اختيار النصّ القرآني ذاته والانطلاق منه لفسح المجال لإنطاقه؛ ولذا نلاحظ تكثيف الاستدلال بالآيات القرآنية

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٢٢ - ٢٣.

حول كثير من الأحداث متصلة بشخصية مُجَّد ﷺ وحول ما يعرضه من قضايا^(١)، وهي عملية فصل الذات عن التراث كما يسميها الجابري^(٢)، وهذه العملية تعتبر ضرورية للتعامل الجديد مع النص التراثي، وقد أكد دراز منذ البداية أن دراسته للقرآن ستكون موضوعية بقدر ما يستطيع أي مفكر أن يتجرد من ظروفه الذاتية الخاصة^(٣).

ب - ويتمثل الجانب الثاني من الظروف المحيطة به - كما سبق ذكره - في صفاته الذاتية

بما لها من دور كبير في قضايا القرآن الكريم وإبراز حقيقته، ويركز الخطاب الحجاجي هنا على بعض المعالم المهمة فيها نذكر منها:

- الأمانة: كما برزت في قصة رفع الحجر الأسود^(٤).

- التميز الأسري: فهو أب حنون، وزوج وفي، متدفق العاطفة نحو أولاده وأحفاده، يضاف إلى ذلك حرصه على البساطة والزهد رغم ما يستطيعه من الثراء، والبذخ^(٥).

ولقد "تفوق الرسول ﷺ بصفة خاصة في الفضيلة الاجتماعية إذ وُهبَ لينا ورقة لم تغادره حتى وهو في أوج سلطانه، فلا يعنف محدثه مهما كان، ولا يعجل إنهاء حديثه، ولا يكون البادئ بسحب يده من يد من يصافحه ومع حزمه ونزاهته في إقامة العدل بين الناس كان متسامحاً فيما يتعلق بحقوقه الشخصية"^(٦).

إن هذه الصفات المدرجة في خطاب دراز تتسق والخطة الحجاجية التي تم رسمها من قبل وجعلها متناسب والمتلقي الغربي، وهي تتخذ نموذج البلاغ الذي يتحدد بالناقل والمنقول إليه وأداة النقل^(٧)، ولا شك في أن درازا قد حدد - كما سبق - المنقول إليه وهو المتلقي الغربي، واتخذ أداة النقل المتمثلة في نقل الأفكار دون الحرص على المظهر اللغوي، كما أن المنقول يتمثل

(١) ينظر، مُجَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم ص ٢٨، وما بعدها.

(٢) ينظر، مُجَّد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي الغربي، بيروت، الحمراء، ط السادسة، ١٩٩٣م، ص ٢٣.

(٣) ينظر، مُجَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٧.

(٤) ينظر السابق، ص ٢٦.

(٥) ينظر السابق، ص ٢٥.

(٦) السابق، ص ٣٧.

(٧) ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص ٣٩.

في اختيار فقرات من حياة محمد ﷺ لها علاقة بقضية القرآن وحقيقته، ومنها التركيز على هذه الصفات الشخصية ففيها طرح حجاجي من حيث اتساق هذه الصفات مع النص القرآني ذاته، كما أن هذه الصفات والتركيز عليها مما يثير وجدان المتلقي الغربي بعد أن سلبت منه الحضارة بعضاً من معاني الإنسانية إبان طغيان الفلسفة المادية، كما أن في ذلك أيضاً إبرازاً للصورة المحجوبة وراء صورة العنف والقتل عن الإسلام لدى المتلقي، "فمحمد ﷺ وهب لنا ورقة لم يغادره حتى في أوج سلطانه".

وهذه العبارة الأخيرة تستبطن حجاجاً مضمناً حيث نفى دراز القسوة والعنف عن محمد ﷺ؛ فلو كان محمد ﷺ ينزع إلى شيء منه لاستغلّ سلطانه بعد أن استقر له الأمر بعد فتح مكة، كما أنه يتحلى بأداب الحوار فهو لا يقاطع الحديث ولا ينزع يده من يد محدثه.

ج- إبراز مسألة تلقي محمد ﷺ للوحي: يعرض خطاب "دراز" الحجاجي هذا الحدث

عرضاً مبسطاً محدداً بالزمان والمكان ففي "إحدى الليالي ووسط السكون المطبق من يوم ١٧ من شهر رمضان - فبراير ٦١٠م - كما يقول ابن سعد: دخل محمد ﷺ في أول اتصال له مع ما وراء الكون فمرّ بأول تجربة له مع الوحي الحقيقي، ولقد نقل إلينا بنفسه أطوار ما حدث على شكل حوار بينه وبين جبريل، بين التابع والمرئي، قال جبريل: اقرأ، قال محمد مندهشاً: ما أنا بقارئ، فكرر جبريل قوله: اقرأ، بعد أن ضمه إليه ضمة شديدة، قال محمد: ماذا اقرأ؟ ولقد تكرر نفس الأمر مع ضمه أشد من الضمة الأولى، كما لو كان المقصود منها إثارة انتباهه والتمكين في نفسه لمعاني الجدية التي تطلبها التبعة الثقيلة التي سيكلف بها"^(١).

إن هذا العرض المحدد بالزمان والمكان يضيفي صفة الحقيقة على هذا الحدث، فإن ما يثير حضور الحدث في ذهن المتلقي هو ذكر زمان الحدث ومكانه^(٢)، أما علاقة البشرية بما وراء المرئي عن طريق الوحي فهي علاقة قديمة يكاد يسلم بها العقل البشري، حتى في أوج ماديته ف (كانت) الذي لم يكن يولي أهمية كبيرة للديانات التجريبية في مرحلة نقد العقل العملي "نجدته

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٢٨.

(٢) ينظر، عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص ٩٠.

لا يعني بالتعدد الديني من حيث إنه يرنو إلى دين واحد له إله مختلف عن إله العقل العملي، وهو الإله الخارجي، الإله الذي يقول به الوحي"^(١).

ولا يزال كثير من الفلاسفة الذين آمنوا ببعض الرسل والكتب، وكفروا ببعض يؤمنون كما يقول ابن تيمية: "بدرجة من درجات إعلام الله وإيجائه إلى عباده"^(٢)، فقضية الوحي إذن لم تكن قضية خلافية تستحق الوقوف عندها، وهذا ما جعل خطاب دراز يعرضها بوصفها حقيقة واقعة، ويسترسل بذكر تفاصيلها مدلاً عليها من النص القرآني ذاته، كما يستند في ذلك إلى بعض المصادر التراثية.

وإن اعتماد الخطاب الحجاجي عند "دراز" على مثل تلك المصادر يدعم الحجاج، ولاسيما إذا وضعها "المخاطب في الموضع المناسب، وهنا تتبدي أهليته وبراعته في توظيفها بحسب ما يتطلبه السياق، ويكمن تصنيفها في السلم الحجاجي بالنظر إلى طبيعتها المصدرية، فهي ليست من إنتاج المخاطب بقدر ما هي منقولة على لسانه، ونقلها على لسانه ينبئ عن كفاءته التداولية إن يكن دوره في توظيفها التوظيف المناسب في خطابه، وبهذا فهي تعلق الكلام العادي درجة مما يجعلها ترقى في السلم الحجاجي إلى ما هو أرفع"^(٣).

ولما كان هذا الاتصال بين البشر والوحي غير طبيعي اتجه خطاب "دراز" إلى تحليل شخصية مُحمَّد ﷺ إبان هذه الحادثة معتمداً على المشاهد أو السند التراثي، فمحمد ﷺ "لم يستطع أن يحول نظره أو يتقدم أو يتأخر، فلم يكن يحدق إلى أي نقطة في السماء إلا ويراه أمامه، استمر ذلك لمدة من الزمن ثم لم يعد يرى شيئاً.

قد يكون الذي أصاب مُحمَّداً ﷺ من هذه التجربة السمعية والبصرية الجديدة قد أوجد عنده بعض الشك حيناً في حقيقة صوت الملك أو بعض الخوف من أن يكون قد أصابه مسة شيطانية، وهو الذي لم يمقت شيئاً كمقته للسحرة والكهنة، وقد لا يبعد عن الحقيقة أن الآلام البدنية التي نتجت عن هذه المقابلة تشبه آلام الموت، وقد يكون قد تصور أنه مات من

(١) مُحمَّد المصباحي، كانط من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، ضمن كتاب، فلسفة الدين، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٢م ص ٧٦.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د مُحمَّد رشاد سالم، مطبوعات جامعة الإمام مُحمَّد بن سعود الإسلامية، ج ١٠، ص ٢٠٦.

(٣) عبد الهادي الشهري، آليات الحجاج وأدواته ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته ج ١، ص ١٢٦.

شدتها، وبهذا الاضطراب المعنوي والبدني عاد محمد ﷺ فوراً إلى بيته تهزه حمى باردة، وطلب من أهله أن يدثروه" (١).

إن هذا التحليل لما أصاب النبي ﷺ إبان هذه التجربة يُعد من النقل الموضوعي والتحليل النفسي الذي يؤدي إلى الوصول إلى حقيقة ما أصابه، وإن هذا الوصف الدقيق هو من باب الوصف التوثيقي لما أصاب محمدًا ﷺ يأتي مبرزاً للحدث الواقعي، وكاشفاً عن مشاعر صاحبه (٢).

كما أن هذا الوصف اتخذ إشارات حيادية موضوعية تهم المتلقي ومنها: استعمال الاسم (محمد) بدلاً من النبي واستعمال الضمير الغائب: أصابته، أهله... إلنا أمام هذا الوصف نجد الحجاج لا يخلو من الذاتية التي اعترف بها دراز سابقاً، وربما انعكست على بعض عباراته، وهذا ما نجده في بعضها، كقوله: الذي لم يمقت شيئاً كمقتة للسحرة والكهنة. وعبارة: وثبتت هذه الكلمات الكريمة في ذاكرته (٣).

د- اكتمال القرآن وجمعه:

يبدأ خطاب دراز بالوصف المادي للقرآن الكريم، "فهو يتكون في طبيعته العادية من حوالي خمسمائة صفحة بكل منها ١٥ سطراً وينقسم إلى ١١٤ سورة مختلفة الأطوال" (٤).

إن هذا الوصف الماديّ تمليه طبيعة المتلقي الذي يجهل القرآن مادياً، ففي عالم الخطاب "ليس صحيحاً أن تتصور أن المرسل شخص يختار بكيفية حرّة هذا أو ذلك من الوحدات المعجمية والبنى التركيبية من مخزونه من العناصر اللغوية، بل هناك قيود تحدّ من إمكانيات الاختيار، وتتوجه تقابلياً متضمنة نمطين من العوامل:

١- الشروط الواقعية للتواصل.

٢- الخاصيات الموضوعاتية والبلاغية للخطاب أي بالجملة قيود النوع" (٥).

ولذا نجد خطاب دراز يخضع للشروط الواقعية للتواصل مع المتلقي بهذا الوصف المادي للقرآن، مع أنه يبدو لدى المتلقي العربي لا طائل من ورائه.

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٢٨-٢٩.

(٢) ينظر "جنيت" وآخرون، الفضاء الروائي، ترجمة عبد الرحيم جزل، أفريقيا الشرق المغرب، الدار البيضاء، ص ٤٧.

(٣) ينظر، محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٢٨-٢٩.

(٤) السابق، ص ٣٣.

(٥) "مولز" وآخرون في التداولية المعاصرة والتواصل، ترجمة وتعليق د محمد نظيف، أفريقيا الشرق، ٢٠١٤م، المغرب، الدار

البيضاء، ص ٥٣.

ويؤكد خطاب دراز على حفظ القرآن والاهتمام به ذلك أن " النص المنزل لم يقتصر على كونه قرآناً، أو مجموعة من الآيات التي تتلى أو تقرأ، تحفظ في الصدور، وإنما كانت أيضاً كتاباً مدوناً بالمداد، فهاتان الصورتان تتضافران وتصحح كل منهما الأخرى؛ ولهذا كان الرسول ﷺ كلما جاءه الوحي وتلاه على الحاضرين، أملاه من فوره على كتبة الوحي ليدونوه على أي شيء كان في متناول أيديهم، مثل الورق أو الخشب أو قطع الجلد، ويذكر العلماء الثقات أن عدد كتاب الوحي بلغ تسعة وعشرين كاتباً أشهرهم الخلفاء الخمسة الأوائل أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاوية"^(١).

إن ما يتضمّنه خطاب دراز الحجاجي هنا هو التأكيد على حفظ القرآن سواء أكان حفظه في الصدور أو حفظه بالكتابة، ولعل ذكر الخلفاء ككتاب للوحي لم يكن جزافاً إذ هم قمة الهرم الإسلامي بعد النبي ﷺ، فكتابته إذن لم تكن من أي شخص كان، ومن ثم فإن ذكر هؤلاء يعد دعماً للمتلقي إلى عدم الشك في هذا الحفظ، فاليقين يرتفع درجة لكون القرآن يقرأ، ويحفظ ويعنى به، وهذا شأن كل مقدس، ولاسيما لدى المتلقي الغربي.

كما يرتفع اليقين في السلم الحجاجي درجة أرفع بأداة الحصر (إنما) التي دلت على حفظ القرآن بالكتابة، وهذا ما يسميه طه عبد الرحمن بالاستدلال المركب^(٢)، وهو أمر يثير المتلقي حتى صرح أحد الغربيين بقوله: "من ذا الذي لم يثمن لو أن أحداً من تلاميذ عيسى الذين عاصروه قام بتدوين تعاليمه بعد وفاته"^(٣)، ويمكن رسم السلم الحجاجي بهذا الشكل:

(٣) حفظه بالكتابة



(٢) حفظه في الصدر



(١) كون القرآن يقرأ أثناء نزوله

ويمكن أن يرتقي الرقم (٣) إلى درجة أعلى إذا أضفنا كتاب الوحي "الخلفاء الراشدين"

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٣٤.

(٢) ينظر، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٣٩٣.

(٣) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٣٦. الحاشية.

(٤) يكتبه الخلفاء الراشدون



(٣) حفظه بالكتابة

وعن جمع القرآن الكريم يتخذ خطاب دراز سبيل التأكيد الموثق على طريقة ذلك الجمع، فبعد وفاة النبي ﷺ بدأت فكرة جمع القرآن للضرورة الملحة لذلك، ولقد عهد أبو بكر رضي الله عنه بهذه المهمة إلى زيد بن ثابت "الذي تردد في بداية الأمر عندما أدرك ضخامة التبعة في هذا العمل الجليل، ولكن أبا بكر أصر قائلاً: إنك رجل ذكي لا تهمل، وكنت تكتب الوحي في عهد الرسول ﷺ فقم بجمع القرآن، ويبدو أن سبباً آخر قد أسهم بعض الشيء في هذا الاختيار، وهو أن زيداً لم يكن من كتبة الوحي ومن حملة القرآن فحسب، ولكنه فضلاً عن ذلك حضر بنفسه آخر تلاوة للقرآن قام بها الرسول ﷺ، وبالإضافة إلى كل هذه الضمانات وضعت قاعدة للعمل، وطبقت بكل عناية، وهي تقضي بالألا يؤخذ بأي مخطوط لا يشهد شخصان على أنه مكتوب ليس من الذاكرة، وإنما بإملاء الرسول ذاته، وأنه جزء من التنزيل في صورته النهائية"^(١).

إن هذا النص يحمل قيمة حجاجية واضحة من حيث تزكيته لشخصية زيد بن ثابت وهو ما يسمى في النظرية الحجاجية بالاستلزام^(٢)، إذ يستلزم من هذا الوصف في حق زيد ابن ثابت أن المرسل متأكد من منزلته وكفاءته، كما أن في النص قيمة حجاجية أخرى وهي الاشتراط العلمي لما يكتب، ولا بد أن يكون من إملاء المصدر الأصلي محمد ﷺ.

ومن منطلق الموضوعية نجد خطاب دراز يعطي قيمة كبيرة للمصحف بعد نشره في عهد عثمان فرغم "قيمة هذا المصحف العظيمة، ورغم ما يستحقه من العناية التي بذلت في جمعه فإن مجرد بقاءه محفوظاً بعناية عند الخليفين الأولين أسبغ عليه الطابع الفردي أو الشخصي بعض الشيء، ولم يصبح وثيقة للبشر إلا بعد يوم نشره في خلافة عثمان"^(٣).

إن هذه الفقرة تحمل جانبين أو وجهين من الحجاج، أولهما: صورة من النقد الموجه لبقاء المصحف في زمن أبي بكر وعمر محفوظاً بصورة فردية، والآخر: هو حجاج ضمني لأهمية الجمع الثاني في عهد عثمان، الذي أثرت حوله الشكوك.

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٣٦ - ٣٧.

(٢) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٢٠٧.

(٣) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم ص ٣٩.

ومن هنا يتجه خطاب "دراز" الحجاجي لبعض الفرق الإسلامية التي ظن أتباعها أن عثمان غيّر في المصحف الأصلي، ويسوق شواهد مهمة في هذا الجانب فقد "ظن بعض الشيعة أن عثمان قد بدل في نص القرآن، أو أنه على وجه التحديد أسقط شيئاً يتعلق بـ (علي) بن أبي طالب ﷺ فلو صح ذلك لراجعته حملة القرآن، وما أكثرهم وقت نشر مصحف عثمان"^(١). إن خطاب "دراز" هنا يعتمد على ما زرعه الإسلام في نفوس الصحابة من قيم الصدق وإقامة الحق، وتمسّكهم بها، وتعد القيم أساساً للحجاج وهي تستدعى لدفع المستمع نحو اختيارات معينة^(٢).

وعندما يعرض دراز هذه القيم لدى المسلمين الأوائل فإنه يؤكد على حرصهم عليها وعدم تجاوزهم لها، ولا شك في أن حمل هذه القيم، واستشعارها يعد صورة حجاجية حديثة يعرضها دراز منطلقة من التغيير الجذري الذي أحدثه القرآن في النفوس، وهو أمر يجعل حصول التحريف في مصحف عثمان أمراً مستبعداً.

ولا يكتفي دراز بهذه القيم كسلطة حجاجية بل يستدل بأقوال المستشرقين الذين اطلعوا على الأحداث، فيركز على الشاهد أو المسند المستمد، من قبلهم مراعاة للمتلقي الغربي، وأن اطلاعه على أولئك أقرب وأوثق. "ف (نولدكه)^(٣) يقرر أن النص القرآني على أحسن صورة من الكمال والمطابقة للجمع الأول، ويذكر قول (لو بلوا) إن القرآن هو اليوم الكتاب الرباني الوحيد الذي ليس فيه أي تغيير يذكر، وكان (موير)^(٤) قد أعلن ذلك قبله حيث قال: إن المصحف الذي جمعه عثمان قد تواتر تناوله من يد ليد حتى وصل إلينا بدون تحريف"^(٥).

ويبدو أن هناك استراتيجية معينة لنشر عثمان ﷺ لمصحف واحد وأمر الناس بالتجمع عليه وهي:

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٣٩.

(٢) ينظر، عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص ٨٨.

(٣) نولدكه: مستشرق ألماني ١٨٣٦ - ١٩٣٠م تعلم في جامعة جوتنجن، وعين أستاذاً للغات الشرقية في جامعة "كيل" له دراسات مهمة في تاريخ العرب وثقافتهم من أشهرها تاريخ القرآن - وتاريخ الفرس والعرب في عصر الساسانيين - ينظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين دار العلم للملايين بيروت - لبنان ط الثالثة ١٩٩٣م ص ٥٩٥ والموسوعة العربية الميسرة، ج ١، ص ١٨٦١.

(٤) موير ١٨١٩ - ١٩٠٥م مستشرق بريطاني، تولى مناصب إدارية هامة في الهند والتدريس في جامعة أدنبره، امتاز بدارسات في التاريخ الإسلامي، ومن كتبه المهمة الخلافة، وحياة محمد، ينظر، عبد الرحمن بدوي موسوعة المستشرقين ص ٥٧٨ والموسوعة العربية الميسرة، ج ٢، ص ١٧٩٤.

(٥) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٤٠.

- إضفاء صبغة الشرعية على القراءات المختلفة التي كانت تدخل في إطار النص المدون، ولها أصل نبوي مجمع عليه.

- استيعاب ما لا يتطابق تطابقاً مطلقاً مع النصِّ الأصليِّ، وقاية للمسلمين من الوقوع في انشقاق خطير فيما بينهم^(١).

ولا يهمل خطاب دراز الحجاجي أمام قضية جمع القرآن واكتماله الرد على بعض المستشرقين الذين لم ينظروا بعين الموضوعية إلى تلك القضية، بل تأثروا بتاريخهم الكنسي، وقاسوا حالة جمع القرآن على ما حصل للكتب المقدسة من قبل^(٢)، وفي هذا النقد استيعاب لأطراف القضية، واستحضار لإشكاليات المتلقي المختلفة وأطروحاته.

وهذا يدل على أن خطاب "دراز" الحجاجي اتجه اتجاهًا تصاعديًا من الحديث عن النبي ﷺ كونه المبلغ لهذا القرآن، ثم نزول القرآن واكتماله وجمعه، وتركز خطابه على صحة الجمع الثاني لكثرة الشكوك حوله؛ ولكونه الجمع المتداول إلى الآن، وأكد على أن نسخة عثمان لا يرجع تاريخها إلى الخليفة الأول فحسب، بل يرجع تمام النص إلى الرسول ﷺ، كما أن النص الصحيح ليس بالضرورة هو النص الأسبق، بل الأرجح أن يكون هو الذي تمتع باللمسات الأخيرة في آخر الوقت^(٣).

وإذا كان خطاب "دراز" الحجاجي قد وصل بمجموعة من السمات الحجاجية إلى التأكيد على صحة القرآن الكريم، وجمعه في كتاب واحد فإن هذا كان سبباً إلى الدخول إلى القرآن ذاته؛ للحديث عن التأثير الذي أحدثه في المجتمع، وليصل إلى الحديث عن مصدر هذا القرآن، وهو أسلوب يتناسب وما تمليه طبيعة المتلقي الذي ينطلق من المحسوس إلى المعنوي، ومن المشاهد إلى ما وراء ذلك، وهذا النمط الذي ارتضاه دراز يخالف ما درجت عليه دراسات القرآن الكريم الموجهة إلى المتلقي المسلم، ويمكن توضيح ذلك في الرسم التالي:



تأثير القرآن

الواقع - الظروف المحيطة

- النقلة التي أحدثها القرآن ومصدره الأصلي:

إن التحوّلات المفاجئة في المجتمع لا بد أن يكون وراءها قوّة في المؤثر أو ضعف شديد، وتقبل للمؤثر فيه، والناظر في بداية تاريخ الإسلام يدرك النقلة التي أحدثها القرآن الكريم في النفوس وفي المجتمع، ولم يتوقف التأثير على المجتمع العربي بل تجاوزه إلى الأمم الأخرى، بل إن التغيير في المجتمع العربي جاء على غير مقدمات اجتماعية معينة تؤدي إلى نتيجة حتمية.

يقول رودى باريت: "إن المهمّ في هذا السياق أن التاريخ كله بما في ذلك الزمن الحاضر يفهم باعتباره حلقة في التاريخ القدسي أو الخطة الإلهية للهداية والإخلاص، أي بمعنى آخر فإن الحدث الذي يجرى استناداً إلى أمر الله إنما يفيد في اتجاه الإنسان المؤمن، ومعنى ذلك أن القرآن يضع منظوراً؛ لإدراك التاريخ وأحداثه، وهو مختلف تماماً عما تعارف عليه العرب، واعتادوه في التعامل مع الحدث التاريخي"^(١).

وأمام هذا التغيير الداخلي انطلق العرب في اتصال غريب وتغيير مفاجئ لمن حولهم من الأمم حتى أصبح القرآن يمثلهم جميعاً، فلم "تكن حركة بريدية نابعة من معاناة الفقر والجوع والرغبة في الانتقام، بل كانت حركة فكرية واعية متخلقة بأخلاق تتلاءم معها وتحقق نوعاً من التسامي بالغرائز العمياء، عند المهثورين من الناس كما عند المتسلطين منهم"^(٢).

إن هذا الحدث التاريخي الفريد من نوعه في مجرى الزمان قد أثار، كما يقول دراز: "اهتمام الإنسانية جمعاء كما أثار فضول مؤرخي الأخلاق والأديان"^(٣).

وقبل أن يطرح خطاب "دراز" الاحتمالات لهذا التغيير يناقش ما أثير لدى المتلقي الغربي من الشبه بين هذا التغيير، وذلك الذي أحدثه الإسكندر المقدوني ويفرق بينهما من ناحيتين أولاهما: الناحية المادية: فأعمال الإسكندر لم تتجاوز مجال التعمير الحضري، أما مجموعات الشعوب، والفلاحون الذين قيل عنهم لا يُعدُّ الفتح فتحاً إذا لم يؤثر في عقولهم، فقد احتفظوا

(١) رودى باريت، مُحمَّد والقرآن، ترجمة د رضوان السيد، الدار العربية للعلوم، ناشرون بيروت، لبنان. ط أولى ٢٠٠٩ ص ٢١٦.

(٢) رمضان عبد الرحمن لا وند، مُحمَّد رجل التاريخ الأول، دار المعرف، بيروت، لبنان، ط أولى، ٢٠٠٠، ص ٧٧.

(٣) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٥٢.

بطابعهم الخاص دون أي تغيير، فاللغة والأخلاق والنظم السياسية والاقتصادية ظلت كما كانت.

وثانيهما: الناحية الفكرية، فما لا يمكن إنكاره أن الإسكندر لم ينقل معه الفكر اليوناني وإنما تبنى بدون قيد ولا شرط الأفكار التي كانت سائدة في البلاد المغلوبة في ذلك الوقت، واعتنق عقائدها^(١)، بل إن الإسكندر نفسه مال إلى العادات الشرقية من لبس الثياب، وغيرها حتى إن جنوده أصبحوا يرون ذلك استسلاماً من الإسكندر للشرق^(٢).

أما التغيير الذي أحدثه القرآن فهو أعمق من ذلك فقد "تغير كل شيء من يوم وليلة، ولم يقتصر هذه المرة على الواجهة السياسية والاقتصادية في المدن الكبرى فقط. وإنما تغلغل في الأعماق النفسية لهذه الشعوب جميعاً، فاللغات والأفكار والآمال والعادات وتصور العالم وفكرة الله كل ذلك قد طرأ عليه تغير جذري"^(٣).

نلاحظ في هذه الفقرة من خطاب "دراز" لغة ذاتية انفعالية جازمة وهو أمر لا يمكن أن يطمس تحت ركام الأفكار والموضوعية، فالنص "يقدم دائماً باعتباره موسوماً أو غير موسوم بطريقة شخصية أي أنه يتصل بفاعل يتجلى فيه معبراً عن رأيه أو وجهة نظره، مشيراً إلى تجربة أو حدث متعلق به ذاته"^(٤)، على أن هذه الذاتية في حقيقة الأمر لا تبعد كثيراً عن الموضوعية وذلك بالنظر إلى واقع التغيير ذاته، فالإسلام كان "ينزع دائماً إلى الانتشار وكسب الأتباع، كلما أتاحت له الفرصة لكي يظهر في بساطته ونقائه الفطريين. أليس التأثير الذي يمارسه على النفوس في الوقت الحاضر دليلاً ملموساً على أن له قوة ذاتية، وتوافقاً مع الطبيعة البشرية وحقيقة الأشياء؟"^(٥).

إن خطاب "دراز" الحجاجي كما هو واضح يبدو مشحوناً بطاقة حجاجية مجملية سيقع تفصيلها، وهذه الطاقة تقنية من تقنيات الحجاج يسميها طه عبد الرحمن "مسلمة بنائية الخطاب"، ومقتضاها أن الخطاب ينشئ موضوعاته إنشاءً تدريجياً بحيث تتقلب فيه الموضوعات

(١) ينظر، مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٥٤.

(٢) ينظر، ول وابريل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة، مُحمَّد بدران، جامعة الدول العربية، تونس، ج ١، مجلد ٢، ص ٥٣٢ - ٥٣٣.

(٣) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن، ص ٥٤.

(٤) صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص ١٢٢.

(٥) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٥٤.

في أطوار دلالية تنتقل فيها من الإجمال إلى التفصيل، ومن الإشكال إلى التبيين^(١)، وأن الاستفهام الذي يطرحه دراز هنا يعد سؤالاً مغلقاً حيث يحمل في طياته الجواب بنعم أو لا، وهي استراتيجية توجيهية محكمة لأنها توجه إلى الجواب أولاً وإلى محتوى القضية آخراً^(٢)، ولا سيما أن القضية التي يريدها دراز قد اتضحت معالمها فلم يبق إلا أن يكون هناك تآزر من المتلقي مع ما يلقي إليه.

ويحاول خطاب "دراز" تلمس أسباب هذا التغيير مستبعداً أن يكون سببه طمع مُجَّد ﷺ في السياسة ونجاحاته الذاتية، فقد أقر المستشرقون بأن نفس مُجَّد ﷺ لم تكن تنزع إلى الإجراءات الحربية^(٣).

ولا شك في أن "درازا" يحيل بذلك إلى (رودي باريت) في قوله: "فإن مُجَّداً ما كان مدفوعاً بالجوع إلى السلطة أو التعطش لها، فالعكس هو الصحيح، فحتى النجاحات العسكرية والسياسية قال بكل تواضع إنها من الله، ففي موقفه الأساسي ما تغير شيء، ووعيه الرسالي بقي هو نفسه كما في الأزمنة الطيبة القديمة، إذا كان لنا أن نعبر بهذه الطريقة، أما هو نفسه فربما قال: لقد بقيت كما كنت في الأزمنة القديمة السيئة"^(٤).

إذن فلعل التغيير جاء من ضغط الجماعة المسلمة عليه، إلا أن هذا الاحتمال غير واقع، وإن كان يعد قضية شائكة لدى المتلقي الغربي الذي رأى في العربي إبان الفتح الإسلامي جنساً يعشق القتل والحرب، إلا أن خطاب دراز يعالج هذه القضية بصورة حجاجية تنطلق من طبيعة العربي ذاته ومن ظروف الحروب تلك:

أولاً: ليس صحيحاً أن الحرب سلوك متأصل في الجنس العربي:

(١) ينظر، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٢٧٩.

(٢) ينظر، عبد الهادي الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ١١٧.

(٣) ينظر، مُجَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٥٧.

(٤) رودي باريت: مُجَّد والقرآن، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

فالعلماء الذين تعمقوا في دراسة الطبيعة العربية لا يؤيدون مثل هذا الافتراض، بل إنهم أثبتوا أن الدماء تثير الفزع في نفوس العرب^(١)، ولم يحدد دراز هذه الدراسات ولم يسم هؤلاء العلماء ونحن نذكر أن ابن خلدون يقول: "إن العرب لا يذهبون إلى المزاومة والمحاربة إلا إذا دافعوا بذلك عن أنفسهم"^(٢).

ثانياً: إبطال القياس الذي ترسخ في ذهن المتلقي الغربي حول الحرب المقدسة:

يبدو أن معلومات العالم الغربي غير وافية في هذه النقطة، إذ يسود الاعتقاد أنه يحق للشعوب الإسلامية طبقاً لتعاليم كتابهم المقدس: "أن يستخدموا السلاح سواء لفرض دينهم على الناس أو للقضاء على كل من لا يعتنقه ويطلقون على ذلك الحرب المقدسة، وهي عبارة يجعلونها تتوافق مع كلمة "جهاد" في القرآن الكريم، فمصطلح الجهاد في الإسلام بعيد كل البعد عن معنى الحرب المقدسة، فهذا التعبير النوعي الذي يقصد به بذل الجهد "ليست له أية علاقة بالناحية العسكرية لأننا نجده أيضاً في السور المكيّة، إما لبذل الجهد في الوعظ والدعوة والجدال بالحسنى، وإما لبذل الجهد الشخصي ذي الطابع الأخلاقي المحض"^(٣).

إن خطاب "دراز" هنا يستعمل التعريف أو الحد تقنية حجاجية لإيضاح مصطلح الجهاد ولا شك في أن التعريف يعد شكلاً حجاجياً يستخدمه الحجاج في محيط الاعتقاد ويضع من خلاله سبيلاً إلى الإقناع، وتعريف الجهاد هنا يجافي معنى الحرب المقدسة التي يُسَلَّحُ بها لأغراض سياسية واقتصادية كما في الانتصارات الكبرى في أوروبا إبان الحرب العالمية الأولى التي نسبت إلى المسيحية^(٤).

(١) مُجَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٥٧.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله مُجَّد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط أولى، ٢٠٠٤م، ج ١، ص ٢٨٦.

(٣) مُجَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٦١ وما بعدها.

(٤) ينظر، عمر فروج ومصطفى خالدي، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ص ١٦٨.

ثالثاً: تركيز خطاب دراز الحجاجي على ظاهرة التسامح:

ذلك أن الدعوة بالحسنى إلى الإسلام، وإبراز مصطلح الهداية يعد مجالاً مهماً في هذه القضية، فهل معنى ذلك أن هداية الآخرين أو غوايتهم لا تهم المسلم في شيء؟! إن القرآن يقرر أن من الواجب الدعوة إلى الحق والفضيلة، ومزاولة ذلك بهمة ونشاط ولكن الأسلوب المتبع في ذلك ينبغي أن يتسم بالحكمة والإقناع واللين^(١).

كما أن التسامح واللين والدعوة بالحسنى وجه آخر لنشر الدين، وهو أمر مهم بالنسبة إلى المتلقي، وإن خطاب دراز الحجاجي ينتهج كما نرى طرح البدائل المتوافرة لديه وإبرازها أمام المتلقي.

رابعاً: اللجوء إلى الإحصائيات لبيان السبب في انتشار الإسلام ولاسيما في بعضالفترات:

ويتساءل "دراز": ما إذا كان ذلك بالقوة والحرب أم بالجاذبية الذاتية، وهنا يستحضر خطاب دراز المتلقي بأسلوب التساؤل، فعلى "كل من يدعي أنه اكتشف غرضاً آخر لنظام القتال في التشريع الإسلامي أن يتفضل ويعطينا الرقم التقريبي للأتباع الجدد الذين اعتنقوا الإسلام بفضل هذه الإجراءات القاسية، لقد عاش المسلمون كلتا التجربتين في وقت مبكر وفطنوا أن ذلك في مصلحة العقيدة ذاتها؛ لأنه لا يوجد شيء يعادل تبادل الأفكار في سلام وحرية، ولقد فهموا ذلك جيداً حتى لا يساورهم إكراه الناس على الدين بالقوة، وحتى قيل إنه أثناء صلح الحديبية نظراً لأن حدود المعسكرين المتعاونين كانت مفتوحة بلغ عدد الذين اعتنقوا الإسلام ما يزيد على عددهم في السنوات السابقة مجتمعة"^(٢).

إن مقارنة "دراز" بين عدد الداخلين في الإسلام إبان الصلح أمر مهم جداً، ولاسيما إذا أدركنا أن هذه المقارنة أو العملية الإحصائية تُعدُّ من آليات الحجاج الحديثة، وهي تنوب عن كلمة كثيراً التي كانت تستعمل في الخطب قديماً للدلالة على قوة الحجة^(٣).

وإذا كان الإسلام وتأثير القرآن لم يكونا بسبب فرضه فرضاً بالقوة، فأين يكمن هذا السرّ

يا ترى؟

(١) ينظر، مُجَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٦٤.

(٢) السابق، ص ٦٥.

(٣) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٣١٤.

يحدّد خطاب "دراز" الحجاجي هذا السّرّ في جاذبية القرآن تحديداً مجملاً ثم يشرع في التفصيل والتوضيح، وهذا الأسلوب الحجاجي يطمح المرسل (دراز) من خلاله إلى "تسييح الفهوم المتقبلة، وإحكام القضية على الأذان السامعة، حتى يضمن لخطابه النجاعة الكافية"^(١)، فجاذبية القرآن تكمن في توافقه "الكامل مع أسلوب الناس الفطري في التفكير والشعور واستجابته لما تتطلع إليه نفوسهم في شؤون العقيدة والسلوك وبوضعه الحلول الناجحة للمشكلات الكبرى التي تقلق بالهم، وبمعنى آخر لا بد أنه ينطوي على ما يشبع حاجاتهم إلى الحق والخير والجمال، بما يجمع من صفات العمل الديني، والأخلاقي، الأدبي في آن واحد"^(٢).

إن هذا النصّ الجمل يقدم مقام الإغراء الذي يدفع المتلقي إلى إثارة العديد من التساؤلات التي سيتولى التفصيل الإجابة عنها، فهو يحمل ألفاظاً إيحائية تثير العديد من التساؤلات أو بمعنى آخر تثير مشاعر المتلقي، فكلمات: (حق-خير-والجمال-الشعور-بالمشكلات-حلول-وأخلاق) تهم في مجملها المتلقي الغربي الذي كاد يفقد بعضاً من معانيها الإنسانية مع بداية الثورة الصناعية، وسيطرة الفكر المادي على حياته.

وهنا نلاحظ استحضر خطاب "دراز" الحجاجي للمتلقي بوصفه عنصراً مهماً في توجيه الخطاب، فالمتلقي "ليس مجرد أداة جامدة مستقبلة للخطاب، بل هو كائن إنساني حيّ يحمل على ظهره خلفيات وقيماً هي التي تشكّل هويته الإنسانية والاجتماعية واللغوية والثقافية"^(٣)، وهذا ما فطن له دراز من خلال الاختيار اللغوي لمكونات خطابه الحجاجي هذا، وبعد هذا الإجمال يشرع دراز في تفصيل جاذبية القرآن وهي في نظره، تكمن في:

١- الحق أو العنصر الديني:

إن ما يميز القرآن في هذا الجانب هو عملية الاتساق التي عرضها خطاب دراز الحجاجي، بصورة يمكن حصرها في معنى اتساق الوحدة وهي فكرة توجد في الجواب عن سؤالين مهمين اختلف بصدهما الفكر الفلسفي، وهما: ما مصدر الكون؟ وما مصيره؟ فالقرآن يحمل اتساقاً وانسجاماً مع كل القضايا المطروحة في الفكر البشري على عكس تناقض الديانات الأخرى، وهذا عامل جذب قويّ في القرآن، فالإنسان كما يقول دراز: "لا يقبل بسهولة أن تتناقض

(١) على الشبعان، الحجاج والقضية وآفاق التأويل، ص ٤٧٤.

(٢) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٧٠.

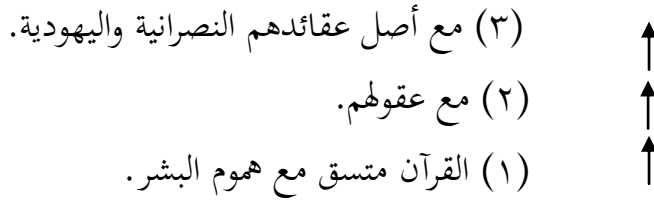
(٣) حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ط ١، ص ٢٣٢.

حقيقة دينية مع حقيقة دينية أخرى، فما قدم لنا بالأمس على أنه حقيقة خالدة، هل يمكن أن نعتبره بالغد باطلاً لا يصلح إلا ليحل محله ما يناقضه"^(١)، وإن عدم التناقض هذا جعل القرآن يحمل اتساقاً آخر مع العلم حيث إن أية دعوة تلقى تأييداً من أهل العلم يكون لها الثقة والاطمئنان ويتضاعف تأثيرها على الناس"^(٢).

ويتصاعد الاتساق الذي يعرضه خطاب دراز الحجاجي ليصل إلى اتساق يقرب من الدين، وهو وحدة الأنبياء ووحدة دعوتهم، فالقرآن "يعرض دعوة الإسلام بطريقته المنطقية لا على أنها دعوة مُجدية مستقلة تنافس الموسوية والمسيحية وتنازعهما الحقيقة، وإنما يقرر أن المسلم هو من يؤمن في نفس الوقت بموسى وعيسى وجميع رسل الله وعندئذ يعلو الناس فوق الانشقاق والتنافس لأنه إذا كانت العقيدة التي يعلنها هذا الرسول مطابقة لعقيدتي انتفت الأسباب التي تبرر صدى هذه العقيدة، ما لم يكن رفضي لها بدافع من الأنانية أو الحسد أو الغرور"^(٣).

ومن خلال هذه الفقرة من خطاب "دراز" نلاحظ أموراً حجاجية مهمة نذكرها كما يأتي:

أ-خطة الخطاب الحجاجي التي يرسمها دراز بصورة تصاعدية كما هي الخطة الأصلية، فمن اتساق القرآن مع قضايا البشر وهمومهم، إلى الاتساق مع عقولهم وتفكيرهم، وصولاً إلى الاتساق العقدي الذي سيصل إلى ما توصل إليه دراز في قضية الدين، وهو أن الدين واحد ويمكن توضيح هذا الاتجاه التصاعدي بالرسم الآتي:



إن هذا التخطيط بهذا الشكل في الخطاب الحجاجي يتناسب والمتلقي الذي تهمة الناحية العلمية والفكرية بعيداً عن العنصرية الدينية التي ربما ترسخت في ذهنه عن الإسلام، فالدين الإسلامي ينظر " إلى الأشياء في كل سياق كائناً ما كانت حدوده لا على أنها تفاريق يعرض

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٧١.

(٢) ينظر السابق، ص ٧٢.

(٣) السابق، ص ٧٣.

لها الوصل من الخارج، وإنما بعكس ذلك على أنّها مجاميع، يعرض لها الفصل من خارج لذا فهو يقرب بين المتباعدات، ويؤلف بين المختلفات، ويصل بين المنفصلات بل إنه يجمع بين المتباينات كأنما الأصل في الأشياء الجمع ولا يصار إلى التفريق بينها إلا بدليل^(١).

ب- استحضار المتلقي في الخطاب، لدرجة أن دراز يتقمص المتلقي ويأخذ مكانه

بقوله: "عقيدتي"، وهو أسلوب حجاجي يجعل المتلقي ينضم إلى المرسل بصورة تضامنية.

ج- استعمال أسلوب التلميح لتوجيه النقد، لمن يسلك سبيل الأنانية أو الحسد أو

الغرور بعيداً عن الموضوعية والحق؛ وهذا الأسلوب مهمّ في تلطيف حدة الخطاب اللغوية ودليل على التأدّب مع المرسل إليه^(٢)، كما أن درازاً هنا يزيد من تلطيف حدة هذا التلميح وهو أنه منسوب إلى المرسل، وليس المرسل إليه، وهو أسلوب حجاجي راق يستثير مشاعر المتلقي، ويرجعه إلى ذاته ونفسه.

ولا يزال خطاب "دراز" الحجاجي يركز على عنصر الوحدة ليصل إلى قمة الهرم، حيث إن القرآن يدعو إلى الوحدة الدّينية ليصل إلى مفهوم أرقى للوحدة وهو وحدانية الله، فالفكرة الرئيسيّة هي "أن صانعاً يتصف بالكمال المطلق والقوة المطلقة، خلق كل شيء في الوجود، وأخضعه لإرادته خضوعاً مطلقاً، وسر نجاح هذه الفكرة أنّها من ناحية تنسجم تماماً مع الوحدة الدّينية التي يستهدف الإسلام إعادتها من جديد إلى الوجود حيث إن الفرقة لا تنشأ إلا في التعدد، ومن ناحية أخرى كان سمو هذه الفكرة فوق كل الاعتبارات الضيقة في الديانات المختلفة"^(٣).

إننا نجد خطاب "دراز" هنا يصل إلى قمة الهرم في خطاطة جاذبية الحق في القرآن ليصل إلى حقيقة دعوة القرآن وهي مشابحة لحقيقة الدّين التي توصل إليها من قبل وذلك إيدان بالوصول إلى أصل القرآن، فرقم ٣ من الخطاطة السابقة يرتقي إلى رقم ٤ كما يأتي:

(٤) وحدة المشرع "الله" عزّ وجلّ.

(٣) الاتساق مع أصل العقائد (النصرانية واليهودية).



(١) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص ٥٧.

(٢) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج٢، ص ١٦٧.

(٣) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٧٤.

٢ - عنصر الجمال أو الجانب الأدبي^(١):

حدّد خطاب دراز تأثير القرآن في جانبيين هما: الفكر والأدب، ولعلّ الجانب الأكبر اهتماماً لديه أن يكون جانب الفكر، ولكنه لا يهمل جانب الجمال الأدبي، وستناول جوانبه التي تهمّ المرسل إليه في الدّرجة الأولى، ولا سيّما إذا أدركنا أنّ النّاحية الجمالية قضية إنسانيّة من حيث أن فاعليّة الإنسان " لا تكتمل إلا بتكامل قدراته المختلفة العقلية والوجدانية، وذلك لأن "الاستيقيا" أو علم الجمال إذا ما فهم على وجهه الصحيح يتعامل على نحو جوهرى مع ما يسمى بالخيال الإبداعيّ أو التكوينيّ، ويبدو أن هذا الخيال لا يفعل فعله، ولا يقوم بوظيفته إلا حين يكون الإنسان طرفاً فيما يمكن أن نسميه موقفاً جمالياً^(٢).

إن عنصر الجمال الفني يُعدُّ عنصراً مستقلاً بجوهره خالداً في القرآن بذاته يتملّاه الفنّ في عزلة عن جميع الملابس والأغراض^(٣)، ولا شك في أن موقفنا الجمالي من القرآن مهمّ جداً في إدراك جزء من جاذبيته، فالقرآن يُعدّ معجزاً لغوياً من حيث إنه "بديع النّظم عجيب التّأليف منتهاه في البلاغة إلى الحد الذي يعجز الخلق عنه"^(٤).

ويذكر الزركشي وجوهاً عدة لإعجاز القرآن ثم يرجعها إلى جمال لفظه وبديع نظمه وهو ما أسماه البلاغة، كما أن هذا الجمال في تذوقه قد استمر في جميع أنحاء، وهو أمر لا يقدر عليه أحد من البشر^(٥)، ومن هنا نجد أن القرآن كان المثير الأول للكثير من الدراسات العربية سواء أكان ذلك فيما يتعلق بمضامينه من أحكام وأفكار أوفيما يتعلق بجماله اللغوي، وتركيبه البديع، فالقرآن يعد من "العوامل الرئيسيّة التي ساعدت على انطلاق الدراسات البلاغية وكانت الأبحاث التي أقيمت حوله خميرة صالحة لبروز مثل هذا التفكير"^(٦).

(١) هناك عنصر الأخلاق، وله مبحث خاص به ينظر ص ٦٦.

(٢) وفاء مُحمَّد إبراهيم، علم الجمال قضايا تاريخية ومعاصرة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط أولى، لم توضح السنة ص ٥.

(٣) ينظر، سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، بيروت، لبنان، ١٩٩٥، ص ٢٤.

(٤) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٠١.

(٥) ينظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٦٦ - ٦٧.

(٦) حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص ٤٤.

لقد ترعرعت البلاغة في أحضان القرآن محاولة اكتشاف جوانب من جماله اللغوي، وتأثيره في المتلقي، ولعل هذا هو ما جعل البلاغة العربية عبر تاريخها كما يقول مُحمَّد مشبال: "نعني تارة الإقناع وتارة الصنعة الجمالية، فقد اتسعت للوظيفتين الحجاجية والجمالية"^(١).

ومن هنا جاء خطاب "دراز" متحدثاً عن الجانب الجمالي أو الأدبي لكونه يمثل قوة حجاجية يحتويها خطابه الموجه إلى المتلقي الغربي، وكذا سيكون اهتمامه بالناحية الأدبية الجمالية التي تكون أقرب إلى تأثيرها في المتلقي، ونجد خطاب دراز الحجاجي هنا يمهّد بمنظور فلسفي لدور الأدب في إدراك الأفكار وجاذبيته النفسية والعقلية، فالمحسوس لدينا يسبق المعقول، وعن طريقه نتوصل إلى اختيار هذا الأخير عندما يعرض علينا؛ ولذا ندرك قيمة العون الحقيقي الذي يمكن أن يقدمه الأدب إلى العلم والحكمة عندما ينتصران للحقيقة والفضيلة"^(٢).

ويركز خطاب "دراز" على نواح معينة في قضية جاذبية القرآن الأدبية والجمالية وهي

كما يلي:

أ- الجانب الصوتي:

إن الجانب الصوتي له دور كبير في التأثير على المتلقي بغض النظر عما يحويه النص من أفكار أو معان، فالقيم الصوتية هي "تلك الخصائص التي تتميز بواسطتها الأصوات ويتعلق بها نوع من المعاني تسمى المعاني الطبيعية التي لا توصف آثارها بأنها عرفية، ولا ذهنية وأنها في الواقع مؤثرات سمعية انطباعية في وجدان السامع مثل النغمة الموسيقية تطرب لها الأذن ثم لا تستطيع أن تقول لم طربت"^(٣)، بل إن الظواهر الصوتية التي تسير الوحدات الصوتية أو الجمل تؤدي وظائف دلالية^(٤)، وهذه الوظائف لا تفصل عن التركيب أو الجمل، ولذا فإن الحديث عنها جزء من الحديث عن تأثير ما وراءها من تركيب، وإذا كان الصوت هو أول ما يلامس الأذن، فإن من معجزات القرآن تأثيره المباشر قبل الدخول إلى وظائف الصوت وتحليلها.

(١) مُحمَّد مشبال، البلاغة والخطاب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط أول، ٢٠١٤م، ص ١٠٥.

(٢) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١١٥.

(٣) تمام حسان، البيان في روائع القرآن، عالم الكتب، القاهرة، ط الثانية، ٢٠٠٠م، ص ١٧٥.

(٤) ينظر، عبد الله بن مُحمَّد الأنصاري، القرينة الصوتية في النحو العربي، دراسة نظرية تطبيقية، مطبوعات جامعة الإمام،

فالجانِب الصوتي ظاهرة إنسانية عامة تندرج ضمن التأثير الذي يمارسه القرآن في الناس؛ ولذا كان من ضمن خطاب دراز هنا أن أشار إلى هذا السحر الصوتي الذي يجعل من " لغة القرآن مادة صوتية تبعد عن طراوة لغة الحضر وخشونة لغة أهل البادية، وتجمع في تناسق حكيم بين رقة الأولى وجزالة الثانية، وتحقق السحر المنشود بفضل هذا التوفيق الصوتي البديع بينها. إنها ترتيب في مقاطع الكلمات في نظام أكثر تماسكاً من النَّثر وأقل نظاماً من الشَّعر يتنوع خلال الآية الواحدة ليجذب نشاط السَّامع ويتجانس مع آخر الآيات سجعاً لكي لا يختل الجرس العام للوقفات في كل سورة"^(١).

إن هذه الجاذبية الصوتية للقرآن التي يذكرها خطاب دراز تثير المتلقي من حيث الجمع بين خصائص الكلام المختلفة والاهتمام الكبير بالنمط الصوتي المؤثر في القرآن^(٢).

ب- المناسبة لدرجات الفهم:

إن مما يتميز به القرآن هو مناسبته لدرجات الفهم المختلفة، لدى المتلقين حتى إن " رجل الشارع قليل الحظ من المعرفة يستطيع أن يقول لنفسه: لقد فهمت جيداً، ومع ذلك نجد العمق والمرونة والإيجاء والإشعاع في كل جانب مثل أوجه قطعة الماس البراقة إلى درجة أن جميع العلوم والفنون الإسلامية تستمد على الدوام من هذا المصدر قواعدها ومبادئها.

إنها حقيقة مقررة عرفها الناس جميعاً، وهي أن كلا من النبيل والحقير، السطحي والباحث الدؤوب، يلتقون على فهم القرآن، كأن كل عبارة فيه مفصلة تفصيلاً بما يناسب عقلية كل منهم بحسب درجته في العلم والمعرفة"^(٣).

إن ما نلاحظه في خطاب "دراز" هنا هو أسلوب التشبيه الذي يقرب فهم هذا الجانب، فما أشبه القرآن بقطعة الألماس التي ترى من كل جهة كأفضل شيء وإذا بأختها مثلها أو أفضل، وهذا الجانب في فهم القرآن إشارة من خطاب دراز إلى تأثيره على كل المستويات

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١١٥ - ١١٦.

(٢) وبسبب هذه الخصائص الصوتية تعذرت ترجمة القرآن ترجمة حرفية لأن ذلك غير ممكن، بل مستحيل، ومن ادعى القيام بترجمة حرفية للقرآن تؤدي معانيه الأصلية فقد ادعى باطلاً. ينظر فهد الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط ١٦، ٢٠٠٩م، ص ٦٢١.

(٣) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم ص ١١٦.

العقلية المختلفة، وهي دعوة حقيقية للمتلقي ليدرك ما في هذا القرآن من جوانب مختلفة، كما أن هذا الأمر يهّم المتلقي الغربي ويتناسب وطبيعته العلميّة الباحثة^(١).

ج-الوحدة العضوية في القرآن الكريم:

لقد نزل القرآن مُنَجَّمًا على مدار ثلاث وعشرين سنة ونزلت كل آية بما يناسبها من أسباب النزول، وبعد أن جُمع القرآن في مصحف واحد وجد فيه ذلك التماسك والتناسق، سواء على مستوى السورة الواحدة أو السور بعضها مع بعض، ومن هنا يتجه خطاب دراز الحجاجي إلى إبراز هذا الجانب لكونه غير مألوف بالنسبة إلى الكتب المؤلفة والمكتوبة، وقد أدى بحث دراز عن السر في هذا إلى أمر عجيب ومذهل، كما يقول: "فقد كنا نبحت عما إذا كان هناك نوع من الترابط في الأفكار التي تتناولها السورة الواحدة، ولقد وضح لنا بما أثار دهشتنا أن هناك تخطيطاً حقيقياً واضحاً ومحدداً يتكون من ديباجة وموضوع وخاتمة، فتوضح الآيات الافتتاحية الأولى من السورة الموضوع الذي ستعالجه في خطوته الرئيسية، ثم يتبع ذلك التدرج في عرض الموضوع بنظام لا يتداخل فيه جزء مع جزء آخر، وإنما يحتل كل جزء المكان المناسب له في جملة السورة وأخيراً تأتي الخاتمة التي تقابل الديباجة"^(٢).

وهذا الترتيب لا بد أن يخضع كما يؤكد دراز إما لترتيب زمني، أو ترتيب تجانس الموضوعات ولكن شيئاً من هذا لم يخضع له ترتيب القرآن، فالزمن متطاول والموضوعات متشعبة، وإذا بطل هذان الأمران فلا بد أن هناك تخطيطاً معقداً يكون قد وضع في وقت سابق لنزول القرآن على قلب الرسول ﷺ^(٣).

وهذا الأمر الذي توصل إليه "دراز" يؤكد أمرين اثنين:

أولهما: مصدر القرآن غير البشري، فأبي "ضمان تاريخي يستطيع أن يتحصّل عليه الإنسان عند وضع مثل هذه الخطة إزاء الأحداث المستقبلية ومتطلّباتها التشريعيّة والحلول المنشودة لها فضلاً عن الشكل اللغوي الذي يجب أن يقدم بين هذه الحلول، وتوافقها الأسلوبي

(١) لا شك في أن هذا الجانب كان له التأثير الكبير في علماء الغرب لما أدركوا من علوم كافية في القرآن، أو ما يسمى بالإعجاز العلمي في القرآن كعلم الأجنة والفلك وغير ذلك، ينظر على سبيل المثال مؤلفات د. زغلول نجار، مختارات من تفسير الآيات الكونية في القرآن الكريم والإعجاز العلمي والاجتماعي وهذا هو النبأ العظيم.

(٢) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١١٩.

(٣) ينظر السابق، ص ١١٩.

مع هذه السورة بدلا من تلك؟ وكيف يمكن بمجرد تجميع وتقريب هذه القطع المبعثرة بعضها من بعض بدون تعديل أو لحام أو وصلات، رغم تنوعها الطبيعي، وتفرقتها التاريخي أن يجعل منها وحدة عضوية متجانسة، يتوافر فيها ما ترجوه من التماسك والجمال؟ ألا يصدر مثل هذا المشروع، وقد بلغ هذا المبلغ من الطموح إلا عن حلم خيالي، أو عن قوة فوق البشر؟^(١).

إن تركيز خطاب "دراز" على هذه القضية جاء من أهميتها لدى المتلقي الذي توصل بالمنهج العلمي الحديث إلى مثل هذه الخطط في التأليف والتنسيق والتّماسك النصّي، وهذه الوحدة العضوية في القرآن هي ما عرف في الدراسات القرآنية بتناسب الآيات والسور، وهو كما يقول البقاعي "علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه، وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه الحال"^(٢)، ويصل خطاب دراز بالمتلقي إلى تخطيط آخر يشير إليه وهو مهم وله علاقة بمضمون القرآن وهو توافق هذا التخطيط "مع خطة تربوية وتشريعية موضوعة في وقت سابق في إجمالها، وتفصيلها بمعرفة منزل الوحي سبحانه وتعالى"^(٣).

وثانيهما: الدور الحجاجي لإبراز هذا التخطيط للمتلقّي الغربي، فهو ذروة ما توصل إليه المنهج العلمي في التأليف، ومن هنا ندرك مدى تكامل الاستراتيجية للخطاب القرآني حيث تضمن نجاح الهدف التشريعي والتربوي والجمالي في مراعاة لسياق الحدث التاريخي، وهو أمر يحرص المرسل عليه في خطابه ضمن حدود زمانية وموضوعية معينة، فكيف بالقرآن مع تناول زمن النزول واختلاف الموضوعات والأحداث التاريخية السيّاقية؟

إنه أمر يحتم، كما توصل إليه خطاب "دراز"، الاعتراف بأنه فوق طاقة مُحمَّد ﷺ وفوق طاقة كافة البشر، إنه حتماً من الله عز وجل، وهنا يكون خطاب دراز قد وصل إلى قمة هرم التخطيط الخطابي أعني المصدر الأصلي للقرآن، وهو وصول في الصعود إلى الأعلى كما تبين فيما سبق.

وأما عن مصدر القرآن الكريم فيصل خطاب "دراز" في مرحلته الأخيرة إلى البحث عن مصدر القرآن، وهي قضية حجاجية مهمّة، لذا نجد خطابه يتسم بالطرح الموضوعي واستحضار المتلقي بكل تساؤلاته، كما أنه يعتمد على مقولات المستشرقين أنفسهم ومناقشة آرائهم لما لها من تأثير في المتلقي.

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٢١.

(٢) برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط الثالثة، ٢٠٠٦م

ج ١ ص ٥.

(٣) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٢٤.

ويقسم خطاب "دراز" القضية إلى مرحلتين:

أ- مصدر القرآن في الفترة المكيّة: ويناقش فيه ما يطرحه المستشرقون من فرضيات وهي

كما يأتي:

١ - أن القرآن مصدره البيئة العربية؛ حيث يذكر المستشرق الفرنسي (أرنست رينان)^(١) "أن تلك البيئة كانت قد بلغت أوج حماسها الدّيني الذي التقت فيه جميع الدّيانا، وجميع الحضارات بالإضافة إلى أن الدّين كان هو شغل ذلك المجتمع الشاغل"^(٢). وإذا كان البعض ممّن تعلم على أيدي المستشرقين قد تأثروا بأطروحاتهم، حتى وإن لم تجد تلك الأطروحات سنداً من التاريخ والواقع^(٣)، فإن درازا - وهو الذي تعلم على يد بعضهم ومنهم (رينان) - يعرض تلك الأطروحات ويحللها، ويدرسها بموضوعية بعيداً عن الإثارة والاندفاع.

ويبين "دراز" أن ما طرحه رينان ليس الصورة الحقيقية لذلك المجتمع، بل إن "الصورة الحقيقية للحياة العربية في هذه الحقبة من الزمان نجدها في القرآن ذاته، وتختلف عن ذلك كل الاختلاف، فلقد سبق أن رأينا كيف كان العرب يطمسون التّوحيد تحت ركام من الخرافات والأساطير، وأما الجانب الخلقى والاجتماعي فلم يكن أسعد من ذلك حالاً، فوآد الأطفال والبغاء وظلم اليتامى والجشع والإهمال والفقر كان هو الطابع الغالب"^(٤)، فأيّ حماس ديني كان بين ظهراني هذا المجتمع؟؟.

ويرجع "دراز" إلى وثيقة ذلك المجتمع المعروضة وهي الشعر"، فقد كان الحاضرون في سوق عكاظ لا يتناظرون في الدين، وإنما في المفاخر الدّنيويّة، وكانت كل قبيلة تستعرض عبقريتها

(١) أرنست رينان: (١٨٢٣-١٨٩٢م) مؤرخ وكاتب فرنسي دعا إلى نقد المصادر الدينية نقداً تاريخياً وإلى التمييز بين العناصر التاريخية والأسطورية. ينظر، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين. بيروت - لبنان ط الثالثة. ١٩٩٣م ص ٣١١.

(٢) ينظر مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٣٠.

(٣) كما في كتاب: في الأدب الجاهلي، لطف حسين، حيث بدا متأثراً بمقولة إن الشعر لا يمثل حياة العرب الدينية، وهو قول لم يبن على دراسة واضحة لحالة العرب وحالة الشعر الجاهلي، للمزيد ينظر: ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي، وقيمتها التاريخية، دار الجيل، بيروت - لبنان، ط السابعة، ١٩٨٨م، ص ٣٨ وما بعدها، وشوقي ضيف، العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط الثانية عشرة، ص ١٦٤.

(٤) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٣٠.

الأدبية ومغامراتها في الفروسية ومفاخر الآباء والأجداد، ولا نكاد نجد أثراً للفكر الديني في أشهر القصائد المعروفة بالمعلقات الذهبية^(١).

فإذن هناك تباين شديد بين حياة العرب وتراثهم الشعري وبين القرآن، فلا يمكن أن تكون تلك الحياة البعيدة عن التدين مصدراً للقرآن، ولكن ربما يطرح هنا سؤال فرعي يثيره دراز من باب استحضار المتلقي وتساؤلاته وهو ما ظهر في بعض الشعر من سمات دينية ولاسيما شعر أمية بن أبي الصلت^(٢).

وينبغي أن يكون شعر أمية بن أبي الصلت استناداً إلى البعد التاريخي وإلى قيمة شعر الشاعر سابقاً تاريخياً للنص القرآني حتى يكون مصدراً له، ولكن قضية أسبقية شعر أمية بالنسبة إلى آيات القرآن قضية مستحيلة الحل؛ لأن أمية قد عاصر النبي ﷺ وهو مقارب له في العمر أيضاً، فضلاً عن أن أمية عاش واستمر في قرض الشعر طوال ما يقرب من ثماني سنوات بعد نزول آخر آية من سور القرآن المكيّة التي يوجد تشابه بينها وبين شعر أمية، بحيث يكون من التعسف الادعاء بأن هذا الشعر كان سابقاً للقرآن من حيث التاريخ^(٣).

إن خطاب "دراز" هنا يسوق حجّتين تساند إحداهما الأخرى وتؤدّيان إلى نتيجة واضحة وهي عدم الصلة بين ما ورد في القرآن وشعر أمية بن أبي الصلت، بل ربما تكون النتيجة عكسية وهو ما يشير إليه خطاب دراز الحجاجي بأن أمية عاش عمراً بعد نزول آخر سورة من السور المكيّة.

(١) مُجَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٣١.

(٢) هو أمية بن أبي الصلت بن عوف بن عقدة يصل في نسبه إلى بكر بن هوازن، كان أمية علامة عصره علماً وكتابة وشعراً ورواية. قال عنه الجاحظ: " كان داهية من دواهي ثقيف، وثقيف من دهاة العرب. وقال عنه ابن سلام الجمحي: " وهو أشعرهم - يعني أهل الطائف - وكان كثير العجائب، يذكر في شعره خلق السموات والأرض ويذكر الملائكة، ويذكر من ذلك ما لم يذكره أحد من الشعراء، وكان قد شام أهل الكتاب " ينظر: مُجَّد بن سلام الجمحي، طبقات الشعراء، قرأه وشرحه، محمود مُجَّد شاكر، مطبعة المدني بمصر - القاهرة، لم توضح الطبعة ولاستها، وديوان أمية بن أبي الصلت، جمعه وحققه وشرحه سجع جميل الجبيلي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨

(٣) ينظر السابق، ص ١٤٣.

٢ - وقد يكون مصدر القرآن الديانات المنتشرة لدى العرب ولاسيما المسيحية

واليهودية، وأن مُحمَّداً ﷺ كان يذهب إليهم لهذا الشأن.

ويقرر خطاب "دراز" الحجاجي أن هذا الاحتمال مستبعد، وذلك أنه "مهما كان إغراء الفكرة التي تقول بأن تفكير المصلح الشاب مُحمَّد قد تأثر بقوة عندما شاهد تطبيق الديانة المسيحية بسوريا فإنه يتحتم استبعادها نظراً لضعف الوثائق والأسس التاريخية الصحيحة هذا لأن المشهد الحي الذي يمتد أمام نظر المشاهد، فحيثما اتجه وجد ضلالاً يحتاج إلى الهداية وانحرافاً يتطلب التقويم، ولن يجد أبداً أنموذجاً أخلاقياً ودينياً يصلح لأن ينقله مُحمَّد أو يبنى عليه نظامه الإصلاحية، فلاشك في أن المواد التي صادفها حتى الآن قد تجمعت في بناء يصلح للهدم ولم يكن فيها ما يصلح ليقيم عليه بناءه الجديد"^(١).

وهنا نجد خطاب "دراز" يستند إلى نصّ القرآن ذاته للتدليل على عدم معرفة النبي ﷺ لأبيّ كتاب، كما أن لفظ "اكتتبها" الواردة في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا﴾ [الفرقان: ٥] تدل على أنه كتبها له غيره"^(٢)، إن الخطاب هنا يتخذ من بنية اللغة حجة ليرد بها على المتلقي، فالنصّ الشاهد المنقول يؤكد الحجة ويدعمها، وتنازلاً مع المعارض، فعلى فرض أنه كان يعرف القراءة فقد كانت هناك عقبة يستحيل تذليلها؛ لأن في هذا الوقت لم تكن قد وجدت بعد توراة ولا إنجيل باللغة العربية، ووجود هذه الوثائق بلغات أجنبية جعلها حكراً على بعض العلماء المتحدثين بأكثر من لغة الذين حفظوها بعناية، بل لقد وصفهم القرآن بالبخل بما عندهم من العلم"^(٣).

إن ما يلاحظ في خطاب "دراز" هنا زيادة على استحضر المتلقي بما يطرح من إشكاليات هو استعمال السلم الحجاجي لطرح الحجج الواردة في الملفوظ وهي تؤدي كلها إلى مصلحة النتيجة^(٤)، ويمكن إيضاح ذلك في الشكل الآتي:

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٣٨.

(٢) ينظر، السابق، ص ١٤٠.

(٣) السابق، ص ١٤١.

(٤) ينظر، رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، ص ١٠٨.

- يقين ↑ (٤) ↑ أهل الديانات يحتفظون بها بعيداً عن الأعين.
 شك ↑ (٣) ↑ لو كان يقرأ فهي لم تكن باللغة العربية.
 سؤال ↑ (٢) ↑ مُحمَّد أمي لا يمكنه الاطلاع على هذه التعاليم.
 ادعاء ↑ (١) ↑ المسيحية واليهودية فاسدتان لا تناسبان الإصلاح.

٣ - يتمثل الاحتمال الأخير في أن يكون مصدر القرآن الكريم ربما الأفكار، وهذا

الاحتمال لا يقف عنده خطاب دراز طويلاً، بل يطرح هذا السؤال المؤسس لنفي هذا الاحتمال بقوله: "هل كان يستطيع مُحمَّد ﷺ أن يثق بكل بساطة في علم الجماهير وهو الذي كان يقف مما يرويه العلماء موقف التحدي؟ ونظراً لأن الأفكار التي كانت رائجة في هذا المجتمع الديني الكبير لم يكن لها اتجاه واحد، بل كان لكل من المشركين والصابئين ورجال الدين والفرس، واليهود، والنصارى، أسلوبهم الخاص في عرض الحقيقة، ففي أي فريق من هؤلاء كان الرسول ﷺ يستطيع أن يضع ثقته؟ وعلى أي دعوة من هذه المتناقضات يعتمد؟ وهب أنه حرص على أن يقص علينا عقيدة كل طائفة، وكل مذهب وكل فرع من تلك المذاهب المعاصرة، فأبي خليط مخيف كنا سنجد في القرآن" (١)؟

نجد في الخطاب الحجاجي هنا ازدحاماً كبيراً للأسئلة التي تنوعت دلالتها من الإنكار إلى التعجب، وهي تصب في السؤال الذي "يقضي تفاعلاً بين الذوات المعنية به، أي انخراطها التخاطبي في التفاوض حوله" (٢)، وهي سمة من سمات خطاب دراز الحجاجي الذي ينحو منحى الحوارية، واستحضار المتلقي بكل ما يحمل من مفاهيم وإشكاليات.

ب - البحث عن مصدر للقرآن في الفترة المدنية: لقد وصل خطاب دراز الحجاجي في

البحث عن مصدر بشري للقرآن في الفترة المكية إلى نتيجة سلبية، ومن باب الموضوعية التاريخية ومراعاة لكل اتجاهات القضية يفتح خطاب دراز أمام المتلقي مجالاً رحباً للبحث في الفترة المدنية منطلقه الاستدراك، كقوله "لكن" الذي يدل على فتح باب جديد حول القضية...، وقوله: "لكن تغييراً عظيماً قد طرأ في الواقع مع الهجرة على وجه التحديد، فمن بيئة وثنية جاهلة عنيدة انتقل الرسول ﷺ إلى جوٍّ مرحّب ودود، يحوطه فيه أتباعه الأقوياء المخلصون، وهو منذ ذلك الحين على اتصال بطائفة منظمة دينياً، ولها كتابها المقدس ألا وهم

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٤٧.

(٢) عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص ٢٠٧.

يهود المدينة ، فهل يجد في هذا العهد الجديد، وهذا الوسط الجديد فرصة سانحة لعقد بحوث تاريخية، وإجراء تقريب بين المبادئ المتجاورة" (١)؟
 إنّ هذه الفقرة دعوة للمتلقّي إلى أن يفتح مع المرسل باب الحوار والمناقشة، فالظروف التي طرأت مؤذنة بتغيّر كبير وهي محدّدة في:

١- الانتقال من بيئة إلى بيئة مغايرة، بل إلى بيئة أجدر بالمساندة والمؤازرة.

٢- وجود جماعة ذات صلة دينية عميقة ربما يكون مُحمَّد ﷺ قد استقى منها تعاليمه وهذه الدعوة من المرسل استراتيجية في خطاب دراز الحجاجي ضمن استراتيجية الحوارية في مظهرها الاجتماعي حيث تقوم " على مبدأ التّعاون مع الغير في طلب الحقائق والحلول، وفي تحصيل المعارف واتخاذ القرارات وفي التوجّه إلى العمل" (٢).

وكل ذلك يزيد من ثقة المتلقي فيما بعد بالنتائج التي يمكن التّوصّل إليها، فإن المتأمل في موقف القرآن من اليهود كما يؤكد دراز قبل الهجرة وبعدها لا يرى أيّ تغيير في لهجته تجاههم، فهم قوم لا يتبعون الحق، وهم لا يمثلون الفضيلة التي ينشدها القرآن (٣)، ولم يكن موقفهم من الرسول ﷺ موقف الوثام بل "إنهم حسدوا النبي ﷺ حسداً شديداً، حسدوه مرتين: مرة لأن الله اختاره، وأنزل عليه الكتاب، وهم لم يكونوا يشكون في صحته وحسدوه لما لقيه من نجاح سريع شامل في محيط المدينة على أنه كان هناك سبب آخر لحنقهم، ولموقفهم من الإسلام، موقف العداء والهجوم منذ الأيام الأولى.

ذلك هو شعورهم بالخطر من عزلتهم عن المجتمع المدني الذي يزاولون فيه القيادة الفعلية، والتجارة الرابحة والرّبا المضعّف؛ لهذا كله وقف اليهود من الدعوة الإسلامية هذا الموقف الذي تصفه سورة البقرة، وسور غيرها كثير" (٤)، وسورة البقرة مدنية فأبي ونام سيحصل؟ وأيّ تأثير سيكون كما يقول بعض المستشرقين؟ أليس من الغريب، كما يقول دراز: "أن نفترض أن هذا الشعب الذي يقف القرآن منه هذا الموقف ويحكم عليه هذا الحكم الصارم، يمكن أن يكون نموذجاً يحتذي به مُحمَّد ﷺ مصدراً لتعاليمه" (٥)؟.

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥٠.

(٢) طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ٣٨.

(٣) ينظر مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥١.

(٤) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج ١، ص ٣٢.

(٥) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥١.

وفي إطار هذه القضية يناقش خطاب دراز الحجاجي بعض آراء المستشرقين حول بعض الظواهر التعبدية كقولهم: إنه قد زيدت صلاة الثالثة في المدينة كما عند اليهود كصيام عاشوراء^(١)، ويكتفي خطاب "دراز" لرد ذلك بالأسف الكبير على أولئك الكتاب لعدم الموضوعية في البحث والتحري، ويرد قائلاً: "تقرر أنه لا يوجد في جميع المراجع، والمؤلفات الإسلامية التي اطلعنا عليها أية إشارة إلى مثل هذا التطور ومن المؤسف حقاً أن النقاد الغربيين لا يدلوننا على الوثائق التي استقوا منها هذه الفكرة الغربية، فطبقاً لجميع الحقائق التي في متناول أيدينا، فإن عدد هذه الصلوات خمس منذ أول لحظة شرعت فيها الصلاة بمكة، ولم يرد بالقرآن ذكر يوم عاشوراء، لكن علماء الحديث يقررون أن قريشاً كانت تحرص قبل الإسلام على الصوم في هذا اليوم"^(٢).

إن خطاب "دراز" هنا يتردد إلى مثيري الدعوى من المستشرقين، وينفي إحالتهم إلى المصادر والوثائق التي استقوا منها هذه المعلومات المغلوطة، وهذا النفي تقنية مهمة "تستخدم في المواجهة لقلب اعتقاد الخصم والقطع مع ادعائه"^(٣)، فإذا ما رجع أولئك وبجثوا فإن تلك المصادر لن تدمهم إلا بما قاله المرسل؛ لكونه أقرب إلى ذلك التراث وأوثق لدى المتلقي.

بهذا يكون خطاب "دراز" قد توصل إلى نتيجة ضمنية بعد ذكر كثير من القضايا حول القرآن وإثارة المتلقي واستحضاره لطرح كثير من التساؤلات والإشكاليات وهي مصدر القرآن غير البشري، وهذه النتيجة لها دور في دعم قمة الهرم في مناقشة قضية الحجاج التالية وهي: "تأصيل الأخلاق"، وهي قضية حجاجية تهم المتلقي الغربي، ولاسيما عندما طغت المادية، وأصبح البحث عن السمة الإنسانية في البشرية حاجة ملحة، كما أن هذه القضية الأخيرة تعد ثمرة لما سبق من قضايا.

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥٧.

(٢) السابق، ص ١٥٨.

(٣) عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص ٢٢٤.

المبحث الثالث

**تأصيل الأخلاق في خطاب
دراز**

المبحث الثالث

تأصيل الأخلاق في خطاب دراز

يتمحور خطاب "دراز" الحجاجي في الأخلاق، حول المجال التأصيلي أولاً، ثم حول الانعكاس الذي ينبغي أن يُرى في الإنسان، فالانطلاقة الأولى يمكن التعبير عنها بأنها تأسيس فلسفي لقضية حجاجية هي الأخلاق؛ ذلك لأنه ينطلق من الاتجاهات الفلسفية في حركة النهضة الحديثة التي عاشها دراز، فبعد أن سيطرت على الإنسان قوى العقل الميكانيكية التي أوشكت أن تحوِّله إلى آلة، أصبح هذا العقل العملي يتعرّض للنقد والتّشريح كما في أعمال الفيلسوف الألماني (كانت)، وذاك أن الفلسفة في زمنه قد اتجهت إلى دراسة العقل ونقده وتشريحه، وقد كانت تستخدمه على مدى تاريخ طويل أداة ومسلمة، جاء (كانت) في عهد سيطرت فيه فيزياء (نيوتن) ورياضيات (ليبنتر)، فرأى أن العقل يملك قدرة يسمّيها (العقل المحض)، وهي قدرة غير قادرة على تشكيل معرفة علمية أو رياضية، أو أي معرفة لها وجود واقعي كما كانت تتصوّر الميتافيزيقيا السابقة، بل هي عدد من المبادئ التي تعطي للعقل معاني الغائية والحرية^(١).

ولكن هل أراد (كانت) تأسيس أخلاق جديدة؟ في الحقيقة "يرفض (كانت) هذا الدور بل يعتقد أن القانون الأخلاقي موجود في نفس كل إنسان، وعلى الفيلسوف أن يدرك هذا جيداً ويكف عن التّعالي، وتبقى مهمة الفيلسوف في صياغة القانون الأخلاقي، أي التأسيس الفعلي للشعور الأخلاقي الفردي"^(٢).

ويبدو أن "دراز" يرى ولو من مبدأ التأسيس لهذا المعنى، أن الشعور الأخلاقي أقدم في نفس الطفل من الشعور الديني وأرسخ، ولذا نراه يبدأ في سن مبكرة جداً باستحسان بعض الأفعال.

وإن نقد العقل العملي ومحاولة الرجوع إلى كيان الإنسان ظاهرة راجعت فيها الفلسفة نفسها، ووقف بعض الفلاسفة موقف الصد أمام الانجراف وراء العقل الميكانيكي أو عقل

(١) سعد البازعي: أوراق فلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط أولى، ٢٠١٢م، ص ٣١١ - ٣١٢.

(٢) السابق، ص ٣١٤.

الأنوار، "فقد رأى (روسو) أن تراكم المفساد الأخلاقية والسياسية رهين بالعقل لترادف المدنية، ومن ثم الفساد ليكون العقل علة هذا الفساد"^(١).
 إن جدلية العقل والأخلاق أو القيم قد أثرت في غمرة رجوع الإنسان إلى نفسه بعيداً عن المطلق، فقد كان "حتماً أن تقفز مشكلة القيم إلى مركز الصدارة بعد أن اتجه الجانب الأكبر من اهتمام الفلاسفة المعاصرين إلى الإنسان، حقاً إن بعضاً من المفكرين التحليليين قد نظروا إلى الإنسان باعتباره مجرد حيوان خالق للرموز فأحالوا الفلسفة إلى عملية منطقية تقتصر على فهم اللغة، وتحليل المعاني، ودراسة المفاهيم، ولكن (فتفتشائين)^(٢) نفسه، وهو من كبار فلاسفتهم قد أعلن بصراحة أنه ليس لأي لفظ معنى، اللهم إلا في مجرى الحياة، ومعنى هذه العبارة أن للألفاظ تراثاً حياً، وأنها تحمل بالضرورة شحنات وجدانية لا يتكفل بتفسيرها إلا الإطار الحضاري.

وما دمنا قد نسبنا إلى الكلمات مثل هذه الدلالة الإنسانية فلا بد لنا إذن أن نتقل من مشكلة الرموز إلى مشكلة القيم؛ لكي نفهم الإنسان نفسه لا باعتباره مجرد خالق للرموز، بل باعتباره أيضاً مخترعاً للقيم أو على الأقل مكتشفاً لها، ولا شك أن التقدم الذي أحرزه العلم الأولي في السنوات الأخيرة قد حدا بالإنسان وهو مطور العلم إلى التفكير في مصيره، والعمل على إنقاذ قيمه، والاهتمام بتحقيق خلاص البشرية نفسها"^(٣).

ومن هذا المنطلق نجد قضية الأخلاق تتخذ في خطاب دراز منحىً تأصيلياً قبل الوصول بها إلى قضية حجاجية، ولاشك في أن ذلك يحتاج إلى الربط بين وقائع مختلفة للوصول إلى تلك الحقائق الأخلاقية، ولعل من أهمها ذلك الربط بين قضية الأخلاق والعقلانية، ويؤكد خطاب دراز أن قضية الأخلاق تعد إلحاحاً عملياً " فالنفس الإنسانية لا تتغذى بالحقائق النظرية وحدها، فبجانب حاجة الإنسان إلى المعرفة والاعتقاد، يحتاج في إلحاح إلى القاعدة العملية القادرة على توجيه نشاطه في كل لحظة من حياته"^(٤)، فحاجة الإنسان إلى القانون الأخلاقي

(١) نوره يوحناش: الأخلاق والحداثة، أفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، ط ٢٠١٣م، ص ٤٧.

(٢) فتفتشائين: ١٨٨٩ - ١٩٥١م - ولد في دفيج في فينا من أسرة ثرية عريقة في الثقافة وقد اشتهر منذ نعومة أظفاره بميوله الأدبية والفنية، ينظر زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٢٤٠.

(٣) زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ١٧ - ١٨.

(٤) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٨٧.

متأصلة فيه، بل هي سابقة ليس لإدراكه فحسب، وإنما للقضايا الكلية والأخبار العامة التي هي سابقة إلى فطرته^(١)، ومن هنا يرى طه عبد الرحمن أن الأخلاق أو الأخلاقية أوسع أفقاً من العقلانية، فالأخلاقية هي الأصل الذي تنفرع عنه كل صفات الإنسان، وبهذا ينبغي أن تكون العقلانية تابعة للأصل الأخلاقي^(٢).

ويبدو أن الأخلاقية تتساوي مع المثال في البعد عن النظرة التفعية أو الانفعالات النفسية، وهذا ما نجده بوضوح في الفلسفة التحليلية كما عند (جورج إدوارد مور)^(٣)، فهو يميز الخير عن كل من اللذة والرغبة والتفضيل... إلخ، ويكرس جانباً كبيراً من جهده التحليلي في هذا الصدد لنقد النزعات الذاتية التي تجعل من قولي هذا خيراً مرادفاً لقولي: هذا يعجبني أو هذا يروقني، والحجة الأساسية التي يستند إليها في نقده النزعات الذاتية هي أنها تتعارض مع العبارة المشهورة التي تقول: إن ما كان خيراً يوماً لا بد أن يكون خيراً على الدوام، والواقع أنه لو كان حكم الفرد بأن هذا خير، مجرد حكم ذاتي يستند إلى ميل نفسي لأصبح علم الأخلاق مجرد فرع من فروع السيكولوجيا (علم النفس) ولصار من المستحيل على شخصيتين أن تتناقشا حول ما إذا كان هذا الفعل المعين صواباً أو خطأ، وبعبارة أخرى لو كانت المسألة مجرد عاطفة شخصية أو ميل ذاتي يستشعره الفرد نحو هذا الفعل أو ذلك، لما كان هناك بالفعل أي مجال للحديث عن خلاف في الرأي حول المسائل الخلقية، ف(مور) يعتبر هذه النتيجة ضرباً من المحال نظراً إلى أن الناس يختلفون في الرأي بالفعل حول موضوعات الأخلاق، وإذن فلا بد لنا من التسليم بأن الأخلاق شيء أكثر من علم النفس مادماً قد رفضنا النظرية الانفعالية أو التعبيرية في تغير الأحكام الأخلاقية^(٤).

فقضية الأخلاق - إذن - ذات عمق في الدرس الفكري والفلسفي، ولهذا فتناولنا لها في خطاب دراز الحجاجي يكون من هذا المحور، ولاسيما علاقتها الكبيرة بقضية الدين وحقيقة القرآن:

(١) ينظر ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٣، ص ١١٩.

(٢) ينظر طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي الغربي، ط أولى، ٢٠١٣م، ص ١٦.

(٣) ولد في لندن عام ١٨٧٣ من أسرة متوسطة وقد أتم تعليمه القانوني في كمبريدج عام ١٨٩٢م، توفي عام ١٩٥٨م بعد أن دافع صيته في معظم الأوساط. ينظر: زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، لم توضح الطبعة ولا سنتها ص ١٨٠.

(٤) ينظر، زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة ص ١٩٦.

(١) - الدين والأخلاق:

يتجه خطاب "دراز" حول صلة الدين بالأخلاق إلى التأسيس من خلال النظر إلى أصل كل منهما فهما "حقيقتان مستقلتان يمكن تصور إحداهما بدون الأخرى، فتختص أولاهما بالفضيلة النظرية، والأخرى بالفضيلة العملية. غير أنه لما كانت الفضيلة العملية يمكن أن تتناول حياة الإنسان في نفسه وفي مختلف علاقته مع الخلق ومع الربّ، كان القانون الأخلاقي الكامل هو الذي يرسم طريق المعاملة الإلهية كما يرسم طريق المعاملة الإنسانية، وكذلك لما كانت الفكرة الدينية الناضجة هي التي لا تجعل من الألوهية مبدأ تدير فعال فحسب، بل مصدر حكم وتشريع في الوقت نفسه كان القانون الديني الكامل هو الذي لا يقف عند وصف الحقائق العليا، وإغراء النفس بحبها بل يمتد إلى وجوه النشاط في الحياة العملية فيضع لها المنهاج السوي الذي يجب أن يسير عليه الفرد والجماعة"^(١).

إن هذا التفصيل يتسق مع قضية الدين المطروحة من قبل، من حيث الحديث عن أصله في البشرية وحقيقته التي ينبغي أن يكون عليها، وإذا كان الدين ضرورة بشرية متأصلة فكذلك الأخلاق هي الأخرى وجه آخر لقضية متأصلة فيها، ولذا يرى دراز استقلال الدين عن الأخلاق، وهو في ذلك متأثر بالمنطلقات الفلسفية ولاسيما الحديثة منها، فقد كانت تشغل الكثير من فلاسفة الغرب العلاقة بينهما كما يذكر طه عبد الرحمن^(٢).

ومن هنا نجد خطاب "دراز" ينزع إلى القول باستقلال أصل الأخلاق عن الدين، وهو يؤصل هذه الاستقلالية بالانطلاق من الأصل اللغوي، فكلمتا الأخلاق والدين "من اليسر تحديد المراد من كليهما بصفة حاسمة إلا أنه يلوح لنا أن هاتين الكلمتين لا تزالان تخضعان في استعمالنا للقاعدة المعروفة في الكلمات العربية التي من أسرة واحدة مثل الرأفة والبرّ والتقوى والإيمان والإسلام وغير ذلك، وهي أن هذه الكلمات التوأم، كلما اجتمعت في العبارة اقترنت في المعنى، وكلما افترقت في العبارة اجتمعت أو مالت إلى الاجتماع في المعنى بقدر الإمكان"^(٣)، ولكن هل هذا التقارب بين المصطلحين يدخلهما ضمن حقل دلالي واحد علاقته الاشتمال كما في الحقول الدلالية^(٤)؟

(١) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٥٦.

(٢) ينظر، طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص ٢٩.

(٣) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٥٨.

(٤) ينظر، أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط السابعة، ٢٠٠٩م، ص ٩٩.

والملاحظ أن "دراز" يجد صعوبة في تمرير هذا التصور، فإذا صحَّ أن يقال إن فلاناً ذو دين فيدخل في ذلك تصوير الخُلُق الحسن، فإنه لا يصدق على قولنا فلان ذو خلق فيدخل فيه الدين^(١)، ولكن هذه الصعوبة اللغوية مردها البعد التأصيلي لهما، وهو ما يشير إليه دراز مصرّاً على عدم تبعية الأخلاق للدين، فإن كلمة الخلق على اتساع معانيها "لا تصبح مرادفة تماماً لكلمة الدين لأن هذه لا تزال تمتاز بعنصر نظري جوهري لا يمكن سقوطه، ولو ذهب غيره من الأجزاء، ذلك هو عنصر المعرفة بالإله والإيمان به، وهو عنصر لا يدخل في طبيعة مفهوم الأخلاق لأنها دائماً ذات طابع عملي"^(٢)، وإذا ثبت ذلك فلا بد أن يكون ما يريده دراز من الأخلاق شيئاً آخر، وذلك ما يصدق عليه اسم الفضيلة.

من هنا نجد خطاب "دراز" يتجه إلى الأخلاق في القرآن لكونه يشتمل على الفضائل التي يصدق عليها أن تكون مناط النشاط البشري الفاضل المتسق مع الدين الصحيح ولتأكيد ذلك نلاحظ أنه يتخذ من الأخلاق دليلاً لإثبات عدم بشرية القرآن، ودليلاً على النقلة التي أحدثتها في المجتمع، فهل يرى بذلك تبعية الأخلاق للدين؟

إن هذا ما أراه من خلال خطاب دراز الحجاجي، ولا سيما أنه أراد من عرض الأخلاق أن يدلّل على معجزة القرآن، وقارن بين ما يوجد في الكتب المقدسة قبله، وما فيه من أخلاق حميدة ليستدل بذلك على أن الدين الصحيح هو ما يركز على أخلاق فاضلة^(٣)، كما أنه يصرّح بأن الأخلاق الحميدة مغروسة في كيان البشر "إذ مهما بلغت درجة الانحراف والفساد اللذين قد نسقط فيهما، وفيما عدا حالات استثنائية خاصة بضلال الضمير - فإننا نعترف ونحب ونقدر الفضيلة في ذاتها وفي غيرنا، حتى إن أعوزتنا الشجاعة للارتفاع إلى مستواها"^(٤)، والقانون الديني إذا استكمل عناصره يصل إلى بسط جناحيه على علم الأخلاق كله بل على سائر القوانين المنظمة لعلاقات الأفراد والشعوب^(٥).

(١) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٥٩.

(٢) السابق نفسه.

(٣) ينظر مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٩٩ وما بعدها.

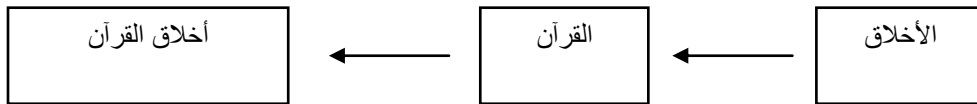
(٤) السابق، ص ٨٩.

(٥) ينظر، السابق، ص ٥٧.

وإن هذا اتَّجاه فلسفي أرساه (كانت) حين ذهب "إلى أنه لا بد في تأسيس الأخلاق من الصدور عن شيء هو خير بإطلاق، بحيث يكون شرطاً وسبباً في كل قيمة أخلاقية، وليس هذا الشيء إلا ما سماه بـ "الإرادة الخيرة"، وتأتي خيريتها لا من آثارها وفوائدها، ولا بالأولى من مراداتها ومتعلقاتها _ أي من أشياء خارجية عنها سواء أكانت من صنعها أم لم تكن من صنعها _ وإنما تأتي من فعلها من حيث هي إرادة أي من شيء داخلي هو عينها، سواء أتحقق المراد أم لم يتحقق، بحيث يعتبر هذا الفعل غاية في نفسه لا وسيلة إلى غيره"^(١).

لقد جعل (كانت) الدِّين مصادرة تقوم على البرهنة الأخلاقية، وأصر على أنه لا وجود للأخلاق السليمة بغير الإيمان بالله وبالحرية والخلود^(٢)، ولكن هذه التبعية لا يفهم منها الأسبقية والاستقلالية، بل هي نوع من الاتِّساق والاطراد، ولهذا جاء الإسلام ليتمم مكارم الأخلاق، ومعلوم أن قضية الأخلاق هي التي قادت (كانت) إلى الدين العقلي؛ لأنها توجد في أصل كل يقين ديني^(٣).

ومن ثم فإن انطلاق خطاب دراز الحجاجي من الأخلاق لم يأت إلا من أهمية التأسيس الفلسفي لهذه القضية، وكما سبق فإنه ينطلق من أصول تهم المرسل إليه الغربي، ولا شك في أن قضية الأخلاق لها عمق في الفلسفة الأوروبية لدى كبار الفلاسفة، ولذا نجد خطاب دراز يتجه من الأخلاق إلى القرآن، ومن ثم إلى أخلاق القرآن، كما في هذا الشكل:



فحديث القرآن عن الأخلاق كما يؤكده دراز هو حديث عن كونها طبيعة بشرية متأثرة بالسلوك العملي، والتربية الذاتية إذ إنها " ليست دائماً بنفس القوَّة والفاعلية عند كل الناس لتلزمهم بالخضوع لقاعدة السلوك، فقد اقتضى الأمر وضع منهج كامل في التربية، فالمؤدب المخلص الحريص على كل تعاليمه يلجأ إلى طريقة أخرى ليست أقل قوة، وإن كانت مستقلة

(١) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص ٣٥ - ٣٦. ولقد عرض طه عبد الرحمن لآراء ثلاثة حول ذلك ووجه كل رأي: نفسه، ص ٥٦.

(٢) ينظر، نورة بوحناش، الأخلاق والحداثة، ص ٩٥.

(٣) ينظر، مُحمَّد المصباحي، كانط من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، ضمن كتاب، فلسفة الدين، ص ٧٦.

كل الاستقلال عن رضى الفرد ذاته، فبحوار الحاسة الخلقية وهب الإنسان فوقها الذكاء والعقل فإذا غاب هذا الشعور الحيوي عن الخير والشر تبقى فكرة الواجب العام أو المتعارف عليه عالمياً، وأفضل طريقة لإيقاظ هذه الفكرة ولجعلها تسمو بمشاعرنا الحالية هي أن نستعين بتأييد ذوي الاختصاص وهم الحكماء والقديسون في كل زمان، ومن أجل هذا كان ارتباط القرآن بالكتب السماوية السابقة ارتباطاً جذرياً وموضوعياً جليلاً الغرض منه إعادة نورها، ونشره على العالم بعد أن خفت على مرّ العصور"^(١).

إن هذه الفقرة تؤكد اتساق خطاب دراز في قضية الأخلاق مع قضية الدين وحقيقة القرآن وهو ما يؤكد الوحدة الدينية في عمقها البشري، ووحدة الأخلاق كذلك، ويقول دراز في سؤال يتضمن العديد من الأوجه الحجاجية: "هل تريد أن ترى قانون الأخلاق الذي جاء به موسى وجاء به عيسى كما ورد ذكرهما بالإنجيل وبعيداً عن القرآن؟ إننا سوف نجد محفوظين بعناية فائقة في الآيات القرآنية"^(٢).

إن ما نلاحظه هنا هو استحضر دراز المتلقي ودعوته للمشاركة عن طريق السؤال المغلق: هل تريد...؟ وهو ما سيثير فضول المتلقي للإجابة بـ "نعم" ملزماً نفسه بالمشاركة والاطلاع، كما أن فيه نظرة انتقادية ضمنية في كلمة "محفوظين" التي توحى بزوال كثير من سمات الأخلاق الفاضلة في كتب المتلقي، وهو أمر يعتمد فيه دراز على انتقاد المتلقي نفسه فقد كان (هيجل) ينتقد بشدة ما وصل إليه الدين لدى اليونان والرومان، وأراد إعادة ترميمه لأنه يرى أن الدين الذي يفقد عنصره الروحي والإلهي تنداعى معه الأخلاق النبيلة وتنتهي"^(٣).

وبعد أن يقوم "دراز" بمقارنة بين ما ورد في الكتب المقدسة والقرآن الكريم من ذكر للأخلاق يتوصّل إلى نتيجة مفادها أن "كلا من منهج العهد القديم ومنهج العهد الجديد إما أنهما متكاملان أو متبادلان، أو أنه لا مفرّ من الاعتراف بأنه ينبغي أن يحكم على كل منهج منهما مستقلاً عن الآخر، إلا مجموعة محددة من البشرية، أو مرحلة معينة من التاريخ... والقاعدة الأخلاقية الصحيحة إذن هي التي تضمنها كل من الكتابين المقدسين،

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٩٠ - ٩١.

(٢) السابق، ص ٩٢.

(٣) ينظر، ميثم مُحمَّد يسر، فلسفة الدين عند هيجل ضمن كتاب فلسفة الدين، ص ١٠٧.

بمحتوى كل منهما على جزء منها، وترك الجزء الآخر مستتراً إلى حد ما، ولقد تولى القرآن الكريم إعلان هذه القاعدة الكاملة واعتنى كل العناية بتوضيح وإبراز قيمة كل عنصر في ذاته" (١).

وهكذا يظل خطاب دراز الحجاجي يجعل من قضية الأخلاق وحدة تجمع الكتب المقدسة؛ لأنها مطلب بشري سواء على مستوى الفرد أو الجماعة، وفي هذا الخطاب التوحيدي - إن صح التعبير - دعوة للمتلقي إلى النظر في القرآن كمتّم للكتب الأولى، فهي دعوة ضمنية حيادية يمارسها المرسل ذاته برجوعه إلى الكتب المقدسة لدى المتلقي وعرض نماذج منها، وهذه الدعوة تدخل في مبدأ الاجتماعية الحوارية كما يسميها طه عبد الرحمن (٢)، وهي أسلوب حجاجي غير ملزم يكون المرسل فيه قد مارس ما يدعو إليه المتلقي بكل حيادية وصدق للوصول إلى الحق المطلوب.

وفي إطار أقرب إلى نموذج الإبلاغ (٣) يتم جذب المتلقي إلى دور آخر مهم للقرآن في قضية الأخلاق، فإذا كان القرآن تولى حفظ ما اندثر من الكتب الأولى "فإن له رسالة أخرى لا تقل أهمية وقدسية، ألا وهي إتمام وإنهاء الصرح الإلهي الذي بناه الرسل والأنبياء عبر العصور يقول الرسول الكريم: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" (٤).

إنّ الدمج المتعمد بين الرسل أمام قضية الأخلاق متسق مع جوانب الخطاب السابقة في قضية الدين، وحقيقة القرآن، ومعلوم أن اتساق الخطاب يجعل منه قوة حجاجية فاعلة إضافة إلى أن عبارة إتمام الصرح الإلهي، توحى بشيئين:

أولهما: عدم نشاز الأخلاق القرآنية عما سبقها من أخلاق جاءت في الكتب الصحيحة. وثانيهما: الإيحاء بالفضيلة والشرف لتلك الأخلاق وتماسكها وكونها إلهية.

ومن هنا يتجه خطاب "دراز" إلى شيء من التفصيل في ذكر تلك الأخلاق التي تبدأ من البنية الصغرى (الفرد)، ومن ثم الجماعة لتنتهي إلى البنية الكبرى (الدولة)، فعلى المستوى الفردي نجد القرآن يأتي بمبدأ "النّية" باعتبارها لب العمل الأخلاقي، فلكي يحمّس موسى قومه

(١) ينظر، ميثم محمد يسر، فلسفة الدين عند هيجل ضمن كتاب فلسفة الدين، ص ١٠٣.

(٢) ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص ٣٧.

(٣) وهو نموذج قائم على افتراض بنية مستترة في كل قول أيا كان، ويحتوي على فعل يدل على الطلب أو الأمر أو السؤال. ينظر السابق، ص ٤٤.

(٤) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٠٥.

كان يغريهم بآمال أرض الميعاد وبالنصر على الأعداء، وجاء المسيح كي يفتح عهداً جديداً في الدعوة الدنيوية، فيوضِّح لنا الإنجيل أن النعيم والسعادة الموعودة ليسا في هذه الدنيا، فأمال النفوس وطموح الأرواح عليها منذ ذلك الحين أن تنصرف عن الحياة الدنيوية، وتتجه إلى السماء، وأخيراً يأتي القرآن الكريم...، وإذا هو بمنهج البناء يجمع بين هذين الوعدتين، ويوفق بينهما، لا باعتبارهما الباعث المحرِّك للإنسان، وإنما باعتبار أن الهدف الذي ينبغي على الإنسان الفاضل أن يقصده ليس في ملكوت السماء ولا في تلك الدنيا، إنما هو أعلى من هذا كله، إنه في الخير المطلق، أي في ابتغاء وجه الله تعالى الذي يجب استحضاره في القلب عند أداء العمل الإنساني بتنفيذه أوامره^(١).

إن ما يقدمه خطاب "دراز" الحجاجي هنا هو عبارة عن سلم حجاجي لإضافة القرآن في قضية الأخلاق للوصول إلى ما يسمّيه طه عبد الرحمن بالحقيقة المعيارية، وهي المقاصد الخفية للأشياء^(٢). فدراز أراد أن يصل إلى حقيقة أو حكمة مفادها: أن القرآن هو خاتمة الأمر في استواء الجانب الأخلاقي للبشرية، فقد أتمّ بين مفاهيم الأخلاق في الكتب قبله ووصل بينها، ونلاحظ في خطاب دراز هنا أنه يراعي المتلقي، وذلك بحرصه على المصطلحات الإنسانية العامة بعيداً عن خصوصية القرآن أو الإسلام: (الإنسان، الإنسان الفاضل، ملكوت السماء، الخير المطلق، العمل الإنساني).

ويطرح خطاب "دراز" بأسلوب توجيه الذات أو ما يسمّى بالاستفهام التقريري هذا التساؤل: "ألا يمكن في الوقت الذي نراعي فيه عملياً وقلبياً محبة عالمية أن تخلق في ظل هذه الأسرة العالمية الكبرى أسرة أصغر، وأكثر ترابطاً وأكثر إدراكاً لكيانها، وكيان مجموعة من الخلايا تكون كياناً عضوياً داخل الجسم الكبير"^(٣).

إن هذا الخطاب المتسم بالهدوء والتركيز على روح القرآن العالمية هو ما كان ينتهجه دراز مراعاة للمتلقي المحمّل بترسبات ينبغي إزالتها، وتوضيح الوجه الصحيح لارتباط الأخلاق الفاضلة بالدين الصحيح، بل ارتباطها بالإسلام عن طريق أخلاق القرآن، ومن ثمّ نجد خطاب

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٠٦.

(٢) ينظر، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٢٦٨.

(٣) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٠٩.

دراز يتخذ صورة تصاعدية في بيان الأخلاق وعلاقتها بالدين ولاسيما الإسلام، فمن الأخلاق على مستوى الفرد إلى الأخلاق على مستوى الجماعة يعرض نماذج منها سواء من القرآن أو من الكتب المقدسة^(١)، وأخيراً إلى الأخلاق على مستوى الدولة أو العلاقات الكبرى، وهي ميزة الإسلام لكونه المتمم لصرح الأخلاق، وإن هذا يدخل ضمن السلم الحجاجي الذي هو "علاقة ترتيبية للحجج، فعندما تقوم بين الحجج المنتمية إلى فئة حجاجة ما علاقة ترتيبية معينة، فإن هذه الحجج تنتمي إلى ذلك السلم الحجاجي نفسه"^(٢)، وعندما يعرض خطاب دراز بناء الأخلاق على مستوى الفرد ثم الجماعة، وأخيراً على مستوى الدولة، فإن هذا يكون بمثابة الارتقاء بالحجة المبطنّة لدور الإسلام وعلاقته بالأخلاق، وذلك يعطي الخطاب الحجاجي قوّة وقابليّة.

ويدل على ذلك مسار الخطاب نفسه وعباراته حيث يقول: "نضيف إلى كل ما تقدم فصلاً آخر في الأخلاق الإسلامية جديداً كل الجدة؛ ولأن اليهودية والمسيحية في وقت تأسيسها لم تتح لهما الفرصة لإقامة علاقات مع دول محاربة فدعوة عيسى السلمية المحلية كانت تناقضها في اتجاه مضاد للحروب التي قادها موسى ضد الأمم المجاورة، والتي انتهت بالقضاء عليها بسرعة ولقد اختلف الوضع تماماً بالنسبة لمحمد ﷺ خلال العشر سنوات التي كان فيها على علاقات دائمة مع أمم وديانات مختلفة، تارة مسالمة وتارة محاربة، وذلك كله اقتضى تشريعاً أخلاقياً لظروف السلم والحرب تضمّن القرآن مبادئه الأساسية، ومن هذه المبادئ أن الحرب الشرعية لا تقوم إلا من أجل رفع العدوان، ويجب أن تتوقف بمجرد انتهائه، وهناك بعد ذلك المبدأ الذي يحترم الموثيق المبرمة مع العدو مهما كانت فرص عقدتها غير مكافئة"^(٣)، إلى غير ذلك من المبادئ المنظمة لعلاقة الدولة الإسلامية مع غيرها، ويعرض دراز ذلك كله بالنماذج الصريحة من القرآن^(٤).

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٠٩ وما بعدها.

(٢) قدور عمران، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، ص ٣٣.

(٣) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١١٢.

(٤) ينظر السابق، ص ١١٢ وما بعدها.

والملاحظ أن قيمة الأخلاق في الإسلام تصل إلى ذروتها في السّلم الحجاجي، وذلك بوجودها في الحرب التي ربما يُتصوّر أن يخلو جوها من مبادئ الأخلاق تحت مسمى الحرب المقدسة أو غيرها، ولذا يكتمل السلم الحجاجي الذي بناه خطاب دراز بهذا الشكل التصاعدي:

اختصاصه بالأخلاق الكبرى في الحرب والعلاقات الدولية



اختصاصه بالأخلاق الكبرى في الجماعة



اهتمام الإسلام بأنماط الأخلاق على مستوى الفرد

(٢) تأصيل الأخلاق في القرآن:

بعد أن تناول خطاب دراز الحجاجي قضية الأخلاق تأصيلاً في البشريّة وعلاقتها بالدين عموماً وبالإسلام خاصّة، يتوجّه إلى تأصيل الأخلاق في القرآن، وكأن ذلك نتيجة لمقدمات حجاجية بعد أن ساق الكثير من الحجج حول الأخلاق وصلتها بالدين.

لقد كان النّمط الغالب لخطاب دراز فيما يتعلّق بالقضايا السابقة نمطاً يغلب عليه أسلوب الحوارية ومشاركة المتلقي وإثارة الاعتراضات والإجابة عنها، فقد استعمل خطاب دراز الحجاجي مساجلة نفسه بالاعتراض عليها، وهذا الاعتراض له دور في النهوض بمواقف خطائية متفاوتة مع مواقف الذات^(١)؛ على أن هذا سيصل إلى مرحلة تتخذ فيها الذات موقفاً أكثر تقريرية وإعلاناً.

ومن هنا نلاحظ في بداية الحديث عن الأخلاق في القرآن أن خطاب دراز بدأ يتخذ طريق التقرير؛ لأن الخطاب قد وصل إلى مراحل الأخيرة، ولا بد من إبراز قصديّة الذات المتكلّمة في الخطاب، لذا يقرّر أن "الإضافة القرآنية في هذا الباب ذات قيمة لا تقدر، وسوف يفيد منها تاريخ التّظريات الأخلاقية سعة وعمقاً وتوافقاً، كما تفيد المشكلة الأخلاقية ذاتها منها في حلّ مصاعبها المتجدّدة والدائمة، ونتساءل مع دراز: أليست إذن خسارة كبرى أن يُغفل أمر نظرية كهذه وأن يلفها الصمت"^(٢)؟

(١) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص ٥١.

(٢) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩٩٦م.

أما ما يتعلق بالمتلقي فلا يزال هو المتلقي الغربي، ولذا يشخص خطاب دراز الحجاجي حالة المتلقي أو المرسل إليه من هذه القضية، ولاشك في أن من مقومات نجاح الخطاب الحجاجي أن يحدّد المرسل نوعيّة مخاطبه أو هويّته السوسيو ثقافية^(١)، يقول دراز " فالحق أن هناك محاولات في الكتب الغربية، إلا أن إطار هذه المحاولات كان في الغالب محدوداً كما كان مضمونها بعيداً عن المطابقة الدقيقة للنظرية القرآنية الحقّة، فمن حيث الإطار نجدهم أغفلوا الجانب النظري من المسألة، فليس هناك عالم أوربي واحد حاول أن يستخلص من القرآن مبادئه الأخلاقية العامة، وفضلاً عن ذلك فلم يكن لدى أي من بينهم اهتمام بأن يصوغ قواعده العلمية، ويقدمها في صورة دستور كامل، وإنما انحصرت كل جهودهم في أن جمعوا قليلاً أو كثيراً من الآيات القرآنية المتعلقة بالعبادة أو بالسلوك وترجموها ترجمة حرفية"^(٢).

إن تشخيص حالة المتلقي للخطاب يجعلنا نؤكّد الدور الذي يراه المرسل في المتلقي وتأثيره على خطابه، ومعلوم أنه "ليس هناك خطاب أحادي الجانب موجه إلى ذاته ينمو في انسجام وطمأنينة، وإنما لابد من وجود جانب آخر"^(٣)، وهو جانب مهم يكون له التأثير الواضح في اتجاه الخطاب من حيث السمات الحجاجيّة ونوعية الحجج، وآليات الحجج.

وهذا التأثير هو الناتج عن العملية التواصليّة التي تقتضي "وجود تفاهم تامّ بين المرسل، والمستقبل حول إشارات ودلائل التّسنيين إلى درجة عالية من التّوافق بحيث يتمكّن المستقبل والمتلقي من إدراك مضمون الخبر تماماً كما فكر فيه المرسل، وإذا لم يحدث هذا التوافق فمعنى ذلك أن ظروف انتقال الرسالة هي التي تكون مسؤولة عن الخلل أو التّحريف الحاصل في مضمونها"^(٤).

ونحن ندرك من خلال خطاب "دراز" الحجاجي في هذا الصدد أن المتلقي يدرك هذه الشّفرات أو التّسنيين الذي سيعتمده المرسل ومن ذلك قوله: (نجدهم أغفلوا) وهي إشارة لفظية إلى أن المتلقي يدرك جزءاً مما يفكر فيه المرسل، وأن الرّسالة ليست غفلاً عن المتلقي، بل إن هناك إغفالا متعمّدا يريد المرسل الكشف عنه.

(١) ينظر: حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب ضمن الحجج مفهومه ومجالاته، ط ١، ص ٢٢٩.

(٢) مُحمَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٣.

(٣) مُحمَّد مفتاح، دينامية النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط الثالثة، ٢٠٠٠م، ص ٤٢.

(٤) حميد الحميداني، القراءة وتوليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط الثانية، ٢٠٠٧م، ص ٥٠.

وبعد أن شخّص الخطاب المتلقي ينتقل إلى دراسة الأخلاق في القرآن ويتخذ لذلك مسارين اثنين، أحدهما مسار بناء نظرية أخلاقية قرآنية، وثانيهما مسار التطبيق العملي لتلك النظرية، ولعل ما يهمننا هنا هو المسار الأول، لما يحمله الخطاب من قيمة حجاجية موجهة.

بناء نظرية أخلاقية قرآنية:

وينطلق خطاب "دراز" الحجاجي في تأصيل نظرية أخلاقية قرآنية من القرآن نفسه ويستند في بعض منطلقاته إلى الفلسفة، وأن هذا الأمر يثير التساؤل الآتي: ما علاقة القرآن بالفلسفة؟ إن هذا السؤال يعد نقطة ارتكاز في خطاب دراز والسبب هو ما يكمن في المهاد الفلسفي من أهمية بناء أيّ نظرية حيث أصبحت الفلسفة الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم^(١)، ولها دور كبير في بناء أيّ هيكل لنظرية ما، وإذا ثبت كما يقول طه عبد الرحمن: " أن المفاهيم الفلسفية مثلها مثل كل المدلولات المستمدة من الخطاب الطبيعي فإن هذه المفاهيم تكون مشاركة لهذا الخطاب في خصائصه التبليغية والتواصلية"^(٢).

ولقد اعتمد خطاب "دراز" حول قضية الأخلاق في القرآن على بعض المفاهيم الفلسفية إلا أنه يرى أن القرآن "ليس عملاً فلسفياً بمعنى أنه ليس ثمرة فلسفية، وهو لا يستخدم طريق الاكتساب الفلسفي، بالإضافة إلى أنه لا يتبع كذلك طرق التعليم التي يتبعها الفلاسفة، وهي طرائق المنهج العقلي التي تقوم على التعريف والتقسيم والبرهنة، وهي كلها أمور متلاحمة دون جدال، ولكنها لا تؤثر إلا على جانب واحد من النفس وهو الجانب العقلي، على حين أن للقرآن منهجه الذي يتوجه إلى النفس بأكملها، فهو يقدم إليها غذاءً كاملاً يستمد منه العقل والقلب كلاهما نصيباً متساوياً"^(٣).

إن هذا التّحديد لماهية النص الذي سيعتمده في قضية الأخلاق في القرآن وهو القرآن ذاته أمر مهم في عرض خطوات الخطاب فيما بعد، كما أن في هذا الكلام بياناً للفرق بين النصّ القرآني والنصّ الفلسفي، وإن ما يثيره هنا حول العقل الفلسفي وطبيعة الخطاب القرآني المنفتح على العقل والقلب والوجدان يعد سابقة من قبل دراز للحديث عن العقل العربي المتمثل في تأثير القرآن فيه، فهو يرى أن العقل في التّصوّر المرتبط بالقرآن أعمّ وأكمل من العقل الفلسفي المجرد.

(١) ينظر: جيل دولوز وفليكس غثاري، ما هي الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط أولى، ١٩٩٦م، ص ٣٠.

(٢) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ص ١٨٠.

(٣) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٤.

ولقد رأى بعض الباحثين أن هذا العقل يحيل إلى الذات وحالاتها الوجدانية، وأحكامها الذاتية، فهو في نفس الوقت عقل وقلب وفكر ووجدان^(١)، وربما يتصور أن في ذلك بعداً عن إدراكات العقل الحقّة، فالعقل القرآني " ليس عقلاً خالصاً وإنما هو بطانة وجدانية وشعورية وخيالية"^(٢)، وهذا لا يعني إغفال العقل، وأن الكثير من الأمور العقلية تمرّ من خلال القلب والشعور، وأن العقل بمعناه الثيولوجي لم يظهر إلا متأخراً^(٣)، بل إنه ليس هناك فصل بين العقل والقلب كما يُفهم من تركيز القرآن على القلب، بل إن هذا التركيز يدلنا على " أن مفهوم العقل في القرآن لا يتشكّل من جوهرانية العقل وذاتيته، بل من فعل عقلي منفتح على العديد من المؤثرات السلوكية لدى الإنسان كالمؤثر الشعوري والمؤثر الحسي والمؤثر الخيالي"^(٤).

وإن ما يُسجّل لدراز سبقه مجموعة من الباحثين الذين تعرّضوا للعقل الإسلامي المستمد من القرآن، وتوصّله إلى طبيعته الخاصة المنفتحة على القلب والشعور، وهي الطبيعة التي دافع عنها طه عبد الرحمن فيما بعد^(٥)، ولكن دراز لا ينفى بعضاً من التشابه بين أساليب المادة القرآنية وبين أساليب الفلسفة حول عرض الحجج وطرائق الاستدلال، فيلاحظ " أن القرآن حين يعرض نظريته باستمرار أمام التفكير والتأمل يتولّى هو بنفسه التدليل على ما يقدم ويتولى تسويقه، وفضلاً عن ذلك فإن طبيعة استدلالاته والطريقة التي يسوق بها الدليل قد اختيرت كلتاهما على وجه يفحم أعظم الفلاسفة دقة، وأشد المناطق حذاقة في الوقت الذي تلبّي فيه أكثر المطالب واقعية كما تروق أرقى الأذواق الشعرية وأرقها، وأبسط المدارك وأقلها، فليس يكفي إذن أن نقول: إن القرآن لا ينكر الفلسفة الحقّة، وليدة التفكير الناضج، وعاشقة اليقين، ولا يكفي كذلك أن نقول: إنه يوافقها ويشجعها، وإنه يرتضي بحثها المنصف، بل ينبغي أن نضيف إلى ذلك أنه يمدّها بمادة غزيرة في الموضوعات وفي الاستدلالات"^(٦).

(١) ينظر، مُحمَّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٠.

(٢) كبحيل مصطفى، الألسنة والتأويل في فكر مُحمَّد أركون، دار الإيمان الرباط، المغرب، ط أولى، ٢٠١١م، ص ١٩٥.

(٣) كما في أطروحات مُحمَّد أركون و مُحمَّد عابد الجابري.

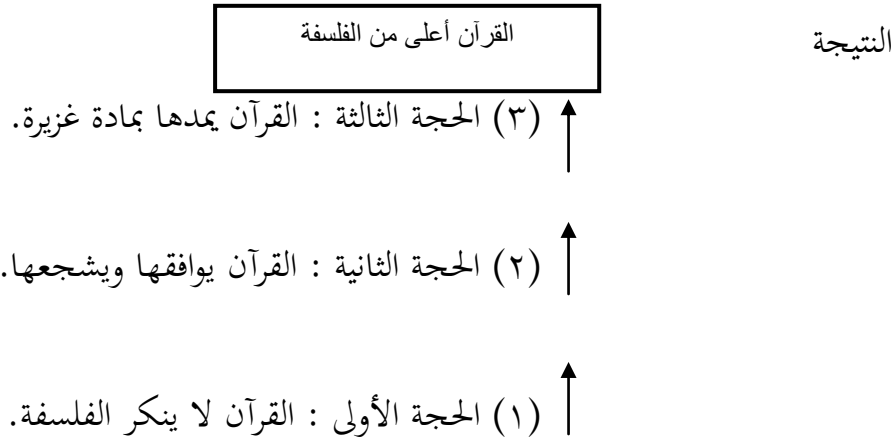
(٤) كبحيل مصطفى، الألسنة والتأويل في فكر مُحمَّد أركون، ص ١٩٥.

(٥) ينظر، طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الرابعة

٢٠١٢م.

(٦) مُحمَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٥.

إن ما يلاحظ في خطاب "دراز" الحجاجي أنه يسلك سبيل الإقناع بسوق الكثير من الحجج للوصول إلى نتائج، معتمداً في ذلك لغة الخطاب نفسه، وهو تغير في اتجاه الخطاب السابق الذي كان يغلب عليه الحوارية وطرح الإشكاليات للإجابة عنها، ولاشك في أن عملية الإقناع تعد " مطلباً أساسياً في كل عملية فكرية سواء كانت هذه العملية فكرة أو مقالة أو حركة، وهنا تكمن أهمية الحجج في كونه بديلاً لكثير من وسائل الإقناع الإرغامية"^(١)، فقد اعتمد خطاب دراز هنا اللغة بآلياتها الحجاجية، حيث يتخذ سبيل السلم الحجاجي اللغوي للوصول إلى النتيجة المرادة كما في الشكل الآتي :



وإذا كان المتلقي ربّما لا يُسَلِّم للمرسل ببعض الحجج فإن درازا يورد الكثير منها، وهي استراتيجية حجاجية تضمن قطع الشكّ وتكون استنباطاً لأي سؤال وإبعاداً للتردد والحيرة^(٢)، لاسيّما وأن الأمر يتعلق بعلاقة القرآن بما يعول عليه المتلقي كثيراً أعني المقولات الفلسفية الغربية، ولذا نجد دراز يستشهد بكثير من الطروحات والمقولات الفلسفية لكبار فلاسفة الغرب، وهو ما سيتضح خلال دراسة بناء النظرية الأخلاقية القرآنية، التي ينطلق في بنائها من ركائز مهمة وهي:

١- الإلزام:

إن فكرة الإلزام التي يطرحها خطاب دراز هنا قد تخالف ما درج عليه خطابه من العرض الحجاجي غير الملزم، ولكن عند التدقيق ندرك أن الإلزام هنا هو بمعناه الفلسفي لا الأدبي، فإذا

(١) عبد الهادي الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ج٢، ص ٢٣٧.

(٣) ينظر السابق ، ج٢ ، ص ٢٣٦ .

لم يوجد هناك إلزام أخلاقي "، فلن تكون هناك مسؤولية، وإذا عدت المسؤولية فلا يمكن أن تعود العدالة، وحينئذ تتفشى الفوضى، ويفسد النظام، ومن ناحية أخرى كيف تتصور قاعدة أخلاقية بدون إلزام؟ أليس هذا تناقضاً في الحدود؟ أم أننا نجعل من الضمير مجرد أداة للتقرير الفني؟

إن الخير الأخلاقي يتميز بتلك السلطة الآمرة تجاه الجميع بتلك الضرورة التي يستشعرها كل فرد^(١)، ويتنقد دراز تحليل (هنري برجسون) للإلزام الأخلاقي الذي جعله ناتجاً عن مصدرين هما قوة الضغط الاجتماعي وقوة الجذب ذات الرحابة الإنسانية المستمدة من العون الإلهي وهي أوسع مدة من سابقتها^(٢)، ومرد ذلك لدى دراز: "أن الأخلاق الصحيحة لا نجد مجالها في إحدى الحالتين أو في الأخرى، فالإنسان قد صور لنا على أنه لعبة بأيدي أية قوة كانت، فهو تارة مدفوع بالغريزة، وأخرى محمول بالعاطفة، ولكنه لم يكن مطلقاً شخصية مستقلة قادرة على المقاومة، والتقويم والاختيار، مع أنه في الفرد - من حيث كونه فاعلاً - عنصراً عقلياً أعني عنصراً أخلاقياً، وفي الأمر الخلقى عنصر آخر هو: العقل والحرية والمشروعية، وتلك هي العوامل الأساسية التي أدى إغفالها إلى نقص كبير في تحليل (برجسون) ولقد يستطيع من شاء أن يقلل من شأن الملكة الفكرية، وما لها من دور في تصور الأمور والحكم عليها باعتبارها الأخيرة من حيث تاريخ ظهورها، ويستطيع أن يصرّ على أن تأثيرها ضئيل في مقاومة الشّهوات، ولكن يبقى شيء لا شكّ هو أن جوهر الأخلاقية ذاته يكمن في نشاط ذاتنا المفكرة"^(٣).

وإذا كان الإلزام نابعاً من ذواتنا بعيداً عن الضغط المثالي أو الاجتماعي، فإن دراز يستشهد بموقف (كانت) من الإلزام الأخلاقي معلقاً عليه بقوله: "إذا ما رددنا نظرية (كانت) إلى أبسط تعبير عنها، وخلصناها من جميع مظاهر الدقة الشكلية، ونزعة التسامي، ونقيناها أيضاً من نزعة التشاؤم التي اتسمت بها، ومن بعض ما شابها من البرود العاطفي فهي بعد هذا لا تعد من المسلمات فحسب، بل إنها لتتفق تماماً فيما نرى مع النظرية المستخلصة من القرآن،

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢١ - ٢٢.

(٢) ينظر السابق، ص ٢٣.

(٣) السابق، ص ٢٤ - ٢٥ بتصرف يسير.

ولقد علمنا هذا الكتاب أن النفس الإنسانية قد تلقت في تكوينها الأولي الإحساس بالخير والشر، ﴿ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها﴾^(١).

إن خطاب "دراز" يرجع بناء النظرية الأخلاقية القرآنية في جانب الإلزام إلى عمق النفس البشرية مستدلاً بما يلفت اهتمام المتلقي، وهو المهاد الفلسفي لا التحليل الاجتماعي أو الأدبي، ولا شك في أن هذا البناء متسق مع هيكله القضايا السابقة التي تعرض لها خطاب دراز الحجاجي، وهذا الاتساق يعطي قوة حجاجة واضحة، فخطابه بعيد عن الطرح الوعظي الأدبي قريب إلى الحجاج المتمثل في المنطلقات الحجاجة والآليات اللغوية، فترسم خطوات الطرح الفلسفي لتلك القضايا.

ومن هنا نجد خطاب "دراز" عن الإلزام الأخلاقي يختلف عما وُجد لدى بعض الباحثين، فقد رأى طه عبد الرحمن في الإلزام معناه الأدبي الاجتماعي، ولذا لم يجده مناسباً لمعالجة القضية الأخلاقية، إذ إن ما يناسبها هو طريق الاعتبار^(٢)، وتحت مفهوم الإلزام الذي توصل إليه خطاب دراز يعرض كيف وفق القرآن بين الاتجاهات المختلفة التي تناولت هذه القضية، فمن الاتجاهات ما يرقى بالإلزام الأخلاقي إلى عالم المثل والروح، ومنها ما يجعلها ملازمة لطبيعة الإنسان والضغط الاجتماعي، ومنها ما يجعل ذلك نتاجاً للعقل العملي^(٣).

والحقيقة أن النظرية الأخلاقية القرآنية قد جمعت بين كل هذه الاتجاهات وألفت بينها لأنها تنطلق من النفس ذاتها، "ولا المفهوم المنطقي ولا القانون العقلي ولا مجموع المفاهيم والقوانين المعروفة بقادرة مطلقاً على أن تؤلف وتستنفد الموضوع المحسوس الذي هو نقطة التقائها، إن ما نطلبه هو لقاء الفكرة بالموضوع، لقاء الشكل بالمادة، لقاء الغرض بالتجربة؛ لكي تتفجر شرارة المعرفة الحقة"^(٤).

إن هذا ما يميز القانون الأخلاقي المستمد من القرآن، فالأسس القائم عليها هذا القانون تعترف بوجود حقيقة روحية، وحقيقة مادية تتآزران لتؤديا إلى ذلك القانون المتكامل الجوانب، فالأخلاق القرآنية بتكاملها الإلزامي وغيره تمثل الاتصال الفذ بين المثل الشامل القادم من

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) ينظر، طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص ١٥٦.

(٣) ينظر، مقداد يالجن، التربية الأخلاقية الإسلامية، مكتبة الخانجي، مصر، القاهرة، ط أولى، ١٩٧٧م، ص ٦٣ وما بعدها.

(٤) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٢٥ - ١٢٦.

أعلى، وبين الواقع الراهن الذي ليس سوى إيضاح وبيان حتى يوجد الدليل الممتاز لضميرنا، فبين المثل الأعلى والواقع، وبين المطلق والنسبي يوجد الضمير الإنساني علامة توحيد، يجب أن يستمر في التقريب بين هذين الطرفين بأن يؤكد رابطة ما بينهما في صورة الفعل الذي يولد من اقتترانهما السعيد، ويرتدي هذه الصفة المزدوجة التي يمثلها في وقت واحد ثبات القانون الأزلي، وجدة الإبداع الفني^(١).

من هنا نجد التقارب بين ما هو متباعد والوصل بين ما تمّ فصله "وحيث كان (برجسون) يعتقد أنه كشف عن نوعين للأخلاق، أحدهما: ذو طابع إلزامي، والآخر: ذو طابع إبداعي فإنه لم يزد على أن أحدث فصلاً مصطنعاً بين عنصرين لا ينفصلان لحقيقة واحدة في كلتا الحالتين.

إن الأخلاقية الحقة ليست خضوعاً محضاً ولا ابتكاراً مطلقاً وإنما هي هذا وذاك في وقت واحد، وليس الموقف موقف عبد مسترق، ولا موقف سيد مطلق، بل هو موقف مواطن يشارك بقدر معين في السلطة التشريعية بالاختيار والمبادرة التي ملكها، فمن ذا الذي يستطيع أن يضيف إلى ذلك أو يقطع منه شيئاً دون أن يخطئ بالزيادة أو بالتقص"^(٢).

إن خطاب "دراز" الحجاجي يركز على عملية التقرير المتمثلة في إمكانات اللغة ذاتها من استعمال الإضراب وضمير الفصل، وكذلك السؤال المنفي حيث يؤدي كل ذلك إلى إبراز الهدف الحجاجي بتعهد المرسل بأن شيئاً ما هو واقعة حقيقية، وتعهده بصدق القضية^(٣) وهي هنا قضية بناء نظرية أخلاقية قرآنية توجه الخطاب الحجاجي فيها إلى أسلوب التقرير المباشر بعيداً عن الحوارية المطروقة من قبل.

٢- المسؤولية:

إن عنصر المسؤولية في النظرية الأخلاقية يُعدّ عنصراً مهماً لكونه الباعث الأصلي على الفعل أو الكف، فعلاج كثير من المشكلات الأخلاقية مرتكز بإيقاظ الشعور بها في الضمير^(٤)، وعند تناول خطاب دراز الحجاجي لهذا العنصر نلاحظ من خلاله إرجاع المسؤولية إلى ذاتنا فيستعمل في خطابه ضمير المتكلم للجمع: (مسئوليتنا، نكون، التزامنا، ندع، أنفسنا)، وهي

(١) ينظر، مُحمَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٢٦.

(٢) السابق، ص ١٣٣.

(٣) عبد الهادي الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ط ١، ص ٢٠٥.

(٤) ينظر مقداد يلجن، التربية الأخلاقية الإسلامية، ص ٣٢٨.

استراتيجية خطابية حجاجية تفيده بناء عملية التضامن^(١)، حيث يضم المرسل ذاته إلى الذوات المتلقية، وهي تفيده الوصول إلى نقطة اتفاق، فكأن المرسل إليه المتلقي قد أصبح مع المرسل في اتجاه واحد أمام هذه القضية، ولذا يحدد أن المسؤولية تأتي من كوننا فاعلين حقاً، ومن هنا كانت مرحلة جديدة من المسؤولية فبمجرد أن نتخذ قرارنا لمصلحة جانب أو آخر لم تعد المسؤولية التي نتحملها بهذا العمل موجهة نحو المستقبل، بل هي مرتدة نحو الماضي فنحن عندئذ مسؤولون لا باعتبارنا قادرين على العمل، بل باعتبارنا فاعلي فعل تام، أي أن المسؤولية تصبح تحملاً لنتائج العقل"^(٢).

إن خطاب "دراز" بتكثيفه استعمال ضمير الجمع للمتكلمين يصر على الوصول إلى اتفاق تام مع المتلقي للوصول إلى نتائج متفق عليها، ومن ثم نجده يصل إلى درجة أعمق في بناء النظرية الأخلاقية القرآنية، وهي الوصول إلى النتائج الطبيعي للمسؤولية بحيث تصبح هي المحرك لأي نشاط حتى الديني منها، "فنستطيع أن نقول بمعنى معين إن كل مسؤولية هي مسؤولية أخلاقية متى ارتضيناها، فالمسؤولية التي يحملنا إياها غيرنا تصبح بمجرد قبولنا لها مطلباً صادراً عن شخصنا، وإذن فليس من المستغرب أن نرى القرآن يقدم لنا المسؤولية الدينية ذاتها في صورة مسؤولية أخلاقية محضة حين يقول بمناسبة بعض التعاليم المتعلقة، بالمفهوم المفروض، وقد تحايل بعض الناس على التخلص منه سراً ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]. وفي كثير من الأحيان لا يكتفي الكتاب حين يستحث المؤمنين على الطاعة بأن يذكرهم بالأمر الإلهي، بل يذكرهم في الوقت نفسه بالعهد الذي قطعوه على أنفسهم بأن يطيعوا هذا الأمر، "واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا"^(٣)، فأبيّ نظرية أخلاقية متأصلة في شعور البشرية تصل إلى هذه الدرجة من الاستشعار للمسؤولية الأخلاقية!!؟

إن خطاب دراز يحول النظرية الأخلاقية القرآنية إلى منطلق حضاري - إن صح التعبير - وهي أمور تقع في اهتمام المتلقي صاحب البناء الحضاري المادي. إن خصوصية الأخلاقية القرآنية هي في كونها تنطلق من القرآن، فهي إذن تنمو تحت سقف آخر أبعد أثراً من المسؤولية الفردية أو استشعار الضمير، حيث يمكن القول بأنه في

(١) ينظر، عبد الهادي الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٤٧.

(٢) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٤٠.

(٣) السابق، ص ١٤١، لقد عنيت الدراسة بالجانب النظري لخطاب دراز، وهناك كثير من الشواهد التي يذكرها المؤلف في الهامش لكل قضية يناقشها. ينظر محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، الهوامش.

"سبيل تحقيق أخلاق كأخلاق القرآن يجب أن تنتهي كل مسؤولية على نوع من المسؤولية الدينية، أو على الأقل تتبعها هذه الأخلاق ترى في الواقع أنه لا الالتزامات الفردية، ولا المؤسسات الاجتماعية بقادرة على أن تكون مصادر للتكليف والمسؤولية إلا بواسطة نوع من تفويض السلطة الإلهية"^(١).

إن انتهاء المسؤولية الأخلاقية إلى منتهى المسؤولية الدينية، كما يرسمها خطاب دراز يجعلها أكثر عمقاً وأصدق وقعاً نظراً إلى تعلقها بمصدر لا يختلف، ولا يدخله هوى الإنسان أو يغلب عقله، فالأخلاق كما يقول طه عبد الرحمن: "لا يمكن أن تقوم على ميثاق يحصل بين البشر وحدهم، ولا بالأحرى بين البشر وما دونهم؛ لأنّ مثل هذا الميثاق لا ضمان فيه؛ لأنّ العقل البشري لا يفتأ يتقلب ويكون غير متيقن من فائدة ما يختاره من مقاصد، ولا ما يتخذه من وسائل، والضمان الصحيح لا يكون إلا مع الثبات الدائم، وهذا الثبات بالذات هو الذي يميز الميثاق الذي يكون فيه الشارع الإلهي طرفاً منفصلاً، فطالما الإنسان يحفظ عهده له، فلا يخشى أن يضره تقلب عقله لأن هذا الشارع يضمن دوام فائدة هذا التقلب"^(٢).

إن خطاب "دراز" عندما يصل بالمسؤولية إلى عمقها الديني يربط بين قضية الأخلاق وقاعدة الهرم الخطابي الذي بناه في بداية طرحه للقضايا الحجاجية التي يتناولها.

٣-الجزء:

من شمولية المسؤولية وانطلاقها من الضمير واستشعاره نجد الجزء يأتي في الأخلاق القرآنية متناسباً مع تلك الشمولية، بل إن الحساب لن يكون على جميع الأعمال الظاهرة والخفية فحسب: ﴿وَإِنْ تُبَدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، وإنما سوف يقدم حساب عن مجموع استخدامنا لملكاتنا، وقدراتنا، وكل مال طبيعي أو موروث، أو مكتسب ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ [الإسراء: ٣٦]^(٣).

إن ما يلاحظ في خطاب "دراز" الحجاجي هو بناء علاقة تراتبية حجاجية في بناء القضايا المطروحة، فالإلزام مرتبط بالمسؤولية التي تؤدي بدورها إلى حساب وجزاء شاملين قدر شمول المسؤولية، وهو بناء تراتبي موجه يمتلك خاصية حجاجية تجعل المرسل يوجد ارتباطاً بين أقواله،

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٤٢.

(٢) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص ١٥٨.

(٣) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٤٧.

موجهاً توجيهاً يجعل بعضها مرتبطاً ببعض^(١)، وهو أمر يجعل من الخطاب الحجاجي أقوى ترابطاً وأكثر تأثيراً "فالقانون الأخلاقي القرآني، يبدأ بأن يوجه دعوته إلى إرادتنا الطيبة: فهو يلزمنا بأن نستجيب لتلك الدعوة، وبعد ذلك وبمجرد ما نجيب بكلمة "نعم" أو "لا" نتحمل بذلك مسؤوليتنا وأخيراً، وعلى إثر هذه الاستجابة يُفَوِّمُ القانون موقفنا حياله فهو يجازي به"^(٢).

إن مفهوم الجزاء في خطاب دراز يتخذ مسارين اثنين:

أحدهما: الجزاء الأخلاقي.

وثانيهما: الجزاء القانوني، وهو أقرب إلى الدراسة التطبيقية، ومن ثم فإن ما يهمنا هو المسار الأول أي الجزاء الأخلاقي، فهذا الجزاء هو كسب القيمة أو خسارتها، فهو بعيد عن فكرة الثواب والعقاب^(٣)، وإنما المراد هو ما يقتضيه ذلك القانون الأخلاقي.

إن خطاب "دراز" ينقلنا لتقريب الفكرة من المعنوي إلى الحسي عن طريق عملية القياس، فيتم من خلال ذلك القياس تكوين بنية تداولية منطقية، لتكون أقرب إلى الإيضاح والتجلية والتقريب والفهم والظهور، فيقول دراز: "أليس جزاء الظروف الصحية التي أعيش فيها موجوداً آلياً في الصحة والمرض اللذين تسببهما، حتى عندما لا أفكر قط في هذه النتائج؟، فلماذا يكون الأمر على خلاف ذلك في القانون الأخلاقي"^(٤)؟

إن الجزاء الأخلاقي مندمج في القانون الأخلاقي ذاته بحيث يصبح الجزاء ثمرة هذا القانون الأخلاقي قبل النتائج الأخيرة من الثواب والعقاب، ويستغل خطاب دراز اللغة بإمكاناتها فبنية القياس هنا مدعومة بالسؤال التقريري المشفوع بالسؤال الإنكاري بعده، تدعم كلها خطابه الحجاجي.

ويتخذ خطاب "دراز" الحجاجي أسلوباً آخر لبيان ظهور عملية الجزاء الأخلاقي بعيداً عن الجزاء المحسوس من الألم والمتعة"، فإذا كان كل ما نتظره من القانون كجزاء على موقفنا هو أن يمتعنا أو يؤلمنا فيا له من مشروع صيبياني!!

(١) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ١٣٩.

(٢) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢٤٥.

(٣) ينظر السابق، ص ٢٤٦.

(٤) السابق نفسه.

إن المتعة والألم اللذين نحسّ بهما بعد أن نفعل خيراً أو شراً هما مع ذلك رد فعل لضميرنا على ذاته أكثر من أن يكون رد فعل للقانون علينا"^(١).

والملاحظ أن خطاب "دراز" يستعمل اللغة هنا لإبراز قضية الجزاء الأخلاقي باستعمال أسلوب التهكم الذي يستعمله المرسل عادة ليقصد المعنى المضاد تماماً^(٢)، فإن الخطاب يقصد أن استبعاد مفهوم الألم والمتعة من الجزاء الأخلاقي هو في الحقيقة مشروع العقلاء، ويستدل دراز على ذلك بالنصوص الإسلامية، فقد قيل إن النبي ﷺ لم ينظر إلى حالات النفس هذه على أنها ثواب يقتضيه سلوكنا، وإنما رأى فيها عوضاً عن ذلك ترجمة وتحديدًا للإيمان الأخلاقي، فقد روى أحمد في مسنده أن رسول الله ﷺ قال: "إذا ساءتكَ سيِّمتك، وسرتك حسنتك فأنت مؤمن"^(٣).

ويحلل خطاب "دراز" -لتوضيح هذا الأمر- قضية الندم، وهو شعور بالألم بعد المعصية فهو لا يعدّ مفيداً ولا جزءاً إذا لم تتبعه التوبة النصح القائمة على العمل، فالندم "ليس هو التوبة، بل هو تمهيد لها وإعداد فحسب، فعندما تخضع النفس للشر يحدث فيها نوع من الصدع، وهي تجد دون ريب في حرارة الندم المؤلمة وسيلتها لتلتئم وتقف من جديد مستجمعة، وتحمل عندئذ أمانتها مع مزيد من الطاقة والحماس، ومن المؤسف أننا لا نستغل دائماً هذه الإمكانية المتاحة لنا، فليس من النادر بل كثيراً ما يحدث أن تهبط هذه الهزة العابرة فجأة إلى درجة الصفر، وأن تحبو النار التي اشتعلت في بعض اللحظات بسرعة، فتصبح دون أثر في الإرادة، ودون تغيير في السلوك، وإذن فليست التوبة ثمرة ضرورية للندم.

إن الندم أثر طبيعي للصراع، ولكنه ليس جزءاً، أما التوبة فهي على عكس ذلك تماماً، إنها ليست أثراً طبيعياً، بل هي جزء وجزاء أخلاقي بالمعنى الحقيقي، إنها واجب جديد يفرضه الشرع علينا"^(٤).

فالتوبة هي الجزاء الأخلاقي المنبعث من داخلنا لا عن ثورة حزن وألم نفس، وإنما هو جزء له التزاماته ونتائجه، ويقوم على ركن رابع من أركان النظرية الأخلاقية وهو الجهد، لذا فإن هذا الجزاء الذي يأتي التزاماً للتوبة يستوجب عمليتين إيجابيتين تكملانه هما إصلاح الماضي وتنظيم

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٤٨.

(٢) ينظر: عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج٢، ص ١٨٦.

(٣) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢٤٩.

(٤) السابق، ص ٤٩ و ٢٥٠.

مستقبل أفضل"، فالإصلاح ينبغي أن يتمثل في قضاء حقيقي ذي طابع أخلاقي^(١)، كما أن تنظيم المستقبل هو أيضاً عمل أخلاقي ينبغي ألا يعود إلى السيئة وأن يلتزم الفضيلة.

إن "دراز" يجد للقانون الأخلاقيّ جزءاً في دواخلنا وهو ذلك الأمر الذي لا يقاوم والذي يريد أن يسخر كل شيء فينا لطاعته، لذا فإن القانون الأخلاقي خلق من أجل الإنسان، كما أن الإنسان خلق لأجل القانون الأخلاقي ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]^(٢)، ثم يصل بخطابه هذا في معالجة الجزء إلى ربطه بقضية الدين والشعور بالمسؤولية وبأعماق ذاتنا، واستشعارنا لدورنا الأخلاقي القائم على الاستشعار والعمل، لا على العواطف والتزوات، ومن هنا نصل مع دراز إلى الركن الأخير من أركان النظرية الأخلاقية القرآنية وهو الجهد.

٤- الجهد:

ينطلق خطاب "دراز" في عرض قضية (الجهد) من الإنسان نفسه، فمع أنه قد ولد محروماً من جميع المعارف العقلية والحسية، فإنه قد "زود بملكات قادرة على أن تقدم له ما يتمنى من هذه المعارف (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة)، فذلكم هو مجموع الوسائل التي تتصرف فيها كل نفس إنسانية، وبفضلها تستطيع أن تتصور مباشرة المثل الأعلى الذي تسعى إليه، وأن تشعر بالرغبة في بلوغه وأن تلتزم بتحقيقه بذاتها"^(٣).

إن "دراز" يستعين في خطابه الحجاجي بوقائع مشتركة بين الناس وهي من الوقائع المشاهدة المعاينة التي ليست مجالاً للشك أو الدحض^(٤)، إنها هذا التطور من الطفولة التي لا تكاد تملك شيئاً من مقومات الحياة إلى استغلال هذه الطاقات من السمع والبصر والفؤاد للارتقاء والتطور، لكن هذه الإمكانيات ربما لا يحسن استعمالها فلا تفيده شيئاً، ومن ثم تنبع الضرورة الأخلاقية لأن يعمل الإنسان وأن يتحمل مسؤوليته^(٥)، وما هذه الأخلاق في النظرية الأخلاقية القرآنية إلا وفاءً بما سبق من إلزام، وبما تحمل الفرد من مسؤولية، فلا بد من بذل

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢٥٢.

(٢) ينظر السابق، ص ٢٥٦ وما بعدها.

(٣) السابق، ص ٥٨٦.

(٤) ينظر، عبد الله صولة، نظرية في الحجاج، ص ٢٤.

(٥) ينظر، محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٥٨٦.

الجهد للوفاء بذلك، ولذا " لا تكفي المشاعر والنوايا ما لم تتحول إلى حركة واقعية، وللنية الطيبة مكانها، ولكنها هي بذاتها ليست مناط الحكم والجزاء، وإنما هي تحسب مع العمل"^(١).

ويرتقي خطاب "دراز" في معالجة قضية الجهد ليوضح المراد منه، فليس المراد بالجهد هنا العمل بعامة، بل "العمل المؤثر الفعال بخاصة الذي موضوعه مقاومة قوة أو قهر مقاومة وهو تعريف متوافق ابتداءً مع المعنى المادي، ولكنه يجب أن يتوافق أيضاً مع المعنى الأخلاقي والتماثل بين المجالين واضح جلي، فعلى صعيد الخير يصادف الفكر غالباً في الموضوع وفي نفسه عقبتين ينبغي أن يتخطاها خمود المادة التي يجب تحويلها ونقص الهمة في الإرادة الفاعلة، والأمر كذلك عندما يجب الامتناع عن الشر في مواجهة القوى التي تدفعنا إليه، ففي هذه الحالات جميعاً لا يكفي أن نعمل، بل يجب أن نجاهد بقوة وإصرار.

لقد كان وجودنا العضوي والمادي صارماً مستمراً ضد جميع أنواع الشرور التي نلقاها عن طريق الحياة حتى الموت، ولا يفتأ القرآن يذكرنا بهذا الملازم للطبيعة الإنسانية في مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦]، ولكن فوق هذا الجهد الطبيعي والذي تفرضه الغريزة جهداً آخر يقتضيه العقل، ويجب أن يسخر لخدمة المثل الأعلى"^(٢)، وهذا الجهد هو الجهد الأخلاقي الذي لا يقل أهمية عن الجهد المادي.

إن خطاب "دراز" الحجاجي مبني على إقامة المماثلة الكاملة بين ما يريد تقريره، وهو الجهد المعنوي المتمثل في الجهد الأخلاقي، والجهد المادي المحسوس الذي يمارسه الإنسان للحفاظ على حياته في مواجهة القوى الأخرى، وإذا كان التماثل مبني على " الاشتراك في جميع الصفات"^(٣)، فإن خطاب دراز وصفه بأنه واضح جلي، ولا ريب في أن مثل هذا الأسلوب في إيضاح الموضوع المطروق هو أدعى إلى قوة الحجة ووضوحها والتسليم لها، فهي معالجة معنوية دقيقة تحتاج إلى قدرة عقلية ومنهجية لا تتوافر إلا لمن ضبط مناهج التحليل والترتيب والتقنين ضبطاً كافياً^(٤)، وهذا ما تميز به خطاب دراز الحجاجي من ناحية البناء

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج ٣، ص ١٧٠٩.

(٢) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٥٨٧.

(٣) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ١٢٤.

(٤) ينظر السابق، ص ١٤٠.

المنهجي والترتيب المنطقي الذي يدل عليه التحليل السابق، وبعد التأكيد على أهمية الجهد الأخلاقي، هل من الممكن أن يتحول إلى غاية في ذاته؟.

إن "دراز" في خطابه لا يرتضي هذا الاتجاه الذي يصل إلى درجة تمجيد الكفاح والتضحية، فإذا كان هذا ربما يكون مشروعاً في بعض الظروف، إلا أن النشاط الذي لا يبذل إلا من أجل أن يبذل هو "اللعب بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، وكل جهد جاء يفترض أن يكون له موضوع متميز عنه، يخصه بقيمة معينة، ويعزم أن يسعى إليه بسبب هذه القيمة التي من خلال علاقته مع الموضوع المنشود يكتسب الجهد قيمته التي تعتبر ذريعتيه وواسطته.

ثم إنَّ الجهد ليست له على الأخص قيمة أخلاقية إلا من حيث هو وسيلة لتحقيق بعض الخير الأخلاقي، فالشعار الذي يمجّد الجهد في ذاته دون نظر إلى متعلقه باعتباره تعبيراً عن الديناميكية الحيوية التي تصلح للضرر والنفع هو شعار تمليه الغريزة العمياء لا الضمير الواعي المستنير، ولو كان من الممكن يوماً أن نقدر جهد المجرم تقديراً أخلاقياً كمنبع للخلق والإبداع، فلن يكون ذلك إلا إذا ضربنا صفحاً عن الموضوع الذي نقارفه فعلاً، ثم نظرنا إلى ما لديه من إمكان أن يباشر موضوعاً آخر أعني أن يسخر نفسه لخدمة الفضيلة"^(١).

إن الجهد الذي يرسم جانباً من النظرية الأخلاقية في القرآن هو الجهد المثمر ثمرة يانعة، وهو الجهد الذي يترسم الفضيلة لا للجهد ذاته، بل لبناء صرح خلقي يشارك الجميع فيه ببذل الجهد ومقاومة الشر والفساد.

ولئن بدا خطاب "دراز" متأثراً بنظريّة (كانت) الأخلاقية فإن ذلك لم يجعله يوافق على كل جزئية في تلك النظرية، فهو ينتقد التشاؤمية الأخلاقية لديه، والتي تمثل القول بأن النفس الإنسانية عاجزة عن الخضوع للقانون الأخلاقي برضاها الكامل، فلا بد من الكفاح الذي يصبح في كل زمان ومكان شرطاً في الفضيلة^(٢)، كما يرى في الموقف الفلسفي الثاني القائل بالإنكار المطلق لقدرة الإنسان على أن يؤدي واجباً عن طواعية وهمة قولاً قابلاً للخلاف والأخذ والرد^(٣).

وللتوفيق بين ذلك كله يرى "دراز" أن القرآن قد فرق بين نوعين من الجهد:

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٥٩٠.

(٢) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٥٩٠ - ٥٩١.

(٣) ينظر السابق، ص ٥٩١.

" أوْلهما: المدافعة، والمراد بها: تلك العملية التي نفعناها في مواجهة الميول الخبيثة التي تحثنا على الشرّ قوّة مقاومة قادرة على دفع تأثيرها.

ولا يستطيع أحد أن ينازع في ضرورة عملية كهذه كلما وجدنا أنفسنا أمام قوة معادية تريد أن تتغلب علينا، فواجبنا الأول في هذه اللحظة ومهمتنا الملحة هما أن نسكت سورتها"^(١)، وهذا الجهد ناتج من جهة أخرى عن حرية الإرادة التي يضمنها القانون الأخلاقي القرآني للإنسان، فالإنسان "مأمور بتطبيق قوانين الأخلاق أدبياً، وخاضع لقوانين الطبيعة واقعياً، ولكنه يملك القدرة والاستعداد للخروج على القوانين وذلك بناءً على إحساسه بحرية الاختيار في داخل نفسه وشعوره بالقدرة على تنفيذ ما اختاره"^(٢)، ولذا فلو رأى شراً يهلكه فإنه يفر منه ولا يقع فيه، فكذلك الأخلاق لا بد أن يبذل جهده لكسب الخير فيها وترك الشر.

وهذا الجهد كما يعرضه "دراز" يختلف بين جهد كبير تتوارى معه الشرور وراء الشعور بالخير وهو المفصل في أفعال الأنبياء والصالحين، وجهد يقف دائماً أمام مغريات الشر ويحاول كسرها فهو يعلو تارة ويضعف تارة أخرى"^(٣).

إن الخطاب ينطلق من منطلق نفسي إنساني، ولا شك في أن هذا مما يثير المتلقي ويؤثر فيه، فالإقناع الذي يرومه صاحب الخطاب الحجاجي الموجه "ليس مجرد عملية عقلية خالصة بل يتجاوز ذلك إلى حياة عواطف المتلقى، واستدراجه نحو الإقناع، ويكون توجيه المتلقى نحو مقصد المتكلم عن طريق التحكم في الانفعالات التي ينبغي إثارتها"^(٤).

فخطاب "دراز" في حديثه عن المشاعر والعواطف الداخلية للإنسان وتركيزه عليها إنما هو إثارة لها ودفع بها إلى الإصغاء والاقتناع.

أما ثانيهما: فهو الجهد المبدع، وإذا كان خطاب دراز الحجاجي قد استعمل الوقائع المشاهدة المحسوسة، كمنطلق حجاجي من قبل فإنه يستعمل الوقائع المقترحة مع كونها غير مشاهدة أو واقعة إلا أنها مما يهتم به الجمهور ويدعن له^(٥)، وهو يتخذها وسيلة لتقريب معنى الجهد المبدع، فلنفترض "أن أحد ميولنا السيئة أو كثيراً منها أو كلها قد انزاح من وجودنا

(١) السابق، ص ٥٩٤.

(٢) مقداد بالجن، التربية الأخلاقية الإسلامية، ص ٣١٤.

(٣) ينظر، مُجَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن ص ٥٩٧ وما بعدها.

(٤) عزيز لديه، نظرية الحجاج تطبق على أدب ابن زيدون، عالم لكتب الحديث - اريد عمان ط أ و ٢٠١٥ م - ص ٤١.

(٥) ينظر، عبد الله صولة نظرية في الحجاج ص ٢٤.

الأخلاقي، فإننا نكون بذلك قد حققنا تقدماً، وكلما تخلص حقل عملنا من أعشابه الضارة أصبح أكثر قابلية للزراعة، ومع ذلك ينبغي ألا نظن أنه قد أصبح للحال صالحاً؛ لأن تنحيه الاتجاهات الضارة ليس معناها خلق الاتجاهات النافعة بالضرورة.

ولنفترض كذلك أن بعض الميول الصالحة الراسخة تحتل لدينا الآن المكان الأول فتلك ولا شك خطوة جديدة تجعلنا أكثر تاهلاً فيه، وكلنا لا نكون بعد في صميم أرضنا^(١).
إن ما نلاحظه زيادة على الوقائع المفترضة هو بناء الاستعارة الذي يعد طريقاً من طرق الاستدلال البلاغي المهمة لتقريب الموضوع وعرضه^(٢)، وهو دليل على اتساع خطاب دراز الحجاجي لكافة الأساليب والطرائق الحجاجية.

إن الجهد المبدع كما يعرضه خطاب دراز هو: اختيار إرادي للخير وحرص كبير على الجهد البناء الذي يضع له هدفاً، وهو إشاعة الخير قدر الإمكان وطرح الشر والفساد، فهذا الجهد هو: الذي يتجاوز النفع الفردي إلى النهوض بالمجتمع لأن الأخلاق واستقامتها هما اللتان تقدمان للمجتمع البناء القوي والبناء السعيد، بل إنهما تتجاوزان ذلك إلى بناء حضارة تسهمان في حفظها من الانهيار كما يساعدانها على التقدم والاستمرار لأنهما يمنعان الناس من الشر الذي هو أكبر عامل لهدم الحضارات، ولعل أهم تلك الشرور الهدامة التسلط على الناس وأموالهم وأعراضهم^(٣)، فالجهد الأخلاقي المبدع هو الذي يزرع بذرة الخير وينزع بذرة الشرّ .

ويتخذ خطاب "دراز" الحجاجي سبيل التفصيل والتحديد لجوانب الجهد المبدع؛ وذلك أن للجهد المبدع معنى ثانياً لا ينحصر في اختيار إرادي أياً كان نوعه بل في اختيار صالح "فليس كل ما يستهدف خيراً هو بالضرورة صالح في ذاته، ومشروعيته الغاية لا تعفي من مشروعية وسائلها، فلكي يكون الحل المقصود مقبولاً لا يكفي أن يستهدف الخير، بل يجب كذلك أن يستلهم الشرع وأن يتطابق مع قواعده في بنائه ذاته، ولقد يحدث في الواقع أن يكون أحد الحلول كافياً ليوصف بأنه صالح، وأن يكون حل آخر أقل من أن يستحق هذا الوصف"^(٤).

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن ص ٦١٣.

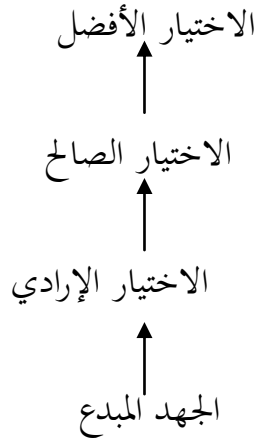
(٢) ينظر، المبحث الثالث من الفصل الثاني.

(٣) ينظر، مقداد بالجين - التربية الأخلاقية الإسلامية ص ١٢٨.

(٤) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن ص ٦١٥-٦١٦.

إن خطاب "دراز" هنا لا يتوقف عند عرض ماهية الجهد المبدع، بل يستمر في بسط جزئيات ذلك الجهد وعرضها، حتى يصل إلى ربطه بالقاعدة التي انطلق منها، أعني قاعدة الدين، ولا شك في أن هذا الترتيب وهذا البسط لهما دور كبير في تثبيت المحتويات الفكرية وترسيخ القيم التي ينوي الحجاج إيصالها إلى المتلقي^(١)، ويعرض خطاب دراز الكثير من الأمثلة القرآنية على هذا الجهد المبدع،^(٢) وهو هنا متمثل في الاختيار الأفضل لما يعرض عليهم من قول.

وبعد الأمثلة يصل خطاب دراز إلى بناء سلم حجاجي للجهد المبدع يلخصه في قوله: "وخلاصة القول إن العناصر الثلاثة التي يتكون منها الجهد المبدع بأكمل معاني الكلمة هي: الاختيار الإرادي، والاختيار الصالح، والاختيار الأفضل"^(٣)، وهذا السلم الحجاجي يمكن إيضاحه من خلال الشكل الآتي:



وبهذا يكون خطاب "دراز" قد أكمل توضيح الركن الرابع من أركان النظرية الأخلاقية القرآنية منطلقاً فيها من وقائع مشاهدة ومفترضة وباسطاً وعارضاً كل ما يحتاجه المتلقي حتى يصل إلى قمة الجهد المبدع القائم على الاختيار الأفضل، ورابطاً كل ذلك بقاعدة الهرم الخطابي في أول الخطاب وهو "الدين".

(١) ينظر، على الشبعان، الحجاج وآفاق التأويل، ص ٣٧٩.

(٢) ينظر مُجَّد دراز دستور الأخلاق في القرآن، ص ٦١٧.

(٣) السابق، ص ٦٢٢.

الفصل الثاني

آيات الخطاب الحجاجي في كتابات محمد دراز

المبحث الأول

طرائق الاستدلال

المنطقية والحجاجية

في خطاب دراز

المبحث الأول

طرائق الاستدلال المنطقية والحجاجية

توطئة:

إنّ الخطاب الحجاجي بنية مركّبة متأثرة بأنماط تكوينها الثقافي والسياسي واللغوي، فهو ميدان ثرّ للدراسات المتنوعة، وذلك لغناه التكوينيّ وتعدد الأبعاد التي ينطوي عليها سواء أكانت منطقية أم لغوية أم سياقية أم ثقافية، وإذا كان من المتعارف عليه أن الحجاج هو "درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم"،^(١) فإنّ التعريف لا يعبر عما وصل إليه الحجاج في الدراسات اللغوية والتداولية الحديثة من شمول وثرء، وذاك أنه أصبح " ممارسة لفضية اجتماعية عقلية تهدف إلى تقديم نقد معقول حول مقبولية الموقف بصياغة مجموعة تراكمية من القضايا التي تبرز الدعوى المعبر عنها في الموقف أو تدحضها، فانطلاقاً من هذا التعريف يمكن أن نقف على مكونات خطاب الحجاج الرئيسة؛ لأنّ ممارسة الحجاج الفعلية تتبلور فيه، وتتجسد أبعاده في ثناياه، مثل الأبعاد السياقية، والمنطقية واللغوية، فالخطاب الحجاجي ثمرة قدرة الإنسان التواصلية بوصفه ممارسة ناتجة عن تفعيل الكفاءة الحجاجية ذاتها، لهذا يفترض أن ننظر إلى الحجاج ضمن إطاره الكلي لعملية التواصل"^(٢).

ومن تفعيل هذه الكفاءة التواصلية نجد آليات الخطاب الحجاجي تتنوع، وتتطور تبعاً للسياق الثقافي التواصلية، فمن الاستدلالات البرهانية المنطقية التي تهدف للوصول إلى نتائج أقرب إلى الصحة والتسليم إلى الاستدلالات اللغوية والبلاغية المنغرس في صلب الخطاب الحجاجي، التي تهدف إلى درجات من الاقتراح والتوجيه، ويعد الاستدلال من آليات الحجاج الأكثر امتداداً واتساعاً، فهو يتصل "بجدول لغوي ثري من قبيل الدليل والدلالة واللزوم والاستنتاج، والاستنباط والاقتضاء، والبرهان والقياس والحجة"^(٣).

(١) عبد الله صولة ، نظرية في الحجاج، ص ١٣ .

(٢) عبد الهادي الشهري ، آليات الحجاج وأدواته ، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ١، ص ٧٧ .

(٣) شكري المبحوث، الاستدلال البلاغي، ص ١٤ .

ويربط طه عبد الرحمن لفظ الاستدلال بلفظ اللزوم، وأنه لا فارق بينهما "إلا من حيث أن الأول يدل بمضمونه على معنى الاقتضاء، وهو أقوى من معنى الطلب، الذي يدل عليه الثاني بصيغته، إذ كل اقتضاء طلب، وليس كل طلب اقتضاء، ومن حيث إن الثاني استعمل في معنى حاصل الاستنتاج بينما الأول لم يستعمل في هذا المعنى"^(١).

ولهذا التشعب نجد الاستدلال يتبلور في رحم لغة الخطاب، ولكنه يضرب بجذوره في علم المنطق، فهو يطلق بوجه عام على: "استنتاج قضية من قضية، أو عدة قضايا أخرى، أو هو الوصول إلى حكم جديد مغاير للأحكام التي استنتج منها، ولكنه في الوقت نفسه لازم لها متوقف عليها"^(٢).

ويعرّف شكري المبحوث الاستدلال بأنه: "طلب للدليل يفترض معطيات ثلاثة على الأقل هي: الدليل المطلوب، والنتيجة - بما أن حد الدليل هو ما يلزم من العلم بشيء آخر - وعملية الاستدلال التي تمثل العلاقة الرابطة بين الدليل والنتيجة"^(٣).

ومن خلال هذا التعريف ندرك الصلة بين الاستدلال المنطقي والحجاج، فكلاهما ينطلق من الدليل أو الحجة للوصول إلى نتيجة، وكلاهما يخضع لمؤثر خارجي يتمثل في السياق وطبيعة المتلقي، إلا أن هناك فرقاً بين هدف كل منهما، فالأول يهدف إلى الانطلاق من مقدمات تضمن الصدق إلى حد بعيد، أما الثاني فقصارى هدفه الوصول إلى التأكيد والتوجيه.

طرائق الاستدلال في خطاب دراز الحجاجي:

لدراسة طرائق الاستدلال في خطاب دراز الحجاجي، لابد من الإشارة إلى أن القضايا التي حواها خطابه، تحتم تنوعاً في طرائق الاستدلال، تتناسب وتلك القضايا التي حواها خطابه، وهذه الطرائق تتمثل في:

٢-١- الاستدلالات المنطقية الجدلية:

(١) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص ٨٩.

(٢) يعقوب عبد الوهاب الباسين، طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، ط الثانية، ٢٠٠١م، ص ٢٠١.

(٣) شكري المبحوث، الاستدلال البلاغي، ص ١٤.

لاشكَّ في الدور الذي يؤديه الاستدلال المنطقي الجدلي في توجيه المتلقي الوجهة التي يريدتها المرسل، وذلك بعرض مجموعة من المسلّمات المنطقيّة المؤدّية إلى التّسليم والإذعان، أو زيادة في درجة ذلك التّسليم، وعلى الرغم من جهود الباحثين اللغويين لتخليص الحجاج من الاستدلال فإن الأمر يبدو مبالغاً فيه، "فالقول بأن الحاجة عمل يظهر في الخطاب وتحدّده البنية اللّغوية للقول لا يعني بالضرورة أن الحاجة ليست من صور الاستدلال، كما أن اعتبار الحاجة صورة من صور الاستدلال لا يفضي بالضرورة إلى فهم منطقي يُرجع الأقوال إلى الأشكال القياسية المعلومة في علم المنطق"^(١).

ولهذا نجد خطاب دراز يطرح مجموعة من الاستدلالات المنطقية، ولاسيما في قضية حقيقة الدّين، وحقيقة القرآن، فهو عند دراسة الدين يضع أمامنا مقدمات حجاجية منطقية؛ ليتوصل منها إلى نتيجة تتفق وتلك المقدمات، فالوضع المنطقي السليم في تركيب أعمالنا العقلية يقتضينا حين نطلب تفسير حقيقة معينة؛ أن نبدأ بمعرفة عناصرها العامة، ومقدماتها الكلية، قبل أن نأخذ في البحث عن مميّزاتها ومشخصاتها، فمن أحب أن يتعرف لغة الإسلام أو المسيحية أو اليهودية، عليه أن يوفر همته قبل كل شيء على تعرف المعنى الكلي الذي يجمعها "^(٢).

إن ما يطرحه خطاب دراز هو مقدمة منطقية مُسلّم بها للوصول إلى النتيجة الأقرب إلى

الصحة كما في الشكل الآتي:

مقدمة : الوضع المنطقي لترتيب أعمالنا أن نبدأ بمعرفة العناصر العامة .



نتيجة : التعرف بشكل دقيق على ذلك، وهذا يعني أنه لا بد من معرفة عناصر الدين العامة للوصول إلى نوع من الدقة والصحة .

وهذه المقدمة تحمل - كما هو شأن المقدمات الحجاجيّة - حقائق علمية ومنهجية^(٣) يسلم

بها أكثر الناس، فتكون أدعى إلى التسليم والإذعان.

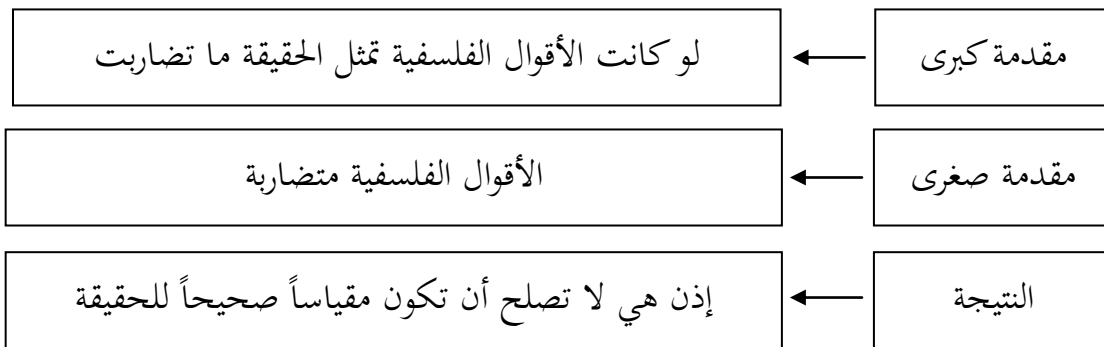
(١) شكري المبخوت ، الاستدلال البلاغي، ص ١٢٩ .

(٢) مُحمَّد دراز ، الدين، ص ٢٨ .

(٣) ينظر، عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطقاته، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية ، ص ٣٠٩ .

ويستعمل دراز استدلالاً مباشراً رداً على قطعية الأحكام الفلسفية وصدقها، في قوله: "ليس من الصواب أن نقول: -من الجهة الأخرى- إن التعليمات الفلسفية تستمد دائماً نورها من نور العقل، وتستند إلى البراهين القطعية، إذ لو كانت كذلك ما أمكن أن يحدث بينها هذا الاختلاف والتضارب، فإن الحق لا يعارض الحق ولا يكذبه، بل يسنده ويؤيده. فهذا التعارض دليل واضح على أنه ليس كل واحد منها يمثل الحقيقة المطلقة أو الكلمة الأخيرة"^(١).

إن هذه الطريقة الاستدلالية تكوّنت من مقدمتين: كبرى وصغرى ونتيجة، ويمكن إيضاح ذلك من خلال الشكل الآتي:



إن الخطاب يكوّن متواليات من الجمل التي تمثل مقدمات للوصول إلى النتيجة التي تكون منطقية لتلك المقدمات، وقريباً من هذا تحليله المنطقي لقانون الغائية ظاهرة رئيسة في التدين، فهذا القانون من موجهه "أن كل نظام مركب متناسق مستقر لا يمكن أن يحدث عن غير قصد، وأن كل قصد لا بد أن يهدف إلى غاية، وأن هذه الغاية إذا لم تحقق إلا مطلباً جزئياً إضافياً منقطعاً، تشوقت النفس من ورائها إلى غاية أخرى. حتى تنتهي إلى غاية كلية ثابتة هي غاية الغايات"^(٢).

يلاحظ في النص السابق أن الاستدلال قائم على حقيقة منطقية هي: أن كل نظام مركب متناسق مستقر، لا بد أن يكون عن قصد، وهذا القصد لا بد له من غاية، وإذا نقصت تلك الغاية لا بد من غاية أشمل.

(١) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٦٣.

(٢) السابق ص ١٠٥.

كما أن بناء هذا الاستدلال قائم على ما يسميه طه عبد الرحمن بـ "الاستدلال المركب"^(١)، حيث تؤدي كل جملة إلى ما بعدها في متواليات لفظية تفضي إلى النتيجة، وأمام هذه المتواليات لا بد من السؤال عن الغاية الأشمل، وهو ما أراد الخطاب الوصول إليه؛ ليكون هذا القانون هو المحك والرباط بينه وبين القضية المطروحة، وهي (الدين).

وعلى هذا نجد أن طرائق الاستدلال المنطقية تتخذ أشكالاً عدة منها:

٢-١-١- القياس:

وهو خطاب مكون من ثلاثة ملفوظات: قضايا بسيطة، وإن إحدى هذه القضايا أي النتيجة يستدل عليها بالقضيتين الأخريين أي المقدمات، وتتضمن كلتا المقدمتين لفظاً مشترك فيه مع الأخرى، ولفظاً مشتركاً مع النتيجة^(٢).

فالباعث على العبادة لدى المتدين طلب الحماية والأمان، والطمع في أمل وراء الغيب، حيث "يتحوّل فيها معنى العبادة من التسبيح والتقديس إلى التماس الحماية؛ لأن التدين ينطوي دائماً على اعتقاد أن القوة المتوجه إليها لا تصدر في تصرفاتها إلا عن مشيئتها المستقلة، ولذلك نلاحظ في توجهاته شعوراً مزدوجاً هو مزاج من الاستسلام والرضا بما يقع، ومن الأمل والرجاء فيما يتوقع، وإذا كان اللاعب المغامر لا يعد نفسه فاشلاً لمجرد تكرّر خسارته، ولا ييأس من مؤاتاة الحظ له بالربح في فرصة قريبة أو بعيدة، فالمؤمن أحق بتنحية عوامل اليأس من حسابه"^(٣).

وهنا- كما هو واضح من كلام دراز- القياس مكون من ثلاثة ملفوظات هي: المؤمن وحالته مع التدين + اللاعب وحالته مع محاولة الفوز مرة بعد أخرى + النتيجة من القياس:

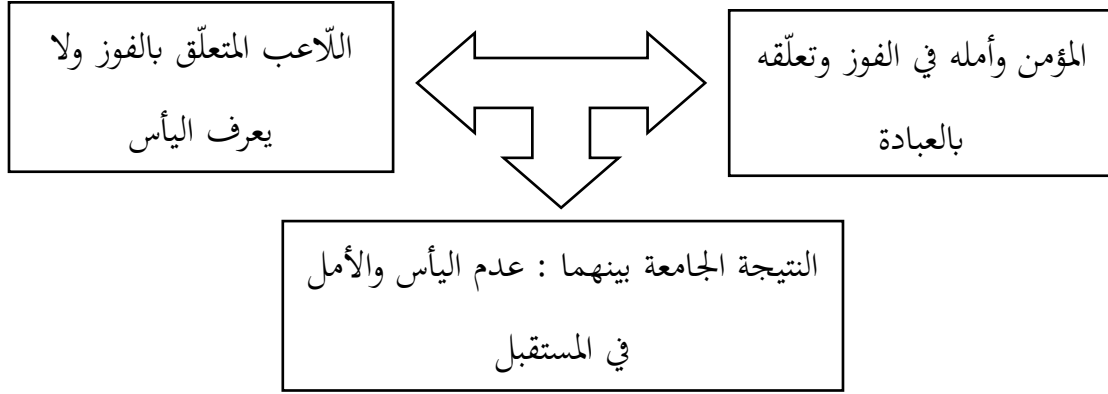
مقدمة مقيس عليها

مقدمة مقيسة

(١) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٥٤.

(٢) ينظر، كريستيان بلانتان، الحجاج، ص ٥٤.

(٣) محمد دراز الدين، ص ١٢٢.



ومما يجلبه القياس قياس المعنوي غير المشاهد على الحسِّي المشاهد، وهذه هي مهمة القياس حيث " يعرف ما غاب عنا باعتبار ما شاهدناه، فيعتبر الغائب بالشاهد، ويحصل في قلوبنا بسبب ما نشهده من الأعيان والجزئيات الموجودة قضايا كلية عقلية"^(١)، وهذا ما يدعونا إلى التسليم والتّصديق.

كما يُستعمل القياس استدلالاً مضاداً - بمعنى الاستدلال به على البطلان لا الصّحة - لأن مفهوم القياس لا بد أن يكون له رابط بين القضيتين، ولا بد أن يشتمل على قضية كلية^(٢)، فالمنهج التّطوّري في نظرية نشأة الدين مبني على افتراض وقياس باطل، وهو "قياس الملكات والأحاسيس الرّوحية على القوى البدنية والمكتسبات العقلية والتجريبية، فكما أن الإنسان ينتقل في نموه البدني من الضعف إلى القوة، وفي نموه العقلي من الجهالة إلى المعرفة، قد يلوح أنه بدأ حياته الروحية بالسّخف والخرافة، ولم يصل إلى العقيدة السليمة إلا بعد جهد وعناء"^(٣). وهذا القياس لا يصح كما يؤكّد دراز؛ لأن الواقع عكس ذلك، فإن "اشتغال الناس في عصور المدنيات بترف الحياة الجثمانية يؤدي إلى عكس هذه النتيجة، ذلك أن الغرائز المتقابلة تضعف وتتقلص بقدر ما تنمو وتقوى أضدادها"^(٤).

(١) ابن تيمية، درء تعارض الفعل والنقل، ج٦، ص ١٢٥.

(٢) ينظر السابق، ج٦، ص ٩٥.

(٣) مُحمَّد دراز الدين، ص ١٠٩.

(٤) مُحمَّد دراز الدين، ص ١١٠.

فالقياس ينقلب في خطاب دراز ليكون قياساً مضاداً بوجود حقيقة حجاجية مشاهدة وهي أن الغرائز تقوى بضعف أضعادها، فإن هناك تتابعاً عكسياً مع نظرية التطور الدينية فالدين بالنسبة إلى الإنسان لا يمكن أن يكون "أمراً طارئاً يعرض من خارج حياته، قد يخرج منه متى توفرت الإرادة وتهيأت الأسباب، شأن العادة المكتسبة أو السيرة الموروثة، بل لابد أن يكون حقيقة ملازمة له لا يقدر على الانفكاك عنها، كما لا يقدر أن ينقل عن عقله" (١).

ولذا فإن الرابط بين قضيتي القياس لدى المذهب التطوري غير موجود فالنتيجة - إذن - عكسية، فلا علاقة بين تطور الإنسان ونموه الجسمي والمعرفي وبين الدين، بل إن خطاب دراز يستثمر هذه النتيجة للتأكيد على أن الأصل في الدين هو البساطة والوحدة، وإنما تكثر الأديان وتدخلها الخرافات مع مرور الزمن، (٢) وهو أمر يؤكد أن الدين واحد، وهو ما أراد خطاب دراز أن يصل إليه هنا.

ويعرض خطاب دراز قضية ذات أهمية في حقيقة الدين، وهي إثبات البعث بعد الموت فهو يستعمل لإثبات ذلك الاستدلال بالقياس الذي يجده واضحاً في النص القرآني ذاته والقرآن يأتي بالقياس لا من خارج هذا الكون، بل من كتاب الطبيعة المفتوح، فالأحداث الموسمية من نبات ودورات الحياة والموت التي تتكرر هنا وهناك بصورة مشاهدة، ما هي إلا صورة من صور البعث وإعادة الحياة إلى الناس بعد موتهم، ولعل الرابط بين المقدمتين:

بعث الناس، ودورة الحياة والموت في الكون، هو النتيجة الواضحة، وهي إثبات ذلك الأمر المغيب بناء على قياسه على الأمر المشاهد الماثل.

ويتخذ دراز القياس أيضاً في المجال اللغوي لتعريف الدين، فيبدو أن هناك كلمات قد اتخذت معنى مشتركاً بين الناس، حتى أصبح يطلق على مثل تلك الكلمات لفظ معروف، فإذا فتحت أي معجم لمثل تلك الكلمات فسترى مثلاً: (طائر معروف، نبات معروف...)، وكذلك كلمة "دين"، فإنها قريبة من هذا (٣)، ومعنى ذلك أن القياس عند دراز قد أدى دوراً

(١) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص ٨٢.

(٢) ينظر، مُجَّد دراز، الدين، ص ١١١.

(٣) ينظر، مُجَّد دراز، الدين، ص ٢٩.

مهماً، واستخدم طريقاً من طرق الاستدلال المنطقي، الذي يهدف بعد إيجاد التشابه بين قضيتي القياس، للوصول إلى نتيجة أقرب إلى الصحة وتسليم المتلقي وإذعانه بنتائجها .

٢-١-٢- الاستدلال التقويمي:

وهو طريق استدلالٍ يجرّد فيه المرسل من ذاته ذاتاً أخرى، حيث يستبق المرسل اعتراضات المرسل إليه أو المتلقي، ثم يدحضها بحجج في الخطاب نفسه^(١)، ففي حديث دراز عن نفي أخذ محمد ﷺ القرآن عن أصحاب الديانات الأخرى، يجرّد من المتلقي ذاتاً مسائلة؛ ليقوم باستباق الاعتراضات والرد عليها، "وأخيراً إذا كان هذا المصدر صالحاً بالفعل للأخذ عنه ألم يكن طبيعياً، وفي متناول معارضيه أن يلجأوا إليه، ويحطموا به طموح محمد ﷺ، بدلاً من أن يكلفوا أنفسهم عناء السفر إلى المدينة بحثاً عن أسلحة علمية يوجهونها ضده؟"^(٢) .

إن السؤال الذي يطرحه خطاب دراز يعد تنازلاً مع الذات المتلقية التي تصر على أن محمداً ﷺ أخذ القرآن عن أولئك، وهو سؤال يحمل مفهوميين هما: صريح السؤال المباشر، ومضمونة المراد به النفي، وهذه الطبقة - إن صح التعبير - في السؤال تملئها مقتضيات المقام ومقصد المتكلم^(٣) .

ولا شك في أن هذا الاستدلال التقويمي يلعب دوره في الدلالة على خلفية المتكلم أو المرسل العلمية والثقافية عن القضية، والقدرة على توظيفها^(٤)، فلم يحدث أن استطاع كفار مكة أن يعارضوا القرآن بمثل هذا، أو يوجدوا شخصاً من أهل الديانات، يزعم ولو كذباً أنه علم محمداً ﷺ .

وفي استدلال تقويمي آخر يقول دراز: " فإذا ما قيل لنا: إننا نحن الذين نشرع لأنفسنا بوصفنا أعضاء في عالم عقلي، وجب علينا أن نتفق على ذلك الاستقلال الذي خص به العقل. ماذا تعني في الواقع هذه المقولة: العقل يمنح نفسه قانونه؟ هل يبدع العقل القانون، أو أنه يتلقاه معداً على أنه جزء من كيانه، كما يفرضه على الإرادة؟

(١) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج٢، ص ٢٥٤ .

(٢) محمد دراز، الدين، ص ١٠٩ .

(٣) ينظر، محمد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج ص ٣٩٥ .

(٤) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج٢، ص ٢٥٦ .

ذلك لأنه إذا كان العقل مبدع قانونه، فإنه سوف يصبح السيد المطلق فيبقى عليه، أو يطله تبعاً لمشيئته، فإذا لم يستطع ذلك فلأنه قانون سبق في وضعه وجود العقل، وأن صانع العقل قد طبعه فيه كفكرة فطرية لا يمكن الفكاك منها.

وحيث أن يكون معنى أن يستنصح المرء عقله، أنه يقرأ في كتاب فطرته النقية والإنسانية بصفة نوعيّة ما سبق أن فطرها الله عليه، وبعبارة أخرى عندما يرجع أشد الناس إلحاحاً إلى سلطة العقل، فإنه لا يفعل في الواقع سوى الإنصات إلى ذلكم الصوت الإلهي الذي يتكلم في داخل كل منا، دون أن يذكر اسمه، وهو ينطق به صراحة، عندما يتحدث إلى مؤمن " (١).

إنّ هذه الفقرة- من كلام دراز- تتضمن العديد من الاستدلالات التي تبدأ بالاستدلال التقويمي في صورته الحركية، حيث التفاعل بين الذات المرسلّة والذات المتلقية، فالأولى تقوم بالاعتماد على مجموعة من الصّور الحركيّة المتمثلة في حوار داخليّ بين المرء وعقله، وعلى أنواع من الاستعارات: (قرأ كتاب الفطرة، الصوت الإلهي، يتكلم داخل كل واحد منا).

إن هذه الحركة هي من سمات الاستدلال التقويمي (٢)، حيث تمنح هذه الحركة الاستدلال ديناميكيّة حجاجية يتوصّل من خلالها المرسل إلى جذب المتلقي إلى المشاركة الفاعلة في الخطاب، ومن ثم إشباع ذهنه بالصور المجازية التي تهدف إلى إثارة المشاعر والعواطف لديه، ولا ريب في أن للعواطف والانفعالات دورها الحجاجي المهمّ على الرغم مما وصمت به من الغوغائية وعدم التعقل، فهذا الاستدلال التقويمي الذي " تنجزه الذات يترتب عليه إقرار بوجود قدر من العقلانية يخفف من غلواء ذلك القصور الذي يزوج بالانفعالات في دائرة الاضطراب والمرض والاندفاعات المفرطة" (٣)، فخطاب دراز قد استغل الاستدلال التقويمي بكل خصائصه؛ ليصل إلى عقل المتلقي وقلبه في آن واحد.

وتحت هذا النوع من الاستدلال أيضاً يناقش خطاب دراز قضية الوعد الكاذب فيما لو حوّل إلى قانون شامل تحت حجة الحاجة الذاتية، ويتساءل دراز: " ألا يتضمن السماح للآخرين بأن يخدعوا الناس أن يرعى الكذاب الداهية أن بوسعه أن يفسد أحبايلهم، ويفلت من شركهم، دون أن يحتاج إلى الخروج على مبدئه؟. ولكن سوف يقال لنا: ألسنا حين ألقينا

(١) مُحمَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٣٥ - ٣٦.

(٢) ينظر، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٢٦٧ .

(٣) حاتم عيد، الباتوس من الخطابة إلى تحليل الخطاب، من الاحتجاج بالعواطف إلى الاحتجاج للعواطف، ضمن كتاب

الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ٢، ص ٧٥.

الثقة في الكلمة المعطاة قد أتحنا لمبدأ الوعد الكاذب أن يدمر فكرة الوعد ذاتها، وهي تفترض إمكان الوثوق بالغير؟" (١).

إن الاستدلال التقويمي يتمثل في النص السابق من خلال إطاره الحوارية: (سوف يقال لنا: ألا يتضمن...). إضافة إلى السمة التضامنية المتمثلة في ضمير المتكلم الدال على المجموعة والمتكرر أكثر من مرة: (لنا، ألسنا، ألقينا، نفترض)، كل هذا يشيع روحاً من التضامن مع المستمع، ودعوة إلى المشاركة في الحوار، وكأن القضية أصبحت من اهتمام الجميع، فهي لا تم الذات المرسله وحدها، بل تصل بجسور من الحوار إلى المستمع الذي يشارك بالاعتراض والجواب في آن واحد، بحثاً عن الحق والحقيقة.

٢-١-٣- الاستدلال التوجيهي:

إن هذا النوع من الاستدلال يقوم فيه المرسل بعرض الحجج بعيداً عن تجريد ذات أخرى، وهو أقل من الاستدلال التقويمي فاعلية؛ لكون المرسل يعرض الحجج، ولا يجعل للمرسل إليه كبير اعتبار (٢)، ومع أنه أقل شأناً عند المنظرين للخطاب الحجاجي، إلا أنه في خطاب دراز يتخذ نسقاً مؤثراً، وذلك أنه يبرز في قضية تأصيل الأخلاق القرآنية، حيث يهتم بعرض الحجج مباشرة؛ لكون الحجاج قد استقرّ بما تحدث عنه في قضية الدين وحقيقة القرآن، فكأن الخطاب قد وصل في سلمه الهرمي إلى استدلال توجيهي مباشر.

وارتباط الأخلاق القرآنية بالنية والإرادة تعرض باستدلال توجيهي يركز فيه على إيراد مجموعة من الحجج الموجهة، فالقرآن: "يتطلب منا الشعور النفسي، وحضور الذهن فيما نقول وفيما نفعل، وذلك حين يمنعنا من أن نتصور أداء واجباتنا المقدسة، ونحن في حال شرود أو إغماء أو سكر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]."

ثم هو - أي القرآن - يتطلب منا بعد ذلك الضمير الأخلاقي بالمفهوم الأسمى لهذه الكلمة، أي رضا القلب، وتلقائية العمل، والسرور والهمة التي يؤدي بها الواجب، وتلك هي الصفات التي تجعل أعمالنا مقبولة عند الله، وهذا هو السبب فيما أعلنه القرآن من أن أولئك الذين يقدمون بعض الصدقات، أو بعض شعائر التقوى كسالى مرغمون، لن تقبل أعمالهم عند الله

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٥٩.

(٢) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٢٥٠.

أبداً، والشرط الصريح للأخلاقية وللإيمان ذاته يتمثل كما حدث القرآن، في أن يقبل المرء مختاراً أوامر الشريعة، وأن يخضع نفسه لها كلية، لدرجة ألا يجد شيئاً يتردد في نفسه ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] ^(١).

يتضح مما سبق أن الخطاب الحجاجي عند دراز يتخذ طريق الاستدلال التوجيهي المتمثل فيما يأتي:

(أ) استحضر الحجج المتنوعة:

ولا أدل على ذلك من استعمال اسم الإشارة (ذلكم، هذا، ذلك)، وكل هذه الإشارات يستخدمها المرسل تضامناً معها، ودفعاً بها إلى المتلقي بعيداً عن استحضاره.

(ب) التناص:

من خلال استحضر النص المقدس "القرآن"؛ لتقوية عمليّة التوجيه، فالنص المقدس يمتلك "حجية تدفع نحو إقناع المتلقي والتأثير فيه" ^(٢)، وهو مهم في إنجاح الاستدلال التوجيهي.

(ج) غياب أسلوب الحوارية والتساؤل:

وحضور ملفوظات التوجيه: (يتطلب، واجباتنا، لا تقربوا، لن تقبل، وأن يخضع)، كل هذه الملفوظات تنقلنا من الحوارية التقييمية إلى الاستدلال التوجيهي.

ويتضح الاستدلال التوجيهي في الخطاب الحجاجي عند دراز - بصورة أدق - في نهاية مناقشته لقضية "الجهد" كركيزة من ركائز النظرية الأخلاقية القرآنية، حيث يقول: "وهكذا يتضح أننا أبعد ما نكون عن القول بأن أي مخلوق مهما كان، يمكن أن يعفى نهائياً من الكفاح، بل إننا نرى كيف يفتح أفق لا حد لرحابته أمام الأنفس الطاهرة المخلصة كيما تبذل

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٤٣٠ - ٤٣١.

(٢) علي عبد النبي فرحان، وظيفة التناص الحجاجية والتأثيرية في مقامات الحريري، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته،

جهدها، فحتى لو انتهت مقاومتنا ضد الأهواء المضادة للشرع، فإن علينا أن نقهر خمود المادة، وأن نتصر على تناقل الفطرة، كيما تحلّق في آفاق تزداد على مر الزمن رقياً.

ومن هنا تنبع هذه النتيجة التي لم يسبق إليها أحد، والتي تبدو في الظاهر متناقضة: إن القداسة بدلا من أن توضع خارج الأخلاق سوف تكون - بالعكس - الأخلاق بأجلى معانيها، وتلك على ما نعتقد وجهة نظر القرآن في قوله مخاطباً النبي ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] (١).

فاللغة: هي المجال الذي تنكشف فيه القصدية المقرونة بالتواصل بأجلى مظاهرها، والاستدلال التوجيهي يبرز من خلال مقصدية المرسل، وما يعرضه من حجج مكثفة، وما يستعمله من ملفوظات موجهة.

والذي نلاحظه في الفقرة السابقة من خطاب دراز: هو وصوله إلى إبراز مقصده التوجيهي، متمثلاً في يقينه بأن الإنسان لا يعفى من الكفاح والجهد، ومن خلال بروز بعض المصطلحات التي توحى بأنه قد اتخذ موقفاً حيالها، ومنها: (الشرع، الأهواء، القداسة، خمود المادة، نقهر، نتصر)، يبرز كل ذلك الموقف والمقصد للذات المرسله والتي تريد توجيه المتلقي وجهة معينة.

٢-٢- الاستدلال اللغويّ التداوليّ:

إن هذا النوع من الاستدلال هو الأليق بالعملية الحجاجية؛ لأنه يستمد مادته من "السياقين: المقامي والمقالي عند التخاطب، وهو استدلال ثريّ، من حيث المادة التي يجري عليها، ولعله ثري من حيث تقنياته التي لا يمكن اختزالها في ضرب منها" (٢).

وهذا الاستدلال - كما يذكر طه عبد الرحمن - أوسع وأغنى من بنيات البرهان الضيقة كأن يطوي الكثير من المقدمات والنتائج، ويفهم من قوله أموراً لم يتم النطق بها، كأنه يسوق

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٦٢٤ - ٦٢٥.

(٢) شكري المبحوث، الاستدلال البلاغي، ص ١٥.

الدليل على قضية بديهية أو مشهورة هي في غنى عن الدليل، كل ذلك لأن هذا النوع من الاستدلال يأخذ بمقتضيات الحال من معارف مشتركة ومعتقدات موجهة وأغراض عملية^(١). ونجاح هذا الاستدلال يشترك فيه المرسل والمخاطب وظروف السياق والحال؛ لأن طبيعة الاستدلال الحجاجي تقع أساساً من جهة المخاطب الذي يقوم بتفكيك عناصر دالة ومتعددة تعد مقدمات لكل ما أراد القائل أن يبلغه إليه، فنجاح الخطاب الحجاجي متعلق بالدرجة الأولى " بمدى مطابقته لمخاطبه، وتتحدد نجاعته وفعالته في قدرته على استمالة هذا المخاطب والتأثير فيه "^(٢).

ولا يتوقف نضوج هذا النوع من الاستدلال على المخاطب فقط، بل إنه يقع " بمنزلة سلسلة من العمليات العقلية التي لا تكون بالضرورة منطقيّة، فقد تأخذ صيغة تداوليّة ترتبط فيها المعايير بالمعاني والسياقات والمقاصد "^(٣).

فهو يستمد مادته من اللغة، ومن سياقاتها الثقافيّة والتداوليّة، كما أنه يحتم انتقاء لغويّاً كبيراً خدمة لهدف الاستدلال ذاته، فكيف يا ترى استطاع خطاب دراز الحجاجي أن يوظف هذا النوع من الاستدلال؟

يمكن سبر هذا النوع من الاستدلال في خطاب دراز من خلال الأنماط الآتية:

(١) ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص ٤٦.
 (٢) حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ١، ص ٢٣٢.
 (٣) رضوان الرقيبي، الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، مجلة عالم الفكر، العدد ٢، المجلد ١، ٤، أكتوبر - ديسمبر، ٢٠١١م، ص ٨٠.

٢-١- التناس: (١)

وهو استدلال حجاجي انتهجه دراز في خطابه الحجاجي؛ لتوظيف النص الآخر سواء أكان نصاً مقدساً (القرآن) أم نصاً تراثياً أو غير ذلك، وهذا التوظيف يعد مهماً في طريقة الاستدلال، وذلك عندما يتم الدمج المتعمد بين الخطاب والنص الآخر، ولاسيما النص المقدس، فالتصّ الديني يحمل سلطة معنوية، وينتهجه المرسل استراتيجية لدفع المتلقي إلى التأثر والاعتناع^(٢)، فعند معالجة قضية البعث التي ربما تكون شائكة لدى بعض المتلقين نجد دراز يدمج النص القرآني بخطابه الحجاجي متنقلاً بين نص وآخر في ربط متعمد لافت للانتباه.

فالقرآن" يقدم حجته الفاصلة التي يستقيها من كتاب الطبيعة المفتوح، فيبرز أمام الأنظار آلاف المشاهد التي تظهر منها بوضوح قدرة الله الخارقة، إذ أنشأ الله الإنسان من الأرض، ثم يعيده إليها، ومنها يبعثه مرة أخرى، فلتتدارس العقول هذه الأطوار التي يمر بها الإنسان في دورة الحياة منذ أن كان علقه، إلى أن أصبح خلقاً جديداً في أكمل صورة عند ميلاده: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩]. هل يصعب على الذي بدأ الخلق أول مرة أن يعيده مرة أخرى؟

ويوجه القرآن أنظارنا بصفة خاصة إلى الأحداث الموسمية، ألا ترى الأرض وهي جافة جرداء تتحوّل إلى أرض مخصبة؟ ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [الحج: ٥] ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيٍ الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الروم: ٥٠].

وسيقول المترددون إذا سلمنا بحياة جديدة كيف تعود الحياة الإنسانية بعد انقطاع الحواس، وانفصال الشعور عن الجسد؟! إن على من يفكر على هذا النحو، أن يعود بنظره إلى التجربة

(١) التناس: هو كل خطاب يكون في علاقة تماثل أو تطابق أو انعكاس مع خطاب آخر، أو هو عمل تحويل وتشرب واستيعاب وتمثل لعدة نصوص يقوم به نص مركزي يحتفظ بمركز الصدارة في المعنى. فالتناس يتضمن العلاقات بين نص ما ونصوص أخرى مرتبة به وقعت في حدود تجربة سابقة. ينظر، جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، وينظر، نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، دراسة معجمية، عالم الكتب الحديث، عمان - الأردن، ط أولى، ٢٠٠٩، ص ١٠١.

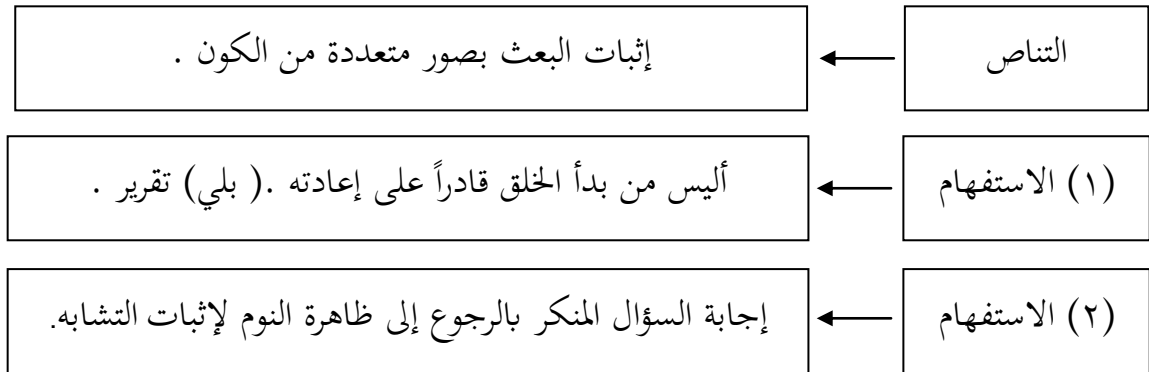
(٢) ينظر: علي عبد النبي فرحان، وظيفة التناس والتأثير به في مقامات الحريري، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ٢، ص ٣١٣.

التي تتكرر كل يوم: وهي توالي النوم بعد اليقظة؛ لكي يرى نوعاً من حدوث الحياة بعد الموت^(١).

إن هذا النص في خطاب دراز يتقاطع مع نصوص قرآنية كريمة نوعاً من الاستدلال التناصي المدعم لما يطرحه الخطاب، وهذا التقاطع والإدماج الذي أتى بدون تحوير أو تحويل في النص، يكسب الخطاب سلطة رمزية تجعل المتلقي يذعن لما يريد المرسل^(٢)، أو على الأقل تجعله يلتفت إلى النص المدمج ويهتم به.

والخطاب الحجاجي-عند دراز- لا يكتفي بالاستدلال بالتناص، وإنما يدعم ذلك بمجموعة من الآليات الأخرى كالأسئلة التي تسير في اتجاه النص المدمج، وهو التقرير والإثبات، أو الاستفهام التقريري " وإن تظاهر بالاستفسار فإنه لا يطلب الخبر، بل يبحث في إقراره على المخاطب؛ ليضعه أمام تبعاته"^(٣).

وبهذا يكون الاستدلال الحجاجي-عند دراز- قد توافرت له مجموعة من أساليب الاستدلال المهمة متمثلة في عمليتي: التناص والاستفهام التقريري، وبذلك تتضاعف القوة الحجاجية؛ نظراً إلى سير التناص والاستفهام في اتجاه واحد:



وإن ظاهرة التناص لتكثر في خطاب دراز، ولاسيما في الحديث عن الأخلاق القرآنية، ففي الحديث عن الطابع الشخصي للمسؤولية، ومحو فكرة الخطيئة الأولى التي يتمسك بها المخاطب الغربي يؤكد خطاب دراز على أن: " الثواب والعقاب لا يمكن أن يتأتى فيهما أي تحويل أو

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٨٥.

(٢) ينظر: علي عبد النبي فرحان، وظيفة التناص، مرجع سابق ج ٢ ص ٣١٧.

(٣) عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص ٢١٧.

امتداد اشتراك أو التباس حتى بين الآباء والأبناء، وإن كان آباؤنا وأجدادنا مسؤولين فعلاً عن الأمثلة التي لقنوها لنا والعادات التي أخذناها عنهم، وإن كنا مسؤولين عن الطريقة التي استعملنا بها هذه التركة، فلا يجب مطلقاً أن نتحمل معهم وزر ما عملوا ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٣٤]. وهكذا محبت بجرة قلم صعوبة الخطيئة الأصلية، فالقرآن لم يرفض فقط أن تنسحب خطيئة الإنسان الأول على كل الناس، ولكن هذه الخطيئة في القرآن لا ترتدي هذه الصفة الدنيوية التي تخصها بها الديانة المسيحية، فإن آدم لم ينفذ للخطيئة لخبث في طبيعته أو سوء في إرادته، وليس يكفي أيضاً أن يقال: إنه انقاد لإغراء قوي، بل يجب أن نضيف تبعاً للقرآن أن هذا الإغراء لم يكن في جوهره ذا طابع مادي، فإن جدنا الأول قد خدعته كلمات عدو أقسم له تأكيداً لكلامه، فمن ذا يطبق ألا يبالي بمثل هذا إذا كان ملتزماً بأوامر الضمير؟^(١).

لقد تآزر الاستدلال بالتناص مع السؤال الإنكاري الذي يؤدي وظيفة حجاجية، وهي إثبات قوة الامتحان الذي تعرض له آدم، فتحمل هو تبعة هذا الامتحان، ومنه ينبغي نفي انسحاب الخطيئة لمن بعده وإنكاره، فالسؤال يسير في اتجاه نفي الخطيئة الأولى التي تعلق بها المخاطب؛ ولذا فالتناص المدمج يؤدي وظيفة النفي، وإثبات المسؤولية الفردية التي يكون من شأنها اعتناق النفس من ربة الماضي، وتحمله تبعة الأعمال الفردية، وهي ذات أهمية في بناء الأخلاق القرآنية التي تجعل من الذات قوة فاعلة سلباً أو إيجاباً.

وكما نرى فإن ملفوظ التناص قد تآزر مع السؤال الذي يكشف بعداً ثقافياً واجتماعياً لدى المتلقي، فقضية الخطيئة لها ثقلها في حياة المتلقي بأبعادها الماضية والمستقبلية، وهذا الجانب المتعاقب من الملفوظات بأبعادها المختلفة، هو ما يميز الاستدلال الحجاجي الطبيعي الذي يستجيب، "لاعتبارات داخلية محضة مرتبطة بطبيعة الملفوظات ومعناها ذاته، أي أن المحتوى يؤدي دوراً حاسماً في الانتقال بين الوحدات في العملية الحجاجية، وهذا المحتوى يتميز بكونه شديد التعقيد، تدخل في تكوينه أبعاد دلالية وتداولية، ووقائع نفسية واجتماعية وثقافية، متشعبة بقدر تشعب الحياة الإنسانية"^(٢).

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ١٤٩ - ١٥٠، ولزيد من الأمثلة ينظر ص ١٦٥ - ١٦٧، ١٨٤.

(٢) رشيد الراضي، الحجاج والبرهان، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ١، ص ١٨١.

إن عملية التناصّ تتجاوز في خطاب دراز القرآن لتكوّن من نصوص أخرى كالإنجيل، فعند حديث دراز عن اصطفاء الله لعباده، وبيان الحق لهم يقول: "وشيبه بهذا موقفك من رجلين يسألانك الطريق، فتعطي لأحدهما بياناً بالطريق لاتبعه، وتركب الآخر في سيارتك، وكما قيل في الإنجيل: وإن كثيرين يدعون وقليلين ينتخبون، فنحن نقرأ في القرآن أن الدعوة إلى دار السلام عامة، ولكن الهدى مقصور على أولئك الذين يشاء الله لهم الهدى، ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥]"^(١).

إن تآزر التناص بنصين مقدسين يعطي الاستدلال قوة إضافية، وهو تنازل مع المتلقي لعرض نص من كتاب مقدس لديه، وهو يشعر بعموم خطاب دراز وأخذه بكل الخطابات بعين الاعتبار.

إلى جانب هذا نجد التناص في خطاب دراز يأخذ شكلاً من الدمج القوي داخل الخطاب، حتى يصبح النص المنقول مشكلاً لحمّة في خطابه لا يمكن فصله عنه، كما في حديثه عن الصلاة فهي "بالنسبة إلى أولئك الذين يؤدونها بروحها ذات وظيفتين أخلاقيتين، فهي لا تقتصر على كونها تنهى عن الفحشاء والمنكر، ولكن ولذكر الله أكبر، فهي تجعلنا روحياً على اتصال بالمنبع الشامل بجميع الكمالات"^(٢).

إن هذا الدمج المتسق مع سياق الخطاب يؤدي وظيفتين: إحداهما: دلالية ترفد النص بدلالة تعمق دلالة الخطاب، والأخرى: حجاجية ترفد الخطاب بسلطة رمزية لعداسة النص المدمج، وإلقاء الحدود الفاصلة بين النص والنصوص التي يتضمنها، ففتح النص على تلك النصوص يجعلها متماهية داخل الخطاب ومذابة فيه فتفتح آفاقاً ودلالات، يجعل الخطاب ملقياً أكثر من زمن وأكثر من حدث وأكثر من دلالة^(٣).

كما يستغل خطاب دراز أقوال المفكرين الغربيين لدعم خطابه الحجاجي، ففكرة: "التدين في جوهرها ليس هناك دليل واحد على أنها تأخرت عن نشأة الإنسان، يقول معجم (لاروس)

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢١٦.

(٢) السابق، ص ٢٥٨.

(٣) ينظر، علي عبد النبي فرحان، وظيفة التناص، مصدر سابق، ص ٣١١-٣٢٠.

للقرون العشرين: إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية حتى أشدها همجية وأقربها إلى الحياة الحيوانية، وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة، ويقول: إن هذه الغريزة الدينية لا تختفي بل لا تضعف ولا تدبل إلا في فترات الإسراف في الحضارة، وعند عدد قليل جداً من الأفراد...، ويقول (هنري برجسون): لقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات، ولكنه لم توجد قط جماعة بغير ديانة^(١).

إن التناص كما نلاحظه- عند دراز- يتخذ طريقاً غير مدمج في الخطاب، بل هناك إشارة إلى أقوال الآخرين، وهذا يكسب الخطاب حجة إضافية زيادة على الاستدلال التناسي، وهي الحجة بالسلطة، فلا ريب في أن ما ذكره دراز في خطابه سواء المعجم أو قول "هنري برجسون" يمتلك سلطة معنوية وثقة لدى المتلقي، فالاستدلال التناسي هنا يخفي وراءه سلطة الذات المستشهد بها، حيث ينتقل المتلقي من هذه الأقوال إلى القوة الرمزية لقائلها؛ لما يحمله من ثقل ثقافي ومعلوماتي لدى المتلقي، تكون أدعى لأن يتأثر بها ويقنع.

٢-٢- ومن أنواع الاستدلال الحجاجي ما يسميه طه عبد الرحمن (لاستدلال المركب):

ويتمثل هذا النوع من الحجاج في كون الجملة التي ينطلق منها الحجاج جملة شرطية سواء كانت الصيغة الشرطية صريحة أو ضمنية معبر عنها بكيفيات أخرى كالحصر، ثم تتوالى فيه الجمل الشرطية الواحدة تلو الأخرى، بحيث يصبح التالي من الجملة السابقة مقدماً في اللاحقة، وهكذا إلى أن تنتهي إلى النتيجة المطلوبة^(٢).

وهذا النوع من الاستدلال نجده بارزاً في خطاب دراز، ولاسيما عندما يريد من هذا التابع الشرطي الوصول إلى نتيجة تكاد تكون عامة يُتفق عليها، فعن نشأة العقيدة يقرر أننا " إذا سألنا عن نشأة العقيدة الإلهية فليس سؤالنا عن منشأ هذه الضرورة الكامنة في العقل الباطن والتي هي من الأوليات التي لا يسأل عن مصدرها، وإنما السؤال عن العوامل والملابسات التي

(١) مُحمَّد دراز الدين، ص ٨٢ - ٨٣.

(٢) ينظر، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

تكون قد رفعت هذه الحقيقة إلى مستوى الوعي المتيقظ ثم لم تكتف بإبرازها أمام العقل قضية نظرية، بل حولتها إلى فكرة حية ملهبة للمشاعر، وطبعت موضوعها بطابع خاص يجعله ذاتاً علوية، تتوجه إليها القلوب بالرغبة والرغبة، والدعاء والخضوع"^(١).

إن الجملتين الشرطيتين تتواليان لتؤدّيا نتيجة مفادها: الاعتراف بأن العقيدة شيء كامن في النفس لا يسأل عنه، ويمكن إيضاح ذلك بالرسم التالي:

جملة شرطية صريحة (١): إذا سألنا عن نشأة العقيدة ← فالسؤال عن الملابسات لاعن ضرورتها



جملة شرطية ضمنية (٢): إنما السؤال ← عن العوامل والملابسات المؤثرة في عدم ظهورها



النتيجة الضمنية هي ضرورة العقيدة في الضمير فليست محل سؤال

ومثل ذلك قوله: "فإذا ما أصرّ بعض الناس مدعياً أن فوق هذه العدالة التي تتم داخل القانون الأخلاقي عدالة أخرى أعلى درجة تجعل نظامي الإرادة والحس متناظرين، فإننا نستطيع أن نقبل ذلك إذا لزم الأمر، دون أن يعني ذلك قبول تلك المسلمات القائلة بارتباط العمل الأخلاقي بحياة ثانية وسعادة مستقبلية، فالعملية من أبسط الأمور، وما علينا إلا أن نقلب صيغة هذا التابع فنجد أنفسنا مكتفين بما تؤدي من واجب"^(٢).

(١) محمد دراز الدين، ص ١٠٦.

(٢) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٣٣٩.

جملة شرطية (١) إذا أصر البعض على أن هناك عدالة أخرى ← قبول ذلك .

جملة شرطية (٢) إذا لزم الأمر ← قبلنا بهذا، ويتم تحويل الأمر لتكون النتيجة هي عدالة أسمى وأرجى، تجعلنا فقط نعمل الواجب رجاء ذلك العدل الذي هو فوق العدل الأخلاقي .

إن ما أدته (إذا) الشرطية من بناء شرطي مركب أسهم في الصعود بالحجاج للوصول إلى نتيجة يريدونها المرسل يدلنا على وظيفة هذا الاستدلال المركب الذي يتصاعد بالجملة الشرطية للوصول إلى نتيجة ما .

وهذا الاستدلال المركب يؤدي بدوره إلى نوع من الاستلزام الذي نجده واضحاً في مقطع آخر من خطاب دراز الحجاجي عندما تحدث عن زيجات سيدنا محمد ﷺ حيث ركز الخطاب على استعمال إذا الشرطية، وهي أداة شرط تفيد علاقة استلزامية " لأنها تشكل قاعدة تبنى عليها ما سوف يتم تقريره لاحقاً"^(١).

ولننظر إلى ما قرره "إذا" الشرطية إضافة إلى الاستدلال المركب في هذا المقطع"، وإذا بحثنا الظروف التي عقدت فيها زيجاته الأخرى نجد أغلبها فرضت عليه، ليس بدافع من ضرورة تشريعية مشابهة، وإنما لاعتبارات إنسانية سامية مثل: مواساة أو تشريف زوجة شهيد أو مهاجر مات بين أصحابه في هجرته، أو توثيق بعض الروابط القبلية بين القبائل التي تعاهد معها، أو إيجاد جو مناسب لعنق أسرى قبيلة بأكملها"^(٢).

إن المتأمل في الظروف تلك يستلزم منه الوصول إلى النتيجة التي قررتها إذاً من كون تلك الزيجات كانت لظروف فرضت على النبي ﷺ.

(١) رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، ص ١٢٣.

(٢) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥٤.

ويشارك هنا أسلوب الحصر ب: (إنما) التي تأتي لمعنى لا يجمله المخاطب ولا يدفع صحته أو لما ينزل هذه المنزلة كما قرر ذلك عبد القاهر الجرجاني^(١)؛ ليكون استدلالاً آخر في كون النتيجة ظاهرة واضحة.

إن وجود الشرط المكون للاستدلال المركب أسهم في الربط بين الجملتين الشرطيتين، مما يسهم في ترابط النص الحجاجي بمعنى، ربط الحججة بالنتيجة، وهذا الربط يتخذ صوراً منها: أن تكون الجملة الثانية مرتبطة بجملة قبلها مسلّم بنتائجها، كما في حديث دراز عن إثبات إلهية القرآن، فإذا " كانت الفكرة الدينية قد بقيت في جوهرها كما كانت دائماً فلاشك أنها حققت تقدماً حقيقياً من حيث الشكل الذي قدمها به القرآن، ليس فقط لأنه ساق البراهين والأدلة القادرة على إقناع أصعب العقليّات، وعلى تحريك أفسى القلوب، وليس فقط لأنه قدم نظراته الواسعة والثاقبة عن الكون السماوي والأرضي، واستخلص مواعظ ودروساً من كل مظاهر الخلق الداخلية والظاهرية، وإنما بدت مادة الدين ذاتها المتعلقة باختصاصيات الله سبحانه وتعالى ومآل الروح، وكأنها اكتسبت من القرآن نمواً لم تعهده في أي مجال آخر"^(٢).

إن النص يشتمل على الجملة الشرطية المتقدمة: (إذا كانت الفكرة...)، ثم جواب الشرط: (فلاشك في أنها حققت تقدماً..)، وهذه نتيجة مسلّم بها من خلال خطاب دراز ومعالجته لفكرة العقيدة، ويبنى دراز عليها أمراً آخر يخص القرآن بشكل النفي المراد به الإثبات والحصر ب: (إنما) ويمكن إيضاح ذلك كما يأتي :

أداة الشرط	الجملة المتقدمة	الجواب	النتيجة	الجملة الأخيرة مرتبطة بما سبقت وهي:
إذا	الفكرة في جوهرها بقيت	حققت تقدماً لدى القراء	مسلم بها	ليس التقدم لعرض الأدلة فقط للمواعظ والدروس وإنما بيان كل ما سبق عن الخالق ومصير الكون.

(١) ينظر، عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص ٣٣٠.

(٢) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٨٥ - ٨٦.

ولعل النتيجة الأخيرة هي جواب عن أسئلة الفلسفة المعاصرة التي تعيش انشطاراً بين ذاتها وهذا الكون والعالم الميتافيزيقي الذي تنكره حيناً، وتعترف به أحياناً أخرى عندما تجد نفسها عاجزة عن تفسير ظواهر مؤثرة فيها، وهو أمر أراد خطاب دراز الحجاجي الوصول إليه من خلال البداية بمسلمات وربطها بما هو داخل دائرة الشك والريب.

٢-٣/ الاستدلال الاستلزامي (الاقتضاء):

وهذا النوع من الاستدلال يعبر فيه المرسل عن قصده مباشرة، أو يعبر بالمفهوم بدلاً من المنطوق^(١)، ولعل من المهم هنا التفريق بين مبدأ اللزوم في المنطق، والاستلزام (الاقتضاء) في النظرية الحجاجية، وهو أن نخص الثاني كما يقول عادل فاحوري بالاستدلال التداولي^(٢)، وهو ما يهتم البنية الداخلية، حيث يربط بين سياقات التحوار في إطار المنطوق والمسكوت عنه، ويلعب هذا الاستدلال دوراً في تماسك الخطاب وانسجامه، فهو يوفر معلومات جديدة باستمرار حتى لا يكون مجرد تكرار، ويستوجب إعادة بعض المحتويات بصيغة منظمة^(٣).

وفي إطار هذا الاستدلال نجد ما يسمى بالاستلزام النموذجي الذي يجري فيه المعنى على أصل قصد المرسل الذي يلجأ إليه لتجاوز بعض المسلمات التي ألزمها المرسل به ضمناً، وإن هذا النوع من الاستدلال يعتمد خطاب دراز في عدد من القضايا، ففي الحديث عن نزعة التدين في البشرية ينقلنا خطاب دراز إلى سؤال مباشر عن مدى أقدميتها متجاوزاً السؤال عن وجودها على اعتبار وجودها أصلاً، فالإلى "أي مدى تعد ظاهرة التدين ظاهرة عريقة في القدم؟ هل سبقت الحضارات المادية أم تأخرت عنها في الوجود؟"^(٤).

إن السؤال المباشر عن تاريخها يجعل قصد المرسل الاعتراف بها والدفع بهذا الاعتراف ضمناً إلى المرسل إليه، الذي لا يجد بداً من الاعتراف بذلك، للإجابة عن الأسئلة المطروحة، فالأقتضاء قد ساعد المرسل على أن يعني أكثر مما يقول بالفعل، أي أكثر مما يعبر عنه بالمعنى

(١) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٢٠٢.

(٢) ينظر، عادل فاحوري، الاقتضاء في التداول اللساني، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد العشرون، العدد الثالث، ص ١٤٠.

(٣) ينظر، شكري المبحوث، نظرية الحجاج في اللغة ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص ٣٧٣.

(٤) محمد دراز، الدين، ص ٨٠.

الحقيقي للألفاظ المستعملة^(١)، وهو استدلال حجاجي لغوي تضمن الاعتراف بوجود العقيدة أصلاً، ولاسيما وأن المرسل إليه لديه بعض النظريات التي تقول بذلك، فيكون هذا الاقتضاء قد أسهم في بناء العملية التواصلية والحجاجية بطرفيها الظاهر والمضمر .

ويربط خطاب دراز بين القاعدة الأخلاقية الصحيحة والكتب المقدسة، فالقاعدة الأخلاقية الصحيحة عنده هي " التي تضمنها كل من الكتابين المقدسين، بحيث احتوى كل منهما على جزء منها، وترك الجزء الآخر مستتراً إلى حد ما، ولقد تولى القرآن الكريم إعلان هذه القاعدة الكاملة، واعتنى كل العناية بتوضيح عنصرها، وإبراز قيمة كل عنصر في ذاته. كما أن القرآن... يوضح أعمال الرسل ويؤيد شرائعهم بالجمع والتوفيق بينها، ونعتقد أن في هذا التوحيد لمختلف الاتجاهات، وبهذا الأسلوب -الذي يقبل في إطار قانون أخلاقي واحد درجات متفاوتة من أعمال الخير - عاملاً على جانب كبير من الأهمية استطاعت بمقتضاه الدعوة الإسلامية أن تنتشر في قطاع شاسع من البشرية وأن تضم في رحابه أفكاراً واتجاهات وطبائع جد مختلفة، لا يجدي معها تشدد تجريدي غير متسامح ولا تساهل بغير حدود"^(٢) .

إن بناء هيكل متكامل للقضايا الحجاجية في خطاب دراز يجعلنا نرد بعضها إلى بعض، فانطلاق القاعدة الأخلاقية الصحيحة من الكتب المقدسة فيه اقتضاء بأهمية الدين ركنا من أركان القاعدة الأخلاقية، وتنامي الأخلاق في ظل تلك الكتب حتى جاء القرآن يتممها، وهذه الإشارة إلى القرآن فيها اقتضاء آخر يأتي من جملة: (ليتّم) حيث تقتضي أمرين متضادين:

(النقص في السابق = والكمال في التالي)

(الكتب السابقة = القرآن)

(١) ينظر، عادل فاخوري، الاقتضاء في التداول اللساني، مرجع سابق ص ١٤١ .

(٢) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٠٣ - ١٠٥ .

إن الخطاب يدلنا على معان تابعة لظاهر الملفوظات وهي مقتضاها وهي أشد أهمية، فدلالة الاقتضاء "هي استلزام القول لمعنى تابع للمعنى العباري من غير توسط دليل مع توقف فائدة القول عليه"^(١).

ولا تتوقف عملية الاقتضاء على هذا الإطار، بل لا بد أن يكون ناقلاً لخبر جديد حتى لا يكون تكراراً لا فائدة منه، ويأتي هذا الأمر من بناء الملفوظات ذاتها.

ونستطيع أن نطبق ذلك من خلال كلام دراز عن مذهب الوحي، فقد صاغ الخطاب ليركز على ما يريد إيصاله إلى المرسل إليه من خبر جديد فيبدأ حديثه بما يقرره المذهب التعليمي أو مذهب الوحي وهو " أن الأديان لم يسر إليها الإنسان بل سارت هي إليه، وأنه لم يصعد إليها، بل نزلت إليه، وأن الناس لم يعرفوا ربهم بنور العقل، بل بنور الوحي " ^(٢).

إن إسناد الإقرار إلى أن الأديان هي التي سارت إلى الإنسان أي المذهب التعليمي أو مذهب العرض يبدو خبيراً معلوماً، ولكن بالرجوع إلى سياق خطاب دراز ندرك أنه جديد، بل ويطلبه المخاطب، فهو قد فرغ للتو من الحديث عن النظريات المادية وكلها "تقرر أن العقيدة الإلهية وصل إليها الإنسان بنفسه عن طريق عوامل إنسانية" ^(٣)؛ ولذا كان السؤال المثار لدى المتلقي هو عن المذهب الذي يعكس الاتجاه، فكان هذا الإسناد وهذا الخبر الجديد المرتبط بمجال المتلقي وسياق الخطاب.

ولا يتوقف نقل الخبر الجديد هنا، بل ينطلق خطاب دراز ليسند هذا الإقرار إلى مصادر معتبرة لدى المتلقي، فالكتب السماوية وكتب التاريخ التي شاعت في أوروبا إبان القرن التاسع عشر كلها " تقرر أن الله سبحانه لما خلق آدم كرمه وعلمه حقائق الأشياء، وفيما علمه أنه هو خالق السماوات والأرض وما فيها"^(٤).

(١) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ١٠٨.

(٢) محمد دراز الدين، ص ١٦٤.

(٣) السابق، الصفحة نفسها.

(٤) السابق، الصفحة نفسها.

بهذا يكون الخطاب الحجاجي القائم على الاقتضاء قد أسهم في تماسك الخطاب وانسجامه، وذلك بتوفير معلومات إخبارية جديدة^(١).

وإذا كانت قضية إثبات ألوهية القرآن الكريم، وعدم نسبته إلى محمد ﷺ قد استدلت خطاب دراز الحجاجي عليها بأدلة منطقية برهانية، فإننا أيضاً نجده يستدل عليها باستدلال لغوي تداولي إذ ليس "صحيحاً- في نظر دراز- أن القرآن يعكس شخصية الرسول، ففي أكثر الأوقات لا يذكر شيئاً عنه، ويتجرد تماماً من الإشارة إليه، وعندما يورد شيئاً عنه فلكي يحكم عليه أو يضبط سلوكه أو يسيطر عليه"^(٢).

إن هذه الفقرة يريد منها الخطاب تجاوز الملفوظات، ومعانيها المباشرة إلى إثبات مقتضاها المتمثل في الرسم التالي:

القرآن لا يمثل شخصية الرسول ← إذن هو ليس المؤلف .

القرآن يقف موقف المقوم لسلوك محمد ﷺ ← إذن هو موجه له من الله

فالملفوظات تستدعي مقتضى لا يملك المخاطب أمامه إلا أن يوافق المرسل على ما أراده منها، وهو كما اتضح أن القرآن ليس من لدن محمد ﷺ، بل هو بعيد عن تمثيل شخصيته، وهو يقف منه موقف المقوم، إذن القرآن من مصدر آخر، من الله، ولا سيما وقد بطل أنه استقاه من غيره، ومن هنا نجد الاقتضاء قد أدى دوراً في إدخال المخاطب ضمن عالم اعتقادات المتكلم بغية فرض قوله وما يستلزمه حججياً.

(١) ينظر، أحمد كروم، أدوار الاقتضاء وأغراضه الحجاجية في بناء الخطاب، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ١، ص ١٦٩.

(٢) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٧٠.

٢-٤ / الاستدلال الحواريّ المخصّص:

وهو الذي ينتج عن طريق خرق القواعد بين المرسل والمتلقي، إذ يكون ذلك في سياق خاص يحتاج فيه كل من طرفي الخطاب إلى معلومات إضافية^(١)، ويستعمل خطاب دراز الحجاجي هذا الاستدلال متمثلاً في أساليب مختلفة كالتلميح الذي يؤدي إلى نقد القضية دون التأثير على مشاعر المنقود، ففي حديثه عن معنى كلمة الدين في المعاجم العربية، يُلمح دراز إلى أنها اعتمدت الجمع العشوائي الذي لم يميز بين تلك الملفوظات ومعانيها المختلفة^(٢)، وفي هذا تلميح بقصور المنهجية العلمية لتلك المعاجم التي جمعت الغث والسمين.

ويتجلى هذا التلميح في إبراز نزعة التدين لدى البشرية بنقل رأي الماديين الذين ينكرون أهمية هذه النزعة، فهي فكرة " اخترعها دعاة ماكرون من الكهنة والقساوسة الذين لقوا من يصدقهم من الحمقى والسخفاء.

هذه النظرة الساخرة إلى الأديان والقوانين ليست مبتكرة، وإنما هي ترديد لصدى مجون قديم كان يتفكه به أهل السفسطة من اليونان، وكانوا يروجونه فيما روجوه من المغالطات والتشكيكات، وهكذا لم تكن القوانين والديانات في تصويرهم إلا ضرباً من السياسة الماكرة التي تهدف إلى علاج المجتمع بكل حيلة ووسيلة"^(٣).

إن هذه الجرأة في خطاب دراز تحمل خرقاً للعلاقة بين المرسل والمتلقي يتمثل في مصطلح: (الكهنة والقساوسة + المذهب المادي)، وهو أمر غير مقبول لما يحمله المصطلحان من ثقة دينية لدى المتلقي، ولكن الجديد هو التلميح بصفة ربما لم تظهر للمتلقي، وهي أن منهم من كان كذلك.

كما يتمثل التلميح أيضاً في عبارة: "النظرة الساخرة إلى الأديان"، وهي تلميح بأن الموضوعية والعلمية غائبتان عن هذا المذهب، كما في عبارة: "أهل السفسطة"، فلا يخفى ما وراء هذه من قوة التلميح إلى التلاعب والتلبس، ويعضد ذلك عبارة: "المغالطات

(١) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج٢، ص ٢١٠.

(٢) ينظر، محمد دراز الدين، ص ٢٩.

(٣) محمد دراز الدين، ص ٨٠ - ٨١.

والتشكيكات"، ومن هنا ندرك كيف استطاع الاستدلال الحجاجي أن يحمل المخاطب على الانطلاق من ملفوظات الخطاب إلى آفاق أوسع من الدلالة ليصل إلى مقصدية المرسل، فهي وإن كانت تحرق بعضاً من القواعد بين المرسل والمتلقي إلا أنها تعيد المتلقي إلى فهم سابق، ومعلومات إضافية ربما يغفل عنها المتلقي، ففضية الألوهية ظاهرة بشرية يدركها حتى أكبر المنكرين لها، فهناك إذن مجموعة من الشفرات والسنن المشتركة التي تدرأ ما يقوم به الخطاب من خرق للعلاقة بين المرسل والمتلقي .

كما يتخذ هذا النوع من الاستدلال طريقاً آخر يقوم فيه المرسل بخرق قاعدة الكيف، وهذا الخرق يتخذ طرقاً عدة، كالأسئلة البلاغية: "Rhetorical question"^(١)، حيث تقوم هذه الأسئلة بمفاجأة المتلقي من حيث إنها لا تطلب جواباً بقدر ما تكون هي في ذاتها الجواب، ففي تعليق دراز على موقف المتمرد والمجاهر الذي لا تنفع فيه آيات الوعيد يتساءل: "فما الشعور الذي تتراد إثارته لدى الكافرين بهذه الوسيلة وعلى وجه التحديد...؟"، أهو الخوف من العقاب...؟ ولكن أي تأثير لإنذار كهذا في ضمير مغلق كضمير هؤلاء الجاحدين؟ إن الناظر الذي يعي حالهم قد يخشى عليهم العقاب، أما بالنسبة لهم فهل يوجد هناك شيء آخر سوى إثبات عقوبتهم، سوى نوع من الحكم المسبق... سوى أمانة تشعر بإدانتهم الفعلية^(٢)؟ إن هذه الأسئلة لا تطلب جواباً، بل هي تحرق قاعدة الكيف لدى المتلقي، ولا يملك إلا أن يرضى بالجواب الذي تستوجبه هذه الأسئلة، كما أن ما يثير الانتباه هو الفراغ الطباعي الذي يتركه المرسل الذي يحتاج إلى معلومات إضافية ملء هذا الفراغ من قبل المتلقي، وهذا من خصائص الاستدلال الحوارية المخصص.

كما نجد خطاب دراز يخرق قاعدة الكيف في أسلوب استعاري يؤدي إلى رسم صورة ماثلة، ولاشك في أن الصورة لها فعاليتها في توصيل المعنى والاقتناع، فهي "أكثر فعالية من الحقيقة في تحريك المتلقي، ودفعه إلى الاقتناع بمقاصد المتكلم والالتزام بالقيم التي يضمنها خطابه"^(٣)، وهذا التحريك والاقتناع يأتيان من تلك المفاجأة التي يسببها تجاوز الكيف

(١) ينظر عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٢١١.

(٢) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٣٢٧.

(٣) عزيز لديه، نظرية الحجاج تطبيق على نثر ابن زيدون، ص ١١٣.

للخطاب، للوصول إلى شحذ ذهن المتلقي، ووضعه أمام كيف جديد أعمق من القشرة السطحية للخطاب، فعندما تحدث خطاب دراز عن تكامل النظرية الأخلاقية بمجيء القرآن جاء به باستدلال استعاري مصور في قوله: "فبأحكام التوراة وأحكام الإنجيل استقامت شجرة الفضيلة، وبزغت فروعها وأوراقها، أما في المجال القرآني فإن هذه الشجرة الخضراء سوف تزهر وتؤتي تسميته بالحضارة ثمارها، فبالإضافة إلى كنز العدل والمحبة الذي عنى القرآن بحفظه أوجد فصلاً رائعاً فيما يمكن الأخلاقية، إنه تقنين حقيقي في الأدب والذوق الاجتماعي والتحشم في المظهر"^(١).

إن خرق الكيف هنا يتمثل في صورة الشجرة الخضراء ذات الأغصان والأوراق والثمار، وإن ما يلفت النظر هو الثمرة التي لا يمكن للشجرة أن تساوي شيئاً بدونها، والاستدلال الاقتضائي هنا هو الإيحاء بأن القرآن ثمرة الكتب السابقة، فلا يستفيد من تركه من الأغصان والأوراق، والمرسل أراد أن يوصل قصده بصورة غير مباشرة متمثلة في هذه الصورة.

والصورة لها تأثير حجاجي "إذا كانت ذات آثار انفعالية أي قابلة لأن تحرك في المتقبل مشاعر معينة، وبالتالي تحمله على تبني قناعة ما وإظهار الاستعداد للسير في الطريق التي رسمها المتحدث"^(٢)، ولاشك في أن صورة الشجرة بتفاصيلها وثمارها وحياتها مما يثير انفعال المتلقي، ويؤثر فيه.

من خلال ما سبق يمكننا القول: إن خطاب دراز الحجاجي قد استثمر مجموعة من طرق الاستدلال التي تنوعت بين منطقية وحجاجية لغوية مراعيًا بذلك القضية الحجاجية المطروحة وما يناسبها من طرائق، ومراعيًا كذلك نوعية المتلقي، ففي تناوله قضية الدين وحقيقة القرآن نجد الاستدلالات تكثرت وتنوعت، بينما تقل في الحديث عن الأخلاق القرآنية، حيث يتخذ الخطاب منحىً تقريرياً، وكل ذلك يتسق مع بناء الخطاب بوجه عام.

ومما تجدر الإشارة إليه أن درازاً لم يكتف بطرح الاستدلالات المنطقية التي تكون بعيدة عن بنية الخطاب اللغوية، بل كان استدلاله يتخذ شكلاً حجاجياً يعتمد البنية اللغوية ذاتها، وتلك ميزة في خطاب دراز الحجاجي الذي اتضح فيما سبق عند طرح القضايا الحجاجية، فهو ينحو

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٢) عزز لديه، نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص ١١٤.

منحى التحاور وعدم الإلزام، وهذا ما يميز الخطاب الحجاجي الطبيعي الذي " قصارى ما يهدف إليه هو الوصول إلى نتائج ناجحة مستجيبة لأهداف التخاطب، والتعامل الاجتماعي"^(١).

وهذا ما كان ظاهراً لدى دراز عند استعماله لمجموعة من الألفاظ والعبارات التي كانت تحمل قوة حجائية تداولية، سواء أكان ذلك عن طريق بناء جملة الشرط أم التناص، أو عن طريق الاستدلال الاستلزامي القائم على بنية الاقتضاء والتلميح، وغيرهما من الآليات الحجاجية الأخرى، كالأستدلالات البلاغية من بناء الاستعارة والأسئلة البلاغية، وهو ما سيتم الحديث عنه- بإذن الله - بعد أن ندرك أنواع الحجج التي كان يتسلح بها خطاب دراز حيال القضايا الحجاجية المطروحة.

(١) شكري المبحوث، الاستدلال البلاغي، ص ١٦.

المبحث الثاني

**أنواع الحجج
في خطاب دراز**

المبحث الثاني

أنواع الحجج

في خطاب دراز

لقد تنوّعت الحجج التي لجأ دراز إليها في خطابه الحجاجي، وإن هذا التنوع جاء من طبيعة الحجج ذاته المتمثل في كونه " وسيلة يتحقّق بها التخاطب، فإنه لا يقدم بصورة واحدة، بل يكون بطرق مختلفة، ويتلون بصور ووجوه متنوعة " ^(١)، كما أن القضايا التي تناولها خطاب دراز الحجاجي قد اقتضت بطبيعتها وموقف المتلقي منها نوعاً من الحجج التي تنوعت بين الحجج شبه المنطقية، والحجج المؤسسة على بني الواقع، وغيرها كما سيتضح من خلال هذا المبحث.

٣-١-١ / الحجج شبه المنطقية:

وهي حجج تندرج ضمن طرائق الاتصال ^(٢)، وتستمد قوّتها الإقناعيّة من مشابقتها للطرائق الشكلية والمنطقية والرياضية كالحجج القائمة على العلاقة التبادليّة، ونذكر من هذه العلاقة تبادل قاعدة العدل ^(٣) التي تعني معالجة وضعيتين إحداهما بسبيل الأخرى معالجة واحدة فتماثلهما ضروري لتطبيق قاعدة العدل، ويستغل خطاب دراز هذا النوع من الحجج لإبراز مجموعة من القضايا، فظهور بعض التجارب الروحية لدى الأنبياء يكون من العدل عدم تكذيبها بدعوى عدم مشاهدتها"، ألم يجمع العلماء الآن على إمكان تحطيم النواة الذريّة واستخدام طاقتها الجبارة في صنع الأعاجيب، مع أنه لم يباشر هذه التجربة منهم إلا نفر قليل، فما يمنعنا أن نؤمن بالتجارب الروحية المتكررة التي شهدها الأنبياء، وأرباب البصائر النيرة في مختلف العصور، وإن لم يشهد الناس منها إلا نتائجها الخارقة" ^(٤).

(١) رضوان الرقيبي، الاستدلال الحجاجي التداولي، ص ٧٣.

(٢) يعرف طه عبد الرحمن الاتصال بأنه نقل الخبر من اعتبار مصدر الخبر الذي هو المتكلم، واعتبار مقصده الذي هو مستمع معاً، ينظر طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٢٥٤.

(٣) ينظر عبد الله صولة، نظرية في الحجج، ص ٤٤-٤٥.

(٤) محمد دراز الدين، ص ٧٧.

فالحجّة قائمة على العلاقة التبادلية في قاعدة العدل وذلك بين قضيتين: الأولى مسلّم بها، فمن العدل التسليم بالثانية:

فالقضية الأولى: تحطيم الذرة ونتائجها، ولم يشاهد ذلك إلا مجموعة من الناس، لكن الجميع يصدق النتيجة ويعتقد فيها.

القضية الثانية: معجزات الأنبياء التي لم تشاهد من قبل كل الناس، بل باشرها بعضهم، فقاعدة العدل تقتضي النتيجة السابقة والتصديق بها.

وهذه الحجّة تعد حجة مقوّمة حيث تقوم على التفاعل التخاطبي بين المتكلم والمستمع^(١)، وكما نرى في الحجّة السابقة فإن هناك تفاعلاً بين المتكلم والمستمع جاء على صورة السّؤال التّحاوريّ، فهي تستحضر المستمع في تفاعل مع الحجّة المقدمة، وهذا يكسب هذه الحجّة مرونة يدعو إليها التكيف المستمر مع تقلب سياقات النص وخصوبة يستدعيها التلاؤم المفيد مع تجديده مقتضيات مقام الكلام^(٢).

وهذا التّفاعل جاء من الاختلاف الناشئ بين المتكلم والمستمع الذي يولد نوعاً من التّفاعل بغية الوصول إلى اتفاق بينهما، كما أن هناك خيطاً يصل بينهما، وهو قاعدة العدل التي يلتزم بها كل من الطرفين، وبالطبع فإن المتكلم في خطاب "مُحمَّد دراز" هو الذي يجرد من نفسه ذاتاً أخرى تعترض وتساءل لتقوم الذات المتكلّمة بالردّ والجواب.

ويبدو ذلك جلياً في حديث دراز عن الشعور الديني المتأصل في البشرية يجرد من نفسه ذاتاً تتلقى الأسئلة ليجيب عنها، فإن كل إنسان يجد في نفسه "شعورا بالتبعية المطلقة لقانون الوجود العام، أجل.. من ذا الذي يستطيع أن يبعد عن نفسه هذا الشعور؟!...أليس حظنا من القدر قد رسم دون استشارتنا، فقضى علينا أن يكون وجودنا في زمان ومكان معينين، وترك لنا ميراثاً من الملكات، والطبائع لم يكن لنا فيه شيء من الاختيار؟!...بل إننا لا نجد في أنفسنا ولا في أية مجموعة أخرى من الكائنات الفردية السبب الكافي لوجودنا، ولا غايته النهائية المعقولة، ولذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نبحث عن هذا السبب وهذه الغاية خارجاً عنا في الوجود العام، وما التدين إلا الاعتراف بهذه التبعية في تسليم وخضوع"^(٣).

(١) ينظر طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٢٦٥.

(٢) السابق، ص ٢٦٧.

(٣) مُحمَّد دراز الدين، ص ١٣٧ - ١٣٨.

إن التابع القائم على قاعدة العدل موجود في وجهين من حياة الإنسان حسب خطاب دراز:

فالقضية الأولى: هي هذا الشعور بالتبعية لشيء ما.

والثانية: التابعة لذلك، هل هذه التبعية يفسرها وجودنا الداخلي بعيداً عن قوى خارجية مؤثرة؟، وإذا لم يكن كذلك فلا غرو أن نكون ملزمين من باب هذه الحجّة التابعة أن نقر أننا تابعون لقوى خارجية مؤثرة نحن نخضع لها، وبجانب هذه التبعية، نجد ميزتها الحوارية بارزة، فالمتكلم - في خطاب دراز - ينضم إلى المستمع في صورة تفاعلية متمثلة في ضمير المتكلم للجمع: "حظنا + استشارتنا + إننا + لا نجد"، إن المتكلم يتكلم كما لو أن المستمع معه يشاركه القضية ويطارحه الحجّة، أو كما يقول طه عبد الرحمن: "كما لو كان المستمع يتكلم"^(١)، وهذا يعطي الحجّة بعداً اتصالياً قائماً على المشاركة، وبناء التفاعل حيث يتميز هذا النوع من الحجاج بأنه دعوة المرسل المرسل إليه إلى ترسيخ هذا المبدأ بينهما بالتساوي، وقد أسهمت ضمائر المتكلم للجمع في بلورة مبدأ التساوي هذا.

إن الحجج القائمة على العلاقة التبادلية قد لا تكون بهذا الوضع الذي نجد فيه تناظراً بين شيئين حسب علاقة العدل، بل يمكن أن تنشأ العلاقة عن قلب وجهات النظر^(٢)، سواء أكان ذلك على سبيل الإثبات، كما في قوله تعالى ﴿إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَأِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ﴾^(٣)، أو كان على سبيل النفي كما يذكر دراز حول النية الحسنة المؤدية إلى عكس المراد منها "، فنحن نعلم أن كثيرين من الناس شديدو التأثير والحساسية تجاه مقدساتهم، لدرجة أن أية إساءة توجه إلى آلهتهم الزائفة التي يعبدونها قد تستدعي من جانبهم أن يححفوا في حق الله المعبود الحق، ومن ثم نهي القرآن الكريم عن هذه الإثارة فقال: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] ^(٤).

فقاعدة التبادل العكسي هي ترك آلهة الكفار بدون سب وهو ليس إقراراً، وإنما حماية لردة الفعل العكسية، حتى لا يُقدّم الكفار على سب الله، كما أن فيه حماية لقوة الحجّة، إذ إن

(١) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٢٦٦.

(٢) عبد الله صولة، نظرية في الحجاج، ص ٤٦.

(٣) النساء. آية ١٠٤

(٤) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٤٤١.

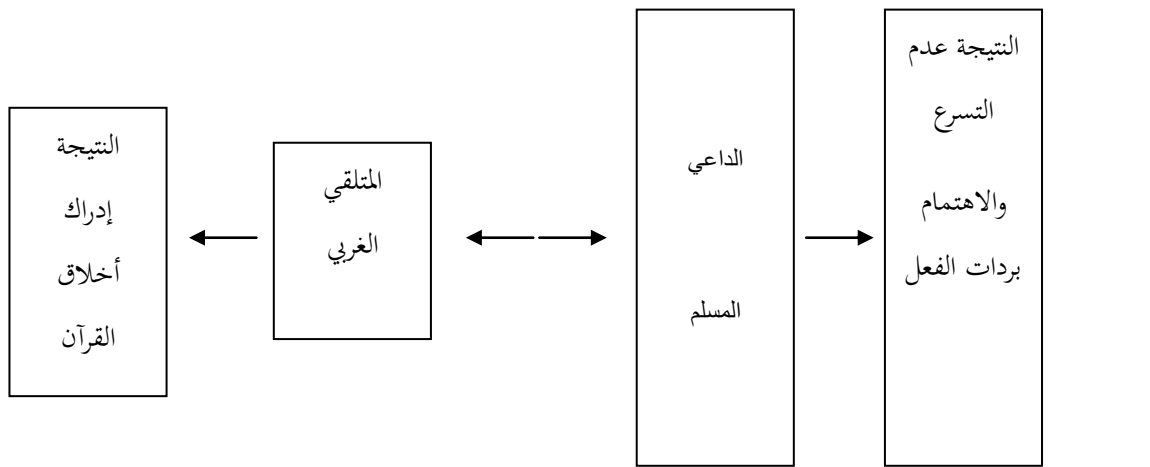
التبادل يؤدي إلى قلب الحجة ضد المتكلم، قال الطاهر بن عاشور عند هذه الآية: "فأما السب فإنه مقدور للمحق وللمبطل، فيظهر بمظهر التساوي بينهما، وربما استطاع المبطل بوقاحته وفحشه مالا يستطيعه المحق، فيلوح للناس أنه تغلب على المحق"^(١).

إضافة إلى هذا فإن ما يؤكد خطاب دراز الحجاجي من ناحية أخرى هو مراعاة الآخر ومشاعره وردات فعله، حتى لا يقع المحذور وتتهدم الحجة، وإن هذا لمن صلب الحجة التبادلية العكسية ومميزاتها، وهو ما يسميه طه عبد الرحمن المعاملة بالمثل وهي: "أن المخاطب الحي متكلماً كان أو مستمعاً يتزوج تزواجاً يجعل ذاته الخاصة تتسع لذات الغير حتى يحيا فيها ما يحيا هذا الغير فيعتبر اعتقاداته وأفعاله وردود فعله، كما يعتبر اعتقاداته هو وأفعاله وردود فعله، ويترتب على هذا التزوج أن المتخاطب الحي يجتهد في أن يعامل الغير مثلما يريد أن يعامله هذا الغير"^(٢)، وهذا ما نلاحظه في الفقرة السابقة من خطاب دراز.

كما أن هذه الحجة في خطاب دراز تحمل اتجاهين عكسيين بالنسبة للمتلقي، فهي تهم مخاطبين مختلفين:

أحدهما: الداعي إلى الإسلام، فلا ينبغي أن يندفع وراء النية الحسنة متناسياً مشاعر الآخر وردات فعله.

وثانيهما: المتلقي الغربي الذي سيدرك من هذا الخطاب، بل من هذه الحجة سمات الأخلاق القرآنية القائمة على الاحترام للآخر، وعدم استثارته، ويمكن توضيح ذلك من خلال الرسم الآتي:



(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج٦، ص ٢٦٣.

(٢) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٢٦٨.

ومما يقوِّي الحجة أنّها مدعومة بالتناصّ الذي ينقل المخاطب من ذات المتكلّم إلى النصّ المقدس ففي هذا قوة رمزية تدعم الحجة.

٣-٢-٢/ومن الحجج شبه المنطقية التي تكون خطاب دراز ما يسمّى بحجج التعدية:

ومن أهمّ علاقاتها ذات الصيغة الحجاجية علاقة التضمين، وهي التي تبين أن قضية ما تتضمن قضية أخرى^(١)، فقبل أن يطرح خطاب دراز الحجاجي النظريات حول نشأة العقيدة البشرية يؤكد على قضية عامة هي: "أن كل النظريات التي حاولت تحديد ديانة الإنسان الأول بالتطبيق على ديانات الفروق الماضية أو الأمم الهمجية، فصورتها لنا تارة سليمة، وتارة سقيمة، وتارة ملفقة، إنّما هي افتراضات مبنية على افتراضات، فهي لا تصف الحق الثابت الذي هو مطلب العلم الصحيح، وإنّما تعرض احتمالات تشبه الحق قليلاً أو كثيراً"^(٢).

إن ما يلاحظ على دراز - هنا - هو بروز حجة التعدية القائمة على علاقة التساوي، حيث إن الحكم على هذه النظرية الفرعية هو جزء من الحكم العام على هذه النظريات المطروحة، وهو كونها ليست علمية ثابتة، فالنظريات القائمة على هذا المنهج غير العلمي تكون النتيجة فيها غير سليمة، إذن فنظرية المذاهب الكونية والروحانية تساوي النتيجة نفسها، وهي أنّها غير علمية أيضاً.

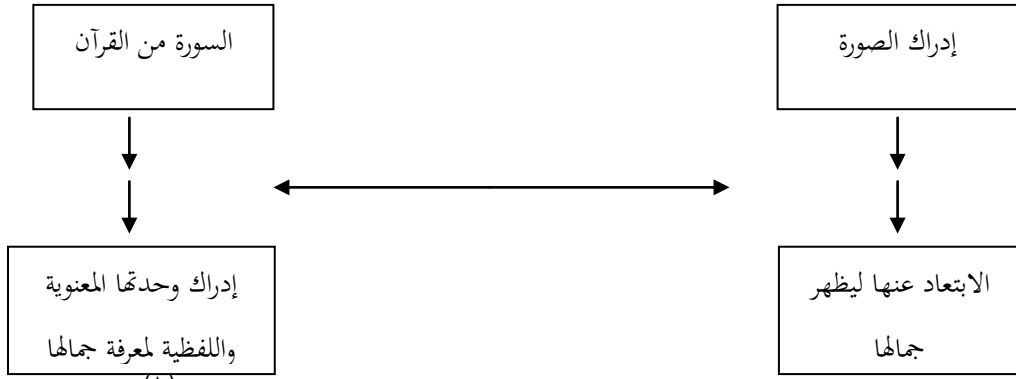
ويستعين خطاب دراز الحجاجي بحجة تعدية أخرى قائمة على علاقة أخرى متمثلة في علاقة القياس، وتكون الاستعانة بها لتقريب بعض القضايا، كإدراك جمال السور القرآنية، وهي قضية ذات أهمية في جانب القرآن الأدبي، فلكي تدرك جمال هذه السورة أو تلك فلا بد أن تسلك ما قرره خطاب دراز قياساً، "فعندما نريد أن نقدر جمال لوحة مرسومة لا ينبغي أن نحصر نظرتنا في جزء ضيق منها، حيث لا نجد إلا ألواناً متنوعة تتجاور أو تتنافر أحياناً، بل يجب أن نرجع قليلاً إلى الوراء ليتسع مجال الرؤية، ونحيط بالكل في نظرة شاملة تستطيع وحدها أن تلاحظ التناسق بين الأجزاء والتوافق في التركيب، فبمثل هذه النظرة ينبغي دراسة كل سورة من سور القرآن الكريم لتقدر أبعادها الحقيقية"^(٣).

إن عملية القياس يمكن إيضاحها فيما يلي:

(١) ينظر، عبد الله صولة، نظرية في الحجاج، ص ٤٦.

(٢) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١٢٠.

(٣) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١١٩.



وإذا كان دور القياس هو ربط كل حجة مع غيرها بقوانين مخصوصة^(١)، فقد اتضح هنا بنقل الدلالة من المعنى الحسي إلى المعنوي، فبرزت النتيجة المتمثلة في إدراك الجمال المتكامل للسورة بطريقة النظرة الشاملة إلى كل جزئياتها، كما لا تدرك الصورة الفنية المرسومة إلا بالرجوع إلى الوراء لإدراك جمالها كاملاً، فالعلاقة القائمة بين المرتبتين: مرتبة إدراك الصورة، ومرتبة إدراك السورة علاقة تماثل، وهي التي مقتضاها التشابه أو التساوي بين النسبتين أو التناسب^(٢)، ولا يخفى ما في هذا من إبراز الحجة بالانتقال من مرتبة الحسي إلى المعنوي؛ لتقريبه إلى الفهم، ويكون أدعى إلى التأثير والاقناع.

٣-١-٣/ ودمج خطاب دراز أيضاً الجزء في الكل أو تقسيم الكل إلى أجزاء وهي من:

الحجج شبه المنطقية:

فالغاية من الأول: أنه ينظر إليه عادة من زاوية كمية، فالكل يحتوي الجزء وتبعاً لذلك فهو أهم، وهو ما يجعل هذا الضرب من الحجج التي لها علاقة بمواضع الكم، والغاية من الثاني: هي البرهنة على وجود المجموع، ومن ثمة تقوية الحضور^(٣)، فالصوم يدمج مع كل شعائر الإسلام؛ لإبراز طابعها الاجتماعي، ومن ثم يتجاوز إلى الكل وهو الأهم حتى يدرك المتلقي هذه النتيجة في الجميع، ففريضة" الصوم ليست في هذا بدعاً بين فرائض الإسلام الكبرى، وشعائره العملية العظمى، فكلها لو تأملنا تتمثل فيها هذه الطبيعة الثنائية الروحية الجماعية، حتى إن الشعائر ذات الطابع الروحي البارز كالصلاة والحج قد أمدتها الشريعة بعناصر وأحاطتها بمظاهر وقيدتها بشرائط، تجعل جانبها الاجتماعي لا يقل شرفاً وخطراً عن جانبها الروحي"^(٤).

(١) ينظر، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٢٧٣.

(٢) السابق ص ٢٨٢.

(٣) ينظر، عبد الله صولة، نظرية في الحجج، ص ٤٨.

(٤) محمد دراز، نظرات في الإسلام، ص ٥١.

ولئن كان الحديث يتعلق بالصوم فإن الخطاب يدمجه في الكل؛ لإبرازه أمام المتلقي في صورة تمثله روح الجماعة، وهذا الدمج الذي ينتهجه خطاب دراز تنبيهه إلى الصلة القوية بين تلك الشعائر، فهي تتآزر لتؤدي الغرض التعبدي، والغرض الاجتماعي والنفسي، ولا يخفى ما يبرزه هذا الدمج من رؤية شاملة لتلك الشعائر، والحج "فريضة أو نافلة قد حدد الإسلام لها أشهراً معلومات، وعين لمناسكها أياماً معدودات، بل جعل لبعضها ساعات محدودة، بحيث لو فاتت فلا قضاء لها، هكذا يجب أن يجتمع الناس على هذه المناسك في وقت واحد، هذا العنصر الجمعي هو إذن ركن ركين، وعنصر أساسي أصيل من دونه لا يكون الحج حجاً، وجعله - التجمع في الحج - هو الحلقة الختامية العليا توج بها سلسلة من التجمعات المحلية"^(١).

لقد دمج دراز الخطاب بين الحج وبعض العبادات التي يظهر فيها الاجتماع، وهو ما يساعد على إبراز تلك العبادات إلى جانب الاجتماع الأكبر (الحج)، فالفائدة تنقلب إلى فائدة مزدوجة، أي إدراك الطابع الاجتماعي الأكبر المتمثل في الحج، وإدراك الاجتماعات الأخرى التي جاءت تبعاً له، فإدماج الجزء في الكل يندرج تحت مواضع الكم " التي يقع الاحتكام في صلاحيتها إلى مقولة الكم والعدد، فالكثرة أو القلة هي المعيار الذي على أساسه صيغ الموضوع"^(٢)، فلا شك في أنه عندما ينسحب هذا الاجتماع من الحج إلى العبادات الأخرى يعني من القلة إلى الكثرة، يعطي الحجة قوة تدخل تحت مواضع الكم .

ويستغل خطاب دراز قانون الكم في قضايا أخرى، فعند حديثه عن طبيعة النظريات الفلسفية يؤكد بأن أكثر تلك "النظريات الفلسفية المتضاربة فروض وتقديرات تدور كلها في ذلك الإمكان والاحتمال، وتتفاوت فيما بينها بقدر ما فيها من حسن العرض وتناسق الوضع، لا اعتماداً على العقل الخالص ومتانة البرهان"^(٣).

فموضع الكم هنا: "أكثر النظريات فروض وتقديرات"، جعل الكثرة تؤثر في النتيجة، فما كان أكثره فروضاً وتقديرات يؤدي إلى نتيجة مؤداها أنه لا يمكن الاعتماد عليها من الناحية العلمية، ويمكن إدراك هذا عندما نتحدث عن العكس، فلو قلنا إن النظريات العلمية أكثرها قائم على التجربة والتحليل، لكانت النتيجة تعني الثقة والتصديق.

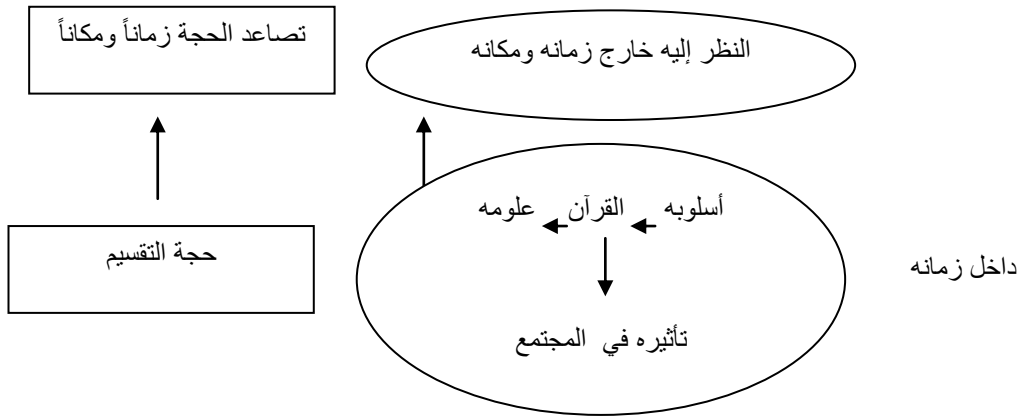
(١) السابق ص ٥٩ - ٦٠ .

(٢) عز الدين الناصح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ٨٤ .

(٣) محمد دراز الدين، ص ٦٤ .

أما تقسيم الكل إلى أجزاء، أو ما يسميه علي الشبعان بـ "حجة التفريع"^(١)، فهو إضافة إلى دوره في الاستيفاء، فإنه يؤدي دوراً مهماً في حضور الأجزاء وبروزها أمام المتلقي، ويولي دراز في خطابه هذا النوع من الحجج اهتماماً بالغاً، ويدفع بالتقسيم إلى ساحة المتلقي ليقول كلمته، ولا سيما في قضية القرآن الكريم، فهو يدعو كل من يطلب الحق بإنصاف " أن ينظر في القرآن من أي النواحي أحب: أمن ناحية أسلوبه، أو من ناحية علومه، أو من ناحية الأثر الذي أحدثه في العالم، وغيره به وجه التاريخ، أو من تلك النواحي مجتمعة على أن يكون له الخيرة بعد ذلك، أن ينظر إليه في حدود البيئة والعصر الذي ظهر فيه، أو يفترض أنه ظهر في أرقى الأوساط والعصور التاريخية"^(٢).

إن التقسيم للقضية (القرآن) من حيث تقسيم نواحي النظر إليه، ثم النظر إلى مؤثر الزمان والمكان يسهم في حضورها لدى المتلقي، ولا يكاد يخرج من يتأملها إلا بموقف، وهنا نلاحظ قوة الحجة التي يدفعها دراز إلى المتلقي بسبب هذا التقسيم، حيث لا يخفي المرسل جانباً واهياً لا يريد الوصول إليه من القرآن بل يحضرها جميعاً، وفي حضورها قوة لها، ولا يتوقف الأمر عند الحضور الزمني، بل يتصاعد الأمر عندما يقترح المرسل على المتلقي أن يحاكم هذه الأجزاء عبر امتداد الزمان والمكان، وفي ذلك قوة أخرى لهذه الحجة، فقليل من النصوص هي التي تتجاوز زمانها ومكانها، ولا تكون محكومة بظروف الزمان والمكان؛ لأن أصحابها محكومون بهما، أما القرآن فليس كذلك، وفي هذا ترتقي الحجة نوعاً وزماناً ومكاناً، كما في هذا الشكل :



(١) ينظر، علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص ١٤٧.

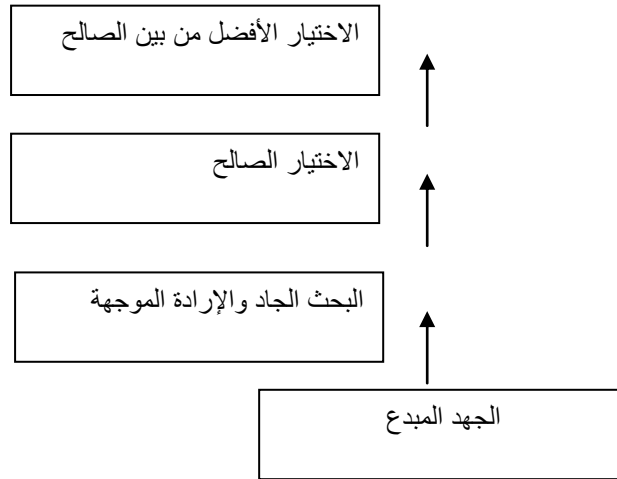
(٢) مُحمَّد دراز، النبأ العظيم، ص ٩٨.

وهذا التقسيم من قبل دراز يسهم في حصر الموضوع أو القضية، وإبراز كل جوانبها، وهذا يسهم فيما يسمى بـ"السلم الحجاجي"، فعند تحديد العمل النشط الذي يدخل ضمن دائرة الجهد الذي يُعدُّ من ركائز الأخلاق القرآنية، نجد خطاب دراز يحدده عن طريق التقسيم والاستيفاء الذي أدى إلى سلم حجاجي، فقد أكد أننا "نستطيع أن نميز بين ثلاثة معانٍ للجهد: فهو يتمثل أولاً في بحث جاد مستبعداً كل تراخٍ عن ذلك الحل المعين الذي يجب أن نأخذ به، فما ينبغي أن نكل أمر تحديد موضوع إرادتنا إلى تصاريف الطبيعة الخارجية، ولا إلى حركات فطرتنا الداخلية، وليس دورنا الأخلاقي أن نقف متفرجين على ما يحدث أمامنا أو في داخلنا، ولا أن نقاد آلياً للحواس أو العواطف الجامحة، بل ينبغي على العكس أن نسمو فوق جميع الاعتبارات الباطنة والظاهرة.

بيد أن للجهد المبدع معنى ثانياً: وهو لا ينحصر في اختيار إرادي أيا يكن نوعه بل في اختيار صالح، وأخيراً: فلتناول الدرجة الثالثة من الجهد، عندما نريد حل مشكلة أخلاقية، يتمثل لأعيننا كثير من الحلول، كلها صالحة على وجه التحقيق، وقد يحدث غالباً ألا يكون صلاحها بدرجة متساوية، فمنها ما تتوفر فيه الشروط الأولية للواجب توفراً كاملاً، ومنها ما هو أكثر أو أقل جدارة، والبحث عن الأفضل هو ما ينشده الجهد المبدع في درجته الثالثة^(١).

نستطيع من هذا النص الحجاجي أن نخرج بعمليتين تم فيهما التقسيم:

الأولى: تقسيم الجهد المبدع بطريقة السلم الحجاجي، كما يتضح في الشكل الآتي:

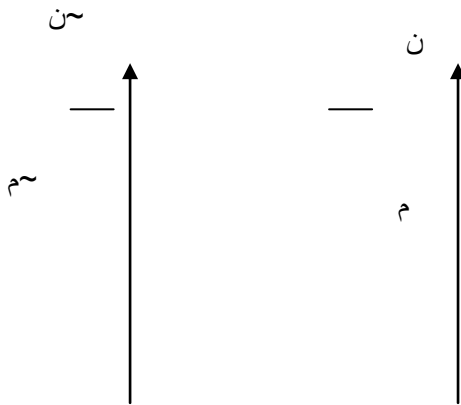


(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٦١٣، وما بعدها.

ومن خلال هذه النوعية من الحجج القائمة على التقسيم، الذي نتج عنه سلم حجاجي يتضح الربط بينها للوصول إلى الحجة الأقوى، وهي عملية يتم من خلالها "تدافع الحجج وترتيبها حسب قوتها، إذ لا يثبت غالباً إلا الحجة التي تفرض ذاتها على أنها أقوى الحجج في السياق"^(١)، وهي هنا الاختيار الأفضل كما في الشكل السابق.

الثانية: عملية تقسيم ما هو ضد إرادتنا:

ومنه: (تصاريف الطبيعة الخارجية، حركات فطرتنا الداخلية، الوقوف والعجز، الانقياد الآلي للحواس أو العواطف)، إن هذا التقسيم جاء على صيغة النفي وهذا يعني النتيجة في التقسيم السابق، وهو الاختيار الأفضل من الجهد المبدع الصالح، وهذا النفي سيق مساندة النتيجة السابقة الذكر؛ لذا فإنه بإمكاننا أن نعد نفي هذه الملفوظات بمثابة المساندة للحجة السابقة، ولاشك في أن النفي يفيدنا قانون المعاكسة وهو: إذا كان لدينا ملفوظ "م" نسوقه مساندة نتيجة ما، فإنه بإمكاننا أن نعد نفي هذا الملفوظ أي "م~" حجة مساندة للنتيجة المعاكسة، بعبارة أخرى: إذا كان "م" ينتمي إلى الفئة الحجاجية المرتبطة بالنتيجة "ن"، فإن "م~" ينتمي إلى الفئة الحجاجية المرتبطة بالنتيجة "ن~"، وهو ما يمكن تمثيله بالشكل التالي:



قانون المعاكسة^(٢)

(١) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج٢، ص ٢٨٥.

(٢) رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، ص ١١٨ - ١١٩.

٣-٢ / الحجج المؤسسة على بنية الواقع :

وهي الحجج التي تأتي " للربط بين أحكام مُسلمَّ بها، وأحكام يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها، وجعلها مقبولة مسلما بها، وذلك يجعل الأحكام المسلم بها، والأحكام غير المسلم بها عناصر تنتمي إلى كل واحد يجمع بينهما، بحيث لا يمكن التسليم بأحدهما دون أن يسلم بالأخرى، ومن هنا جاء وصفها بكونها حججاً اتصالية أو قائمة على الاتصال " (١).

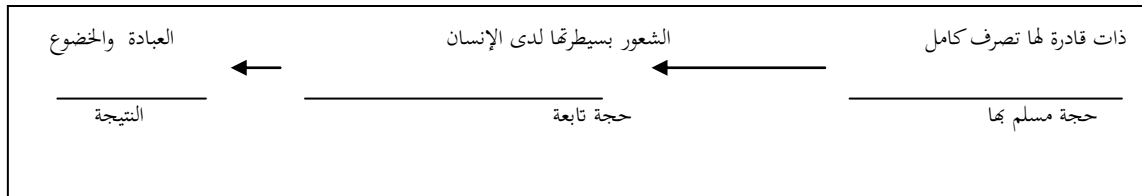
وهذا النوع من الحجج يقوم فيها المحاج بتكثيف الحجج وتنويعها، وعرضها والتفنن في بسطها إلى بناء واقع قائم على تحصيل إقناع الجمهور، وحثه على العمل بما صار لديه من عقائد ووثاوبت.

ولما كان خطاب دراز ينطلق من مقصدية لدى المتكلم، ويصدر عن اعتقاد معين فإنه يحاول بناء هذا الواقع بينه وبين المخاطب، باستخدام هذا النوع من الحجج التي تنوعت فقد تكون عن طريق:

٣-٢-١ / التتابع للربط بين ظاهرة ما ونتائجها أو مسبباتها:

كما في تعريفه للدين " بأنه الاعتقاد بوجود ذات أو ذوات غيبية علوية لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدير للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد، وبعبارة موجزة هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة" (٢).

إن التتابع في الحجج بمثابة الخروج من المسلم به، إلى المشكوك فيه، ونراه هنا يأتي في مرحلتين ثم نتيجة :

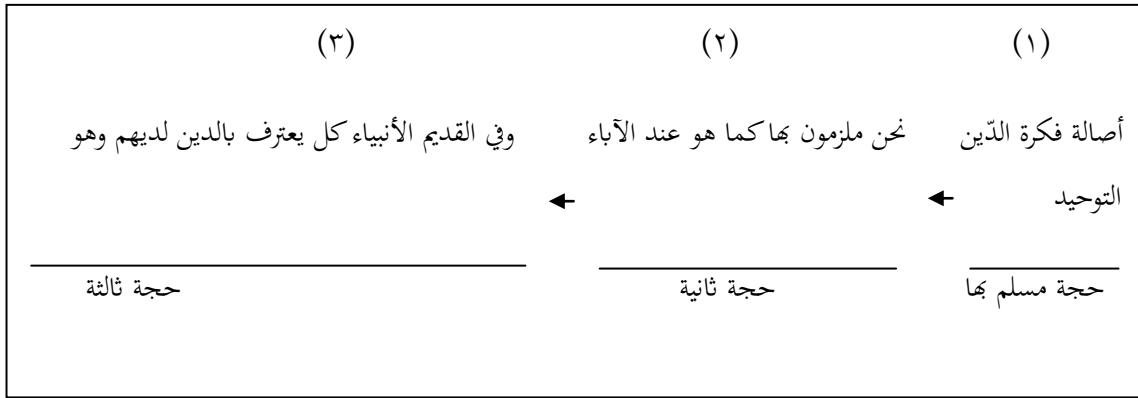


(١) عبد الله صولة، الحجاج أطره وتقنياته، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص ٣٣١.

(٢) مُحمَّد دراز الدين، ص ٥٢ .

إن هذا التابع من الذات المعبودة إلى الشعور المتأصل في النفس تحمل المخاطب على التأثر بقضية الدين، ومن ثم الانتقال إلى الممارسة العملية، وفي مكان آخر يزيد من تتابع الحجج، فقوة "الفكرة الدينية لا تكمن في أصالتها، بل على العكس في طابعها التأصيلي إنها تدفعنا إلى الإيمان بها بنفس القوة التي تغوص بها جذورها في أعماق معتقدات آبائنا الأولين الموغلة في القدم، ولهذا نرى القرآن - فضلاً عن الدليل المنطقي السابق - يؤسس دعوة التوحيد على تاريخ الأنبياء في كل الأزمنة السابقة، فيتجلى بوضوح أن العقل والنقل يشاركان القرآن في إثبات عقيدة التوحيد ورفض الوثنية والإشراك على اختلاف صورهما"^(١).

إنها درجة أعلى من درجات الدين التي يسوقها خطاب دراز أو تتابع أكثر للحجج حيث ينتقل من أصالة الدين إلى عقيدة التوحيد بتتابع من الحجج كما في هذا الشكل:



إذن ما يقرره القرآن هو التوحيد والعبادة لله = النتيجة.

وليس من الضروري أن تصف حجة التابع الواقع وصفاً موضوعياً، وإنما هي طريقة في عرض الآراء المتعلقة بهذا الواقع^(٢) فهي مستمدة من الحقائق النفسية والاجتماعية والوثائق التاريخية.

ويتخذ التابع نوعاً آخر يتمثل في التابع السببي بين الحدث والنتيجة، فتأمل انتشار الإسلام في (العشر سنوات الأولى) من الدعوة يوضح لنا "كيف أن العرض البسيط لمبادئ الإسلام كان يجذب كل يوم مسلمين جددًا رغم كل العقبات، وتشهد هذه السنوات كذلك

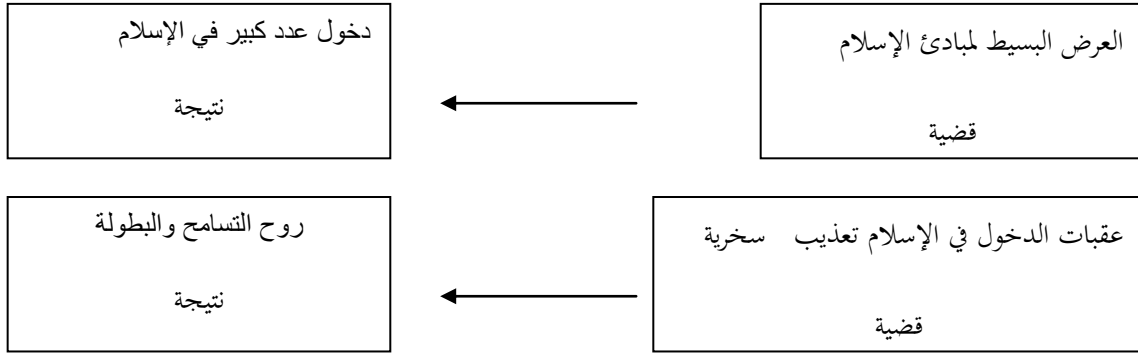
(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٧٦ - ٧٧.

(٢) ينظر، عبد الله صولة، نظرية في الحجج، ص ٤٩.

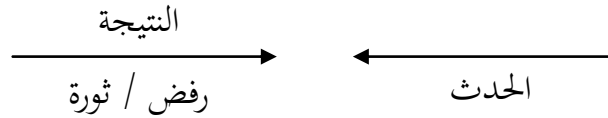
بمدى البطولة، والتسامح اللذين كان الرسول ﷺ والمسلمون يتحملون بهما سخرية قومهم وسبهم" (١).

إننا لنجد التابع في حدثين أو قضيتين يؤديان إلى نتيجتين مهمتين تسييران في اتجاه واحد

يمكن تمثيله في الشكل التالي:



إن التابع القائم على السببية يبدو واضحاً في القضية الأولى، ولكنه يدخل في باب المفارقة والتضاد في القضية الثانية، فمع أن النتيجة في الثانية ينبغي أن تكون معاكسة: (رفض وثورة) إلا أنها تكون كما يلي:

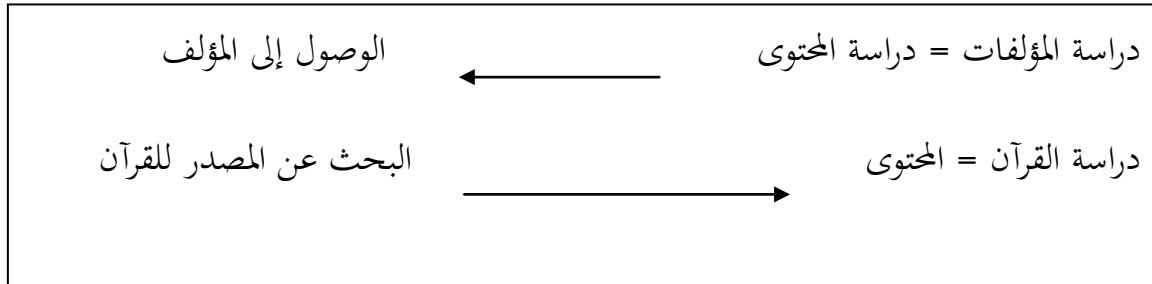


إلا أن الاتساق مع القضية الأولى جعل الثانية تسيير متتابعة اتساقاً مع الأولى، وهو ما يؤدي إلى نتيجة مهمة مفادها أن عظمة هذا المعتقد الذي يكون الدخول فيه مؤذناً باحتمال أشد العقاب من أجله، بل وتمثل طبيعته العامة: (التسامح + الصبر)، بمعنى أن هذا التابع أوجد نوعاً من تقويم العمل باعتبار نتائجه الإيجابية، وهو ما يسمى بالحجة البراغماتية حيث لا يتوقف ذكر الحجة على تثمين الحدث، بل يكون فيه أيضاً توجيه العمل (٢).

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٥٥.

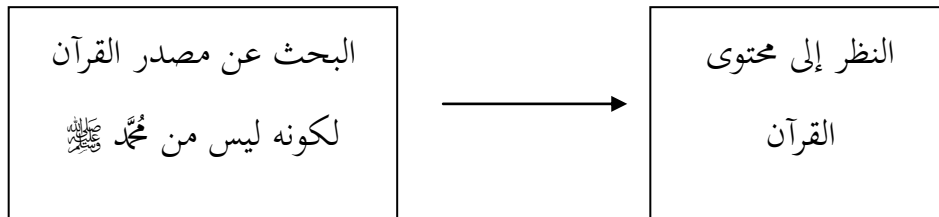
(٢) ينظر، عبد الله صولة، نظرية في الحجاج، ص ٥٠.

وضمن هذا التتابع أيضاً يتخذ خطاب دراز إقامة الحجة في دراسة القرآن منبهاً إلى أن دراسته تختلف عن دراسة أي كتاب آخر، ففي دراسة المؤلفات: يتم الانطلاق من المحتوى إلى المؤلف، كما هو المنهج العلمي والموضوعي، أما في دراسة القرآن: فنجد التتابع يكون عكسياً، بمعنى دراسة مصدره لكونه يتحدث عن الرسول ﷺ أو إلى الرسول ﷺ، ولا يتركه أبداً يعبر عن فكره الشخصي^(١)، ولذا نجد التتابع العكسي في هذا الشكل:



وفي هذا الشكل: إثبات وتقوية لحجة عدم بشرية القرآن، وأنه ليس من عند محمد ﷺ، وكانت قريش تدرك ذلك عندما كانت ترمي الرسول ﷺ بتهمة التعلم من غيره، أو من الجن... أو غير ذلك، ولم تستطع أن تقول إنه من عنده. ولكن ما فائدة هذا بالنسبة إلى الحجة والنتيجة؟

ينطلق التتابع في المسار الأول من الحجة إلى النتيجة، أما في دراسة القرآن: فالمسار ينطلق من النتيجة إلى الحجة، ولكن أية نتيجة هي؟ إنها النتيجة المقررة سلفاً لدى المرسل، وهي أن القرآن من الله، وهذا بمثابة الانطلاق من نتيجة مضمرة، أراد الخطاب تمريرها، وهي أن القرآن لم ينشأ مطلقاً عن محمد ﷺ، فيصبح الشكل هكذا:



وهكذا يمر الخطاب الحجاجي عند دراز في تتابع عكسي يؤدي نتيجة مهمة لدى المتلقي، حيث إن هناك من يزعم أن محمداً ﷺ مصلح جاء بكتاب من أفكاره وتأملاته، وهذا المسار يدعم حجة كون القرآن ليس من محمد، بل إن مصدره إلهي.

(١) ينظر، محمد دراز، مدخل إلى دراسة القرآن الكريم، ص ١٢٦.

كما نجد التابع السببي العكسي الذي ينطلق من النتيجة إلى الحجة في خطاب دراز، حينما ينقل لنا سبب عجز العرب عن أن يمثلوا الأمر ويأتوا بمثل هذا القرآن، ويظهر ذلك في قوله: "فما ذاك إلا أن فيه منعة كُفِّت، ولا تزال تكفّ أيديهم عنه، ولا ريب أن أول ما تلاقيك هذه المناعة فيما صورناه لك من غريب تأليفه في بنيته، وما اتخذ في رصف حروفه وكلماته وجمله وآياته من نظام له سمت وحده وطابع خاص به، خرج فيه عن هيئة كل نظم تعاطاه الناس أو يتعاطونه، فلا جرم لم يجدوا له مثلاً يحاذونه به، ولا سبيلاً يسلكونه إلى تذليل منهجه"^(١).

(نتيجة)	(الحجة)
عجز العرب عن الإتيان بمثله	أسلوبه المعجز الذي لا مثيل له

إن هذا الاتجاه التابعي من النتيجة إلى السبب يتمثل في رد الحقائق إلى أسبابها، فمن المؤكد أن أحداً لم يأت بمثل القرآن رغم تعاقب العصور، واختلاف الأمكنة، والسبب: إنما هو في طبيعة القرآن ذاته، ومعلوم أن "رد الحقائق إلى أسبابها يتضمن فعلاً حججياً يجعل الحقائق أموراً متمكنة ومصادر راسخة لا تتبدل ولا تتحول، وإنما تؤخذ مأخذ العقائد الكلية، فيغدو كل مضمون حججياً ردياً إلى سببه المحدث حقيقة كلية ومنتهى مآلياً متعالياً، تمكن واستقر بمفعول قانون عقلي خلصه من العموم وأدمجه في دائرة الخصوص، إذ رده إلى أصله وأنهاه إلى سببه"^(٢)؛ ولذا بدأت النتيجة أولاً متعالية على السبب سابقة له.

٣-٢-٢ / الحجج التواجديّة:

وهي الحجج القائمة "على التواجد والتّصاهر بين العناصر المتكوّنة منها المفاهيم أو المقدودة منها العلاقات والأعمال، والتواجد الحلولي الذي يتأسس عليه هذا النمط من الحجج، هو القانون الدائرة عليه قوة الحجج التواجديّة ونجاعتها، إذ إن حلول العناصر بعضها في بعض يضع ضرباً من التعلق، ونوعاً من التوحد يَفُوى به الحجج، ويشتد من خلاله الاستدلال على

(١) مُحمَّد دراز، النبا العظيم، ص ١٣٤.

(٢) علي الشبعان، الحجج والحقيقة وآفاق التأويل، ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

الأفضية التأويلية، والتصورات الفكرية التي ينوي المحاج تبليغها وتمكينها حقائق جديدة يعمل بها الجمهور، عمل المطيع المقتنع، لا عمل الخارج الراض^(١).

ومن أهم وجوه هذا التصاهر ما يحدث بين المحاج وأعماله، فلئن كانت الأعمال تجلو جوهر الشخص وتفسر مواقفه، فإنه في المقابل تكون معرفة الشخص ومقصدته مما يفسر لنا ما غمض من أعماله^(٢).

وهذه الحجج بارزة لدى المؤلفين العرب، ولاسيما فيما يكتبون من مقدمات لكتبهم، ويرد "على الشبعان" ذلك إلى "كون الثقافة العربيّة والإسلامية ثقافة قائمة على سلطة الرجال باعتبارهم حملة حقائق، ومخازن تجارب، فإن ارتجت صورهم انعدمت سلطتهم، وغابت حقائقهم"^(٣)، فهل كان دراز متأثراً بهذا المنزع التواجدي في خطابه الحجاجي؟!؟

في الحقيقة إن الصورة التي رسمها دراز ليست تلك التي يرسمها المتحمسون لموضوعاتهم، أو الإشارة إلى درجة الإخلاص وحسن النية وبذل الجهد، بل إنها صورة الرجل الموضوعي المتجرد من الأهواء الذاتية، وهو ما يتناسب والمتلقي، المستهدف الأول من خطاب دراز، الذي يتلمس الموضوعية والحياد، إلا أنه لم ينكر بروز بعض العبارات الذاتية الخاصة التي لا ينفك عنها كل مفكر يمارس موضوعه^(٤).

وهذا الانصهار في بوتقة الموضوعية يتولّد عنه لدى المتلقي قتل الشك وإلغاء الريبة، فكأن التواجد بين الصورة المرسومة، والعمل الممارس (الخطاب): نداء مضمن يتوجه به باث الخطاب (دراز) إلى جمهوره المتوقع لتحقيق التطابق بين الذاتين، وهو أمر يقوي الحجاج، ويؤثر في مسار الخطاب^(٥)، وتتخذ الحجة التواجديّة مسارات أخرى غير مسار هذا الانصهار، حيث تتجه من العمل إلى الشخص؛ ليتم الحكم على الذات من خلال ذلك العمل أو الحكم على الظروف المحيطة.

ومن الطريف أن خطاب "دراز" الحجاجي يجرّد من القرآن ذاتاً؛ ليمارس الحكم عليه من خلال الظروف المحيطة به، فينقل من المستشرقين أقوالهم في القرآن؛ ليصل إلى حجة تواجديّة

(١) علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص ٢٩٠.

(٢) ينظر، عبد الله صولة، الحجاج أطره وتقنياته، مرجع سابق، ص ٣٣٤.

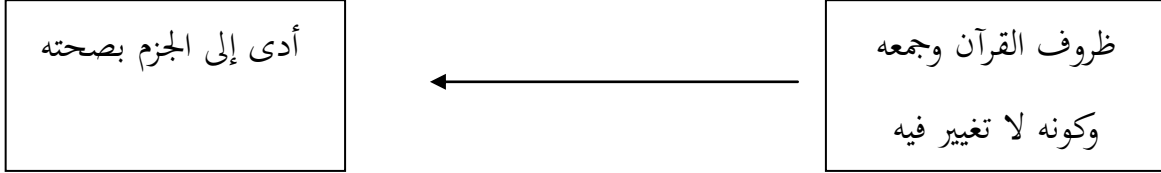
(٣) علي الشبعان، الحجاج والتأويل وآفاق التأويل ص ٢٩٢، وينظر تحليل المؤلف لمقدمة الزخشي، ص ٢٤٧.

(٤) ينظر، مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٧.

(٥) ينظر، علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص ٢٩١.

يساندها بحجة سلطة، فالمصحف "الذي جمعه عثمان قد تواتر انتقاله من يد ليد حتى وصل إلينا بدون أي تحريف، ولقد حفظ بعناية شديدة بحيث لم يطرأ عليه أي تغيير يذكر بل نستطيع أن نقول: إنه لم يطرأ عليه أي تغيير على الإطلاق في النسخ التي لا حصر لها والمتداولة في البلاد الإسلامية الواسعة، فلم يوجد إلا قرآن واحد لجميع الفرق الإسلامية المتنازعة، وهذا الاستعمال الإجماعي لنفس النص المقبول من الجميع حتى اليوم، يعد أكبر حجة ودليل على صحة النص المنزل الموجود معنا"^(١).

إننا كما نرى من خلال هذا النص الحجاجي وجود حجة تواجدية تتمثل في أن المصحف الذي توافرت له هذه الشروط التي ذكرت، يصل إلى أن يحكم عليه بأنه صحيح لا مريبة فيه، فالتواجد يتجه من الحدث إلى الذات:



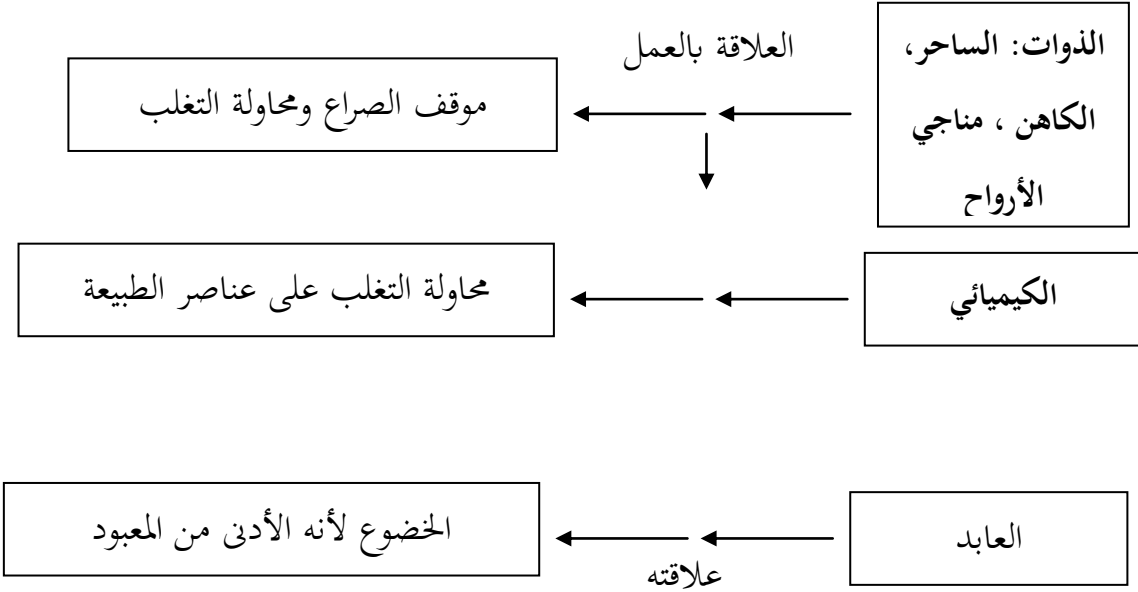
ونصادف فيه أيضاً حجة أخرى مساندة وهي الحجة بالسلطة، فالنص أو المتكلم فيه ليس الذات الباثّة، بل هو أحد المستشرقين (موير) وهو شخصية ثقة وسلطة لدى المتلقي. ويكون مسار الحجة التّواجدية متجهاً من الذات إلى العمل؛ ليرتد الذهن بالحكم إلى تلك الذوات التي برزت من خلال الممارسة العملية، وجلاها الخطاب على حقيقتها، فهنا يكون موقف المتلقي سلباً أو إيجاباً نحوها.

فالقوى السرية "التي يدعوها الساحر أو الكاهن أو مناجي الأرواح لا تقع صورتها في أخيلتهم على أنها شيء يعلوهم فيتناولون إليه، بل على أنها قرن ينزلونه أو قرين يجادونه، وقد يرون لأنفسهم من العلو والسلطان على تلك القوى بوسائلهم الخاصة ما يستطيعون به أن يقتنصوها، ويخضعوها لأوامرهم، ويسخروها لرغباتهم الخاصة كما يسخر الكيميائي عناصر الطبيعة المادية لمآربه، أما العابد فإنه يقف من معبوده موقف الخاضع المتواضع الساعي في رضي سيده المشفق من غضبه وسخطه"^(٢).

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٤٠.

(٢) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٤٥ - ٤٦.

لقد تعددت الدّوات في هذا النّص، وبرزت حقيقتها من خلال ما تؤديه من عمل، أدى إلى انصهار تمثل في بنية الواقع عن طريق العلاقة التواجدية العلائقية، ويمكن توضيحها من خلال هذا الشكل:



فالعلاقة هنا خارجة عن دائرة الدين التي تقوم على الفوقية والخضوع، ففي العلاقة الأخيرة يتمثل الدين بصورته الحقيقية، وتحويله إلى صورة الصّراع ينافي حقيقته، وكما نرى فإن العلاقة التواجدية يتجه فيها مسار الحجاج من الذات إلى العمل، مما يؤدي إلى نوع من التداخل بين العمل والذات^(١)، وهو تداخل يعطي الحجة قوة؛ ليتأثر بها المتلقي.

٣-٢-٣ / حجج السّلطة:

تعد حجّة السّلطة من المؤثرات القوية في توجيه الخطاب الحجاجي إلا أنّها أكثر تشعباً وعمقاً معرفياً من الحجج الأخرى، سواء في المجال الفلسفي أو الاجتماعي، ومن هنا يرى عبد الهادي الشهري أن مفهوم السّلطة من المفاهيم التي يصعب تحديدها في الخطاب على وجه الدقة^(٢)، ولعل ما يثير الجدل هو مفهومها السلطوي الذي يوحى بعملية القمع، ولذا نجد (ميشيل فوكو) يحاول إيجاد تعريف لها أشمل وأبعد عن التصور السلبي، فيجب اعتبار السّلطة بمثابة شبكة منتجة تمر عبر الجسم الاجتماعي كله، أكثر مما هي هيئة سلبية وظيفتها القمع،

(١) ينظر، عبد الله صولة، نظرية في الحجاج، ص ٥٢.

(٢) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ط ١، ص ٢٧٨.

ومن هنا يستقبلها الناس ولا تثقل عليهم؛ لأنها تخترق الأشياء وتنتجها وتستخلص اللذة وتصوغ المعرفة^(١).

ومن نجاح السلطة في الخطاب أن يختار المرسل استراتيجيه تتناسب والسياق التداولي الاجتماعي، وكما يذكر عبد الله صولة: فإن حجة السلطة هي التي "تستخدم أعمال شخص مجموعة أشخاص أو أحكامهم، حجة على صحة أطروحة ما.

وتختلف السلطة وتتعدد تعددا كثيرا، فقد يكون "الإجماع أو الرأي العام أو العلماء، وقد تكون سلطة غير شخصية، مثل: الفيزياء أو الدين أو الكتاب المقدس، وقد يعتمد في الحجاج بالسلطة إلى ذكر أشخاص معينين بأسمائهم، على أن تكون سلطة هؤلاء جميعاً معترفاً بها من قبل جمهور السامعين في المجال الذي ذكرت فيه"^(٢).

وخطاب "دراز" الحجاجي يستثمر هذا النوع من الحجج، سواء في ذلك سلطة النص المقدس، أو الأشخاص المعترف بهم لدى المتلقي، فمحمد ﷺ شخصية يطبعها طابع الإخلاص المطلق، الذي كان يوحي بالثقة لكل من عرفه حتى أعدائه، ويضم خطاب "دراز" إلى سمات هذه الشخصية الشهيرة من هرقل ملك الروم في حوارهِ مع أبي سفيان^(٣)، وهذه الشخصية التي يقدمها "دراز" للمتلقي تمثل سلطة رمزية، ولاسيما في مجال الأخلاق التي هي ركيزة خطابه.

كما نجد سلطة ذكر شخصيات الأنبياء تدفع بالخطاب الحجاجي نحو تبلور نتيجة مفادها وحدة الدعوة الدينية لديهم، إضافة إلى مجموعة من السلوكيات والعبادات التي ترقى بالبشرية عن الطبيعة الصماء، فالقرآن الكريم كما يقول "دراز": "يقدم لنا الواجبات الأساسية، وعلم الحقيقة على أنها دعوة السابقين، وسبيلهم المستقيم، فلقد حمل جميع رسل الله ميزان العدل والقسط، ولقد سن إبراهيم وإسحاق ويعقوب فريضة الصلاة والزكاة، وكذلك إسماعيل وموسى وعيسى، وفرض كذلك الصوم على الأمم السابقة، والحج فريضة إبراهيم، ولقد كان لكل أمة من الأمم السابقة مناسكها وعباداتها، ولقد أدان كل من هود وصالح النزعة المادية، وحب

(١) ينظر، ميشيل فوكز، نظام الخطاب، ترجمة مُحمَّد سيلا، ص ٨٤.

(٢) عبد الله صولة، نظرية في الحجاج، ص ٥٣.

(٣) ينظر، مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٨.

الدنيا الزائد، والعداوات والفساد، ولقد ثار لوط ضد فجور قومه، وشعيب ضد غش قومه في التجارة"^(١).

لقد استدعى الخطاب الحجاجي - كما نرى هنا- مجموعة من الأنبياء، استعمالاً لسلطة شخصياتهم، ولاسيما إذا أدركنا أن كل جهة تتكئ على أشخاص معينين، يمتلكون زمام السلطة فيها، فالأنبياء هنا يمثلون سلطة رمزية في مجال الخطاب، وهو الدين والأخلاق، ولا شك في أن يكون لذكرهم دور بارز في إرساء حجة السلطة ونجاعتها.

وجاء اختيار هذه الشخصيات النبوية في خطاب دراز مرتبة بهذه الصورة؛ لخدمة الخطاب الحجاجي الموجه إلى متلقٍ معين هو المتلقي (الغري)، إذ تقدم ذكر يعقوب وإسحاق وإبراهيم وموسى وعيسى، وتأخر ذكر هود وصالح، كما تقدم ذكر الصلاة والزكاة والأوامر، وتأخر ذكر النواهي، وكل ذلك يحمل قوة سلطوية أراد المرسل "دراز" أن يدفع بها إلى ساحة المتلقي، رغبة في التأثير والاقتناع، فلم يأت هيكل الخطاب الحجاجي- عند دراز- جزافاً، وإنما رتب بقدر ما يمليه السياق التداولي بين المرسل والمتلقي.

ولم تتوقف حجة السلطة لدى "دراز" عند الأشخاص وما يحملونه من ثقل سلطوي، بل تجاوز إلى سلطة الدليل يؤيد بها المرسل قضية ما، ولاسيما إذا كان الدليل صادراً عن من يضمن صحته^(٢)، وإذا كان الدليل نصاً مقدساً، فإنه يشكل سلطة أكبر على المتلقي، وحجة أقوى في يد المتكلم، فعندما يعرض خطاب دراز موقف القرآن من الهوى والتقليد، يصوغ ذلك في نص يحمل سلطة النص والدليل، ويدمج ذلك في الخطاب على أسلوب التضمين؛ ليكون ذلك أقرب إلى فتح باب السلطة للنص المقدس، فالقرآن "يقف دائماً أمام هذين العدوين للأخلاق: إتباع الهوى دون تفكير: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ﴾ [سورة ص: ٢٦] ، ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾ [النساء: ١٣٥] ، والانقياد الأعمى: ﴿قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢] ، فهل يقوم الذين يريدون السير على سنة أسلافهم على الانقياد لهم دون تمييز، حتى ولو كان آبائهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون"^(٣).

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٩١-٩٢.

(٢) ينظر، كريستيان بلانتان، الحجاج، ص ١٥٣.

(٣) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢٥.

فقد جاءت حجة السلطة-هنا-مقتزنة بنوع من الاستدلال وهو التناص، ولذا يكون الخطاب قد تآزر فيه التناص وحجة السلطة، وهو أمر تتميز به هذه الحجة، فهي عادة لا تأتي الوحيدة في الحجاج، "وإنما تأتي مكملة لحجاج يكون غنياً بحجج أخرى غير حجة السلطة"^(١). وإذا تآزرت سلطة الشخصية مع ما يورد لها من قول، فإن ذلك يكون أقوى للحجة، وأقرب إلى تلقي المخاطب لها بالقبول والإذعان، ولاسيما إذا كانت الشخصية محل قبول لديه، وينطلق خطاب دراز من هذه النظرة حينما يختار شخصية مهمة مثل الفيلسوف (كانت)؛ لينقل عنه ما يؤيد به قضيته، فهذا الفيلسوف له رمزيته المهمة لدى المتلقي ونحن عادة "نستشعر الثقة على درجة أكبر، وباستعداد أوسع بأشخاص معتبرين في كل الأمور"^(٢).

ومن هنا يقدم خطاب "دراز" شخصية (كانت) ناقلاً عنها موقفه من الإلزام الأخلاقي، فقد "أحسن (كانت) صنعاً حين أكد أنه كشف عن مصدر الإلزام الأخلاقي في تلك الملكة العليا في النفس الإنسانية، التي توجد مستقلة عن الشهوة، وعن العالم الخارجي معاً، إذ يقول: أيها الواجب أيها الأسمى العظيم، أي مصدر جدير بك؟ وأين نجد جذر ساقك النبيلة؟، لعله لا يكون على الأقل سوى ذلك الذي يرفع الإنسان فوق ذاته، والذي يشده إلى نظام الأشياء، لا يمكن لقوة أن تتصوره سوى قوة الإدراك، فالإنسان بانتمائه في وقت واحد إلى عالم الإدراك، وعالم الحس ذو طبيعتين تسيطر أشرفهما، وهي العقل على دنياها وهي حب الذات غير المشروع.

وهذا الصوت العقلي - كما يقول دراز- واضح تمام الوضوح، شديد التأثير قابل؛ لأن يدركه حتى السذج من الناس، والحدود التي تفصل الأخلاقية عن حب الذات مميزة بكثير من الوضوح والضبط حتى إن النظرة العادية لا تعجز عن تمييز ما يتصف به أحدهما دون الآخر"^(٣).

إن هذا النص المنقول من كلام (كانت) ينضم إلى الشخصية ذاتها؛ ليكون حجاجاً بالسلطة مزدوجاً، حيث يندمج فيه الدليل بالشخصية في تآزر وتساند، يدفع بحجة السلطة إلى أعلى درجاتها أمام المتلقي، الذي تمثل الشخصية لديه رمزاً مهماً.

(١) عبد الله صولة، نظرية في الحجاج، ص ٥٣.

(٢) عبد الله صولة، البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة، أو الحجاج، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص ٢٩.

(٣) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢٦.

٣-٣ / الحجج القائمة على مبدأ الفصل المفهومي:

تأتي هذه الحجج على خلاف ما سبق من حجج، فالحجج السابقة تقوم على عملية الوصل بين المفاهيم والتصورات، أما هذه الحجج فتقوم "على مبدأ الفصل المفهومي بين الأفضية والتصورات التي كان بينها وصل قبل أن يجري عليها التحويل ويمارس عليها التبديل"^(١)، وهذا الفصل يجعل للمعطى وجهين: ظاهراً وخفياً، أو ظاهراً مزيفاً، وباطناً خفياً حقيقياً، ولكن كيف يمكن الفصل هنا؟

ويجب عبد الله صولة عن ذلك بقوله: "إن الحد (١) الذي يوافق الظاهر هو ما يخطر بالذهن، ويدركه الفكر منذ الوهلة الأولى، فهو المعطى الراهن المباشر، في حين أن الحد (١١) لما كان تمييزه لا يكون إلا في علاقته بالحد (١) ومقارنة به، فإنه لا يمكن أن يكون إلا نتيجة فصل تحدته داخل الحد (١) نفسه سعياً منا إلى القضاء على ما يمكن أن نلمحه في مظاهر الحد (١١) هذا من تناقضات بينها، توقظ فكرنا من غفلته عنها وانخداعه بها"^(٢).

لقد استعان دراز في خطابه الحجاجي بهذا النوع من الحجج؛ لتعديل مسار المفاهيم، وإيجاد الفصل داخلها ليكون هناك ظاهر مباشر، وخفي كامن هو حقيقة المفهوم، فمفهوم التقديس الديني "ليس تقديساً لذات أيّا كانت، وإنما هو تقديس لذات لها صفات خاصة، وأهم مميزاتا أنها ليست مما يقع عليه حسّ المتدين، ولا مما يدخل في دائرة مشاهداته، وإنما هي شيء غيبي لا يدركه إلا بعقله، ووجدانه فالفاصل الثاني تتميز به العقيدة الدينية بمختلف أنواعها هو أن لها خاصة الإيمان بالغيب أي بما رواء الطبيعة"^(٣).

إن خطاب دراز-هنا-يفصل بين حدين في مفهوم التقديس، فأحدهما بارز غير حقيقي ننخدع به، والآخر حقيقي خفي، وهذا الخفي ينبثق من الظاهر وينسل منه، وهو أعمق في الدلالة والمفهوم، كما في الرسم الآتي:

(١) علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص ٣١٥.

(٢) عبد الله صولة، الحجاج أطره وتقنياته، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج، ص ٣٤٤.

(٣) محمد دراز، الدين، ص ٤١.

إدراك بالحس

مشاهدة

للذات

مفهوم التقديس

إدراك بالعقل والوجدان

غيب

للصفات

إن هذا الفصل بين الحدود قد أوجد تجاوزاً لما هو ظاهر متبادر للذهن من أن التقديس لذات مشاهدة محسوسة، ولكنه في الحقيقة لما تحمله الذات من صفات، ولما هو غيب غير مشاهد فيها، يدرك بالعقل والوجدان^(١). ذ

كما نجد هذا الفصل المفهومي أيضاً في خطاب دراز عندما يعرض لنا مفهوماً جديداً للإسلام هو أقرب إلى مفهوم فلسفي، لكنه مع ذلك انشطار في المفهوم لدى ذهن المتلقي؛ لإلغاء المتبادر إلى الذهن وإبراز المفهوم الجديد، فالإسلام في مفهومه القرآني- في خطاب دراز- " لا يصلح أن يكون محلاً للسؤال عن علاقة بينه وبين سائر الأديان السماوية، إذ لا يسأل عن العلاقة بين الشيء ونفسه، فها هنا وحدة لا انقسام فيها ولا إثنية"^(٢).

إن المفهوم القرآني للإسلام كما يرسمه الخطاب ينسئل من المفهوم المستقر في ذهن المتلقي، كدين يحارب الأديان، فهو ند لها وهو في آن هو هي، كما يأتي:

مختلف عن الأديان السماوية

مفهوم الإسلام في القرآن

هو سائر الأديان السماوية نفسها

إن المراد بالمفهوم لدى "دراز" هو أقرب إلى بعده الفلسفي الشّموليّ من حيث كون أصل الإسلام هو جوهر التوحيد، كما في الديانات السماوية الأخرى التي طرأ عليها التحريف،

(١) ولذا فإن كثيراً من المقدسات المشاهدة لا يمكن أن تكون لذاتها، فهي لا تكاد تكون شيئاً، لو لم يكن ما يعتقده أربابها من صفات فيها غيبية مدركة بعقولهم ووجدانهم، كعبادة البقر عند الهنود مثلاً.

(٢) محمد دراز، الدين، ص ١٧٦.

فالفصل المفهومي هنا خاضع للمستوى التداولي بين المتكلم والمخاطب، حيث يتجاوز حدود الظاهر من الملفوظات للوصول إلى تأسيس تصورات تداولية جديدة وهي ميزة لهذه الحجة "تجعل الحجاج عملاً يتجاوز الأبعاد الشكلية... لقيم الوصل بعالم بناء التصورات وتوليد المعارف، وهو ما يصير الغاية من الحجاج كامنة فيما يؤول إليه من عوالم ممكنة تتولد عنه وتنبع منه" (١).

وإذا كان الفصل المفهومي يكثر ويبرز في التعريفات والحدود (٢)، فإن درازا يجعل من هذه الحجة سبيلاً إلى تعديل التعريفات التي تدخل تحت مظلة خطابه الحجاجي، التي يكون الفصل داخل مفهومها مهماً؛ لتجلية المفهوم الحقيقي المتواري وراء الظاهر المتداول، فمفهوم (الجهد) "لا يتحدد بوساطة العمل بعامة، بل بالعمل المؤثر الفعال بخاصة الذي موضوعه مقاومة قوة أو قهر مقاومة، وهو تعريف متوافق ابتداءً مع المعنى المادي، ولكنه يجب أن يتوافق أيضاً مع المعنى الأخلاقي . والتماثل في المجالين واضح جلي، فكل صعيد الإبداع الخير يصادف الفكر غالباً في الموضوع، وفي نفسه عقبتين ينبغي أن يتخطاهما خمود المادة التي يجب تحويلها، ونقص الهمة في الإرادة الفاعلة.

والأمر - كذلك - عندما يجب الامتناع عن الشر في مواجهة القوى التي تدفعنا إليه، ففي هذه الحالات جميعاً لا يكفي أن نعمل، بل يجب أن نجاهد بقوة وإصرار، ولكن فوق هذا الجهد الطبيعي الذي تفرضه الغريزة جهد آخر يقتضيه العقل، ويجب أن يسخر لخدمة المثل الأعلى" (٣)، بتأمل هذا الكلام نجد فصلاً بين حدين أو تعريفين:

بذل الجهد والطاقة	
العمل المؤثر الفعال	الجهد

إن ما يتبادر إلى الذهن هو الحد (١) أي العمل والجهد والطاقة، لكن هذا لا يعدو أن يكون حداً سطحياً قشرياً، والحد الحقيقي المؤسسي، وهو الحد (٢) المتمثل في الجهد الفعال، إذ لا خير في الجهد غير المؤثر، وإن سمي جهداً حيث يذهب سدى، والخطاب هنا يربط هذا

(١) علي الشيعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص ٣١٥.

(٢) ينظر، عبد الله صولة، الحجاج أطره وتقنياته، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج، مرجع سابق ص ٣٤٥.

(٣) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٥٨٧.

الجهد بالجهد الأخلاقي الذي يندرج تحت مسمى "الجهد"، إذن لا بد أن يكون الجهد الأخلاقي مؤثراً وفاعلاً وخيراً.

وكما أن الفصل المفهومي يكثر في التعريفات والحدود لدى "دراز"، فإن هناك آليات أخرى - استعملها- تؤدي إلى ذلك الفصل، ومنها استعمال الفعل: (زعم)، فأمام قضية القرآن، وأن مُحمَّداً ﷺ كان يعلمه بشر نجد خطاب دراز الحجاجي يستثمر الفعل "زعم"؛ ليفصل بين المفاهيم حول هذه القضية، فالفعل "زعم" يمتلك قوتين معنويتين هما: الزعم المساوي للظاهر وهو باطل وفساد، والخفي الحقيقي الذي يوحي به "زعم"، في قول دراز: "نقول لمن يزعم أن مُحمَّداً ﷺ كان يعلمه بشر: قل لنا ما اسم هذا المعلم؟ ومن ذا الذي رآه وسمعه؟ وماذا سمع عنه؟ ومتى كان ذلك؟ وأين كان؟"^(١).

إن ما يهمننا في هذه الفقرة هو دلالة الفعل (زعم) رغم ما فيها من مظاهر حجاجية أخرى، فالفعل "زعم" أكثر ما يستعمل في الباطل^(٢)، ولذا فإن هذا الزعم الظاهر باطل، والخفي ما كان عكس هذا الزعم، فالدلالة تأخذ شكلاً سطحياً، وآخر بعكسه وهو الحق، كما

<p>في هذا الرسم:</p> <p>تعليم البشر لمحمد ﷺ = زعم = باطل</p> <p>الزعم</p> <p>عكس ذلك عدم تعليم البشر = حقيقة</p>
--

ومع دلالة الفعل "زعم" على بطلان الزعم بعد إفادتها الفصل المفهومي، فإن خطاب "دراز" تنازلاً مع القضية يطلب بياناً بذلك المعلم إن وُجد، وهو ليس موجوداً ليكون أشد في ظهور الحجة وبروزها.

كما تسهم الجمل الاعتراضية- في خطاب دراز- في الفصل المفهومي، حيث تجعل هناك أمراً محتملاً مشكوكاً فيه، وهو الظاهر من القضية، وأمراً حقيقياً وراء ذلك، ويستعمل خطاب دراز هذا النوع؛ لدحض بعض الروايات التي وردت في جمع القرآن الكريم، فعندما "استقبل ابن

(١) مُحمَّد دراز، النبأ العظيم، ص ٧٩ وما بعدها.

(٢) ينظر، الزمخشري، أساس البلاغة، ص ٢٧١.

مسعود الغاضبين من أتباعه ماذا فعل؟ إلا أنه ذكرهم بقيمة جميع القراءات التي جاء بها الوحي، على أن هذا الغضب-إذا حدث إن كان هناك غضب- كان له باعثنان: وهو أنهم رأوا هذا الصَّحابي الجليل من الطبقة الأولى، وقد حرم من شرف الإسهام في لجنة جمع القرآن، بل ومضطرًا إلى أن يسلم مصحفه المخطوط لإعدامه"^(١).

إن الجملة الاعتراضية-إذا حدث إن كان هناك غضب-تجعل هذا الحدث مشكوكًا فيه، إضافة إلى ذلك: إذا وقع فعلاً، فإنه بعيد عن الغضب المراد، وهو التعصب والغضب العاطفي، فما هو إلا حفظ لمنزلة هذا الصحابي الجليل الذي نزل عن الأمر.

وكما مر فإن حجة الفصل المفهومي قد أدت دورها في خطاب دراز الحجاجي، وذلك في استحضار المفهوم الأول السطحي للوصول إلى المفهوم الحقيقي، وهذا الانتقال الدلالي ميزة لهذا النوع من الحجج، حيث إن المحاجَّ من خلال الفصل المفهومي "جار بخطابه نحو إنشاء كون محدث تصور معالمة، إذ وصل بين عناصره في طور أول، ثم استعاده واستحضره؛ ليفصل بين مفاهيمه وتصوراته في طور ثان، حتى يقام الحسم بين ظاهر الأشياء وحقائقها، وإثبات الأولى بالإثبات يخلد ويتواصل، فيتخذ قاعدة لتفسير ظواهر الكون وحوادث الزمان"^(٢)، وقد رأينا كيف استخدم خطاب دراز تلك الحجج السابقة؛ لإكمال منظومة خطابه الحجاجي .

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٥٠.

(٢) علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص ٣١٦.

المبحث الثالث
الآليات الحجاجية
البلاغية في خطاب دراز

المبحث الثالث

الآليات الحجاجية البلاغية

في خطاب دراز

البلاغة و الحجاج:

لقد أخذت بحوث البلاغة الجديدة، بلاغة "الحجاج" تنمو منذ عقد الخمسينيات عبر آفاق مختلفة في أهدافها وبرامجها، سواء أكان ذلك في مجال الدراسات الداخلية للبلاغة الجديدة، أم في مجال طرائق التجديد وأدواته المنهجية (١).

وانتقلت درجة التركيز من "الإيتوس" (٢) عند أرسطو إلى الاهتمام بـ "اللّوغوس"، أي الكلام أو الفعل، وهذا الاهتمام هو اهتمام بالأكثر جدّة، من حيث "إلحاحه على الكلام وجعله في صدارة الحجاج أو البلاغة" (٣)، وإن التحوّل في فهم البلاغة جعلها تتحول إلى علم مستقبليّ يعالج الكثير من الخطابات بما فيها الخطاب الحجاجي، بعد أن كانت محصورة في الخطابة وتأثيرها، وإضافة إلى هذا المجال الذي يمكن تسميته بالمجال التداوليّ، فإنها تنطلق من الكلام نفسه، ومن اللّغة ذاتها التي وصل بها " (ديكرو) وزميله (إنسكمبر)، إلى التأكيد على أنها تحمل طاقة حجاجية، وهذه الطّاقة جاءت من فكرة بدأها (بيرلمان) من قبل، وهي التي تؤكّد طاقة "التّوجيه" إذ تعني هذه الطاقة أن الوظيفة الجوهرية للكلام هي: أن يوجه لا أن يدلّ، وهذا التّوجيه في ذاته خاضع لقانون آخر يسميه عبد الله صولة بقانون: "الأنفع أو الأجدى" (٤)، وهذا الأنفع أو الأجدى سببه: "أن بين وحدات اللّغة تفاوتاً إلى درجة التعبير حجاجياً عن فكرة ما، بحيث يُعتمد التعبير بالعنصر "أ"، دون العنصر "ب" تطبيقاً لقانون الأنفع حجاجياً،

(١) ينظر، صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص ص ٩٥.

(٢) ينطلق أرسطو في البلاغة القديمة من نظرية الإقناع التي تقوم على ثلاثة أركان هي: أخلاق القائل " الإيتوس " والحالة النفسية للمتلقّي " الباتوس " والكلام أو فعل " اللوغوس " ينظر عبدالله صولة: البلاغة في ضوء البلاغة الجديدة في الحجاج ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته ج ١ ص ٣٦ .

(٣) السابق، الصفحة نفسها.

(٤) ينظر السابق، ص ٣٣.

فالسؤال الذي يطرح "هنا" عند سماعنا خطاباً هو: لماذا ترك المتكلم العنصر "ب"، وعبر بدلاً عنه بالعنصر "أ"، وما وجه النفع في ذلك؟، أي: فيم كان العنصر "أ" أو الطريقة "أ" أنفع وأجدي من الطريقة "ب" (١).

ولعلّ العنصر الأهمّ في البلاغة الجديدة هو هذه الطريقة من الاستعمال من حيث الدلالة الحجاجية اللغوية، فهناك إذن بُعدان هما: الدلالة المباشرة للكلام والدلالة المستفادة منه، ففي النوع الأول: دلالة وضعيّة، وفي الثاني: دلالة عقليّة، فدلالة التّركيب: إمّا أن تستخلص من معاني الألفاظ، وإمّا أن يستدل السامع بدلالاتها على معنى "ثان" غير ظاهر (٢).

وهذا الجانب بارز في موضوعات البلاغة المتعدّدة، ولعلنا نضرب مثلاً لذلك بصيغة القصر بـ "ما و إلا"، فهذه الصيغة كما يقول عبدالله صولة: "تأتي لتبين بطريقة أوضح مدى فاعلية هذا الإجراء في اكتساب الملفوظ الذي تدخل عليه بعداً حجاجياً أعمق وأنجع إلى التوجيه نحو النتيجة الضمنية.

إن العامل الحجاجي إذ يدخل على الملفوظ يحدّ من عدد المسارات المؤدّية إلى تلك النتيجة، صحيح أن قولنا: (الساعة الآن الثامنة)، كقولنا: (إن هي إلا الثامنة) كلاهما مؤدّ إلى نتيجة من قبيل: تمهل، لكن يتميز استخدامنا العامل: (إن ... إلا) بكون الملفوظ لا يؤدّي إلا نتيجة: تمهل، في حين يمكن أن يؤدّي قولنا: (الساعة الآن الثامنة) إلى نتائج متعدّدة، بل ومتضاربة من قبيل: تمهل أو أسرع، فجميع المسارات هي عبارة عن مواضع مقبولة ومؤدّيه إلى مثل هذه النتائج" (٣).

إن اختيار المتكلم للملفوظ الذي يحمل صيغة بلاغية أنفع في إقامة الحجة من الملفوظ الذي لا يحمل ذلك، إن المظاهر البلاغية ليست صوراً فنية وجمالية، ووظيفتها ليست الإمتاع فقط، بل هي تحمل طبيعة حجاجية وإقناعية مؤكّدة، فعندما يحتوي الخطاب - أي خطاب - على جوانب بلاغية من تشبيه وتمثيل واستعارة وبديع، فإن وراء تلك الصيغ البلاغية قوّة حجاجية جاءت من طبيعة العدول عن الكلام المباشر إلى الصور البلاغية؛ لإيصال رسالة

(١) عبدالله صولة: البلاغة في ضوء البلاغة الجديدة في الحجاج ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ص ٣٣.

(٢) ينظر، شكري المبخوت. الاستدلال البلاغي ص ٣٠.

(٣) عبد الله صولة، البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة " الحجاج "، ص ٣٥.

مشقّرة إلى المخاطب تحتاج إلى تجاوز القشرة السطحية للوصول إلى المعنى الحجاجي ، فيكون المخاطب قد وصل إلى ذلك بعد أن أعمل قدرته العقلية والفكرية، واستثارت تلك الصور وجدانه ومشاعره فأثرت فيه، "فالتصوير عملية استدلالية تقوم على الانتقال من المعنى إلى معنى المعنى، أو من الدلالة الوضعية إلى دلالة أخرى عقلية، الأولى: دلالة مطابقة، والثانية: دلالة مستلزمة"^(١).

وأخيراً نستطيع القول: إن الحجاج قريب الصلة بالبلاغة، وهو أمر أكّده مُحمَّد العمري بقوله: "يتميّز الحجاج بخمسة ملامح رئيسية:

(١) - يتوجّه إلى المستمع. ٢- يعبر عنه بلغة طبيعية. ٣- مسلماته لا تعدو أن تكون احتمالية. ٤- لا يفتقر تقدمه " تناميه " إلى ضرورة منطقيّة. ٥- ليست نتائجه " خلاصاته " ملزمة، وبناءً على ما سبق، تساءل العمري: أليست هذه الملامح التي تميز الحجاج عن البرهان هي نفسها ما يجعله بلاغيًا بالضرورة؟"^(٢).

والسؤال الذي يتطلبه بحثنا: ما مدى بروز هذه الآليات في خطاب دراز الحجاجي، وهي مما لا شك فيه قد تودّي دوراً مهمّاً في تبلور الخطاب الحجاجي، وإذا ما أدركنا أن خطاب دراز يحمل سمة التداوليّ الموجّه، فلا بدّ أن يكون لتلك الآليات حضور واسع في خطابه، ويمكن إبراز تلك الآليات من خلال دراسة أنواعها تبعاً في خطابه الحجاجي، وهي:

٦-١ / التشبيه والتمثيل:

التشبيه أو التمثيل هو عقد الصلة بين صورتين، إحداهما: أدلّ من الأخرى على المعنى؛ ليتمكن المرسل من الاحتجاج بها^(٣)، وهذه الصلة لها دور كبير في دفع المخاطب إلى التّأويل؛ لأنّ التشبيه قائم على المجاز^(٤)، فلا يمكن الوقوف عند سطح البنية في التشبيه، بل لا بد من الوصول إلى معنى وراء ذلك، فالجواز "خلاف الأصل؛ لأنه يتوقف على الوضع الأوّل والمناسبة

(١) عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة ص ٧٨.

(٢) مُحمَّد العمري، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، أفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، يناير ٢٠٠٥ م، ص ٢٢٠.

(٣) ينظر، عبد الهادي الشهري " الآليات الحجاجية ضمن كتاب: الحجاج مفهومه، ومجالاته " ج ١، ص ١٣٦.

(٤) ينظر، أحمد مطلوب، فنون البلاغة، دار البحوث العلمية، الكويت، ط أولى، ١٣٩٥، ص ٧٨ وما بعدها.

والنقل، وهي أمور ثلاثة، والحقيقة تتوقف على الوضع، وهو أحد الثلاثة فكان أكثر؛ ولأن المجاز لو ساوى الحقيقة لكانت النصوص كلها مجملة، بل المخاطبات، فكان لا يحصل الفهم إلا بعد الاستفهام وليس كذلك، ولأن لكل حقيقة مجازاً ولا عكس يدل عليه أن المجاز هو المنقول إلى معنى ثانٍ مناسبة شاملة، والثاني له أول، وذلك الأول لا يجب فيه المناسبة^(١)، وفي التشبيه لا يمكن حمل المعنى على الحقيقة فيجب البحث عن دلالة ثانية، وهذا البحث يجعل التشبيه ذا قدرة حجائية كبيرة؛ لأن فيه "استحضاراً للأشياء، وتواردها على الذهن"^(٢)، وفي هذا الاستحضار جلب للحجة، ومراعاة للتأثير.

فصورة المشركين حيال عجزهم عن الإتيان بمثل هذا القرآن يعرضها دراز في خطابه الحجاجي في صيغة تشبيه تُستحضر فيه الصورة الجسميّة الحركيّة؛ لإيضاح الصورة العقلية المعنويّة لأولئك المشركين بقوله: "فإنه لو كان عجزهم عن مضاهاة القرآن؛ لعارض أصحابهم، حال بينهم وبين شيء في مقدورهم، لما استبان لهم ذلك العجز، إلا بعد أن يبسطوا ألسنتهم إليه، ويجربوا قدرتهم عليه لأنّه ما كان لامرئ أن يحس بزوال قدرته عن شيء كان يقدر عليه كقدرته على القيام والعقود، إلا بعد محاولة وتجربة" (٣) وهاهنا عقد "دراز" صلة تشابه بين :

قدرة الإنسان على القيام		محاولة أهل قريش إن قدروا أن
	وبين	
	→	
و القعود		يأتوا بمثل القرآن

وصورة المشبه به جسميّة حركيّة مقدور عليها، وهي مما يثير النفس؛ ولذا فإن المرء لا يحسّ بزوال ذلك إلا بعد محاولة، فهل حاول أهل قريش لو كان في نظرهم أنّهم يستطيعون، كما يحاول الإنسان القيام والقعود؛ ليرى هل يستطيع أم أن عارضاً أصابه أفقده ذلك؟ كلا، فهم لم يحاولوا، وهنا ينقلنا التشبيه إلى حجة مبطنه في ثنايا هذا التشبيه، وهي إدراك أهل قريش صعوبة بل استحالة المحاولة، فما بالك بالإنجاز و النّجاح؟

(١) لطفي عبد البديع، فلسفة المجاز، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط أولى، ١٩٩٧م، ص ٨.

(٢) أحمد مطلوب، فنون البلاغة، ص ٧٨.

(٣) مُحمَّد دراز، النبأ العظيم، ص ١١١.

ربما يرى أنّها ذات سلطان وقوّة - إلى شيء حقير بسيط هي تميمة أو تعويذة يرجى ما وراءها. إن التماهي - هنا - بين تلك الأصنام والتمايم، يجعلها أقل منزلة وأحقر مما يظن بها أصحابها.

والتشبيه في خطاب "دراز" قد (ينطلق من النتيجة إلى الحجّة) كما في تعليقه على قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٠١] ، فيعلق بقوله: "الصورة التي يحدثها التماس السر في أنفسهم لا يتجاوز كثيراً شبكة الإبرة في بناء صلب" (١)، فالنتيجة هي: عدم التأثير، وتقدمت لأهميتها وإبرازها، فعندما يتم استحضار المشبه به واستدعاؤه، وهو الإبرة التي وخزت في جدار صلب تكون الصورة قد برزت من عدم التأثير الذي لا يكاد يذكر، بل إن الصورة الذهنية التي يحكمها نظام التداول في مثل هذا التعبير هو السؤال عن حال الإبرة وتصوّر ذلك، فهي التي سوف تتأذى وليس الجدار الصلب، فتقلب صورة ما يمس أنفس الصالحين من مس الشيطان إلى ضرر على الشيطان لا عليهم. كل ذلك أملاه التشبيه الذي قلب الموازنة، وأعطى حجة بارزة، فالتشبيه ينمو ويتعرع في كنف الحجاج.

ومما يؤكّد صلة التشبيه أو التمثيل بالحجاج، أنك لا تصل إليه - كما يذكر عبد القاهر الجرجاني - إلا بعد جملة من الكلام أو جملتين أو أكثر، حتى إن التشبيه كلما كان أوغل في كونه عقلياً محضاً كانت الحاجة إلى الجملة أكثر، (٢) فهو لا يتضمّن طاقة إخبارية إعلامية، بل طاقة حجاجية تأويلية، وعندما يتم عقد المشابهة بين أطراف مختلفة تتساوى في وجه الشبه، فإن هذا التماهي بينها يعطيها قوّة حجاجية، فشان "المصلح الحكيم في دعوته شأن المزارع يبدأ بالأرض فيقتلع أشواكها، وينقيها من حشائشها الضارة قبل أن يلقي فيها البذور الصالحة، أو يغرّس فيها الأشجار النافعة، وكذلك الداعي الحكيم يبدأ بالنفوس فيلويها عن الباطل، والفساد، ثم يوجهها إلى طريق الحق والهدى" (٣).

إن التشابه بين الداعية ومدعوّيه، والمزارع والأرض، هو تشابه في العلاقة بمعنى أن العنصر "أ" يمثل إلى العنصر "ب" ما يمثله العنصر "ج" بالنسبة إلى العنصر "د"، كما في هذا الشكل:

أ- الداعي.

ب- المدعوون .

(١) مُحمَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٥٩٨.

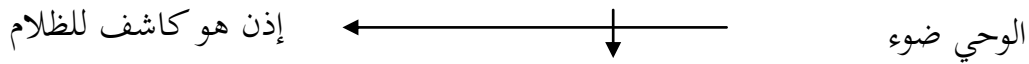
(٢) ينظر، عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٩٢.

(٣) مُحمَّد دراز، النبأ العظيم، ص ٢٢٦.

- ج- المزارع .
د- الأرض .

فالعلاقة بين العناصر ليست علاقة تشابه بقدر ما هي تشابه علاقة (١)، بمعنى أن علاقة الداعي بالمدعويين كعلاقة المزارع بالأرض، فالأول: يحرص على التأثير الحسن والثمرة التي ترى في سلوكهم، كما أن المزارع في علاقته بالأرض يحرص على صلاحها، وجودة ثمرها، ف"أ" و"ب" هما الموضوع "المشبه: " و"ج" و"د" هما الحامل أو الرافع المشبه به، وسمة الحامل أن يرفع الموضوع؛ ليوضح البنية العلائقية (٢)، وهو ما نراه هنا حيث يرتفع الموضوع: الداعي والمدعوون إلى مستوى الحامل أو الرافع: المزارع والأرض في صورة حسية مؤثرة.

كما تكمن قوة التشبيه الحجاجية فيما ينطوي عليه من موضع يشكّل فكرة أو رأياً هو محل إجماع بين المخاطبين، وهذا الموضع يكون بمثابة ما يسميه (تولمين) ب قانون العبور من المعطى إلى النتيجة (٣)، فالوحي الذي جاء به إلى سيدنا مُجَّد ﷺ ينقله خطاب "دراز" إلينا بصورة التشبيه بالضوء، فيا ترى أين "مبعث هذا الضوء الذي يبدو حيناً ويختفي حيناً، من حيث لا يد لصاحبه في ظهوره ولا في اختفائه" (٤)، ويمكننا إيضاح هذا القانون من خلال الرسم التالي:



وذلك أن كل ضوء يكشف ظلاماً وهذا يزيد المشبه (الوحي) في عبوره من الحجة إلى النتيجة متانة وتماسكاً، كما أن النقل من المعنوي إلى المحسوس يزيد من الاطمئنان، وهو ما يسميه عبد القاهر بالنقل إلى المشاهدة (٥)، إن هذا الدور الحجاجي الذي يؤديه التشبيه نابع من قدرته على إثارة تساؤل المخاطب، ف"الاختلاف القائم بين المسند والمسند إليه هو أصل هذا التساؤل ومصدره، ولا يكون الحل إلا

(١) ينظر، عبد الله صولة، نظرية في الحجاج، ص ٥٧.

(٢) ينظر، السابق ص ٥٨.

(٣) ينظر، السابق ص ٥٨.

(٤) مُجَّد دراز، النبأ العظيم ص ٦١.

(٥) ينظر، عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة ص ١١٠.

في الجواب المفسّر للتّماهي الصّوري البلاغيّ بين الطرفين... وهذا التّماهي البلاغي هو القضاء البروماتولوجي الذي يواجه المخاطب" (١).

٦-٢ / الاستعارة :

إذا أردنا الحديث عن الاستعارة من خلال نظريّة الحجاج فلا بدّ من تناولها من باب المجاز تطويراً لما تناوله السكاكي الذي ربطها بالتشبيه (٢)، فلا بدّ من النّظر إلى الاستعارة خاصّة في بعدها الحجاجي من خلال ربطها بقضية المعنى الأوّل والثّاني، ففي المجاز "تتخذ دلالة اللفظ الموضوع للمعنى في اللغة دليلاً على المعنى المراد بحكم ما في الاستعارة من الادّعاء" (٣). والجديد في الاستعارة - كما يقول عبد القاهر - أنّك "تدّعي حدوث شيء هو من جنس المذكور إلاّ أنّه اختص بصفة غريبة وخاصيّة بعيدة لم يكن يتوهم جوازها على ذلك الجنس" (٤)، ويمكن تحليل كلام عبد القاهر هنا بالمنطلقات الحجاجيّة الحديثة، بأن محور المشابهة فيها هو العدول أو ترك العنصر الذي يمكن أن نمثل له بـ "ب" إلى عنصر "أ"، وذلك لأن الأخير يمثّل معلومة معطاة ومجمّعاً عليها، وتعدّ "ب" معلومة جديدة يراد تأسيسها، فيكون المرور من العنصر "أ"، أو المشبه به سبيلاً إلى إثبات استلزام العنصر "ب"، وهذا التجاوز أو العدول هو ما يسمّى "بالانزياح الاستبدالي" (٥)، وهذه الطبيعة العدوليّة هي التي تجعل الاستعارة وسيلة مهمّة في تكوين الخطاب الحجاجي؛ لما فيها من ظاهرة الادّعاء، وهو ادّعاء يقوم على مبادئ حجاجية مهمة يلخصها طه عبد الرحمن في ثلاثة مبادئ:

"أولها: مبدأ ترجيح المطابقة، ومقتضاه: أن الاستعارة ليست في المشابهة بقدر ما هي في المطابقة.

(١) مُحمَّد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المسألة ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية ص ٣٩٦.

(٢) ينظر، السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٣٦٩.

(٣) شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص ٣١.

(٤) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٢٧٢.

(٥) ينظر: أحمد مُحمَّد ويس، الانزياح، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط أولى، ٢٠٠٥م، ص ١١١.

والثاني: مبدأ ترجيح المعنى، ومقتضاه: أن الاستعارة ليست في اللفظ بقدر ما هي في المعنى.

والثالث: مبدأ ترجيح النظم، ومقتضاه: أن الاستعارة ليست في الكلمة بقدر ما هي في التركيب" (١).

فالاستعارة إذن تعد من أهم آليات الحجاج البلاغية؛ لما في قوتها المجازية من الادعاء، كما أن الاستعارة في الدرس الفلسفي تعد أعلى من الحسي المشاهد، ولذا فهي عند الفلاسفة أرقى في السلم الحجاجي، فالأقوال الاستعارية تبدو أعلى حجاجياً من الأقوال العادية، فالرؤية تحيل على عملية من عمليات الإدراك الحسي للمشخص، لكن العديد من الفلاسفة يتقبلون دلالة هذا المفهوم مع المعنى الحسي؛ ليعطوه معنى ثانياً مجرداً يضيف عليها طابعاً عقلياً، فعوضاً عن الحديث عن الرؤية الحسية يتحدث الفيلسوف عن الرؤية العقلية وعوضاً عن الحديث عن النور الطبيعي يتحدث الفيلسوف عن النور العقلي" (٢).

ولذا نجد خطاب "دراز" الحجاجي يتخذ من الاستعارة سبيلاً إلى إثراء خطابه، مما يدعو المتلقي إلى البحث وراء المعطى اللغوي المباشر؛ للوصول إلى المعنى الاستعاري، فبالوصول إليه تتمحور قوة الخطاب الحجاجية، وهذا البحث في ذاته دعوة مبطنة للمتلقي إلى تأجيل الاعتراض على الدعاوى المذكورة، ريثما يتضح له بناء شبكة من العلاقات بين أطراف الاستعارة، وبذلك يكون المتلقي قد توصل من حيث لا يشعر إلى تكوين رؤية حول المعطى الاستعاري الذي يثيره وجدائياً وعقلياً؛ ليطمئن التأثير فيه وإقناعه.

وخطاب دراز يجرّد من النصوص القرآنية ذاتاً تحاور وتساءل وتجيّب، فالقرآن يجيب بنفي التعلم والتعليم عن مُحمَّد ﷺ، ويبرهن - دراز - بأمية الرسول الكريم على ربانية تعليمه، إنه لا يقرّر فحسب أنه أمي من شعب أمي أي غير متعلّم، وليس فقط كما يقول (سبر نجر) إنه ينتمي إلى شعب وثني لم يتلق أي كتاب سماوي من قبل، بل يؤكّد بصريح العبارة أنه لم يسبق له أن قرأ كتاباً من قبل القرآن أو كتب بيده" (٣).

(١) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٣٠٥.

(٢) مليكة غبار وآخرون، الحجاج في درس الفلسفة، أفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، ص ٢٠٠٦، ص ٥٥.

(٣) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٣٩ - ١٤٠.

إن الدور الحجاجي للاستعارة هنا يتمثل في تجسيد القرآن، والادّعاء بأنه شاخص يجب عن التّساؤلات، ويؤكّد على القضايا التي يناقشها، مما يجبر المتلقي أن يؤجل رفض هذا الادّعاء، وأن ينساق وراء هذا النص المتكلم ليسمع منه، فالمتلقي بفضل هذه الاستعارة يقف وجهاً لوجه أمام النص (القرآن) بعيداً عن المرسل (دراز)، وهي استراتيجية يتّخذها الخطاب الحجاجي هنا؛ لإبراز قضيّة الادعاء، وهي هنا المطابقة بين المستعار منه والمستعار له، وهذا الادّعاء يكثفه الخطاب باستعمال الألفاظ الخاصة بالمستعار منه: (يجيب، يؤكّد، يقرّر، يصرّح)، وبذلك يكبر الادعاء ويؤجل معه الاعتراض من قبل المتلقي.

إن هذا التجسيد الذي تؤديه الاستعارة لا يتوقف في خطاب " دراز " عند القرآن بل يتجاوز إلى نطاق كل العلوم التي يحولها الخطاب إلى ذوات تقف إلى جانب المرسل في خندق واحد.

وكأن الخطاب يريد أن يوجد نوعاً من "التبئير"^(١) للعلوم، فالعلوم "الواقعية حين تنظر في هذه الآلة الكونية الدقيقة لفحص أجزائها، وتعرف قانون سيرها إنما يعينها من وراء هذا البحث تنظيم الجهد الإنساني وتنسيقه على وفق ذلك القانون الآلي، وهي من هذه الوجهة الخاصة لا لوم عليها في إهمالها السّؤال عن مخترع هذه الآلة وواضع ذلك التّظام؛ لأن السّؤال خارج عن طبيعة المهمة الأولى التي تخصّصت لها، ولكن اللّوم كل اللّوم على الإنسان بما هو إنسان حين يضع بيده هذه القيود الحديدية لعقله، وحين يبتز هنا العنصر الجوهري في كيان نفسه بإبعاد هذا السّؤال بتاتاً من بين بحوثه؛ لأنه بذلك يهبط عن عرش إنسانيته إلى صف الحيوانية، ويسكت ذلك الصوت السّماوي الذي يناديه من أعماق روحه مستحثاً له على استكمال فطرته"^(٢).

إنّ هذا الجزء من خطاب "دراز" زاخر بالاستعارات التي أدت دورها في تكثيف الخطاب الحجاجي، وإبراز التبئير أي المعلومة التي أراد المرسل إيصالها للمتلقي، وهي العلم ودوره في حياتنا، وضرورة مخاطبة النص والحوار معه، فهو ذات متجسّدة باستطاعتها إجابة الأسئلة وفتح

(١) التبئير: هو (انتقاء للمعلومة في مكان ما بحيث لا يسمح إلا بمرور المعلومة التي يحولها المقام) ينظر مُحمَّد العمامي وآخرون: إشراف مُحمَّد القاضي، معجم السرديات، دار الفارابي، بيروت، ط أولى ٢٠١٠م، مادة "بأر".

(٢) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٥١ - ٥٢.

الحوار، فالعلوم التي مهمتها الظاهرة الكونية ليس عليها لوم إن أغفلت الجانب الإنساني؛ لأن ذلك ليس من مهمتها، ومن غير اللائق فتح حوار معها حول ذلك، والإنسان هو المطالب بالألا تقف هذه العلوم لتحجب عنه نصفه الآخر الذي لا يمكن أن يجيب عن تساؤلاته إلا العلم الرُّوحِيّ الرِّبَانِيّ، وهو هنا القرآن؛ لأنه جزء من العلم المَبَّار.

ولعل ما يلفت النظر في خطاب دراز الحجاجي تبئير آخر هو تبئير "العقل" في استعارات أخرى تحوّل العقل إلى أن يكون في واجهة الخطاب مجسّداً، يمتلك القدرة على الاختيار والتعبير، فالعقول النيرة تنفذ بنورها من نطاق العالم الحسيّ إلى ما وراءه، وبجانبتها عقول قانعة تقف عندما تشاهده، فهذه تظل حبيسة ضعفها، أما العقول الواعية الطليقة المتسامية، فهي التي تسعى إلى هدفها المتوازن بين الرُّوح والجسد^(١).

إن هذه الثنائيّة المَبَّارة - إن صح التعبير - (العلم و العقل) أبرزت بصورة استعارية مجسّدة تكوّن حلقة حوار وتعانق بعيداً عن ضغط الذات المرسلّة، أو تشكيك الذات المتلقية، وهو ما يسميه طه عبد الرحمن بـ "حوارية الاستعارات"^(٢)، والمتلقي أمام هذا التجسيد يعيش داخل الذوات المتحاورة، وهو جزء منها مندمج فيها، إن الخطاب ينقل المتلقي إلى داخل النص، إلى داخل العلم، إلى داخل العقل في حوار أدعى إلى التأثير والافتناع.

ومن الأدوار الحجاجيّة التي تؤديها الاستعارة ما يسمى بـ "التلميح"، حيث يستعمل المرسل الاستعارة، وهو يريد أن يلمّح إلى صفة معينة بعيدة عن ذهن المتلقي^(٣)؛ لأن هناك صفات أخرى تزاحمها، فالاستعمال الاستعاري يؤدّي إلى إبراز الصفة والتركيز عليها، فعندما أراد "دراز" إبراز الأثر الصوتي لكلمات القرآن جاء بهذا الأسلوب الاستعاري في قوله: "فإذا طرقت سمعك جواهر حروفه خارجة من مخارجها الصحيحة فاجأئك منه لذة أخرى في نظم تلك الحروف، ورففها، وترتيب أوضاعها فيما بينها"^(٤).

فالحروف - على حدّ تعبير دراز - جواهر، وهي تتخذ عدة صفات من كونها ثمينة وبرّاقة، ولكن التركيز هنا على صوتها، وهي صفة ربما تكون متوارية عن ذهن المتلقي، فتأتي الاستعارة

(١) ينظر، مُحمَّد دراز، الدين، ص ٩٦.

(٢) ينظر، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٣١٠.

(٣) ينظر، عبد الهادي الشهري. استراتيجيات الخطاب، ج ٢ ص ١٨٠.

(٤) مُحمَّد دراز، النبأ العظيم، ص ١٣٢.

لإبرازها صوتياً، زد على ذلك الدلالة النفسية العرفية لأصوات الجواهر المحببة إلى النفوس، فضلاً عن رؤيتها أو ملامستها أو امتلاكها.

ويتغير الهدف من الاستعارة بتغير القضية الحجاجية المطروحة، فسيرة محمد ﷺ تعرضت للكثير من التهم والافتراءات، وتعرض شخصه ﷺ -أيضاً- لكثير من الأذى، ولذا نجد خطاب دراز يتخذ من الاستعارة سبيلاً حجاجياً إلى دفع تلك التهم وبيان الحقيقة، فسيرته كالجبل الذي تصعد فيه الأنظار وتنزل، "فإذا أنت صعدت بنظرك إلى سيرته العامة لقيت من جوانبها مجموعة رائعة من الأخلاق العظيمة، وحسبك الآن منها أمثلة يسيرة إذا تأملتتها صوّرت لك إنساناً الطهر ملء ثيابه، والجد حشو إهابه، يأبى لسانه أن يخوض فيما لا يعلمه، وتأبى عيناه أن تخفيا ما يعلمه، ويأبى سمعه أن يصغي إلى غلو المداحين له"^(١).

إن هذه الاستعارات مركزه على سيرته وحُلقه ﷺ، فالسيرة جبل يصعد فيه النظر وينزل؛ ليقف مذهولاً أمام عظمته وجماله، والثياب وعاء يمتلئ طهراً، فالطهر مادة يمكن مشاهدتها لديه، واللسان يرفض كتم المعرفة، والعينان ترفضان إخفاء العلم، والسمع يرفض قبول الغلو والمدح.

إن هذه الاستعارات التي شخّصت هذه الأعضاء تسلك طريقاً حجاجياً جديداً، هدفه تغيير الصورة الذهنية لسيرة محمد ﷺ لدى المتلقي التي ملئت نفسه بعكس ذلك، وهذا ما يمكن تسميته "فعالية الاستعارة" حيث تتغير اللغة بمقام الكلام المتكون من المرسل والمرسل إليه، والأنساق المعرفية والإرادية، وهذا التغيير سبب كافٍ في جعل الاستعارة تدخل في سياق التواصل الخطابي، إذ هدف هذا السياق هو إجراء تغيير في الأنساق الاعتقادية والقصدية للمتلقي الغربي الذي يريد "دراز" من خلال خطابه إحداث تغيير في اعتقاداته حول سيرة محمد ﷺ.

وهذا الدور الذي أدته الاستعارة جاء بسبب خاصية "الالتباس التي تحملها والتي تضمن الخصوصية الدلالية للنص، وتجعل القارئ منخرطاً في حركة النص الفكرية، ومساهمياً مع المؤلف في إنتاج المعنى"^(٢).

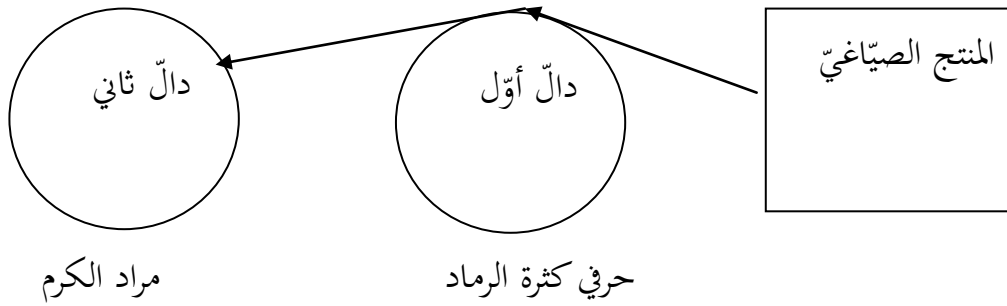
(١) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ٣٤.

(٢) ملكية غبار. الحجاج في درس الفلسفة ص ٢٩.

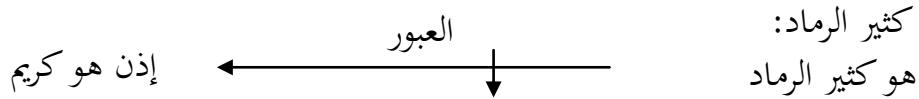
٦-٣ / الكناية:

وهي "لفظ استعمل في لازم معناه مراداً باستعمال فيه إفادة ملزومه" (١)، وقد أثار الاستعمال الكنائي الكثير من التساؤلات حول دخوله في المجاز، وإذا كان الاستعمال الكنائي انزياحاً وانحرافاً عن معنى اللفظ الحقيقي إلى لازم من لوازمه، فهل يمكن إرادة المعنى الحقيقي كما هو رأى بعض البلاغيين (٢)؟!.

وفي الحقيقة فإن الكناية ألفاظ تدل على معناها الحقيقي الذي وضعت له ثم يعدل عنه إلى معنى ثانٍ لازم من لوازمه، فالمعنى الأول: مفهوم من اللفظ، والمعنى الثاني: مدلول عليه بالمعنى الأول (٣)، فالمعنى الحقيقي: ما هو إلا نظرة يمر من خلالها الذهن للوصول إلى المعنى الكنائي المجازي المراد، فالمعنى الثاني "الدال الثاني المراد يتماس مع المعنى الحقيقي الدال الأول الحرفي ثم ينفلت منه متحوصلاً حول المعنى الجديد الذي تولد عن تفاعل أعصاب الدماغ حين حدث هذا التماس السابق، ويوضحه الرسم التالي :



ولهذا صرح صاحب المطول بأن الكناية كثيراً ما تخلو من إرادة المعنى الحقيقي (٤)، لأن المراد الثاني هو المهم في البناء الكنائي، أما المعنى الحقيقي فهو يمثل قانون العبور من المعطى الأول إلى المعنى المراد، كما يمثله عبد الله صولة في الشكل التالي:



ذلك أن كل كريم يكون كثير الرماد

(١) لعرض هذه الآراء ينظر، مُجَّد السيد الدسوقي. الاتجاهات البلاغية المعاصرة. جامعة القصيم.

(٢) ينظر، أحمد هندراوي هلال، المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي مصر، القاهرة ط أولى، ١٩٩٥ م ص ٣٤٧.

(٣) مُجَّد السيد الدسوقي، الاتجاهات البلاغية المعاصرة.

(٤) ينظر، سعد الدين التفتازاني، المطول، تحقيق عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص ٦٣٠.

ولكن دور الكناية بالتسبب إلى الحجاج لن يكون في إيجاد ظاهرة الادّعاء وتأجيل الاعتراض، وحواريّة الدّوات كما في الاستعارة؛ وذلك لأنّ المعنى الحقيقيّ ليس منكرًا من قبل المتلقي، والدور الذي ستؤديه الكناية هو " التّبئير " الذي يجعل من المعنى الكنائيّ بؤرة للاهتمام، ويقوم المرسل بتسليط الضّوء عليه؛ لأنه أهمّ معلومة يريد إيصالها إلى المتلقي^(١)، وقد أفاد خطاب "دراز" من هذه الآلية في تبئير الجزء المهمّ من المعلومة لتتوجه الأنظار إليها، فالآثار الروحية التي يعجز البشر عن إدراك كنهها يقفون أمامها شاخصة أبصارهم، ولا يملكون إلا أن يحزّوا سجداً لها مكبرين أمرها^(٢).

إن (شخص الأَبصار + السجود) كنايةتان عن التعظيم والإكبار ونزعة الخوف والهلع مما يفوق طاقة البشر، والتبئير هنا نجده في إبراز تلك الحركات الجسمية غير الإرادية، التي توحى بأن الإنسان لا يستطيع أحياناً أن يفسر الوجود تفسيراً آلياً ميكانيكياً.

كما أن "درازا" في خطابه يستثمر أسلوب الكناية لإبراز آلة التلقي لدى الإنسان، وضرورة الاستعانة بها لمعرفة الحقّ، ومن لم يفعل فإنّ ذلك أمر في غاية الضياع، فالقرآن لم يوافق أهواء المستكبرين الذين ألفوا العيش في ظلام الجاهليّة، فلم يرفعوا له رأساً، بل نكّسوا رؤوسهم، ولم يفتحوا له عيناً، بل خرّوا عليه صماً وعمياناً^(٣).

عن عدم العناية	←	كناية	←	عدم رفع الرأس
عن عدم إدراك الحق	←	كناية	←	عدم فتح العين

(١) ينظر، الحجاج مفهومه ومجالاته، ص ٤٦.

(٢) ينظر، مُحمَّد دراز، الدين، ص ١٣٢.

(٣) مُحمَّد دراز : النبا العظيم، ص ٢١٣.

فإعادة المعنى الأصلي لا تجد اعتراضاً من المتلقي، ولكن المهم هو تسليط الضوء على هذه الحركات الجسميّة المهمّة في عمليّة التلقي أو عدمه، فهي قنوات مهمة وتعطيها ينقل الخطاب إلى قوة حجاجية آلتها الكناية، فالحركة أكبر دلالة من الخطاب والقول ذاته.

ومن الكنايات الموظّفة في خطاب دراز قوله: "لكن الغريب أن هذا الشعب حين يصبح مع الزّمن أكثر وأعزّ نفرأً، وبحيث لن يعود أبداً إلى الموقف الأوّل، هذا الشعب الفتيّ الممتلئ حماساً، يبدو أنه لم تعد لديه نفس الصّفات المتدفّقة التي كانت لديه من قبل"^(١).

إن عبارة "أكثر وأعزّ نفرأً" كناية عن القوة الخادعة، وهي تمثل قانون العبور "الذي يتمثّل في الإطار frame الذهني الذي يكوّن في ذهن المتخاطبين من داخل ثقافة واحدة المشهد الأمثل"^(٢)، وهو هنا مفهوم الغرور بالقوة المزيفة، فهذه الكناية تحمل في ثقلها الثقافي لدى المتلقي العربي المسلم صورة قد ترسخت لديه تمثل قمة في الخسارة والبوار فهي تعني إمداد الله بني إسرائيل بالقوة ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ﴾ [الإسراء: ٦]، وصورة الرجل الذي قال لصاحبه: ﴿أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ [الكهف: ٣٤]، إذن النتيجة أن الغرور بالقوّة المزيفة التي لا تحمل "نفس الصفات المتدفّقة في الجيل الأوّل" تكون هباءً منثوراً، ومن هنا تؤدي الكناية دورها الحجاجي في هذا القانون العبوريّ عبر ثقافة اللاوعي الجمعي ليكون الخطاب الحجاجي أقوى تأثيراً على المتلقي.

وتتخذ الكناية في خطاب "دراز" هدفاً آخر يتمثّل في إبراز الشيء بضده، ذلك أن الكناية تأتي لإعطاء المكثي صفة عالية في المفهوم، وإذا ما جاء بإزاء طرف آخر مناقض له تكون الصورة أوضح، وأدعى لإدراك المتلقي للأمرين معاً، فعن حكم التّشريع الإسلاميّ وكونه متلائماً مع النفس البشرية والظروف الاجتماعية بعيداً عن العاطفة وسورتها يقول دراز: "ولقد أدركت عائشة - رضي الله عنها - هذا المعنى فيما رواه البخاري، قالت: "حتى إذا تاب الناس إلى

(١) مُحمَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٨٠.

(٢) عبد الله صولة، البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة، ص ٤٤.

الإسلام، نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: "لا ندع الخمر أبداً" (١).

وأكد عمر بن عبد العزيز بدوره على أهمية هذا المنهج في المجال السياسي ف فيما يحكى عنه أن ابنه عبد الملك قال له: "مالك لا تنفذ الأمور، فوالله ما أبالي أن القدر غلت بي وبك في الحق" (٢).

إن هذه الجملة كناية عن شدة التنكيل، وشدة الصبر، تظهر بجانب الروح التي تسير الظروف النفسية والاجتماعية للمتلقى لتلك الشّعائر، فإذا كان قول عبد الملك يدل على أعلى صفة في تنفيذ الأحكام الشرعية مهما كانت الظروف، فإنه إلى جانب هذا الموقف الذي تذكره عائشة رضي الله عنها، وموقف الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي يجعل من الأحكام الشرعية جزءاً من المجتمع وتكوينه النفسي والاجتماعي.

ولا يتوقف دور الكناية الحجاجي في خطاب دراز - هنا - بل يتجاوزها إلى إبراز نوع من التلميح والتعريض الذي يعطي للحجاج قدراً كبيراً من بناء المفارقة، ويسهم في جذب المتلقي والتأثير فيه وإقناعه، ففي حديث "دراز" عن الإرادة، وهل هي حتمية أو غير حتمية يتحدث عن (كانت) فيقول: "وهذا (كانت) بطل الحرية الذي جعل منها المسلمة الأساسية للحاسة الأخلاقية يعلمنا نوعاً من الحتمية الإنسانية التي لا يحول طابعها المطلق والميتافيزيقي من أن يتعلق بالصرامة العلمية" (٣).

ففي "بطل الحرية" كناية تلمح إلى معنى المفارقة الذي يؤدي دوراً في الخطاب الحجاجي من حيث هو انحراف لغوي يخلق دلالات عديدة يتحرك من خلالها المتلقي، حيث تبدو له في أول الأمر متناقضة، ولكن بعد تأملها تبرز له الحقيقة التي يريد المرسل إيصالها إلى المتلقي، فهي قائمة على تأجيل المغزى للوصول إلى الحقيقة (٤)، "ف" بطل الحرية" توحى بالدفاع عن أي معنى للحرية، والوقوف ضد الحتمية، ولكن للأسف نجد بطل الحرية هذا يقول بالحتمية التي أحسنها في الأشياء من حوله.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن، ج ٦، ص ١٨٥.

(٢) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢٢٥.

(٣) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٨١.

(٤) ينظر، نعيمة سعدية، شعرية المفارقة بين الإبداع والتلقي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، العدد الأول.

البديع "علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة"^(١)، وليس دور هذه المحسنات البديعية الحلية الشكلية كما يبدو من تعريف البلاغيين وتناولهم له "إذ إن لها دوراً حجاجياً لا على سبيل زخرفة الخطاب، ولكن بهدف الإقناع والبلوغ بالأثر مبلغه الأبعد"^(٢)، وعليه نستطيع القول إن الحلية البديعية تمثل استراتيجية حجاجية في جذب المتلقي كبقية الآليات الحجاجية البلاغية.

وكما أكد (بيرلمان) فإن "هذه الآليات تؤدي إلى تفادي فكرة الانفصام بين الشكل والمضمون، ثم ملاءمة الأسلوب للموضوع وهي الطريق الصائبة في ذلك، وتفسر بأنها علامات على العفوية، وتساعد على ربط الخطاب بالواقع وزيادة درجة الإقناع به"^(٣).

وعلاقة وجوه البديع بالحجاج تأتي من علاقتها القديمة بعلم الكلام، فإن هناك من اعتبر المذهب الكلامي وجهاً من وجوه البديع، وتحديدًا البديع المعنوي، فدورها يتجاوز الشكل السطحي (التزيين) إلى التماسك الدلالي والمفهومي بين أجزاء الخطاب ليكون أقوى حجة وأمضاها.

ومن خلال خطاب دراز الحجاجي تبرز المحسنات البديعية آليات حجاجية، إذ إن ظاهرة السجع تأخذ في خطابه مساراً حجاجياً؛ لإبراز الأثر الصوتي الذي يؤثر في المتلقي، ويوحى بما وراءه من دلالات معنوية، على الرغم من أن أرسطو لم يجذب أن تكثر المحسنات في النثر، لتصبح كالكافية في الشعر، غير أن المحسنات في خطاب "دراز" تؤدي دوراً حجاجياً مهماً؛ لأن توقيع الكلام وتوازنه يكاد يكون حجة على صدقه^(٤).

وتظهر هذه المحسنات عند دراز في مقدمة مؤلفه "النبأ العظيم" إذ نجد هذا السجع الذي قصد اختياره لغرض حجاجي: (أجمعين... العالمين... دائمة... خاتمة... القرآن... القرآن...)

(١) الفزويني، الإيضاح، دار الجليل، بيروت، لبنان، ص ١٩٢.

(٢) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٢٨٢.

(٣) ينظر، عدنان بن ذريل، النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، اتحاد كتاب العرب، ٢٠٠٠م، ص ٥٥.

(٤) ينظر، مُحمَّد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، أفريقيا الشرق ٢٠٠٢م ط الثانية ص ١١٦.

القرآن) (١)، فكثرة السجع زيادة على أثره الصوتي يؤدي دوراً مهماً في جذب المتلقي الذي ينساق وراء هذا التقطيع، ولعل ما يلفت النظر الدلالة المعنوية وراء اختيار ملفوظات السجع، فكلها تتناسب والقرآن الذي جاء للناس: "أجمعين" بل "للعالمين" وحجته "خاتمة" قائمة "دائمة".
إن في هذا السجع لبعداً حجاجياً يتمثل في تكثيف المعنى الشمولي، والنهايي للقرآن، وهو أمر يريد المرسل إيصاله إلى المخاطب بصورة غير مباشرة، كما أن ما تحمله هذه الملفوظات من تكرار "فونيمي" يؤدي إلى قوة ترابط الخطاب الحجاجي وتأثيره (٢).
 ومن هنا ندرك مقدار ما يؤديه البديع متمثلاً هنا في السجع من دور بارز في توفية المعاني حقها (٣).

إن المحسنات البديعية سواء اللفظية منها أو المعنوية، إنما تأتي لإبراز المعاني ومراعاة الأحوال فهي أصل في أساليب الإبلان والتبليغ، وإذا كانت سمة خطاب دراز الحجاجي البارزة هي هذا الدور الإبلاغي، فإن المحسنات لديه تؤدي دوراً مهماً، فلإبراز موقف المشركين من القرآن نجد خطابه يركز على ثنائية الطباق والسجع، في قوله: "فالمشركون ضاقت بهم دائرة الجدّ فما وسعهم إلا فضاء الهزل، وهكذا أمعنوا في هزلهم حتى خرجوا عن وقار العقل، فكان مثلهم كمثل من يقول إن العلم يستقي من الجهل" (٤).

إننا نجد نوعين من المحسنات: السجع: (الهزل - العقل - الجهل)، وهو سجع مستبطن لمحسن آخر هو الطباق والمقابلة: (العلم - الجهل)، (دائرة الجد - فضاء الهزل)، ولو دققنا النظر فيها لوجدنا إفادتها المعنوية من حيث إبراز صورة الانشطار، والازدواج لدى المشركين والانحدار من الخير إلى الشر، ومن العلم إلى الجهل، ومن الجد ودائرته الواضحة إلى الهزل ومتناهاته اللامتناهية، وهذا ما يسمى بالحجاج عن طريق الثنائيات (٥)، فتبرز المعاني بأضدادها؛ لتكون حاضرة في ذهن المتلقي، فتكون أدعى إلى تغيير الرؤية والتأثير فيه وإقناعه.

(١) ينظر، محمد دراز، النبأ العظيم، ص ٣.

(٢) ينظر، جميل عبد الحميد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية للكتاب ص ١١٠.

(٣) ينظر، شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص ٩٤.

(٤) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ٨١.

(٥) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٢٨٥.

٦-٥ / الخبر والإنشاء:

يؤدّي الانحراف من الخبر إلى الإنشاء أو العكس دوراً حجاجياً مهماً حيث يخضع ذلك لقانون الأنفع أو الأجدى، وخطاب دراز لا يغفل ذلك، فغريزة التطلع إلى الغيب مركوزة في كيان الإنسان فهي "مبدأ العلم والإيمان معاً، وإن الذي يقف بها عند حدود الواقع الحاضر في الحسن ليصد الإنسانية عن سبيل الكمال، ويحرم العالم من خير كثير، فضلاً عن أنه بذلك يقاوم طبيعة الأشياء، ويحاول تبديل الفطرة التي فطر الله الناس عليها"^(١).

إنّ خطاب دراز ينصرف عن الجمل الإنشائية المباشرة القائمة على النهي عن صد الناس عن هذا التطلع، وإجبارهم على الوقوف عند حدود الحاضر والنهي عن حرمان البشرية خيرية هذا الانطلاق إلى الجمل الخبرية، وقد مهد لذلك بما قرره سابقاً من أن الأمر مركوز في طبيعة البشر، وهو من سمات الدين والعلم معاً، وهذا الانحراف من الإنشاء إلى الخبر هو الأنفع والأجدى والمناسب لحال المتلقّي، فالنهي قدم للمتلقّي بصورة الخبر لفائدتين اثنتين:

أولاهما: إشاعة الوصف زيادة في التشنيع والتنفير.

وثانيهما: عدم المباشرة أدعى إلى الاقتناع والتأثير.

ومن هنا نجد أن الخير يؤدي دوراً حجاجياً من حيث جذب المتلقّي، والتأكيد على بشاعة هذا الفعل، وذلك أن التطق بالجمل الخبرية هو إنجازها وإنشائها، وبيان وجوب الحكم فيها لبدايته ووضوحه^(٢).

ومن الظواهر المهمة داخل خطاب دراز الحجاجي بالنسبة إلى الخبر والإنشاء الانحراف داخل صيغة الإنشاء ذاتها، كالاستفهام مثلاً الذي جاء مفيداً للتقرير أو الإنكار أو التعجب، وإن ظاهرة الاستفهام ذاتها بارزة داخل خطاب دراز؛ ومردّ ذلك كونه حريصاً على استحضار المتلقّي ذات حوارية داخل الخطاب، وهذه السمة الحوارية ينتج عنها ما يسميه طه عبد الرحمن بـ"الاجتماعية الحوارية" حيث يتوجه المحاور إلى "غيره مُطّلعاً إياه على ما يعتقد وما يعرفه، ومطالباً إياه بمشاركته اعتقاداته ومعارفه"^(٣)، وهذا السبيل يوحد الكثير من الأسئلة التي تختلف

(١) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٩٦.

(٢) ينظر، جون أوستن، نظرية أفعال الكلام، ص ١٧.

(٣) طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ٣٧.

دلالاتها بحسب حال المتلقي، كما أن هذا الاستعمال الاستفهامي من جهة أخرى يجعل المرسل يسيطر على مجريات الأحداث، ويسيطر على ذهن المتلقي ويسير الخطاب تجاه ما يريده منه، وبرز ذلك جلياً في الاستفهامات المغلقة، فحول دعوى تأثر سيدنا محمد ﷺ بمن حوله من الرومان بالنسبة إلى تعاليم القرآن يستثمر دراز الاستفهام لإيضاح هذه القضية بقوله: "فإذا كان هذا المصدر "الرومان"، وغيرهم من الديانات، صالحاً بالفعل للأخذ عنه، ألم يكن طبيعياً وفي متناول معارضيه أن يلجأوا إليه ويحطّموا به طموح محمد ﷺ بدلاً من أن يكلفوا أنفسهم عناء السفر إلى المدينة بحثاً عن أسلحة علمية يوجهونها ضده؟؟" (١).

إن الاستفهام المغلق يجعل المرسل مسيطراً على ذهن المتلقي من حيث الربط بين شطري القضية، أعني الزعم بمصدر القرآن في مكة والمدينة، فهو يحتم الإجابة بـ "بلى أو لا"، فإن كانت الإجابة بالأولى، فقد بطل الادعاء والزعم، وإن أجيب بـ "لا" أوقع المتلقي في تناقض واضح.

ومن الاستفهام ما يبني نوعاً من القواعد المهمة بين المتكلم والمخاطب كقاعدة التشكك ومن خلالها "يتجنب المتكلم أساليب التقرير ويأخذ بأساليب الاستفهام، كما لو كان متشككاً في مقاصده، بحيث يترك للمخاطب مبادرة اتخاذ القرارات" (٢)، وهذا ما كان يرمي إليه خطاب "دراز" من حيث التساؤلات التي تُشكك في بعض من قناعاته هو.

ومنها حديثه عن الجزاء الأخلاقي حيث يصوغ المقدمة لهذا الموضوع مشككاً في ما لديه من قناعات عن هذا الموضوع؛ ليعطي المخاطب فرصته للتفكير واتخاذ القرار فيقول: "كثيراً ما يتساءل المرء عما إذا كان هناك جزاء أخلاقي أو عن إمكان وجود مثل هذا الجزاء، أليس هذان اللفظان متنافران تماماً؟ أليس إنكاساً لطبيعة القانون الأخلاقي المنزهة على الإطلاق أن تقترح للنشاط الإنساني غاية أخرى غير أداء الواجب لذاته؟" (٣).

ومن أهمية الاستفهام في الحجاج أنه يكون سلماً حججياً، لإمكان الوصول إلى نتيجة ما يريدها المرسل، فمن زعم أن القرآن من عند سيدنا محمد ﷺ، فلننظر إذا كان الواقع لم يسعف سيدنا محمد ﷺ لإيجاد المثل التي ينشدها، التي برزت في القرآن "فإن خارج العالم الملموس

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٣٥.

(٢) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٢٤١.

(٣) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

والمنظور يوجد العالم المسموع وبيئة الكتب والاطلاع، وإذا لم تصلح المثل والواقع فقد يصلح الدرس، ولكن من أين يأتي الدرس؟ ومن هو حامله؟ إن أول إجابة تتبادر إلى الذهن في هذا المجال هي أن محمدًا ﷺ قد استخلص دروسه من مطالعاته المباشرة للكتب المقدسة القديمة سواء أكانت مسيحية أم يهودية أم غيرها، ولكن هل كان محمد ﷺ يعرف القراءة والكتابة؟^(١).

إن الاستفهام المطروح في هذه الفقرة يجر المتلقي إلى الإجابة عن سؤال مفتوح يختار هو بنفسه الإجابة عنه، وفعالاً تأتي الإجابة على شكل سلم حجاجي، فإذا كان الواقع لا يتلاءم وما في القرآن من مثل ليكون مصدراً، فمن المؤكد أنه سيكون من كتب الدين المقدسة في ذلك الوقت، فهي موجودة كما أن معلميه موجودون، ولكن محمدًا ﷺ لا يقرأ ولا يكتب، ولذا يأتي السؤال الثاني مغلقاً ليبطل الإجابات الأولى، ويكون أكثر تأثيراً على المتلقي.

وهذا الترقّي يدل على مدى نجاعة أسلوب الاستفهام في بناء الخطاب الحجاجي حيث أدى إلى نوع من السلمية الحجاجية التي يحكم أطرافها والأجزاء المكونة لها علاقة من الاسترسال والاستلزام^(٢).

وإذا بطلت قمة السلم الحجاجي فما تحتها من باب أولى، فمحمد ﷺ لا يعرف القراءة، وليس في مكة دور للعلم أو المعرفة، فإذا يتهاوى السلم الحجاجي بإجابة السؤال المؤسس الأول، فالبحث عن مصدر للقرآن ينطلق من الواقع، ثم الدرس أو التعلم، ثم من أصحاب الكتب، ويصل التساؤل إلى أن محمدًا ﷺ لا يعرف القراءة، إذن يتهاوى كل شيء كما في هذا الشكل:

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٣٩.

(٢) ينظر، عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ١٢٢.

مُجَّد لا يعرف القراءة ولا الكتابة

أصحابها ↑ ومؤلفوها



الدرس والكتب



البحث عن مصدر للقرآن

٦-٦ / السَّخْرِيَّةُ وَالتَّهْكُمُ:

تندرج السَّخْرِيَّةُ وَالتَّهْكُمُ ضمن الآليات الحجاجية التي يكون الهدف منها إيصال الحقيقة في صورة مغلفة، فهي تحمل نوعاً من المفارقة في الثنائية المتقابلة، وقد عرفت البلاغة العربية هذا النوع من الاستعمال البلاغي، فهو "عبارة عن إخراج الكلام ضد مقتضى الحال؛ استهزاء بالمخاطب"^(١).

وهذه الآلية من الآليات الاستراتيجية التلميحية التي تستلزم قصداً غير ما يدل عليه الخطاب، وهي بذلك تعد آلية حجاجية ناجعة من حيث كونها "ملمحا أسلوبيا حجاجيا مبطناً يستهدف توريث المتلقي في شرك صدقية (Veridicite) المقول، والإيهام باحتمالية المنقول، ولا مجال لفهم ذلك إلا باستبطان السَّخْرِيَّةُ نفسها، كمحسن بلاغي وكتقنية كتابية تتوخى تمرير حقيقتها وتسويغها في سياق تواصلية يؤطر الكتابة والمكتوب له"^(٢).

وهذه الميزة التواصلية للسَّخْرِيَّةُ جعلتها أقرب إلى المجال التداولي، ذلك أنها "تحتزن حمولة حجاجية بما أنها تنبني على المناقضة لقيمة أو رأي، وتطرح بديلاً عنهما من خلال صيغتها

(١) العلوي، كتاب الطراز، مكتبة المعارف، الرياض، ج٣، ص١٦٢.

(٢) عبد النبي ذاكر، بلاغة الحجاج في سخرية الرحالين العرب من بلاد العم سام، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج٢، ص١٨٥.

الاعتراضية التي تتخلى أحياناً عن التعريض والتورية وما شاكلهما، لتصبح مواجهة تستند على حجة (Ad hominen) بقصد انتقاد شخص أو مجموعة على مستوى الاعتقادات أو الأفكار، بل قد تصبح مهاجمة بانتقالها إلى (Ad personam) كأقصى وأقصى ما يلجأ إليه الخطاب، فتعمل على سلب المسخور منه ما يمنحه مصداقية القول والفعل، بتجلية تناقضه واستدعاء سلبياته"^(١).

وتعدّ من التّوع في آليات الحجاج البلاغية التي كان يتعمدها خطاب "دراز" لإثراء خطابه الحجاجي بأنواع مختلفة من الآليات، فنظرية (أوجست كونت) التي تقول: إن العقيدة هي مرحلة طفولة البشرية، يعرضها خطاب "دراز" بأسلوب التّهمك والسّخرية، فعلى حدّ زعم هذه النظرية" يكون دور التّفكير الدّيني يمثّل الحالة البدائيّة التي تلهت بها الإنسانية في مرحلة طفولتها، فلما كبرت عن الطوق خلفتها؛ لتستبدل ثوباً وسطاً في دور مراهقتها، حتى إذا بلغت أشدها واكتمل رشدها، أخذت حلتها الأخيرة من العلوم التجريبية"^(٢).

إن هذه الصورة التي يرسمها خطاب "دراز" لعلاقة البشريّة بالدّين لدى نظريّة (أوجست) صورة الطفل الذي يلهو بشيء لا قيمة له، ثم يكبر شيئاً فشيئاً، لتكون فكرة الدّين اللّعبة الطفوليّة، هو أمر يدعو إلى السّخرية والتّهمك، إذ كيف يتحوّل أكبر شعور لدى الإنسان إلى صورة اللّعبة التي لا قيمة لها، وهذه السّخرية كما نرى قائمة على الاستعارة، وهو أمر أشار إليه السكاكي في مفتاح العلوم، فهي عنده صنف من أصناف الاستعارة^(٣)، ولا يخفى ما في هذه السّخرية من الانتقاد اللاذع للنّظرية مما يسقطها حجاجياً.

إنّ خطاب "دراز" أراد توجيه صيغة حجاجية نقدية مغلقة في صورة السّخرية لهذه النّظرية، كما أن هذه السّخرية قائمة على بناء مفارقي، من حيث التحول الذي تريده النظرية لشأن

(١) أمينة دهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، المدارس للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط أولى، ٢٠٠١، ص ٢٣.

(٢) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٨٤.

(٣) ينظر، السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٣٧٥.

عظيم، ليصبح شيئاً لا فائدة فيه، ولعلّ ما يميز هذا الأسلوب هو الإيحاء بالحقيقة، وبطلان ما يبرز في صورة التهكم؛ لأنّ المتهمّ "لا يتهمّ به إلا للإيحاء بالحقيقة" (١).

وإذا كان هذا شأن بعض النظريات التي يجدي معها هذا الأسلوب حجاجياً، فإن بعضاً من الآراء لا يصلح لها إلا هذا الأسلوب السّاخر الذي ينشئ بعداً من المفارقة التي تحمل نوعاً من الدّلالة المحمولة في مقابل الدّلالة الأوّليّة، إنّها تصوير آخر للمعنى يومية إلى المعنى العكسي (Gegen bedeutung)، ومن أجل ذلك يترجم أو يحول إلى ضده" (٢).

ولذا نجد خطاب "دراز" يوجّه نوعاً من السّخرية إلى آراء بعض الشّخصيات المهمّة ليكتفي بهذا الأسلوب آليّة حجاجيّة، فالذين انتقدوا نظرية (كانت) في الإلزام الأخلاقي وارتباطها بالعقل المتفتح، وقعوا في أسوأ من ذلك، فيوجه "دراز" خطابه إلى أحدهم، وهو (روه) قائلاً: "إنّ فيلسوفنا الذي عرف كيف يتفادى الخطأ الكانتي لم يستطع أن يعصم نفسه من الوقوع في نقص معاكس، وبناء على ذلك يدعوننا فيلسوفنا إلى أن نركز انتباهنا على العنصر العرقي، وبمخنا كذلك بصراحة على أن نتحرر من المبادئ والمثل.

ويرى - فيلسوفنا - أنّه يجب ألا نكف عن إخضاعها للتجربة والاختبار بدلاً من أن نخضع لها، ولا تقتصر النتيجة حينئذ على إعطاء كل امرئ الحق في أن يشرّع لنفسه واجباته، وفق ما يلائم طبعه واستعداداته، ومطامحه فحسب، بل إنّ لنفس الشخص أن يضع مبادئه وأحكامه بصورة مستمرة تحت الفحص، وأن يهدم في كل لحظة ما بناه في لحظة سابقة، ويتساءل "دراز" متهمكماً: ألسنا نلقى بأنفسنا في غمار الهوى، والاعتساف حين نسلمها على هذا النحو لحياة مضاعفة من الفوضى؟" (٣).

ويستعمل "دراز" هذا الأسلوب السّاخر أيضاً في الرد على من زعم تأثر سيدنا محمد ﷺ بمن حوله في تأليف القرآن، ف "هل علينا أن نتوقف لنبحث احتمالاً آخر من نفس النوع؟ يقال: إنه كان يوجد في ضواحي مكة أفراد من المغامرين الرّومان أو الرّنوج الأحباش "بائعون للبيد"،

(١) عبد النبي ذاكراً، بلاغة الحجاج في السّخرية، ص ١٨٥.

(٢) محمد العبد، المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة، دار الفكر العربي، ط أولى، ١٤١٥، ص ١٦.

(٣) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٢٠ - ١٢١.

أو "كادحون" يقطنون الأحياء المنزوية، ويقال أيضاً: "إن الإنجيل درس في الحانات لعقليات حام" (١).

إن هذه الفقرة تحمل مجموعة من الآليات الحجاجية التي تتآزر مع السخرية لتكوّن حجاجاً متكاملًا يمكن توضيحه فيما يأتي:

- السؤال المغلق هل علينا أن نتوقف...؟! ومن خلال هذا السؤال تقوم السخرية في مظهر إعطاء الكلمة للخصم ليقرر هو، وبالتقدم في العرض يتم توضيح مدى تهاوي هذا القول أو الرأي.

- بناء السخرية المقترن بالمفارقة في هذه الثنائية المتنافرة.

- مغامرون رومان في مكة.

- زوج محقر ذوو مهن وضيعة يكونون مصدراً لمحمد ﷺ.

- حانات تدرس الإنجيل.

إن هذه المفارقة الساخرة - إن صح التعبير - تجعل من السؤال الأول جواباً عنها، بمعنى لا يمكن التوقف عند هذه الآراء البعيدة كل البعد عن الحقيقة، ولذا يكون السؤال حجة ونتيجة في آن واحد. فالنتيجة هي البون الشاسع بين هذه المصادر والقرآن ومحمد ﷺ ليتكون لدينا بناء مفارقي أبعد لا يمكن اجتماعهما.

القرآن + محمد ﷺ



يمثلان المثل العليا.

هذه البيئات الحقيرة



البعيدة عن المثل العليا

ويستعمل "دراز" هذا الأسلوب للردّ على من زعم أنّ القرآن يعاتب الرسول ﷺ؛ لأنه وقع في ذنب من الذنوب، ولم يدرك الموقف القرآني الحقّ وعلاقة الرسول ﷺ به، فأنت "لو نظرت في هذه الذنوب التي وقع العتاب عليها لوجدتها تنحصر في شيء واحد، وهو أنه عليه السلام كان إذا ترجّح بين أمرين، ولم يجد فيهما إثماً اختار أقربهما إلى رحمة أهله، وهداية قومه وتأليف خصمه، وأبعدهما عن الغلظة والجفاء وعن إثارة الشبه في دين الله" (٢).

(٢) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٣٤.

(٢) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ٢٨.

إن منطلق الخطاب - هنا - يوهم فعلاً بوجود ذنوب يستحقّ عليها العتاب، ولكن وباللعجب، تلك الذنوب هي أنه يختار أقرب الأمرين إلى الرحمة والرأفة، وهذا هو وصف القرآن له ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فأين الذنوب التي يستحق عليها العتاب وربما العقاب؟ إنه أسلوب فيه من السخرية ما يجعل الخطاب يحمل قوة حجاجية هي استدراج المتلقي وتوريطه في البحث عن هذه الذنوب، وصدق وجودها لدى الرسول ﷺ والبحث عنها، ومن ثم تتضح الأمور، فإذا هي ليست ذنوباً بقدر ما هي حسنات، بل أكرم الحسنات، ولا سيما فيما يتطّلع إليه المتلقي الغربي، بل والبشرية جمعاء في (الرحمة) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾.

الفصل الثالث

أساليب الحجاج في كتابات محمد

عبد الله دراز

المبحث الأول

مشيرات التلفظ

والتنظيم في خطاب دراز

المبحث الأول

مشيرات التلفظ والتنظيم

يؤدي الأسلوب دوراً مهماً في نجاح الخطاب الحجاجي، ولاسيما وأنّ الحجاج بمفهومه الجديد يمتزج باللّغة وأدواتها المتعدّدة، ولذا يعتمد الحجاج ومدى نجاحه على مراعاة أساليب تنبع من اللّغة ذاتها، فالأسلوب "مجموعة من الإمكانيات تحقّقها اللّغة، ويستغلّ أكبر قدر منها الكاتب النّاجح الذي لا يهتم المعنى فحسب، بل يبتغي إيصال المعنى بأوضح السّبيل وأحسنها وأجملها، وإذا لم يتحقّق هذا الأمر فشل الكاتب وانعدم معه الأسلوب"^(١).

هذا من ناحية المرسل أو الباتّ للخطاب، أمّا من ناحية المتلقي فإنّ الأسلوب ذو أهمية في كيفية التأثير فيه، فالمتلقي ذات مستقبلية للخطاب ومشارك في اختيار الأسلوب المؤثّر ذلك أن المرسل "يجعل لكلّ مقام مقالا، ويخاطب كلّ إنسان بما يلائمه، أي أن صورة المتلقي تظلّ ماثلة أمام المرسل سواء أكان المتلقي موجوداً بالفعل، أو موجوداً في الذهن"^(٢).

وما الأسلوب إلا مجموعة من الملفوظات التي تخضع لعملية الاختيار والتداول، ومن هنا تأتي أهمية مشيرات التلفظ والتنظيم التي تعطي للمرسل مجالاً واسعاً في بناء منظومة أسلوبية تسهم في نجاح الخطاب بوجه عام، والخطاب الحجاجي بشكل خاص، فما المراد بمشيرات التلفظ والتنظيم؟ وما مدى بروزها في خطاب دراز الحجاجي؟

٢-١- مشيرات التلفظ:

التلفظ هو عملية إنجاز للملفوظ، ولذا يخضع لمجموعة من الشّروط التي تجعل إنجاز مختلفاً عن ملفوظ آخر، فالتلفظ "عملية تحيين فردية، إنه حدث إذا تمّ تحقيقه لا يمكنه إلا أن يترك المجال لحدث آخر جديد يكون مختلفاً عن السّابق، إن إعادة إنتاج الملفوظ بكلّ مواصفاته غير ممكنة على الإطلاق، فحتى وإن كان مكرراً، فإنه ملفوظ آخر له معنى خاص به"^(٣).

(١) عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط الخامسة، ٢٠٠٦م، ص

٦٧.

(٢) فتح الله أحمد سليمان، الأسلوبية، دار الآفاق العربية، مصر، ط أولى، ٢٠٠٨م، ص ٢٥.

(٣) قدور عمران، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، ص ١٦.

وما يهمننا في هذا المبحث هو الملفوظات اللغوية التي تحمل قيمة إشاريّة، فهي تحيل إلى مقام التّلفظ لأنّها في ذاتها مبهمّة، ولا يمكن أن يتضح المراد منها إلا من خلال استعمال المرسل لها، ومن خلال خضوعها للمجال التداولي، وهذه السمة الإحالية لتلك المبهّمات جعل علاقتها بالمجال التداوليّ أكبر من علاقتها بالمجال الدلالي (١).

إن الطّابع التداوليّ لمشيرات التّلفظ يجعلها أسلوباً حجاجياً ناجحاً حيث تخضع لتلك الشروط التي يتقاسمها المرسل والمتلقّي ومجالهما التداوليّ، فنظريّة الحجاج تتعلّق بالتلفظ من ناحية" أن نظرية الحجاج المعاصرة تستبطن مبادئ في العمليّة المعرفيّة الخطائيّة، وهذه المبادئ تعود إلى السلطة الحواريّة المشتركة التي تشكل مجالات حجاجية، وأن نظرية الحجاج المعاصرة لا تفرّق عن نظرية التّلفظ، بحيث إن خصائص النشاط التّلفظيّ يتكوّن من النشاط الحجاجيّ الذي نستطيع أن نترجمه بفعل إنجازه الذي يعادل فعل الأمر أو النهي أو السّؤال، وبالتالي تجسد نظريّة الحجاج عامة هي نظرية التّلفظ" (٢).

إنّ مشيرات التّلفظ تعدّ علاقات لحدث التّلفظ ذاته، والوصول إلى تأويلها وفهمها . وإخراجها من دائرة الإبهام مرثّن بمعرفة علاقاتها المقامية التي تحدد وظيفتها المرجعية، ومشيرات التّلفظ تمثلها العناصر المعجمية والنحوية، ومنها الضمائر وأدوات الشرط والتوكيد والنفي والاستدراك والأساليب الإنشائية، التي تستجيب لخصوصيات العملية الحجاجية.

ومن خلال خطاب دراز الحجاجي سيتمّ تناول البارز منها، وهي:

الضمائر وأدوات النفي، وبعض الأساليب الإنشائية .

٢-٣-١ - الضمائر:

تمثّل الضمائر مشيرات تلفظ ذات أهميّة كبيرة في خطاب دراز، وذلك أن التّمط السائد في خطابه عمليّة حجاجيّة حواريّة تتشارك فيها ذوات مختلفة. ومن هنا، فإنّ الضمائر تُستثمر بوصفها مشيرات تلفظ يمكن تحمّلها قوة حجاجيّة لبروز الظاهرة الإحالية فيها، فالضمائر بالذات يمكن تحويلها من "وظيفتها الدلالية للدلالة على المرجع إلى وظيفتها التداولية

(١) ينظر، أحمد المتوكل، الخطاب وخصائص اللغة العربية ص ٧٤، والإحالة عنده هي (علاقة تقوم بين الخطاب وما يحيل عليه إن في الواقع أو في المتخيل، أو في خطاب سابق)، ص ٧٣.

(٢) بنعيسى أزييط، البعد التداولي في الحجاج اللساني، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ٢، ص ٢٤٣.

بانعكاسها مؤشراً على قصد المرسل، إذ إنه من الممكن أن يختار المرسل تلك الضمائر في التفاعل لأسباب تتجاوز تلك الأسباب التي تنعكس في المستوى التصنيفي أو المستوى الصوري، فتعمل اتصاليًا كأدوات تعكس المظاهر المتنوعة لسلوك المرسل أو الوضع الاجتماعي أو الجنس أو الدوافع وهلم جرا^(١).

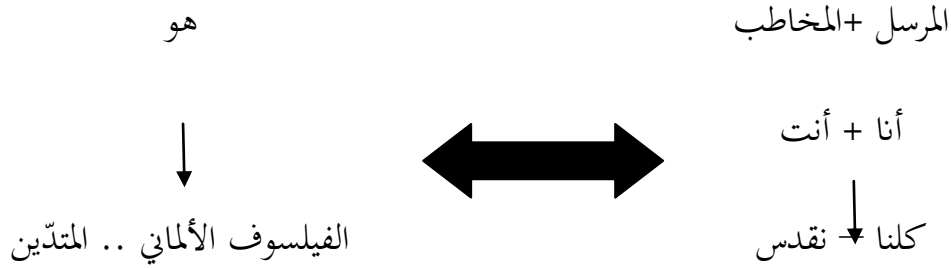
ويمكن ملاحظة تركيز خطاب "دراز" على ضمائر معينة لها دلالة تداولية حجاجية، وهي (ضمائر المتكلم والمخاطب بالذات)، وهذه الضمائر تدل على حضور الطرف الآخر، واستحضاره و لو كان غائباً، وهذا الاستحضار والحضور واضح لدى مناقشته بعض النظريات الخاصة بتعريف مصطلح (الدين) وذكر ماهيته، فيستعمل الضمير (نحن) و (نا) كثيراً حيث يقول: "ونحن لا نرى مانعاً من أن يصطلح مصطلح على هذه التسمية... وبالجملة فنحن لا نوافق على حذف مبدأ الألوهية من تعريف الأديان، بل نذهب إلى القول مع الفيلسوف الألماني: "إرنست شلاير ماخر" بأن قوام حقيقة الدين هو ذلك الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة لقوة القاهرة؛ إن ما يواجهنا من الفروق بين الخضوع الديني، والخضوع اللاديني يتمثل في مجموعة الصفات التي يحدّد بها موضوع خضوعه و مناط تقديسه الديني... كلنا يقدر معنى الشرف والعرض والحرية... وكلنا نشعر بالخضوع والطاعة القهرية لقوانين الكون، ولكن الشيء الذي يقدره المتدين ليس من جنس تلك المعاني العقلية المجردة..."^(٢).

إن ما يلفت النظر هو هذا الازدحام من ضمائر المتكلم: (نحن، نرى، فنحن، لا نوافق، أن نتابع، يواجهنا، نقدر، نشعر) وهذه الضمائر: (نحن) ظاهراً أو مضمراً و(نا) الدالة على المتكلم الجمع، لها استعمالات في الخطاب: إما الدلالة على التضامن فتكون بمعنى (أنا + أنت) وإما أن يريد بها المرسل نفسه فقط، فتكون مضادة لـ "أنت" وهي التي لتضخيم الذات، كما في خطاب أكابر القوم، فهل الضمائر السابقة في خطاب "دراز" من الاستعمال الأول أو الثاني؟ إن الملاحظة الدقيقة وأخذ جوانب الخطاب المختلفة، ولاسيما الجانب التداولي، يجعل الضمائر في خطاب "دراز" دالة على التضامن بمعنى: (أنا + أنت)، والدليل على ذلك، أولاً: وجودها في أفعال لا يمكن أن تنجز إلا من جانب التضامن مثل: (لكننا، نقدر، لكننا نشعر بالخضوع... يواجهنا)، وهذه الاستعمالات يستحيل أن تُحمل على معنى تضخيم الذات فتكون مضادة لـ (أنت + هو)، وثانياً: بروز هذه الضمائر في أفعال منجزة في مقابل أفعال

(١) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج٢، ص ٤١.

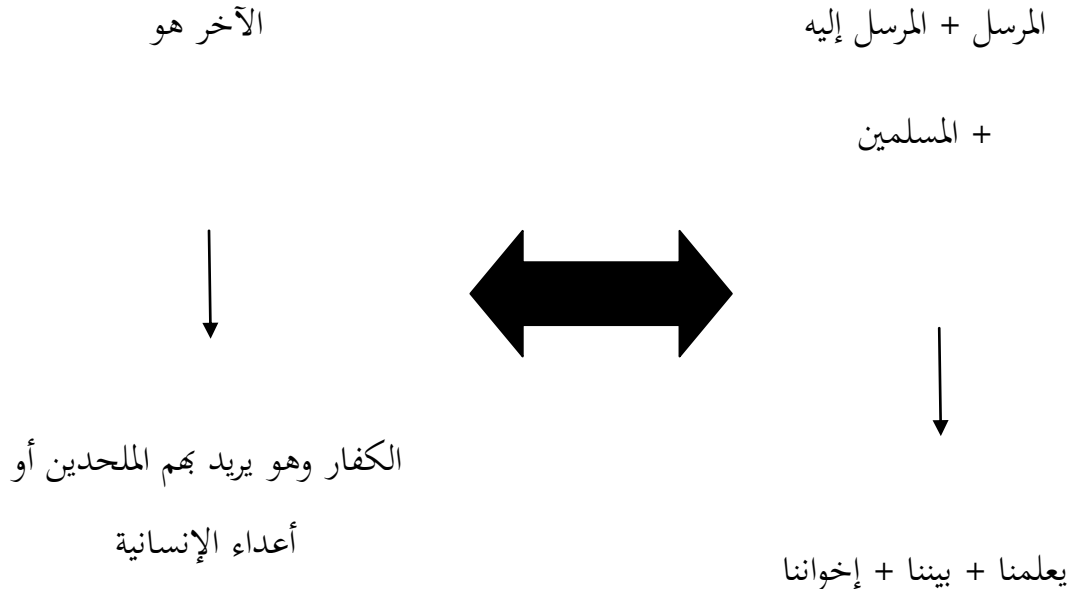
(٢) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٤٠ - ٤١.

منجزة بالضمير (هو) كما في عبارة: (نذهب إلى القول مع الفيلسوف الألماني... لكن الشيء الذي يقده المتدين)، فهاتان العبارتان هما بمثابة الجانب الآخر كما في هذا الشكل:



وتتوسَّع إحالة ضمير الجمع للمتكلم لتشمل المسلمين، وتشمل أهل الكتاب في مقابل "الكفار" "أعداء الإنسانية"، فالتضامن بهذا الضمير يشمل: (المرسل + المتلقي + المسلمين) في مقابل الآخر حيث يقول: "إن هذا الجمع الموفق بين الفضيلة العامة، والفضيلة الجماعية هو الذي أمر به القرآن، إذ يعلمنا في الواقع أن خارج الأخوة في الله توجد الأخوة في آدم، وأن اختلاف المشاعر الدينية لا يجوز أن يحول بيننا وبين أن نبادل إخواننا في الإنسانية المحبة والإحسان، وأن قسوة الكفار علينا لا ينبغي أن تدفعنا إلى العدوان، ولا لأن نكون غير مقسطين في معاملتهم"^(١).

يمكن ملاحظة ضمير المتكلم للجمع الذي جاء بدلاً من (أنا + أنت) في مقابل (هو) من خلال هذه التقسيمة:



(١) مُجَّد دراز ، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٠٩ .

إنّ هذه التّقسيمّة الجديدة تجعل المتلقّي مع المرسل في صف واحد في صورة تضامنيّة، فكلهم يتعلم من القرآن الفضيلة العامّة، وهذا الأسلوب الحجاجي يمثل "قوة عاطفية وذلك لجمعه بين المرسل والمرسل إليه وكأنهما واحد، وبالتالي فهما يشتركان في الاهتمام، بل يتحدان"^(١).

كما أضحى هذا بعداً حجاجياً آخر مهما وهو الادّعاء بأن المتلقّي منضمّ إلى المرسل فيما يقول، ولاسيّما وأن في الخطاب طرفاً ثالثاً يقف مع الضّمير من المرسل والمتلقّي، فالقوة الحجاجية الكامنة هي: "تماهي عامل الملفوظ مع المتلقّي"^(٢)، ولا تتوقف الإحالة التّضامنيّة في الضمير (نحن + نا) عند هذا، بل تتجاوزه إلى تضامنية أكبر مع كلّ البشر، فإنّه لما كان العقل يطالبنا بإلحاح أن نحقق هذا الخير المطلق كان من الضّروريّ أن تكون هناك وسيلة لتحقيقه؛ لأن وجوب الشيء بالعقل دليل إمكانه، وإلا لما كان العقل عقلاً، وإذا لا سبيل إلى تحقيق هذا الخير الكامل في لحظة من لحظات حياتنا، فإذا حققنا الخير المطلق بتحصيل الفضيلة الكاملة، بقي المطلب الأخير من مطالب العقل، وهو تحقيق الخير الأعلى"^(٣).

إن ما يؤدّيه مشير التّلفظ (نا) هو إحالة تضامنيّة كبرى مع كلّ البشر ف (العقل يطالبنا... الأمر متعلق بحياتنا... وإذا حققنا)، يبرز من خلالها ضمير الجمع (نا)، وهو يؤدي إلى افتراض المشاركة في المسؤولية من قبل القارئ الذي يكون هدفاً للخطاب؛ لأن الفعل المنجز مع هذا الضمير فعل عام، كما أن ضمير المتكلم بطبيعته يتجاوز إفادة حضور المتلقّي إلى نوع من السلمية الحجاجية؛ لأن ضمير المتكلم و المخاطب - كما يذكر أحمد المتوكل - أكثر خصوصية من ضمير الغائب^(٤).

وبجانب كثرة استعمال "دراز" في خطابه الحجاجي لضمير المتكلم، نجد قلة استعمال ضمير المفرد (أنا) مقارنة بالضمير (نحن + نا) التي تحيل إليه وإلى المرسل إليه، ونادراً ما يدمج ذاته في

(١) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج٢، ص ٤٩.

(٢) أحمد يوسف، بلاغة المحكي ومنطق الحوار، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باجي مختار عنابة، عدد ٢٣، ٢٠٠٩، ص ١٨.

(٣) محمد دراز، الدين، ص ١٤٨.

(٤) ينظر، أحمد المتوكل، الخطاب وخصائص اللغة العربية، ص ١١٥.

الضمير (نحن) التي تحيل إلى المسلمين، فإذا أراد الحديث عن المسلمين، فإنه يجرد من ذاته ذاتاً واصفة لا مندوحة، فيكون هو والمتلقي في مقابل (هم)، وهو أمر أدعى إلى بناء التضامنية مع المرسل إليه، والتأكيد على الموضوعية المتجردة، حتى وإن أراد الرد على المستشرقين، فإنه يقف بإزاء المسلمين غير مندمج معهم، فيستعمل الضمير (هم).

ويؤكد ما ذهبنا إليه قول "دراز" -عند الردّ على من زعم النزعة الفردية لدى المسلم -: "سوف يلاحظ أي إنسان يحضر صلاة الجماعة للمسلمين أن هذا القول لا أساس له من الصحة، و سوف لا يرى المؤمنين مبعثرين في غير نظام، يصلي كل واحد من أجل نفسه، أو يحضر كشاهد بينما إمامهم يؤدّي وحده جوهر الفريضة الدينية، وإنما سوف يرى المؤمنين مصطفين في نظام جميل فعلاً كتفاً إلى كتف"^(١).

وكذلك أثناء حديثه عن القرآن والحديث نجده يستعمل الاسم المقابل للضمير (هم) فيقول: "لما كان القرآن في نظر المسلمين كلمة الله ذاته، فقد أصبح مستوفياً لشرائطه تلقائياً، لكي يعبر عن الإرادة الإلهية... والحق أن جميع العلماء متفقون على أن يروا في تعاليم السنة العملية أو مآثور النبي ﷺ مصدراً ثانياً عظيم الأهمية"^(٢).

لقد استعمل "دراز" في الخطاب الاسم المقابل ل (هم) رغم انضمام المرسل إلى المسلمين، في حيادية تامة وموضوعية واضحة، ولعل خطاب "دراز" الذي شكّل خطة لها عناصرها الواضحة لم يرد أن يخلط بين مشيرات التلفظ (الضمائر)، فاستعمالها يحمل إحالة واحدة في جوانب الخطاب كافة مما يشكّل انسجاماً وتناسقاً بين أجزائه.

ومما لاشكّ فيه أن عدم تعدّد إحالات الضمائر يُقوّي الخطاب ويجعله بمعزل عن الذات المرسلّة، فبقدر ما تتماهى الذات مع الخطاب تقترب من كون الذات المتكلمة ذاتاً فعلية، وبقدر ما تنشأ علاقة يمكن وصفها بقدر من التسامح بالموضوعية مع الخطاب، تقترب من الذات العالمية^(٣).

والنوع الثاني: هو ما نلاحظه في بناء الخطاب الحجاجي لدى دراز، وهو أمر يجعل الخطاب يمتلك قوة حجاجية بأدواته الخطابية بعيداً عن سلطة المتكلم، وإذا كان ضمير المتكلم

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١١١.

(٢) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٣٧.

(٣) ينظر، رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، ص ١٦٦.

للجمع قد برز بصورة واضحة، فإن بروز ضمير المخاطب (أنت، أنتم) أقل منه، وهو مشير تلفظي يؤدي إلى علاقة تضامنية أقل، ويكمن دوره في إبراز المخاطب بصورة واضحة.

ولبيان الطبيعة الأخلاقية في القرآن وأنها تراعي العلاقة بين المثل العليا المطلوبة والواقع الراهن، يتوجه بالخطاب إلى المتلقي ويبرزه بالضمير: (أنت + أنتم) فيقول: "ذلكم هو شأن الأخلاقية... ولكن هل ترون أن هذا ممكن؟ ألا يجوز أن يتنافر هذان الطرفان المتعارضان؟... هذا ما لا يحدث أبداً؛ لأن الضمير الذي يخاطبه القرآن ليس ذلك الضمير الفارغ غير المهذب المتروك دون مرشد عبر حالته البدائية على ما عليه إنسان الطبيعة لدى (روسو) وليس هو - أيضاً- ضمير ذات مختلفة، كالذات الخالصة لدى (كانت) إنه ضمير يجمع بين شرطين لم يجتمعا خارجه قط.

ومن أميز ما يجتمع في هذا الضمير "ضمير المؤمن" أنه مستنير بفضل ما لديه من تعاليم إيجابية حددت فيه الواجبات، ورتبت بدرجة كافية، وهو فضلاً عن ذلك قائم في مواجهة واقع حي...، وباختصار ذلكم هو ضمير المؤمن...، وإليك مثلاً على هذا: فالله سبحانه يقول لي: "ما معناه" افعَل هذا إلا المحرم، ولا تفعل هذا إلا إذا كنت مكروهاً بضرورة، فهل أستطيع في هذه الظروف أن أبرئ نفسي وأنا أعتبر مخالفة بسيطة كأنها محرم؟، أو حين أرى التخويف الهين من باب الإكراه، على حين أعلم يقيناً أنه ليس ما أراد الله سبحانه بهذه الكلمات؟...، والأمر الجوهرى بالنسبة لي كمؤمن هو أن أبذل جهدي في حال الالتباس، وأن أميز وأتبع بأمانة وإخلاص، ما يمكن أن يكون من أمر الله^(١).

إن الضمائر في هذه الفقرات تأخذ اتجاهين اثنين، أولهما: ضمير المخاطب الذي انفصل عن المتكلم، وثانيهما: تجريد ذات أخرى تحمل (أنا) وهي كالراوي في القصة أو الخطابة، كما أن ضمير المخاطب المتمثل في (أنتم + أنت) جاء للدلالة على تقدير المرسل للمتلقي واحترامه له، والدليل: اتصاله باسم الإشارة (ذلك)، فالمرسل يبدي "استعداده للتقارب الخطابي مع المرسل إليه"^(٢)، كما أنه يقدره؛ لذا استعمل اسم الإشارة للبعيد لما فيه من تعظيم شأنه وتقديره، وأما الثاني: وهو تجريد ذات تحمل الضمير (أنا) و تتكلم، كما لو أن المرسل قد أوجد ذاتاً أخرى في مقابل المتلقي، فالخطاب يقوم بتوظيف الملفوظ لخلق عدد من المتلقين، ويقوم من خلال ذلك بتنظيم وجهات نظرهم ومواقفهم وتقريبها؛ ليمرر موقفه الشخصي من خلال

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٢٧، وما بعدها.

(٢) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٤٥.

حلوله في التلّفظ الجديد ويبت فيه صوته؛ ليكون حاملاً لدلالات تؤدّي مراده دونما حاجة للتّماهي مع هؤلاء^(١).

وقد لاحظت كثرة استعمال الضمير (أنت) في مؤلف دراز (النبأ العظيم) والضمير (أنت) يعد مشيراً تلفظياً يؤدّي غرضاً تداولياً سواء أكان تعاونياً أو تبادلياً، وإذا عرفنا طبيعة المتلقّي الموجه إليه هذا المؤلّف، وهو المتلقّي المسلم أدركنا السر في هذا الاستعمال، فالضمير (أنت) يفيد أن "المشاركين في الخطاب يعتبرون أنفسهم ذوي علاقة حميمة من الناحية الاجتماعية، ويمكن تعريف العلاقة الحميمة بأنها التعابير عن القيم المشتركة والقرابة والجنس والموقع الوظيفي"^(٢).

ولهذه الصلة بين المرسل (دراز) والمتلقّي (المسلم) التي تجمعها به قيم مشتركة نجد ضمير (أنت) يبرز في مؤلفه (النبأ العظيم) في مثل هذه العبارات (وأنت) هل تبينت ها هنا الجواب؟، وهديت إلى السر الذي فطنت له العرب، ولم يفتن له المستعربون؟^(٣)، "فإذا أنت لم يلهمك جمال الغطاء عما تحته من الكنز، ولم تحجبك بهجة الأستار عما وراءها من السر المصون، بل فليت القشرة عن لبها وكشفت الصدفة عن درها تجلى لك ما هو أبهى وأبهر، ولقيك منه ما هو أروع وأبدع"^(٤)، "فهل رأيت هذا التمام في كلام الناس"^(٥)؟، وأنت تعرف الكلام في هذا الشأن الواحد إذا ساء نظمه انحلت وحدة معناه"^(٦)، فبروز هذا الضمير يستحوذ على هذا المؤلّف، وهو يدل على مدى اتّساق خطاب "دراز" تداولياً مع المتلقّي هذا أو ذلك.

ومن سمات مشيرات التلّفظ التي هي الصّمائر في خطاب "دراز" ما نجده من تداخل بينها مما يساعد على تنوّع الأصوات المتحاورة التي أراد بها إنشاء منظومة من الحوار المتعدّد الأطراف، للوصول إلى نتيجة ما، وهذا التداخل نجده في مثل هذه الفقرة: "أما في حالة التّصادم بين الواجبات فتنفجر صعوبات عظيمة الخطر، وإليك بعض الأمثلة: يجب أن نقول الحقيقة، وأن نكون مؤدّبين تجاه الآخرين، فما العمل حين لا يمكن إعلان الحقيقة القاسية دون حرج؟ يجب أن أمسك عليّ لساني، ولكن لو أني كشفت أن الوعد الذي وعدت به سوف يكون لمصلحة

(١) رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، ص ١٥٧.

(٢) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٤٣.

(٣) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ١٣١.

(٤) السابق ص ١٣٥.

(٥) السابق ص ١٤٣.

(٦) السابق ص ١٨٠، وينظر المزيد ص ٦٤، ٨٠، ١١٥، ١٨٣، ١٨٩، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٧.

ظلم واضح؟ حرام علي أن أكذب، حرام عليّ أيضاً أن أدعُو للهلاك نفساً ربما أستطيع إنقاذها...

إن قول الحقيقة في هذه الحالة يكون على حساب حياة الغير، فهل مثل هذا العمل من أعمال الكرامة المحمودة أو هو أنانية مذمومة؟ وإذا سمح المرء لنفسه أن يكذب لإنقاذ حياة إنسان فهل هذا منه احتقار لذاته؟ أو هو تضحية؟^(١).

لقد أراد "دراز" من هذا التحوار والازدواج الصوتي الوصول إلى نتيجة بعد هذه التساؤلات، وهي أن القيمة الجديدة للأخلاقية القرآنية تتحدّد "باختيارنا عند الاتّصال بالواقع الرّاهن، وليس ممكناً وضع خط دقيق للتمييز بين الواجبات المختلفة إلا على الطبيعة وهو مع ذلك خط غير ثابت يخضع دائماً للتعديل"^(٢).

إن تعدّد الدّوات المتحاورة في الفقرة السابقة ينشأ عنه أصوات متعدّدة في الخطاب وهذا التعدد هو ما يؤكّده (ديكرو) بحيث تكون الدوات هي المصدر لهذا التّلفظ أو ذاك^(٣) فهناك ذات المرسل متضامنة مع المتلقي (يجب أن نقول الحقيقة)، وهناك ذات معاندة متمثلة في الضمير (الكاف) (إليك)، فهي ذات تطلب أمثلة وتنشئ تساؤلات، كما نجد ذاتاً أخرى محايدة تتمثل في (هو) (إذا المرء سمح لنفسه)، لقد أوجدت هذه الدوات جواً من المشاركة في إنشاء الخطاب وإثرائه، مما يؤدّي إلى الوصول إلى النتيجة الممرّرة من خلال تلك الدّوات ليقرها المرسل في نهاية الحوار والتساؤلات التي طرحت، ومن هنا ندرك مدى أهمية مشيرات التّلفظ (الضمائر) في العملية الحجاجية التي تتخذ من المجال التداولي سبيلاً إلى إثراء الخطاب وتوجيهه الوجهة التي يريدتها الحاج.

٢-٣-٢ - النفي:

يعدّ النفي من مشيرات التّلفظ المهمّة؛ لأن أدواته "تشدّ الملفوظ وتبدل توجّه أقسام النتائج المرتبطة بالجملة في الملفوظ في بدايته"^(٤).

والنفي من أساليب الحجاج التي يكون الهدف منها إبراز نوع من المفارقة، ولذا يذكر أحمد مطلوب أنواعاً من النفي تحمل جانبيين من المعنى، أحدهما: ظاهر منفي والآخر باطن مثبت^(١)،

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١١٦.

(٢) السابق ص ١١٧.

(٣) ينظر، رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، ص ١٥٧.

(٤) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ٤٧.

وهذا الأمر جعل النَّفي عند المناطقة يمثل عملاً لتحويل القضية الصحيحة إلى خاطئة، والخاطئة إلى صحيحة، أما ما يفيد في الدرس اللغوي فيتمثل في توجيهه "للملفوظ وللمتقبل نحو النتيجة التي يجب أن يصدق بها المتقبل قسراً، إذ محتوى القضية بلفظها لم يتغير سوى بتغيير النتيجة من جراء سلطة العامل عليها"^(٢).

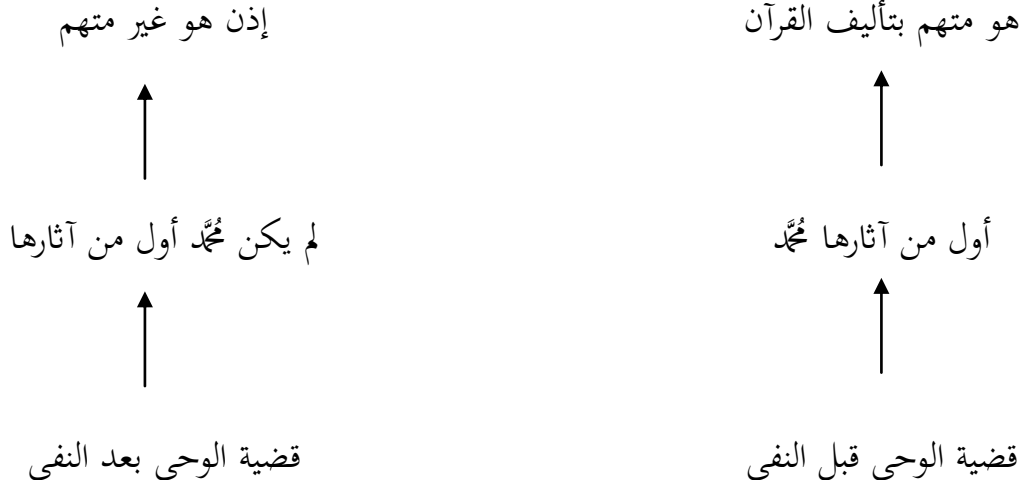
ويعدّ النَّفي من الأساليب الحجاجية التي يستعين بها "دراز" في خطابه الحجاجي، فقضية الوحي قضية جوهريّة في تلقّي القرآن وإثبات أنه من الله، ولذا يستغل خطاب "دراز" أسلوب النَّفي لدعم موقفه منها، فسيدنا مُحمَّد ﷺ وهو يتلقّى "القرآن من الله عن طريق الوحي لم يكن أوّل من أثار قضية الوحي، بل إنه كان أكثر تواضعاً في هذا الشأن من موسى عليه السلام الذي - كما يقول القرآن - تلقّى التوراة من لقاء مباشر بينه وبين الله تبارك وتعالى حيث سمع كلام الله ذاته، أما بالنسبة لمحمد ﷺ فالقرآن قول رسول سماوي وسيط بينه وبين الله ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (١٩) ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ (٢٠) مُطَاعٍ ثُمَّ أَمِينٍ﴾ [التكوير: ١٩ - ٢١]، وفيما عدا هذا الاختلاف فإنهما متفقان في نسبة ما تلقياه إلى ما وراء الكون"^(٣).

إن نفي كون مُحمَّد ﷺ أوّل من أثار قضية الوحي يقصد إلى نتيجة عكسية، وهي أنه غير متّهم بقضية تأليف القرآن؛ لأنه لو كان أوّل من أثارها لكانت النتيجة هي الاتهام، فالقضية لها مساران قبل النَّفي وبعده كما في هذا الشكل: نفي، وهي البحث عن أول من أثار قضية الوحي، وهي قضية يستغلها خطاب "دراز" انطلاقاً من مشير التّلفظ (النّفي) للوصول إلى النتيجة الأولى، فموسى عليه السلام هو متلقي الوحي مباشرة من الله عز وجل، فإذا لم يكن هناك اعتراض فالنتيجة بطلان اتهام مُحمَّد ﷺ، ولذا ندرك كيف أسهم أسلوب النَّفي في قلب النتيجة الواردة في رقم (١) إلى النتيجة التي تخدم الخطاب الحجاجي في رقم (٢).

(١) ينظر، أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٧، ج ٣، ص ٣٣٤.

(٢) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ٤٨.

(٣) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٢٧.

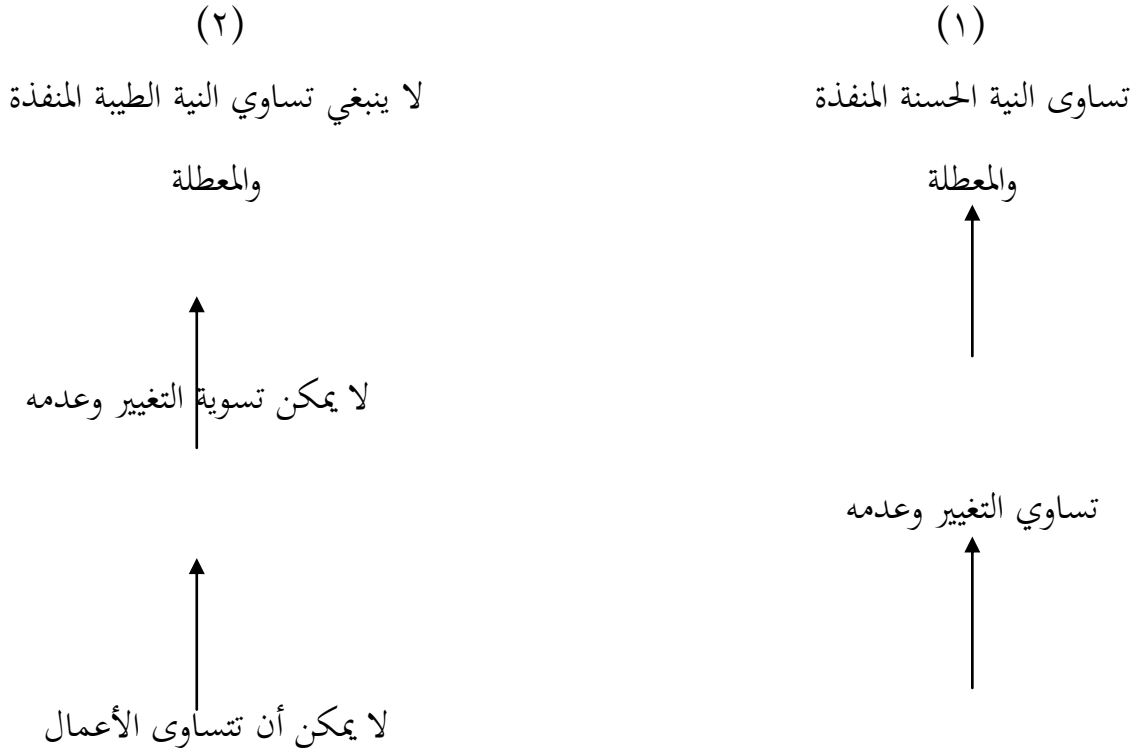


كما يسهم النفي في بناء ما يسمى بـ "قانون المعاكسة التفاضلية"، ومقتضاه أن السَّلم المتضمَّن للمفوضات السَّالبة المرتبطة بالنتيجة (س ن) هو مقلوب السَّلم المتضمَّن للمفوضات الموجبة المرتبطة بالنتيجة "ن"^(١)، ويمكن تطبيق هذا القانون على حديث "دراز" عن النية الحسنة التي يصاحبها العمل وتلك المجردة من العمل، فهو يؤكد أن النية لا ينبغي أن تعتبر بالقياس إلى الفعل في نفس الدرجة؛ لأننا "نستطيع أن ننكر ما قد تؤدي إليه ممارسة قدرتنا التَّنفيذية من قيم إيجابية أو سلبية في العالم من حولنا وفي أنفسنا، ومهما قلنا إن هذه الممارسة قد حظيت بظروف خارجيَّة، فإن الواقع أمامنا يؤكد أنها على الرغم من أنها أصبحت ممكنة بفضل الطبيعة، فإنها مازالت ممارستنا نحن لأنها تمَّت بإرادتنا"^(٢).

إن نفي تساوي النية الحسنة المنفَّذة، والنية الطَّيبة المعطَّلة، جاء نتيجة لسَّلم حجاجيِّ قائم على نفي ملفوظات موجبة، والارتقاء في سلم التَّنفي يعطي قوة حجاجية لتلك الملفوظات، حتى يصل إلى التَّنيجة الأخيرة الأقوى، كما في هذا الشكل:

(١) رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، ص ١١٩.

(٢) مُحمَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٤٦٥.



التساوي بين أعمالنا

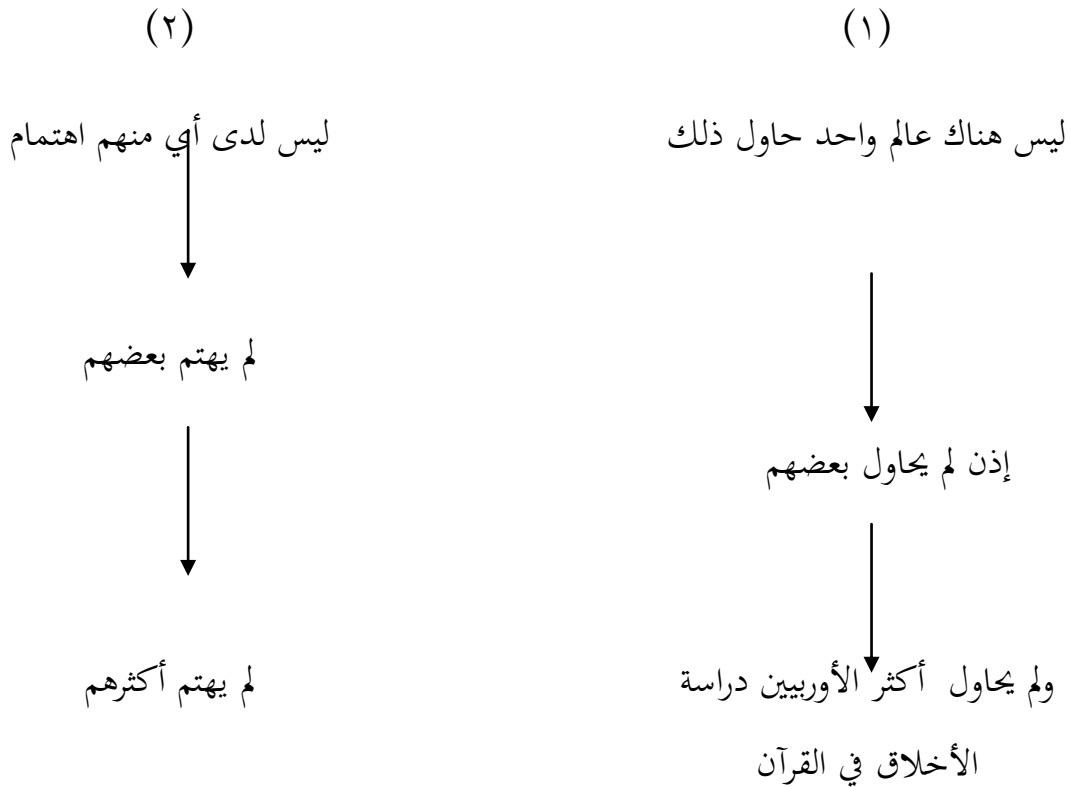
ومن خلال هذا تكون نتيجة السلم رقم (٢) هي الأقوى؛ لأنها جاءت في صورة تفاضلية قائمة على أسلوب النفي.

ويستعمل "دراز" في خطابه الحجاجي قانوناً آخر من قوانين النفي، وهو ما يسمى بـ (قانون الخفض)، وهو قانون يفيد أنه إذا صدق القول في مرتبة من السلم، فإن نفيه يصدق في المراتب التي تقع تحته^(١)، ويستعمل "دراز" هذا القانون لإبراز أهمية دراسة الأخلاق في القرآن، ولاسيما للمتلقّي الغربي الذي تخلو مكتبته من تلك الدراسة "فليس هناك عالم أوروبي واحد حاول أن يستخلص من القرآن مبادئه الأخلاقية العامة، وفضلاً عن ذلك، فلم يكن لدى أيّ من بينهم اهتمام بأن يصوغ قواعده العملية، ويقدمها في صورة دستور كامل"^(٢).

إن قانون الخفض في هذه الفقرة قد أبرز الحجة الأقوى في أعلى السلم الحجاجي عن طريق أسلوب النفي، وفي الحقيقة فإن هناك سلمين حجاجيين، والجمع بينهما يؤيد بشكل قويّ النتيجة، وهي أهمية وضع دراسة عن دستور الأخلاق في القرآن:

(١) ينظر، طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص ١٠٥.

(٢) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٣.



إن قانون الخفض ينطلق من نفي ما في أعلى السلم، ويتنفي بذلك ما تحته، فليس هناك عالم واحد حاول، وليس لدى أي منهم اهتمام، إذن لم يحاول ولم يهتم بعضهم ولا أكثرهم، وبدمج السلمين (١) و(٢) يخرج عندنا سلم أكبر بمعنى نفي المحاولة، بل ونفي الاهتمام، فالنفي كما نرى هنا يعتبر "تلقظاً على تلقظ" فهو توجيه على توجيه، لذلك بمجرد إدماج عامل النفي تتحدد النتيجة بسرعة، ولا يجد المتقبل حرجاً، أو كد ذهن في إدراك المفهوم، بل إن عامل النفي على وظيفته التوجيهية في الخطاب الحجاجي له قيمة مضافة، وهي على حد عبارة (ديكرو) "أنه ضروري لوصف البنية العميقة للملفوظ الذي يبدو غير منفي"^(١).

٢-١-٣ - التوكيد:

يخضع الخطاب الحجاجي في جانب من نجاحه للمجال التداولي الذي يعتمد أساليب تراعي جوانب العملية التواصلية، ومن خلال أسلوب التوكيد يستطيع المرسل أن يراعي بخطابه الحجاجي ذلك الجانب، فالتوكيد يخضع بصورة واضحة للمجال التداولي بين المرسل والمتلقي؛ لأن "المتكلم والمخاطب مندجمان في المقام التواصلية"^(٢)، وهذا الاندماج سيؤد لنا خطاباً

(١) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ٥٠-٥١.

(٢) مولر وآخرون، في التداولية المعاصرة والتواصل، ص ٧٩.

يراعي المتلقي من حيث موقفه من الرسالة التي يعدها المرسل، وهذا الأخير يمارس انزياحاً في ملفوظات الرسالة من مشيرات التلّفظ المتعدّدة ومنها أسلوب التوكيد.

وقد تحدثت البلاغة العربية عن ضرب الخبر من كونه خالياً من أدوات التوكيد (ابتدائي)، أو مؤكّد بأداة واحدة (طلبياً)، أو مؤكّداً بأداتين أو أكثر (إنكارياً)^(١)، وهذا التوكيد وجوده وعدمه، قلّته وكثرته، مرده إلى حالة المخاطب، ومراعاة الجانب التداولي من عملية التواصل، فإضافة أدوات التوكيد ينقل الجملة في دلالتها من المستوى العادي إلى مستوى أعمق، كما "تحقق هذه الزيادة في حجم البيئة التلاؤم بين المستويات الدلالية للنصّ وحالة المتلقّي"^(٢). وإذا كان المتلقّي لخطاب "دراز" يتنوع من المتلقّي خالي الذهن إلى المنكر أشدّ الإنكار، فهل جاء خطابه متلائماً وتلك الأحوال المتعدّدة؟، ولمعرفة ذلك يمكننا المقارنة بين هاتين الفقرتين من خطابه، الأولى: الخطاب فيها موجه إلى المتلقي العربي، والثانية: يتوجه فيها الخطاب إلى المتلقي العربي، فقوله في الأولى: "فكلنا نعرف مقدار الصعوبة التي يعانها المزاولون لهذه المعاجم، ومبلغ إخفاقهم في استنباط المعاني المحددة من ثنايا تعريفاتها، وفرط الهم لهذا الحرمان"^(٣).

وفي الثانية: بعد أن يستعرض نظريّة (دور كايم) الاجتماعية التي تستبعد فكرة الألوهية يقول: "إن الحقيقة التي أجمع عليها مؤرّخو الأديان هي أنه ليس هناك جماعة إنسانية، بل أمة كبيرة ظهرت وعاشت، ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره، وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه، ودون أن تتخذ لها في هذه المسائل رأياً معيّناً، حقّاً أو باطلاً، يقيناً أو ظناً، تصور به القوة التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها، والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحوّلها"^(٤).

إن المقارنة بين هاتين الفقرتين توضّح مدى أهمية التوكيد ودوره في المجال التداوليّ، ففي الفقرة الأولى المتلقي مُسلّم بما ذكره الخطاب من نقص في المعاجم العربيّة، ومجاله التداولي لا يحتمّ حضور مشيرات التلّفظ (أدوات التوكيد)، فجاء الخطاب بدون مؤكّدات، بل نجد حضور

(١) ينظر العلوي، كتاب الطراز، ج ٣، ص ٢٥٣.

(٢) سعد أبو الرضا، رؤية لنظام العلاقات في البلاغة العربية، منشأة المعارف، مصر، الاسكندرية، ط الثالثة، ٢٠٠٦م، ص ٩١.

(٣) محمد دراز، الدين، ص ٢٨.

(٤) السابق ص ٣٩.

مشيرات تلفظية، تدعم عدم الحاجة إلى التوكيد، كضمير المتكلم الدال على الجماعة (نا)، وهو يشير إلى نوع من الاتفاق والتعاون والصلة الحميمة بين المرسل والمتلقي.

وهذا بعكس الفقرة الثانية التي جاءت مشتملة على أكثر من مؤكّد: (إن + هي ضمير الفصل + إنه + ليس + هناك)، فالجمال التداولي وحالة المتلقي تدعو إلى هذا النوع من إنجاز الخطاب مشتملاً على مشيرات تلفظية للتوكيد؛ لأن المرسل يأخذ بعين الاعتبار حالة المتلقي من حيث "هويته اللغوية والاجتماعية والثقافية، وأن يستحضر الظروف الموضوعية، وخصائصه النفسية والذاتية التي تحكمه وتحدده"^(١)، فالمسافة بين المتكلم والمتلقي تبدو بعيدة وأريد تقريبها بهذه المؤكّدات.

وإذا كان البلاغيون قد حدّدوا أنواع الخبر الابتدائي والطلبي والإنكاري، فإن لذلك ارتباطاً بمقام التلّفظ، فأدوات التوكيد تحدّد طبيعة ذلك المقام، فلولاها لما توصلنا إلى معرفة مقام الشكّ والإنكار والتّسليم، و"دراز" ينقل لنا علاقة الدين بالمجتمع محددًا مجموعة من المؤكّدات التي وضحت لنا مقام الإنكار، يقول: "فالذي نريد أن نثبتته في هذه الحلقة من البحث هو أنه ليس على وجه الأرض قوة تكافئ قوة التدين أو تدانيتها في كفالة احترام القانون، وضمان تماسك المجتمع واستقرار نظامه، والثمام أسباب الراحة والطمأنينة فيه"^(٢).

لقد احتوت هذه الفقرة العديد من أدوات التوكيد: (الجملة الاسمية الذي + هو ضمير الفصل + أنه) ولو سبق الخطاب بشكل يخلو من هذه الأدوات، لما أمكن اكتشاف مقام معيّن، لكن لأن الملفوظ قد أقحمت فيه عوامل حجاجية، أصبح لزاماً تقدير مقام، وهو مقام الإنكار الذي أمكن التوصل إليه من خلال هذه المؤكّدات، فهي قد "قدحت المقام فكأنه ذاب وتماهى في اللغة، فأصبح عنصراً لغوياً تفترضه اللغة، وذلك من خلال عواملها"^(٣).

ويؤدي المجال التداولي دوراً مهماً في وجود التوكيد أو عدمه، فقد تكون القضية من الظهور والتّسليم ما يجعل الملفوظ يؤدّي بصورة الخبر البسيط بدون توكيد، فقضية السحر تبدو واضحة

(١) حسن المؤدّن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ١، ص ٢٣٢.

(٢) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٩٨.

(٣) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ٧٥.

في مباينتها لقضية التدين، "فالشعور بالسلطان والقوة على تسخير الطباع يمكن أن يكون شعور كيميائي أو ساحر، ولا يمكن أن يكون شعور عابد لها"^(١).

لقد ألقى الخطاب إلى المتلقي مجرداً من أدوات التوكيد، فاكتفى بأول درجات نقل الخبر وهو دون تأكيد، إذ يكفي لذلك ما يعلمه من أن المخاطب واثق من صدق خطابه، فهو بمثابة المسلمات التي يتفق عليها الجميع، والواقع الذي يدركه كل من المرسل والمتلقي حول ذلك واضح لا يتطلب الاختلاف ومحاولة الإقناع.

٢-٢ / مشيرات التنظيم:

تعد هيكلية الخطاب وتنظيمه من الأساليب التي تكسب الخطاب قوة حجاجية سواء على المستوى الذهني المنطقي، أو على مستوى الخطاب اللغوي، حيث يتضافر الجانبان في إكساب الخطاب الحجاجي قوته التأثيرية والإقناعية، وإن هذه الهيكلية تكمن في مشيرات التنظيم التي ينتهجها المرسل أثناء بناء خطابه الحجاجي.

وكما سبق فإن الخطاب ناتج عن خطة محكمة متكاملة الجوانب في ذهن المرسل قبل أن تخرج إلى حيز التلفظ، فكيف يا ترى برزت مشيرات التنظيم في خطاب دراز؟
يمكننا ملاحظة ثلاثة مشيرات تنظيم برزت في خطابه وهي: التدرج، والتعليل، والشاهد.

٢-٢-١) التدرج:

تكمن قيمة التدرج في الخطاب الحجاجي من خلال ما يؤديه من التنظيم والترتيب اللذين يضمنان للخطاب اتساقه الذهني وعدم الخلل المنطقي الذي يؤدي إلى تشويش القضايا وإضعافها، وهذا التدرج يعطي الخطاب الحجاجي نوعاً من التتابع بهدف إسناد توجيه معين إلى المخاطب للوصول إلى نتائج محددة^(٢).

ومن خلال النظرة التحليلية القاصدة لخطاب دراز الحجاجي يمكن ملاحظة نوعين من التدرج، أولهما: التدرج في الهيكلية العامة (خطة بناء الخطاب)، وهو تدرج اتضح من خلال الفصل الأول، من حيث البداية بقضية (حقيقة الدين)، أساساً عامّاً مشترك تنطلق منه بقية القضايا، ثم (حقيقة القرآن)؛ لكونه الممثل لأحد الأديان المهمة الذي لا يزال يثير التساؤلات

(١) محمد دراز، الدين، ص ١٢٠.

(٢) عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص ٩٩.

لدى المتلقي المستهدف (المتلقي الغربي) وصولاً بعد ذلك إلى (قضية الأخلاق في القرآن) تأسيساً وتأصيلاً؛ لكونها سلوكاً وممارسة يهتان المتلقي أيضاً، وهذا التدرج يدخل ضمن "التبليغ الخطابي بوصفه نسقاً من القيم والإجراءات العمليّة الرامية إلى إحداث تغيير في الأنساق السلوكيّة والاعتقاديّة للمتلقّي"^(١).

وهذا التدرج الذي يصرح به "دراز" يؤكّد أن "الغرض الأساسي من دراسة حقيقة القرآن هو استخلاص قانون الأخلاق القرآني بغض النظر عن كل ما يربط هذا القانون بباقي "الكتاب الرباني"، ولكن قبل أن نستخلص هذه الحلية الحيّة من نظريّة القرآن وتناولها بالبحث كوحدة مستقلة... رأينا أنه من المفيد عرض الخطوط الرئيسة لهذا البناء الفكري في وحدتها التي لا تتجزأ، وأن توضح المكان الذي يحتله العنصر الأخلاقي من الإطار الكلي"^(٢).

ومما يلاحظ في هذا التدرج أيضاً أنه ينتقل من العام إلى الخاص، وهو نوع من الاستدلال الذي ينتقل فيه من العام إلى الخاص؛ لأن العام مما يدركه الكثير من المتلقّين بدون معاندة بعكس الخاص الذي يحتاج إلى مجموعة من الحجج التي تدفع بالمتلقّي إلى التسليم والإذعان. فقضية الدين تعدّ من العام التي تهم الإنسان؛ لأنها جزء من كيانه، ومهما شطح الإنسان في عالم المادية واللا دينيّة إلا أنه يظل مشدوداً من داخله إلى تلك الفكرة، فبعد تجربته بالثورة ضد الدين إلا أنه يحاول دائماً العودة إليه" ويحاول إحياء العلاقات ذات الصلة بالدين، وهذه العودة تستدعى بوصفها تصدياً للأزمات الكبرى التي تواجه الإنسان"^(٣).

إضافة إلى هذا التدرج في القضايا هناك تدرج في طبيعة الخطاب ذاته، ففي البحث عن حقيقة الدين نجد خطاب "دراز" يغلب عليه أسلوب الحوارية، ودعوة المتلقّي للمشاركة، وإثارة الإشكالات والإجابة عنها، وكذلك ضرب الأمثلة، واستعمال القياس والتمثيل^(٤)، وهذه الحوارية ومحاوله استحضر المتلقي، وإشراكه في الخطاب تجعل حقوق المرسل تتساوى مع حقوق غيره في "تكوين النصّ، فيجنح فيه إلى فتح باب الاستدلال على مصراعيه محاجاً لنفسه، كما يحاجه غيره وهذا هو ما اختص به "التحاور" هذا الذي كشف عن أسرار الحوارية وارتقى بها إلى أعلى المراتب"^(٥)، ولذا تعدّ من مظاهر القوّة في خطاب دراز.

(١) عزيز لديه، نظرية الحجاج، ص ٨٧.

(٢) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٦.

(٣) يوسف العربي، الدين والتجربة الهيرمينوطيقية عند غادامير، ضمن كتاب فلسفة الدين، ص ٣٠٣.

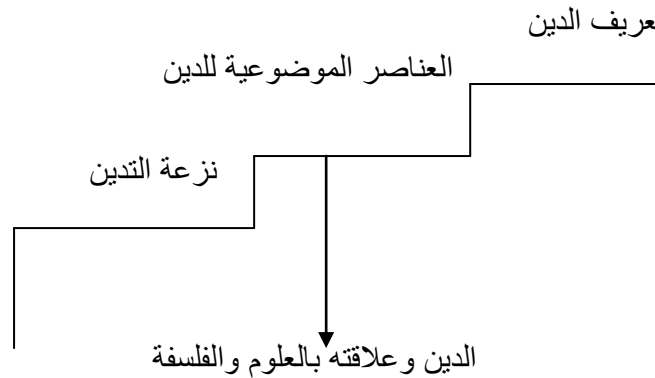
(٤) ينظر، مُحمَّد دراز، الدين، ص ٨٠، ٩٠، ٩٣، ٩٤، ١١٦.

(٥) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ٥٦.

وتبدأ هذه الحوارية بالتناقص تدريجياً في القضيتين التاليتين: (حقيقة القرآن) و(الأخلاق القرآنية)، فالخطاب فيهما ينحو منحى التقرير والإثبات، ولا أدل على ذلك من قول "دراز": "لقد بحثنا مسترشدين بالوقائع التاريخية افتراض وجود مصدر بشري لتعاليم القرآن، فتبعنا مؤسس الإسلام في مراحل حياته المزدوجة في الحياة العادية، وحياة الرسالة في مسقط رأسه أو في موطنه الأخير...، فجميع سبل البحث التي وقعت تحت أيدينا وناقشناها ثبت ضعفها، وعدم قدرتها على تقديم أي احتمال لطريق طبيعي أتاح له فرص الاتصال بالحقائق المقدسة، ورغم الجهد الذهني الذي نبذله لتضخيم معلوماته السمعية، ومعارف بيئية فإنه يتعذر اعتبارها تفسيراً كافياً لهذا البناء الشامخ من العلوم والأخلاق والقانون والكون..."^(١).

إن هذه الفقرة تمثل الوصول في خطاب "دراز" إلى التقرير، والإثبات بعد البحث والاستقراء، حيث اتضحت معالم الخطاب لديه وأهدافه، وبإمكاننا عدّها خاتمة تحمل سمات الخاتمة التي لها دور في عملية التنظيم (التدرج)، فالخاتمة "تعتبر تركيباً عاماً للنص واستنتاجاً لعملية الحجاج"^(٢).

وإلى جانب هذا التدرج العام فإن هناك تدرجاً داخل القضايا نفسها، وهو تدرج تفرضه طبيعة القضايا الحجاجية، حيث يتم عرضها بصورة مرتبة يتم التدرج فيها حسب ما يقتضيه المقام وحال المتلقي، فقضية الدين يتدرج فيها الخطاب بهذا الشكل:



من خلال هذا الشكل يمكن القول: إن هناك تدرجاً في طرح قضية الدين:

أولاً: تعريف الدين، ثانياً: العناصر الموضوعية للدين النفسية منها والاجتماعية، ثالثاً: نزعة التدين في النفس، ولكن خطاب "دراز" يقحم علاقة الدين بالعلوم والفلسفة بين العنصر الثاني

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٦٥.

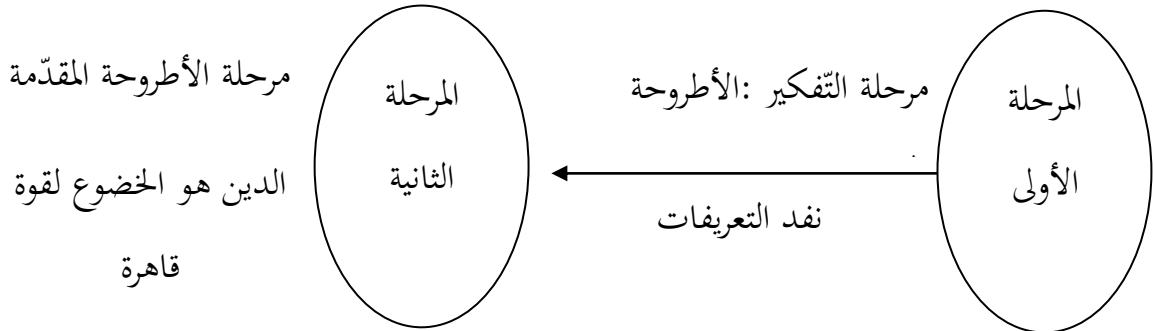
(٢) ملكية غبار وآخرون، الحجاج في درس الفلسفة، ص ١٤.

والثالث، ولا أجد مسوغاً لهذا الإقحام، فلو ترك هذا العنصر في الأخير لكان أفضل؛ لأن له ارتباطاً بالقرآن والأخلاق، وسوى هذه الملاحظة فإن البدء بالتعريف يكسب القضية الحجاجية تيقناً لدى المتلقي بالقواعد التأويلية، وبالحقائق الوجودية المصنوعة، وبالوقائع التصورية المفترضة^(١)، ولذا يعد التعريف أفضل طريق لجذب المتلقي، وإيجاد علاقة تواصلية يمكن من خلالها تلافي عقبات القضية المستقبلية.

ولا يتوقف خطاب "دراز" عند إيراد التعريف الأحادي الملزم، بل يعرض مجموعة من التعريفات التي تحمل في عرضها أسلوباً حجاجياً آخر هو الشاهد أو الدليل^(٢).

وما يلفت النظر في عرض تلك التعريفات هو ممارسة النقد تجاهها، وهو نقد يتخذ من "الحوارية" واستحضار المتلقي في صورة تضامنية باستخدام ضمير المتكلم، من ذلك قوله: "لقد رأينا"، و"كيف وصل الأمر ببعض الباحثين في تحديد موضوع الدين إلى تصويره بأرقى صورة عرفتها الفلسفة...، ثم رأينا كيف أن (ماكس ميكر) كان أشد تضيقاً لهذه الدائرة قال: إن الدين هو "محاولة تصور مالا يمكن تصوره"^(٣).

إن النّصّ الحجاجي أساسه أو دعامته الانتقال من مرحلة التفكير الأولى أي مرحلة الأطروحة المدحوضة إلى مرحلة التفكير النهائي، أي مرحلة الأطروحة المقترحة، ولذا فإن نقد "دراز" لتعريفات الدين هو مرحلة الأطروحة المدحوضة للوصول إلى التفكير النهائي: الأطروحة المقترحة، وهي في تعريف "الدين" لديه: الشعور بالخضوع لقوة القاهرة، كما في هذا الشكل:



(١) ينظر، علي الشبعان، الحجاج والحقيقة، وآفاق التأويل، ص ٤١٥ .

(٢) ينظر، مُحمَّد دراز، الدين، ص ٣٠، وما بعدها .

(٣) السابق، ص ٣٧، ٣٨ .

إن هذه السيورة من خلال النصّ الحجاجي لدى "دراز" تدلنا على درجة من التنظيم للنصّ الحجاجي الذي يؤدي دوره في التأثير والإقناع.

وإذا انتقلنا إلى قضية (حقيقة القرآن) نجد خطاب دراز الحجاجي يسلك طريقاً آخر في التدرّج، فيبدأ بالحديث عن محمد ﷺ وحياته، وهي بداية مهمة ولاسيما في دراسة الإنتاج الفكري والثقافي، فإذا كان المتلقي يري أن سيدنا محمد ﷺ هو مؤلف القرآن متأثراً بما حوله من تيارات دينية ومؤثرات اجتماعية، فإن البداية منه، وبيان ظروف حياته تبدو مهمة لإيضاح علاقته بالقرآن.

وهذا التدرج يحدده "دراز" بقوله: "نظراً للارتباط الوثيق بين الرسول ﷺ ورسالته؛ ولأن هذا الكتاب موجه أساساً إلى أوساط بعيدة عن تاريخ حياة الرسول العربي ﷺ، سوف نبدأ بتقديم صورة مصغرة لشخصية محمد ﷺ منذ طفولته حتى الوقت الذي كلف فيه ببعثته للبشرية كافة"^(١).

إن التّحديد لكيفية التدرّج في عرض القضية، وبيان أسباب ذلك من نوعيّة المتلقي وطبيعة القضية ذاتها يملي نوعاً معيناً من الخطاب الذي "يمثل بعداً تواصلياً ينهض على أنواع من التبادل الاجتماعيّ بوساطة أنساق سيمائية متنوعة ذات أبعاد ثقافية مخصوصة"^(٢)، وهذه الأنساق السيمائية برزت في خطاب "دراز" أثناء تدرجه في عرض قضية (حقيقة القرآن)، ومنها تعدد الدّوات المساندة للمرسل أثناء عرض حياة محمد ﷺ وجمع القرآن، وهذا يتضح من خلال حضور ذوات من مثل: (جبريل، خديجة، ورقة بن نوفل، أبو بكر، عمر)، وغير ذلك^(٣).

كما يتدرج الخطاب إلى وجود مرحلة الشكّ عند مناقشة مصدر القرآن في مرحلتيه: المكيّة والمدنيّة، وهذا الجزء يحمل أنساقاً سيمائية أخرى كحضور الدّوات المعاندة، وإثارة الأسئلة والإشكالات^(٤)؛ ليصل إلى أسئلة نهائية ينطلق منها الخطاب إلى القضية الأخيرة: (تأصيل الأخلاق القرآنية)، التي يقول فيها: "ما هو إذن الهدف من هذا التشريع؟، لا جدال في أنه

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٢٠.

(٢) عبد العزيز لحويديق، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية، ص ٨٤٨.

(٣) ينظر محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٣٦ وما بعدها.

(٤) ينظر محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٣١ وما بعدها.

يتحتّم علينا أن نسلّم بوجود بعض الصّفات الذاتية التي مكنت الإسلام من هذا الانتشار...، ما هو الجديد والتقدمي إذن في تعاليم القرآن الأخلاقية؟^(١).

إن هذه الأسئلة وغيرها تبرز الخطاب في صورته الحوارية التي تستحضر المتلقي بكل ما لديه من أسئلة وإشكالات، ومن هنا يمكن أن نقول: إن خطاب "دراز" يتخذ النموذج الحوار السجالي الذي يتميز بحضور الأصوات المتصارعة في النصّ بشكل بارز، فضلاً عن استعمال منظومة من القيم السلبية المرتبطة بالأطروحة المدحوضة، والقيم الإيجابية اللصيقة بالأطروحة المقترحة، وتوظيف صيغ وأساليب الدحض والإثبات وأساليبهما لصالح هذه الأطروحة أو تلك^(٢).

محصل القول إننا نستطيع أن نقول إن هذا الأسلوب الحجاجي القائم على التدرّج قد استغله "دراز" في خطابه للانتقال من أطروحات مدحوضة إلى أطروحات مقترحة بعد أن شاركت ذوات كثيرة معه في إنجاح هذا الخطاب، والوصول به إلى درجة من الإقرار والإثبات.

٢-٢-٢-٢- التعليل:

إن النصّ الحجاجي يصنّف بأنه "نصّ تهيمن عليه الوظيفة الإقناعية التي تتوسّل بمجموعة من الحجج من أجل إقناع المتلقي بالأطروحة المقترحة، أو بمعنى آخر: إن النصّ الحجاجي ذو طبيعة استدلالية وحوارية وسجالية، وغايته هي إقناع الآخر من أجل تغيير موقفه وتعديل سلوكه، وإنخاضه إلى الفعل المنشود في الوقت المناسب"^(٣)، ولهذا تبرز فيه مشيرات تنظيمية تخدم هذا الهدف لعل من أهمها: "التعليل" الذي يعطي الخطاب الحجاجي شحنة من الحجج؛ لبيان رفض أطروحات واقتراحات أخرى.

فالإيمان بالغيب في خطاب "دراز" أطروحة يحاول إثباتها كأطروحة مقترحة، حيث يجعل من أسلوب التعليل سبيلاً لإقرارها، من خلال قوله: "فلو كانت نزعة الإيمان بالغيب والتطلع إليه من ناحية طرفيه: الماضي والآتي عنصراً من عناصر الفكرة الدينية وحدها لكانت الأفكار لما وراء الحسنّ إلحاداً فحسب، ولو كانت هي النتيجة الختامية لتقديم العلوم واتساع أفقها لكان هذا الإنكار نقصاً في العلم وقصراً في النظر وكفى، أما وتلك النزعة بنت الغريزة والجبلة، فإن الأمر أعظم من ذلك وأخطر، إنه نكسة في فطرة الإنسان ترده إلى مستوى الحيوان الأعجم، ولا

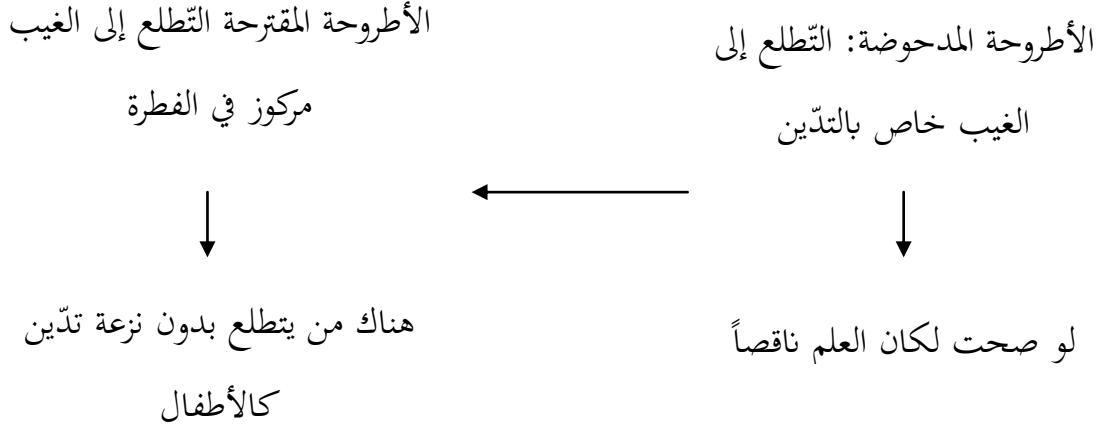
(١) السابق ص ١٠٥.

(٢) ينظر، عبد العزيز لحويديق، الأسس النظرية لبناء شبكات قرآنية للنصوص الحجاجية مرجع سابق، ص ٨٧٤.

(٣) السابق ص ٨٧٢.

نقول إلى مستوى الطفولة الغافلة، فإن كثير من الأطفال ذوي الفطر السليمة لا يقنعون بالأمر الواقع المشاهد، ولا يقفون في تعليله عند حلقة من حلقات أسبابه وغاياته القريبة، بل يصعدون دائماً إلى أسبابه الأولى ويسترسلون في تعرف نتائجه الأخيرة"^(١).

لدينا في هذه الفقرة أطروحة يعلل الخطاب سبب بطلانها؛ ليحل محلها أطروحة أخرى، كما يوضحه هذا الرسم:



إنه من خلال التعليل أصبحت قضية ربط الإيمان بالغيب بالتدّين أطروحة مدحوضة، لضعف التعليل بالنسبة إلى التعليل المقابل، وهو تعليل كون التطلع إلى الغيب مركزاً في الفطرة، وذلك لتطلع من ليس له نزعة تدّين إليه كـ "الأطفال".

والمهم في هذا التعليل هو تأثيره في سيرورة النصّ الحجاجي، فبمجرد جعل التطلع إلى الغيب مركزاً في الفطرة يصبح أعلى درجة من الدّين والعلم، وهنا يستطيع "دراز" التأثير في المتلقي والتوصّل إلى نتيجة نهائية، كما في هذه الفقرة "إن غريزة التطلع هذه هي مبدأ العلم والإيمان، وإن الذي يقف بها حدود الواقع الحاضر في الحس ليصد الإنسانية عن سبيل، ويحرم العالم من خير كثير، فضلاً عن أنه بذلك يقاوم طبيعة الأشياء، ويحاول تبديل الفطرة التي فطر الله الناس عليها"^(٢).

فالتعليل قد نجح في إقرار النتيجة التي توصل إليها الخطاب آنفاً، وهي تتمثل في أن التطلع إلى الغيب مبدأ للدّين والعلم معاً، فهما مشدودان إلى الغيب بما هو صفة مركزية في الفطرة، ولا يملك المتلقي إلا الإذعان لذلك، فالخطاب قد مارس نوعاً من السلطة على المتلقي من خلال

(١) محمد دراز، الدين، ص ٩٥.

(٢) محمد دراز، الدين، ص ٩٦.

سيرورة معينة، وقد أكَّد (ديكرو) سلطة الخطاب الحجاجي، فهو في نظره "خطاب يسد المنافذ على أي حجاج مضادّ، فيحرص على توجيه المتلقي إلى وجهة واحدة دون سواها"^(١).

وإذا كان التعليل كما - رأينا - يساعد في توجيه سيرورة الخطاب الحجاجي، ويوجه المتلقي الوجهة التي يريد المرسل، فإنه - أي التعليل - يظهر أيضاً من خلال أدوات اللغوية، فالمرسل لا يستعمل ألفاظاً للتعليل "إلا تبريراً أو تعليلاً؛ لفعله بناء على سؤال ملفوظ أو مفترض"^(٢)، وما من شكّ في أن ذلك يحمل قيمة حجاجية مهمة بما يستلزمه التعليل من سؤال، كما سنرى في الفقرات التالية من خطاب دراز:

١ - "إن السّنة قد ميزت بين نوعين من الخطأ الواجب إزالته في الأخطاء التي تنتهك واجباً شخصياً، ويطلق عليه حق الله، وذلك كأن يعكف المرء على شهواته عصياناً خالقه، والأخطاء التي تضر بحق الغير"^(٣).

٢ - "أي إن نقص الإيمان بالحقائق العليا سوف يدان، لا لأنه يؤدي إلى ضياع موضوعها؛ بل لأنه يستتبع أو يستحبّ النقائص التالية:

١ - الضلال .

٢ - الغفلة..."^(٤).

و يذكر "دراز" ما يزيد عن ستين نقيصة، ومن ذلك أيضاً قوله:

٣ - " والواقع أنه يجب علينا - حتى عندما نبذل جهداً لأنفسنا من خلال تحسين صفتنا الأخلاقية الخاصّة - أن نميز بين لحظتين مختلفتين: لحظة القرار بالشروع في تلك المهمة باعتبارها أمراً من الشرع، ولحظة وضع القرار موضع التنفيذ"^(٥).

إنّ الخطاب الحجاجي باتخاذ أسلوب التعليل يهدف إلى الدّفع بالحجّة القويّة إلى المتلقي، واستثارة سؤال مضمّر؛ ليتّم من خلال الأسلوب كله التأثير والإقناع، ففي الفقرة الأولى: جاء التعليل بصورة المفعول لأجله (عصياناً)، وهو في اصطلاح النّحاة: المصدر المفهم علّة المشارك

(١) عباس حشاني، مصطلح الحجاج، بواعثه وتقنياته، مجلة المخبر، جامعة السكرة، الجزائر، العدد التاسع، ٢٠١٣، ص ٢٧١.

(٢) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٢٥٩.

(٣) مُحمَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢٥٣.

(٤) السابق ص ٣٠٩ إلى ٣١٩.

(٥) مُحمَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٤٥١.

لعامله في الوقت والفاعل، ويشترطون أن يكون من لفظ الفعل؛ لأن شرطه أن يفهم علة، ولو جاء من غير لفظ الفعل لدل على التوكيد^(١)، فالمملفوظ (عصياناً) أراد منه الخطاب استحداث سؤال مفترض؛ ليقدّم الخطاب الجواب الذي يريده المرسل، وهو فعل تلك الشهوات دون استشعار حرمتها، فالفعل جاء "عصياناً" وهو مما يخيّب توقّع المتلقّي الذي يرى في الشهوات سعادة وسروراً، فالتعليل المتماهي مع الجواب يعد نقلة خطابية وشعوريّة للمتلقّي، ونظراً إلى بُعد هذا المصطلح عن ذهن المتلقّي فقد سبق بمصطلحين مبهدين له، هما: "حق الله" و"نتهك"، فهذا العصيان هو انتهاك لحق الله، وهذا يقرب الخطاب من ذهن المتلقّي الغربي وشعوره، وهو أدعى للزجر والتأثير.

أما في الفقرة الثانية فهناك تعليلان: أحدهما: صريح، هو النفي المراد به الإثبات: (لا لأنه يؤدي إلى ضياع موضوعها؛ بل لأنه يستتبع أو يستصحب النقائص...).

والثاني: هو تعداد كبير لمجموعة من النقائص تلك التي زادت عن ستين نقيصة، فكل واحدة تعد حجة بذاتها، ولا يكاد المتلقّي يفرغ منها حتى يكون التعليل قد أدى غرضه وأصاب هدفه.

ويستعمل الخطاب الحجاجي أسلوباً آخر لعرض التعليل، وهو ما نجده في الفقرة الثالثة، حيث يأتي التعليل بصورة الجملة المعترضة من أجل تحسين صفتنا الأخلاقية، والجملة المعترضة تشكل حجة لفصلها بين ملفوظات الخطاب الحجاجي، مما يشكل لها قوة حضورية. ومن التعليل ما يسمّى بالتعليل السببي في التراكيب الظاهرة^(٢)، بمعنى أن يؤدي أسلوب شرط إلى نتيجة هي تعتبر مقدمة لنتيجة أخرى، وهذا نجده في خطاب "دراز"، كقوله حول علاقة الفلسفة بالدين: "فإذا انفردت الفلسفة في حكم لم يؤمن عليها العثار، وإذا التقى العقل والوحي على أمر، فقد اتّصلت مشاعل الليل بضوء النهار ﴿ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾ [النور: ٣٥] ^(٣).

(١) ينظر، عباس حسن، النحو الوائبي، دار المعارف بمصر، ج ٢، ص ٢٣٧.

(٢) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٢٦٢.

(٣) مُحمَّد دراز الدين، ص ٧٣.

إن انفراد الفلسفة يؤدّي إلى عثارها، ولا بد من تفادي هذا العثار، وهذا بعد مقدمة في أسلوب شرط يؤدّي إلى أسلوب شرط آخر، وكأنه تعليل بعد تعليل، حيث يمكن تلافي هذا العثار بالتقاء العقل (الفلسفة) بالوحي (الدين)؛ لتكون لدينا نتيجة جديدة هي: الصالحة (نور على نور).

إن هذا الرّبط بين المقدمة والنتيجة "بالانتقال من إحداها إلى الأخرى في تسلسل معين، وباستعمال أدوات لغوية معينة هو ما يسميه (بيرلمان وتيتيكا) بالحجّة التّداوليّة، "وهي الحجّة التي تمنح فرصة التّقويم لعمل ما أو حدث، وذلك بالنظر إلى تتابعاتها المرغوبة أو غير المرغوبة، ولهذا فإن الحجّة التّداوليّة 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 المستقبلي" (١)، وإذا أضفنا ما نجده في الفقرة السّابقة من أساليب حجّاجيّة أخرى، كالاستعارة: (مشاعل الليل) (ضوء النهار) والتناص: ﴿ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾ [النور: ٣٥] ندرك مدى توافر أساليب حجّاجيّة عدة؛ لتعطي للخطاب الحجاجي قوّته التّأثيرية التوجيهيّة.

(١) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٢٦٣.

٢-٢-٣- الشاهد:

الشاهد أو الدليل، أسلوب حجاجي يستعمل مشيراً تنظيمياً، فهو يسهم في دعم الحجّة الملقاة، وفي ارتقاء الخطاب بالنسبة إلى السلم الحجاجي بما هو شاهد يحمل قوّة معنويّة ولغويّة تؤدّي دورها التّأثيري والإقناعي، فالشاهد يحمل "سلطة تحظى بنفوذ ومصداقية"^(١)، ولهذا يوظف المرسل الشاهد حسب السياق التّداوليّ، ونوع الشاهد الذي يتطلبه. كما يؤدي الشاهد في خطاب "دراز" دوراً مهمّاً؛ لأن القضايا التي تحتويها مدونته تتطلب أنواعاً من الشواهد، ويمكن إيضاح ذلك من خلال النقاط التالية:

أ - الشاهد القرآني:

يمتلك الشاهد القرآني سلطة معنويّة لطبيعته المقدّسة، وبالرجوع إلى مدونة البحث ندرك كيفيّة توظيف هذا الشاهد القرآنيّ، من ذلك قول "دراز" حول حديث القرآن عن القتال: "فالرجوع إلى النصّ القرآنيّ يوضح لنا الموضوع والهدف والحدود التي يستهدفها التشريع القرآنيّ من وراء القتال، فيقول تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، ﴿فَإِنْ أَنْتَهُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٩٢]، ﴿فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ [النساء: ٩٠]. ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: ٨]... فلا نجد في أي مكان إذناً بالبدا بالقتال، وإتّام الأمر هنا محدد بموقف الخصم العدواني...."^(٢).

إن الخطاب يوظف الشاهد القرآني لإيضاح الغرض من القتال، وكلّها نصوص تشريعيّة بمعنى أنّها تحمل قوّة معنويّة، وهي كما نرى تعرض القتال بعكس ما يتوهمه المتلقّي من دعوة الإسلام إلى القتل والقسوة، فالنصّ هنا (الشاهد) جاء لإيضاح المفهوم الحقيقي للقتال في القرآن، وهو كما يتضح قتال المعتدي لا المسلم، وفي اختيار تلك الشواهد نجاح لحجّة المرسل؛ لأن الشواهد تُعد دعامة قوية للخطاب الحجاجيّ إذا وضعها المرسل الموضوع المناسب، ووظفها حسب السياق التّداولي المتطلب لها^(٣).

(١) عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص ٢٣٣.

(٢) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٦١ وما بعدها.

(٣) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٣٢٨.

كما يتخذ الشاهد القرآني طريقاً آخر، كأسلوب حجاجي هو طريق (المقارنة بين النص القرآني والنصوص المقدسة الأخرى) لدى المتلقي: (نصوص الإنجيل والتوراة)، فيعرض ما يحتويه النص القرآني من آيات هي مصدقة لما في تلك النصوص من وصايا أخلاقية^(١)، وهذا الأسلوب زيادة على ما يحمله من استعمال الشاهد القرآني، فإنه يتضمن أسلوب المقارنة بين النص القرآني والنص المقدس لدى المتلقي، وإذا كانت المقارنة في طبيعتها - كما يؤكد طه عبد الرحمن - تستهدف الإثارة أكثر من استهدافها الإخبار^(٢)، فإن خطاب دراز أراد استثارة المتلقي للنظر إلى القرآن، و الاتصال به دون واسطة.

إن الشاهد القرآني يؤدي في خطاب "دراز" هدفين مهمين هما: (المثل والمثال)، وهما هدفان يحددتهما طه عبد الرحمن؛ لأهمية الشاهد فالمثل: يعني أن الشاهد يتميز "بكونه يدل على أمر حاضر أو ماثل يتوسل به إلى غيره، ويظهر ما كان خفياً منه، ووصف المثل: يذكر الشاهد لبيان فساد دليل الخصم، فينزل منزلة الدليل الذي يبين تخلف النتيجة في دليل الخصم"^(٣)، وهذا ما لوحظ في المثالين السابقين من مدونة خطاب دراز.

ب - وإلى جانب الشاهد القرآني هناك الشاهد من الحديث الشريف، والحديث يحمل سلطة معنوية، فالرسول ﷺ يمثل شخصية رمزية مهمة، ولاشك في أن "الذات المتكلمة ومكانتها العلمية أو قداستها الدينية، هي التي تضمن للخطاب قوته الحجاجية"^(٤).

ففي مفهوم الإلزام الذاتي في الأخلاق القرآنية يسوق خطاب "دراز" شاهدين من الحديث: أولهما: شاهد على مبدأ المسؤولية القولية، وثانيهما: يوضح أهمية كون الإلزام بالخير لا غير، فيقول: "وفي كلمة واحدة أيما امرئ يعطي كلمة لإنسان بعمل مشروع حتى لو كان لقاء يصبح بموجب كلمته مسؤولاً مسؤولية صارمة، وذلك قول الحق سبحانه: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾ [الإسراء: ٣٤] ويقول رسول الله ﷺ: " آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا أُؤْتِيَ حَانَ"^(٥)، فمن المستحيل أن نقرر مبدأ الإلزام الذاتي، هذا دون

(١) ينظر، محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٩٣ وما بعدها.

(٢) ينظر، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ١٣٥.

(٣) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان ص ١٤٠.

(٤) ينظر، مليكة غبار، الحجاج في درس الفلسفة، ص ٣٣.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الإيمان، باب علامة المنافق: ج ١، ص ١٦، ومسلم في صحيحه: كتاب

الأفضية، باب نقض الأحكام، ج ٣، ص ١٣٤٣.

قيد أو تحفظ، فلكي تكون وعودنا ورغباتنا صحيحة قادرة على أن تحدد مسؤوليتنا، على الأقل أن يكون موضوع تحقيقها نوعاً من الخير الذي سبق إقراره شرعاً، ولذلك يقول الرسول ﷺ على سبيل الشرط فيما روته عائشة - رضي الله عنها - "من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصه فلا يعصه" (١) (٢).

إن الخطاب يريد أن يدعم الإلزام الأخلاقي الذي يراه المرسل ذا بعد إرادي، ولذا جاء النص الأول ليؤكد مفعول الإرادة في الإلزام، فمع أن المنافق يلزم نفسه بشيء إلا أنه بإرادته يتراجع عنه، ثم ينتقل إلى بعد أعمق وهو إنشاء الإلزام أصلاً، فلا بد أن يكون من منطلق الخير، وعموماً فالشاهد يؤكد على دور الإرادة في هذا الالتزام فالنصان يدعمان المرسل في خطابه الحجاجي.

ومثّل الحديث الشريف في خطاب "دراز" أسلوباً استدلالياً عن طريق عملية التناص، بمعنى حمل بعضه على بعض؛ لفهم حديث ربما يتوهم منه ما ليس مراداً، ففي مدونة "دراز" أن النبي ﷺ لم يقصد بقوله: "إنما الأعمال بالنيات" (٣) أن الأعمال لا تقوم ولا توجد إلا بالنيات فحسب، بل قال أيضاً عن عائشة رضي الله عنها: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد" (٤)، أليس هذا هو أفضل برهان على أن المسلك الحسن لا ينحصر في حسن النية وحدها ولا في دقة العمل وحده، بل في مجموع الشكل والمادة بحيث لا يستغني أحدهما عن الآخر" (٥).

فالخطاب يدمج في ثناياه على سبيل التناص حديثين يوضح أحدهما الآخر، وهو أسلوب يثري الخطاب الحجاجي، ويستبق الاحتمالات بالاعتراض للإجابة عنها بهدف سدّ الثغرات التي تبدو في الخطاب، ولذا يردف "دراز" بحديث آخر يجمع كل ما سبق: "إن الله لا ينظر إلى صوركم و أموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم و أعمالكم" (٦)، إنّ إيراد هذا النص هو في الحقيقة النتيجة النهائية لما سبق، فالنصّ جمع بين النية (قلوبكم) والعمل (أعمالكم)، وفضلاً عن أن

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الأيمان والنذور، باب النذر في طاعة، ج ٨، ص ١٤٢.

(٢) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٤٢ - ١٤٣.

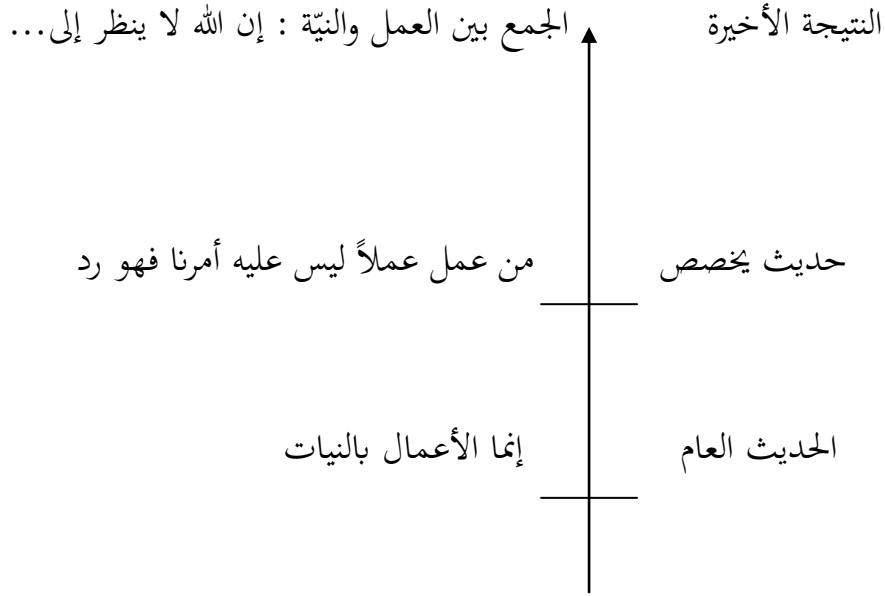
(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، ١ / ٦.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور (٣ / ١٨٤).

(٥) السابق، ص ٤٤٣.

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة/ باب تحريم ظلم المسلم، ٤ / ١٩٨٦.

الشاهد الأخير لا يترك مجالاً لسؤال يطرح، فهو يعرض كشاهد يحمل قيمة حجائية سليمة، وكأنّ الأحاديث الثلاثة ارتقت بشكل سلم حجاجي يصل إلى الحجّة الأقوى، كما في هذا الشكل:



وفي نهاية هذا المبحث نستطيع أن نقول: إن مشيرات التلّفظ و التّنظيم كان لها دور كبير في إثراء خطاب دراز الحجاجي، بل إن حضورها المكثف في الخطاب كان بمثابة الأدوات التي لها تأثير في المتلقّي ودفعه إلى درجة من الاقتناع، وهو هدف مهمّ لكل خطاب حجاجي.

المبحث الثاني

**أسلوب الحضور والتفسير
في خطاب دراز**

المبحث الثاني

أسلوب الحضور والتفسير

إنّ من أساليب الحجاج المهمة أسلوب الحضور والتفسير، وهما أسلوبان ينموان في أثناء الخطاب الحجاجي ويكسبانه درجة أكبر من التأثير، فإنّ كل "ملفوظات اللسان تأخذ وتقتلع معناها من جراء كونها تضطلع بدور من يلزم المخاطب باستخلاص صنف معيّن من النتائج"^(١)، ولكن تلك الملفوظات تختلف في قوّتها الحجاجية، إلا أن المرسل باستخدامه لها في مجال تداولي معين يعطيها دورها الأكبر في الخطاب الحجاجي.

كما تكمن أهمية هذين الأسلوبين في كونهما مغروسين في رحم لغة الخطاب ذاته، فظاهرة الحضور هنا المراد بها حضور مشيرات تلفظيه معينة، تحيل إلى ذوات تشارك في الخطاب، أو إلى معانٍ توجه الخطاب .

٢-١- الحضور^(٢):

يعتمد الخطاب الحجاجي حضور ملفوظات تمتلك قوّة حجاجية، سواء أكان ذلك لحضور الملفوظ ذاته أم لما يحيل إليه من دلالة، ومن خلال تحليل خطاب "دراز" الحجاجي نجده يعتمد أسلوب الحضور هذا، ولاسيما حضور الذات المتكلّمة، أو حضور المتلقّي، أو حضور ذوات أخرى مساندة أو معاندة.

٢-١-١- حضور الذات المتكلّمة:

إن المتكلّم كما يذكر (ديكرو) "هو الشّخص الذي يرد في الخطاب باعتباره المسؤول عن الملفوظ، مع التّأكيد على أن هذا الأمر يظهر في معنى الملفوظ ذاته، أي باعتباره شخصاً ينبغي أن تنسب إليه مسؤولية هذا الملفوظ، فإليه يحيل الضمير: (أنا) وسائر العلاقات الأخرى المرتبطة به"^(٣).

(١) صابر حياته، التداولية والحجاج، ص ٧٦.

(٢) يشكل الحضور بعداً فلسفياً اعتمده دريدا في دراسة الميتافيزيقيا، فالإطار التاريخي له هو تحديد الوجود بوصفه حضوراً، ينظر: حبيبة دباش، فلسفة الحضور والغياب عند جاك دريدا - رسالة ماجستير جامعة منتوري - الجزائر - كلية العلوم الإنسانية العلوم الاجتماعية، وصلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، مكتبة الساعى، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط الرابعة، ٢٠٠٥م، ص ٩٠ وما بعدها.

(٣) رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج ص ١٥٨.

وقد سبق وأن رأينا^(١) كيف أن حضور الذات المتكلمة بالضمير (أنا) قليل في خطاب دراز مقارنة بضمير الجمع: (نحن)، وإذا عرفنا أن الضمائر تُعدّ "نقاط الارتكاز الأولى لوضع الذاتية في اللغة"^(٢)، فإن خطاب دراز باستعماله الضمير (نحن) بدلاً من (أنا) إنما هو تركيز على استحضار ذاتية المتلقي وحضوره في صورة تضامنية، على أن حضور الذات بشكل مباشر بالضمير (أنا) يظهر في الخطاب حين يتطلبه السياق؛ لبيان قدر من المصادقية والتأكيد على تحمّل مسؤولية الخطاب، فيبرز الضمير (أنا) الذي يساوي الاسم العلم (دراز)، فيتحدث عن أولئك الذين يزعمون أن باستطاعتهم أن يأتوا بمثل القرآن، فعلى من أراد ذلك أن يستظهر أساليب العربية، ويلمّ بها ثم يستطرد "دراز" قائلاً: "وأنا زعيم بأن كل خطوة يخطوها في هذا السبيل ستزيده معرفة بقدره، وستحلّ عن نفسه عقدة من عقد الشك في أمره"^(٣).

إن حضور الضمير (أنا) يؤكّد مسؤولية الذات المتكلمة عن مصادقية الخطاب، ومعلوم أن الضمير (أنا) لا يستعمل إلا في بنية الخطاب العميق، بمعنى أن الفعل معها أكثر إنجازاً منه مع غيرها، ويتخذ حضور الذات (أنا) مظهراً آخر في خطاب "دراز" عندما ترفض الذات فكرة أو اتجاهًا معيناً، فعند الحديث عن الإرادة الإنسانية، وبعض الاتجاهات في تحليل الإرادة يبرز موقفه بحضور الضمير (أنا)، فيقول: "إن اعتبار الاستقلال خاصة مميزة للإرادة الإنسانية ليس - إذن - تخصيصاً لها بالقدرة على أن تمارس ذاتها دون دافع أو غاية، وعلى أن تقطع صلاتها بجميع قوى الطبيعة الأخرى، بل إن هذا الاستقلال لا يصح أن يتخذ ذريعة لقطع منابع القوى، أو إسكات الأصوات التي تحفز الإرادة، وإنما يعيننا فقط أن نثبت أن الصلة بين إرادتنا الخاصة ومزاجنا، أو الطريقة التي تعودناها في التفكير، أو الشعور لا تنبثق مطلقاً من ضرورة حقيقية...، فأنا لست أميل إلى هذا الفريق أو ذاك بفعل الضرورة المنطقية على طريقة (سبينوزا) علاقة اتحاد أو تلاحم مادام الحل العكسي لا يستلزم تناقضاً"^(٤).

(١) ينظر المبحث الأول ص ١٩٨ .

(٢) صابر حباشة لسانيات الخطاب ص ١٤٠ .

(٣) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ١٠١ و ص ١٩٤ .

(٤) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٨٧ - ١٨٨، وينظر ص ١٢٨ .

إنَّ حضور الدَّات المتمثِّل في الضمير (أنا) يساعد المرسل في تحديد موقف له داخل اللِّغة ذاتها، وبقدر ما يجسد هذا حضور الدَّات يجسد حضور الذات الأخرى (أنت)، وهو ما يشير إليه (إميل بنفنست) فلا "أستعمل ضمير (أنا) إلا عندما أتوجَّه إلى شخص ما يكون (أنت) في خطابي، إن شرط الخطاب هذا أساس للشخص؛ لأنَّه شرط يستلزم التَّبادل إذ أصبح (أنا- أنت) في خطاب من يصبح بدوره (أنا) في خطابه، بهذا المعنى أفترض وجود شخص آخر خارج ذاتي، ولكنَّه يصبح صدى لي أقول له (أنت) ويقول لي (أنت) إن تخاطب الضمائر كما في اللِّغة باعتبارها شرطاً أساسياً في المسار التَّواصلِي الذي تنخرط فيه ليست إلا نتيجة تداوليَّة بالكامل"^(١)، فالضمير (أنا) في الفقرة السابقة من خطاب دراز يقابله حضور (أنت) فأنا لا أميل وأنت تميل... وهو يجسد مدى المشاركة والحضور اللذين يفيدهما هذا الأسلوب الحجاجي.

ومَّا يجسد حضور الدَّات المتكلِّمة الأفعال الإنجازية، "فالمخاطب يستعمل أغلب أصناف الفعل التقريري إن لم يكن كلها، وذلك ليعبر عن وجهة نظره، وليحدد موقفه من نقطة الخلاف"^(٢).

وبالرجوع إلى مدونة البحث نجد هذا واضحاً في خطاب "دراز" كما في هذه الفقرات:

١- قوله: "وما أجمل الصفحة التي كتبها (ليترية) يصف نفسه، حين كانت خاتمة مطافه في العلوم الواقعيَّة أن رأي نفسه محوطاً من كل جانب ببحر لحي من الأسرار الغامضة، وهو لا يملك سفينة يخوض بها لجئته، وليس معه إبرة يتعرف بها وجهة سفره، ترى كيف كان موقفه بإزاء هذا المحيط الرهيب"^(٣).

٢- وقوله: "لقد صدقوا، فإنَّه درسها، ولكن على أستاذه الروح الأمين، واكتتبها، ولكن من صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام بررة"^(٤).

(١) صابر حباسه، لسانيات الخطاب، ص ١٣٨.

(٢) عبد الهادي الشهري، آليات الحجاج وأدواته، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ١، ص ٨٤.

(٣) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٩٤.

(٤) مُحمَّد دراز، النبأ العظيم، ص ٤٢.

٣- وقوله: "فيا عجباً لهذه الآيات، هل كانت مؤلفة من حروف وكلمات؟ أم كانت أغلالاً وضعت في أعناقهم إلى الأبد، وأصفاداً شدت بها أيديهم فلا فكاك"^(١).

٤- وقوله: "ويا ليت شعري، لماذا لم ينسبوا تلك العلوم الغريبة عنهم إلى أهلها الموسومين بها، من الربانيين والأخيار في المدينة، أو القسيسين والرهبان في الشام، أولئك الذين قضوا أعمارهم في دراستها وتعليمها"^(٢).

إن حضور الذات المتكلمة ظاهر في الأفعال الإنجازية عند دراز: (ما أجمل، ويا عجباً، لقد صدقوا، ويا ليت شعري)، فهي جمل تقريرية تجسد حضور الذات لتتماهى مع الخطاب، وتقلل المسافة الفاصلة بينها وبين الذات المتلقية.

كما نلاحظ في الفقرات السابقة بروز أسلوب الاستفهام الذي يؤدي توجيهاً غير ملزم، ومع أنه استفهام تقريرى، ويمثل حضوراً قوياً لسلطة المرسل، إلا أنه أجدى حجاجياً من الفعل المباشر كالأمر والنهي؛ لأن الخطاب غير المباشر أقوى حجة من المباشر، فالمرسل "يدرك - كما يدرك المخاطب - أن هذه الأسئلة ليست استفهاماً عن مجهول، إذ لا يجهل المخاطب شيئاً من هذه المعارف...، ولهذا فهي حجج باعتبار قصد المخاطب، لا باعتبار الصياغة والمعنى الحرفي فقط"^(٣).

وهذا يؤكد حضور المرسل وقصده التقريرى؛ ليزيد الملفوظ حجة أقوى زيادة، مع ما في صياغته اللفظية من حجة، وقد أدرج كل من (أوستن وسيرل) الاستفهام التقريرى ضمن الأفعال الإنجازية، كما ميز (ديكرو) "نوعاً من الاستفهام، وأطلق عليه الاستفهام الحجاجي، وهو نمط من الاستفهام يستلزم تأويل القول المراد تحليله انطلاقاً من قيمته الحجاجية"^(٤).

وبالنظر في خطاب "دراز" نجد هذا الأسلوب بارزاً، ويشكّل حضوراً للذات المتكلمة، كما في هذه الأمثلة: "أليس من الغريب أن نفترض أن هذا الشعب _ اليهود _ الذي يقف القرآن منه هذا الموقف - ويحكم عليه هذا الحكم الصارم، يمكن أن يكون نموذجاً يحتذى به مُحمَّد ﷺ ومصدرراً لتعاليمه"^(٥)، وقوله: "ولكن هل يجب أن يكون الإنسان مؤرخاً لكي يستطيع أن يحكم

(١) مُحمَّد دراز، النبأ العظيم، ص ٥٧.

(٢) السابق، ص ٨٢.

(٣) عبد الهادي الشهري، آليات الحجاج وأدواته، مرجع سابق ج ١، ص ٨٧.

(٤) حياة دحمان، تجليات الحجاج في القرآن الكريم، سورة يوسف نموذجاً، رسالة ماجستير، جامعة الحاج جعفر، ص

(٥) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥١.

على الطَّابع الأخلاقيّ لرجل عاش شبابه في العفاف المطلق، وبعد زواجه عاش مع زوجته الوحيدة بإخلاص ما يقرب من ثلاثين عاماً، وأنه لم يشرع في زواجه الثاني إلا وقد بلغ الخامسة والخمسين؟^(١)، "أليست قضية هذا التصادق الكلي بين الكتب السماوية أن تكون الكتب المتأخرة إنما هي تجديد و تذكير بها"^(٢).

إنّ هذه الاستفهامات المتنوعة تجعل من المرسل ذاتاً أكثر حضوراً في الخطاب؛ لأنّ "تعميق ما بين المتكلم والمخاطب من مسافة أو تقليصها مرتبط بدرجة (Lattes) في الخطاب، فالإعلاء من شأن المتكلم بإحلاله محل العارف المتيقن يكسب الخطاب مصداقية ونجاعة، ويحمل المخاطب على تصديق ما جاء به"^(٣).

كما أنّ السّؤال يُلطّف العلاقة بينهما؛ لأنّ العلاقة تتحوّل إلى تأويل من قبل المتلقّي لما يحمله السّؤال غير المباشر، وهذا من شأنه أن يحول الاختلاف إلى مشكلة وتماهٍ بين المتكلم والمخاطب.

٢-١-٢- حضور المتلقّي:

يشكّل الخطاب شبكة لغويّة وإشاريّة تربط جسر التّواصل بين شخصيّات متفاعلة توحد بينها المنظومة الخطابيّة بقوانينها وشفراتها ومدلولاتها المتعددة^(٤)، فلم يعد انتقاء وحدانيّة الذات المتكلّمة محل خلاف بعد أن تأكّد لدى الباحثين أن الكلام البشري مبني على قاعدة التغيّر، فهو مسكون بأصوات الغير سواء أعلق الأمر بظاهرة الحواريّة أو بتعدد صوتي ما، أو بكليهما^(٥).

ولعل صوت المتلقّي هو الأكثر حضوراً في الخطاب، فالمتكلم ينشئ خطابه وفي ذهنه المتلقّي المعين الذي يشارك المتكلم في توجيه الخطاب الحجاجي الوجهة التي تخدم عملية التّواصل، بل إنه لا يمكن "مخاطبة إنسان تريد التّواصل معه وإقناعه بشيء ما إلا بلغته، فمن شروط نجاح الخطاب أن يأخذ بعين الاعتبار شخصيّة مخاطبه اللّغويّة، وإذا ما عمل الخطاب

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥٤.

(٢) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١٧٧.

(٣) مُحمَّد القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المسألة، المشار إليه ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج، ص ٣٩٩.

(٤) ينظر: مُحمَّد مشبال، البلاغة والخطاب، ص ١٦١.

(٥) ينظر: مُحمَّد نجيب العمامي، الذات محاجة في ألف ليلة وليلة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ٢، ص ٢٥٦.

على أن يخاطب مخاطبه من خلال لغته التي تدل على انتمائه الاجتماعي، فإن حظوظ نجاحه تكون أكبر وأقوى" (١).

ولقد حدّد دراز في بداية خطابه الحجاجي نوعيّة المتلقّي، بل وأكثر من ذلك أنه ينبغي أن يتجاوز بخطابه نوعاً من اللّغة إلى نوع آخر مراعاة؛ لاحتياجات المتلقّي الفكرية والثقافية (٢)، وإن حضور المتلقّي لديه يتعدّد بتعدد القضايا، وتختلف الأساليب الحجاجية تبعاً لهذا الحضور، فقد يكون حضور المتلقّي في صورة الذات المنضمة إلى المرسل مندجّة معه في ضمير المتكلم (نحن) إشعاراً من المرسل بموافقة المتلقّي له واتفاقه معه، وقد اتضح ذلك من خلال المبحث الأول، ولكن الخطاب لم يغفل حالات المتلقّي المختلفة من الشك أو الحيرة، فنجدّه يستحضره في حالته تلك؛ ليقدم له ما يكشف عنه ذلك الشكّ، ويتجلى ذلك في حضور المتلقّي بالضمير (أنت)، ففي مدونة البحث قول دراز: "وأنت فهل عسيت أن يخاللك شيء من الشك في مدى حاجة الجماعة في مختلف الأمم والشعوب إلى ازدهار الروح الديني فيها؟، وهل غرك أن دولاً كبيرة أسست نهضتها في عصرنا هذا على غير الدين، وقد استتب النظام فيها، ومكن لها في الأرض، إننا لا نريد أن نستبق الحوادث، وأن نتنبأ بمصير هذا البنيان الذي أسس على غير تقوى من الله ورضوان، ولكننا نحب أن نقدم لك نموذجاً لا من أقوال رجال الدين، بل من أقوال أقطاب العلم وزعماء السياسة، وقادة الحرب في تلك الدول نفسها فاستمع إلى قول (روبرت ميلليكان) العالم الطبيعي الأمريكي: "إن أهم أمر في الحياة هو الإيمان بحقيقة المعنويات وقيمة الأخلاق، ولقد كان زوال هذا الإيمان سبباً للحرب العامة، وإذا لم نجتهد الآن لاكتسابه أو لتقويته فلن يبقى للعلم قيمة، بل يصير العلم نكبة على البشرية" (٣).

إن حضور المتلقّي الشاك (وأنت) يقابله حضور ذوات أخرى يستدعيها المرسل لمواجهة: (فاستمع إلى قول...) وهذه استراتيجية حجاجية حضورية، حيث يتخلى المرسل عن القضية؛ لتكون بين تلك الذوات بصورة مباشرة، وإذا كانت الذوات المستدعاة مما يقدرها المتلقّي الغربي: (أقطاب العلم، وزعماء السياسة، وقادة الحرب)؛ فإن ثقة المتلقّي بها تكون أكبر وتأثره أقوى، بل إن الشك فيهم ينتفي، فهم ليسوا من المحسوبين على الدين ورجاله حتى يصنّف قولهم كمدافع و متعصّب، كما أن هذه المقولات هي من المثيرات لانفعال المتلقّي، وتلك الإثارة

(١) حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ١، ص ٢٣٦.

(٢) ينظر، محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥.

(٣) محمد دراز، الدين، ص ١٠٠.

تمثل داعياً من دواعي التأثير فيه، فإثارة العواطف والانفعالات لها دور مهم في الخطاب الحجاجي^(١).

إضافة إلى هذا الحضور فإن هناك حضوراً لفئة من المتلقين، وهو يبدأ من الحضور الكلي الإنساني الذي يستحضره خطاب "دراز"؛ ليؤكد الموقف الجمعي لبني الإنسان فيقول: "في هذه الظروف نستطيع أن نقول مع (كانت): "إننا مشرعون ورعايا في آن، وإن التجربة الأخلاقية للندم لتؤكد هذا الازدواج، فنحن عندما نقصر في واجبنا نحس أننا هبطنا إلى مستوى غير خليق بنا، ونعترف ضمناً بأننا مخلوق نبيل قد زل"^(٢).

وإذا كان الاستحضار الكلي في الفقرة السابقة أمام قضية عامة هي "الأخلاق" فإن ذلك الحضور يأتي أمام قضية خاصة هي "القرآن" كما في الفقرة الثانية: "ولا يزال القرآن يوقظ فينا ضرورة الشعور بكرامتنا الأصلية ويؤصله، فهو يقرر فقط أن الله كرم الإنسان، وبسط سلطانه على الأرض وعلى البحار، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً... فالأمر _ إذن _ أمر اختياري حرّ دنيوي لا علويّ، وهو يرجع إلى استخدامنا الحسن أو السيئ لملكاتنا العليا، وهي ملكات يركي تثقيفها النفس كما يدسّها ويطمسها إهمالها" ﴿وَقَدْ حَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ١٠]^(٣).

إن الفقرة السابقة تبدو وكأنها حضور لجمهور مسلم، ولكن رد الخطاب بعضه إلى بعض يبين أن الجمهور هو البشري الإنساني العام، فقد جاءت هذه الفقرة بعد الأولى، وكان الخطاب يقدم نوعاً من دمج الخاص في العام، فالبشرية حاضرة أمام الأخلاق، وكذلك هي حاضرة أمام القرآن، وإنه تمرير حجاجي يضع المجتمع الإنساني وجهاً لوجه أمام القرآن الذي لم يعد خاصاً بالمسلم فقط، بل إن خطاب "دراز" باستراتيجية الحضور هذه يقرب المسافة بين هذا الجمهور وبين المرسل ويزيل الكثير من الحواجز، ولاسيما عندما يستعمل اندماج الذات المرسل مع هذا الجمهور أمام القرآن، وهي استراتيجية تفيد نوعاً من بيان دعوة القرآن للناس أجمعين .

(١) ينظر، حاتم عبود البانوس، من الخطابة إلى تحليل الخطاب من الاحتجاج بالعواطف إلى الاحتجاج للعواطف ضمن

كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ٢، ص ٦١.

(٢) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢٨.

(٣) السابق، ص ٢٩.

ومن أنواع الحضور في خطاب "دراز" ما يسمّى بحضور الجمهور الضيق^(١)، وهو الجمهور الذي يمتلك سمة أو خاصية معينة تميّزه عن غيره، فيتم استحضاره ليكون سنداً للمرسل فيما يطرح من قضايا، أو للردّ عليه كما في هذه الفقرة من مدونة البحث: "سيقول الجهلاء من الملحدّين: نعم، فقد كان له - مُحمَّد ﷺ - من ذكائه الفطري وبصيرته النافذة ما يؤهّله لإدراك الحق والباطل من الآراء، والحسن والقيح من الأخلاق، والخير والشر من الأفعال، حتى لو أن شيئاً في السماء تناوله الفراسة أو تلهمه الفطرة أو توحى به الفكرة، لتناوله مُحمَّد ﷺ بفطرته السليمة، وعقله الكامل وتأملاته الصادقة"^(٢).

إن الملفوظ السابق يحمل ذاتين متكلمتين متميزتين، وكما يقرر (ديكرو) فلا يمكن تقطيع الملفوظ حسب الذاتين هاتين؛ ولذا نكون مضطرين للقبول بأن الأمر يتعلق بملفوظ واحد يتضمّن متكلمين مختلفين: المتكلم الأوّل: يتماهى مع "دراز"، والثاني: هو جهلاء الملحدّين، وهذا ما اصطلح عليه بـ "الازدواجية التلّفظيّة"، هي التي تتضمن تبادلاً كلامياً، أو تحاوراً أو "تراتبية كلامية" بعبارة (ديكرو)^(٣)، فلدينا في عبارة "دراز" حضور لجمهور معين: (الجهلاء من الملحدّين).

وعلى الرغم مما في هذا المصطلح من إثارة، فإنّ عرض قولهم يخفف تلك الإثارة، وهذا الحضور لهذه الفئة يقابله حضور فئة معاكسة تماماً في الصفات، ويستثمر "دراز" حضورها ليضعنا أمام مقابلة بين الفئتين، فلنقرأ هذه الفقرة من خطابه: "إن الأنبياء أنفسهم، وهم في الطبقة العليا من الذكاء والفطنة بشهادة الكافة لم يظفروا من الدّهر بهذا العهد في أقرب الحوادث إليهم، فقد كانوا فيما عدا تبليغ الوحي إذا اجتهدوا رأيهم فيما غاب عن مجلسهم أصابت فراستهم حيناً وأخطأت حيناً، فهذا يعقوب عليه السلام نراه يتهم بنيه حين جاءوا على قميصه بدم كذب، ثم يعود فيتهمهم حين قالوا: ﴿إِنَّ ابْنَكَ سَرَقٌ﴾ [يوسف: ٨١]، وقد أصاب في الأولى، ولكن في الثانية اتهمهم وهم براء..."^(٤).

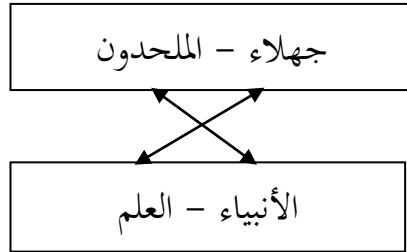
(١) ينظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص ١٨.

(٢) مُحمَّد دراز، النبا العظيم، ص ٣٩.

(٣) ينظر، رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، ص ١٦٥.

(٤) مُحمَّد دراز، النبا العظيم، ص ٦٤.

إنّ هذه الفقرة التي تشهد حضور فئة الأنبياء تقابل الحضور الأول، فنذكر مدى المقابلة والمقارنة الحاصلة بين الحضورين، وكيف كان لهذا الحضور الدور في بناء خطاب حجاجي ناجح، ويمكن إبراز هذا من خلال هذا الرسم:



إن حضور الأنبياء = العلم يقوّي موقف المرسل ضد الملحدون = الجهل. وهنا يكتسب الخطاب الحجاجي قوّته ونجاحه.

٢-١-٣- حضور ذوات مساندة أو معاندة:

إنّ المرسل أو بالأصح المرسل المحاجّ لا يغفل حالة المتلقين بأنواعهم، ففي تعريف المتلقّي "من المناسب إدخال العلاقة الاجتماعية والانفعاليّة التي تؤثر في المتكلّم، هاته العلاقة تتحدد انطلاقاً من معايير مختلفة حسب درجة الألفة الموجودة بين عنصري التبادل الكلامي، طبيعة الطبقة التي تفرق بينهما عند الاقتضاء والعقد الاجتماعي الذي يربط بينهما"^(١)، وبمعرفة المكوّن الثقافي والاجتماعي للمرسل (دراز) والمتلقّي الأصلي (الغربي) ندرك أهمية الاستراتيجية التي ينبغي أن يعمل بها المرسل؛ ليتمكن من الوصول إلى المتلقّي والتأثير فيه، وأن مدى أهمية حضور المتلقّي، وما يصدر عنه من معارضات، وتشنجات وشكوك أو موافقات، تساعد في مساندة المرسل؛ لتكون محاجة معه أيضاً.

فبعض أصحاب النظريات التي يعرضها "دراز" يقفون في صورة الذات المعاندة التي تقتضي من المرسل نوعاً معيناً من الخطاب، فصاحب النظرية الاجتماعية^(٢) في تفسير ظاهرة الدين يستحضره خطاب "دراز" في هذه الفقرة: "فليقل لنا إذاً: من أين جاءت إلينا فكرة "الإله الأكبر" فاطر السموات والأرض، وعلى غرار أي جماعة طبقت هذه الصورة؟، ثم ليقل لنا: كيف قامت الدّعوات في أصغر الشعوب إلى تلك العقيدة الإلهية السامية التي ليس لها مثال

(١) مولر، في التداولية المعاصرة والتواصل، ص ٦٩.

(٢) هي نظرية (دور كايم) والتي تقول بأن العقيدة وليدة الضغط الاجتماعي ، بل إن عناصر التفكير ، وأسس المعرفة العقلية ما هي إلا صور ولدتها حياة الجماعة ، ينظر مُحمَّد دراز ، الدين ، ص ١٥٠ .

تقاس عليه في مجتمعاتهم ولا في غيرها؟، إذ لا يزال بين الإنسانيّة كلّها، بل بين العالم أجمع وبين هذه الصورة العليا فراغ لا يمكن أن تملأه جماعة حقيقيّة أو خياليّة"^(١).

من خلال الفقرة السابقة تبرز ذات معاندة، يتم استشارتها بأدوات ذات التّجاه انفعاليّ، ف (من أين) تحمل طاقة انفعاليّة؟!، فالزّمان والمكان "في كثير من الأحيان يسهمان في توجيه الخطاب انفعاليّاً لما يمكن أن يقترن بهما من شحن عاطفيّة"^(٢)، كما أن وجود (أين) يضع هذه الدّات المعاندة أمام السّؤال المباشر الذي لا يراد منه طلب الجواب، بل قائم على النفي المضمر، حيث لا يمكن الإتيان بذلك، وتأتي أداه الاستفهام (كيف) التي تعيننا بعد قوله : (من أين) على استخراج سمات الملفوظ الحجاجي، وهي إثارة هذه الدّات المعاندة وإرباكها ووضعها في بؤرة الاهتمام لتتلقّى الجواب من المتكلّم، وكل هذه السيطرة التي يبذلها المتكلّم تجاه الذات المعاندة يضعف شأنها أمام المتلقي.

ويستغل "دراز" في خطابه حضوراً آخر للدّات المعاندة؛ ليمارس الخطاب ضدّها أسلوباً توجيهياً إلزامياً فيقول: "والآن دع هذه الفصيلة من المذاهب الفلسفيّة، أعني فصيلة المذاهب المتخلّفة عن قافلة الأديان، وخذنا في المقارنة بين الدّين وبين الفلسفات التي تلتقي مع الديانات .."^(٣).

إن الخطاب يمارس سلطة توجيهيّة ملزمة للدّات المعاندة بإنجاز فعلين من الأفعال الإلزاميّة، وهما: (دع وخذ) والملاحظ صدور الفعل الأول بأسلوب توجيهيّ معلل، بمعنى أن المرسل لا يطلب الكف عن هذا الأمر، إلا ليوجه الدّات تلك إلى ما هو أهمّ وأفضل، ولذا جاء فعل الأمر الثاني أكثر تأدباً (خذنا) فيندمج المرسل مع الذات المعاندة، وكأنّها قد تخلت عن عنادها، وأخذت مع المرسل إلى طريق آخر يريده لها.

وإلى جانب الدّات المعاندة نجد الدّات المساندة، وهي التي على وفاق مع المرسل، فيستغل حضورها لتأييد حجته، ولاسيّما إذا كانت تلك الذات المساندة تمثل ثقلاً معنوياً ورمزيّاً لدى المتلقّي، فيكون حضورها إلى جانب الخطاب وصاحبه أدعى إلى التّأثير والإقناع.

(١) محمد دراز، الدين، ص ١٦١ - ١٦٢.

(٢) حاتم عبيد، من الاحتجاج بالعواطف إلى الاحتجاج للعواطف ضمن كتابه الحجاج مفهومه ومجالاته ج ٢ ص ٨٤.

(٣) محمد دراز، الدين، ص ٦٢.

وحول تعريف الدين المتشعب يستدعي "دراز" في خطابه ذاتاً مهمة وهي الفيلسوف الألماني (إرنست ماخر) لتكون مساندة أو بالأحرى؛ لينضم المرسل إليه في صورة توافقية يقوى بها الخطاب الحجاجي فيقول: "بالجملة فنحن لا نوافق على حذف مبدأ الألوهية من تعريف الأديان، بل نذهب إلى القول مع الفيلسوف الألماني.. (إرنست شلاير ماخر) بأن قوام حقيقة الدين هو ذلك الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة لقوة قاهرة، فلا ريب أن هذا الشعور ركن أصيل لابد، منه في تحقيق الدين من حيث هو"^(١).

إن ما يفيد الخطاب الحجاجي في كلام دراز السابق هو إثراء العملية التواصلية وتكثيف أطرافها، إضافة إلى المتلقي المستهدف الذي انضم إلى المرسل بضمير الجمع للمتكلمين (نحن) نجد حضوراً آخر يتمثل في شخصية (ماخر)، ومعلوم أن عملية التواصل الخطابية تستدعي من الذوات من يوظفون باعتبارهم شهوداً، ويؤثرون في الخطاب بشكل حاسم^(٢)، وهو ما يتمثل في حضور الفيلسوف الألماني في الفقرة السابقة، حيث يعد شاهداً ومسانداً للمرسل في قوله الذي أورده آنفاً.

إن نجاح الخطاب الحجاجي مرتقن بمدى استجلاب أكبر عدد من المؤثرات بأنجح الأساليب، ويمثل أسلوب الحضور أحد الأساليب المؤثرة في نجاحه، ولاسيما استدعاء الذوات التي تشارك بدرجة ما في بناء الخطاب الحجاجي ذاته، من خلال ملفوظاته ودلالاتها.

وعندما يتجاوز الخطاب مجرد حضور تلك الذوات إلى تأثيرها واقتناعها فإنه يمارس قوة مؤثرة، وهذا ما يلجأ إليه دراز في خطابه أحياناً، ومن ذلك قوله: "ها أنت ذا قد عرفت نهج التأليف الإنساني في صنعة البيان، وغير البيان، ورأيت ما بينه وبين نهج التأليف في نجوم القرآن، وعرفت ماذا يجب أن يحدث في النظم القرآني من جزاء هذا النهج العجيب في أسباب ثلاثة من شأنها ألا يستقيم بها للكلام طبع ولا يلتئم له معها شمل، فانظر الآن هل استطاعت هذه الأسباب على تضافرها أن تنال شيئاً من استقامة النظم في السور المؤلفة على هذا النهج"^(٣).

(١) محمد دراز، الدين، ص ٤٠.

(٢) ينظر: مولز، في التداولية المعاصرة والتواصل، ص ٦٥.

(٣) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ١٩٣.

إن النتيجة: (قد عرفت نهج...) تدلنا على ذات معاندة تراجعته وعرفت ويقوي هذه الدلالة حرف التنبيه، واسم الإشارة: (ها أنت ذا...)، وكأن الخطاب يمرر تلك المعاندة ليحولها إلى موقف الموافق المنضم إلى المرسل، وكل هذا يعطي الخطاب الحجاجي قوة تأثيرية.

٢-٢-٢- التفسير:

يعد التفسير من الأساليب التي يلجأ إليها المحاجِّ لإنجاح عملية الحجاج، وذلك بتضييق الاحتمالات التي تشير إليها الملفوظات، مما يساعد في توجيه الخطاب الحجاجي الوجهة التي يريدها المرسل، ويندرج تحت التفسير أنواع عدة يمكن دراسة ما برز منها في خطاب دراز الحجاجي ومنها:

٢-٢-١- الوصف:

يشمل الوصف مجموعة من الأدوات اللغوية التي يستغلها المرسل بهدف الوصول إلى درجة أكبر من التأثير والإقناع، كاستعمال الصفة التي تزيل الكثير من التساؤلات التي يحملها الخطاب إلى ذهن المتلقي، وفي خطاب "دراز" نجد قضية إثبات أمية مُحمَّد ﷺ تُقدِّم محملة بصفات توجه الخطاب الوجهة المرادة . فسيدنا مُحمَّد ﷺ كما ذكر دراز "لا يوجد من الناحية العلمية أي ضوء يمكن أن يكشف لنا أنه كان يتوفر عنده في ذلك الوقت بعض المعارف المذهبية أو الاستعداد لمهمة النبوة، لم يكن يدري ما الكتاب وما الإيمان، ولم يكن يحظ أكثر من حظ قومه من حيث معرفة الفصص الديني، ولم يكن يتوقع هذا أيضاً أن يكلف بدور المرسل من عند الله، كما لم يكن يعرف كيف يرشد نفسه إلى الطريق القويم"^(١).

إن الصفة (العلمية) تشكل تفسيراً لطبيعة البحث في صلة سيدنا مُحمَّد ﷺ بتلك المعارف وتجييب عن أسئلة المتلقي الذي يحمل في ذهنه الكثير من الحوادث التي تدعي أن سيدنا مُحمَّد ﷺ كان يتلقى المعارف من هنا أو هناك، فالصفة تنفي السمة العلمية عن كل ما يثار حول ذلك، فهي توجه القضية الوجهة السليمة بعيداً عن الجزئيات التي لا تثبت علمياً، ولا ريب في أن هذا وسيلة للتأثير على المتلقي، ولا سيما "المتلقي الغربي" الذي يقدر الناحية العلمية ويعتد بها .

ويستغل دراز في خطابه الصفة وتحليلها في النص القرآني؛ لإثبات رأيه حول بعض القضايا المهمة، كقضية النية الحسنة التي يصاحبها العمل والتحقق، والنية الحسنة التي يتوقف صاحبها عندها بلا عمل، فيستدل بنصين أحدهما من القرآن والآخر من الحديث^(٢).

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٦٧.

(٢) ينظر، مُحمَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٤٦٩ وما بعدها.

ثم يحلل ذلك مستعملاً دور الصّفة في إبداء الفرق بينهما وأفضلية النية التي يصاحبها العمل.

ويبدأ دور الصفة لديه من تزكية سند الحديث المستدلّ به، فالبخاري ومسلم هما "من أكابر السلف وأوثقهم سنداً"^(١).

وأما الصّفة في الآية الكريمة فدورها مهمّ، فالقرآن "بين المجاهدين وغير المجاهدين...، والحق أنهم جميعاً قد وضعوا تحت عنوانه: "المؤمنين" وأنهم موعودون أجمعين بالتّعيم الأخرويّ، ولكنهم ليسوا جميعاً في درجة واحدة، ومن ثم لم يقل القرآن جملة: إن أولئك الذين يجاهدون فعلاً أسمى من الآخرين، ولكنه يلوّن هذا السمو تبعاً للحالة، فتارة تكون "درجات كثيرة"... وتارة هي "درجة واحدة"، ومن هنا يكمن برهاننا، إذ من أين تأتي درجة هذه الرّفعة أو درجاتها، ما لم تكن من ذلك الفرق بين المجهود المبذول والتّضحيات السّخية بين الذين يجاهدون بنيّاتهم فحسب، وأولئك الذين يبذلون "أموالهم وأنفسهم"^(٢).

إنّ درازاً ينطلق من الخطاب القرآنيّ والحديث الشريف؛ ليعزّز من رأيه بتحليله لملفوظات الخطاب، ولاسيما إبراز دور الصّفة، ويمكن توضيح ذلك من خلال استعمال الصّفة ذاتها لتقوية خطابه، كما في وصف البخاري ومسلم بأتهما من أكابر السّلف، والتوصّل من خلال تحليل الصّفات الواردة في الآية، إلى تأييد ما يراه من أهمية النية الفاعلة من خلال ملفوظات الخطاب ذاته، ويمكن توضيح ما توصل إليه من تحليل الصّفات ودلالاتها في ملفوظات الآية بهذا الرسم:

(١) ينظر، السابق، ص ٤٦٩.

(٢) السابق، ص ٤٦٩.

-أ-

يمثل النية الحسنة غير المفعلة

"فلم يعملها" ↓ = صفة سالبة

↓
حسنة واحدة = أجر أقل

-ب-

يمثل النية الحسنة المفعلة

فعملها = صفة موجبة

عشر حسنات = أجر أكثر

مؤمن + درجة = صفة خاصة

من خلال العمودين السابقين نرى أنّ الصّفة ودلالاتها قد أسهمت في تقوية رأي المرسل، فالصفة الإيجابية أقوى من السالبة، والصفة الأقلّ دلالة على معنى (الأجر) هي أقلّ في قوّة الخطاب، ووجود الصّفة الخاصّة بعد الإيمان المرتبطة بالأجر الأكبر وبالنيّة المفعلة، كل ذلك يقوّي من موقف المرسل، الذي ذهب إليه من عدم تساوي النية الحسنة المفعلة بالنية الحسنة المعطلة، والأولى تفضّل الأخيرة بكثير.

ومن هنا ندرك أهمية الصّفة، فالصّفة" التي نختارها تجلو وجهة نظرنا، وموقفنا من الموضوع"^(١)، وتساعدنا على تقوية خطابنا الموجه للوجهة التي نريدها، ولعل من ميزات الصّفة خاصّة إذا كانت باسم الفاعل، أو الاسم المشتقّ عموماً، أنّها تؤدي دوراً مهماً في رسم الصورة حيث يتمّ "دفع الكلمة إلى ارتداء لباسها الاستعاري الخلاق من أجل استخراج دلالات جديدة"^(٢)، ويحيل هذا اللباس الصّفة إلى أعلى درجات السّلم الحجاجي أو إلى أسفلها، ففي مدونة البحث يتحدث "دراز" عن وصف العقيدة حال ضعفها، فتتحول الصّفات إلى صور استعارية تؤدّي بها إلى درجات من الهوان والضعف، يقول: "فهناك عقيدة ضامرة ذابطة ضئيلة

(١) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج٢، ص ٢٧١.

(٢) عمارة ناصر، الحجاج اللغوي في الخطاب الفلسفي ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج١، ص ٥٨٤.

هزيلة زاحمتها شؤون الحياة اليومية، فألجأتها إلى حاشية النفس وتركها عاطلة لا عمل لها، هامة لا حراك بها إلا في فترات قصيرة لا تلبث أن تعود بعدها إلى سباتها العميق"^(١).

إن الصفات السابقة: (ضامرة، ذابلة، ضئيلة، هزيلة، هامة) جاءت كلها على صيغة المشتق مما أكسب الصفة زيادة على إفادتها الوصف دلالة استعارية، وتحولت الملفوظات تلك إلى صور متعدّدة، وهذا التحوّل أكسب الخطاب الحجاجي قوة إضافية لتعدد الأساليب المؤثرة في المتلقّي أعني: (الوصف + الصورة)، ولاشكّ في قوّة التأثير المتوقّع على المتلقّي، فالصورة لهذه العقيدة منفرة، تخالف الوضع السليم لمسمّى العقيدة التي تعني في بعدها الذهني القوّة والثبات.

٢-٢-٢-٢ - السرد:

يتمثّل السرد بالمعنى الذي حدده (جونات) "بأنه النّشاط السّرديّ الذي يضطلع به الرّاوي وهو يحكي حكاية ويصوغ الخطاب النّاقل لها، وهو ما سماه (جونات) - نفسه - " فعل السرد معتبراً في ذاته، ويميز هذا المنظر بين فعل الكتابة الذي ينشئه الكاتب، وهو حقيقي عن فعل السرد الذي ينجزه الراوي، وهو فعل متخيّل"^(٢) إلا أن هذا المفهوم للسرد ليس هو الوحيد، بل إننا نجد له مفاهيم أخرى تتمثّل في القسم القصصي من الخطاب، الذي تُقدّم فيه الحكاية، على أنّها فعل لما يخوض فيه المؤلّف من مسائل عامة.

فالخطاب الحجاجي عبارة عن عملية تفاعلية وتواصلية تداولية يشارك في إنجازها المرسل والمتلقّي والرّسالة، التي تبرز في أشكال مختلفة، يمثل السرد شكلاً مهماً منها، فقد يلجأ منشئ الخطاب الحجاجي إلى السرد في جزء من خطابه لمقتضيات السياق التّداولي، في محاولة لإيجاد بعد آخر غير ظاهر من الحجاج، يتمثّل في قدرة السرد وما يحتويه من راوٍ وشخصيات وأحداث على التأثير المباشر على المتلقّي، فهل لجأ "دراز" في خطابه الحجاجي إلى هذا النوع من الأساليب الحجاجية؟ وما الهدف من ذلك؟

(١) مُحمَّد دراز، نظرات الإسلام، ص ٢٥.

(٢) مُحمَّد نجيب العمامي وآخرون، معجم السرديات، ص ٢٤٠.

لقد تحدد السرد بأنه "الكيفية التي تروي بها القصة عن طريق هذه القناة نفسها، وما يخضع له من مؤثرات بعضها متعلق بالرأوي والمروي له، والبعض الآخر متعلق بالقصة ذاتها"^(١)، ولجوء الخطاب إلى هذا الأسلوب يعد مكتملاً لتنوع الأساليب المؤثرة التي تمتلك قوّة حجاجيّة.

ولاشك في أن أسلوب السرد يمتلك طاقه حجاجية، لاسيما وأنه يسلك طريقاً غير مباشر للتأثير والإقناع، ويستخدم دراز في خطابه الحجاجي هذا الأسلوب السردية؛ لإبراز بعض الأحداث، ففي حادثة الحجر الأسود التي باشر الرسول ﷺ حلّها، نجد خطاب دراز يتحول إلى أسلوب سردي وصفي.

ويتضح ذلك في قوله: "وكان أهم الأحداث التي وقعت بين تاريخ زواجه وتاريخ بعثته ﷺ، وهو في الخامسة والثلاثين وقت ترميم الكعبة، فلأهمية الصرح الذي كان بمثابة المعبد الوطني للجزيرة العربية كانت كل القبائل العربية تبدي له كل تقديس، رغم اختلاف عقائدها، لهذا نراها جميعاً تحرص كل الحرص على أن تنال شرف المشاركة في أعمال بناء الكعبة، ولقد توصلت بفضل تقسيم العمل بينها على تحقيق مطالب الجميع حتى وجد المتنافسون أنفسهم أمام العمل الذي يتجزأ، وهو إعادة وضع الحجر الأسود في مكانه، فلم يرض أحد عن التنازل عن حقه في رفع الحجر، ولم يستطع أحد أن يمنع تفاقم النزاع ومع ذلك، وقبل الالتجاء إلى السلاح، عُقد اجتماع أخير تقرر فيه الاحتكام في هذا الموضوع إلى أول شخص يدخل الرّحاب المقدسة للكعبة من باب بني شيبه..."

ولقد شاء الله أن هذا الشخص هو محمد ﷺ، فلما رآه الناس يدخل صاحوا: الأمين... الأمين، ولم يجب أملهم في انتظار الحل العادل، فقد أسرع بيديهته اليقظة ونزاهته المعهودة بأن بسط رداءه على الأرض، ووضع يديه الحجر الأسود وسط الثياب، ثم طلب إلى رؤساء القبائل أن يمسك كل منهم بطرف الثوب، وأن يرفعه معاً إلى المستوى المطلوب، وعندما وصلوا بالحجر إلى المكان المخصص له أخذ محمد ﷺ الحجر بنفسه ووضع مكانه، فساد الرضا بين الحاضرين، واستتب السلام بين القبائل"^(٢).

(١) حميد حميداني، بنية النص السردية، المركز الثقافي العربي، ط أولى، ١٩٩١، ص ٤٥.

(٢) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم ص ٢٥ - ٢٦.

لقد أتاحت الحادثة التاريخية لـ"دراز" أن يمارس أسلوب السرد والوصف، والارتباط بين السرد والوصف وثيق الصلة، فإنه من غير الممكن القيام بالسرد دون أن نصف، فالوصف يتمثل في وصف المكان (الكعبة)، وهو يبرز أهمية هذا المكان، وتأثيراته الاجتماعية والانفعالية؛ لأن المكان ليس إطاراً للأحداث، بل عادة ما يكون مؤثراً في الأحداث والقائمين بها، فسيكون لهذا المكان تأثير فيما بعد عند الاحتكام إلى شخص ما، فتكون هناك شروط بسبب هذا المكان، ويصف الخطاب لنا عمل الشخصيات في بناء الحكاية، فقد اتفقوا على تقسيم أعمال الترميم بينهم حتى وصلت الحكاية إلى العقدة عندما وصلوا بالترميم إلى وضع الحجر الأسود في مكانه، وهو أمر لا يخضع لذلك التقسيم، وبهذا تصل الحكاية إلى ذروة العقدة في الأحداث، حيث تتأزم وتصل إلى طريق مسدود^(١).

ثم تبدأ الأحداث تتجه إلى الحل، لكنه حل يخدم الخطاب الحجاجي الذي يريد إبراز شخصية البطل - إن صح التعبير - (محمد ﷺ)، فقد اتفق الجميع أن يكون الحكم بينهم أول داخل إلى ساحة الكعبة من باب بني شيبه، وهذا التحديد له دلالة الحجاجية من حيث تضيق عملية الاختيار، فكان هذا الداخل هو محمد ﷺ.

وهنا يتخذ الخطاب أسلوب السرد المباشر: فصاحوا: الأمين.. الأمين...، فتحول الخطاب إلى السرد واضح من خلال تحول الضمائر إلى الغائب والأفعال إلى صيغة الماضي، كما حدد ذلك (بنفست): (صاحوا، بديهته، بسط، وضع، وصلوا،...).

ثم يتجه السرد إلى هذا الداخل سيدنا محمد ﷺ: (الذي أسرع ببديهته اليقظة، ونزاهته المعهودة)، وهذه الجملة تستدعي حضور المروي له؛ لأنه يجهل حالة محمد ﷺ، ولا يخفى ما يفيد هذا من قيمة حجاجية مؤثرة في المتلقي "المروي له"، فهناك ارتباط بين صاحوا... وهذه الجملة، وكأن الصياح جاء لما يعرفه هذا الجمع من نزاهة معهودة لدى الداخل (البطل محمد ﷺ)، فالسرد يرتد إلى الوراء لبيان ماضي محمد ﷺ نزاهة معهودة وفطنة يقظة.

إن خطاب "دراز" يتماهى مع الراوي في ذكر هذه الأحداث، فهو يتدخل ليقوم بتأسيس نوع من الحجاج السردى، وإن كانت هذه التدخلات لا تبعد الحدث عن مساره

(١) ينظر، عمر عيلان، في مناهج تحليل الخطاب السردى، دار الكتاب الحديث، مصر، ٢٠١٢، ص ٩٣.

التاريخي (صاحوا، الأمين... الأمين... فقد أسرع محمد ﷺ، فساد الرضا بين جموع الحاضرين، واستتب السلام بين القبائل) إنها تدخلات تحمل قيماً حجاجية تتمثل في رسم الثقة لدى أولئك الحاضرين بمحمد ﷺ ومقدرته على حل النزاع الذي كان ربما يؤدي إلى قتال، فمحمد ﷺ يحل النزاع ويقنع كل أولئك، أفلا يكون له الحق في أن يسمعوا منه فيما بعد وأن يصدقوه، وهم الذين شهدوا بأنه الأمين؟

ويصادفنا نصّ سرديّ آخر يغلب عليه طابع الحوار، إلا أن الكاتب يظل هو الراوي له ليجد مجالاً للوصف والتحليل، خدمة لمسار خطابه الحجاجي كما سنرى، ففي قضية الوحي يقول دراز: "ولقد نقل إلينا بنفسه - محمد ﷺ - أطوار ما حدث على شكل حوار بينه وبين جبريل، بين التابع والمريّ، قال جبريل: اقرأ، قال محمد ﷺ - مندهشاً - ما أنا بقارئ، يكرر جبريل: اقرأ بعد أن ضمه إليه ضمة شديدة، قال محمد ﷺ ماذا أقرأ: ولقد تكرر نفس الأمر مع ضمة أشد من الضمة الأولى كما لو كان المقصود منها إثارة انتباهه والتمكن في نفسه لمعاني الجدّيّة التي تتطلبها التبعة الثقيلة التي سيكلف بها، ولكن صاحبنا المتبتل يتساءل في هلع: "وكيف أقرأ"، وهنا يقرأ عليه الملك: اقرأ باسم ربك الذي خلق... وتثبت هذه الكلمات الكريمة في ذاكرته، وأخذ يردد لها لنفسه بينما اختفى الملك، وعندما خرج محمد ﷺ من الغار عائداً إلى داره سمع صوتاً يناديه فرفع رأسه إلى السماء وإذا بالملك ذاته يغطي الأفق، ويقول: يا محمد أنت رسول الله، وأنا جبريل.. ولم يستطع أن يحول نظره أو يتقدم أو يتأخر فلم يكن يحّدق في أي نقطة في السماء إلا ويراه أمامه، واستمر ذلك عدة من الزمن ثم لم يعد يرى شيئاً^(١).

إن المرسل ينقلنا عن طريق السرد إلى تلك الحادثة فيقدم لنا الحوار متدخلًا فيه، بالوصف والتحليل، فيصف حالة سيدنا محمد ﷺ: (مندهشاً... في هلع...) وهما وصفان يبينان تطور حالة محمد ﷺ: فالأولى: دهشة واستغراب والثانية: خوف وهلع، وكل ذلك يشدنا إلى حالة البطل ومتابعة حالته تلك، ومما يثير المتلقي بالنسبة إلى حالة البطل ومتابعتها وربما إثارة الشفقة والعطف من جراء الموقف الذي مارسه جبريل مع سيدنا محمد ﷺ، فالثانية أشد من الأولى، إلا

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٢٨.

أن تدخل المرسل يحمل ذلك بأنه إيدان بأن يتحمل هذا البطل تبعات ما سيواجهه في المستقبل.

ولا يغفل الخطاب دور المكان فهو يمثل حيزاً مهماً في هذا الحدث ويمثل قيمة حجاجية حيث ارتباط السماء بالأرض، وهو ارتباط يبني عليه المرسل قوة حجاجية علائقية بين الأعلى: (الله) والأسفل: (الناس)، ولا أدل على ذلك من هذه الملفوظات: (دخل محمد ﷺ في أول اتصال له مع ما وراء الكون... بينما اختفى الملك، فرفع رأسه إلى السماء وإذا بالملك ذاته يغطي الأفق ويقول: يا محمد أنت رسول الله.. وأنا جبريل) كما تكمن دلالة المكان وقيمتها الحجاجية في أنه يضفي على الحدث طابع الحقيقة والصدق، فالمحكي لا يكون إلا موضعاً^(١)، ولذا نجد خطاب دراز يهتم بالمكان، وإبرازه في الحدث، وهو وإن كان واقعة تاريخية إلا أن تكامل أطرافه: (مكة، الكعبة، الغار، داره، السماء، الأفق) تثير لدى المتلقي طابع الفضول؛ لامتزاج العلوي بالسفلي متماهيا مع محمد ﷺ والوحي.

ويسترسل الخطاب في وصف حالة محمد ﷺ بعد هذا اللقاء الغريب، وينقل إلينا "دراز" (الزاوي) حالة محمد ﷺ بصورة موضوعية بشرية فيقول: "فقد انتابه نوع من الشك في أن يكون ذلك من مس الشياطين، وهو أمر يشيع في مجتمعه، ويمارسه السحرة، فهو بشر انتابه الخوف والهلع، وأخذته حمى باردة وطلب من أهله أن يدثروه بغطاء ثقيل، حتى يذهب عنه الخوف، وعندما أنهى إلى خديجة ما حدث وأبدى لها مخاوفه واضطرابه، بذلت وسعها في تطيب خاطرة بأطيب حديث وأجمل مواساة: "كلا والله ما يخزيك الله أبداً إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم..."^(٢).

إن ما يذكره "دراز" هنا يخدم اتجاه الخطاب الحجاجي، وذلك من خلال إثارة المتلقي من خلال وصف حالة محمد ﷺ ووضع في حدود البشرية بعيداً عن مستوى الرجل المعجزة أو (السوبرمان) كما أن شهادة زوجته له التي يذكرها الخطاب لها مغزى حجاجي، فهي تتسق مع حادثة الحجر الأسود، فالسرد - إذن - يمارس ارتداداً للوراء؛ ليتّم استحضار أول الأحداث فيضم إليها هذه الشهادة، وكل ذلك تأكيد على سيرة محمد ﷺ الطيبة، ومن هنا يكون الخطاب

(١) جونات وآخرون، الفضاء الروائي، ص ٧١.

(٢) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٢٩.

قد أثبت الثقة في مُحمَّد ﷺ ومدى صدقه، وهي حجة تفيد الخطاب فيما بعد؛ لنفي أن يكون مُحمَّد ﷺ قد افترى القرآن من عنده.

بقي أن نعرف أن ما ذكره الراوي (دراز) من وصف شخصية البطل "مُحمَّد" ﷺ وتحليلها هو من باب إثارة مشاعر المتلقي وانفعالاته لا بالملفوظات فقط، بل بما يسوقه من شواهد تؤكد نوعيّة هذه الشخصية المركزية في الحدث، فالوصف الموضوعي وذكر القرائن تمكن المتلقي من استخلاص النتيجة، ولا يخفى ما في عدم التصريح بالنتيجة من نجاح في العملية الحجاجية^(١). وأخيراً ينبغي التأكيد على القيمة الحجاجيّة لأسلوب السرد والوصف، وهي تنطلق من قدرة هذا الأسلوب على جذب المتلقي إلى الاتصال بشخصيات الحكاية، وما يقومون به من أعمال ومحاولة الحكم عليها، فللسرد والوصف قدرة كبيرة على جلب الانتباه^(٢)، ومع أن الحدث التاريخي ربما يكون بعيداً عن التخيل، إلا أن الراوي يكتف جوانب معينة منه بغية الوصول إلى درجة من التأثير والإقناع^(٣)، فهما أسلوبان مهمان من أساليب التفسير.

(١) ينظر، مُحمَّد نجيب العمامي، الذات محاجة في ألف ليلة وليلة، ضمن كتاب، الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ٢١، ص ١٧٣.

(٢) ينظر: ليونيل بلنجر، عدة الأدوات الحجاجية ترجمة قوتال فضيلة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ٢، ص ٣٩٣.

(٣) للمزيد من هذا الأسلوب في خطاب دراز، ينظر مُحمَّد دراز، ص ١٣٢ وما بعدها.

٢-٢-٣ / التعريف والمقارنة:

يندرج التعريف والمقارنة ضمن أساليب الحجاج الشارحة التي تُوَطر للحجاج مفهوم الاتصال والمشاركة، حيث تتجاوز هذه الأساليب معايير الوضوح والتبسيط إلى الاهتمام "بالفرد وبتاريخه وباهتماماته والظروف الآتية، وحالاته العاطفية، والطريقة التي ينظر إليها"^(١)، ولذا نجد أسلوب التعريف والمقارنة يعيد بناء المفاهيم تحت ظروف معينة تخص الخطاب الحجاجي ومتلقيه وخلفياته المتعددة.

ويعتمد "دراز" في خطابه التعريف والمقارنة أسلوباً حجاجياً، ولكنه ينطلق في ذلك من السؤال الذي يستدعي من خلاله مشاركة المتلقي لإعادة صياغة المفهوم، فمصطلح "الدين" يكمن تعريفه في مظهرين هما: الحالة النفسية المتمثلة في الخضوع لدى المتدين، والحقيقة الخارجية المتمثلة في الروايات والآثار، إلا أن هذا لا يفي بالغرض إذ إن هذا المعنى ربما يوجد فيما لا علاقة له بالدين، فالخضوع مثلاً قد يكون من الولد لوالده أو المرؤوس لرئيسه^(٢)، ومن هنا لا بد من إعادة صياغة لهذا المفهوم (الدين) بحيث لا يتجاوزه إلى غير، ولذا يجب أن نتساءل عن الخصائص والعناصر الجوهرية التي تميز الفكرة الدينية أو السلوك أو الشعور الديني بوجه عام عما سواها^(٣)؟

إن درازا يحاول إعادة تعريف الدين بإثارة السؤال عن حقيقة التعريفات السابقة والبحث عن التعريف الجديد، وهذا السؤال يعد سؤالاً تأسيسياً لإعادة التفكير فالمساءلة في حد ذاتها تعد فعل تفكير^(٤).

ويتخذ التعريف طريقاً آخر في خطاب دراز، وهو إثارة وجدان المتلقي، ففي مدونة البحث يقول "دراز" عن الإلزام الأخلاقي إنه "هو القاعدة الأساسية والمدار والعنصر النووي الذي يدور حوله كل النظام الأخلاقي، والذي يؤدي فقده إلى سحق جوهر الحكمة العملية ذاتها

(١) ليونيل بلنجر، عدة الأدوات الحجاجية، ترجمة فوتال فضيلة، ج٢، ص ٣٩١.

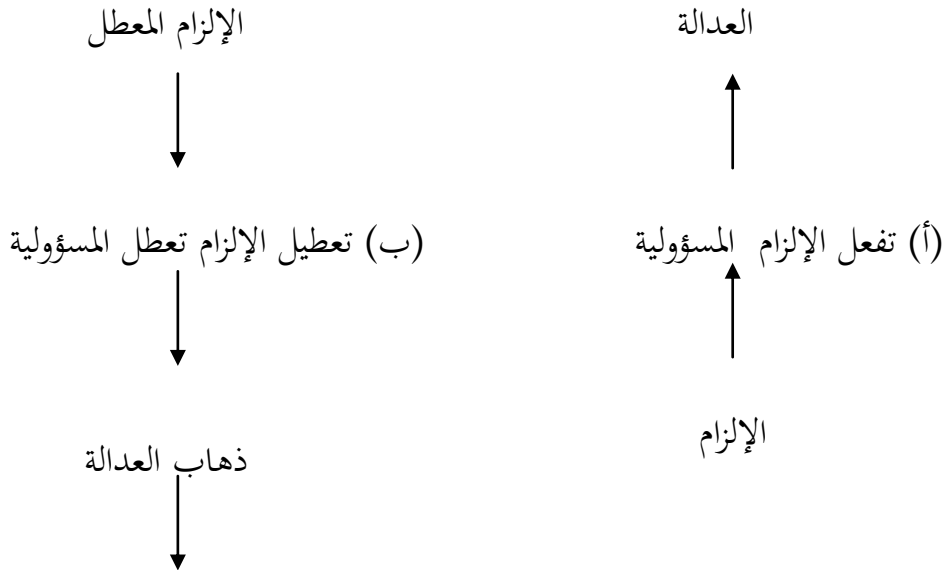
(٢) ينظر، مُحمَّد دراز، الدين، ص ٣٢ - ٣٣.

(٣) السابق ص ٣٣.

(٤) ينظر، مُحمَّد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص ٣٩٤.

وفناء ماهيتها، ذلك أنه إذا لم يعد هناك إزام فلن تكون هناك مسؤولية، وإذا عدت المسؤولية، فلا يمكن أن تعود العدالة، وحينئذ تتفشى الفوضى ويفسد النظام وتعمّ الهمجية لا في مجال الواقع فحسب، بل في مجال القانون أيضاً^(١).

إن تعريف الإزام بهذه الملفوظات يثير وجدان المتلقي، ويكون لديه سُلّمين حجاجيين مثيرين للاهتمام، يُبنى أحدهما على تفعيل الإزام وحصول النتيجة، وفي المقابل ينتج الآخر عن ذهاب الإزام ووجود نتيجة معاكسة، وكل ذلك مثير لوجدان المتلقي وانفعالاته لبيان أهمية الإزام وحمله عليه، كما يتضح ذلك من خلال العمودين (أ و ب) في هذا الرسم:



ويتضح من هذا الرسم أيضاً أسلوب آخر وهو أسلوب المقارنة عندما نقارن بين وجود الإزام وعدمه، فعدم وجود الإزام سبب في انتفاء المسؤولية ونزول السلم إلى أسفل درجات القيم حتى نصل إلى الفوضى والعبثية.

إنّ مقارنة عنصر بآخر وقياسه به يؤدي إلى معرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بين هذين العنصرين، ومن ثم اتضح الرؤية لدى المتلقي، فنحن عندما نقارن "نكشف للغير عن شيء

(١) محمد دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢١.

آخر، ونفتح حقل استمالاته^(١)؛ لتكون رؤيته أشدَّ تركيزاً ووضوحاً، وإن المقارنة في خطاب "دراز" تبدأ من الهيكل العام للخطاب الحجاجي إلى جزئيات وفروع ضمن الخطاب، فبناء النظرية الأخلاقية في القرآن إنما جاء ضرورة لخلو الإطار الثقافي منها مقارنة بوجود نظريات أخلاقية أخرى، وحول ذلك يقول دراز: "إن المؤلفات تذكر لنا باختصار أو بإفاضة المبادئ الأخلاقية، كما ارتأتها الوثنية الإغريقية ثم أديان اليهودية والمسيحية، ولكنها حين تنتهي من عرض هذه المراحل الثلاث نجدتها تنقلنا بغتة إلى العصور الحديثة في أوربا، مغفلة كل ما يمس الدستور الأخلاقي في الإسلام، وبرغم هذا فإن الإضافة القرآنية في هذا الباب ذات قيمة لا تقدر بثمن"^(٢).

إن الدراسة إذن نشأت بهدف المقارنة بين تلك النظريات الأخلاقية والنظرية الأخلاقية القرآنية، وملء الفراغ الذي تركته الدراسات الأخرى، وهذه الهيكل لها دورها المهم في توجيه الخطاب الحجاجي برمته، ولاسيما في بناء نظرية أخلاقية قرآنية؛ لأن استحضار النظريات الأخرى سيكون حاضراً إبان إنشاء هذا الخطاب، وهذا الاستحضار المقارني يبدو واضحاً في استدعاء النظريات الأخرى أثناء مناقشة الجوانب المتعددة لبناء النظرية الأخلاقية القرآنية^(٣).

ومما يؤكده خطاب "دراز" حول أهمية المقارنة ما يستدعيه من نصوص مقدسة تؤكد التكامل بين القرآن وما صح من تعاليم الكتب المقدسة قبله^(٤)، فيبدو عرض تلك النصوص إلى جانب آيات من القرآن نماذج يتبين من خلالها أمور حجاجية مهمة منها:

- ١- أن القرآن مكمل للكتب السابقة ومهيمن عليها.
 - ٢- أن الأخلاق والفضيلة مركوزان في فطرة البشر؛ ولذلك نصت عليها كل الكتب.
 - ٣- من خلال المقارنة تبدو نصاعة النص القرآني وشموليته، وإعجازه اللغوي.
 - ٤- تهدف المقارنة بصورة غير مباشرة إلى تمرير النص القرآني إلى الآخر.
- وللمقارنة دور كبير في إيضاح الحجة وبروزها في مجالها التداولي؛ ولذا فإن المقارنة بين الفقرة من القرآن وغيره من الكلام حتى الحديث الشريف تبرز تميز أسلوب القرآن، وهو ما أشارت إليه مدونة البحث، حيث يقول دراز: "تقرأ القطعة من الكلام النبوي فتطمع في اقتناصها

(١) ليونيل بلنجر، عدة الأدوات الخاصة، ج ٢، ص ٣٩٨.

(٢) مُحمَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢.

(٣) مُحمَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢١ - ٢٣، وكذلك ص ٢٧٦ - ٥٨٧.

(٤) ينظر، مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٩٤ وما بعدها.

ومجاراتها، ولقد تقرأ الكلمة من الحكمة فيشتبه عليك أمرها: أمن كلمات النبوة هي أم من كلمات الصحابة أو التابعين؟

أما الأسلوب القرآني فإنه يحمل طابعاً لا يلتبس معه بغيره، ولا يجعل طامعاً يطمع أن يحوم حول حمائه^(١).

إن المقارنة التي يذكرها "دراز" في خطابه تضع المتلقي أمام مجموعة من الخيارات حتى يتبين له ذلك، وهذا الحكم الذي جاء به "دراز" جاء بعد أن حلل مجموعة من الآيات وأوضح للمتلقي اختلافها بناء وشكلاً عن سائر الكلام.

(١) مُجَدَّ دراز النبأ العظيم، ص ١٢٥.

المبحث الثالث

الأساليب اللغوية

الحجاجية في خطاب دراز

المبحث الثالث

الأساليب اللغوية الحجاجية

في خطاب دراز

تمثل الأساليب اللغوية في الخطاب الحجاجي أهمية كبيرة؛ لما لها من دور في تقوية الحجّة، سواء ما يتعلق منها بالعوامل والرّوابط الحجاجيّة، أو ما يتعلق منها بشكل السّلم الحجاجيّ، ومن خلال البحث عن هذه الأساليب اللغويّة في كتابات "دراز" اتضح أنه يمكن دراستها من ناحيتين:

أولاهما: من ناحية الرّوابط والعوامل الحجاجية التي تسهم في تشكيل نوع من الحجاج التّقني، القائم على مبدأ التوجيه وهو أمر يهّم الباحث في القضايا المطروحة عند (دراز).

ثانيهما: من ناحية اعتماد نوع من السّلام الحجاجية في الارتقاء بالحجج التي يطرحها.

٢-١ / العوامل والرّوابط الحجاجيّة في خطاب دراز:

يفرق رشيد الرّاضي بين العوامل والرّوابط بكون الأول يربط بين وحدتين دلّيتين داخل فعل لغويّ بعينه، أما الرّابط فهو الذي يربط بين فعلين لغويين اثنين: الأول: موصّل قضيوي، والثاني: موصّل تداويّ^(١)، ولكن يبدو ألا فرق بينهما فهما - كما يؤكد عز الدين الناجح- "آيلان إلى نوع واحد، هو العوامل الحجاجيّة من حيث تعلقها بالتخاطب، وكل تخاطب إنما غايته الحجاج والإقناع"^(٢)، ويمكن إيضاح هذه العوامل الحجاجية في خطاب "دراز" من خلال العوامل الآتية:

٢-٢-١ / عامليّة أدوات القصر:

من خلال تأكيد "دراز" في خطابه الحجاجي على أهمية وظيفة التّديّن في حفظ القانون المجتمعي يستعمل أسلوب قصر متعدد، في قوله: "الحياة في الجماعة لا قيام بها إلا التعاون بين أعضائها، وأن هذا التعاون إنما يتم بقانون ينظم علاقاته ويحدد حقوقه وواجباته، وإن هذا القانون لا غنى له عن سلطان نازع وازع، يكفل مهابته في النفوس، فالذي نريد أن نبينه في

(١) ينظر، رشيد الرّاضي، المظاهر اللغوية للحجاج، ص ١٠٠.

(٢) ينظر، عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ٢٤.

هذه الحلقة من البحث هو أنه ليس على وجه الأرض قوة تكافئ قوة التدين أو تدانيتها في كفالة احترام القانون، وضمان تماسك المجتمع، واستقرار نظامه، والثناء أسباب الراحة والطمأنينة فيه^(١).

لقد تضافرت العوامل الحجاجية في هذه العبارة بشكل لافت للنظر وهي:

(١) - القصر:

- ق ١ - لا قيام لها إلا بالتعاون.
 ق ٢ - وأن هذا التعاون إنما يتم بقانون ينظم علاقاته.
 ق ٣ - وأن هذا القانون لا يقوم إلا بالسلطان.
 ق ٤ - إنما الشأن كل الشأن في هذا السلطان النازع الوازع.

(٢) - النفي:

إن هذه الأساليب اللغوية المتمثلة في القصر والنفي لها دور كبير في الرفع من قيمة الحجّة المعطاة، فالقصر يفيد توجيه الملفوظ نحو نتيجة محدّدة ضيقة^(٢)، وهي هنا عدم قيام الجماعة إلا بالتعاون في (ق ١)، وعدم قيام التعاون إلا بالقانون في (ق ٢)، وهذا القانون لا قيام له إلا بالسلطان في (ق ٣)، وهذا السلطان يتمثل في سلطان الدين (ق ٤)، فالملفوظ بمساعدة هذه الأدوات أخذ يضيق في توجيه الخطاب إلى النتيجة المرادة وهي (الدين)، ولا شك في أن هذا التوجيه يعطي قيمة حجاجية قويّة للملفوظ، لا سيما وأن أسلوب القصر إنما يخاطب به المصر على الخطأ، وهذه الفقرة جاءت بعد أن عرض خطاب دراز بعض النظريات التي تجعل نزعة الدين روحية بحتة، وأن العقل هو الذي يستطيع أن يدبر شؤون الحياة والناس^(٣).

ويستعمل دراز أسلوب القصر لتعديل بعض النظريات التي يثيرها ويستدل بها، ففكرة وجود الله عند (ديكارت) ناتجة عن تجربة نفسية محضة، ولو اعتزل الإنسان وانطوى على نفسه لوجدها في طيات نفسه، وهذه الفكرة يعدل منها خطاب "دراز" عن طريق أسلوب القصر،

(١) محمد دراز، الدين، ص ٩٨.

(٢) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ٥٤.

(٣) ينظر، محمد دراز، الدين، ص ٩٣.

فليست "فكرة الكمال هذه في نظر ديكرت، فكرة مستنبطة من فكرة أخرى، وإنما هي حقيقة أولية فطرية، بل هي أسبق في العقل عن فكرة النقص"^(١).

إن القصر في قول دراز: (إنَّما هي حقيقة أولية فطرية)، يفيدنا تعديلاً لفكرة الكمال عند هذا الفيلسوف، إذ يحتمل أن تكون هذه الفكرة متولدة عن ممارسة عقلية محضة، أو تأمل نفسي روحاني، ولذا نجد قصر الموصوف في: (هي) على الصفة: (حقيقة أولية فطرية) يفيدنا قيمة حجاجية تتجاوز القيمة الإخبارية الإبلاغية، وهي عدم تجاوز الموصوف إلى غير الصفة التي قصر عليها، وذلك أن دخول (إنَّما) قد أفاد مضمون جملتين هما ثبوت أن هذه الفكرة أولية، ونفي كونها ناتجة عن فكرة أخرى تأملية أو روحانية، كما قد يفسر به كلام (ديكرت).

وفي موضع آخر يؤكِّد "دراز" في خطابه دور القرآن في التغيير الذي حصل للعرب؛ لأنه ربما ترسَّخ في ذهن المتلقِّي أن ذلك التَّغيير جاء نتيجة جهد بشري مارسه مُحمَّد ﷺ كملهم روحي أو محرر اجتماعي^(٢)، وهذا غير صحيح في نظر "دراز" ذلك لأن القرآن هو الذي مارس التغيير، كما يقول: "فأمر الرِّسالة المحمديَّة في بادئ الأمر كانت مجرد تلاوة لبعض آيات القرآن الكريم، تحول هؤلاء الكفار المعاندين من الموت الوجداني إلى الحياة الروحية، إنه ليس مُحمَّد ﷺ هو الذي فتح قلوبهم، إنه ليس هو الذي يسمع الموتى ويرى العميان، وإنما هذه الأعمال لا تتم إلا بإذن الله و إرادته؛ لأن كل شيء خاضع له وحده"^(٣).

تستوقفنا كثرة الأساليب اللغوية، متمثلة في عوامل حجاجية مهمة لعبت دورها في نقل الملفوظ إلى قوة حجاجية، ويمكن تفصيلها فيما يأتي:

أولاً: أسلوب التَّفي الممهَّد لأسلوب القصر:

ويكمن دور التَّفي هنا في الرد على "الرأي المعاكس الذي صاغه المستقبل صياغة إثباتية"^(٤) فإن كان المتلقي يرد التأثير إلى مُحمَّد ﷺ وذكائه وعظمته، فالأمر ليس كما أثبت، بل هو تغيير قام به القرآن الذي أسر القلوب، وأثر فيها وغيرها، فمحمد ﷺ لا يملك خوارق

(١) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١٤٣.

(٢) كما هو واضح من بعض خطابات الغربيين عن الإسلام ينظر، مايكل هارت، المائة الأوائل: ترجمة خالد أسعد عيسى وأحمد غسان، دار قتيبة، ط السادسة، ١٤٠٧هـ.

(٣) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٨١.

(٤) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ٥٢.

الأمر، ولا يُسمع الموتى، ولا يهدي العميان، والباحث بنفي التأثير عن مُحمَّد ﷺ يكون قد قطع مسافة في إثبات عدم مصدر القرآن البشري.

ثانياً: أسلوب القصر:

إن تدخَّل القصر على قول دراز: (إنما هذه الأعمال لا تتم إلا بإذن الله) يجعل الملفوظ مكوّناً من جملتين متداخلتين:
قصر بـ "إنما" ... وقصر بـ "لا...وإلا".

فلدينا قصر بـ (إنما) وقصر بـ (النفي والاستثناء)، والقصر بالنفي والاستثناء يأتي كما ذكر عبد القاهر الجرجاني لأمر ينكره المخاطب ويدافعه^(١)، فحال المتلقي في خطاب "دراز" الحجاجي، واعتماده على معطيات العقل، كأنه يدفع ما وراء المحسوسات، ويرد كلّ التّعير إلى مُحمَّد ﷺ لا إلى شيء آخر وراء الظاهر والجهد البشري، فجاء القصر بالنفي والاستثناء مناسباً لحال المتلقي، كما جاءت (إنما) مناسبة للمتلقى المنكر، وهي درجة أعلى من المدافعة ولذا أصبح القصر المزدوج شاملاً كل أحوال المتلقين من مدافعة أو إنكار. ويظهر دور القصر بـ (إنما) كأسلوب حجاجي ناجح من حيث دلالتها المزدوجة، حيث يذكر منها فعلاً منجزان، يقوم بهما المتكلّم أثناء استعماله لها، فهي تفيد كما يقول عبد القاهر: "إيجاب فعل شيء ونفيه عن غيره"^(٢)، فاتهم قريش للرّسول ﷺ بأنّه إنّما يعلمه بشر، يجعل "درازا" يتساءل عن مردّد هذا الاتهام، فهو يفيد في ظاهره قصر تعليم مُحمَّد ﷺ على بشر ما وكأهم جادون بهذا الأسلوب، ولكن يبدو أن الأمر له وجه آخر يقول دراز: "تراهم في هذه الكلمة جادين، وكانوا يشيرون بها إلى بشر حقيقي عرفوا له تلك المنزلة العلمية؟ كلا إنهم ما كان يعينهم أن يكونوا جادين محقّين، وإنما كان همهم أن يدرءوا عن أنفسهم معرفة السكوت والإفحام بأي صورة تتفق لهم من صور الكلام بالصدق أو بالكذب بالجدّ أو باللّعب"^(٣).

إنّ القصر الذي يستعمله دراز في خطابه: (إنما كان همهم أن يدرءوا...) يعد استعمالاً مضاداً، فإذا كان قولهم: إنّما يعلمه بشر، قد ضيق النتيجة الحجاجية في بشر لا يعرفون من هو،

(١) ينظر، عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٣٠٠.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٣٣٥.

(٣) مُحمَّد دراز، النبأ العظيم، ص ٦٣.

فإن الخطاب يضيّق النتيجة الحقيقيّة وراء استعمالهم ذلك، وهو أن همّهم كان دفع هذا العجز عنهم بأيّ وسيلة، حتى دعاهم ذلك إلى الرّغم والكذب والتّلاعب بإمكانات اللغة، فقد استثمر "دراز" أسلوب (إنما) ليقلب النتيجة ضدّ أولئك، وهي نتيجة لا ينكرونها في قرارة أنفسهم ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]^(١).

ثالثاً: أسلوب التعليل:

ويتجلى ذلك في خطاب دراز في أثناء قوله: (لأن الله...)، وهذا التعليل يتسق مع ما سبق من أدوات؛ لأنه يزيد من عملية الإقناع، ولاسيّما اتّساقه مع النفي الموجود أولاً، والموجود ثانياً مع القصر، ومعلوم أن أداة التعليل: (لأن) إنما تأتي لتثير موقفاً معيناً إثباتاً أو نفيّاً^(٢)، فخطاب "دراز" يبرر ما سبق له من موقف تجاه القضية المطروحة، وهو تبرير يتضمن النتيجة البسيطة نفسها؛ لأن كل شيء خاضع لقدرة الله وحده.

٢-١-٢ / أسلوب الشرط:

أسلوب الشرط من الأساليب اللغوية التي تحمل قيمة حجاجية لما يتضمّنه من ظاهرة الاستلزام التي كان يوليها (ديكرو) أهمية كبيرة، فقد تركزت دراسته "لأوجه هذا التفاعل في إحصاء ومعالجة بعض الشّروط العامّة التي يتعين تحقّقها لكي يتمّ تأويل عبارة ما تأويلاً استلزامياً شرطياً مع الوقوف عند بعض الظواهر المرتبطة بهذا التّأويل"^(٣)، وهذا التّأويل الاستلزاميّ يكون بتغيّر مفهوم الملفوظ بدخول أدوات الشرط عليه^(٤).

ومن خلال خطاب دراز يمكننا دراسة أداتين مهمّتين من أدوات الشرط هما: (إذا ولو)، حيث تنطلق عامليّة (إذا) الحجاجيّة من كونها تقتضي جملتين تتعلق إحداها بالأخرى، بمعنى دوران المقدم مع الثاني^(٥).

ففي مدونة البحث نجد درازاً يقول حول نظرية (دور كايم) الاجتماعيّة: "فإذا كان من المتفق عليه أن الدين يكاد يسيطر على كل شيء في حياة الجماعات الفطرية، أفلا يكون من أشنع المخالفات القانونيّة أن نلتمس الظاهرة الدّينية عند هذه الشّعوب في تلك الحالة النادرة،

(١) الأنعام، آية ٣٣.

(٢) ينظر، عبد الهادي الشهري، آليات الحجاج وأدواته، ج ١، ص ٨١.

(٣) رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، ص ١٢٣.

(٤) سبق الحديث عن دور الشرط في طرائق الاستدلال، ينظر ص

(٥) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ٣٩٦.

وذلك المظهر الاستثنائي الذي لا يتكرر في مجرى حياتهم العامة، وأن نهمل ما وراء ذلك من معتقدات وعبادات وأخلاق وعادات يتألف منها هيكل الحياة الشعبية^(١).

إن دور (إذا) الشرطية الحجاجي في بناء الملفوظات السابقة يبدو واضحاً؛ لأنها أفادت دوران المقدم مع الثاني، حيث يكفي حصول الجواب ليحصل الشرط، فإذا كان الاعتراف بسيطرة الدين على حياة الجماعات، فإن الحكم عليه من خلال حياتها كلها لا من خلال تلك المظاهر النادرة، ثم إن الجواب بصورة الاستفهام المغلق حيث يضيق الجواب ليكون بالإيجاب، فيكون الشرط والاستفهام قد أديا دوراً مهماً في ذلك، وإذا أضفنا دلالة (إذا) التزامنية^(٢)، وهو تزامن حصول الشرط والجواب فإن هذا يعطي الخطاب الحجاجي قوة حجاجية أكبر.

ويساعد الشرط ب (إذا) في الربط المنطقي بين أجزاء الشرط والجواب، وهذا الربط يؤدي إلى تسلسل منطقي يؤدي دوره المهم في التأثير والاقتناع، فإذا كان الإنسان مدعواً إلى تحقيق مثله الأعلى في جوانبه ولاسيما الجانب الأخلاقي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه حسب قول دراز هو: "هل الفطرة الإنسانية قادرة دائماً على نوع من التجرد؟ وهل هي تضحى بنفسها كاملة من أجل مثلها الأعلى دون أن تجد في الوقت نفسه ما يجذبها إليه؟

وأياً كانت الطريقة التي سوف يجاب بها عن هذا السؤال، فإننا نبادر إلى القول بأننا نعتقد أن المبادئ القرآنية تدعونا إلى أن نكون أقل تشدداً بالنسبة إلى المواقف المتوسطة منا بالنسبة إلى الطرف المقابل.

والواقع أنه إذا لم يكن الشيء داخلاً في نطاق قدرة النفس، وإذا كان من المقرر الثابت من ناحية أخرى أنه لا أحد يمكن أن يكلف إلا في حدود وسائله، فيجب بداهة أن نفسر جميع الأقوال التي تتطلب هذا الإخلاص المطلق على أنها بناء لنقطة الذروة في القيمة التي يجب أن تسعى جهودنا نحوها دون أن تبلغها أبداً، ولسوف يكون الابتعاد عن هذا المثل الأعلى بلا شك عيباً، ولكنه لن يكون ذنباً وسوف يكون نقصاً، ولكنه لن يكون فساداً وخروجاً عن الأخلاق^(٣).

(١) محمد دراز، الدين، ص ١٥٨.

(٢) ينظر، شكري المبحوث، الاستدلال البلاغي، ص ١٤٥.

(٣) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٥٦٩.

فخطاب دراز هنا يقدم لنا النتيجة، وهي أولاً: أن المبادئ القرآنية تدعونا أن نكون أقلّ تشدداً، ثم يأتي الشرط مكوناً للحجة في تسلسل منطقي^(١) (إذا لم يكن... إذا كان من المقرر فيجب بدهاءة أن تفسر جميع الأقوال بأنها نقطة الذروة)، وبهذا نقول: إن ثبوت التالي (الجواب) أدلى بثبوت المتقدم، وكلاهما يصبان في صالح النتيجة الأولى فقد أفادنا الشرط حلاً وجواباً للسؤال الأول.

وتمثل (لو) في خطاب دراز أسلوباً حجاجياً مهماً لما تحمله من تحويل الملفوظ إلى نوع من الاستلزام المتمثل في انتفاء أحد ركني الشرط لانتفاء الآخر، "فلو كان أسلوب القرآن من عمل صاحبه الإنسان، لكان خليقاً أن يجيء بشيء من مثله، من كان أشبه بهذا الإنسان مزاجاً، وأقرب إليه هدياً وسمتاً، وألصق به رحماً، وأكثر عنه أخذاً وتعليماً"^(٢).

إن المخاطب أمام خطاب دراز ملزم بنفي كون القرآن من سيدنا محمد ﷺ بسبب نفي الجواب هذا بالنسبة للمخاطب، وأما بالنسبة للمتكلم، فإن اختيار دراز في خطابه لحرف الشرط "لو" جعل الملفوظات تحمل قوة حجاجية في اليقين بعدم الوقوع؛ لأن هذه الأداة كما يؤكد شكري المبحوث "يعبر بها عن الإمكان الاستحالي"^(٣).

ويطرح دراز أسلوب شرط آخر أداته (لو) حول القضية ذاتها فـ "لو كان الأسلوب القرآني صورة لتلك الفطرة المحمدية لوجب أن ينطبع من هذه الصورة على سائر الكلام المحمدي ما انطبع منها على أسلوب القرآن؛ لأن الفطرة الواحدة لا تكون فطرتين، ونحن نرى الأسلوب القرآني فنراه ضرباً واحداً، ونرى الأسلوب النبوي، فنراه ضرباً واحداً لا يجري في ميدان القرآن"^(٤).

إنّ وعي "دراز" بقيمة الأدوات اللغوية ودورها في مسار الخطاب جعله يعيد استخدام (لو) لتأكيد الانتفاء الذي تفيده (لو) وتعمل على استمراره، وكلما كانت الأمور المنفية أكثر كان ذلك أدعى إلى تساقط الدعاوي التي يمتلكها المخاطب، ومن ثم تكون (لو) قد أدت نوعاً من السلم الحجاجي باستعمالها سابقاً والآن.

(١) ينظر: حياة دحمان، تحليلات الحجاج، القرآن سورة يوسف نموذجاً، ص ١٨٧.

(٢) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ١٢٢.

(٣) ينظر، شكري المبحوث، الاستدلال البلاغي، ص ١٤٥.

(٤) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ١٢٣ - ١٢٥.

فالتقي يمارس على اتجاهين: الأول: انتفاء استطاعة غير محمد ﷺ الإتيان بمثل هذا القرآن، مع أنهم بشر مثل محمد، فهم يشاركونه في اللغة والفصاحة، والثاني: أن الرسول ﷺ ذاته له طريقته في الأسلوب تنافي أسلوب القرآن، فكيف يستطيع أن يزواج بين طريقته وطريقة القرآن، ولا يظهر شيء من سمات أحدهما في الآخر؟، إنه أمر لا يحصل وغير ممكن.

ومما تفيده (لو) "إخراج ما هو من المقتضيات التي يشترك في العلم بها المتخاطبون مخرج الافتراض الذي يستدعي اتخاذ جملة الشرط إطاراً للمحادثة"^(١)، ولعل هذا يتسق مع نمط خطاب دراز الحجاجي الذي عادة ما يخرج في إطار تداولي.

ويشير شكري المبخوت إلى إفادة (لو) إلزام المخاطب بعيداً عن إفادة إمكانية الوقوع وذلك إذا سبقت بأسلوب استفهام إنكاري^(٢)، وهذا ما نجده في الفقرتين السابقتين من خطاب "دراز" فقد سبقتا باستفهام إنكاري يحمل نوعاً من السخرية والتهكم فيتساءل: "ما مبلغ هذا التفاوت الذي كان بينهم وبينه؟ أي بين محمد ﷺ والعرب في البلاغة والبيان - أكان مما يتفق مثله في مجاري العادات بين بعض الناس، وبعض حدود القوة البشرية، أم كان أمراً شاذاً خارقاً للعادة بالكلية؟"^(٣).

لقد أسس هذا السؤال الإنكاري الذي يحمل السخرية إطاراً لدلالة "لو" فيما بعد التي جاءت؛ ليلتزم المخاطب بما تفيده من النفي والإبطال، فيصبح المخاطب أمام "استفهام ملزم بإجابة مغلقة"^(٤).

٢-١-٣ / أسلوب النفي:

يؤدي النفي دوراً مهماً في عملية الحجاج فقد جعل له (ديكرو) "نصيب الأسد في تحديد وجهة الخطاب الحجاجية معتبراً إياه أدقّ العوامل في تحديد منزلة الملفوظ من السلم الحجاجي"^(٥)، ويتخذ خطاب "دراز" من النفي أسلوباً يعالج به القضايا حججياً، فقضية تأثر محمد ﷺ بأهل الكتاب وغيرهم بالنسبة إلى لقرآن من القضايا التي تمسك بها المكذبون به في عهده، ثم وجدت من يتبناها من الباحثين في العصر الحديث، والجميع يحاول أن يجد له سنداً

(١) شكري المبخوت: الاستدلال البلاغي، ص ١٥٠.

(٢) ينظر السابق، ص ١٥٠.

(٣) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ١٢٠.

(٤) شكري المبخوت: الاستدلال البلاغي، ص ١٥٣.

(٥) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ٤٩.

من البيئة العربية والحوادث التاريخية، ولكن ذلك أمر بعيد، يقول "دراز": "فمن شاهد الضلال المسيطر على تلك البيئة العربية فلن يجد أبداً نموذجاً أخلاقياً ودينياً يصلح؛ لأن ينقله محمد ﷺ أو يبني عليه نظامه الإصلاحية، فلاشك أن المواد التي صادفها حتى الآن قد تجمعت في بناء يصلح للهدم، ولم يكن فيها ما يصلح ليقوم عليه بناءه الجديد"^(١).

إن النفي في قوله: (لن يجد أبداً نموذجاً...) و(لم يكن فيها ما يصلح ليقوم عليه بناءه...) يمثل "النفي الجدالي" الذي يعارض به المتكلم رأياً معاكساً لرأيه، صاغه المخاطب صياغة إثباتية"^(٢).

فقد جاء هذا النفي ردّاً على رأي المستشرق الفرنسي (رينان)^(٣)، وجاء أيضاً بعد أن عرض دراز مجموعة من آراء المستشرقين الذين تأثروا بذلك.

فأراد دراز في خطابه إبطال تأثير محمد ﷺ بالبيئة والأشخاص المحيطين به ونفيه، وهي نتيجة مباشرة يقدّمها دراز للمتلقي، وإذا كان (ديكرو) قد نبّه إلى إدراك أهمية النتيجة التي يريد الباحث توجيهه إلى جمهوره لمعرفة عاملية النفي الحجاجي^(٤)، فإن درازا يفصح عن النتيجة مباشرة وهي مهمة جداً.

وقد تحدث النحاة عن معنى (لم) وأنها تفيد النفي وقلب المضارع إلى الماضي^(٥)، ولا شك في أن هذا القلب تأكيد على استمرار النفي وثبوته ف (لم) للنفي المطلق بمعنى أن المنفي بما غير متوقع الحصول^(٦)، فهي توجه الخطاب إلى نتيجة سالبة، أما بالنسبة ل (لن) فقد أشار الزمخشري إلى أنها تفيد تأييد النفي^(٧)، ولذا فهي الأخرى توجه الخطاب وجهه سالبة.

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٣٨ - ١٣٩.

(٢) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ١٥١.

(٣) ينظر محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٢٩.

(٤) ينظر، عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ٥٠.

(٥) ينظر، ابن هشام، مغني اللبيب، ج ١، ص ٢٧٧.

(٦) ينظر، محمد حسين، النفي في الجملة العربية وعلاقته بالمعنى، جامعة الأندلس للعلوم والتقنية، ص ١٤٣.

(٧) ينظر، الزمخشري (جار الله)، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون التأويل، انتشارات آفتاب - تهران د ت، ج ١

ومن هذا كله ندرك القدرة الحجاجية الكامنة في النفي، فمن خلال الفقرة السابقة نجد: نفي أن يجد نموذجاً = الاستحالة أو التأييد + نفي أن يجد أصلاً ما يصلح فضلاً عن النموذج، وهو نفي ثابت مستمر بالأداة (لم)، ولا شك في أن في هذا قوة حجاجية وتأثيراً قوياً على المتلقي.

ويؤدي النفي دوراً مهماً في ظاهرة الاستلزام والاقتضاء، فالجملة المنفية تدل بمقتضاها على أخرى مثبتة، وهذا الدور الذي يؤديه النفي يصلح لاختصار كثير من القضايا الشائكة بإيضاح صورتين متقابلتين.

ففضية الجهاد في الإسلام تُعدّ من القضايا التي ترسخت صورتها (بوحشية) في ذهن المتلقي الغربي بما يعتقد من أساليب الحرب المقدسة، ولذا نجد "دراز" يحلل آية كريمة؛ ليوضح المفهوم الصحيح للجهاد ويعرضه في صورته الحقيقية، في مقابل الصورة المزيفة لدى المتلقي الغربي، فيقول: "فعندما يقول القرآن: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٠] إنما يقصد بذلك الذين يقاتلون قتالاً فعلياً ويحملون السلاح، ولقد أوضحت السنة هذا الشرط بعناية فائقة وأبعدت عنه أي التباس، فالنساء والأولاد والشيخ والعميان والعجزة والمجانين والمزارعون في حقولهم والمتعبدون في صوامعهم لا يتعرضون للأعمال الحربية، ولا لأي عمل يؤدي إلى التدمير بوجه عام مثل الفيضان والحريق، وعند تطبيق الحكم القرآني يقتضي العفو عن الذين يوقفون القتال، لدرجة أن ذهب النبي ﷺ إلى حد أن أوصى بتحريم ملاحقة العدو الهارب من ساحة القتال"^(١).

إن النفي في: "لا يتعرضون للأعمال الحربية" يعطي جملة مثبتة هي أن الحروب التي لدى المتلقي يتعرض فيها أولئك للأعمال الحربية، وهو أسلوب اقتضاء تفيده الجملة المنفية، فيقرر ما يفيد النفي من انتفاء تعرض أولئك لأعمال الحرب في مفهوم الجهاد في الإسلام، بقدر ما تفيده إثبات عكسه، فيما سوى ذلك من الحروب، وكأن الخطاب بأسلوب النفي قد قلب الحجاج لصالح الجهاد في الإسلام، وتجاوز مفهوم النفي إلى الإثبات في عكسه، وهو من ميزات النفي الحجاجية.

٢-٢ / العوامل الحجاجية ودورها في بناء السلم الحجاجي لدى دراز:

إن السلم الحجاجي لا يرتبط حصراً بالحجاجية اللسانية، فلقد كانت هذه الظاهرة موضوع بحث من قبل العديد من اللغويين الذين أسهموا في إثراء المجال اللساني واللغوي على حد

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم ص ١١٢.

سواء^(١)، وتكمن أهميته في عملية التوجيه التي يمارسها حيث "يعتمد أساساً علاقة الترتيب"^(٢)، وهذا الترتيب أو الترتيب وإن كان العامل فيه أساساً للعوامل اللغوية التي تنقل الملفوظ من درجة إلى درجة أعلى منه، لا ينحصر في ذلك فهو: "ظاهرة لسانية أو غيرها بكونها ذات خصائص سلمية إذا كان وصفها يستدعي على الأقل صلة علائقية متبادلة"^(٣).

وما يؤكد عليه (ديكرو) بالنسبة إلى طبيعة السلم الحجاجي المتعلق بالخطاب هو أن تسلسل الملفوظات في الخطاب ذو أصل داخلي، إنه يتأسس على طبيعة الملفوظ ذاته أو على معناه إن أردنا، وليس على حالة الأشياء التي تحيل إليها في الكون، والحال أن الموضوع المركزي في النظرية الحجاجية هو أن معنى الملفوظ يحتوي إحالة على استمراره المتوقع^(٤).

وتلعب العوامل الحجاجية دوراً مهماً في بناء السلم الحجاجي، فالعامل يقوي الخطاب بالانتقال من الحجة الأدنى إلى الحجة الأعلى، فلا يثبت إلا الحجة الأقوى، فالعامل هو المحرك "للعلائق الحجاجية داخل الملفوظ ذاته"^(٥).

فهل أسهمت العوامل الحجاجية في خطاب دراز في بناء السلم الحجاجي؟ يمكننا معرفة ذلك من خلال العوامل الحجاجية التالية:

٢-٢-١) حتى:

"حتى" تفيد لدى النحاة انتهاء الغاية^(٦)، ولعل انتهاء الغاية أن يكون بلوغ أعلى السلم الحجاجي سواء أكان ذلك في تراتب الصفة الأكثر أم الصفة الأقل. وتبرز (حتى) في خطاب "دراز" لعامل حجاجي يدفع بالحجج إلى أعلى السلم، ويمكن أن نستعرض هذه الفقرات لنذكر مدى نجاح هذا العامل في بناء السلم الحجاجي.

"فانظر كيف صور القرآن عقيدة علماء الدين في زمنه، ولاسيما علماء النصارى، فقد كان طابع الشرك في دينهم لا يخفي على أحد حتى إن الأمين فطنوا له، فأخذوا منه عزاء لهم في شركهم، ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ﴾ [الزخرف: ٥٧]، ﴿وَقَالُوا أَأَلْهَيْنَا

(١) ينظر، رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج ص ١٠٦.

(٢) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ١٠٦.

(٣) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ١٢٢.

(٤) أزوالد ديكرو، السلام الحجاجية، ترجمة صابر حباشة، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ٢، ص ٣٨٨.

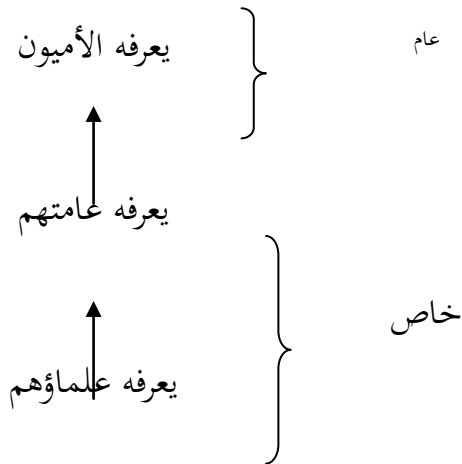
(٥) عز الدين الناجح، ص ١٣٣.

(٦) ينظر، ابن هشام، مغني اللبيب، ج ١، ص ١٢٢.

خَيْرٌ أَمْ هُوَ ﴿﴾ [الزخرف: ٥٨]"^(١). "وهناك بعد ذلك المبدأ الذي يحترم المواثيق المبرمة مع العدو مهما كانت فرص عقدها غير متكافئة، فالمعاهدة الموقعة بين الأطراف واجبة الاحترام، حتى ولو كانت في غير صالحنا، وحتى إذا بدأ العدو في نقض اتفاقه، فلا يحق لنا أن نهاجمه على غرة"^(٢).

"إنه من الممكن أن تكون الخرافات القديمة بداية ديانات، كما يمكن أن تكون نتيجة تحلل وتحريف لديانات صحيحة سابقة فرقت أهلها الحروب أو أفسدتهم الآفات الاجتماعية، فقلت عنايتهم بأصول دينهم، وتلقوا بالتسليم والقبول ما سمعوه من أفواه الأعداء والدجالين، وشاعت بينهم هذه الروايات التي توارثوها حتى أصبحت سنناً مقدسة"^(٣). "فهم لا يعبدون تلك الرسوم ولا مدلولاتها، بل لهم معبود روحي يعتمدون عليه في جلائل أعمالهم، حتى إنهم ليستلهمونه أو يدعونه ليرشدتهم إلى انتقاء أمثل الأسماء لأبنائهم"^(٤).

إن هذه الفقرات المختارة تبين دور العامل الحجاجي (حتى) في تدافع الحجج وصعودها، ففي الفقرة الأولى: يريد الخطاب أن يصل إلى مدى ظهور الشُّرك لدى علمائهم أو عامتهم الذين هم أقرب لمعرفة ذلك، بل لدى قوم غرباء معدومي العلم هم الأميون فيصل الخطاب بذلك إلى الحجة الأقوى الأعلى في السُّلم الحجاجي معرفة الأميين، ويمكن توضيح ذلك من خلال هذا الرسم:



(١) مُحمَّد دراز، النبأ العظيم، ص ٧٣.

(٢) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١١٣.

(٣) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١٠٩.

(٤) السابق، ص ١٥٦.

فمعرفة الأميين لظهور الشُّرك هذا لا بد أن يتجاوز معرفة أصحاب الدِّيانة نفسها، ولا يعقل العكس، لقد أسهم العامل الحجاجي (حتى) في حركة التَّوجيه في الخطاب، وهي حركة من الخاص إلى العام، وحركة من الخفاء إلى الظهور، وحركة من الحجَّة مع إلى الحجَّة ضدَّ ؛ لذا نجد الأميين قد اتخذوا ذلك حجة لهم في الشرك، كما تذكر الآية الكريمة، فإن ذلك بلوغ لأعلى حجة وأقواها في وجود الشرك في تلك الدِّيانة.

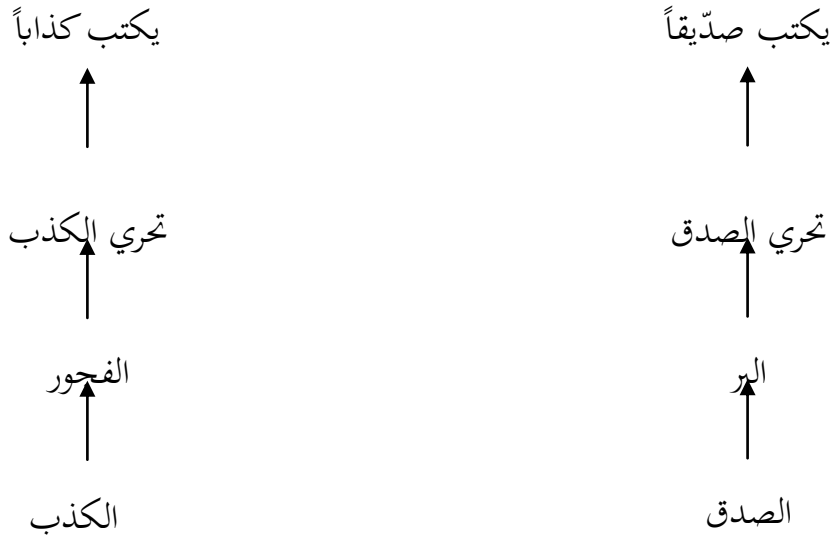
أما في الفقرة الثانية: فالخطاب يعرض حججاً متدافعة عن طريق العامل (حتى) ليعيد التَّصوُّر الذهني الصحيح إلى الذهن المتلقي عن طبيعة الجهاد في الإسلام، وطبيعة موثيق الحرب فيه، فتلک الموثيق يجب احترامها، وهذا الاحترام يعرضه خطاب "دراز" على شكل سلم حجاجي يبلغ به أسوأ الاحتمالات التي تدعو إلى نقض تلك الموثيق، فالموثيق محترمة ولو لم تكن في صالح المسلمين، حتى وإن كان هناك نقض من الجانب الآخر، فلا بد من إعلامه ولا يكفي ما يحصل منه، إن العلاقة بين هذه الحجج علاقة تفاضلية بمعنى أنها تساند النتيجة نفسها^(١)، وهي أن الحرب في الإسلام ليست كما في الذهن المتلقي، ولا سيما إذا أخذنا ما تطرحه التداولية من قوة إنجازه للملفوظات، حسب سياقها التداولي، فما هدف الخطاب من هذا السِّلْم الحجاجيِّ إلا الإنجاز للكلام الكبير، وهو بيان طبيعة الجهاد في الإسلام الذي استغرق من خطاب "دراز" ملفوظات كثيرة، ومن المعلوم تداولياً أن القوة الإنجازية "خصيصة المنطوقات لا الجمل، فالمنطوق الواحد يمتلك قوَّة إنجازه مختلفة في ملابسات استعمال مختلفة"^(٢).

وإذا كان من مهمة العامل الحجاجي القضاء على الغموض وحصر النتيجة، فإن هذا ما نلاحظه في الفقرتين الأخيرتين من الفقرات المختارة، وهي نتيجة واحدة تدور حول عودة العقيدة إلى شيءٍ روحيٍّ غيبيٍّ مؤثِّر، سواء أكان ذلك عن طريق ما يوحيه الدجالون ويزعمون أنه حق عن أسلافهم، حتى عباد الأوثان والصور، لا تزال تداعب خيالهم قوة روحية وراءها يلتسون منها أبسط الأشياء.

(١) ينظر: رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، ص ١٠٩.

(٢) مُحمَّد العبد، تعديل القوة الإنجازية، دراسة في التحليل التداولي للخطاب، مجلة فصول عدد ٦٥، ص ١٣٤.

ويتّضح دور (حتى) في بناء السلم الحجاجي في الصفات والفضائل، ويتّضح ذلك من خلال الحديث الشريف الذي يضمنه "دراز" خطابه، حيث يقول: "فإذا كان هناك فضائل ورذائل خصبة في الخير وفي الشر بحيث تولد الفضائل الأخرى، والرذائل الأخرى بدورها، فيجب أن نحسب في هذا الصدق والكذب، وقد قال رسول الله ﷺ "إن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق حتى يكون صديقاً، وإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذاباً"^(١)، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [النحل: ١٠٥] ، والقرآن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فهو لا يكتفي بأن يخبرنا أن الكذب هو رأس الفساد، بل يقدمه لنا على أنه صفة النفس الكافرة"^(٢)، إن عرض الأخلاق فضائل ورذائل في صورة سلم حجاجي، يؤدّي إلى الوصول إلى الحجّة الأقوى في التّغريب أو التّنفير، زيادة على عملية التناص المدرجة في خطاب "دراز"، فإن النصّ الشريف يقوّى الخطاب بما يحتويه من سلم حجاجي؛ لبيان توالد الفضائل والرذائل، لتصل الأولى إلى أعلى درجات التّغريب، والثانية إلى أعلى درجات التّنفير، كما في هذا الشكل:



(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الأدب، باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩] (٨/ ٢٥)، ومسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة، باب فُبْحِ الْكُذِبِ وَحُسْنِ الصِّدْقِ وَفَضْلِهِ، (٤/ ٢٠١٢).

(٢) محمد دراز ، دستور الأخلاق في القرآن ص ٣٢١.

فالحجة التي جاءت بعد (حتى) هي الحجة الأقوى وهي تمثل أيضاً النتيجة.

ومما يلاحظ أن الترتاب هو: بين درجات الصفة ذاتها، وكأنّ الصفة تتطور لتعطي نوعاً من التّغيب أو التنفير، ومثل هذه الصفات "تنصرف إلى موصفاتها على أساس أنها تنطبق بدرجة معينة، وهو ما يجعلها تعبر في الغالب عن تقويمات معيارية سالبة أو موجبة... ومن ثم ورودها في الخطاب عادة يكون مصحوباً بقصد حجاجي، يقتضي أنها تقيم علاقة تفاضلية"^(١).

(١) رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، ص ١١٤.

ولا يتوقف بناء السلم الحجاجي لصفة الكذب عند هذا، بل يمكن أن يترقى السلم فيها، كما في الآية الكريمة، وهو ما أشار إليه خطاب دراز، ويمكن توضيح ذلك من خلال إكمال الرسم السابق:

من صفات الكفار



فقد وصلت صفة الكذب بتوالدها خلال السلم الحجاجي إلى أعلى درجات التنفير (الكفر)، وهو مبلغ حجاجي توصل إليه المرسل عن طريق أدوات حجاجية لغوية، متمثلة في (حتى) .

٢-٢-٢ / (بل):

تمثل (بل) عاملاً حجاجياً مهماً في خطاب دراز؛ لما تفيده من إنجاز فعلين متقابلين: أحدهما: منفي، والآخر مثبت، وتستعمل في خطاب دراز لقلب بعض الحجج بإثبات ضدها، فنظرية (كونت) التي تقول بتطور العقيدة في حياة الإنسان، حتى وصل إلى مرحلته التجريبية لا تمثل الحقيقة على أرض الواقع، فالواقع كما يراه دراز: "أن الحالات الثلاث التي يصورها (كونت) لا تمثل أدواراً تاريخية متعاقبة، بل تصور نزعات وتيارات معاصرة في كل الشعوب،

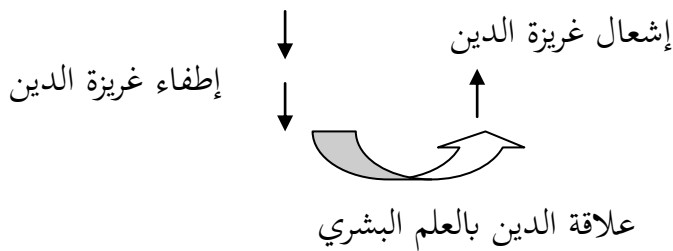
وليست كلها دائماً على درجة من الازدهار أو الخمول في شعوب ما، ولكنها تتقلب بما الأقدار بين بؤس و نعمة، ونحوس وسعود"^(١).

إنَّ الدَّور الحجاجي ل (بل) تمثّل في إبطال الحجّة السّابقة، وهي تعاقب الأدوار الثلاثة التي ذكرها (كونت)، كما هو مفهوم (بل) الدّلالي، وإثبات كون هذه الأدوار متعاصرة. وهذا الإنجاز الأخير يضعه في أعلى السلم الحجاجي بعكس الحجّة الأولى التي وضعت في أدنى السلم. ومن هنا تكمن أهمية (بل) في كون المرسل يرتب بها الحجج في السلم بما يمكن تسميته بالحجج المتعاكسة^(٢)، فثبتت تعاصر هذه الأدوار الثلاثة تنتفي خاصيّة النّظرية التّطوريّة وتضمحل.

وزيادة على (بل) نجد الخطاب يستعمل بجانبها عاملاً حجاجياً آخر، هو (لكن)؛ ليرفع توهم كون هذه الأدوار على درجة واحدة من الازدهار أو الضعف، فهي تتفاوت وهذا التفاوت قد يوهّم بأنّها متعاقبة في سيرورة تطوريّة، لذا تآزر الاضطراب (بل) والاستدراك (لكن) في دفع الحجّة إلى أقوى درجاتها.

نعود إلى (بل) مرة أخرى؛ لنرى كيف يتم من خلالها الانتقال من حجة إلى حجة معاكسة، كما في قول دراز: "فأي شيء أكبر شهادة على أن نهاية العلم البشري ليست هي إطفاء غريزة التدين، بل زيادة إشعالها من أن مؤسس الفلسفة الواقعية وكبار أنصارها قد انتهوا إلى الاعتراف صراحة أو ضمناً بهذه الحقيقة بناءً على تجربتهم في أنفسهم، فهذا (كونت) الذي تنبأ بأن فناء الديانات سيكون هو النهاية الحتمية لتقدم العلوم قد عاد في آخر أمره متصوّفاً عجيباً"^(٣).

ف (بل) نقلت الملفوظ من حجّة إلى حجّة معاكسة تماماً:



(١) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٨٥.

(٢) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج٢، ص ٣٠٢.

(٣) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٩٤.

فكما نلاحظ في الرسم السابق: فإنَّ (بل) قد نفت وأبطلت حجّة إطفاء العلم البشري لغريزة الدين، وأثبتت الحجّة المعاكسة لها تماماً، وهي إشغال العلم البشري لغريزة الدين، وإذا كان هذا خاصّاً بطبيعة الملفوظ ذاته، فإن الخطاب يساند هذا الأسلوب اللغوي باستدلال آخر متمثّل في الشاهد الذي يسوقه من كلام أصحاب النظرية العلميّة ذاتها، وهو (كونت). و(بل) تفيد كما يقول صاحب شرح التصريح على التّوضيح: "سلب الحكم عما قبلها حتى كأنه مسكوت عنه، ولم يحكم عليه بشيء، وجعله لما بعدها" ^(١)، ويقول ابن هشام: "بل حرف إضراب فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب: إما الإبطال، وإما الانتقال من غرض إلى آخر، وإن تقدمها نفي أو نهي، فهي لتقرير ما قبلها على حالته، وجعل هذه لما بعده" ^(٢)، ف(بل) إذن في نص "دراز" المشتمل على النفي تسهم في إنشاء السلم الحجاجي في إثبات ما قبلها، والارتقاء والإثبات لما بعدها، وهو درجة أرقى في الحجاج؛ لما له من قيمة إقناعية ^(٣)، كما نجد ذلك في حديثه عن معنى الدين لغويّاً، ويمكن تمثيل ذلك في عبارة دراز بما يأتي:

ق ١: الاشتقاقات اللغوية لا تصور لنا المعنى.

ق ٢: لا تزال المسافة منفرجة بين المعنى اللغوي والعرفي.

فمن خلال هذا تم الارتقاء من ق ١ إلى ق ٢ للوصول إلى الشاهد، أو الأقوال التي سيتمّ ذكرها فيما بعد، إضافة إلى ذلك نجد (لا تزال) التي تفيد الاستمرارية في هذا الانفراج، وهي إشارة إلى النمو المعرفي والاجتماعي للغة، والديناميكية للدلالة، ولذا تحتاج إلى متابعة مدلولاتها العرفية المتنامية في المجتمع.

وفي موضع آخر تسهم (بل) في النقل من حجّة أدنى مهمّة إلى حجّة أقوى وأعلى أهميّة، ففي مدونة البحث، يتحدث دراز عن الخدمة التي يؤديها الدين للمجتمع، فيقول: "فالخدمة الجليلة التي تؤديها الأديان للجماعة لا تقف عند هذا الحدّ، فليست كل مهمتها أنها المبعث القوي لتهديب السلوك وتصحيح المعاملة، وتطبيق العدل ومحاربة الفساد، بل إن لها وظيفة إيجابية أعمق أثراً في كيان الجماعة، وذلك أنها تربط بين قلوب معتنقيها برباط المحبة والتراحم" ^(٤).

إن الفروق بين الحجج وترتيبها هو المسهم في بناء السلم الحجاجي، من حيث بيان الحجج وصنفها وقوتها، فكل موصل إلى نتيجة، ولكن ليس بالطاقة الحجاجية بنفسها، فالحجّة الأولى

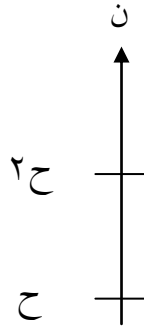
(١) خالد الأزهرى، شرح التصريح على التّوضيح، دار الفكر، بيروت، ج ٢، ص ١٤٧.

(٢) ابن هشام، مغنى اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق مُحمَّد محيي الدين عبد الحميد، ج ١، ص ١١٢.

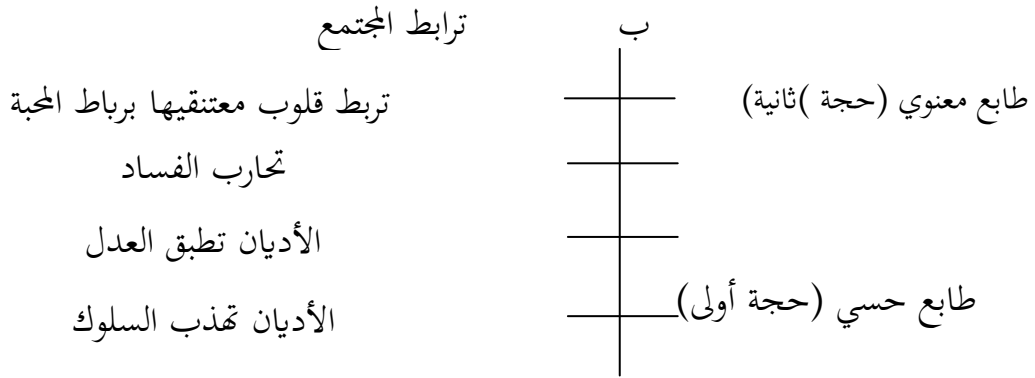
(٣) ينظر، عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ١٤٢.

(٤) السابق، ص ١٠١.

في قاعدة السلم مساعدة للثانية، وأصل لها، ولكن الثانية أقرب إلى النتيجة ؛ ولذا تكون أقوى، كما في هذا الرسم:



وفي الفقرة السابقة نجد مجموعة من الحجج المترتبة، فهناك حجة أولى تؤدي إلى النتيجة، ولكن تأتي الحجة الثانية، وهي الأقرب إلى النتيجة لما تمثله من قوة وعلو في السلم الحجاجي ؛ لأنها قائمة على المجال المعنوي: (المحبة، والرباط القوي بين أفراد المجتمع). ولا شك في أن ذلك أقوى وأهم، كما يتضح من خلال هذا الرسم:



وإذا سبقت (بل) بالنفي، فإن إبطال الحجة السابقة لها أكبر وأقوى، كما في هذه الفقرة من خطاب دراز: "فينبغي في قضية الجهد ألا نكل أمر تحديد موضوع إرادتنا إلى تصاريف الطبيعة الخارجية، ولا إلى حركات فطرتنا الداخلية، وليس دورنا الأخلاقي أن نقف متفرجين على ما يحدث أمامنا أو في داخلنا، ولا أن ننقاد انقياداً آلياً للحواس أو العواطف الجامحة، بل ينبغي أن نسمو فوق جميع الاعتبارات الباطنة والظاهرة، وأن ننظر من علو إلى كل الحلول الممكنة لنجري اختبارنا واضحاً جلياً"^(١).

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٦١٤.

لقد تحدث النحاة عن معنى (بل) وكونها حرف إضراب: إما للإبطال أو للانتقال إلى آخر، وهي في كلا الحالين حرف ابتداء لا عاطفة^(١).

فالإبطال إذا وليها فعل، كما في الفقرة السابقة، فقد تشارك العامل الحجاجي (بل)، والنفي في إبطال ما قبلها وإثبات ضده لما بعدها، ولا شك في أن وجود النفي مع دلالة (بل) الإبطال يعطي الحجة التي بعدها قوة، بمعنى آخر: الانتقال "من حجة إلى أقوى منها، أليس الحجاج في حد من حدوده توجيهاً وانتقالاً من درجة إلى درجة في السلم، وهذا ما يتفق مع دلالة هذا (الصرفم) على الاضطراب والإبطال، فالانتقال في جوهره حركة إبطال لما سبق الصرفم؛ لإثبات ما يليه"^(٢).

وربما يكون دور (بل) ليس الإبطال لما قبلها فحسب بل وضعه في أدنى السلم الحجاجي معه أهميته لوجود حجة أقوى، وهذا الأسلوب "يوشي للمرسل إليه مقدماً بأن ما بعدها أقوى منها، وهذا ما يجعله ينتظر تلك الحجج الأقوى بفارغ الصبر... وهذا مكن لسلمة الخطاب غير يسير"^(٣)، وهذا ما نجده في خطاب "دراز"، فعند تعليقه على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٧] ، يقول: "فمسألة تعيين الأماكن والجهات في مظاهر العبادة وتلك المسألة التي شغلت بال المخالفين والمؤلفين نقداً ورداً، ليست هي كل ما يُطلب الاشتغال به من أمر البر، بل هي شعبة واحدة من جملة الشعب التي تشتمل عليها خصلة واحدة من جملة خصاله، وإنما البر كلمة جامعة لحصال الخير كلّها: نظريّة وعملية.." ^(٤).

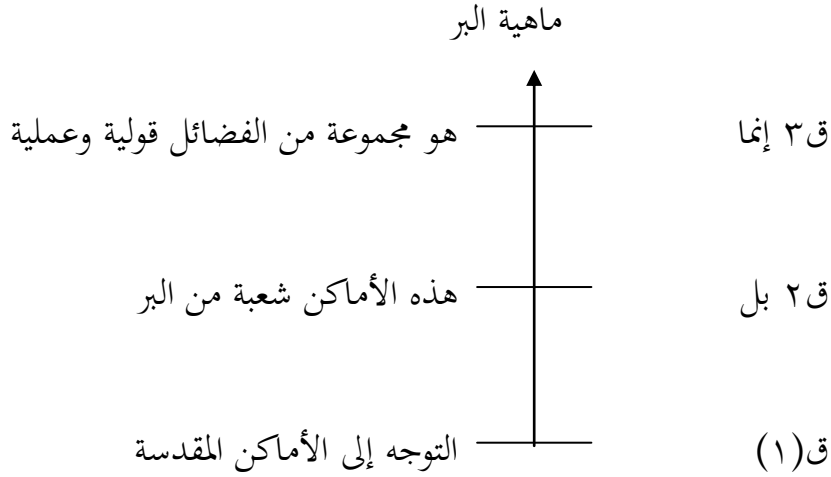
إن المرسل إليه يظل مشدوداً لهذا الخطاب من ناحية وضع ما يعتقد منها في أدنى السلم الحجاجي "وهو كون أماكن العبادة مما يتوجه إليه" ومن ثم تشرّب نفسه لمعرفة أعلاها؛ ليأتي الخطاب بما يشده أكثر وهو وضعها ضمن مجموعة كبيرة من الشعب التي ترفع قيمة البر، فالبر ما هو إلا مجموعة من الفضائل النظرية والعملية، وهو يعطي معنى البر أقوى الحجج للرفع منه، ويمكن توضيح ذلك من خلال الشكل الآتي:

(١) ينظر ابن هشام، مغني اللبيب، ج١، ص ١١٢.

(٢) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ١٤١.

(٣) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج٢، ص ٣٠٤.

(٤) مُحمَّد دراز، النبأ العظيم، ص ٢٤١.



إن العوامل الحجاجية هي التي توجه الخطاب نحو الحجة الأقوى توجيهها حجاجياً فالسلم الحجاجي "لا يبرهن على وجود الوظيفة الإبلاغية وإنما يستدل به على أن اللغة على درجات حجاجية تؤكدها" الصرافم المزينة^(١) "ف"ق (١)" يقع في أسفل السلم الحجاجي ويرتقي إلى "ق ٢" بزيادة العامل (بل) ومن ثم يقوى إلى "ق ٣" بأداة الحصر (إنما)؛ لذا فإن هذه العوامل قد أوجدت هذا الترتيب والترقي في السلم الحجاجي.

وقد يقوى المرسل (دراز) رأي غيره من خلال استعمال (بل) فيكون الملفوظ المحتوي على (بل) شاهداً أو دليلاً يستغله المرسل لدعم ما يراه تجاه القضايا الحجاجية، فقضية النظرية الطبيعية التي ترى مثيرات الفكرة الدينية كامناً في مشاهد الكون العظيمة يعرض "دراز" رأي صاحبها (ماكس ملر) بأسلوب حجاجي يتضمّن العامل الحجاجي (بل) ليدفع الخطاب نحو الحجة الأقوى، فنجده يقول عنه: "وهو (ماكس ملر) لا يبينها على هذا الاعتبار النفسي وحده، بل يستند فيها إلى وثائق لغوية استمدّها من دراساته المقارنة للأساطير والتماثيل القديمة، وعلى الأخص الفيديا "losveda"^(٢).

فالخطاب يستعمل (بل) لدعم رأي (ماكس ملر)؛ لبيان قوة دراسته تلك التي لا تنطلق من الحدس النفسي لظهور الفكرة الدينية، بل يستند فيها إلى شواهد ماديّة لغويّة مقارنة، ويظهر

(١) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ١٥١.

(٢) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١١٤ - ١١٥.

هذا الرأي بحجتين: إحداهما: في أسفل السّلم، وهي الأساس (الشعور النفسي بعظمة تلك المخلوقات)، والثانية: حجة علميّة، وهي القائمة على الاستقراء والمقارنة لتلك الآثار، وإذا تساءلنا عن أهميّة إبراز هذا الجانب، وبيان حجّية هذا الرأي، ومدى استفادة خطاب دراز منه؟، فإنّ الجواب يكمن - كما أرى - في جانبين:

أولهما: إبراز أهمية الدراسة الموضوعية القائمة على الاستقراء والمقارنة في بناء الحجة، التي سيعتمدها خطاب دراز فيما بعد.

ثانيهما: أن بيان قوة هذا الرأي يدعم فكرة النزعة الدّينية المنغرسه في الذات التي أراد دراز إبرازها، وبغض النظر عن اتجاهها الصحيح، أو الخاطئ وإنه لاشك في أن رأي (ماكس ميلر) يدعم الاعتراف بوجود الشّعور الدّيني المتمثّل في الشّعور بالرهبة تجاه مشاهد عظيمة هي معالم هذا الكون، ولكن فكرته تتوقف عند هذا الحد، وهي تخدم خطاب دراز في البحث عن الدين الصحيح، حيث سينطلق منها قوة الموجد لها، وأن الشعور ينبغي أن يتجاوز هذه المشاهد إلى موجدتها وصانعها، وهو ما سيحاول خطاب دراز تأكّيده فيما بعد^(١).

ولذا نستطيع أن نقول: إن عملية السّلم الحجاجيّ السابق إنّما هي حجة في سّلم حجاجي في هيكل خطاب دراز ذاته.

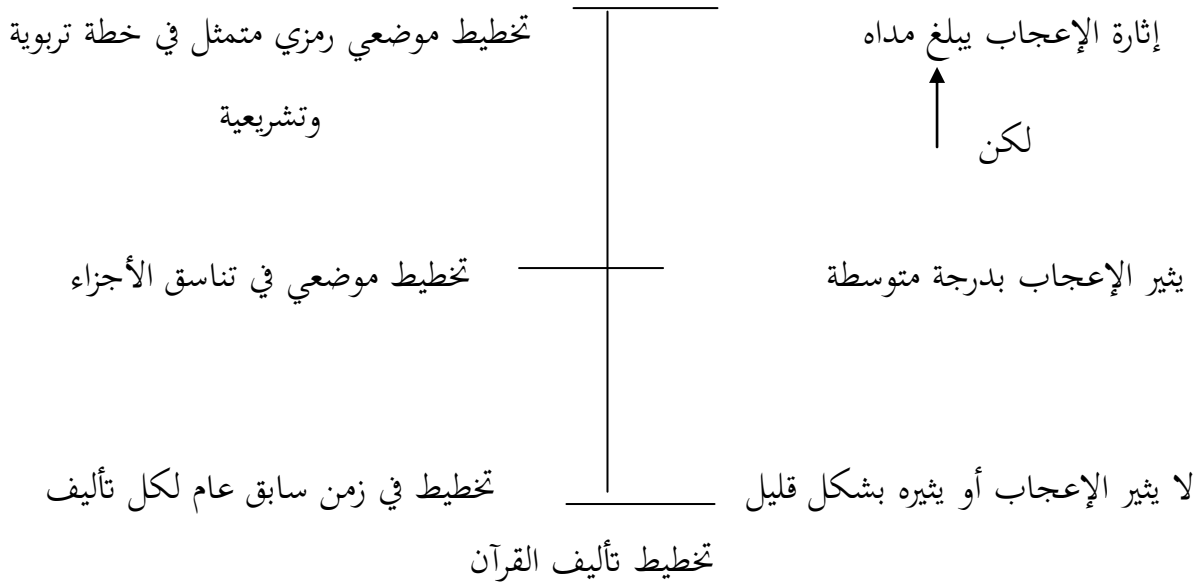
٢-٢-٣ / لكن:

برز العامل الحجاجي (لكن) في خطاب دراز مؤثراً في السلم الحجاجي الذي يسمح بظهور الحجج الأقوى، التي لا يوصل إليها إلا عن طريق الاستدراك ب (لكن)، وكأن هذا العامل يوجد حجة جديدة جديدة بالتأمل، ففي مدونة البحث يوضح دراز إعجاز القرآن من ناحية تأليفه التي يعجز عنها البشر جميعاً، فضلاً عن رجل واحد هو مُحمَّد ﷺ حيث يقدم لنا حجتين إحداهما تأتي بعد (لكن) التي تفيد تدارك أمر مهم وأقوى مما قبله، فالمتأمل في القرآن يجد تخطيطاً لأجزائه وآياته سابقاً في الزمن عن نزوله، ف "أما الذين لا يهتمون بالكشف عن هذا التخطيط في السور القرآنية فإنهم يستطيعون أن يتأملوا تخطيطاً آخر ذا طابع أسلوبي، وبمقتضاه يمكن ملاحظة أن الأجزاء التي ستتجاوز مجهزة مقدماً بطريقة معينة، بحيث يتزاح بعضها مع بعض، بدون تصادم أو ثغرات، ولكن إعجابنا سيصل إلى ذروته إذا أدركنا أن هذه

(١) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١١٦.

الأجزاء المبعثرة من الآيات القرآنية قد اتبعت في نزولها تخطيطاً آخر، مختلفاً تماماً عن التخطيط الذي تحدثنا عنه في الفقرات السابقة، وهو تخطيط يتفق مع خطة تربوية وتشريعية في وقت سابق في إجمالها و تفصيلها"^(١).

إننا نجد ثلاثاً من الحجج التي تكوّن سلماً حجاجياً تأتي الأخيرة بعد (لكن)؛ لتكون أقوى الحجج وأهمها، ف (لكن) تفيد الاستدراك بمعنى أن ما بعدها مخالف لما قبلها في حكمه المعنوي^(٢)، وهذا الحكم المعنوي هو إثارة الإعجاب، فإذا كان ما قبلها لا يثير إعجابنا أو يثيره بشكل قليل، فإن ما بعدها حجة تبلغ بإعجابنا مداه، ولذا ستكون الحجة بعدها هي الأقوى والأكثر تأثيراً، ويمكن إيضاح ذلك من خلال الرسم الآتي:



ولعل ربط الحجج في الفقرة السابقة بالناحية الانفعالية (الإعجاب) أمر مهم في دفع الحجة إلى مزيد من التأثير، فإن العواطف لها دور كبير في العملية الحجاجية.

(١) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٢٣ - ١٢٤.

(٢) ينظر عباس حسن، النحو الوافي، ج ٣، ص ٣١٧.

كما تلعب (لكن) دوراً بارزاً في دفع التّوهم الوارد على الذهن من كلام يسبقها^(١)، ولذا يستخدمها دراز لدفع أي توهم ربما يتسلل إلى ذهن المتلقي، ومن ذلك تأكيده على دعوة القرآن إلى الوحدة الدينية ربما يفهم من ذلك ما ليس مراداً، ولذا تأتي (لكن) لدفع التوهم، فالقرآن يدعو "إلى العودة إلى الوحدة الدينية الأصلية التي يستجيب لها ويعتز بها ذوو النفوس السامية، ويكفي أن يرتفع صوت باسم هذه الوحدة المقدسة حتى تفتح له قلوبهم المتلهفة، ولاشك في أن هذه خطوة أولى ضرورية، ولكن كل شيء بعد ذلك يعتمد على النظام والمنهج"^(٢).

لقد عدّلت (لكن) مسار الخطاب في توضيح المراد من الكلام السابق لها، فقد يتبادر إلى ذهن المتلقي أن تلك الدعوة بدون نظام ولا منهج محدد، ولكن الاستدراك يأتي وله دلالة الحجاجية، ولاسيما لدى المتلقي المسلم الذي ربما يخطر بباله أن ذلك دعوة إلى التميع والدمج غير الممنهج، ولكن المراد هو دعوة إلى أصل الدين الواحد وهي خطوة أولى ضرورية تلهب مشاعر الإنسان وتدفعه إلى التأمل والمقارنة.

وحول هذا التصحيح الذي تفيده (لكن) وتوجيه الخطاب وجهة سليمة نجد في مدونة البحث أن دراز ينفي "القول بالعقم المطلق لأعمال الإسكندر الأكبر الذي كان له على الأقل الفضل في إقامة مدن عظيمة على جانب الطريق إلى الشرق حيث ساد الرخاء الاقتصادي وقتاً طويلاً، ولكن الحقيقة أن هذه الأعمال لم تتجاوز التعمير الحضري: أما مجموعات الشعوب والفلاحون، فقد احتفظوا بطابعهم الخاص دون أي تغيير، فاللغة والأخلاق والنظم السياسية والاقتصادية ظلت كما كانت"^(٣).

إن الحجة قبل ورود (لكن) وهي عدم عقم أعمال الإسكندر، والرخاء الذي حصل بسبب تلك الفتوح يورد على الذهن نتيجة مفادها أن التأثير كان عاماً ومهماً، إلا أن ورود العامل الحجاجي (لكن) يعدل من هذا الاعتقاد، ويحدث ما يسمى بخاصية الانعكاس للأداة (لكن)^(٤) بمعنى أنها عكست ما كان متوقعاً من نتيجة عامة لأعمال الإسكندر؛ ليتبين أن ذلك

(١) ينظر عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج٢، ص٢٩٦.

(٢) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص٧٣.

(٣) السابق ص٥٣.

(٤) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج٢، ص٢٩٧.

التأثير لم يتجاوز الشكل الظاهري للتغيير، أما عقول البشر وقلوبهم فقد ظلت شرقية كما كانت.

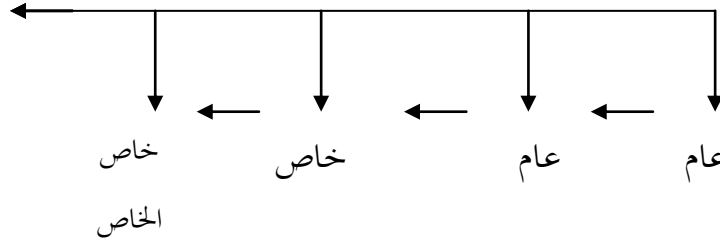
هذه الحجة توجه الخطاب نحو الدعوى التي يدعيها المرسل، ولاسيما أنها جاءت في سياق الإثبات بعد النفي، وهي في هذا الوقت ذاته تعد سبباً لعرض حجج بعدها، وما يريد الوصول إليه المرسل من بيان المقارنة بين فتوحات الإسكندر، والتأثير الذي أحدثه القرآن، ففي تغيير الأخير تغير كل شيء، ولم يقتصر كما في فتوحات الإسكندر على الواجهة السياسية والاقتصادية بل تغلغل التغيير في كل شيء حتى طال تغيير القلوب والمشاعر والعقول، فاللغات والأفكار والقانون والآمال والعادات وتصور العالم كل ذلك طرأ عليه التغيير^(١).

٢-٢-٤ / الواو:

تعد "الواو" من العوامل الحجاجية التي تكمن حجاجيتها في أنها تفيد "الاشترك في الحجج الموصلة إلى حكم واحد هو نتيجة"^(٢)، لذا نجد أنها تأتي في خطاب دراز للوصول بين مجموعة من الحجج التي تتدرج من العام إلى الخاص بهدف الوصول إلى نتيجة واحدة تخدمها كل تلك الحجج، فيقرر خطاب دراز أن الدين وأصالته قد انتصر لها "جمهور من علماء الأجناس، وعلماء الإنسان، وعلماء النفس، ومن أشهر مشاهيرهم (لانج) الذي أثبت وجود عقيدة الإله الأكبر عند القبائل المهمجية في أستراليا"^(٣) إن الصرفم (الواو) قد أسهم في اشترك هؤلاء العلماء في إثبات النتيجة، وهذا الاشتراك ينطلق من العام إلى الخاص، بل إلى خاص الخاص، ولذا تتساند الحجج في إثبات النتيجة، والدفع بها إلى أقوى درجة من الإثبات، و يمكن توضيح هذا من خلال الرسم التالي :

جمهور علماء الأجناس علماء الإنسان علماء النفس وأشهر مشاهيرهم

إثبات فطرية
الدين



(١) ينظر، مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٥٤.

(٢) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ١٥٣.

(٣) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١٠٧.

إن (الواو) كما نرى قد أشركت مجموعة من الحجج في اتجاه واحد وهو إثبات النتيجة: (فطرية الدين وأصالته)، والملاحظ أن جمهور علماء الأجناس يتصاعد بوجود علماء الإنسان، ثم بعلماء النفس، ولاسيما ذكر أشهرهم، وفي هذا دفع للمتلقي إلى الاقتناع؛ لأن ما يذكره الخطاب مما يقع تحت تداولية المرسل والمتلقي، وهو علماء الإنسان وعلماء النفس، فيكون الخطاب قد اكتسب قوة حجائية تداولية.

وفي حديث دراز عن النية و العمل تثير (الواو) لديه إشكالية حيث يحلل مدى دورها في إشراك المتعاطفين في الحكم للوصول إلى النتيجة نفسها، وهو لا يرتضي وجود القوة نفسها لكلا المتعاطفين بمعنى آخر "الحجتين"، وهذا يفيدنا في السلم الحجاجي؛ لأهمية العمل كثمرة للنية الحسنة يقول دراز: "بيد أننا نستطيع من ناحية أخرى أن ننكر ما قد يؤدي إليه ممارسة قدرتنا التنفيذية من قيم إيجابية أو سلبية في العالم من حولنا وفي أنفسنا"^(١)، لكن يبدو أن هناك نصوصاً تؤكد التساوي بين النية المفعله والنية السالبة، ويعرض آية كريمة وحديثين حول ذلك ثم يحلل ذلك منطلقاً من دور الواو في إشراك المتعاطفين، وهل هما بهذا الاشتراك يمتلكان القوة الحجائية نفسها أم لا؟^(٢).

من خلال التأمل في تحليل دراز، يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

١- خطأ من تصور تساوي الحجتين بدعوى إفادة (الواو)؛ للاشتراك فذلك خاضع لترابط الحجج ونتائجها كما سيوضح.

٢- إذا كانت الواو تفيد اشتراك المعطوفين، فإنهما في الوقت ذاته يمتلكان قوتين مختلفتين بالنظر إلى نتائجهما.

٣- النتيجة تختلف باختلاف قوة الحجة في السلم الحجاجي، ومن خطاب "دراز" نجد هذا واضحاً، ويمكن تقسيم تحليل "دراز" لذلك إلى ثلاث مجموعات:

١- حديث: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار..."^(٣)، قال: "لا تدخل في موضوعنا الذي هو نية بلا عمل، فلا فرق بينهما في نتيجة جهودهما"^(٤).

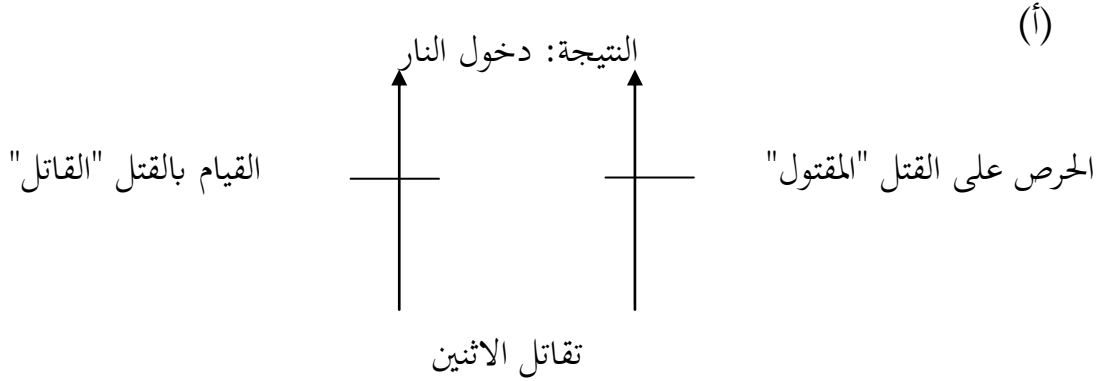
(١) مُحمَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٤٦٥ - ٤٦٦.

(٢) ينظر، السابق، ص ٤٦٦ وما بعدها.

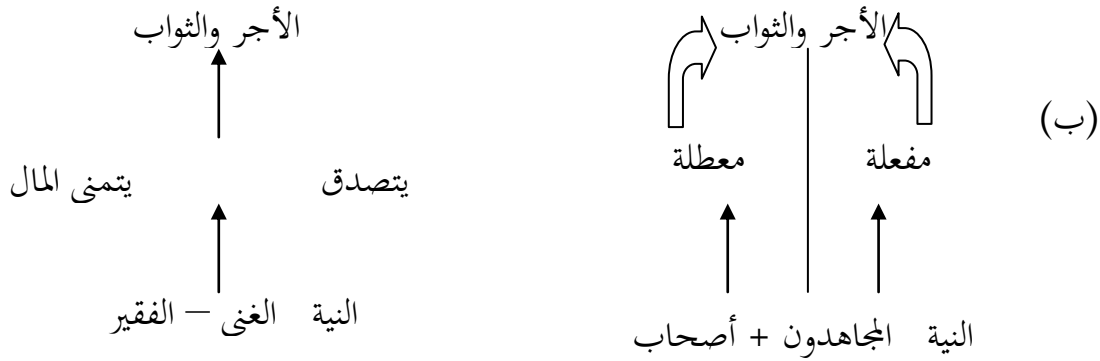
(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الإيمان، باب { وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا } [الحجرات: ٩] (١/ ١٥)، ومسلم في صحيحه: كتاب الفتن، باب إِذَا تَوَاجَعَا الْمُؤْمِنَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، (٤/ ٢٢١٣).

(٤) مُحمَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٤٦٦.

وهذا الكلام يمكن توضيحه، كما يلي:



ومثله كذلك النية التي لم تنفذ للعجز عن التنفيذ:

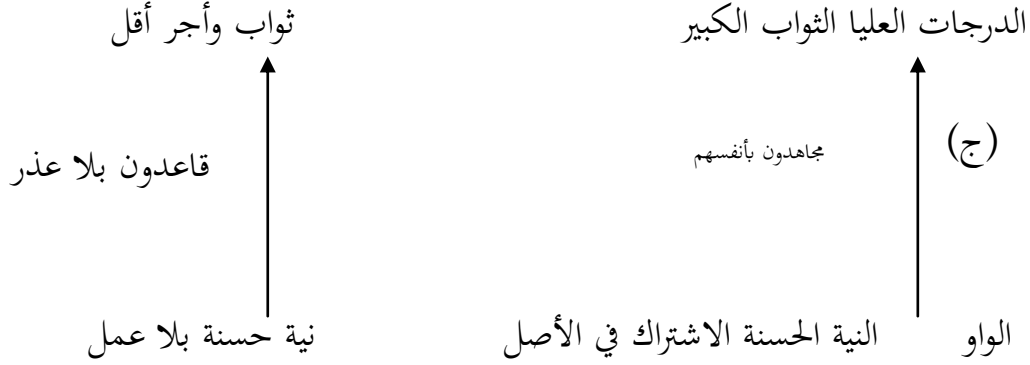


إلا أن النية المعطلة بلا عذر لا يمكن أن تؤدي إلى النتيجة نفسها، فحجية النية الفاعلة أقوى، ومن هنا تؤدي إلى النتيجة الأفضل، ويؤكد "دراز" هذا الاختلاف، بقوله: "فنحن نعتقد أن التماثل هو في الطبيعة لا في الدرجة، وأياً ما كان الأمر، فإن للنية دائماً أجرها، ولكنها كلما اقتربت من العمل غنيت بالقيم، بحيث لا تبلغ قيمتها إلا في العمل التام^(١).

إن ما يطرحه خطاب "دراز" في الحقيقة هو الحديث عن سلم حجاجي بسبب وجود (الواو) وهما سلّمان مختلفان في درجة الحجة وفي النتيجة، فالنية الحسنة الفاعلة نتيجتها الثواب

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٤٦٧.

الكبير، والنية الحسنة المعطلة لها ثواب أقل، وإن كانت تشترك مع الأولى في أصل الثواب، كما في هذا الرسم:



ف(الواو) تشترك المعطوفين في أصل الخيرية والثواب، ولكنها أيضاً تؤدي إلى اختلاف في السلم الحجاجي، بمعنى تقدير الحجة الأقوى المؤدية إلى ثواب أكبر، والحجة الدنيا المؤدية إلى ثواب أقل، إن هذا الملمح في خطاب "دراز" جاء من فهمه لدور الارتقاء الحجاجي المتمثل في فاعلية العامل الحجاجي (الواو)، وبدلنا أيضاً على سلم حجاجي، بل يتجاوز ذلك إلى العمل، بل العمل الصالح، بل العمل الأنفع.

ومما سبق ندرك كيف أسهمت (الواو) في اشتراك الحجج؛ للوصول إلى نتيجة موحدة، كما في (أ) و (ب)، وكيف أنها أوجدت سلمين حجاجيين، تختلف فيهما قوة الحجة، والنتيجة كذلك كما في الشكل (ج).

لقد برزت من خلال المبحث السابق أهمية الأساليب اللغوية في النظرية الحجاجية، التي تنطلق من البنية اللغوية ذاتها، مستغلة أدوات لغوية في ربط الحجج وتراتبها، والصعود بها إلى أعلى درجات التأثير والإقناع.

الفصل الرابع

وظائف الحجاج ودلالاته في كتابات

محمد دراز

المبحث الأول

**التوضيح والإفهام في
خطاب دراز**

المبحث الأول

التوضيح والإفهام في خطاب دراز

لعلّ ممّا يحدّد وظيفة النصّ تحديد نوعية النصّ ذاته، فمن تحديد تلك النوعية يمكننا تحديد مراكز الضبط المناسبة له، فمراكز الضبط في "النصوص الوصفية Descriptive هي في معظمها تصورات للشيء والموقف، وهي في النصوص السردية Narrative تصورات الحدث والعمل، وهي في التصورات الحجاجية Argumentative قضايا كاملة تنسب إليها قيم صدق وأسباب للاعتقاد كونها حقائق، ويغلب أن يكون هناك تعارض بين القضايا التي تتصادم فيها القيمة لكونها موصوفة بالصدق"^(١)، فالخطاب الحجاجي بوسائله وآلياته يرنو إلى وظائف يطمح في تحقيقها، ومن أهم تلك الوظائف التوضيح والإفهام، فهل يمكن القول إن الخطاب الحجاجي لا بد أن يتسم بالوضوح والإفهام؟.

في الحقيقة إنّ الخطاب الحجاجي يختلف عما سواه من الخطابات؛ لكونه مشدوداً إلى هدف التأثير والإقناع، وهو هدف يجعل من وظيفة التوضيح والإفهام وظيفة مركزية فالمرسل يتوخى أثناء خطابه الحجاجي تلك الوظيفة؛ لأنه يهدف إلى التأثير والإقناع، كما أنه محكوم بنجاح العملية التواصلية التفاعلية بين أطراف يكون المرسل جزءاً منها، فكما يؤكد (فيليب بلانتشيه) "لم يعد هناك فقط رسالة ولا باث، فضلاً عن الباحث الذي يتوجه برسالة ذات وجهة واحدة إلى المستقبل، بل ثمة متلفظون شركاء ينشئون تفاعلاً لغوياً، أي هم يعيشون نشاطاً ينزع إلى الفعل في الواقع، ويفعل خاصة فيهم بشكل متبادل"^(٢).

إن وظيفة الوضوح والإفهام وظيفتان مترامتان؛ لأن العلاقة التخاطبية بين المرسل والمتلقي علاقة مترامنة فيكون "إنشاء الكلام من لدن المتكلم وفهمه من لدن المخاطب عمليتين لا انفصال لإحدهما عن الأخرى، وانفراد المتكلم بالسبق الزمني ما كان يلزم عنه انفراد بتكوين مضمون الكلام، بل ما إن يشرع المتكلم في النطق حتى يتقاسمه المخاطب دلالاته؛ لأن هذه الدلالات الخطابية لا تنزل على ألفاظها نزول المعنى على المفردات في المعجم، وإنما تنشأ

(١) محمد العبد، النص الحجاجي مرجع سابق ج ٢، ص ٥.

(٢) فيليب بلانتشيه، التداولية، تعريب صابر حباشة، عبد الرزاق الجماعي ص ٦٥.

وتتكاثر وتتقلب وتتغير من خلال العلاقة الخطابية متجهة شيئاً فشيئاً على تحصيل الاتفاق عليها بين المتكلم ونظيره المخاطب، بعد أن تكون قد تدرجت في مجاوزة اختلاف مقتضيات مقامها، واختلاف طرق عقدها للدلالات^(١).

فيبدو أنّ هناك احتراماً متبادلاً بين المتكلم والمخاطب لمجموعة من القواعد المشتركة بينهما التي أسهمت في نجاح العملية التواصليّة، فالتوضيح والإفهام من المعايير الأربعة التي يؤكد عليها فيليب لإنجاح عملية التّواصل^(٢).

وخطاب دراز لكونه خطاباً حجاجياً موجهاً، فإنه يلجأ للوصول إلى درجة مهمة من التأثير والإقناع إلى نوع من التّوضيح والإفهام، متمثلاً في بعض الطرق التي يبرز منها ما يلي:

١- دلالة المصطلح وتحديد الموقف.

٢- السّمة التّداوليّة للملفوظات.

٣- إثارة الإشكالات والتّساؤلات.

٣-١ / دلالة المصطلح وتحديد الموقف:

يُعد المصطلح بما يحيل إليه من ثقل دلاليّ ومعرفيّ ذا أهمية في الخطاب الحجاجي، وتعود أهميته إلى كونه بنية سيميائية ودلالية وتداوليّة مشتركة بين الثقافات واللغات^(٣)، فورود المصطلح في الخطاب الحجاجي يمتلك قوة تأثيريّة موجّهة، فهو يقف في فضاء لساني، وسيميائي قريب من القضاء الذي يقف فيه كل فروع ما تسمى بالنظرية الواصفة أو الانعكاسية أو الميتا نظرية (Meta Theory)^(٤)، وبإمكاننا أن نعد المصطلح محركاً مفهوماً له تأثيره وتأثره بالمجال التّداوليّ، لذا لا بد أن يحرص المرسل أثناء استعماله للمصطلح على مدى قوته التّدليلية المؤثرة، وخطاب "دراز" ملزم بإيراد مجموعة من المصطلحات ذات الثقل الدلالي والمعرفي والتّداولي، فكيف لعب المصطلح دوره التوضيحي الحجاجي في خطاب دراز؟

(١) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص ٥٠.

(٢) ينظر: فيليب بلاتشيه، التداولية ص ٦٤.

(٣) مجلة نزوي، إشكالية المصطلح النقدي في الخطاب العربي الحديث، العدد السادس، موقع إنترنت.

(٤) ينظر السابق.

دأب "دراز" على محاولة استخدام المصطلحات التي تمتلك قوّة تأثيريّة إيجابية على المتلقّي، ففي (قضية الدين) نجد المصطلحات العامة التي يمكن تسميتها مصطلحات إنسانية عامة، كـ (الدين، الديانات، الآلهة، المثل العليا، العلة الأولى، العلل، القوة المطلقة، الشعور الديني، العقيدة، الموسوية، المسيحيّة) ^(١)، وهذه المصطلحات تحمل صفة العموم، ويمكن رصدها في مجالها الفلسفي المجرد بعيداً عن تحميلها ما يشعر بسطة الذات عليها.

ولاشك في أن لهذا الوضوح دوراً في بناء البعد التداولي الحجاجي، الذي تبدأ منه قوة الخطاب الحجاجي الموجه، فالمصطلح يمتلك تأثيراً كبيراً في العملية الحجاجيّة؛ لما له من دور مهم في تحريك المعاني في الدّهن في إطار بنية اللّغة وسلطتها ^(٢).

ولكن كيف حدّد خطاب "دراز" معنى لمصطلح (الدين) رغم ما يحمله من تباين في الفهم لدى المتلقّي؟ لقد حدّد "دراز" موقفه من مصطلح (الدين) بصورة غير مباشرة، فهو لم يمارس معنيّ أحاديّ الجانب حاول حمل المخاطب عليه، بل حدّد موقفه عن طريق الاستناد إلى أقوال أخرى حددت معنى لمصطلح (الدين)، وهو ما يسمّى بإقامة تحالفات ^(٣) تؤدّي إلى قوّة هذا التّعيين، فبعد أن يتساءل عن الخصائص والعناصر المميّزة لفكرة الدين أو الشّعور الديني يجب بأنّه: "لا ريب أن تحديد هذه الخصائص تحديداً حقيقياً لا يتم إلا في نهاية العلم، ولكنه إذا تعذر علينا الآن ونحن في فاتحة البحث أن نعرض الديانات، ففي وسعنا أن نعرض طائفة من التعريفات التي سبقنا بها العلماء، سواء منها ما وصفه الإسلاميون لكلمة "الدين"، وما وصفه الغربيون.. ^(٤)".

إنّ هذا في الحقيقية انضمام إلى تلك التعريفات، وهو تحديد لموقف المرسل من خلال بناء تحالفات مع ذوات معتبرة لدى المتلقّي لتوضيح مصطلح (الدين)، وبناء موقف للمرسل تجاه المصطلح بشكل غير مباشر، فالدين عند "سيسرون" هو الرّباط الذي يصل الإنسان بالله وعند (كانت): "الشّعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهيّة، وأما الأب (شاتل) فالدين

(١) ينظر، مُجَّد دراز، الدين، ص ١٣٠.

(٢) ينظر، مُجَّد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم مكتبة لبنان ناشرون ج ١، أ، س.

(٣) ينظر، باتريك شارودو، الحجاج وأشكال التأثير، ترجمة ربيعة العربي، ضمن كتاب: الحجاج، مفهومه ومجالاته ج ٢، ص ٤٧٣.

(٤) مُجَّد دراز، الدين ص ٣٣.

لديه هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق^(١)، ويتّضح هذا الموقف وهذا التّحديد لمصطلح الدّين شيئاً فشيئاً حتى يستقر في النهاية، فيقول دراز: "إن حقيقة الدين لا تكفي في تحديدها فكرة الاعتقاد بإطلاق أو فكرة الخضوع من حيث هي، وأنه لا بد من إضافة مبدأ وقيود أخرى تحدها بإبراز عناصرها الجوهرية"^(٢).

وبهذا نجد الخطاب يصل إلى درجة التّحديد التي امتلكت قوّة التّوضيح وتحديد الموقف من هذا المصطلح من خلال ما أقامه المرسل من تحالفات مع ذوات أخرى للوصول إلى تعريف ينطلق منه إلى استمرار الخطاب بنجاح، بعد أن تأكّد من وضوح الرّؤية إلى المتلقّي.

وإذا انتقلنا إلى توضيح مصطلح آخر في خطاب دراز، وجدنا مصطلح (الإسلام) الذي يجتهد الكاتب في توضيحه وربطه مباشرة بالمعنى القرآني ففي مدوّنة البحث يقول: "وإذا أخذنا كلمة الإسلام بمعناها القرآني نجدها لا تدع مجالاً لهذا السؤال -موقف الإسلام من الأديان الأخرى- عن العلاقة بين الإسلام وبين سائر الأديان السّماوية، فالإسلام في لغة القرآن ليس اسماً لدين خاص، وإنما هو اسم للدين المشترك الذي هتفت به كل الأنبياء وانتسب إليه أتباع الأنبياء، هكذا نرى نوحاً يقول لقومه: ﴿وَأْمُرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٧٢] ويعقوب يوصي بنبيه: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢]^(٣).

ويطيل خطاب "دراز" في توضيح مصطلح الإسلام وربطه بمعناه القرآني، وهذا التوضيح يريد منه الخطاب إزالة ما ترسب في ذهن المتلقّي من موقفه عن الإسلام، فهذا المصطلح لاشكّ يحرك معاني مهمّة لدى المتلقّي يريد "دراز" تعديل مسارها، وذلك يكمن في وظيفتين: أولاهما: الدّخول إلى القرآن، وموقفه من الأديان، ولا سيّما وهي تهمّ المتلقّي الغربيّ الموجه إليه الخطاب بالدرجة الأولى.

وثانيهما: توضيح مفهوم مصطلح الإسلام وتصحيحه، وذلك بربطه بمعناه القرآني، ولزيادة التّوضيح، فإنّ خطاب "دراز" يفرق بين (المعنى القرآني للإسلام)، (والإسلام كشريعة)، فيقول: "غير أن كلمة الإسلام قد أصبح لها في عرف الناس مدلول معيّن هو مجموعة الشّرائع والتّعاليم

(١) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٣٤.

(٢) السابق، ص ٣٥.

(٣) السابق، ص ١٧٥.

التي جاء بها محمد ﷺ، أو التي استنبطت مما جاء به كما أن كلمة اليهودية أو الموسوية تخصّ شريعة عيسى وما تفرّع عنها"^(١).

ومن المصطلحات التي حرص خطاب "دراز" على توضيحها وتجليتها مصطلح (الجهاد)؛ لما له من حمل دلاليّ لدى المتلقّي يريد المرسل تعديله، فتوضيح المصطلح يفيد الخطاب تداولياً، حيث إنه يساعد على فتح هذا الموضوع؛ لبيان معالمة الغامضة وتوضيحها وعدم تجاوزها^(٢)، وذلك يعدّل من إحالته الذهنيّة لدى المتلقّي.

ولتوضيح هذا المصطلح، يقول دراز: "إن معلومات الغربي غير وافية في هذه النقطة إذ يسود الاعتقاد أنه يحق للشعوب الإسلاميّة، بل وحتى طبقاً لكتابهم المقدس أن يستخدموا السلاح لفرض دينهم على الناس، أو للقضاء على كل من لا يعتنقه، ويطلقون على ذلك: (الحرب المقدسة)، وهي عبارة يجعلونها تتوافق مع كلمة (الجهاد) الوارد في القرآن، والحقيقة أن هذا التعبير التوعّي الذي يقصد به "بذل الجهد" ليس له أية علاقة بالناحية العسكرية؛ لأننا نجد أيضاً في السور المكية، إما لبذل الجهد في الوعظ والدعوة والجدال بالحسنى، وإما لبذل الجهد الشخصي ذي الطابع الأخلاقي المحض، أما ما يعبر عن الحرب الحقيقية فهي كلمة القتال"^(٣).

إن التّوضيح لمصطلح (الجهاد) جاء من رفض ما يتبادر إلى ذهن المتلقّي الغربي من معنى لهذا المصطلح، فقد ارتبط في ذهن المتلقّي الغربي بالحرب المقدسة التي تحمل معنى أفظع من القتال إذ تمتلك تلك الحرب غطاء من الدين والقداسة لممارسة أسوأ الأفعال، فالخطاب هنا يمارس الفصل المفهومي لتعريف الجهاد؛ لإبعاد مصطلح الجهاد عن مصطلح الحرب المقدسة، ومن ثم ربطه بالمعنى الحقيقيّ الوارد في القرآن، وهو الجهد الشّخصيّ والدّعوة والإرشاد. وأما الإشارة إلى الحرب فهي ما ورد في القرآن بمعنى (القتال) وهذه نظرة فاحصة من "دراز" لتوضيح هذا المصطلح.

إن الفائدة الحجاجيّة الكامنة في هذا التّوضيح هو إزالة اللبس لدى المتلقّي وتحديد لموقف المرسل وبيان مقصديته، ولكي يتمكن المرسل من متابعة الخطاب عليه أن يستعمل من الملفوظات ما يبرز مقصديته؛ ليطمئن المرسل إليه ويتابع معه الخطاب، وهذا ما يظهر من

(١) محمد دراز، الدين، ص ١٧٦.

(٢) ينظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص ٣٧.

(٣) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٦١/٦.

إيضاح دراز لمصطلح (الجهاد)، وجعله يحيل إلى نوع من الجهد الذاتي والتوجيه والإرشاد بالحسنى وعدم الإلزام.

ولا ريب في أن هذا يعد جذباً للمتلقّي لمتابعة الخطاب مع المرسل، وهو يجر إلى نوع آخر مهم من وظائف الحجاج، وهي تحديد الموقف، فإذا كان من استراتيجيات الخطاب الحجاجي ما يسمى بتحديد الموقف، فإن "درازا" يحرص على تحديد موقفه من بعض المصطلحات مباشرة، فالإلزام لديه هو: "القاعدة الأساسية والمدار والعنصر النووي الذي يدور حوله كلّ النّظام الأخلاقيّ".

ومما لا ريب فيه أن الفكرة الفضيلة جمالها الذاتي الذي تذوقه الأنفس، لكن هناك أيضاً أشياء أكثر من هذا فالفضيلة بطبيعتها عاملة ومحركة، فهي تستحثنا أن نعمل حتى نجعل منها واقعاً ملموساً، على حين لا نرى للإحساس بالجمال إذا ما رَدَدناه إلى أبسط صورة أي علاقة بالعمل، وبخاصة ما لا يكون موضوعه متّصلاً بإرادتنا^(١).

إن المرسل يحدّد موقفه ويعطي لمصطلح الإلزام مفهومه الذي يراه بعيداً عن طرح الإشكاليات، أو البحث عن الآراء والتعريفات، وهذا يجعل المرسل متأكّداً من هذا المعنى، ويقوى الحجاج من خلال هذا التوضيح ويحقق هدفه؛ ذلك أن "توضيح ما يتم الإقرار به قائم، ويحول اتخاذ موقف بدون حكم مسبق أو إرادة سجالية، وإلا فإن المخاطب أو السامع سيكون لهما الحق في الشك في صحة الحجاج، فينتج عن ذلك فقد الثقة في فاعل الحجاج"^(٢).

ولا يتوقف "درازا" عند هذا الحدّ بالذات، بل نجد الخطاب يقيم تحالفاً مع مواقف أخرى فيقول: "فلقد أحسن (كانت) صنعاً. حين أكد أنه كشف عن مصدر الإلزام الأخلاقي في تلك المملكة العليا في النفس الإنسانيّة، والتي توجد مستقلة عن الشهوة وعن العالم الخارجي"^(٣).

إن ما يسوقه الخطاب من موقف (كانت) هو بمثابة إقامة تحالف مع هذه الذات حول تجديد الموقف من الإلزام الأخلاقيّ وهو أمر يقوي موقف المرسل، ويجعله أدهى للتأثير والإقناع.

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢١-٢٢.

(٢) باتريك شارودو، الحجاج وأشكال التأثير، ص ٤٧٣.

(٣) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٣٦.

وهذا التوضيح وإقامة التحالف نجده أيضاً حول تحديد مصطلح (الدين) حيث يقول دراز: "وبالجملة فنحن لا نوافق على حذف مبدأ الألوهية من تعريف الأديان، بل نذهب إلى القول مع الفيلسوف الألماني (إرنست شلاير ماخر) بأن قوام حقيقة الدين هو ذلك الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة لقوة القاهرة، فلا ريب أن هذا الشعور ركن أصيل لا بد منه في تحقيق ماهية الدين من حيث هو"^(١).

إنّ انضمام المرسل إلى الذات الأخرى في كون الشعور بالألوهية من سمات الدين المهمة يضيف قوة حجاجة إلى تحديد موقف المرسل، مما يجعل التحديد مؤيداً، وهو ما يحقق أهداف الحجاج المرجوة.

وربما يقتصر الخطاب على تحديد مفهوم المصطلح على أنه مفهوم بطبيعته، لا يحتاج إلى التوضيح، فمصطلح (الجزاء) الأخلاقي يأتي كنتيجة للمفهوم السابق يقدمه الخطاب الحجاجي، فالعلاقة بين الإنسان والقانون، كما يقول دراز: "تتمثل لأعيننا في شكل حركة إقبال وإدبار مكونة من ثلاثة أزمنة، ولقد كنا في فكرة الإلزام ما نزال في نقطة البداية، ولكننا مع فكرة الجزاء نجد أن دائرة هذه العلاقة الجدلية سوف تقفل، فهي الوحدة الأخيرة في ثالث، وهي أشبه بالكلمة الأخيرة في حوار...".

فالقانون يبدأ بأن يوجه دعوته إلى إرادتنا الطيبة: فهو يلزمنا بأن نستجيب لتلك الدعوة، وبعد ذلك وبمجرد ما نجيب بكلمة "نعم" أو "لا" نتحمل بذلك مسؤوليتنا، وأخيراً وعلى إثر هذه الاستجابة يقوم القانون موقفنا حياله فهو يجازي به، فالجزاء إذن هو ردة فعل القانون على موقف الأشخاص الخاضعين لهذا القانون"^(٢).

إن الخطاب كما هو واضح في الفقرة السابقة يمارس فعل التنجيج، حيث يتم إنجاز فعلين: الأول: يتمثل في التلفظ بحجة معينة، والثاني: في فعل ينتج عنه^(٣)، فالعلاقة تلازمية بين الإلزام المتقدم، ومن ثم القبول والمسؤولية المترتبة على ذلك، ويأتي الجزاء نتيجة حتمية طبيعية لكل ما سبق، فالقيمة الحجاجية كامنة في توضيح الجزاء وارتباطه الحتمي بالمفوضات السابقة ودلالاتها، ويمكن أن نجعل ذلك علاقة بين مقدمات = الإلزام + القبول + المسؤولية، وبين النتيجة = الجزاء

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٤٠.

(٢) السابق، ص ٣٤٥.

(٣) ينظر، رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، ص ١٧.

الأخلاقي، وبهذا يتمكن المرسل من توصيل مفهوم الجزاء بصورة واضحة من خلال عملية الرّبط بين المقدّمة والنتيجة، أو بين فعلين إنجازيين: الثاني نتيجة للأول، وامتولد عنه.

٣-٢ / السّمة التّداوليّة للملفوظات:

وقد يتحدّد التّوضيح والإفهام في خطاب دراز من خلال ما يمكن تسميته بـ"السّمة التداولية للملفوظات"، وذلك أن التّداوليّة تتجاوز "حدود اللّسانيات في دراسة البنية اللّغوية إلى مجال استعمال هذه البنية اللّغوية في المجال التّواصلّي المرتبط بالسياق الدّلاليّ، والاجتماعيّ والنّفسيّ لمستقبلي هذه البيئة اللّغوية"^(١).

ولذا فالحجاج الناجح يراعي الاستعمال التّداوليّ، ومن ثمّ يتوخّى ما يتناسب والمتلقّي لبناء علائقيّة توضيحيّة تداوليّة، ففي مدوّنة البحث نجد بروز تلك الملفوظات التّداوليّة، كقول دراز: "ولنأخذ مثلاً مجموعتنا الشمسية، وما فيها من الكواكب السيارة التي لا يرى منها بالعين المجردة إلا عدد يسير، فقد اكتشف فيها من الأقمار والتّوابع على عهد (لابلاس) (Laplace) ما بلغ به اثنين وأربعين كوكباً، ثمّ أثبتت الأرصاد الأخيرة من أجزاء هذه المجموعة ما يجاوز الألف، ثمّ قامت الدّلائل القويّة على أن كل مجموعتنا هذه هي واحدة من ملايين المجموعات التي لها أجزاءها وتوابعها... وكل ذلك لا نعرف عنه شيئاً على وجه الوضوح واليقين، ولا أمل في الوصول إليه إلا بضرب من القياس والتّخمين"^(٢).

إنّ الخطاب كما نرى يراعي الاستعمال التّداوليّ للملفوظات: (مجموعتنا الشمسية، الكواكب، العين المجردة، الأقمار...)، وهذا الاستعمال قائم على الحضور لأطراف الخطاب، أو ما يسمى بالتبادل اللساني^(٣)، وتوسيع فضاء الخطاب، فلم يكن هذا الاستعمال إلا جذباً لأطراف تشارك المتكلم تلك الملفوظات، فعالم الفلك يمكنه الحضور تداولياً هنا، والمختصّ بالفلسفة كذلك: (القياس، التّخمين، تتولد) وكل هذا يصبّ في هدف الإيضاح والإفهام؛ لتلك الأطراف التي يحاول الباحث جذبها تداولياً مبيناً مقصديته من هذا الجذب، ولا ريب في أن تلك الأطراف تشاركه الحضور والفهم بسبب هذا التّوسيع الفضائي للملفوظات التّداوليّة، ولاشك في أن الدّلالة والفهم متعانقان، وأن كليهما يستلزم مفهوم المقصدية: "دلالة الملفوظ

(١) حمدي منصور جودي، بين تداولية الأفعال الكلامية والحجاج مقارنة مفاهيمية، مجلة المخبر، جامعة مُحمَّد حيضر، بسكرة ديسمبر ٢٠١٢ ص ٩٨.

(٢) مُحمَّد دراز، الدين ص ٨٨.

(٣) ينظر، مُحمَّد الناصر العجمي، سياق التلفظ وقيّمته في تحليل الخطاب تعميماً والخطاب السرديّ تخصيصاً مجلة فصول العدد ٦٥ ص ٥٤.

يستلزم بالضرورة مقصداً تواصلياً من جهة الباحث، وفهم الملفوظ يستلزم بالضرورة معرفة المتقبل بمقصد الباحث التواصلي^(١).

ولا يتوقف الدور التداولي لاستعمال الألفاظ عند هذا، بل يساعد ذلك على المزوجة بين ملفوظات تداولية مختلفة، ولعل ذلك أدعى إلى حضور الباحث والمتلقي في صورة تداولية تهدف إلى التوضيح من خلال بناء تلك المزوجة والمقارنة، فعن قصة إبراهيم عليه السلام في القرآن والزعم بأن سيدنا مُحمَّداً ﷺ استقاها من اليهودية والنصرانية بقول دراز: "أما ما يخص القصة المسيحيَّة واليهوديَّة بوجه عام يؤسفنا ألا نجد ما يؤيد هذه الملاحظة من قريب ولا بعيد، والرجوع إلى النص القرآني يثبت لنا العكس تماماً، فالسور المكيَّة هي التي تعرض أطوار قصص التوراة بتفاصيلها الدقيقة ولم تترك للسور المدنية سوى فرصة الدروس منها^(٢).

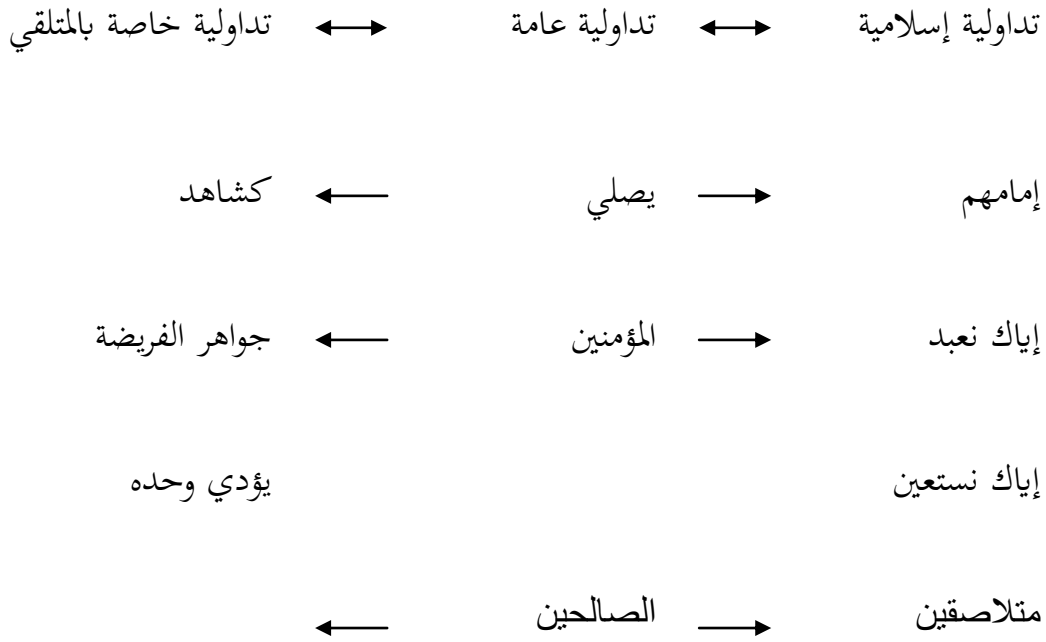
إن ما يهمننا هنا هو الجمع بين مجموعة من الملفوظات ذات البعد التداولي لدى مجموعة من المتلقين (يهود، نصارى، مسلمين) وهذه المزوجة بين هذه الملفوظات لا شك أنها يوسع فضاء الخطاب وتجعله واضحاً مفهوماً لمجموعة من الفئات، بفضل تلك الملفوظات التداولية، وفي مرحلة تالية يحاول المرسل شحن الخطاب بملفوظات تداولية ذات سمة خاصة أعني إسلامية، وهذا الأمر يحمل بعداً حجاجياً يمكّن من إضفاء الصبغة التداولية على تلك الملفوظات، ودفعها إلى المتلقي، مع مزوجة ذلك بمجموعة من ملفوظات المتلقي الخاصة به؛ لإيجاد نوع من المقارنة والتوضيح، كما في هذه الفقرة: "فسوف يلاحظ أي إنسان يحضر صلاة الجماعة للمسلمين أن هذا القول -قول النزعة الفردية في عبادة المسلمين- لا أساس له من الصحة وسوف لا يرى المؤمنين مبعثرين في غير نظام يصلي كل واحد من أجل نفسه، أو يحضر كشاهد، بينما إمامهم يؤدي وحده جوهر الفريضة الدينية، وإنما سوف يرى المؤمنين مصطفين في نظام جميل متلاصقين كتفاً إلى كتف، كل منهم يدعو للجمع ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (٥) اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿ [الفاحة: ٥، ٦] ، إنهم جميعاً يطلبون النجاة والفلاح ليس

(١) صابر حباشة، التداولية والحجاج، ص ٨٣.

(٢) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥٦-١٥٧.

فقط لمجموعة المصلين وإنما لجميع عباد الله الصالحين أينما كانوا "السلام علينا، وعلى عباد الله الصالحين"^(١) (٢).

إن هذا النصّ ينقلنا داخل الملفوظات الإسلامية الخاصة مازجاً بينها، وبين ملفوظات ذات بعد تداولي خاص بالمتلقي لبناء نوع من المقارنة، وجمع تلك الملفوظات في فضاء تداولي واحد، ومن خلال الشكل الآتي يتضح البناء الذي أراده الخطاب الحجاجي:



إن هذا المزج الذي يمارسه الخطاب لهذه الملفوظات يجعلها في فضاء تداولي واحد، ويتيح لها التفاعل والظهور مما يؤدي إلى إشاعتها وتوظيفها معنوياً، وهي سمة من سمات التداولية التي "تبحث عن إمكانية توظيف المعنى اللغوي عند الاستعمال الفعلي، على اعتبار أن هذا المعنى صيغة مركبة من السلوك المولد له أثناء التواصل هذا الارتباط ساعد على إثراء الشبكة المفاهيمية للتداولية"^(٣).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الأذان، باب التَّشَهُدِ فِي الْآخِرَةِ، (١/ ١٦٦).

(٢) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١١١.

(٣) حمدي منصور جودي، بين تداولية الأفعال الكلامية والحجاج، ص ٩٨-٩٩.

وبعد فإن استعمال المصطلح بإيضاح المفهوم منه، واستعمال المجال التداولي للملفوظات، يعد من أساليب التوضيح والإفهام التي أنتجها خطاب دراز الحجاجي، بهدف الوصول إلى التأثير في المتلقي.

٣-٣ / استحضر الإشكاليات:

يعد طرح الإشكاليات استراتيجية حجاجية تهدف إلى تجلية القضايا الحجاجية المطروحة، كما أنها تمتلك قوة في توجيه الخطاب الحجاجي الوجهة التي يريدتها المحاج، فكل فاعل حجاج يسعى "في استدراج طرح الإشكال إلى ميدانه، وبالطريقة نفسها استدراج المجال الآخر إلى مجال اختصاصه، إنه على الآخر إطاراً للتساؤل يتوجب عليه أن يقاسمه"^(١).

وهنا تبرز أهمية الاختيار في طرح الإشكال، وإثارة التساؤلات، وهي استراتيجية خطيرة جداً، فلا بد للمحاج أن يكون ذا خبرة؛ ليضمن كون تلك الإشكالات والأسئلة المثارة توجه الخطاب الوجهة المرادة، وخطاب "دراز" لكونه خطاباً موجهاً نجده يتخذ هذه الاستراتيجية التي تخدم الخطاب بشكل كبير، فظاهرة (الدين) الناظر فيها كما يثيره دراز: "لا يستطيع أن يدفع عن نفسه السؤال عن منشأ هذه الظاهرة العالمية ومصدرها: هل لها منبع في طبيعة الفرد أو المجتمع؟ أما كانت وليدة المصادفة؟ أو ثمرة الصنعة والابتكار؟ أم ماذا؟

هذه الأسئلة وأشباهها يصطدم بها دارس الأديان المختلفة في خاتمة مطافه، فيضعها في صيغة نيرة محدودة، ولكنها تتجمجم في صدر كل شغوف بالمعرفة، لم يكن ذا اطلاع على غير دينه الخاص"^(٢).

إن "درازا" يثير هذه التساؤلات وي طرح هذه الإشكالات تنزلاً مع المتلقي، واستباقاً لما قد يثيره عند الدخول إلى صلب الموضوع، فلا بد من إيضاح كنه هذه الظاهرة؛ لأن إيضاحها بمثابة الوصول إلى قاعدة مشتركة بين المحاج والمتلقي، فالإجابة عن هذه التساؤلات حسب خطاب دراز: "يستأهل بطبيعته التعليمية أن يكون مقدمة لتلك الدراسات إذ إن مهمته هي تقرير

(٢) باتريك شارودو، الحجاج وأشكال التأثير، ج ٢، ص ٤٧٢.

(٣) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٢٥-٢٦.

المبادئ العامة ووضع الأسس الكلية التي لا بد من إرسائها قبل الشروع في تحديد ماهية كل دين على حدته" (١).

إنّ ما يثيره الخطاب من تساؤلات زيادة على ما يفيد من إيضاح معنى الدين يساعد أيضاً على بيان مقصدية المرسل الذي أراد بتلك الإثارة الوصول إلى قاعدة تكون مقدمة للبدء في بحث كل دين على حدة، ومن هنا يتم، إنجاز الخطاب بنجاح؛ لأن إنتاج الخطاب والحجاج يكون "مرهوناً بفهم مقاصد المرسل" (٢).

ويعتمد خطاب "دراز" نوعاً آخر من إثارة الإشكالات للإيضاح والإفهام، عندما يحاول تعديل بعض النظريات التي يجد فيها نوعاً من التجريد الذي يحتاج إلى زيادة توضيح، فنظرية (كانت) حول الأخلاق، التي اعتمدت مقدمات ثلاثاً متمثلة في مضاهاة القانون الأخلاقي للقانون الطبيعي من حيث فرضيته على العقول، والثانية: أداء الواجب للواجب وبالواجب، والثالثة: مفهوم العادة المرتبط عند (كانت) بالقانون الأخلاقي (٣).

وأمام هذا البناء الذي يوهم بالتكامل والتماسك يتسلل خطاب "دراز" إلى أعماقه؛ ليرز تلك الثغرات التي ينبغي سدّها وتعديلها، وما يهمنا هو أسلوب التفصيل المندرج تحت وظيفة التّوضيح والإفهام المعتمد أدوات لغويّة مهمّة، حيث يقول: "الناظر في هذا النسق الفكري قد يروقه ما فيه من نسيج بديع مبتكر لكن الذي يفلي سداه ولحمته سوف يجد في طياته خيوطاً واهية، وعناصر غريبة سترتها مهارة الصنعة وحسن السبك، بل سيجد أن هذه المقدمات الثلاث التي تتألّف منها الاستدلالات ليست بالمقدمات البديهية ولا بالمبرهنة ولا بالتي يتوقف عليها صحة المطلوب، أما المقدّمة الأولى: فلأن القانون الأخلاقيّ وإن كان في جملته مركزاً في أصل النفوس، ولكنه على الصّورة التي يصوره بها (كانت) لا يفرض نفسه على كل العقول بل

(١) محمد دراز، الدين، ص ٣٦.

(٢) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ١، ص ٢٦٧.

(٣) ينظر، محمد دراز، الدين، ص ١٤٦-١٤٧.

تمجّه كثير من الطّباع السّليمة، ليس لأنّه عنيف قاس فحسب؛ بل لأنّه فوق ذلك كله يقلب الأوضاع والموازن المألوفة"^(١).

من خلال التّوضيح الذي يمارسه دراز في خطابه لبيان نظريّة (كانت) وتجليتها نجده يستخدم أساليب توضيحيّة وإفهامية متعدّدة، فزيادة على دعوة المتلقّي إلى إعادة النّظر في هذه النظرية وعدم الانخداع بما فيها من رونق خدّاع، نجد الأدوات اللغوية تشارك في هذا التوضيح، فأداة التفصيل "أما" التي تفيد التفصيل والتوكيد فما بعدها كأنه لا يُشكّ فيه، فمهما يكن من شيء فالأمر الحق هو ما ذكر .

كما نجد أدوات لغوية أخرى لبناء سلّم حجاجي يزيد من عملية التّوضيح والإفهام، فما يعرضه (كانت) وإن كان مركزاً في العقول، لكن الصورة الحقيقية أنّه لا يفرض نفسه على كل العقول، بل تمجّه كثير من الطّباع، وهذه الحجج المترتبة يمكن توضيحها كما يلي:

يقلب الأوضاع والموازن



تمجّه الطّباع



قاس وعنيف



القانون الأخلاقي كما يعرضه (كانت)

ومن خلال متابعة المتلقّي لسير الحجج التي يسوقها الخطاب يتّضح له أن فكرة (كانت) تحتاج إلى مراجعة وتعديل؛ لأن المرسل يتّبع مسلكاً توجيهياً باستغلال إمكانيات اللّغة التوضيحيّة، فيستعمل: (الشرط+ لكن "الاستدراك"+ بل) التي تساعد على توجيه الخطاب وجهة معينة، وعلى المتلقي أثناء تلقي النص الحجاجي الاهتمام بكل تلك الأدوات "لا

(١) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١٤٨.

باعتبارها روابط منطقية، وإنما بوصفها جزءاً من العملية التلغظية^(١) التي تهدف إلى التأثير والإقناع.

ومن المظاهر المهمة لإثارة الإشكاليات، واستباق اعتراض المتلقي إثارة التساؤلات، ولا شك في أن التساؤل في حد ذاته يمتلك قيمة حجاجية؛ لأن العلاقة بين المتكلم والمخاطب لا بد كما عند (ميشال ميار) أن تكون قائمة على مساءلة ما؛ "لأنها تهيئ الفضاء الأمثل لإثارة السؤال، وإذكاء المسئلة المستمرة القائمة على الحجاج باعتباره مفاوضة للمسافة بين الطرفين، وتكييفها حسب مقاصد المخاطب"^(٢)، فإيراد التساؤلات لا يمكن النظر إليها في حدود البحث عن الجواب، بل النظر إلى طبيعة الإثارة لكونها تولد نقاشاً وحجاجاً.

وخطاب "دراز" ينتهج إثارة التساؤلات؛ لأهمية التساؤل في حد ذاته من حيث استحضار المتلقي، واستباقه في اكتشاف ما يمكن توقعه من اعتراضات، فقضية كون القرآن معجزاً لغويًا ربما تعرض بأساليب مختلفة تقريرية وبرهانية، إلا أن خطاب "دراز" يفضل عرضها عن طريق إستراتيجية التساؤل، فيقول: "من كان عنده شيء من الشك في هذه القضية، فليأذن لنا أن نستوضحه فيم ذلك الشك؟ هل حدثه نفسه بأنه هو يستطيع أن يأتي بكلام في طبقة البلاغة القرآنية؟ أم هو قد عرف من نفسه القصور عن تلك الرتبة، ولكنه لم يعرف عن الناس ما عرف من نفسه؟ أم علم أن الناس جميعاً قد سكتوا عن معارضة القرآن، ولكنه لا يدري: ما أسرارها وما أسبابه؟"^(٣).

إن هذه التساؤلات تؤسس قاعدة حجاجية مهمة في خطاب "دراز"؛ لأنه لما كان الكلام إثارة للسؤال أو استدعاء له، لزم أن يتولد عن ذلك نقاش يولد بدوره حجاجاً، وهو ما أراده خطاب "دراز" من هذه التساؤلات، ويمكن إدراك قيمة هذه التساؤلات من خلال التحليل التالي:

١- إثارة التساؤلات تمثل اعتراضات كثيرة هي نتاج ذوات متعددة، فمن أين يأتي الشك؟ هل لأن الذات المعارضة تظن امتلاك قوة بلاغية مشابهة؟ أم لأن الذات تعترف بعجزها، لكنها

(١) عبد العزيز لحويديق، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية، ضمن كتاب: الحجاج مفهوم ومجالاته، ج ١، ص ٨٦٢.

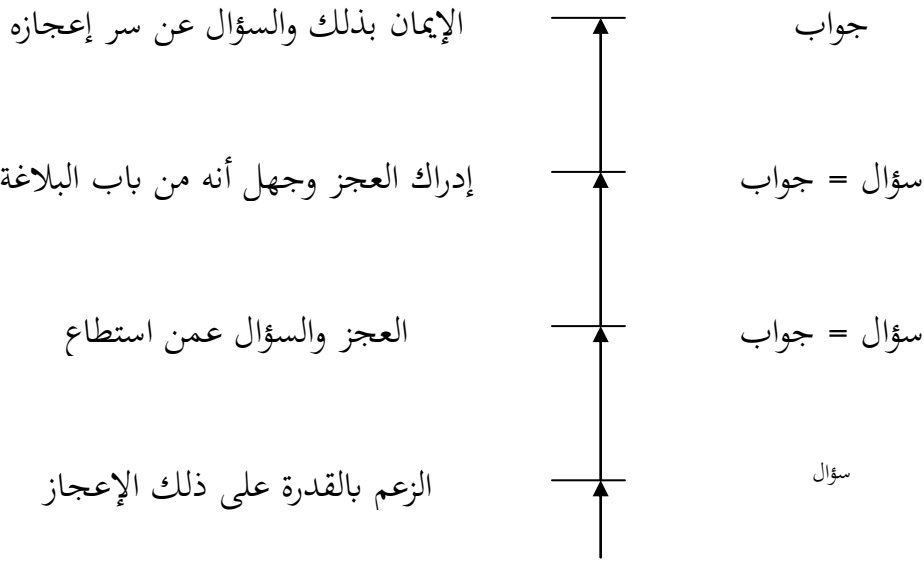
(٢) محمد علي القارضي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المسئلة لميشال ميار، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج، ص ٣٩٨-٣٩٩.

(٣) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ١٠٠.

تساءل إن كان في البشر من يستطيع ذلك، أو أنها ذات لم تدّر أن مثار الإعجاز أصلاً في إعجازه البياني؟ وأخيراً: ربما هناك ذات تؤمن بكل ذلك، ولكنها تجهل السبب في هذا الإعجاز، أرأيت كم استطاع أسلوب التساؤل أن يستحضر من ذات؟ وكل هذا يعدّ مشاركة من تلك الذوات في إعداد الخطاب، وبقدر ما تكثر الذوات المشاركة في الخطاب يدلنا ذلك على قدرة الباحث على توسيع فضاء خطابه؛ ليشمل تلك الذوات؛ وليصل معها إلى درجة من التأثير والإقناع في أسلوب تغيب عنه أحادية المرسل.

٢- ما تفيده التساؤلات من استقصاء لجوانب متعدّدة من القضية وعدم ترك شيء منها مندساً وراء كلمات الخطاب.

٣- هذا التسلسل في التساؤلات يمثّل سلماً حجاجياً، أراد الخطاب منه الوصول إلى نتيجة مبطنّة تكمن في التساؤل الأخير: (الذات المؤمنة بكل ذلك، وتريد معرفة أسباب هذا الإعجاز)، وفي هذا استراتيجية تمرير إقناع، ويمكن توضيح ذلك من خلال الرّسم التالي:



قاعدة التساؤل

فمن خلال الرسم السابق نرى السؤال في السلم الحجاجي جواباً وسؤالاً في الوقت ذاته، حتى يصل إلى السؤال الأخير، وهو بمثابة الجواب الأخير، ويكون هو النتيجة بعد تصاعد الأسئلة.

ويندرج ضمن وظيفة التوضيح والإفهام عمليّة "الاستقصاء" التي يستخدمها الخطاب الحجاجي بهدف تقسيم القضايا الكبرى إلى وحدات توضّح في القضية الكبرى وتدمج فيها،

فقضية المسؤولية التي تعد ركيزة من ركائز النظرية الأخلاقية في القرآن من القضايا المهمة، التي تحتاج إلى استيفاء وتوضيح.

ولذا نجد خطاب "دراز" يعمد إلى هذا الأسلوب، كما في هذه الفقرة: "وما دمتنا قد اتفقنا على أن المسؤولية نفترض الإلزام سلفاً، فإن ذلك ينتج عنه من ناحية أن الحساب يجب أن يكون موضوعه الطريقة التي يتم بها أداء عمل إلزامي أو إهماله، ومن ناحية أخرى أن القاضي الذي سوف يمثّل المرء أمامه ليس سوى السلطة التي يصدر عنها التكليف، وعليه فنحن نعرف من هذه السلطة ثلاثة أنواع: فمن الممكن أن يخضع المرء لتكليف يلزم به نفسه، أو يتلقاه عن أناس آخرين، أو عن سلطة أعلى فعلاً، وفي الحالة الأولى تأتينا المسؤولية من داخلنا، فالمرء يجعل من نفسه مسؤولاً عن عمل يكلفه به أحد، أما في الحالتين الأخيرتين: فنحن نتلقى المسؤولية من خارجنا، ولكن سواء أكان المرء مسؤولاً أمام نفسه، أم أمام الإنسان، أم أمام الله سبحانه، فإن حكم المسؤولية يصدر دائماً بوساطة نفس السلطة التي أصدرت الأمر أولاً، ومن هنا نجد ثلاثة أنواع من المسؤولية: المسؤولية الدينية والمسؤولية الاجتماعية والمسؤولية الأخلاقية المحضة"^(١).

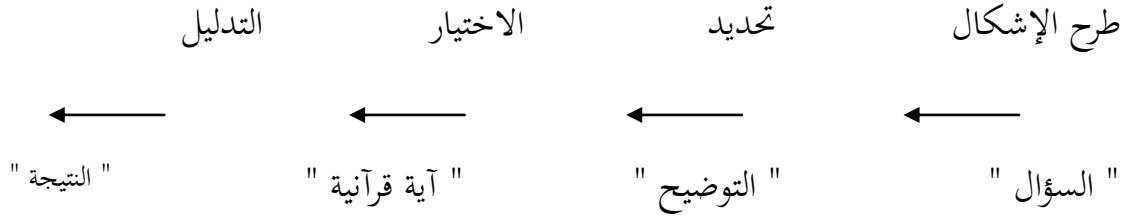
إن ما يتوافر في هذه الفقرة من إيضاح وتفصيل، إنما جاء بعد إثارة إشكال سابق متمثل في هذا السؤال: "وإننا لنقرر أن كون المرء مسؤولاً يدعوه أن يقدم حساباً ببعض الأشياء إلى بعض الناس فلمن يقدم؟ وماذا يقدم؟ وهما سؤالان يسمحان للباحث المزيد من التوضيح والاستقصاء وتحديد الموقف، فالسؤال = طرح وإشكال، والاستقصاء والتفصيل = تحديد الموقف أو ما يسمى بالاختيار، ثم يأتي التدليل المتمثل في النصّ المقدس (آية من القرآن) قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧]^(٢). وأخيراً التعليل: "ويمكن القول بأنه في سبيل تحقيق أخلاق كأخلاق القرآن يجب أن تنتهي كل مسؤولية إلى نوع من المسؤولية الدينية أو على الأقل تتبعها"^(٣).

(١) محمد دراز، دستور الأخلاقي القرآن، ص ١٤٠-١٤١.

(١) محمد دراز، دستور الأخلاقي القرآن، ص ١٤١.

(٢) السابق، ص ١٤٢.

وبهذا يكون الخطاب قد نجح في بناء وضع تواصلية متدرج حسب الرسم التالي:



ومَّا يمارسه خطاب دراز الحجاجي لنجاح وظيفة التوضيح والإفهام ما يسمّى بالوظيفة (الاختيارية)، وذلك بيان صلاحية الآراء أو عدم صلاحيتها وإثبات الصالح منها، فلا يسمح بمرور رأي إلا من خلال خضوعه لاختيار حسب آليات معينة.

فالنظرية الروحية التي قررها (تيلور) (Tylor) وتابعة فيها (هربرت سيشر) التي ترى مكنم الألوهمية في الجانب الروحي المقابل للمادة^(١) يجب إزالة اللبس المتعلق بملفوظ (الروح) الوارد في النظرية، ولذا يخضع "دراز" هذا الملفوظ لعملية اختيار المراد منه، فيقول: "لا بد لنا قبل كل شيء من إزالة اللبس الذي يسهل الوقوع فيه هنا من جراء الاشتراك اللفظي لهذه الكلمة. نعم لا بد لنا من تفسير كلمة (الروح) التي يرى المذهب الحيوي أن التجارب في شأنها كافية لإيقاظ الاعتقاد بروح علوية جدية بالعبادة ليس المقصود بالروح هنا -حسبما يوصي به التعبير غير الموفق باسم المذهب الحيوي- مبدأ الحياة الحيوانية أعني تلك القوة التي تقوم عليها وظائف النمو والتنفس، والحس، والحركة، بل المقصود نوع آخر أسمى من ذلك، هو مبدأ حياة التفكير والإرادة المنظمة والعاطفة والضمير، وبالجملة مبدأ الحياة العاملة الرفيعة، كلٌّ يستطيع أن يميّز بني هذين النوعين، ويدلّ أن هذا الرّوح الذي هو خاصّة الإنسان هو كيان مستقل عن الرّوح المشترك بين الإنسان والحيوان، فنحن نرى النائم والمغمى عليه والمصرّوع يتنفسون ويتغذون... فهم أحياء بالحياة الحيوانية ليس غير"^(٢).

(٣) ينظر مُحمَّد دراز، الدين، ص ١٢٧-١٢٨.

(١) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١٢٨.

إن اختيار المعنى لـ(الرَّوْح) بالرَّوْح العالية الأسمى يقع ضمن وظيفة التَّوضيح والإفهام وإزالة اللبس والإبهام الذي ربما يوجّه الخطاب وجهة خاطئة.

ويتساءل "دراز" عن الهدف من الجهاد أو القتال في الإسلام الذي ربما ترسّخ مفهومه لدى المتلقّي بالقسوة والتّدمير، ولذا فإن إيضاح الهدف منه يزيل هذا الإشكال، ويحقق هدف الحجاج في التوضيح والإفهام، كما يقول دراز: "ما هو إذن الهدف من هذا التشريع؟ نعتقد أنه قد وضح الآن وهو إبعاد الخطر، فالإسلام يدين التّدمير وروح السّيطرة، بل إنّه لا يريد فرض أيديولوجيّة عالميّة، وحتى مع افتراض أنه قد يكون هناك من يريد ذلك، فإنه لا يستطيعه؛ لأن الرّسول ﷺ ذاته لم يكن ليركن إلى إمكانياته البشرية ويعول عليها بعد أن أوضح له القرآن الأبعاد والحدود. هل يستطيع أن يغيّر إرادة الله؟ إنه بموجب أمر إلهي سيظل الخلاف قائماً بين الناس، وسيظل الإيمان قاصراً على قلة منهم^(١).

إنّ الهدف قد اتضح بإثبات الأصلح والمتناسب مع بنية الإسلام الكبرى بعيداً عن الآراء الأحاديّة أو الدّوافع الذاتيّة، إن الخطاب كما يرى يضع هذه القضية (الجهاد-القتال) موضع التّوضيح باختيار المعنى المتناسب لها مع معناها القرآني، ولذا يسوق "دراز" مجموعة من الآيات والأدلة الأخرى المساندة لهذا المعنى^(٢)، ويكون قد وصل إلى تحقيق وظيفة التوضيح والإفهام التي يرنو إليها الخطاب.

لقد اتضح من خلال ما سبق كيفية تحقيق هدف من أهداف الحجاج، وهو "التوضيح والإفهام" وذلك بمجموعة من الأساليب لتقريب المصطلح والاعتماد على الملفوظات التداولية، وإثارة الإشكالات والتساؤلات؛ بغية تحقيق نجاح للعملية التواصلية التي تضمن بدورها نجاح الخطاب الحجاجي ذاته.

(٢) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٦٣.

(٣) ينظر، السابق ص ٦٣-٦٤.

المبحث الثاني

الإقناع في خطاب دراز

المبحث الثاني

الإقناع في خطاب دراز

يعد الإقناع وظيفة مركزية في الخطاب الحجاجي^(١)، ولاسيما وأنَّ الأساس الذي ينطلق منه النصّ الحجاجي هو التأثير والإقناع، فالهدف الرئيس منه هو التأثير "وتغيير المعتقد والموقف والسلوك"^(٢)، ليتمكن الحكم عليه بالنجاح.

ويأتي الحرص على هذه الوظيفة من كون النصّ الحجاجي مبنياً، كما يقول مُحمَّد العبد: "علي قضية أو فرضية خلافية يعرض فيها المتكلم دعواه مدعومة عبر سلسلة من الأقوال المترابطة ترابطاً منطقيّاً قاصداً إلى إقناع الآخر بصدق دعواه والتأثير في موقفه أو سلوكه تجاه تلك القضية"^(٣).

فالعلاقة بين أجزاء النصّ الحجاجي علاقة منطقيّة أكثر من كونها تصويريّة بمعنى أنّها قائمة على العلاقة الاستنباطية بعكس العلاقة التصورية المباشرة، كما في غير النصّ الحجاجي من التّصوُّص الأخرى فالحجاج هو الآلية الأبرز التي يستغل المرسل من خلالها اللّغة لبناء استراتيجية حجائيّة إقناعيّة، وإذا كان طه عبد الرحمن يعرف الحجاج بأنه "كل منطوق به موجه إلى الغير؛ لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها"^(٤) فإن هذا التعريف — كما يذكر عبد الهادي الشهري — يغفل الغرض التّداولي الذي سيق من أجله الحجاج، ولذا فإن تعريف (بيرلمان وتيتيكا) أدقّ فهما يريان أنّ "إذعان العقول بالتّصديق لما يطرحه المرسل أو العمل على زيادة الإذعان هو الغاية من كل حجاج، فأنتج حجة هي تلك التي تنجح في تقوية حدة الإذعان عند من يسمعها بطريقة تدفعه إلى المبادرة سواء بالإقدام على العمل أو الإحجام عنه أو هي على الأقل الرغبة عند المرسل إليه في أن يقوم بالعمل في اللحظة الملائمة"^(٥)، فارتباط الحجاج بالإقناع ارتباط قوي يجعل من الإقناع هدفاً مهمّاً للحجاج .

(١) يمكن مراجعة مسيرة الإقناع تاريخياً، ينظر، عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص ٢٦ وما بعدها

(٢) علي رزق، نظريات في أساليب الإقناع دراسة مقارنة، دار الصفوة، بيروت لبنان، ط أولى ١٤١٤هـ، ص ١١.

(٣) مُحمَّد العبد، النصّ الحجاجي العربي، ج ٢، ص ٧.

(٤) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٤٢٦.

(٥) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٢٣٣.

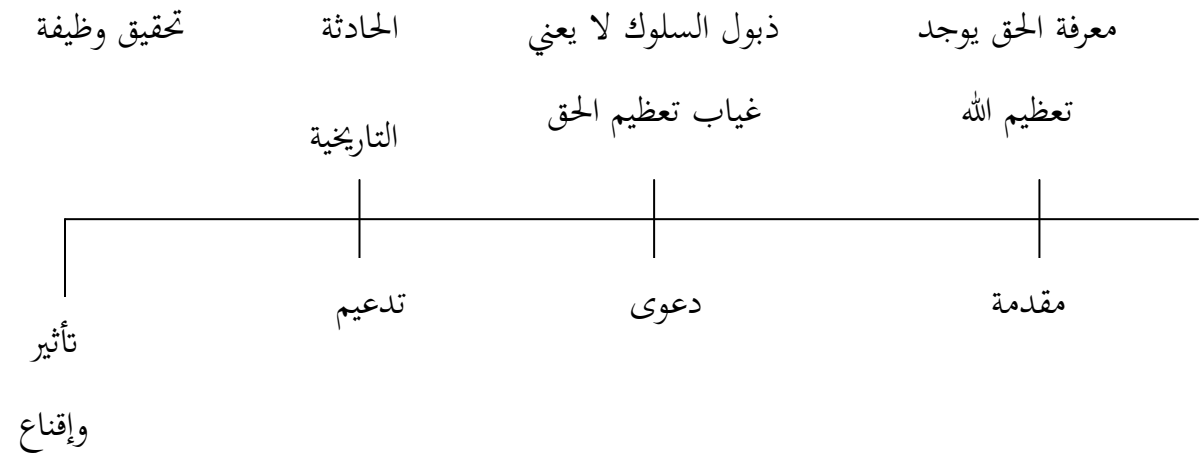
وإن خطاب دراز الحجاجي بما يثيره من قضايا خلافتية يطمح إلى بناء علاقة منطقية هدفها التأثير والإقناع ويسلك في ذلك مسالك متعددة منها.

٤-١ / أسلوب التدعيم:

والمراد به تدعيم الدعوة المقدمة في الخطاب بعد أن يبدأ الخطاب بذكر مقدمات لا يكاد يخالف فيها المتلقي، ويتوصل من خلالها إلى بناء دعوى مدعومة بهدف التأثير والإقناع ومن ذلك قضية علاقة الأخلاق بالتدين حيث يقول: "نعم إن معرفة الحق وتعظيمه لا يخلوان في غالب الأمر من مظهر يتمثلان فيه، ولذلك تكاد لا تخلو حقيقة التدين من عنصر عملي يكون خلفه اتصال بين التدين والأخلاق.

ويتحقق ذلك على الأقل في الجانب الإلهي من الواجبات الذي نسميه عبادة، لكن هذا المظهر نفسه قد تغمض معاملة وتتضاءل صورته، حتى يصير كله تعبيراً عن العجز والحيرة في التماس طريق التوجه إلى ذلك السر الهائل، وإن دين الحنفاء من العرب في الجاهلية هو أوضح مثال لهذه الحقيقة، فابن هشام يروي لنا عن أحد هؤلاء الحنفاء وهو زيد بن عمر بن نفيل أنه كان يقول: وهو مسند ظهره إلى الكعبة: "اللهم إني لو كنت أعلم أي الوجوه أحب إليك عبدتك به ولكني لا أعلم"^(١).

إن الخطاب الحجاجي ينطلق من مقدمة لا يكاد المتلقي يخالف فيها، وهي أنّ معرفة الحق وتعظيمه ينتج عنها نوع من السلوك كالعبادة، ثم يصل إلى دعوى وهي أن خفاء هذا المظهر السلوكي وذبوله لا يعني موت تعظيم الحق في الضمير، ثم يصل الخطاب بعد ذلك إلى التّديل أو التدعيم، وهو متمثل في الحادثة التاريخية، والنتيجة نوع من التأثير والإقناع، كما في هذا الرسم:



(١) محمد دراز، الدين، ص ٥٨.

إنّ هذا التّسلسل يُعد منطقيّاً، وهو يسير تبعاً للحركة الحجاجيّة المتنامية المترابطة العناصر، وإذا كانت الحادثة التاريخيّة التي يسوقها خطاب دراز في الفقرة السّابقة تُعدّ تدعيماً للحجاج، فإنّ هناك تدعيماً آخر يستعمله دراز، وهو ما يسمّى بـ (التّديم بالقيمة)^(١)، أي أن يدعم المرسل دعواه بقيمة يُتعارف عليها، ومن ذلك قوله: "إنّ الخدمة الجليلة التي تؤدّيها الأديان للجماعة لا تقف عند هذا الحدّ، فليست كل مهمتها أنّها المبعث القوي لتهديب السلوك، وتصحيح المعاملة وتطبيق قواعد العدل ومقاومة الفساد، بل إنّ لها وظيفة إيجابية أعمق وأكثر في كيان الجماعة، بل كثيراً ما تستغني هذه الوحدة الروحية عن سائر الوحدات الأخرى، فتتعدّد بها أقوى الشوائج وأدقها بين أفراد، اختلفت أجناسهم وتباينت لهجاتهم، وتباعدت ديارهم وتفاوتت مصالحهم، وكثيراً ما نرى الدول التي تقوم على قاعدة المصالح المشتركة في الوطن بين ملل مختلفة تضطر إلى الاستنجد بما في هذه الأديان كلها من مبدأ التعاون على الخير والتناصر على دفع عدوان المغيرين، ولذلك قيل: "إنّ الوطنية التي لا تعتمد على باعثة الخلق والدين، إنّما هي حصن متداع يوشك أن ينهار"^(٢).

إنّ التّديم يمكن وصفه بأنه تدعيم مضاعف بالقيمة الفعلية والقيمة القويّة، ومن خلال الرسم التّالي ندرك مضاعفة التّديم للوصول إلى درجة كبيرة من التّأثير والإقناع:

مقدمة	دعوى	تدعيم (١)	تدعيم (٢)	وظيفة
أهمية الدين	لا يقتصر	كثير من	القول المشهور	تأثير وإقناع
في حياة	ذلك على	الدول تلجأ	وهو بمثابة	
المجتمع	المجال الروحي	إلى الدين	الشاهد	

(١) ينظر، مُحمَّد دراز، الدين، ص ٢١.

(٢) السابق، ص ١٠٢.

ويمكن زيادة التّدعيم أكثر من ذلك، كما في عرض دراز لحياة العرب قبل الإسلام وأنها بيئة يكتنفها الفساد لا تصلح أن تكون بيئة تأثير على تعاليم مُحمَّد ﷺ، كما في هذه الفقرة من مدونة البحث: "فالصورة الحقيقية للحياة العربية في هذه الحقبة من الزمان نجدها في القرآن ذاته، وتختلف عن ذلك كل الاختلاف، فقد كان العرب:

١- يطمسون التّوحيد الأولي تحت ركام من الخرافات والأساطير.

٢- أما الجانب الخلقّي والاجتماعي، فلم يكن أسعد من ذلك حالاً، فوآد الأطفال والبغاء وزنى المحارم وابتزاز المهور وإرث نساء الأقارب كرهاً.

٣- بل إن المروءة العربيّة المشهورة، كان القرآن يعتبرها عاطفة في غير موضعها ملطخة بالرذيلة والفساد، فلم يكن الغرض منها سوى الإسراف والمباهاة"^(١).

إنّ إيراد الكثير من الحجج "يزيد من القوة الإقناعية للرسالة"^(٢)، وكما نرى فإن خطاب دراز يدعم الرسالة بثلاث حجج، ويزيد من قوّتها أنها مستقاة من نصّ مقدّس: (القرآن الكريم) وهذا المصدر هو بمثابة حجّة رابعة؛ لأن النص المقدس يمتلك قوة إقناعية لما يمتلكه من سلطة رمزية.

وفي قضية أخرى يؤكد دراز إعجاز القرآن بعجز النّاس عن الإتيان بمثله، فهو بمثابة الدليل القاطع على إلهيّة هذا النصّ؛ لذا يأتي بالعديد من الحجج التي تدعم ما يدعيه وتقويه فقدرة الناس وإن تفاوتت تصل إلى حدود العجز بعدها؛ لخروج ذلك إلى دائرة القدرة البشرية، فالرجل "قد يصرع الرجل، وقد يصرع الرجلين، وقد يصرع الآحاد والعشرات لكن هل من الناس من يقف في وجه العالم كله فيقهر الأمم أفراداً أو جماعات؟ والله يأتي بالشمس من المشرق فمن ذا الذي يأتي بها من المغرب؟

وأنت تستطيع أن تطفئ المصباح وأن توقده حين تشاء، ولكن لن يستطيع الناس جميعاً أن يطلعوا الشمس قبل وقتها، أو يؤخروها عن ساعتها أن يطفئوا نورها أو يأتوا بمثلها: ﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨].

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٣٠.

(٢) علي رزق، نظريات في أساليب الإقناع، ص ١٠١.

إِنَّمَا لَكُمْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمْ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ ﴿٧٣﴾ [الحج: ٧٣]، فأنى لهم أن يضاهاوا تلك الكائنات العلوية.

فذلك العجز العام عن مضاهاة الخالق، وعن محاكاة الصنعة هو آية أنها ليست من صنع الناس، وذلك هو الطابع الإلهي والمظهر السماوي الذي تمتاز به صنعة الخالق عن صنعه المخلوق، وهذا هو المثل الذي نريد أن نطبقه على القرآن الكريم^(١).

في الفقرة السابقة نجد تدعيماً مكوناً من ثلاث حجج يمكن، تلخيصها فيما يلي:

١- الإنسان لا يمكن أن يقف وحده ليهزم العالم.

٢- ظواهر الكون العظيمة يقف الإنسان عاجزاً عنها.

٣- السر الإلهي في أدق الأشياء وأضخمها هو السرّ في العجز.

وبعد ترادف هذه الحجج وتسلسلها، نجد أنها تساند النتيجة الأصلية، وهي أن عجز الناس

عن الإتيان بمثل هذا القرآن، إنما هو السرّ الإلهي فيه.

ومما يلفت النظر أن تلك الحجج صيغت بأسلوب يغلب عليه التخيل وبناء الصورة البلاغية، وهذا الأسلوب مؤثر جداً في عملية الإقناع، فعندما "تزدوج أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع تكون إذ ذاك أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطب وتوجيه سلوكه لما يهبها هذا الإمتاع من قوة في استحضار الأشياء في إشهادها للمخاطب، كأنه يراها رأي العين"^(٢)، وهو ما نجده في الفقرة السابقة من التشبيه في قوله: "هذا هو المثل الذي نريد أن نطبقه على القرآن"، والاستعارة: "أو يطفئوا نورها"، والتناص: ﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، وأسلوب الالتفات: "أنت تستطيع.. ولكن لن يستطيع الناس جميعاً، إن جميع هذه الأساليب البلاغية تمثل قوة إقناعية تزيد من قوة الحجج المسوقة، وتجعل المخاطب يشارك في استحضار الأشياء شاخصة أمامه فتكون أدعى للتأثير والاقناع.

(١) مُحمَّد دراز، النبأ العظيم، ص ٩٦-٩٧.

(٢) طه عبد الرحمن، في أصول الكلام وتحديد علم الكلام، ص ٣٨.

٤-٢ / ومن أساليب الإقناع الوسائل اللغوية^(١)، ومنها:

أ - بنية التكرير:

وقبل الدخول إلى هذه الوسيلة الإقناعية في خطاب دراز، تجدر الإشارة إلى أن الخطاب العربي عموماً، كما يذكر مُحمَّد العبد: "يعتمد في الإقناع على العرض اللغوي للدعوى الحجاجية بتكريرها وصياغتها صياغة موازية، وإلباسها إيقاعات نغمية بنائية متكررة"^(٢).

ويمكننا إدراج خطاب "دراز" ضمن تلك الخطابات التي ترى قيمة العرض اللغوي وأهميته في تقوية القيمة الحجاجية التي ترسمه في ذهن المتلقي بما يحيل إليه من دلالات، فلفظ (التدين) من الألفاظ التي تحمل قيمتها الدلالية والإيحائية والإقناعية في خطاب دراز، ولذا نجد التركيز عليها، كما في قوله: "فالتعظيم في العادة لا يصل إلى درجة العبادة، ولا يوحي بفكرة التدين والتقديس والتأليه، ولذلك يقضون جل أوقاتهم في حياة فاترة، كل يسعى بقوته منعزلاً في الجبل للاحتطاب أو على شاطئ البركة للصيد، وليس لهم مظهر من مظاهر التدين في هذه الأحوال العادية، سوى التورع عن بعض المحظورات، وإنما يأخذ التدين حقيقته ومظهره التام عندهم في مواسم خاصة تقام فيها الحفلات المرححة الصاخبة"^(٣).

هنا تكررت لفظة (التدين) ثلاث مرات، وهو تكرار ليس عفويًا؛ لأن معناه يزاحم السياق الذي يحتويه، فدلالته تخالف تلك الدلالات التي تفيدها منطوقات الخطاب، وكأنما هذا التكرار إبراز لحقيقة (التدين) التي تخالف الجانب المفتعل البارز في الخطاب باسم التدين، فبجانب التدين الممارس المزيف الحاضر في الخطاب، هناك التدين الحقيقي الذي توحى به كلمة (التدين) المكررة، وكلّ تكرار هو نفي للمضمون المتوهم، وحضور للمعنى الحقيقي لكلمة (التدين)، كما في هذا الرسم:

(١) هناك وسائل منطقية كالقياس والتمثيل سبق الحديث عنها في الفصل الثاني. ينظر ص ١٠١ وما بعدها.

(٢) مُحمَّد العبد، النص الحجاجي العربي، مجلة فصول، العدد ٦٠، ص ٦٣.

(٣) مُحمَّد دراز، الدين ص ١٥٢.

المزيف	الحقيقي
غيابه عن جل الحياة	١-التدين حضور في كل الحياة
حضوره في مواسم محدّدة	٢-التدين استمرار الشعور بعده
الصخب والهذيان	٣-التدين خشوع وطمأنينة

فهنا أعطى التكرار المعنى الحقيقي للتدين حضوراً ورسوخاً في ذهن المتلقّي، إنه بناء مفارق يزيد درجة الاقتناع عن طريق التكرار اللغوي في اللفظ، وهي استراتيجية إقناعيّة عن طريق "استحضار الشيء أمام الإنسان حتى يتعلّق به شعوره"^(١).

ويبرز استحضار الشيء عن طريق التكرار عندما يريد المرسل أن يميّزه عن غيره، فأسلوب القرآن يعطيه خطاب دراز درجة كبيرة من التميز والاستقلالية بإزاء غيره من الأساليب مستخدماً استراتيجية التكرار، فيقول: "أما الأسلوب القرآني فإنه يحمل طابعاً لا يلتبس معه غيره، ولا يجعل طامعاً يطمع أن يحوم حول حماه، بل يدع الأعناق تشرّب إليه، كل من يرى بعينين أو يسمع بأذنين، إذا وضع القرآن بإزاء غير القرآن في كفتين، ثم نظر بإحدى عينيه أو سمع بإحدى أذنيه إلى أسلوب القرآن، وبالأحرى إلى أسلوب الحديث النبوي وأساليب سائر الناس، وكان قد رزق حظاً من الحاسة البيانية والذوق اللغوي، فإنه لا محالة سيؤمن معنا بهذه الحقيقة الجليلة، وهي: أن أسلوب القرآن لا يدانيه شيء من هذه الأساليب كلها"^(٢).

(١) مُحمَّد العبد، النص الحجاجي العربي، ص ١٢٠.

(٢) مُحمَّد دراز، النبأ العظيم، ص ١٢٥-١٢٦.

لقد تكررت لفظة (القرآن) خمس مرات، أدمجت اثنتان منها بـ "الأسلوب"، وهذا التكرار لا ريب في أنه يعطي للفظ تميزاً وانفراداً إزاء الأساليب الأخرى التي جاءت مبهمّة (أساليب الناس)، وكل هذا يعطي تميزاً كبيراً للفظ القرآن وما تحيل إليه من النص القرآني.

ب- وترداد أهميّة التكرار إذا كان مفردة مشتقة:

(كأفعل التفضيل) التي تؤدي دوراً مهماً في بناء السّلم الحجاجي وتراتب المفضّل والمفضّل عليه، فليبيان درجة القرآن في الإعجاز اللّغوي يسوق لنا خطاب دراز استفهامات تتضمّن تكراراً لصيغة اسم التّفصيل، فيقول: "في الجدال أيها أقوم وفي مواطن اللين أيها أخف على الأسماع وأرفق بالطّباع؟ وفي مواطن الشدة أيها أشدّ اطلاعاً على الأفتدة بتلك النار الموقدة؟ وعلى الجملة أيها أوفى بحاجات البيان وأبقى لطراوته على الزمان؟"^(١).

في هذه الفقرة القصيرة تكرر اسم التّفصيل ثماني مرات، وهو تكرر من شأنه أن يرسّخ معنى التّمييز والتّفصيل لأسلوب القرآن، فاسم التّفصيل له دور كبير في إنشاء السّلم الحجاجي، فهو يفيد ترتيب الحجج ترتيباً تفاضلياً، بحيث يضع الحجّة الأقوى في أعلى السّلم الحجاجي^(٢)، ولا سيّما وأنه جاء في أسلوب بلاغيّ، هو الاستفهام التّقريريّ.

نستطيع أن نقول إن لدينا قوتين للإقناع، أولاهما: استعمال الصيغة ذاتها (اسم التّفصيل)، وثانيتها: استعمالها مكررة، بحيث يفيد شمول التّفصيل للجوانب الخطابيّة المختلفة: (الجدال- الدحض- الوصف- اللين- الشدة- المال).

ج- ومن مظاهر التكرار تكرار الجملة مشتملة على لفظ مكرّر:

وهي استراتيجية مهمتها إيجاد نوع من ديناميّة اللفظ وتحركه المتنامي عبر الخطاب، وهذا ما نلاحظه من تكرار لفظ (القرآن) في جمل متنوعة، كلّ واحدة تزيد من الحركة الديناميّة لهذا اللفظ في ثنايا الخطاب؛ ليستحوذ على جوانب متعدّدة هي بمثابة حجج تدفع إلى الإقناع؛ كأن يتساءل دراز: "هل طراً على موقف الإسلام من الأديان السابقة تطور في موطنه الجديد؟، وهنا

(١) السابق، ص ١١٤.

(٢) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ٣١٨.

أيضاً نرجع إلى النصّ القرآني الذي يوضّح لنا أن السور المكيّة وهي تطالب بشهادة أهل الكتاب؛ للإدلاء بعلمهم عن الكتب المقدسة، فإنها تدين في نفس الوقت الكتّابيين الذين اتبعوا الشيطان وتحالفوا معه، وفي مقابل هذا احتفظ القرآن في المدينة بموقفه من العلماء الذين يستشهد بهم، وهو يؤكّد أن عدداً منهم لا يرغب في أداء الشهادة، وهكذا يفرق القرآن في الحالتين بين الكتب المقدسة ذاتها والعلماء الذين يتبعونها بإخلاص، وبين هؤلاء الذين يسمون أنفسهم يهوداً أو نصارى، وهم يتبعون أهواءهم"^(١).

يلعب تكرار لفظ (القرآن) في الجمل المتنامية تصاعدياً دوراً في ديناميّة تلك اللفظة خلال الخطاب، وهذا التطور يعطي اللفظ المكرر (القرآن) حضوراً في الخطاب، عنصراً فاعلاً فيه وذلك من خلال "تثبيت الدّعى أو تقرير المعطيات، إنه يهدف إلى جعل محتوى الجدل مفهوماً أكثر، إنه يزيد الفهم بجذب انتباه المستقبل وامتلاكه"^(٢)، فالمرسل يعطي (القرآن) الدور في الجدل بالرجوع إليه، ومن ثم يحتفظ القرآن بمعالجة القضية وبناء الدعوى وتنامي الخطاب بالتفريق بين أصل الكتب وأولئك الذين يتبعون أهواءهم.

د-تكرار العامل الحجاجي:

يؤدي تكرار العامل الحجاجي دوراً مهماً في رفع مستوى الإقناع؛ لما يؤديه من تراتب بين الحجج وبناء سلّم حجاجي، كما تكمن أهميته أيضاً في الانتقال من سلّم حجاجي إلى سلّم أعلى منه، ولذا يتأزر تراتب الحجج وتراتب السلام الحجاجية لإعطاء الخطاب قوّة إقناعيّة إضافية.

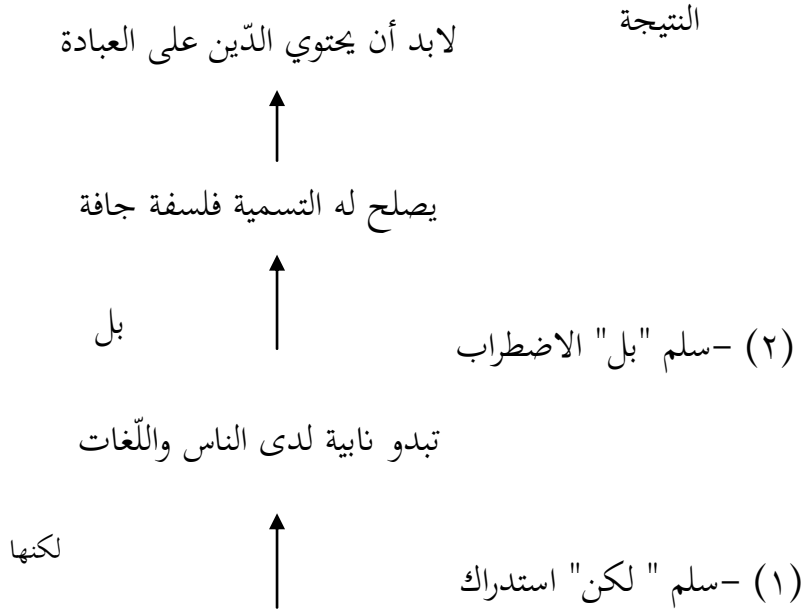
ويستثمر خطاب "دراز" هذا العامل ليمنح خطابه قوّة إقناعية أكبر؛ ففي نقاشه لبعض النظريات التي تقول بخلو فكرة الدّين من العبادة يوافق على إطلاق مصطلح ديانة عليها مع خلّوها من الفكرة الرئيسة للدّين وهي العبادة"، ولكنه يكون مصطلحاً نابياً عن معهود الناس مجافياً لذوق اللّغات،.. التي لا تفهم من اسم الدين إلا اعتقاداً بشيء يدين له المرء - أي يخضع له، ويتوجه إليه بالرغبة والرّهبة والتّقدس، بل إننا لا نبالغ إذا قلنا: إن كل مذهب يخلو من هذه الدّينونة هو أحق بالفلسفة الجافة منه باسم آخر"^(٣).

(١) مُجَدِّ دراز، مدخل إلى القرآن، ص ١٥٧-١٥٨.

(٢) مُجَدِّ العبد، النص الحجاجي العربي، ص ٣٩.

(٣) مُجَدِّ دراز، الدين، ص ٣٩-٤٠.

لقد تكرر العامل الحجاجي بلفظ آخر، لكنهما يؤديان النتيجة ذاتها من بناء السلم الحجاجي، فتكون الحجّة الأقوى واقعة بعدهما، ثم إن (بل) تنقلنا من سلم (لكن) المفيد للاستدراك إلى سلمها الأقوى المفيد للإضراب، كما في هذا الرسم:



لا مانع من تسمية تلك الديانات بمصطلح الدين

ونلاحظ من خلال الرسم أن سلم (لكن) ينقلنا إلى حجّة أقوى، متمثلة في الاستدراك فيصبح إطلاق ديانة نائياً في اللغات وفي عرف الناس، وعادة فإن "الدليل الذي يرد بعد (لكن) يكون أقوى من الدليل الذي قبلها، وتكون له الغلبة، بحيث يتمكن من توجيه القول بمجمله، فتكون النتيجة التي يقصد إليها هذا الدليل ويخدمها هي نتيجة القول برمته"^(١)، ويزداد الحجاج قوة في الارتقاء إلى عامل آخر هو (بل) الذي يفيد إثبات ما بعده وإبطال ما قبله، فنحن أمام سلم حجاجي جديد أقوى، لذا تكون النتيجة أنه "الفلسفة الجافة"، إذن خلو الديانة من العبادة، ليس هو الدين بل فلسفة جافة.

(١) أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ص ٤٦.

ومن خلال ما سبق ندرك أن تكرار العامل الحجاجي يسهم بشكل كبير في تنامي النَّصِّ الحجاجيِّ وانسجامه؛ لأنَّ العلاقات الحجاجيَّة تقوم بينها علامات تسلسل وترابط^(١)، ولذا كان الإقناع أحرى كلما زاد النَّصُّ الحجاجي انسجاماً وترابطاً بين أجزائه.

هـ- تكرار الاستفهام:

يمثِّل الاستفهام أو السَّؤال استراتيجية حجاجيَّة؛ لتحقيق وظيفة الإقناع، ولاسيما الأسئلة المحصورة أو المغلقة التي تجبر المتلقِّي على أن يجيب بـ "نعم" أو "لا" أو باختيار من السَّؤال ذاته^(٢)، كما أن تكرار تلك الأسئلة داعياً قوياً يحمل المتلقِّي على التأمُّر والإقناع، ولهذا يلجأ دراز إلى تكرار الأسئلة المحصورة أو المغلقة، ومن ذلك قوله عن أهمية العقيدة والإيمان في حياة الإنسان: "فما هذه القوة التي يبعثها الإيمان؟ أليست هي قوة الثقة والطمأنينة التي تجيء تعويضاً وعلاجاً لما نشعر به بادئ ذي بدء من الضعف والحيرة الأصليين في طبيعة الإنسان واللذين هما مبعث الإيمان؟ ثم من أين نستمد تلك القوة الجديدة المكتسبة من الإيمان؟ أليس منبعها الاعتماد على القوة الروحية العليا يلجأ إليها المؤمن؟، فهي -إذن- قوة الذاتية البشرية"^(٣). لقد تكرَّرت أربعة من الأسئلة ربَّبت ترتيباً متسلسلاً، فالأول: سؤال مفوض وهو بعكس السؤال المحصور أو المغلق، حيث تحوَّل مثل هذه الأسئلة للمتلقِّي اختيار الإجابة بحريَّة تامَّة "ما القوة التي يبعثها الإيمان؟" لكن هذا السَّؤال يتم توجيهه بسؤال محصور: "أليست هي قوة الثقة والطمأنينة؟".

ويأتي سؤال مفوض آخر هو: في حقيقته محصور إذ تفيد (من أين) الاستفهامية نوعاً من التعجيز والبحث عن المستحيل، فلا يزال التوجيه في يد المرسل؛ ولذا يردف الخطاب بسؤال محصور: "أليس منبعها الاعتماد على القوة الروحية العليا؟"، إن هذا التكرير الدائر بين سؤال مفوض موجّه وآخر محصور، يجعل الخطاب يتوجه إلى النتيجة مباشرة، وتتيح للمرسل السيطرة

(١) ينظر، السابق، ص ٥٠.

(٢) ينظر، عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص ٢١٢.

(٣) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١٢١.

على الموقف، وتحقيق ما يريده من التأثير على المتلقِّي وإلزامه، فلا يستطيع أن يتملص من أي الإجابتين^(١)، وهذا يتيح قدراً كبيراً من الإقناع والإذعان.

ولكن منظومة الإقناع السابقة لم تتوقف عند هذا الحد بل إن دراز يريد أن يخرج بعد هذا إلى الاعتراف بوجود قوَّة خارجية يتعلق بها الإنسان، ويوجد هذا لديه نوعاً من العبادة فيستعمل سؤالاً محصوراً آخر مهمّاً بأسلوب التمثيل الذي يجعل من الفكرة المطروحة أقرب إلى الفهم والإدراك، فهو يفيد المقارنة وهي بدورها تؤدِّي إلى البروز والظهور.

يقول "دراز": "ألست إذا وقفت أمام أثر فني بارع فملاً صدرك واستبد بإعجابك، تجد في نفسك باعثة قوية للتعبير لصاحب هذا الأثر عن شعور الإكبار؛ لصنعتة والاعتراف بعظمتها، كأن هذا دَيْنٌ في عنقك تؤديه؟، فما ظنك بأعظم الآثار وأبهرها، ألا يستحثك على التوجيه لصانعه بهذا التعظيم البليغ تسييحاً بحمده وتقديساً لجلاله بغير عرض ولا عوض؟"^(٢).

إن هذا السؤال يعد بمثابة الوصول إلى النتيجة التي يريدتها المرسل من ترابط أجزاء الخطاب، وهي الوصول إلى أهميَّة العبادة في التدين، حيث يبدأ الأمر من الإحساس بالضعف والبحث عن قوة لا يمكن إيجادها إلا في الروح العليا التي تستحق التأليه والتقدّيس، ومن ثم يكون متحتماً عليه ممارسة العبادة والخضوع .

لقد أدى هذا الخطاب المترابط دوراً في الوصول إلى درجة كبيرة من الإقناع، التي هي وظيفة مهمّة من وظائف الحجاج.

٤-٣ / بنية التّوازي:

والمراد بها: "ربط بين عناصر متساوية في الحال (equal statues) هناك عنصر سابق (imitating)، وعنصر آخر متصل به أو لاصق (continming)، وكلّ من هذين العنصرين حرّ أي له كيانه الوظيفي الكامل، ويميّز هنا بين التّوازي على النحو السابق، والتركيب (Hypo taxis)، فالتركيب: ربط بين عناصر غير متساوية الحالة، فهناك العنصر المتحكّم وهو عنصر حر، والعنصر المتحكّم فيه وهو غير حرّ، وكل منطوق خليط من السّلاسل المتوازية

(١) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ١، ص ١٧٨.

(٢) مُجَّد دراز، الدين، ص ١٢١-١٢٢.

والمترابكة^(١) وترجع، أهمية التوازي الحجاجية إلى كونه يحيل المخاطب إلى ثاني المنطوقين، فتكون الجملة الأولى مقدمة وممهدة للثانية، مما يؤدي إلى نوع من التكرير المضموني.

فليبان طبيعة الرجل الصالح في الإسلام نجد خطاب "دراز" يستثمر بنية التوازي عاملاً حجاجي إقناعي، فالرجل "الصالح في الإسلام لا ينبغي أن يتصور على مثال الحكيم البوذي" المجرد من الشهوة، ولا على مثال "الحكيم الرواقي" الذي لا يبالي بالألم، بل الأمر بعكس ذلك فبعض الأشياء تروق الرجل الصالح، وبعضها يكرهه وما دام هواه الفطري، أو الذي اعتاده لا يتعارض مع واجب، فهو في كلتا الحالتين لا يحاول أن يقاومه، ومن هذا القبيل ما روته السنة عن عائشة رضي الله عنها قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب الحلواء والعسل"^{(٢)(٣)}.

إنّ التوازي بين الجمل في هذه الفقرة واضح، وهو توازي يقوم على علاقة التمديد بالإطالة^(٤)، وذلك بإضافة عناصر جديدة عن طريق العطف مع استقلال كل جملة بحكمها فالجملة الأولى: (لا ينبغي أن يتصور على مثال الحكيم البوذي)، ثم جاءت جملة ثانية تمديداً للأولى، وهو تمديد تكمن قيمته الحجاجية في الاستيفاء والاستقصاء في النفي؛ ليكون الرجل الصالح في الإسلام مثلاً جديداً يجده المتلقي في الجملة بعد ذلك، فالرجل الصالح يحمل طبيعة البشر التي تجتمع فيها الشهوة والإحساس بالألم، وما دام ذلك موجوداً فإن إشاعته لا يكون فيها خروج ما دام لا يصادم الواجب

وإذا ضمنا إلى هذه البنية من التوازي بين الجمل بنية الشاهد والدليل في آخر الفقرة يكون خطاب دراز قد بلغ درجة عالية من الإقناع، ولاسيما وأن الشاهد هو لأعلى شخصية إسلامية ربما يتصور فيها المتلقي نوعاً من الرهينة والعزوف عن الملذات والمتعة.

إن بنية التوازي لتقوى إذا كانت إحدى الجملتين شاهداً أو دليلاً؛ ولذا نجد درازا يوازي بين ما يصوغ من جمل حول الأخلاق وبين النص القرآني ذاته، فيقول عن بعض الفضائل الأخلاقية

(١) مُجَدَّ العبد، النص الحجاجي العربي، ص ٤٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الأطعمة، باب الحلواء والعسل، ح ٥٤٣١، ومسلم في صحيحه: كتاب الطلاق، باب وجوب الكفارة على من حرم امرأته، ح ١٤٧٤.

(٣) مُجَدَّ دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٥٩٩.

(٤) ينظر، مُجَدَّ العبد، النص الحجاجي العربي، ص ٤٨.

إنها: "تستمد قيمتها جزئياً من أنها تعكس الإيمان وتبرهن على صدقه" ﴿وَلَكِنَّ الْإِيمَانَ مِنَ اللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ١٧٧].

والإيمان بدوره يأخذ قدره من حيث صفة القلوب الخاشعة المتصدعة، وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق، وهذه الحالة النفسية وذلك الموقف الروحي يستمد قيمته من حيث إنه شيمة العلماء: "يقولون آمنا به كل من عند ربنا"^(١).

إنّ هذا التوازي بين ما يؤكده المرسل "دراز"، وما ينقله من نصّ مقدّس يتجاوز قيمة التوازي إلى قيمة التناص، ولكن الدور الذي تلعبه بنية التوازي لا يمكن إغفاله، حيث تكون الجملة الأولى: (قول المرسل) بمثابة المقدمة والتمهيد للجملة الثانية: (النص القرآني)، وهذا التمديد بجملة ثانية أقوى في سلطتها المعنوية، حيث يعطي الخطاب درجة أقوى في الإقناع.

كما يبرز التوازي بتمديد الجملة بأسلوب آخر، وهو أسلوب (التعظيم أو التكاثر) ومفهومه أن تمدّ الجملة الثانية الجملة الأولى بتنميقها بوساطة تكييفها مع عنصر الزمان أو المكان أو التعليل أو النتيجة أو السبب^(٢). ويمكن أن نستعرض بعضاً من الفقرات التي يبرز فيها هذا النوع من التوازي، ثم نردف بتحليلها وبيان القيمة الحجاجية منها.

١- "نستطيع أن نكتشف بسهولة تحت هذا الأسلوب التصويري، وهو قولهم عن مُجَّد صلى الله عليه وسلم إنه ملطخ اليدين بالدماء، ومحاط بموكب من زوجاته أساساً للاستدلال لا يمكنهم أخذه مأخذ الجد دون أن يهدموا جزءاً من إيمانهم بتعاليم التوراة قبل مجيء المسيح، وهي تلك التي يمكن أن تثير بشأنهم حججهم المزدوجة، وحينئذ لا مناص من القول بأنهم كانوا مدفوعين بشعورهم أكثر من اعتمادهم على التلليل المنطقي الصّارم"^(٣).

(١) مُجَّد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٣٠٢.

(٢) ينظر، مُجَّد العبد، النص الحجاجي العربي، ص ٤٨.

(٣) مُجَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥٢.

٢ - "ولهذا نرى أن كلاً من منهج العهد القديم ومنهج العهد الجديد، إما أنهما متكاملان أو متبادلان والقاعدة الأخلاقية الصحيحة إذن هي التي تضمنها كل من الكتابين المقدسين، بحيث احتوى كل منهما على جزء منها وترك الجزء الآخر مستتراً إلى حد ما"^(١).

٣ - "إن القرآن يرشدنا في هذا الشأن (حالة اليهود مع الرسول ﷺ) ويقسمهم إلى فئتين، الغالبية العظمى وكانت تعادي الإسلام حتى من قبل أن يدوس الرسول ﷺ أرضهم، فقد كانت تخفي علمها عنه، وفي مناسبات عديدة حاولت بلا حدود خداعه وكيد المكائد في طريقة، هكذا نرى هؤلاء كانوا يعيدون كل البعد عن موقف الملحق المتصف بالترحيب"^(٢).

٤ - "وأرجع الآن قليلاً إلى نظام الأحاديث عن الطوائف الثلاث المذكورين في قوله تعالى:

﴿الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١، ٢]... الآيات؛ لنرى كيف

تقابلت أوضاعهم أتم التقابل، فقد اشتمل الحديث في كل طائفة على ثلاثة عناصر مرتبة على هذا النمط، وصف الحقيقة الواقعة، بيان السبب فيها بالإخبار عن نتيجتها المنتظرة، فحقيقة الأولى: أنهم قوم حصلوا فضيلة التقوى بركنيتها العلمي والعملية، وسبب ذلك استمسكهم بالهدى وإمدادهم بالتوفيق من ربهم، وحقيقة الطائفة الثانية: أنهم مجردون من أساس التقوى وهو الإيمان، والسبب عدم انتفاعهم بما وهبهم الله من وسائل العلم، وحقيقة الطائفة الثالثة: صفة مركبة من ظاهر خير وباطن سوء فهم يقولون بألسنتهم: إنهم مؤمنون وليس في قلوبهم من الإيمان شيء، ولكل من الوصفين سبب وجزاء، أما دعواهم الإيمان: فسببها مقصد المخادعة، وأما إسرارهم الكفر فسببه مرض قلوبهم..."^(٣).

إن هذه الفقرات المختارة من خطاب دراز تحمل بنية التوازي بين الجمل بأسلوب التكاثر، ففي رقم (١) نجد الجملة الثانية (وحيث لا مناص من القول بأنهم كانوا مدفوعين بشعورهم أكثر من اعتمادهم على التدليل...) تمديداً للأولى بتكليفها بظرف الزمان (حيث) بمعنى تعانق الزمان الحاضر مع مشاعرهم بدون الاستعانة بالتدليل القائم على الزمن الماضي، من حيث استقصاء الأحداث والبحث عنها والحكم عليها بإنصاف.

(١) السابق، ص ١٠٣.

(٢) السابق ١٦٢ وينظر أيضاً الدين، ص ١٦٠، والنبأ العظيم، ص ٢٩.

(٣) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ٢٠٨.

وأما في الفقرة (٢) فبعد أن يمهد الخطاب بتأكيد أن الكتب هي في الحقيقة مكملّة لبعضها البعض، فالنتيجة إذن أن المتأخّر يتمم ما سبق من الكتب، فالجملة الثانية (والقاعدة الأخلاقية الصحيحة إذن هي...) بتكوثرها للجملة الأولى عن طريق إبرازها في شكل نتيجة تعطي الخطاب قوة إقناعية مهمّة.

ويأتي التّمديد في الفقرة (٣) بصورة أكثر أهميّة؛ لكونه تمديدًا يدحض حجّة أثّرت، وهي أن مُحمَّدًا ﷺ قد استفاد من اليهود في تعاليم القرآن، ولكن النصّ القرآنيّ يثبت عكس ذلك تمامًا، فالجملة الثانية (هكذا نرى هؤلاء كانوا يعيدون كل البعد عن موقف الملحن المرحب به) تأتي كنتيجة، وهي على استقلالها الإحالي إلا أنها تمديد للأولى ببيان النتيجة للأولى.

وتكمن القيمة الحجاجية لجملة التمديد في الفقرة (٤) في لفت نظر المخاطب إلى أسباب كل طائفة من الطوائف الثلاث، فالجمل التي تبين السبب لكل طائفة جمل تمديد مستقلة بما تحيل إليه، ولكنها مرتبطة بما قبلها دلاليًا من ناحية ما تحمله من السببية والعلاقة بين جمل التمديد وما قبلها، كما يقول مُحمَّد العبد: "هي نفسها العلاقة التي تربط جمل التركيب إلا أن جمل التمديد تكون جملا حرة مستقلة، ولكن هناك علاقة منطقية تربط بين الجملة الأولى والجملة الثانية، فالجملة الأولى: "العنصر الأول يقدم بطريقة تفرض على المخاطب أن يستنتج العنصر الثاني"^(١)، والبحث عن السبب في الفقرة الرابعة هو الجديد الذي يحاول المتلقي من خلال عرض حقائق الفئات الثلاث أن يستنتجه، ثم إذا ذكره المتكلم كان أدعى للتأثر به والاقتناع.

٤-٤ / الصّورة والإقناع:

لم تعد الصّورة البلاغية مجالاً للشك في كونها تؤدّي وظيفة إقناعية إضافية إلى وظيفتها الإمتاعية، ولاسيما إذا أردنا بالإقناع الذي "يغيب منه فعل الفرض والإجبار ويجعل من فعل الاختيار والمناقشة والقابلية للأخذ والعطاء فعلاً ممكناً حتى يحصل القبول والتسليم وبالتالي التأثير والتأثر"^(٢).

(١) مُحمَّد العبد، النص الحجاجي العربي، ص ٥٥.

(٢) ربيعة العربي، بلاغة الحجاج وتقنيات التأثير، الحوار المتمدن، عدد، ٤٤٦-٢٩/٢/٢٠١٣م.

فالصورة البلاغية التي تمتع المتلقي في الوقت ذاته تقوده إلى نوع من الإقناع، فالقول غير المباشر القائم على التصوير والتجسيد، كما تمثله الاستعارة يقود المتلقي وهو في خضم المتعة وجمال الأسلوب إلى نوع من الإذعان والارتياح إلى الادعاء الذي يمليه الأسلوب البلاغي ويبرز هذا في خطاب دراز، فلكي يوصل التقارب بين العلم وفكرة الأديان يختار أسلوباً استعارياً فيقول: "لقد أصبح العلم يؤمن اليوم بأن في الوجود قوى لا يناها الحسّ المجرد ولا الحسّ المجهز بأقوى المظاهر المزوّد بأدقّ المقاييس والموازن، وبالجملة أصبح يؤمن بأن التجربة الحسية المباشرة ليست هي المعيار الوحيد للوجود، وهكذا وضع بيده على اللبنة الأولى في القاعدة التي تقوم عليها الأديان"^(١).

إنّ المتلقّي يتفتن في أحيان كثيرة بالتّنوع في الأساليب، ولاسيّما تلك الأساليب التي تحمل نوعاً من التّخييل^(٢)، الذي يثير الفكر والوجدان معاً، ولذا يكون أدعى لعملية التأثير، وكما نرى في الفقرة السابقة فقد تحول العلم إلى صورة مجسّدة فهو (يؤمن + يضع يده على اللبنة الأولى في القاعدة التي تقوم عليها الأديان)، إنّ هذا التّجسيد لا شكّ في أنه يثير المتلقّي، لأنه "لما كانت الأوضاع الثابتة والعبارات ذات الدلالة الاستعارية مقبولة تلقائياً وبدون جهد كفى في منحها كامل تأثيرها التمثيلي؛ لنتمكن من بناء فكرنا وتحريك نفوسنا بكيفية ناجحة"^(٣)، وكما أن هذه الصورة مما تدخل في اهتمامات المتلقي، فيكون تأثيرها أكبر، وكلما دخلت الصورة تحت تصور المتلقي ومعتقداته كان تأثيرها أكبر ودرجة الإقناع أوفر، وتلك العلوم مما يدخل تحت اهتمام المتلقي الغربي، بل إنّّه ربما استبدل بها كل معتقداته الدينية.

وفي نصّ آخر يجسّد خطاب دراز القرآن في أسلوب استعاري نحن نعرضه ونحاول تلمس القيمة الإقناعية، من خلاله، حيث يقول: "من الغريب أن نلاحظ هذا التّعارض الصّارخ بين موقف القرآن الدائم من المجتمع اليهودي، وموقفه من المجتمع المسيحي، فعندما يتكلم عن المسيحيين بصفة خاصة نجده إذا لم يثن عليهم، فعلى الأقل يوجه إليهم بعض اللوم في لهجة مخففة نسبياً، ولكنّ الأمر ليس كذلك عندما يتحدث إلى اليهود في ذلك العصر، أو إلى أهل

(١) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٩٠.

(٢) ينظر، مُحمَّد مشبال، البلاغة والخطاب، ص ٩٩.

(٣) شايم بيرلمان، التمثيل والاستعارة بين العلم والشعر والفلسفة، ترجمة حمو الفقاري، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته ج ٢، ص ٣٧٨.

الكتاب عموماً، فهم في نظر القرآن أناس لا يتبعون ما أنزل إليهم، وإنما يتبعون إلهام الشياطين، وعندما ألمح إلى ما أوقعه يهود اليمن في الماضي من تعذيب المسيحيين بنار الأخدود انضم القرآن إلى صف المسيحيين واعتبر هذه الجريمة تأمراً مع سبق الإصرار على الإيمان الحق^(١). إن القرآن هو الصورة المجسدة البارزة في النص تحت مظلة الاستعارة المكنية بعيداً عن المرسل (دراز)، فالقرآن له (موقف + يتكلم + يوجه اللوم) وتتجاوز الاستعارة بالقرآن المظهر الكلامي إلى مظهر استعاري حركي، فالقرآن (ينضم + يقف إلى جانب المسيحيين في واقعة الأخدود)، إن القيمة الحجاجية البارزة في هذه الاستعارة هي الدور الذي تؤديه من إثارة انفعالات المتلقي، وجعل القرآن يتّصف بمشاعر يقاسمها المتلقي، ومن هنا تكمن "أهمية أخذ الصور على أنها رموز الانفعالات، والأخذ بعين الاعتبار أن مفعول الأسلوب يؤثر، وأن للجمالية القدرة على بلوغ النفوس"^(٢)، ولا أدلّ على ذلك من أن القرآن يقف إلى جانب المتلقي (المسيحي) في إحدى قضاياها التاريخية. وهذا الجانب لا شك في أنه يثيره ويقنعه. ولذا نجد (بيرلمان) يعد الاستعارة "مقوماً حجاجياً وإقناعياً"^(٣)، ولعل هذا يذكرنا بما سماه (جان كوهين) بالاستعارات الانفعالية^(٤) التي تبعد عن الاستعمال العادي لبناء علاقات جديدة من شأنها أن تثير انفعال المتلقي.

ولعلّ توجّه الخطاب إلى المتلقي ببناء استعارة في حقه مما يكون تأثيره أبلغ ودرجة إقناعه أكبر، ولذا نجد "دراز" يضع المتلقي ذاته في أسلوب استعاري، فعن كيفية تلقي سيرة مُحمَّد صلى الله عليه وسلم يخاطب دراز المتلقي بما يلي: "واعلم أنك مهما أزحت عن نفسك راحة اليقين وأرخيت لها عنان الشكّ، وتركتها تفترض أسوأ الفروض في الواقعة الواحدة، والحادثة الفذة من هذه السيرة المكرمة، فإنك متى وقفت منها على مجموعة صالحة لا تمتلك أن تدفع هذا اليقين عن نفسك إلا بعد أن تتهم وجدانك وتشك في سلامة عقلك"^(٥).

(١) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥٠.

(٢) حسن المودن، حجاجية المجاز والاستعارة، ج ١، ص ٧٣١.

(٣) حياة دهمان، تجليات الحجاج في القرآن سورة يوسف، نموذجاً، ص ١٥٤.

(٤) ينظر شايم بيرلمان، التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة، ج ٢، ص ٣٧٨.

(٥) مُحمَّد دراز، النبأ العظيم، ص ٣٧.

إن تماهي المتلقِّي مع الصورة الاستعارية المعروضة يجعله أكثر تأثراً بما ترسمه الصورة التي تنقله إلى إطارين متعاكسين، أحدهما: الانطلاق بصورة الفارس المرسل عنان فرسه إلى متاهات من الشك والبحث عن أسوأ الفروض، وأخرى تعاكسها عندما يظفر بمجموعة من تلك السيرة فتلقي في نفسه عكس ما أسرع من أجله، فلا يجد إلا أن يتهم نفسه بالجنون والهذيان.

ولا شك في أن تلك الصورة مثيرة للمتلقِّي ومؤثرة فيه إلى درجة كبيرة، مما يجعله يحجم عن صورة الفارس المتهور الذي لا يلوي على أحد بل يسبح في عالم من الشكِّ والأوهام، ويقدم على البحث المتأني والنظرة الموضوعية لتلك السيرة، ومن هنا ندرك دور الصورة في الإقناع فهي: "تدخل في الحجاج إما باعتبارها كليشيهات يكون لها بفضل شيوعها أثر نفسي هام، وإما باعتبار أنها تعمل على إحداث قطيعة واضطراب ومفاجأة، مما يسمح لها بأن تمتلك القدرة على التأثير والإقناع، فالصورة بهذا المعنى تبلغ غايتها بواسطة قطيعة أو أكثر أو أقل عنفاً، وبخلخلة الانتظارات وتنظيم الخطاب، وهي بذلك تسمح بالإحساس والتفكير في الوقت نفسه"^(١)، ولنا أن ندرك خلخلة انتظار المتلقي في خطاب دراز عندما ينقل لنا خيبة الأمل التي منيت بها العلوم الطبيعية، وأعلنت عجزها في صورة استعارة متجسدة ليخلخل بذلك انتظار المتلقي الذي يرى في العلوم تلك القوى التي لا تغلب فيقول: "قد أتى على هذه العلوم زمن أعلنت فيه أنها نفضت يدها من هذا البحث، البحث في غايات الأشياء، وأنها أوصدت دونه بابها ومدعية أنه إنما يعينها اكتشاف السببية بين الظواهر ومعرفة أطرافها على نسق معين، وليس يعينها بل ليس يدخل تحت قدرتها أن تبين أهذا الارتباط مقصود لغاية؟ ولا ما هي تلك الغاية؟"^(٢).

إن العلوم تظهر في صورة متحركة شاخصة فهي تنفض (يدها من ذلك البحث + تغلق دوتها أبوابها + وهي تدعي وتبين دورها ومقدرتها) إن هذه الصورة لا شك تخيب انتظار المتلقي وتجعله أمام صورة لم يكن ليتوقعها، وذلك إذا أدركنا صورة العلوم التي ترسم في ذهن المتلقي الغربي بصورة القوة التي تجيب عن كل التساؤلات.

(١) حسن المودن، حجاجية المجاز والاستعارة، مرجع سابق ج ١، ص ٧٣٢.

(٢) مُحمَّد دراز، الدين، ص ٩٣.

ومن خلال ما سبق يتضح الدور الذي تلعبه الاستعارة كأسلوب من أساليب الإقناع، وقد تم الاقتصار عليها؛ لأنها تمثل قمة المجاز الذي يشارك هو الآخر في عملية إثراء الخطاب الحجاجي وإمداده بقوة إقناعية؛ لما يقدمه من مخاطبة للعقل والحس والعاطفة.

المبحث الثالث

الإلزام في خطاب دراز

المبحث الثالث

الإلزام في خطاب دراز

يعد الحجاج عملية استراتيجية خطابية، يتم التخطيط لها بكفاءة وصولاً إلى أهداف ووظائف معينة، لأنه يهدف دائماً إلى جذب المتلقي والتأثير فيه وإقناعه وصولاً إلى درجة من التغيير في المواقف والسلوك.

وما يجب التنبيه إليه في هذا الشأن أن النص الحجاجي قد تختلف مقاصده بناءً على الاستراتيجية الموضوعية، "فقد يبنى على الإغراء، فتكون المتعة الشخصية غايته، وقد يتجه وجهة إقناعية بحتة تضطلع الحجج المنطقية وأساليب الاستدلال بمهمة توجيه فكر المتلقي"^(١).
وينجاح هذا التوجيه يكون الحجاج قد أدى دوره في إلزام المتلقي بما احتواه الخطاب ليتغير معه الموقف والسلوك.

إن خطاب "دراز" يمكن إدراجه ضمن النصّ الإقناعي الذي يقوم على عملية التوجيه والإلزام سواء ما يتعلق بالإلزام المنطقي البرهاني، أو بالإلزام الحجاجي اللغوي، وما يهم البحث هو الإلزام الحجاجي ذلك الذي يكون مبنياً على أساس من بنية اللّغة ذاتها، فالحجاج ليس خطاباً برهانياً منطقياً بالأساس، كما يتصوره البعض، وإنما هو خطاب لغوي طبيعي عادي احتمالي في نتيجته التي يُتوصل إلى معناها بالتأمل في البنية اللّغوية ووسائل الربط المقيدة للحجج والمنسقة لها.

وما الفعل الحجاجي إلا نوع من الأفعال الإنجازية التي يحققها الفعل التلفظي في بعده الفرضي، كما أضيف إليه مفهوم القيمة الحجاجية التي تعني نوعاً من الإلزام في الطريقة التي يجب سلوكها لضمان استمرارية ونمو الخطاب، حتى يتحقق في النهاية غايته التأثيرية، وتشير من ناحية إلى السلطة المعنوية للفعل القولي ضمن سلسلة الأمثال المنجزة لتبليغ فكرة ما إلى المتلقي"^(٢).

(١) نعمان عبد الحميد بوقرة، القيمة الحجاجية في النصّ الشهاري، ضمن كتاب الحجاج، مفهومه ومجالاته ج ٢، ص ٢٢٠.

(٢) السابق ص ٢٢١-٢٢٢.

وبما أن خطاب دراز يحمل قيمة توجيهية يقصد منها نوعاً من الإلزام الحجاجي، فيمكن تناوله من خلال أشكال الإلزام الآتية:

٣-١- التوجيه الإلزامي المباشر:

وهو المتمثل في الأفعال التقريرية كالأمر والنهي، ولا شك في أن هذا التوجيه هو الأبرز من الناحية الإلزامية، لكنه أقلها نجاحاً من الناحية الحجاجية" إذ يستمد الأمر طاقته الإقناعية من شخصية الأمر، وليس من ذات الصيغة؛ ولهذا يتحول الأمر إلى معنى الترجي، حين لا يكون الأمر مؤهلاً شرعياً لتوجيه الأوامر"^(١).

واستعمال خطاب "دراز" لفعل الأمر المباشر قليل، بل إنه يستثمر هذه الصيغة ليلبسها نوعاً من الحث والتحدي، كما في هذه الفقرات: "فانظر الآن إلى موقف العلوم الحديثة من هذه الضرورة العقلية التي تلح علينا في السؤال عن غايات الأشياء ومقاصدها"^(٢)، "اقرأ في المنهج الطبيعي، أمثال قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦]"^(٣)، "سل التاريخ كم مرة تنكر الدهر لدول الإسلام، وتسلبت الفجار على المسلمين، فأثخنوا فيهم القتل وأكروهوا أمماً منهم على الكفر وأحرقوا الكتب وهدموا المساجد، وصنعوا ما كان يكفي القليل منه لضياع هذا القرآن كلاً أو بعضاً، كما فعل بالكتب قبله لولا أن يد العناية تحرسه"^(٤).

وعند تحليله لقوله تعالى: ﴿قُلْ لِمَنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، يعلق قائلاً: "فانظر هذا النفي المؤكد، بل الحكم المؤبد هل يستطيع عربي يدري ما يقول أن يصدر هذا الحكم، وهو يعلم أن مجال المساجلات بين العرب مفتوح على مصراعيه؟"^(٥)، "وخذ نفسك أنت بالغوص في طلب أسراره البيانية في ضوء هذا المصباح"^(٦).

(١) عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته، ص ٣٢١.

(٢) محمد دراز، الدين، ص ٩٣.

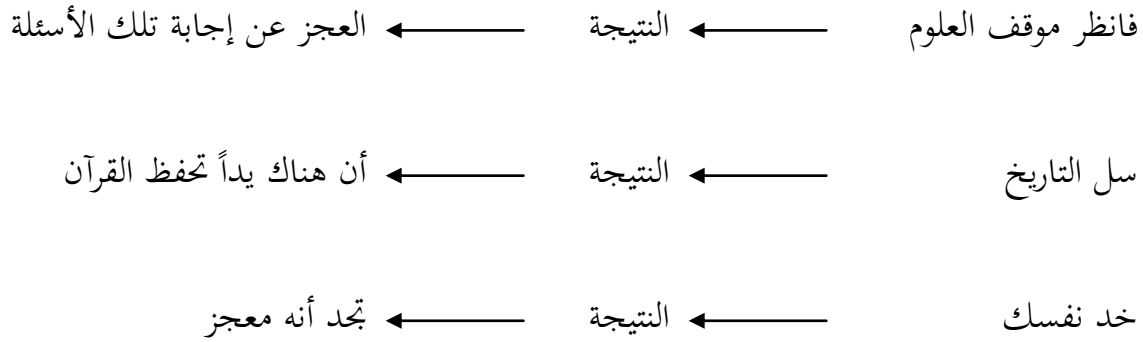
(٣) السابق، ص ١٦٧.

(٤) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ٤٦-٤٧.

(٥) السابق، ص ٤٧.

(٦) السابق، ص ١٧٣.

إننا لو نظرنا في طبيعة الأوامر في الشواهد المذكورة، لوجدنا أنها تدور حول الأمر الذي يحيل إلى نوع من الإرشاد وطلب إعمال الذهن والفكر: (انظر، اقرأ، سل التاريخ، انظر، خذ نفسك)، وهذه الصيغة يلفظ الإلزام فيها كونها دعوة وتوجيها أكثر من كونها إلزاماً مباشراً، والسبب في ذلك خضوع صيغة الأمر للمجال التداولي وحالة الباحث والمتلقي، ولذا يخرج الأمر عن معناه الوجوبي إلى معانٍ أخرى تخضع لسياقات المقام والمجال التداولي^(١)، وتخف عند ذلك سلطة المرسل لتحل محلها سلطة الخطاب، وفي صيغة الأمر السابقة نجدتها تضرر نتيجة معينة؛ لأن فعل الأمر فيها يحيل إلى نوع من الدعوة والاكتشاف، فكأن الأمر موجه إلى إيجاد نتيجة، كما في هذا الرسم:



وتدخل صيغة الأمر في خطاب "دراز" دائرة التأدب مع المتلقي، عندما تنضم الذات المرسلة إلى المتلقي، كما في العبارتين الآتيتين: "فلننظر الآن في هذه الظاهرة، هل كانت شيئاً متكلفاً مصنوعاً، وطريقة تحضيرية يستجمع بها الفكر والروية؟"^(٢)، فلنقتصر إذن على مفهوم المسؤولية الإنسانية التي إن لم نفترض سلفاً فكرة إلزام صارم، فعلى الأقل الفكرة المعادلة لمثل أعلى اصطلاح عليه مقدماً، بحيث يرى الإنسان أنه مسؤول عنه أمام نفسه"^(٣).

(١) ينظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ١٠٣.

(٢) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ٨٩.

(٣) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٣٧.

"ولنفترض الآن أن هذه الأوامر على تنوعها متوافقة، وأن الواجب الذي نفرضه نحن أو نفرضه سلطة إنسانية مطابق للقاعدة القرآنية"^(١)، "فلنبعد-إذن- من بحثنا الحجة التي يمكن استخلاصها من الإعجاز اللغوي في القرآن والمؤيدة لمصدره الإلهي، ونتساءل عما إذا كان يمكن تفسير الأفكار التي يتضمنها القرآن بسبب آخر غير الوحي"^(٢).

إنّ إدماج الذات الباثّة في دائرة الأمر الموجه تبعد الأمر عن معناه المعجميّ السلطويّ وتجعله خاضعاً لمجال التحدّث الاجتماعيّ التداوليّ، ولا ريب في أن مبدأ التّأدب هذا هو الأحفظ" للصلة الاجتماعية التي هي شرط في التعاون، ويظهر ذلك في مثال الأوامر غير المصرح بها التي كثيراً ما تأتي في تعابير مطولة ومستغلقة تخلّ بقواعد التعاون التي تقضي بالإيجاز والوضوح، ولكنها على طولها واستغلاقتها تحافظ على التعاون وتواصله، ونظراً إلى أن المتكلم لو صرح بالأمر تصريحاً متبعاً قواعد التعاون لأفضى ذلك إلى قطع التعاون وإيقاف المخاطبة"^(٣).

ويمكن الإشارة هنا إلى أن هناك صيغاً تفيّد الإلزام ولكن على سبيل الإباحة وهي التي تتمثل في الوعد والضمان والتأييد^(٤)، وهي صيغ تبرز في خطاب "دراز" كقوله: "وأنا زعيم بأن كل خطوة يخطوها في هذا السبيل ستزيده معرفة بقدره، وستحل عن نفسه عقدة من عقد الشكّ في أمره، إذ يرى هنالك أنه كلما ازداد بصيرة بأسرار اللغة وإحساناً في تصريف القول وامتلاكاً لخاصية البيان، ازداد بقدر ذلك هضمًا لنفسه، وإنكاراً لقوته وخضوعاً بكلّيته أمام أسلوب القرآن"^(٥).

وأما قوله: (وأنا زعيم) فهو أسلوب ضمان ووعد بأن تتحقق النتيجة المترتبة على ما يرشد إليه المرسل، وهي إدراك الفرق بين أسلوب القرآن وأسلوب غيره، وهذا الفعل الإنجازي أخف من صيغته الأمر، كما أن فيه جذبا للمتلقّي اختباراً لصدق المتكلم، هذا عن طريق ضمان الحصول، ومثله كذلك ضمان عدم الحصول، كما في قول دراز: "وأنا لك زعيم بأنك لن تجد البتة في نظام معانيها أو مبانيها ما تعرف به أكانت هذه السورة قد نزلت في نجم واحد أم في

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٤٦.

(٢) محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٢٧.

(٣) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص ٢٤٧.

(٤) بنظر، عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ١، ص ٢٠٣.

(٥) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ١٠١.

نجوم شتى، ولسوف تحسب أن السبع الطوال من سور القرآن قد نزلت كل واحدة منها دفعة واحدة"^(١).

فهذا الفعل الإنجازي يحمل قيمة حجاجية إلزامية بصورة مزودجة أولاً إلزام المتكلم نفسه بهذا الضمان وهذا الوعد، ثانياً: فيه إلزام غير مباشر للمخاطب من حيث دفعه إلى الفعل وجذبه إليه؛ ليتحقق بذلك وعد المتكلم أو يتخلف؛ لأن الأمر لا يتضح إلا بإنجاز مقابل من المخاطب، وبهذا يتحقق هدف الحجاج ويقوم بوظيفة من وظائفه وهو الإلزام.

وإلى جانب صيغة الأمر تأتي صيغة النهي، وهي صيغة كذلك تستمد قوتها الإلزامية من سلطة الذات المتكلمة، ولكن النهي يخضع بصورة كبيرة للمجال التداولي، من حيث معرفة المرسل لخصائص المرسل إليه من الضعف والقوة، فيمكن أن ينظر إلى النهي بوصفه درجات أو طبقات^(٢)، ومن خلال مراعاة تلك الدرجات أو الطبقات يمكن تحقيق الوظيفة الحجاجية، ولننظر إلى صيغة النهي في خطاب دراز، هل جاء يُمثل درجات النهي لإنجاح العملية الحجاجية؟

عند دراسة ظاهرة الوحي يصادفنا هذا النهي في خطاب "دراز"، وهو قوله: "لا تحسبن أننا في هذه المرحلة سنضرب في بيداء تيهاء، أو أننا سيترامى بنا السير إلى شقة بعيدة وسفر غير قاصد، كلا فلن نخرج ببحثنا عن دائرة محدودة نراها مظنة للسر الذي نطلبه"^(٣)، وعن نقمة قريش على القرآن يقول: "ولا يهمنن في روعك أنهم ما نعموا من الإعلان بالقرآن إلا أنه دعوة جديدة إلى دين جديد فحسب، كلا فقد كان في العرب حنفاء من فحول الخطباء والشعراء كقس بن ساعده، وأمّية بن أبي الصلت وغيرهما.

ما ذاك إلا أنهم وجدوا له شأناً آخر لا يشبه شأن الناس، وأنهم أحسوا في قرآنه قوة لم يجدوا سبيلاً لمقاومته من طريق المعارضة الكلامية"^(٤).

إن صيغتي النهي: (لا تحسبن) و(لا تهمنن) جاءتا مؤكدتين بأداة توكيد، وهي درجة أعلى من درجة النهي المجرد من التوكيد، وهذا تبعاً للسياق التداولي ومعرفة المرسل لدرجة الإنكار لدى المتلقي، وفي الفقرة الأولى لا شك في أن قضية الوحي تكاد تكون عصية على

(١) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ١٩٤.

(٢) السابق، ص ٨٧.

(٣) الموضوع السابق.

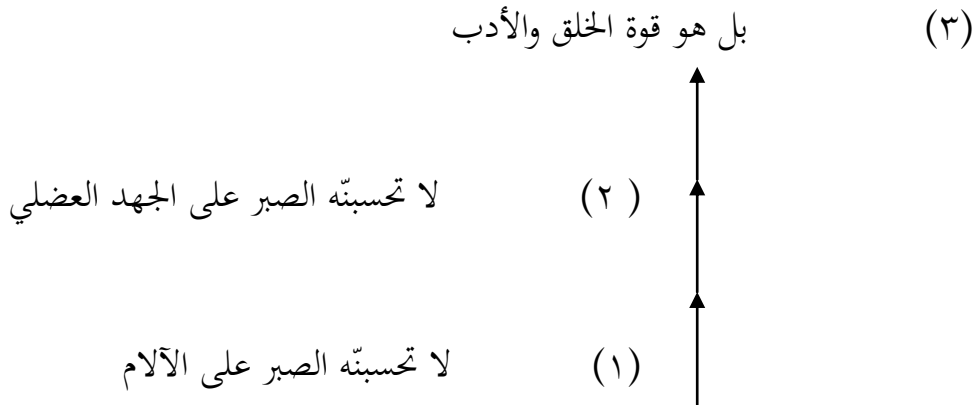
(٤) السابق، ص ١١١، ١٤٩.

العلم التجريبي وعقلية المتلقي الغربي متشبهة بما هو علمي تجريبي، كل هذا يجعل درجة الإنكار أكبر، ومن ثم جاء النهي مؤكداً، ويزيد من قوة الخطاب الحجاجي في الفقرة الأولى ربطه بإنجاز جواب يوجه الخطاب وجهة ترضي المتلقي: "فلن نخرج ببحثنا عن دائرة محدودة نراها مظنة للسر الذي نطلبه" مما يجعل توجيه المتلقي أقرب إلى التوجيه الإلزامي المؤدّب.

وإذا كان النهي في الفقرة الأولى قد جاء على درجة تتناسب ودرجة إنكار المتلقي، فإن النهي في الفقرة الثانية جاء تبعاً لدرجة الفهم التي يريد المرسل، فالخطاب يوجه المتلقي بطريقة النهي إلى الفهم الأصح للقضية المطروحة، فتجاوز ما يتبادر إلى ذهن المتلقي منها لأول وهلة إلى ما هو أبعد وأعمق، ونستطيع أن نقول إن الخطاب يوجه المتلقي إلى درجة أعلى في الفهم تتجاوز درجة الفهم الأولي؛ ولذا جاء النهي مؤكداً أيضاً، فدرجة الفهم الأول هي: أن قريشا إنما نعموا على محمد ﷺ دعوته والدين الجديد، وهذا ما يتبادر إلى الذهن أولاً، ولكن الحقيقة هي إحساس قريش بأن هذه الدعوة مؤثرة وأنها شيء آخر.

ومن أهم ما يؤدّيه النهي المؤكد حجاجياً تقويته في الانتقال في السلم الحجاجي، كما في قول دراز في حديثه عن الصبر في البأس "الحرب": "لا تحسبته هنا - صبراً على الجروح والقروح في الحرب، فذلك معنى سلمي استسلامي ولا تحسبته صبراً على البطش والفتك بالأعداء فذلك جهد عملي إيجابي، ولكنه مردّه إلى قوة العضل والغضب، بل إلى قوة الخلق والأدب" ليس الشديد بالصرعة، ولكنه الذي يملك نفسه عند الغضب"^(١).

إن النهي الموجه إلى المتلقي يرتقي به ويتدرج في السلم الحجاجي للوصول إلى المعنى الحقيقي للصبر، وذلك بإسقاط ما ليس حقيقياً، وهي المعاني التي تتبادر إلى ذهن المتلقي، كما في هذا الرسم:



معنى الصبر

(١) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ٢٤٤.

ويأتي النهي في رقم (١) و (٢) مؤكداً لقوة وروده على ذهن المتلقي؛ لكون المعاني حسية واضحة في الصبر، ولذا نجد النهي قد شارك الانتقال عبر السلم الحجاجي بين الحجج المترتبة؛ للوصول إلى المراد الذي يريد المرسل إيصاله إلى المتلقي وقواه.

٣-٢ / التوجيه الإلزامي غير المباشر (الاستفهام):

يعد الاستفهام موجهًا حججياً غير مباشر يمتلك قدرة حججية إلزامية كبيرة، فيستطيع المرسل أن يستعمل الاستفهام للسيطرة على مجريات الأحداث^(١) وتوجيه الخطاب الوجهة التي يريدتها.

والاستفهام أحد الأساليب التي يستخدمها خطاب دراز بكثرة، من ذلك قوله: "قدر في ذهنك بيتاً منسق البنيان فاخر الأثاث والرياش، قائماً على جبل مرتفع تكتنفه غابة كثيفة، وقدر أن رجلاً جاء إلى هذا البيت، فلم يجد فيه ولا حوله دياراً، ولا نافع نار فحدثته نفسه بأنه عسى أن تكون صخور الجبل قد تناثر بعضها ثم تجمع منها؛ ليأخذ شكل هذا القصر البديع، وأن تكون أشجار الغابة قد تشققت بنفسها ألواحاً وتركبت أبواباً، ألسنت تحكم بأن هذا حلم نائم أو حديث خرافة قد أصيب صاحبه باختلاط في عقله؟ فما ظنك بقصر السماء سقفه والأرض قراره والجبال أعمدته؟؟، أيكون في حكم العقل أهون شأنًا من ذلك البيت الصغير؟ أو لا يكون أحق بلفت النظر بارئ مصور حي قيوم، خلق فسوى وقدر فهدى!!"^(٢).

إن الاستفهامات السابقة استفهامات مغلقة أي تخبر المتلقي بالإجابة بالإيجاب أو النفي، ومن طبيعة هذا الاستفهام التحكم في توجيه المتلقي، فهي إذن تحمل نوعاً من الإلزام ويقوي طابع الإلزام فيها أنها جاءت منغرسه في أسلوب آخر هو: التمثيل المضروب.

وتبرز نجاعة الاستفهام في إلزام المتلقي إذا كان في شيء لا يمكن إنكاره فما يؤكد كون القرآن ليس من محمد ﷺ أن فيه عتاباً شديداً له يقول دراز: "أرأيت لو كانت هذه التقريرات المؤلفة صادرة من وجدانه معبرة عن ندمه ووخز ضميره حين بدا له خلاف ما فرط من رأيه، أكان يعلنها عن نفسه بهذا التهويل والتشنيع؟ ألم يكن له في السكوت عنها ستر على نفسه واستيفاء لحرمة آرائه؟ بلى إن هذا القرآن لو كان يفيض عن وجدانه؛ لكان يستطيع عند الحاجة أن يكتفم شيئاً من ذلك الوجدان"^(٣).

(١) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ج ٢، ص ١١٥.

(٢) محمد دراز، الدين، ص ١١٦-١١٧.

(٣) محمد دراز، النبأ العظيم ص ٢٧.

إنَّ جواب السَّؤال المطروح يدركه المتلقي ويعترف به عقلاً؛ لأنه يستحيل أن يسعى المرء في تشنيع نفسه فحري به أن يسكت ويكتم؛ ولذا لا يملك المتلقي حيال هذين السَّؤالين إلا أن يذعن لتوجيه متمثَّل في رفض المتلقي لما لديه من قناعات، والتوجه إلى فكرة أخرى تؤدي على النتيجة التي يريدها المرسل^(١)، وهي هنا الاعتراف بأن القرآن ليس من مُحمَّد أبداً.

ويؤدي الاستفهام الإنكاري نوعاً من خلخلة قناعات المتلقي لزرع قناعات أخرى وإلزامه بها، فلنأخذ هذه الأمثلة من خطاب دراز؛ لنرى دور الاستفهام الإنكاري فيها، فعن شعورنا بالتبعية المطلقة لقوة قاهرة قادرة، يقول دراز: "أجل من ذا الذي يستطيع أن يبعد عن نفسه هذا الشعور؟"^(٢) إذ كيف أعرف أنني ناقص لو لم يكن عندي فكرة كائن أكمل مني أجعله مقياساً أعرف به مواضع نقصي؟^(٣).

"فهل سمع أحد بديانة ناشئة تحمل تعاليم جديدة، وتدعو إلى شعائر غير مألوفة يكون موقف الجماعة منها موقف حمل الأفراد عليها وإلزامهم بها"^(٤)، هل رأيتم قصيدة أو رسالة كلَّها أوجلَّها معنى ناصع ولفظ جامع ونظم رائع؟"^(٥).

إنَّ هذه الاستفهامات الإنكاريَّة تسهم في تهييج الشكِّ حول المواقف التي يتبنَّاها المتلقي وتضعها موضع الجانِب الآخر من القضية التي يريدها المرسل، ويسهم ذلك في إلزامه بما يريده، وقد يعرض السَّؤال الإنكاري للرد عليه وإثبات عكسه تماماً كما في هذه الفقرة، يقول دراز: "أولع الحثميون بأن يقدموا لنا الطابع الفطري في إطار صارم إلى أقصى حد، لا يحتوي أية ليونة أو مرونة، فالميل الطيبة أو الخبيثة التي نجتلبها معنا عند الولادة هي فطرتنا، فكيف نكون مسؤولين عن فطرة ليست صنعتنا، وهي على كل حال ليست صنعتنا الشعوريَّة؟".

(١) ينظر، ليونيل بلنجر، عدة الأدوات الحجاجية ترجمة فوتال فضيلة ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ٢، ص ٤٢٣.

(٢) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١٣٧.

(٣) السابق، ص ١٦١.

(٤) السابق، ص ١٤٤.

(٥) مُحمَّد دراز، النبأ العظيم، ص ١٤١.

بيد أنهم لم يبرهنوا أولاً على هذا الطابع الثابت والمقرّر لغرائزنا، ويبدو أن علم النفس المقارن يثبت على العكس أن الغرائز الإنسانية أقلّ صرامة وأكثر قابليّة للتغيير والتربية، يؤثر بعضها في بعض أكثر من غريزة الحيوان بسبب عددها الكبير وتعقدها المبالغ^(١).

إن سؤال الإنكار: (فكيف نكون مسؤولين عن فطرة ليست من صنعتنا) الذي يذكره "الحتميون" قدّم للردّ على فهم لم يقدموا في شأنه أدلة أو براهين، في حين أن (علم النفس المقارن) يثبت عكس ذلك، ولذا نجد مقارنة بين ذاتين هما الحتميون وعلم النفس المقارن، وخلال هذا التقابل والمقارنة تبرز قوة موقف علم النفس المقارن وضعف الحتميين، كل ذلك يسهم في إلزام المتلقي بما يريده المرسل إلزاماً غير مباشر عن طريق الاستفهام، ولا سيما إذا أدركنا أن قالب التّركيب الاستفهاميّ البلاغي يجعل دائماً لإضافة قوّة إلى قوة المنطوق الإنجازية، ففي الاستفهام السابق يدرك المستمع أن المرسل يجاوز الاستفهام إلى تزويد منطوقه بقوّة إنجازية أخرى^(٢).

وأما الاستفهام التّقريريّ فله دور بارز في حمل المتلقي على الإقرار بما يمليه على المرسل، فهو يحمل قوة الاستنزام الحوارية، حيث تلعب العلاقات التّداوليّة دورها في توجيه الاستفهام التّقريريّ إلى معنى الإثبات والإلزام، فهو "يقضي مؤشّرات داخلية (التراكيب) أو خارجية (المقام)، وبذلك يقضي المقام الإنجازي للسؤال مقامات إنجازية، أخرى حسب مقتضى القرائن السياقية أو المقامية"^(٣).

إن عدم المباشرة في الاستفهام التّقريريّ تجعله يحمل قوة حجاجية تتمثّل في أن المحاج يمرر من خلاله قناعاته بانتقال الخطاب من صيغة الاستفهام إلى معناه الاستلزاميّ الذي يريده المحاج، ونجد خطاب "دراز" يستثمر هذا النوع من الاستفهام بهدف التقرير والإثبات، ولا سيما إذا ما اقترن بأسلوب آخر كالمقارنة، كقول دراز: "ألم يجمع العلماء الآن على إمكان تحطيم النواة الذرية، واستخدام طاقتها الجبارة في صنع الأعاجيب، مع أنه لم يياشر هذه التجربة منهم

(١) محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن الكريم، ص ١٨٣-١٨٤.

(٢) ينظر، محمد العبد، تعديل القوة الإيجابية، مجلة فصول، عدد ٦٥، ص ١٥٠.

(٣) أحمد إنزكيرمت، الحجاج في المناظرة، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج ٢، ص ٤٩٩.

إلا نفر قليل؟ فما يمنعنا أن نؤمن بالتجارب الروحية المكررة التي شهدتها الأنبياء وأرباب البصائر النيرة في مختلف العصور، وإن لم يشهد النَّاس منها إلا نتائجها الخارقة^(١).
إن طبيعة السؤال التّقريريّ المغلفة تعطي قوة حجاجيّة إلزاميّة إضافة إلى تقرير المتلقي بأمر ظاهر لا يكاد ينكره، ليقبس عليه أمراً آخر محلاً للإنكار والنزاع، ولا شك في أن اعتراف المتلقي بالأول ملزم له بالاعتراف بالظاهرة الثانية.

كما نجد خطاب "دراز" يستثمر هذا الاستفهام؛ لاستحضار المتلقي والتدرج معه من خلال استفهات تقريرية تفضي في نهاية الأمر إلى إقرار كامل بالقضيّة الأمّ، ففي مدونة البحث، يقول دراز: "وهنا نسأل عن مغزى هذه السلسلة المتلاحقة من الحركات النفسية التي تنتقل من النظر إلى التأمل، إلى الاستعظام والإكبار، إلى التوجه والمفاجأة؛ لعل يجب أن يكون لها هدف وراء ذلك؟"

ألست إذا وقفت أمام أثر فني بارع فملاً صدرك واستبدّ بإعجابك، تجدد في نفسك باعثة قوية للتعبير لصاحب هذا الأثر عن شعور الإكبار، لصنعتة والاعتراف بعظمتها، كأن هذا دين في عنقك تؤديه، لا تتبغى منه جزاء ولا تقضي به وطراً غير الترجمة عن صدق شعورك وتقديرك لهذه الآية القيمة؟، فما ظنك بأعظم الآثار وأبهرها ألا يستحثك على التوجه لصانعه بهذا؟، فماذا شعرت بأنك أنت نفسك جزء من هذا الأثر العظيم، وأنتك مدين بوجودك وفهمك وقوتك لهذا الصانع الذي خلقك وصورك وشق سمعك وبصرك ومنحك العقل والبيان وممكنك من الانتفاع بما في السماء والأرض، ألست تقبل عليه بقلبك وجوارحك مقيداً بقيود إحسانه إليك معترفاً بعبوديتك له؟"^(٢).

إن اندماج الاستفهام التّقريريّ بالمثل في الفقرة السابقة يعطي الخطاب قوّة حجاجيّة، فالاستفهام التّقريريّ، "وإن تظاهر بالاستفسار فإنه لا يطلب الخبر، بل يبحث في إقرار على المخاطب ليضعه أمام تبعاته"^(٣)، وأما قوة التّمثيل في الفقرة السابقة فقد جاءت من القيمة الحجاجية؛ للتّمثيل بشكل عام فقيمتها تظهر "حين ننظر إليه على أنه تماثل قائم بين البني،

(١) مُجَّد دراز، الدين، ص ٧٧.

(٢) السابق، ص ١٢١-١٢٢.

(٣) عبد اللطيف عادل، بلاغة الاقناع في المناظرة، ص ٢١٧.

صيغة هذا التماثل العام هي إنّ العنصر "أ" يمثّل بالنسبة إلى لعنصر "ب" ما يمثله "ج" بالنسبة إلى العنصر "د" وهو ما يوضحه قول بعضهم ما يؤسس أصالة التمثيل، وما يميزه من مفهوم المشابهة المبتدل على نحو ما أنه ليس علاقة مشابهة وإنما هو تشابه علاقة^(١).

فالاستفهام متماهٍ مع التمثيل "ألست إذا وقفت أمام أثر فني بارع فملاً صدرك؟ مشبه به "فما ظنك بأعظم الآثار وأبهرها، ألا يستحثك على التوجه لصانعه بهذا التعظيم؟" مشبه "إن التماهي بين الاستفهام التقريري والتمثيل يدفع بالخطاب إلى أعلى درجات التأثير والإلزام للمتلقى، فالتمثيل ينقله من المختلف فيه إلى المتفق عليه، ومما ينكره المتلقي إلى ما يعترف به، كما نجد أسئلة التقرير السابقة تمثل سلسلة من الاستفهامات التي ترتفع باقتناع المتلقي، ونستطيع أن نقول إنه تصعيد متدرج، كما في هذا الرسم:

السؤال (٤)	↑	ألست تقبل عليه بقلبك "الجواب" "بلى"
السؤال (٣)	↑	ألا يستحثك على التوجه لصانعه "بلى"
السؤال (٢)	↑	فما ظنك بأعظم الآثار "الجواب" تستحق هي أيضاً مثل هذا
السؤال (١)	↑	ألست إذا وقفت أمام أثر فني "الجواب" "بلى"

فهذا التدرج في الأسئلة ينتقل فيه من المعترف به إلى المختلف فيه، فالسؤال رقم (١) هو سؤال جوابه بديهي، لا يمكن للمتلقى إلا أن يجيب بالإيجاب، والسؤال رقم (٢) انتقال إلى ما يستلزم من الجواب الأول، فلا بد أن يجيب المتلقي إجابة واحدة أن ذلك يستحق التمجيد والاعتراف، وبالسؤال الثالث ينتقل المرسل إلى عمق شعور المتلقي، وهو ما يثيره منظر الجمال والجلال من إجلال لصانعه، ومن هذا الشعور ينقلنا السؤال الرابع إلى ما ينتج عنه فعلاً من سلوك ظاهر لا بد منه.

إن هذا التدرج لاشكّ يعطي الخطاب قوة حجاجية أقدر على حمل المتلقي على التأثر والاقتران، ومن ثم إلزامه خطاياها بمحتوى الخطاب.

(١) عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطقاته ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج، ص ٣٣٩.

ومما يميّز الاستفهام التّقريريّ مجاله التّداوليّ، حيث لا يكون السّؤال عادة عن شيء مجهول بقدر ما هو معلوم مقرر لدى المتكلم والمستمع، فالتّفسير التّداوليّ لمنطوق السّؤال التّقريريّ أن محتوياته العفوية "معلومة عند المتكلم والمستمع من قبل يعني هذا أن قالب التّركيبي الاستفهامي قد جعل وسيلة لإضافة قوّة إلى قوّة المنطوق الإنجازيّة في سياقات لا يكون السّؤال عن محتوى القضية أثناءها هو وظيفة المنطوق الأوّلية"^(١)، بل وظيفة إلزام المتلقي بذلك المحتوى.

وبعد هذه الأسئلة التّقريريّة يكون خطاب دراز قد اطمأنّ إلى وصول المتلقّي إلى درجة من الاقتناع، فتأتي النتيجة الأخيرة"، فهذه كلها غايات نبيلة تؤدّيها الأديان، ولم تفشل فيها يوماً من الأيام"^(٢).

وبعدّ الاستفهام المراد به التّقي من الاستفهامات المهمّة التي لها دور في رفض ما لدى المتلقي من قناعات، وحمله على التخلي عنها فهي استفهامات تحمل بعدين حجاجين: أولهما: رفض ما لدى المتلقي من قناعات حول القضية المطروحة، وثانيهما: الإقرار بما يطرحه المرسل من قناعة، فإن إجابة المتلقي بالنفي مستلزمة لهذين العنصرين، فبمجرد اعترافه بالنفي يكون قد وقع فيما يريد المرسل.

ومن ذلك ما نجده في مدونة البحث من قول دراز: "ولكن أي ضمان تاريخي يستطيع أن يتحصّل عليه الإنسان عند وضع مثل هذه الخطة إزاء الأحداث المستقبلية ومتطلباتها التشريعية والحلول المنشودة لها، فضلاً عن الشكل اللغوي الذي يجب أن تقدم به هذه الحلول وتوافقها الأسلوبيّ مع هذه السّورة بدلاً من تلك؟، وكيف يمكن مجرد تجميع وتقريب هذه القطع المبعثرة بعضها من بعض بدون تعديل أو لحام أو وصلات؟، وإلا فمن هو المخلوق الذي يستطيع أن يوجه الأحداث بما يتوافق تماماً مع هذا التصميم المرسوم، أو كيف يمكن أن تخرج من مجموعة مصادفات تمثل هذا البناء الأدبي الرفيع وهو القرآن؟"^(٣).

إنّ عرض التّقي بصورة الاستفهام أقوى حجّة من التّقي المباشر؛ لما في ذلك من المفاجأة وتأجيل قدرة المتلقي على الرد، إذ تعرض القضية في صورة المشكوك فيه، كما أن تراكمات

(١) مُحمَّد العبد، تعديل القوة الإنجازيّة، دراسة في التحليل التّداولي للخطاب، مجلة فصول، العدد، ٦٥، ٢٠٠٤، ص ١٠٥.

(٢) مُحمَّد دراز، الدين، ص ١٢٢.

(٣) مُحمَّد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٢١.

النفي تلك تعطي قوة في إبعاد قناعات المتلقي وحمله على الاقتناع بما يلزمه به الخطاب من إعجاز القرآن، فهل يستطيع مؤلف أن يضع خطة لما هو من وراء سديم الغيب من أحداث تختلف المواقف فيها والاستجابات؟

وإذا أمكن ذلك فمن ذا الذي يستطيع أن يوافق بين تلك الحوادث وأسلوب التعبير عنها؟ إنه إبحار في استجابات الشعور المستقبلية وهو أمر مستحيل.

٣-٣ / التوجيه بالعرض والتّمني:

التّوجيه بالعرض والتّمني مع أنه أقلّ فاعلية إلزامية من التوجيه المباشر، إلا أن مجالات السياق التّداولي تجعله أنجح في تحقيق وظيفة الحجاج، ولا سيما إذا كان المرسل لا يمتلك السلطة الملزمة لإنجاز منطوقة، وهذا يعني "أن القوة الإنجازية خصيصة المنطوقات لا الجمل، فالمنطوق الواحد يمكن أن يمتلك قوى إنجازية مختلفة في ملابسات استعمال مختلفة"^(١).

ولذا قد ترتفع نسبة نجاح الإلزام بمجرد معرفة ملابسات السياق، والمجال التّداولي للملفوظات وأسلوب العرض والتّمني يستغله خطاب دراز في مواضع معينة حسب المجال التّداولي لها، فهل أدى هذا الأسلوب دوره في إنجاز وظيفة الإلزام؟، لنستعرض هذه الفقرات من خطاب دراز ثم نتناولها بالتحليل.

١- يقول "دراز": "ألا تستمع إلى كتاب الله حين يتحدث عن حق الانتفاع بالمال في حظوظ النفس المشروعة، إنه قلما يتحدث عن حق الاستمتاع بهذه الحظوظ، وإنه ليتحدث عن هذا الحق -إذا تحدث- حديثاً هيناً ليناً، لا حض فيه ولا تحريض، ولا إيجاب ولا إلزام، وإنما هو الإذن والرخصة في تناول هذه الحظوظ ورفع الحرج والإثم عن تناولها، أما حين يتحدث عن حقوق الأسرة، فإننا نسمع منه نعمة جديدة يصبها في قالب الأمر الموجب الملزم، ولكنها آيات معدودات لو جمعت كلها، لكادت تسعها صفحة واحدة من كتاب الله، وأما حق الجماعة في أموالنا فحدّث عن البحر ولا حرج، إن الحديث عنه يواجهنا في كل مكان من القرآن الكريم في لهجة تشدد وتعلو وتوجب وتحمّم وتعد وتوعد وتكرّر وتؤكد"^(٢).

٢- "غير أن كلمة الإنفاق من المال كلمة غير محددة المعالم، إنها تتناول القليل بل وأقل القليل، فهل كل عطاء ولو قل يحقق واجب البر، ويخلي البازل من تبعة البخل؟

(١) محمد العبد، تعديل القوة الإنجازية، دراسة في التحليل التّداولي للخطاب، ص ١٣٨.

(٢) محمد دراز، من حلق القرآن، ص ٧٤.

كلا ألا تستمع إلى قول الله تعالى في محكم كتابة: ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى (٣٣) وَأَعْطَى قَلِيلًا وَأَكْدَى﴾ [النجم: ٣٣، ٣٤] ، ها هنا إذاً طرفان ممنوعان، لا قلة شحيحة تقصر عن المدى، ولا كثرة سفيهة تقلب الأوضاع وتسيء إلى ميزان التوزيع ولكن وسط بين ذلك" (١).

٣- "ما هذا القدر الوسط الذي يجب الله ويرضاه؟ هلا وضعه القرآن في ذلك حداً يخرج الناس من حيرتهم وينقدهم من خداع أهوائهم وسوء تقديرهم.

ها هنا يتجلى نور الهدى النبوي ليبين للناس ما نزل إليهم، ها هو يضع مقاسين اثنين للحد الأدنى من الصدقات مقياساً في ثروة المتصدقين ومقياساً في حاجة المعوزين مقياساً، كل واحد منهما قائم بنفسه مستقل تمام الاستقلال عن صاحبه" (٢).

من خلال الفقرات السابقة يعرض خطاب "دراز" قضية الإنفاق في صورة العرض والتخصيض والتثمين، ولو تساءلنا عن علاقة هذا الأسلوب بالقضية ذاتها لوجدنا الجواب يكمن في أن النفوس تحب المال حباً جماً ؛ ولذا فالمجال التداولي هنا يفرض ، أسلوب العرض والتخصيض ، لا الإلزام الموجب بفعل الأمر، ومما يلاحظ أيضاً التدرج في العرض ويمكن توضيح ذلك من خلال النقاط الآتية:

(١) - ففي الفقرة الأولى يستعمل الخطاب الدّعوة إلى النّظر العامّ إلى موقف القرآن من قضية الإنفاق، ونجد في هذا العرض ما يقوي الإلزام الذي يمارسه الخطاب، وذلك من خلال:

أ- أداة العرض (ألا) وهي أداة تعطي مجالاً أوسع لمشاركة المتلقي وجذبه إلى الاستجابات.

ب- مقوِّيات تركيبية متمثلة في تضمّن أسلوب العرض لمفهوم استفهام يمكن حمله على معنيين: أحدهما: التّقرير أي الدعوة إلى الاستماع، كما نجد في هذا الاستفهام شيئاً من التّوبيخ والتّأنيب، لعدم حدوث هذا الاستماع من قبل، وثانيها: معنى التعجب فكيف لا يحصل شيء من هذا الاستماع من قبل مع أنه في القرآن؟، فهذه الصيغ التركيبية أضافت قوة إلى المنطوق الأصلي فالتركيب الاستفهامي "وسيلة لإضافة قوّة إلى قوّة المنطوق الإنجازية" (٣).

(١) مُجَّد دراز، من حلق القرآن، ص ٨٩.

(٢) السابق، ٩٠.

(٣) مُجَّد العبد، تعديل القوة الإنجازية، ص ١٥٠.

للاتنباه "هلا وضع القرآن"، فيتمنى أن القرآن قد وضح ذلك المقدار، ولكنه لم يفعل وإذن فالإجابة في الحديث الشريف، إن هذا الأسلوب أراد منه الخطاب ربط القرآن بالحديث، فإذا لم يكن القرآن قد بين المقدار، فإن الجواب الشافي، كما يقول دراز: "في الهدي النبوي الذي وضع مقياسين اثنين لذلك الإنفاق".

وكما رأينا فقد تشاركت أساليب العرض وأسلوب التمني وبناء السلم الحجاجي في عرض قضية الإنفاق عرضاً حجاجياً يتوخى أساليب لغوية لدفع المتلقي إلى التأثر والافتناع، بل وإلزامه من خلال أساليب لغوية غير مباشرة هي أكثر نجاحاً من أساليب التوجيه المباشر (الأمر والنهي)، وقد ساعد في نجاح عملية الإلزام أن القضايا الثلاث جاءت متدرجة، وهي حسب اقتناع المتلقي، فالافتناع في الفقرة الأولى تبدو درجته عالية بسبب وسائل لغوية وهيكلية خطائية مركزة، ويصل الإلزام إلى درجة تحديد المقدار المطلوب للإنفاق بعد نفي المقدار المتوهم (القليل) لما عرض من شاهد له تأثير وجدائي وعقلي على المتلقي.

وإذا تجاوزنا هذه القضية نجد خطاب "دراز" يستعمل أسلوب التمني خاصة في قضايا أخرى، فالتمني يؤدي دوراً مهماً في عملية الإلزام غير المباشر، فهو يدخل ضمن القوة الإنجازية للملفوظات، ففي مدونة البحث تصادفنا توجيهات جعل قوامها التمني منها قول دراز: "فيا ليت شعري لو كان لهذا الغلام أن يكون مرجعاً علمياً كما أرادوا أن يصفوه، فما الذي منعهم أن يأخذوا عنه كما أخذ صاحبهم!؟"

ويا ليت شعري لماذا لم ينسبوا تلك العلوم الغربية عنهم إلى أهلها الموسومين بها من قبل الربانيين والأخبار في المدينة أو من القسيسين والرهبان في الشام أولئك الذين قضوا أعمارهم في دراستها وتعلمها؟، أليس ذلك لو كان ممكناً أو شبيهاً بالممكن كان هو أحسن تليفاً وأجود سبكاً وأدنى إلى الرواج وأبعد عن الإحالة إلى حداد مكة...!"^(١).

إن أسلوب التمني يؤدي قوة إنجازية كبيرة، لا سيما إذا أخضعناه لمجال الملفوظات التداولي، فإن المجال التداولي في ملفوظات الفقرة السابقة يعطي التمني بعداً آخر ودلالة أكبر، وذلك أن الملفوظات فيها تتجاوز معنى التمني إلى أسلوب السخرية والتهكم، فكفار قريش إذا لم يجدوا إلا هذا الغلام ليعلم محمدًا ﷺ فيا ليتهم تعلموا منه أيضاً، لكنهم يحجون أنفسهم من حيث لا

(١) محمد دراز، النبأ العظيم، ص ٨٢-٨٣.

يشعرون، ويرشدهم الخطاب إلى سبيل أفضل للتلفيق والكذب فيا ليتهم نسبوا تعليم محمد ﷺ إلى أولئك الأعراف بتلك العلوم من العلماء في ذلك الوقت.

إن التمني يعطي قوة إنجازية مضاعفة بدلالته على السخرية، وفي تضافر هذه الأساليب الإنجازية مدعاة إلى نوع من الإلزام غير المباشر القائم على التوجيه بالتمني.

وهكذا ندرك من خلال ما سبق مدى تحقق وظائف الحجاج، سواء أكان ذلك عن طريق التوضيح والإفهام، أم عن طريق تمرير قناعة إلى المتلقي أم وصل إلى وظيفة مهمة، وهي الإلزام المتمثل في إلزام مباشر مارسه الخطاب من خلال أدوات توجيهية مباشرة، كأفعال الأمر والنهي أو في الإلزام غير المباشر من خلال ملفوظات تمتلك قوة إلزامية، كالأستفهام الذي يدرك المستمع منه غرض المتكلم، وكأسلوب العرض والتمني تلك الأساليب التي تمتلك قوتها الإلزامية من خلال مجال ملفوظات الخطاب التداولية التي متى أحسن المتكلم توظيفها أدت تلك الوظيفة الحجاجية على أكمل وجه.

الخاتمة

الخاتمة

ومن خلال استعراضني للخطاب الحجاجي في كتابات مُحمَّد عبد الله دراز- التي حاولت من خلالها تبين خصائص الخطاب الحجاجي في كتابات الرجل، ومواطن إشكالياته، وآليات الحجاج فيها، ومقومات أسلوبه الحجاجي- أستطيع أن أقرر في شيء من الاطمئنان:

- اتضح لي من خلال الدراسة أن مصطلح الحجاج مصطلح متشعب المسالك، يتحرك عبر دلالات متنوعة في كثير من الحقول المعرفية، ولكنها كلها تخدم غاية واحدة هي التأثير والإقناع.
- ويمكن أن أسجل من خلال هذا التشعب ملاحظة مهمّة، وهي قدرة الحجاج على الوصول إلى خطابات متنوعة، يتجاوز بها الخطابات الأدبية الإبداعية إلى خطابات أخرى، ينطلق فيها مما توصل إليه البحث اللساني اللغوي من القوة الحجاجية الكامنة في الاستعمال اللغوي ذاته.
- أظهر البحث أن القضايا الحجاجية التي تناوّلها "دراز" في كتاباته، وتجاوز بها أحاديته المرجعية إلى فضاء إنساني رحب، جعل منها قضايا تستقطب ذوات أخرى شاركت في الخطاب، وهو ما أدى إلى إثرائه واتساع فضائه.
- أكد البحث أن "درازا" انطلق في قضايا الحجاجية من منطلق فلسفي تأصيلي، جعل تلك القضايا تتسم بالطابع الإنساني الواسع، بعيدا عن خصوصيته المرجعية.
- أثبت البحث أن "درازا" تجاوز- في مجال آليات الحجاج- المجال المنطقي البرهاني إلى مجال الحجاج اللغوي، فأسهم بذلك في تنوع أنواع الاستدلال والحجج، مما أدى إلى إثراء الجانب الحجاجي اللغوي في كتاباته.
- لاحظ البحث أن الدور الذي تؤديه الآليات الحجاجية في بناء السّلام الحجاجية، قد اعتمدها "دراز" في بناء خطابه، سواء في هيكله العام، أو في فروع قضاياها وجزئياتها.
- ومما يسجله البحث لـ "دراز" وعيه بالدور الذي تؤديه اللغة في الحجاج، والذي برز من خلال تفعيله للآليات البلاغية واللغوية، التي كان لها أكبر الأثر في تحقيق وظائف الحجاج.

- بين البحث أن الحجاج اللغوي غير الإلزامي أتاح مساحة أوسع لمشاركة المتلقي، ونجاح التأثير عليه وإقناعه.
 - اعتمد خطاب "دراز" على إثارة الإشكاليات والتساؤلات، فأدى ذلك إلى حضور ذوات كثيرة غير المتلقي المستهدف، وهي استراتيجية خطابية تجعل الخطاب صالحاً لممارسات كثيرة من الدراسة والتحليل.
 - إن بروز الحجاج اللغوي لدى خطاب "دراز" أدى إلى تحقيق العديد من وظائف الحجاج، ولا سيّما ما يتعلق منها بالإقناع والإلزام.
- وبعد...

فإني أرجو أن يكون هذا البحث قد لفت النظر إلى أهمية تطبيق النظرية الحجاجية على خطابات متنوعة، ولاسيما بعد أن انتقل الاهتمام بسبب هذه النظرية من النصوص الإبداعية إلى النصوص الخطابية الموجهة.

كما أرجو أن تكون الدراسة قد فتحت مجالاً أوسع لاستخدام الآليات البلاغية ونقلها من مجالها الضيق في البلاغة القديمة إلى مجالها الأوسع أي إلى «البلاغة الجديدة أو الحجاج»؛ لدفع عجلة البلاغة إلى الأمام، حتى لا يتجاوزنا العصر.

ولعل دراسة خطاب مُحمَّد دراز الحجاجي، يفتح المجال لدراسة خطابات مجموعة من المفكرين الذين كانت خطاباتهم موجهة إلى الآخر، وكيف استطاعت تلك الخطابات أن تحمل قوتها الحجاجية التي تبرزها، مثل تلك الدراسات؛ لمعرفة الدور الذي تؤديه الخطابات الموجهة، ومن ثم إدراك القيمة الحجاجية الكامنة في الخطاب.

وأخيراً فإن يكن هذا البحث قد وفق إلى تحقيق ما قصدت إليه فبنعمة من الله وفضل، وإلا فحسبه أنه لم يدخر وسعا في سبيل تحقيق ما قصد إليه، والله الحمد بلا نهاية، والشكر بلا غاية كما هو أهله، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

أولاً-المصادر:

١-القرآن الكريم.

- مُحمَّد عبد الله دراز:

٢-تعريف بالقرآن، مكتبة المهتمين الإسلاميين لمقارنة الأديان
(www.al.maktabah.com).

٣ - دستور الأخلاق في القرآن، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية،
١٩٩٦م.

٤ - مدخل إلى القرآن الكريم، عرض تاريخي وتحليل مقارن، دار القلم، الكويت،
١٤٠٤هـ.

٥-من خلق القرآن، مطبوعات الإسلامية بدولة قطر، ١٩٧٩م .

٦-النبا العظيم، نظرات جديدة في القرآن، دار الثقافة، الدوحة، قطر ١٤٠٥هـ.

٧-نظرات في الإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ٢٠١٠م.

ثانيا المراجع:

- ابن تيمية:

٨ - درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: مُحمَّد رشاد سالم، جامعة الإمام مُحمَّد بن سعود

الإسلامية، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

- ابن خلدون:

٩- مقدمة ابن خلدون، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله مُحمَّد الدرويش،

دار يعرب، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٤م .

- ابن منظور:

١٠-لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان.

- ابن هشام:

١١-مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق مُحمَّد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية،

صيدا، بيروت، ١٩٨٧م.

- أبو بكر العزاوي:
- ١٢- الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ١٣ - الحجاج في اللغة، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- أحمد إتركرمت:
- ١٤ - الحجاج في المناظرة، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- أحمد شليبي:
- ١٥ - أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السادسة، ١٩٨١م.
- أحمد كروم:
- ١٦ - الاقتضاء وأغراضه الحجاجية في بناء الخطاب، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- أحمد المتوكل:
- ١٧-الخطاب وخصائص اللغة العربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- أحمد محمد ويس:
- ١٨ - الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- أحمد مختار عمر:
- ١٩-علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة السابعة، ٢٠٠٩م.
- أحمد مطلوب:
- ٢٠ - فنون البلاغة، دار البحوث العلمية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٣٩٥هـ.
- ٢١ - معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- أحمد هندراوي هلال:

- ٢٢ - المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي، دراسة بلاغية تفصيلية، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- أمينة دهري:
- ٢٣ - الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- أمية بن أبي الصلت:
- ٢٤- ديوان أمية بن أبي الصلت، جمعه وحققه وشرحه، سجع جميل الجبيلي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- برهان الدين البقاعي:
- ٢٥ - نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، خرج أحاديثه ووضع حواشيه، عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
- الباقلائي (أبو بكر):
- ٢٦ - إعجاز القرآن، دراسة وتحقيق وتعليق محمود مُحمَّد مزروعة، مكتبة كنوز المعرفة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- بنعيسى أزييط:
- ٢٧ - البعد التداولي في الحجاج اللساني، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- بهاء الدين السبكي:
- ٢٨ - عروس الأفراح، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ٢٠٠٩م.
- تمام حسان:
- ٢٩ - البيان في روائع القرآن، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
- جمال حمود:
- ٣٠ - المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجاً، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- جميل عبد المجيد:
- ٣١- البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٨م.

- حبيبة دباش:

٣٢ - فلسفة الحضور والغياب عند جاك دريدا، رسالة ماجستير، جامعة منتوري، الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية، ١٤٢٩هـ.

- حاتم عبيد:

٣٣ - من الاحتجاج بالعواطف إلى الاحتجاج للعواطف، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

- حسن المودن:

٣٤ - دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٣٥ - حجاجية المجاز والاستعارة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

- حسان الباهي:

٣٦ - العلم والبناء الحجاجي، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

- حسين بو بلوطة:

٣٧ - الحجاج في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، جامعة الحاج خضر، بانة، ٢٠٠٩-٢٠١٠م.

- حمادي صمود:

٣٨ - التفكير البلاغي عند العرب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠١٠م.

٣٩ - مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، د.ت.

- حمو النقاري:

٤٠ - التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، المملكة المغربية، جامعة مُحمَّد الخامس، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ١٣٤، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

- ٤١ - حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- حميد حميداني:
- ٤٢ - القراءة وتوليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠١١م.
- حياة دحمان:
- ٤٣ - تجليات الحجاج في القرآن الكريم سورة يوسف أنموذجا، رسالة ماجستير، الجزائر، جامعة الحاج الخضر، بانته، ٢٠١٢ - ٢٠١٣ م.
- الخطيب القزويني:
- ٤٤ - الإيضاح في علوم البلاغة، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ت.
- خالد الأزهري:
- ٤٥ - شرح التصريح على التوضيح، دار الفكر، د.ت.
- رشيد الراضي:
- ٤٦ - الحجاج والبرهان، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ٤٧ - المظاهر اللغوية للحجاج مدخل إلى الحجاجيات اللسانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠١٤ م.
- رمضان عبد الرحمن لاوند:
- ٤٨ - محمد رجل التاريخ الأول، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ م.
- الزركشي:
- ٤٩ - البرهان في علوم القرآن، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ٢٠٠٩م.
- زكريا إبراهيم:
- ٥٠ - دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، د.ت.
- الزمخشري (جار الله):
- ٥١ - الكشف عن حقائق التنزيل وعيون التأويل، انتشارات آفتاب، طهران، د.ت.
- ٥٢ - أساس البلاغة، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ت.

- سعد أبو الرضا:
٥٣ - رؤية لنظام العلاقات في البلاغة العربية، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
- سعد البازعي:
٥٤ - أوراق فلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- سعد الدين التفتازاني:
٥٥ - المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.
- سعاد أنقار:
٥٦ - البلاغة والاستعارة من خلال كتاب فلسفة البلاغة، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- سيد قطب:
٥٧ - التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٥م.
- ٥٨ - في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة عشرة، ١٩٩٩م.
- السيوطي (جلال الدين):
٥٩ - الإتيقان في علوم القرآن، حققه فؤاد أحمد زمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠١٠م.
- ٦٠ - معترك الأقران في إعجاز القرآن، ضبطه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- شكري المبخوت:
٦١ - الاستدلال البلاغي، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.
- ٦٢ - نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، د.ت.
- الشهرستاني:
٦٣ - الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٥م.

- صابر حباشة:
٦٤ - التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠٠٨ م.
- صلاح فضل:
٦٥ - بلاغة الخطاب وعلم النص، دار الكتاب المصري، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م.
- ٦٦ - علم الأسلوب والنظرية البنائية، دار الكتاب المصري، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ م.
- ٦٧ - مناهج النقد المعاصر، أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥ م.
- صلاح فليفل الجابري:
٦٨ - الدين والأسطورة مستويات مختلفة للفهم والتأويل، ضمن كتاب فلسفة الدين، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢ م.
- الطاهر بن عاشور:
٦٩ - التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، الطبعة الأولى، د.ت.
- طه عبد الرحمن:
٧٠ - تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، ٢٠١٢ م.
- ٧١ - روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثانية: ٢٠١٢ م.
- ٧٢ - سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠١٣ م.
- ٧٣ - فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، ٢٠١٤ م.
- ٧٤ - في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠١٤ م.
- ٧٥ - اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠١٢ م.

- عباس أرحيلة:
٧٦ - فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
- عباس حسن:
٧٧ - النحو الوافي، دار المعارف في مصر، الطبعة الرابعة، د.ت.
- عبد الرزاق بنور:
٧٨ - جدل حول الخطابة والحجاج، الدار العربية للكتاب، تونس، ٢٠٠٨م.
- عبد القاهر الجرجاني:
٧٩ - أسرار البلاغة في علم البيان، علق على حواشيه مُحمَّد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٨٠ - دلائل الإعجاز.
- عبد السلام المسدي:
٨١ - الأسلوبية والأسلوب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م.
- عبد العزيز لحويديق:
٨٢ - الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- عبد اللطيف عادل:
٨٣ - بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
- عبد الله بن مُحمَّد الأنصاري:
٨٤ - القرينة الصوتية في النحو العربي دراسة نظرية تطبيقية، جامعة الإمام مُحمَّد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
- عبد الله صولة:
٨٥ - البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة أو الحجاج، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٨٦ - الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف الحجاج في الحجاج الخطابية الجديد لـ (برلمان وتيتيكاه)، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، د.ت.

٨٧ - الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

٨٨ - نظرية في الحجاج دراسات وتطبيقات، مسكيلياي للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

- عبد النبي ذاكر:

٨٩ - بلاغة الحجاج في سخرية الرحالين العرب، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

- عبد الوهاب المسيري:

٩٠ - الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

- عبد الهادي الشهري:

٩١ - آليات الحجاج وأدواته، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٩٢ - استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الثانية، ٢٠١٥م.

- عدنان بن ذريل:

٩٣ - النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، اتحاد كتاب العرب، سورية، دمشق، ٢٠٠٠م.

- عز الدين إسماعيل:

٩٤ - الأدب وفنونه دراسة ونقد، دار الفكر العربي، مصر، القاهرة، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٧م.

- عز الدين الناجح:

- ٩٥ - العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- عزيز لدية:
- ٩٦ - نظرية الحجاج تطبيق على نثر ابن زيدون، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٥م.
- عمارة الناصر:
- ٩٧ - الهرمينوطيقا والحجاج مقارنة لتأويلية بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
- ٩٨ - الحجاج اللغوي في الخطاب الفلسفي، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- عمر عيلان:
- ٩٩ - في مناهج تحليل الخطاب السردية، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ٢٠١٢م.
- العلوي:
- ١٠٠ - كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم الإعجاز، مكتبة المعارف، الرياض، د.ت.
- علي رزق:
- ١٠١ - نظريات في أساليب الإقناع دراسة مقارنة، دار الصفوة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- علي الشبعان:
- ١٠٢ - الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- علي عبد النبي فرحان:
- ١٠٣ - وظيفة التناص الحجاجية التأثيرية في مقامات الحريري، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- علي عبود المحمداني:

- ١٠٤ - المقدس والإنسان ما شفرة العلاقة، ضمن كتاب فلسفة الدين، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- علي عزت:
- ١٠٥ - الاتجاهات الحديثة في علم الأساليب وتحليل الخطاب، شركة أبو الهول للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- فتح الله أحمد سليمان:
- ١٠٦ - الأسلوبية مدخل نظري ودراسة تطبيقية، دار الآفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- فهد بن عبد الرحمن الرومي:
- ١٠٧ - دراسات في علوم القرآن، جامعة الإمام، الطبعة السادسة عشرة، ١٤٣٠هـ.
- الفيروز آبادي:
- ١٠٨ - القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- قدور عمران:
- ١٠٩ - البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- كيحل مصطفى:
- ١١٠ - الأنسنة والتأويل في فكر مُجَّد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- لطفي عبد البديع:
- ١١١ - فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، الشركة المصرية العالمية للنشر، مصر، الجيزة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ليلي جغام:
- ١١٢ - الحجاج في كتاب البيان والتبيين، رسالة ماجستير، جامعة مُجَّد بو خيضر، بسكرة، الجزائر، ٢٠١٢م.
- مُجَّد الأمين الطلبة:

١١٣ - الحجاج وقضاياه من خلال مؤلف روث أموسي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

- مُحمَّد حسين النقيب:

١١٤- النفي في الجملة العربية وعلاقته بالمعنى، جامعة الأندلس للعلوم والتقنية، ٢٠٠٣م.

٠م

- مُحمَّد حسين هيكل:

١١٥- حياة مُحمَّد، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ٢٠٠٧م.

- مُحمَّد بن سلام الجمحي:

١١٦- طبقات الشعراء، قرأه وشرحه محمود مُحمَّد شاكر، مطبعة المدني بمصر، القاهرة،

د.ت.

- مُحمَّد السيد الدسوقي:

١١٧- الاتجاهات البلاغية المعاصرة "نظرية التلقي"، مذكرة مصورة، جامعة القصيم.

- مُحمَّد شفيق غربال:

١١٨- الموسوعة العربية الميسرة، دار النهضة، بيروت، لبنان.

- مُحمَّد القاضي، مُحمَّد نجيب العمامي وآخرون:

١١٩- معجم السرديات، دار الفارابي، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

- مُحمَّد عابد الجابري:

١٢٠- تكوين العق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة،

٢٠٠٩م.

١٢١- بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة التاسعة،

٢٠٠٩م.

١٢٢- نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م.

- مُحمَّد العبد:

١٢٣- المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى،

١٤١٥هـ.

- مُحمَّد العمري:

- ١٢٤- البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م.
- ١٢٥ - البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٩م.
- ١٢٦ - في بلاغة الخطاب الإقناعي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.
- مُحمَّد علي التهانوي:
- ١٢٧ - موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- مُحمَّد علي القارصي:
- ١٢٧ - البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، د.ت.
- مُحمَّد مشبال:
- ١٢٩ - البلاغة والخطاب، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
- مُحمَّد المصباحي:
- ١٣٠ - كانط من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، ضمن كتاب فلسفة الدين، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- مُحمَّد مفتاح:
- ١٣١ - التلقي والتأويل مقارنة نسقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩م.
- ١٣٢ - دينامية النص تنظير وإنجاز، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
- مُحمَّد نجيب العمامي:
- ١٣٣ - بحوث في السرد العربي، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ٢٠٠٥م.
- ١٣٤ - البعد الحجاجي في أقصوصة القلعة لجمال الغيطاني، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

- ١٣٥ - الذات محاجة في ألف ليلة وليلة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- محمود عكاشة:
- ١٣٦ - تحليل الخطاب في نظرية أحداث اللغة، دار النشر للجامعات، مصر، القاهرة، تاريخ الإصدار ٢٠١٤ م.
- مصطفى خالدي وعمر فروخ:
- ١٣٧ - التبشير والاستعمار في البلاد العربية، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، ١٩٨٢م.
- مقداد يالجن:
- ١٣٨ - التربية الأخلاقية الإسلامية، مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.
- مليكة غبار وأحمد أمزيل ومُحمَّد رويض وعلى أعمود:
- ١٣٩ - الحجاج في درس الفلسفة، أفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٦ م.
- مناع قطان:
- ١٤٠ - مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ.
- ميثم مُحمَّد يسر:
- ١٤١ - فلسفة الدين عند هيجل أو الدين داخل النسق الهيجلي، ضمن كتاب فلسفة الدين، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- ميجان الرويلي وسعد البازعي:
- ١٤٢ - دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٧م.
- ناصر الدين الأسد:
- ١٤٣ - مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، ١٩٨٨م.
- نعمان بوقرة:

- ١٤٤ - القيمة الحجاجية في النص الإشهاري، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ١٤٥ - المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، دراسة معجمية، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- نعيمة يعمرانن:
- ١٤٦ - الحجاج في كتاب المثل السائر لابن الأثير، رسالة ماجستير، جامعة مولود معمري، الجزائر، تاريخ المناقشة ٢٠١٢/٤/٣م.
- نورة بوحناش:
- ١٤٨ - الأخلاق والحداثة، أفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١٣م.
- هاجر مدقن:
- ١٤٨ - الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، دراسة تطبيقية في كتاب (المساكين) للرافعي، رسالة ماجستير، جامعة ورقلة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نوقشت بتاريخ ٢٠٠٣/١٢/٣م.
- وفاء مُحمَّد إباهيم:
- ١٤٩ - علم الجمال قضايا تاريخية ومعاصرة، دار غريب للباعة والنشر، الطبعة الأولى، د.د.
- يعقوب بن عبد الوهاب الباسين:
- ١٥٠ - طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
- ثالثاً: الكتب والمقالات الأجنبية المترجمة:**
- آن ريبول وجاك موشلار:
- ١٥١ - التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوسي ومُحمَّد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- أوزوالد ديكرود:
- ١٥٢ - مقدمة كتاب السلام الحجاجية، ترجمة صابر حباشة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

- باتريك شارودو:

١٥٣ - الحجاج وأشكال التأثير، ترجمة ربيعة العربي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

- بوشنسكي:

١٥٤- الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قربي، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٢م.

- جونات، كولدنستين وآخرون:

١٥٥ - الفضاء الروائي، ترجمة عبد الرحيم جزل، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب ٢٠٠٢م.

- جوليا كريستيفا:

١٥٦ - علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠١٤م.

- جون لانكشو أوستين:

١٥٧ - نظرية أفعال الكلام العامة، ترجمة عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٨م.

- جيل دولوز - فيلكس غتاري:

١٥٨ - ماهي الفلسفة، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

- رودي باريت:

١٥٩- مُحمَّد والقرآن، ترجمة رضوان السيد، مؤسسة شرق غرب، ديوان المساء، الإمارات العربية المتحدة، دبي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

- شايم بيرلمان:

١٦٠ - التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة، ترجمة حمو النقاري، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

- عبد الأحد داوود:

١٦١ - مُحمَّد في الكتاب المقدس، ترجمة فهمي شما، مراجعة وتعليق أحمد مُحمَّد الصديق، دار الضياء للنشر والتوزيع، قطر، الطبعة الثانية ١٩٨٥م.

- فان دايك:
١٦٢ - النص والسياق، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق ٢٠٠٠م، الدار البيضاء-
المغرب.
- فرديناند دي سوسير:
١٦٣ - محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار
البيضاء، المغرب، ٢٠٠٨ م.
- فيليب بلانشيه:
١٦٤-التداولية من أوستين إلى غوفمان، تعريب صابر حباشة وعبد الرزاق الجماعي، عالم
الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- كريستيان بلانتان:
١٦٥- الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، المركز الوطني للترجمة، تونس ٢٠٠٨م.
- ليونيل بلنجر:
١٦٦ - عدة الأدوات الحجاجية، ترجمة فضيلة قوتال، ضمن كتاب الحجاج مفهومه
ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- مولز - ك زيلتمان - ك. أوركويوني:
١٦٧ - في التداولية المعاصرة والتواصل، ترجمة وتعليق مُحمَّد نظيف، أفريقيا الشرق الدار
البيضاء، المغرب ٢٠١٤ م.
- ميشيل فوكو:
١٦٨ - نظام الخطاب، ترجمة مُحمَّد سييلا، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت
الطبعة الثالثة ٢٠١٢م.
- ميشيل ماير:
١٦٩ - اللغة والمنطق والحجاج، ترجمة مُحمَّد أسيداه، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته،
عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى: ٢٠١٠م.
- وول وايريل ديورانت:
١٧٠ - قصة الحضارة، ترجمة مُحمَّد بدران، جامعة الدول العربية، تونس.
- هنريش بليت:

١٧١ - البلاغة والأسلوبية، ترجمة وتقديم وتعليق: مُحمَّد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب ١٩٩٩م.

رابعًا: المجالات والدوريات:

- إبراهيم فواتيح عبد الرحيم:
- ١٧٢ - من بلاغة الاستفهام في الخطاب القرآني، مجلة فصل الخطاب، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر، العدد السابع سبتمبر ٢٠١٤م.
- أحمد يوسف:
- ١٧٣ - بلاغة المحكي ومنطق الحوار، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باجي مختار، عدد ٢٣ - ٢٠٠٩م.
- بلقاسم دقة:
- ١٧٤ - استراتيجية الخطاب الحجاجي، مجلة المخبر، جامعة بسكرة، الجزائر، العدد العاشر ٢٠١٤م.
- بن أحمد عالم فائزة:
- ١٧٥ - الحجاج في اللسانيات التداولية دراسة لنماذج من القرآن الكريم، مجلة الكلمة، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد ٧٥ السنة التاسعة عشرة ٢٠١٢م.
- حاتم عبيد:
- ١٧٦ - منزلة العواطف في نظريات الحجاج، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد ٢ ، مجلد ٤٠ أكتوبر، ديسمبر ٢٠١١م.
- خديجة كلاتمة:
- ١٧٧ - آليات الاستدلال الحجاجي في منهاج البلغاء وسراج الأدباء، مجلة المخبر، جامعة مُحمَّد خيضر، بسكرة، الجزائر، العدد الثامن ٢٠١٢م.
- خلادي مُحمَّد الأمين:
- ١٧٨ - إعجاز الحوار والحجاج في القصص القرآني، مجلة فصل الخطاب، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر، العدد السابع سبتمبر ٢٠١٤م.
- رشيد الراضي:

- ١٧٩ - مفهوم الموضوع وتطبيقاته في الحجاجيات اللسانية، لأنسكومبر وديكرو، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد ٢ مجلد ٤٠، ٢٠١١ م.
- رضوان الرقيبي:
- ١٨٠ - الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد ٢ مجلد ٤٠، ٢٠١١ م.
- شيتير رحيمة:
- ١٨١ - التداولية وآفاق التأويل، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة مُحمَّد خيضر، بسكرة، الجزائر، العددان الثاني والثالث ٢٠٠٨ م.
- عادل فاخوري:
- ١٨٢ - الاقتضاء في التداول اللساني، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد ٢٠، العدد ٢، ١٩٨٩ م.
- عباس حشاني:
- ١٨٣ - مصطلح الحجاج بواعثه وتقنياته، مجلة المخبر، بسكرة، الجزائر، العدد التاسع ٢٠١٣ م.
- عبد النبي ذاكر:
- ١٨٤ - الحجاج مفهومه ومجالاته، مجلة عالم الفكر، العدد الثاني، مجلد ٤٠، أكتوبر ٢٠١١ م.
- مُحمَّد رضا مبارك:
- ١٨٥ - مفهوم النقد من الأسلوبية إلى تحليل الخطاب، مجلة فصول، العدد ٦٥ خريف ٢٠٠٤، شتاء ٢٠٠٥ م.
- مُحمَّد العبد:
- ١٨٦ - تعديل القوة الإنجازية دراسة في التحليل التداولي للخطاب، مجلة فصول، العدد ٦٥، خريف ٢٠٠٤، شتاء ٢٠٠٥ م.
- ١٨٧ - الصورة والثقافة والاتصال، مجلة فصول، العدد ٦٢، صيف وخريف ٢٠٠٣ م.
- ١٨٨ - النص الحجاجي العربي دراسة في وسائل التأثير، مجلة فصول العدد ٦٠.
- مُحمَّد مشبال:

- ١٨٩ - التصوير والحجاج نحو فهم تاريخي لبلاغة نثر الجاحظ، مجلة عالم الفكر، الكويت العدد الثاني، مجلد ٤٠، ٢٠١١ م.
- مُحمَّد الناصر العجمي:
- ١٩٠ - سياق التلفظ في تحليل الخطاب تعميماً والخطاب السردي تخصيصاً، مجلة فصول، العدد ٦٥، خريف ٢٠٠٤، شتاء ٢٠٠٥ م.
- مُحمَّد الولي:
- ١٩١ - مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، مجلة عالم الفكر، الكويت العدد الثاني، مجلد ٤٠، ٢٠١١ م.
- المير بومدين:
- ١٩٢ - جماليات الإيقاع الصوتي في القرآن الكريم، مجلة فصل الخطاب، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر، العدد السابع سبتمبر ٢٠١٤ م.
- نائل مُحمَّد إسماعيل:
- ١٩٣ - الإحالة بالضمائر ودورها في تحقيق الترابط في النص القرآني، مجلة جامعة الأزهر، المجلد ١٣ العدد الأول ٢٠١١ م.
- نبيل رشاد نوفل:
- ١٩٤ - الترابط الدلالي في معلقة عبيد بن الأبرص، مجلة كلية الآداب، جامعة الزقازيق - فرع المنيا، العدد الثاني، ١٩٩٢/١٩٩٣ م.
- نعيمة سعدية:
- ١٩٥ - شعرية المفارقة بين الإبداع والتلقي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة مُحمَّد خيضر، الجزائر، العدد الأول.
- خامساً: مواقع الإنترنت:
- جميل حمداوي:
- ١٩٦ - من البلاغة الكلاسيكية إلى البلاغة الجديدة، شبكة الألوكة.
- ربيعة العربي:
- ١٩٧ - بلاغة الحجاج وتقنيات التأثير، موقع حملات التمدن.

- سليمة محفوطي:
١٩٨- أهم نظريات الحجاج المعاصرة، موقع مجلة دليل الكتاب.
- فضيل الناصري:
١٩٩- الحجاج من اللغة إلى الخطاب قراءة في أعمال أبو بكر العزاوي، موقع شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات.
- مجلة نزوى:
٢٠٠- إشكالية المصطلح النقدي العربي الحديث، العدد السادس.
- ٢٠١- ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

فهرس الموضوعات

٤.....	ملخص الرسالة العربي
٦.....	ملخص الرسالة الإنجليزي
٨.....	إهداء
٩.....	شكر وعرهان
١٠.....	المقدمة:
١٣.....	مدخل

الفصل الأول

القضايا الحجاجية ومواطنها في كتابات محمد دراز

٢٧.....	توطئة
٣٠.....	المبحث الأول: حقيقة الدين في خطاب دراز
٤٦.....	المبحث الثاني: حقيقة القرآن في خطاب دراز
٨٠.....	المبحث الثالث: تأصيل الأخلاق في خطاب دراز

الفصل الثاني

آليات الخطاب الحجاجي في كتابات محمد دراز

١١٢.....	المبحث الأول: طرائق الاستدلال المنطقية والحجاجية في خطاب دراز
١٤٢.....	المبحث الثاني: أنواع الحجج في خطاب دراز
١٦٩.....	المبحث الثالث: الآليات الحجاجية البلاغية في خطاب دراز

الفصل الثالث

أساليب الحجاج في كتابات عبد الله دراز

١٩٧.....	المبحث الأول: مشيرات التلفظ والتنظيم في خطاب دراز
٢٢٧.....	المبحث الثاني: أسلوب الحضور والتفسير في خطاب دراز
٢٥٢.....	المبحث الثالث: الأساليب اللغوية الحجاجية في خطاب دراز

الفصل الرابع

وظائف الحجاج ودلالاته في كتابات محمد دراز

٢٨١.....	المبحث الأول: التوضيح والإفهام في خطاب دراز
٣٠٠.....	المبحث الثاني: الاقتناع في خطاب دراز

٣٢١.....	المبحث الثالث: الالزام في خطاب دراز
٣٣٩.....	الخاتمة
٣٤١	المصادر والمراجع:
٣٦٢	فهرس الموضوعات

Kingdom of Saudi Arabia
Ministry of Higher Education
Qassim University
Deanship of Graduate Studies
College of Arabic Language
and Social Studies
Department of Arabic language
and its Literature



Argumentation in the writing of
Mohammad Abdullah Deraz
(1984-1958)

A thesis submitted in Fulfillment of the Requirements for
Master Degree in Literature Studies –Rhetoric

Prepared by
Theeb Bin Meqad Bin Jazi Alotaibi
Academic #: 332120902

Supervisor
Prof. Dr. Abdullah Al-Arousi Tag
Professor of literature and Criticism
Department of Arabic language and its Literature

1437AH – 2016AD

