

الدجاج والدقيقة وآفاق التأويل

(بحث في الأشكال والاستراتيجيات)

د. علي الشباز



جامعة الدمام
UNIVERSITY OF DAMMAM

الكتاب
البيدي



د. علي بن عبيد الشيباني

من مواليد مدينة الكلاعين في 08 نوفمبر / تشرين الثاني 1972.
الوطن: القطيف، الجمهورية التونسية.

منحصل على:

- الإجازة في اللغة العربية وإدائها من كلية الآداب بمتنوبة سنة 1997.
- شهادة الدراسات المعمقة في الآداب العربي من كلية الآداب بمتنوبة سنة 2000 بملاحظة حسن جداً.
- الدكتوراه التوقفية في الحجاج وتحليل الخطاب من كلية الآداب بمتنوبة سنة 2007 بملاحظة الشرف الأولى (مشرّف جداً).
- يشغل حالياً حصة أستاذ مساعد في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الفيروان وحصة أستاذ مساعد في الآداب والتّقدّم والمناهج الحديثة وتحليل الخطاب في كلية الطّغرين في الدمام، جامعة الملك فيصل، المملكة العربية السعودية.
- عضو فاعل ضمن مجلس البحث في تحليل الخطاب الذي يسيّر أعماله الدكتور الأستاذ حمادي مسعود.
- له إسهامات عديدة في الندوات العلمية محلياً ودولياً وأنشطة مختلفة في الخطباء الثقافيين التونسيين والسعوديين.

الحِجَاج والحَقِيقَة وَأَهْلَاق التَّأْوِيل
فِي
نَمَاج مَمَثَلَة مَن تَفْسِير سُورَة البَقْرَة

الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل

في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة

(بحث في الأشكال والاستراتيجيات)

تأليف

الدكتور علي الشبعان

تقديم

حمادي صمود

دار الكتاب الجديد المتحدة

الججاج والحقيقة وأفاق التأويل: في نماذج معتملة من تفسير سورة البقرة عليّ الشّعبان

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2010
جميع الحقوق محفوظة للنّاشر بالتّام مع الوألف

الطبعة الأولى
أذار/مارس/الربيع 2010 إفرنجي

موضوع الكتاب تحليل الخطاب
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 17 × 24 سم
التجليد برش مع رتق

ردمك 1-482-29-9959 ISBN
(دار ككب الرقبة/بنغازي - ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2009/339

دار الكتاب الجديد المتحدة

الصنّاع شارع جوسنيان، سنتر أريكو، الطابق الخامس،
علاف 04 03 75 1 961 + علفوي 09 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +

ص.ب. 146703 بيروت - لبنان

بريد إلكتروني szokany@inco.com.lb

المواقع الإلكترونية www.oasbooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائل نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التفرزين والاسترجاع، دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع دار أروبا للطباعة والنشر والتوزيع والنسبة التجارية
ذاتية الصمغاني، شارع أبي دودو، بجانب سوق الهادي، طرابلس - الجماهيرية العظمى
علاف وفاكس: 013 34 07 21 218 + فاكس 013 45 463 21 218 +
بريد إلكتروني: oasbooks@yahoo.com

تنويه وشكر

مادة هذا الكتاب في أصلها أطروحة دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، قدّمتها صاحبها في كلية الآداب بمشوية، يوم غرة مارس 2007، أمام لجنة علمية متكّونة من الأساتذة الذكّاترة: حمّادي صنّود مشرفاً وعبّد الله صولة وألفّغ يوسف مقرّرين وحمّادي المسعودي عضواً ومحمّد صلاح الذّين الشّريف رئيساً.

وقد أجازت اللّجنة المترشّح، شهادة الذّكتوراه في الجّجّاج وتحليل الخطّاب بملاحفة الشّرف الأولى (مشرف جداً).

الإهداء

إلى ابني: دزة وفارس
عسى الأثر يبقى والحقّ يدوم...

تقديم

هذا كتاب هامٌ نظراً وإجراءً لصاحبه بمنهاج الججاج ومناويله، حذقٌ لا نظنه من المشترك المشهور بين الباحثين، وبمسائل الاعتقاد تعمقٌ لا نظنه كذلك مبذولاً إلا لقلّة من أهل الاختصاص وما هو منهم بأصل تكوينه لكنه أصبح بالدرس والمثابرة والمكابدة راسخ القدم في هذه المقامات، ثم إن له بمسائل الفكر والفلسفة ولعاً خملّة على قراءة متون في فلسفة الفهم والتأويل وصراع التأويلات استرفدها في هذا الكتاب استرفاداً رشحت منه آراء ومواقف تشهد بنضج فكري متطور مكّنه من توسيع مجال الرؤية فأمسك بما بين كثير من دوائر المعرفة من نعالق، أضف إلى ذلك خبرة بالقديم والحديث كأشد ما يمكن أن تكون وتملكاً لأداة التعبير يدعو إلى الإعجاب.

والكتاب ثلاثة أبواب متفاوتة الطول تفاوتاً واضحاً يعكس أهميتها في البحث وصلتها به :

الباب الأول منها في الفواتح والمُقدمات . فصل القول فيه في موضوع الكتاب وقضاياه ورهاناته وإحراجاته ومنهج الدرس والنظر الملائم لما يطرح ولما إليه يسعى من المحصول والنتائج.

ولا يسعنا إلا أن نشير إلى ما فيه من وعي بقضايا الموضوع وامتداداته وما يتطلب الخوض فيه من إلمام بعلم إن لم تتراقد خرجت النتيجة متقوصة هزيلة.

وقد عبرت هذه الفواتح عن سعة اطلاع وحرص على الصعود إلى مراتب الفكر القادر على التقاط جماع المسائل وما يصل بينها من الروابط الظاهرة والمُضمرة.

أما الباب الثاني وهو أطولها وقد سمّاه الباحث «باب الاختيار والمساءلة» : فلبّ الكتاب وميدانه الفسيح جاء في ثلاثة أقسام كبرى سمّاها المؤلف فصولاً،

وكل قسم منها اهتم بمذهب في التفسير ورجل من رجاله فكان الأزل لما سناه «الججاج في مجرى الرواية والأثر» واهتم فيه بما جاء في جامع البيان تفسيراً لسورة البقرة باحثاً عن منوال الججاج الذي بناه أهل السنة والجماعة والاستراتيجيات النصبية المختلفة التي استرفدها الطبري، تبييناً لمنظومة العقائد التي يدافع عنها باسمهم وللمست المؤصل إلى الحق والفوز الأكبر.

وكان الثاني لما سناه «الججاج في مجرى الذرية والنظر» وفيه حاول رصد ما أمله عقيدة الاعتزال في كشاف الزمخشري من آليات في البحث عما يعتقد أنه الحق وأساليب ترويج أصول الاعتقاد على مذهب الجماعة المنتمي إليها، غير غافل عن الإشارة إلى ما يجمع بين التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول من روابط الانتماء إلى دائرة يمكن أن توسع من محيطها دون الخروج عن مركزها الجاذب للملل والتحل على ما بينها من فروق.

وكان الثالث لما سناه «الججاج في مجرى الإشارة والبصر». انتقل فيه من البرهان إلى العرفان اعتماداً على تفسير محبي الذين بن عربي، مهنشاً مسألة النسبة، مشيراً إلى المراجع التي خاضت فيها.

فلقد نُسب التفسير، كما نعلم، إلى القاشاني لكن المؤلف بيّن بما يكفي ضعف هذه النسبة وبين خاصة أنها لا تُغير من الخصائص المائلة في النص شيئاً لمن يقوم عمله على منطق النص الداخلي وترابط مساراته وجريانها إلى غايات ومقاصد، حتى يصير الجمهور «كياناً مطيعاً وذاتاً مجيبة أوامر المُحاجّ الدائرة جُلّها على الانتماء إلى دائرة الحضرة الإلهية عبر المسالك ومن خلال السياحات التي تقطعها ذات المرید بأمره قطبه بالطاعة والتتبع، حتى يبلغ المرئجي ويدرك المطلوب: تجلية الحقائق وترجمة الوجود المرقوم في النص القرآني».

وجاء الباب الثالث الموسوم بـ«باب التركيب والمجاورة»، وربطاً بين البحث والأفاق التي يمد بها والدوائر التي يتحرك فيها، مجتهداً في إصابة العلاقة القائمة بين الججاج وفن التأويل، محاولاً تجسير المسافات الفاصلة بين الثالث: الججاج والحقيقة والتأويل، مستعرضاً لذلك أهم القضايا المترتبة على الجمع بين أطراف هذه البنية.

وقد رتب المؤلف على منته ملاحق وفهارس كثيرة متنوّعة تيسر على القارئ الاستفادة من النصّ وتقدّم له صورةً مجملّةً عن مشاغل الدّراسة ومسالكتها؛ فقد خصّص الملحق الأوّل لترجمة الشواهد الأجنبيّة الكثيرة الواردة في متن البحث وهوامشه، وهو في حدّ ذاته عمل يتطلّب كثيراً من الجهد والدقّة ولا يتأتّى إلّا لمن فهم النصوص الشّواهد في لغتها الأصل فهماً دقيقاً واستأنس بالقضايا النظرية التي تطرحها.

وخصّص الملحق الثاني لأهمّ المصطلحات الحجاجيّة والبلاغية والخطابية الواردة في بحثه. ولئن كان الكثير منها معروفاً سبق للباحثين تعريبه ولئن كنا أيضاً لا نوافقه تمام الموافقة على ترجمة بعضها، فإنّ جهد الباحث فيها واضح وفائدتها لعموم القراء حاصلة.

وقد أضاف إليهما فهرساً مهمّاً بالمفاهيم والمصطلحات المُجرّاة في الكتاب، وليس هذا الفهرس من باب الإفاضة والإطناب، لأنّه لم يقتصر فيه على ما اتصل بالحجاج والخطابة والبلاغة وإنما وسّعه إلى القرآن وعلومه والفكر وقضاياه والفهم ومستلزماته والثأويل وشروطه وما إلى ذلك من الدوائر المعرفيّة التي طاف في فلكتها البحث.

كما صنع فهرساً بالأعلام القُدّامي والمُحدثين عرباً وأعاجم؛ ويكفي النظر في هذا الفهرس، حتّى ندرك اتّساع دائرة المصادر والمراجع التي منّح منها ومدى ما يستدعي ذلك من جدّ وجهد.

لا شكّ في أنّ هذا الكتاب، وهو في الأصل بحث نال به صاحبه شهادة الدكتوراه، صورة صادقة عن جهود بعض الباحثين العرب لوضع البحوث العربيّة في مستوى البحوث الجارية في الجامعات المتقدّمة والإقلاع عن المسالك المُمهّدة التي تُسلك ولا فائدة تُرجى منها.

1. د. حقايد صفوق

جامعة تونس، منوّبة

مقدمة الطبعة الأولى

١ - المهاد النَّظريّ الحاضن/الملايسات والاسيقة

يتنزل هذا الكتاب الذي عنوانه الججاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، ضمن مشروع بحثي متكامل كانت نواته الأولى المدارات العلمية المعنقة التي حضنها فريق البلاغة والججاج وتحليل الخطاب العائد بالإشراف والتسيير إلى الأستاذ حمادي صمود الذي كلّفنا في تلك الأزمنة بتعقب قضية الججاج داخل متون الثقافة العربيّة الإسلاميّة الفاعلة، (مدونات علم الحديث/مدونات علم السيرة/مدونات علم التفسير...)، باعتبارها تمثيلات على حركة الثقافة العربيّة الإسلاميّة وهي تشرع في إقامة أنظمتها وإرساء سنتها.

كما يتنزل هذا الكتاب ضمن تصوّر معرفيّ عامّ مداره على استجلاء الخواصّ النظرية والعملية الواسمة الثقافة العربيّة الإسلاميّة متناً (النصّ القرآنيّ) وهوامش (المصاحبات النصيّة)، وذلك من خلال تميم ما توصل إليه بهدي من الأستاذ صمود والأستاذ عبد الله صولة في أطروحته الدائرة على الججاج في القرآن...، وبذلك فإنّ مبحثنا هذا إنّما هو سليل تقليد معرفيّ تصوّر معالمه الكبرى الأستاذ حمادي صمود وعمل على تنفيذ تلك المعالم جمع من الباحثين تنوّعت مقارباتهم واختلّفت وجهات نظرهم، لكنّ الجامع بينهم يكمن أساساً في استحصال القوانين المتحكّمة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة بمختلف روافدها الماديّة والرمزيّة، حتّى ينسّى للباحث رصد الميكانيكا الداخليّة التي كانت تسير دواليب تلك الثقافة وتتحكّم في حركة سير تلك الحضارة التي ملأت فتوحها الدنيا وشغلت غزارة علمها الناس، فكتبوا حولها وانخرطوا في دورتها.

١١ - قضايا الأبواب والفصول/مصادر البحث النَّظريّة

لقد دار هذا الكتاب على ثلاثة أبواب حمل كلّ باب منها جملة من القضايا

التي لها بُعْدُ إشكاليٍّ ومُنسَمِ جداليٍّ، لم يتوقف الباحثون قبلنا إلى حسم توابعه أو إيفائه حظه من الدرس والتأويل.

● الباب الأول : باب التوطيئ والابتداء

لقد اشغلنا في هذا الباب باعتباره باباً مفتوحاً مبتدئاً بخمس قضايا هي :

- مقتضيات البحث واستشكالاته :

لقد نسئ لنا بيان ما نطرحه صيغة الموضوع من قضايا ومشاكل تصل البحث بمسكاته التأويلية وبآلياته المنهجية التي يجب تطويعها، حتى تفك مغالقه ويخترق صمته، فنوصلنا بمفعول ما قمنا به من إمعان نظر في بنية الموضوع اللسانية إلى ما يحايت صيغته من حقول معرفية (الأنثروبولوجيا/ الإثنولوجيا/ علم الأديان المقارن/ علوم القرآن/ علم تحليل الخطاب...).

فالججاج من جهة كونه آلية الاختبار النظرية، إنما هو بنية مركبة منفصلة بمقامات التفظ ومتلونة بالخواص المؤسسية التي تولد ملامح الزمر الممكنة وتعيّن سمات الحقائق الجائزة.

- مشغل التراث عامة والتراث الذيني خاصة :

حاولنا أن نراجع في هذا المقام النظري - من منطلق خلخلة فلسفية - الموقف من التراث، وذلك من خلال عرض جلّ الرؤى والمواقف التي كانت تنصّر التراث حاصلات تحفّ به القداسة، لذلك ناظروه وهم يوظفون مكوّناته بالذين توظفوا قتل خواصه وضيق مجاله.

فالتراث عامة والتراث الذيني خاصة كيانان منفعلان بتصورات الوسطاء (بالمعنى الميديولوجي) وبمواقف الفاعلين الاجتماعيين (بالمعنى التسوسولوجي).

- النصّ وحواشيه : العلاقات والزوابط :

لقد بيّنا في هذا الموضوع أنّ بين النصّ (القرآن) وحواشيه (متون علم الحديث/ متون علم السيرة/ متون علم التفسير...)، جملة من الوصائل وجمعاً من الزوابط البيئية والتداولية التي تجعل النصّ من جهة كونه خطاباً نواة والحواشي باعتبارها مصاحبات، كيانين متفاعلين لا مشاحة ولا ضير وهذه الرؤية نروم من خلالها توسيع مفهوم النصّ في الثقافة العربية الإسلامية ومراجعة بعض الفعا فيها،

وذلك من خلال رؤية تكاملية تقدر أن متون الفعل في الثقافة العربية الإسلامية لا تنحصر في النص القرآني وحده، بل تتعداه إلى ما حَفَّ به من خطابات حادثة فسرته أو أولته.

إن لفت النظر إلى الوسائل الممكنة بين النصِّ ومصاحباته ينقل بؤرة الجذب من «المركز الأرثوذكسي» إلى «الهامش الغريب» نقلاً ينسب العلاقات ويعيد رسم طوبوغرافيا جديدة لمختلف الأشكال الخطابية الفاعلة في الثقافة العربية الإسلامية.

- مناويل النظر ومناهج المباشرة :

لقد أفصحنا في هذا المقام عن عقيدتنا النظرية تجاه مناويل النظر ومناهج المباشرة التي تتطلبها مقتضيات بحث ما، إذ إن تلك المناهج لا تعدو أن تكون وسائل عمل تعقلن فعل التأويل وتنظّم مسالك التفسير، فهي لا تهدي بقدر ما تأسر ولا تثير بقدر ما تُعتم، لذلك لم يكبح جماح حركتنا في هذا الكتاب، منوال دون غيره، لاعتقادنا في عدم كفاية تلك المناويل كفاية مطلقة تجعلها أرثوذكساً مصوناً لا يقبل الخلخلة ولا يستجيب إلى التطويع.

إن مناويل النظر ومناهج المباشرة، إنما هي في سياق تصوّرنا هذا محاصيل مفروقة تستعمل ولا يعتقد فيها، لأن الاعتقاد فيها ينجز عنه تكريس سلطة المراقبة المتعالية التي تنشي حركة سير المؤول في استكشاف مغالق الخطاب وكشف الثقاب عن ضامر أبنيته وصامت أشكاله.

- نظام الحجّة والنسق التداولي الجامع :

لقد اخترنا في كتابنا هذا الالتزام ببحث الججاج داخل محيط الثقافة العربية الإسلامية باعتبارها تمثل النسق التداولي الجامع الذي يحضن كل الأرصدة المادية والزمنية التي كوّنت تراث تلك الثقافة وبت مدخر تلك الحضارة.

ورّد الججاج باعتباره مدخلاً نظرياً ممكناً إلى نسق الثقافة العربية الإسلامية الجامع نرمي من ورائه إلى تأصيل المبحث، وذلك من خلال الوقوف عند الخواصّ التداولية التي يمكن أن نظراً على المفهوم، يستتب في تربة جديدة، فإما أن يثمر ويزهو وإما أن يموت ويذبل، إذ هي تلك ستة الكائنات جميعها لا تفريق ولا استثناء.

فرد المفاهيم الإجرائية التي يطلبها بحث من البحوث إلى محيط التداول، يكسبها ضرباً من النسبية كبيراً، يوسع مجالاتها ويجنبها خطر الوقوع في مضايق الجبر والإرغام.

إن هذا الباب الأول الذي أطلقنا عليه باب الفوانح، إنما هو باب المراجعات المفهومية وباب بسط الحدوس المعرفية التي سنعمل على الاحتجاج لها والبرهنة على ما تقتضيه بطريقة جدالية تأويلية لا يضيرها ضير ولا يمنعها مانع، حتى نبني مقاربة تأويلية، نرى الحقائق وجوهاً والعقائد محاصيل تصنعها الإرادات الشاعلة تكتب حياتها وتشرعن تداولها.

● الباب الثاني: باب الاختبار والمساءلة/ الججاج والحقيقة وأفاق التأويل في مجاري الفكر التفسيري العربي الإسلامي: أطره ومنطلقاته وتقنياته واستراتيجياته

يرمي هذا الباب إلى اختبار المدخل الججاجي - باعتباره مدخلاً من مداخل التأويل الممكنة - داخل متون الفكر التفسيري العربي الإسلامي الممثلة (المتن الأثري/ المتن النظري/ المتن الإشاري)، وذلك من خلال أربعة مداخل إجرائية أساسية:

- الأطر الججاجية
- المنطلقات الججاجية
- التقنيات الججاجية
- الاستراتيجيات الججاجية

وقد انتظمت هذا الباب ثلاثة فصول هي :

الفصل الأول : الججاج والحقيقة وأفاق التأويل في مجرى الزواية والأثر (الطبري)

لقد اخترنا في هذا الفصل المقولات الججاجية الأربع من جهة كونها مداخل إجرائية تنظم المادة المدروسة وتوجه حركة تأويل الأبنية الدالة على نظام الحجج داخل خطاب الطبري التفسيري بوصفه خطاباً تسمه العقائد الأصولية الأثرية تلون حججه وتوجه استراتيجياته.

الفصل الثاني : الججاج والحقيقة وأفاق التأويل في مجرى الذواية والنظر (الزمخشري)

لقد تابعتنا في هذا الفصل الثاني اختبار المقولات الأربع اختباراً قادنا إلى أن

نظام العمل الحجاجي محكوم بالخواص المذهبية التي تحضن تصورات المفسر،
بحسب لحكم من أحكام القرآن أو يتأول قاعدة من قواعده.

الفصل الثالث : الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في مجرى الإشارة والبصر (ابن عربي)
لقد قادنا النظر في طبائع الحجاج داخل هذا المجرى الثالث إلى أن طلبه
المفسر/ المؤول في الثقافة العربية الإسلامية كاملة بالأساس في التشبه بأعمال الآلهة،
يحكمون سيطرتهم على كياناتهم توجيهياً وأمرأً، لذلك كان توق المرعدين من أهل
الحضرة والكشف تتسم ما توقف عنده الأنبياء : تأويل الممكنات الثنبة وكشف ما
وراء الحجاب من الحقائق والقرائن يتزود بها الكائن برحل رحله وبث إدائه.

إن حركة تفسير القرآن وتأويله، إنما هي حركة تؤرخ لتنازع الفهوم وتجادل
الإرادات داخل مجال الثقافة العربية الإسلامية كما أن التظم الحجاجية المصاحبة
حركة التفسير والتأويل، إنما هي تمثيلات شكلية متجانسة من حيث الأبنية (تمائل
المقولات الحجاجية) متباعدة من حيث الوسم الحجي (الحجاج والأساق العقدية)
والترشيح المذهبي الذي وفقاً له تنكتب الحقائق وتعمل الأفكار.

● الباب الثالث : باب التركيب والمجازة/ الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل :

لقد أقمنا هذا الباب الثالث على مثلث معرفي أنطولوجي. أطرافه الحجاج/
الحقيقة/ التأويل، لافتين نظر المتدبر المتأمل إلى ما يصل بين أطراف هذا المثلث
داخل مجال الثقافة العربية الإسلامية التداولي من روابط وعلاقات بصير بمقتضاها
الحجاج آلية تأويلية تبني حقائق المفسر وتشرعن عقائد المؤول بحسب ويجادل،
يتافع ويفاخر بمزاعم تصورها وبحقائق دان بها.

كما حاولنا في هذا الباب أن نقوم بفعل مجازة فلسفية لجبل المتناويل
التصورية الشكلية، ما تعلق منها بالحجاج أو بالحقيقة أو بالتأويل، لنستبدلها برؤية
أركيولوجية، لا نخرجها اليوتوبيات ولا يضرها فعل مداعبة الآلهة (نظرية اللعب
المعرفي)، حتى ينسئ لنا في منتهى هذا الكتاب الوقوف على مراكز الطرد والذفع
داخل محيط الثقافة العربية الإسلامية، من جهة انبناء حقائقها وتكون عقائدها
ومسالك إثبات تصوراتها، فينجلي نظامها الداخلي وتبدو ملامح نفور فاعليها
يرسمون الأطر ويقومون أسيجة التحصين، خوفاً من تيه الضلالة واختشاء من ضياع
المنازل وانفراط المراتب.

III - النتائج والمحاصيل:

- لقد آل بنا بحث الججاج والحقيقة وأفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، باعتباره نشاطاً تأويلياً على نشاط تأويلي (المدونات التفسيرية الثلاث المختيرة) إلى جملة من المحاصيل والنتائج نخزنها في محاور الاهتمام التالية.
- إن مفهوم التراث مفهوم متحول تفعل فيه إرادات الفاعلين وتشكّله نوازعهم، لذلك تعددت مقارباته واختلفت مواقف الناس منه وتصوراتهم عنه.
 - إن الحجّة في الثقافة العربية الإسلامية كيان مجرد، فارغ من المعنى، يملؤه المُحاج/المؤول بالتصورات والعقائد التي يروم تثبيتها وينوي تحقيق أفعالها.
 - إن الججاج نشاط ذهني تأويلي، يوظفه المحاج/المؤول، لإثبات عقائده وإنشاء تصوراتهِ وإقامة عوالمه الممكنة وتسمية حقائقه المزعومة.
 - إن التنازع بين أصحاب الفرق في المجال التداولي العربي الإسلامي، إنما هو تنازع على المنازل والمراتب، تحتكر رمزياتها ويذاد عن حياضها، حتى لا تنفرط الإمرة ولا تذهب ربح السلطان.
 - إن النماذج التفسيرية الممثلة (الأنموذج الأثري/الأنموذج النظري/الأنموذج الإشاري البصري)، إنما هي تمثيلات ممكنة لـ «حقائق النص الثابتة» التي تصوّر أدامها كل مفسر/مؤول، بطلق حرفه ويرسل توفه.
 - إن المناويل الججاجية الموظفة هي إمكانات تصوورية تساعد على إقامة صرح تأويلي لا تغريبه الكفائيات المعرفية المطلقة ولا يغازله بريق النظريات الوافدة.
 - إن الأشكال الججاجية والهياكل البرهانية المستخرجة من المتون التأويلية المختيرة، دالة في جعلتها على أَسام كل مجرى تأويلي بمعقولية مخصوصة وبمنطق متفرد، وهو ما يقتضي ضرورة مراجعة المثاني المتكلّسة (العقل/النقل، القديم/المحدث...)، مراجعة جذرية تفت على شحنها الإيديولوجية وتلفت النظر إلى عدم كفايتها الإجرائية في قراءة المتون التراثية وتدبير مقاصدها واستحصال نظمها وأبنيتها.

- إن تغيّر مركز الجذب في الثقافة العربية الإسلامية، بعد ميلاد مقولة الإسلام السياسي وخبز بريق مقولة إسلام الدعوة / إسلام البواكير، من المركزية النصّية (القرآن)، إلى المركزية المصاحبية (الحديث/ السيرة/ التفسير...) دليل على أن حجّية السلطة تحولت من «المركز الأصم» إلى «الهامش المغلوب» في جدل عنيف لا يعدمه إلا الفناء ولا يبطله إلا الاندثار (الحاجة الدائمة إلى تفسير النصّ وتأويله).
- إن الحقيقة في الثقافة العربية الإسلامية - من جهة كونها مطلب المفسرين ونشيد المؤولين وجهة العارفين - كيان بيني وحاصل يصنع، (تعدّد التفسير وكثرة التأويل).
- إن المعنى في المدوّنات المختبرة وحدة نائمة وجوهها وتمثيلاتنا كتب المفسرين ومدوّنات المؤولين يدعون امتلاك الأصول وتحويط الكلول، يحتجون لها ويتصرون لصلاحها.
- إن تجريب المدخل الجحّاجي في بيان قوانين الثقافة العربية الإسلامية الجامعة، إنما هو وجه من وجوه التعامل الممكنة مع أنماط الفهم المتعدّدة ووجوه المنطقيّات المتباينة التي يتوخّاها كلّ مفسر/ مؤول أو مُحاج/ مستدلّ، يكشف غيباً مهجوراً أو ينطق صوتاً مقهوراً، أدركته مؤسسات إقامة الحدّ تمنع الطّارئ وتراقب الحادث، نجد له أبدالاً وتصنع له أقوالاً تجرّبه عليها، حتى لا يضلّ ولا يته.

المقدمة العامة

لئن أشبع التراث العربي الإسلامي في الفترة المعاصرة، بحثاً وتدبراً من لُذُن علماء ندبوا أنفسهم لهذا الأمر وأناطوا بعقولهم ووجدانهم تلك المهمة، فاختلقت مقارباتهم وتباينت نتائجهم، حتى كادوا أن يفترقوا وتبته مراكبهم في بحر التراث تيهاً، يضلُّ معه الموضوع المدروس وتمحي رسومه، فإنَّ الشقَّ المقدَّس منه بقي مادةً بكرةً تُتَهَيَّبُ ويُخْتَشَى منها، لانتصالتها بدوائر التحريم والمنع، فكأنَّها توقيف على «المصطفين» وتأييد على «العارفين» الذين زكَّتهم مؤسسات الاعتقاد، تزكية أجازت لهم الخوض في غمار تلك القضايا وأباحَت البحث في لطائف تلك المسائل.

وهذه الهيئة التي صنعتها سلط الأمر والتهبي، بتعلُّه الحفاظ على القداسة الأزليَّة المرتبطة بالمدوَّونات التراثية، جعلت تلك المدوَّونات مادةً «أرشيفية» صامتة، والحال أنَّها في عميق مقصدها وفي دقيق مغزاها، ذاكرة الأمم ودليل حياتها⁽¹⁾ وهذا المنتهى التأويلي الذي صادرنَا عليه هو الذي رفع عنا الحرج وجوَّز لنا الانشغال «بالحجاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة»⁽²⁾ وملاحقة الطرائق الظاهرة

(1) عن علاقة الأرشيف بالتراث والذاكرة وما يتولَّد عن ذلك من قضايا فلسفية ومشاعل أنطولوجية، راجع تمثيلاً لا حصراً:

Derrida (Jacques), *Mal d'archive, une impression freudienne*, Editions Gallilée, 1993.

ولمزيد تعميق تصوُّر دريدا هذه المسألة، راجع، خضر (العادل)، الأدب عند العرب، منشورات كلية الآداب مؤبَّة ودار سحر للنشر، تونس، 2004، وخاصة حديثه عن «الأدب والكتابة وصناعة الأرشيف»، الفصل الثالث، ص524-591، الهامش 525/294.

(2) تمثل «سورة البقرة» ضمن كتابنا مادة «الخطاب الموصوف» أي المادة الأساسية التي قامت عليها متون التفسير والتأويل في الثقافة العربية الإسلامية، لذلك لا نعتبر أمر توثيقها، فضلة ورياء، بل ضرورة واقتضاء.

وقد توسَّلنا في ذلك، بما ورد ضمن كتاب تفسير ابن عاشور (محمد الطاهر) الموسوم =

والحقيبة التي كان المفسرون يصوغون من خلالها مواقفهم التأويلية المصنوعة على النص القرآني باعتباره «مخزن الحقائق» و«مجمع الأدلة» ترجم في محيطه الكلام الإنهني، ترجمة اختلف الناس فيها جوازاً ومجازاً، ظاهراً وباطناً وهو ما عمق ما سناه المهتمون بتاريخ الفرق الإسلامية وقضايا تفكيرهم، مبدأ الاختلاف المذهبي والافتراق المألني الذي نجمت منه الصراعات ورشحت عنه المنازلات المحفوظة في كتب الجبل والتخل التي كثر عددها واختلفت طرائق ترتيبها⁽³⁾.

١. التحرير والتوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج 1، من معارف نجري على

الأمر التالية:

- في بيان فضلها: «وفي الإنفاق عن المستوك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إنها سنام القرآن» وسام كل شيء أعلاه وهذا ليس علماً لها ولكنه وصف تشريف وكذلك قال خالد بن معدان «إنها فسطاط القرآن» والفسطاط ما يحيط بالقرآن بالمكان لإحاطتها بأحكام كثيرة»، ص 201.
- في بيان مكان نزولها: «نزلت بالمدينة بالاتفاق وهو أول ما نزل بها»، نفسه.
- في بيان ترتيبها: «وقد عدت سورة البقرة السابعة والثمانين في ترتيب نزول السور، نزلت بعد سورة المطففين وقيل آل عمران»، نفسه، ص 202.
- في بيان عدد آياتها: وفيه اختلاف، «وعدد آياتها مائتان وخمس وثمانون آية عن أهل العدد بالمدينة ومكة والشام، وست وثمانون عند أهل العدد بالكوفة، وسبع وثمانون عن أهل العدد بالبصرة...»، نفسه.

• في بيان محتوياتها: «هذه السورة مترامية أطرافها، وأساليبها ذات أفنان قد جمعت من وشائج أغراض السور، ما كان مصداقاً لتلقيبها «فسطاط القرآن» فلا نستطيع إحصاء محتوياتها بحسبان (...). ومعظم أغراضها، ينقسم إلى قسمين: قسم يثبت سمر هذا الذين على ما سبقه وعلز هديه وأصول تطهيره النفوس، وقسم يبين شرائع هذا الذين لأتباعه وإصلاح مجتمعهم...»، نفسه، ص 203.

ومن هذه الأمور وغيرها، بدت لنا سورة البقرة من السور المختلف فيها التي أثار آياتها بين المفسرين/المؤولين، ضرورياً من الججاج مختلفة، عدت برهاتهم وكثرت طرائق استدلالهم على «معانيها الضخيمة» و«حقائقها القاطعة»، لذلك بنينا هواجسنا في هذا الكتاب على تأويل طرائق المفسرين/المؤولين في منح الحقائق من النص وإسنادها بالحجج القاطعة والبراهين المبكئة التي تغدو بمقتضاها أنساق التأويل (النسق الأثري/النسق النظري/النسق الإشاري، البصري) وما يتصل بها من هياكل ججاجية وأنماط برهانية، إمكانات تصورية و«مباني تحقيقة المعنى الأثر» و«الحقيقة الكاملة» تمتلك وتحتكر، تصان وياد عنها.

(3) للوقوف على حقيفة هذا المشغل، انظر الهامش 7 ضمن الفصل الأول من الباب «

فهذا الواقع الذي صنعه المدونون التراثية، صورة عن نفسها يحكمها التنازع ويحركها التخالف، وقد هاجسنا الأزل وقواه وصير المدخل الججاجي في قراءة نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، آلية تأويلية في إهاب لغوي منطقي ولُبوس بلاغي تداولي، يبي بواسطتها المُحاج/المؤول، أفقاً تأويلياً ومحيطاً تفسرياً يتوهم اختزاله الحقائق اللدنية كلها والأسرار الربانية جلها، ويمضي في البرهنة على وجودها والانتصار لها وفق أنساق استدلالية وأنماط ججاجية، تختلف آلتها وتباين وسانطها تباين العقائد الرافدة والتصورات المصاحبة، كل شكل برهاني أو طريقة استدلالية كما ينوي لفت أنظار الوائحين في غيرها إلى نهاري الأنساق التي فيها يعتقدون وبها يدينون وهو ما ينجز عنه توسيع دائرة اعتقادية على حساب دائرة أخرى توسعاً لا يقوى على رده إلا صاحب «الآلة العانية» و«البرهان القويم»⁽⁴⁾، لذلك عدت الثغنيات الججاجية التي يتوسل بها المحاج في سياق من أسبقة الاستدلال والبرهان أو التكييت والدحض، «قلب النظرية الججاجية» ومدخلاً من مداخل استحصال «الميكانيكا الججاجية» التي وفقاً لها تدور دواليب الخطاب وتتحرك أسرار الكون»⁽⁵⁾، وهو ما يجعل الججاج من جهة كونه، إجراء خطائياً محضاً وشكلاً من أشكال التصريف اللغوي الموجه، مسباراً تقاس به أعماق العالم

(4) الثاني وقد عقدناه على الفرق الإسلامية وما صلف في شأنها من مقالات وكب مفردة بيتت خطورتها وأشارت إلى مكانتها.

(4) إن تنازع الأساقق التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية، تنازع على أحقية الامتلاك وتأمين مسالك السيطرة على «المعنى الأصلي» و«الحقيقة الجوهرانية» وحتى يحصل ذلك، يتوسل المؤول - كي يفتتح الجمهور خاصاً كان أم كونيًا أم مفرداً - بجدوى دعواه ووثاقة نفوه، بجملة من الطرائق الاستدلالية التي تختلف مضامينها بحسب اختلاف النسق العقدي الحاضر والخلفية المذهبية المصاحبة، لذلك يشترط في براهين الإثبات أو حجج الدحض أن تكون متماسكة الأبنية، قوية الفعل، حتى تنجز عنها الغايات الإقناعية والمرامي الثيقينية، مبتغى كل محاج وطلبة كل مستدل، يبنى عوالمه الممكنة ويسترد شرائعه المفقودة.

(5) يعنبر Breton (Philippe) في كتابه: *L'argumentation dans la communication*, Editions la Découverte, Paris, 2003.

استخراج الثغنيات الججاجية والوسائط البرهانية من خطاب ما، ضرباً من الاستبصار به «الميكانيكا الججاجية» «La mécanique argumentative» التي وفقاً لها تدور دواليب الخطاب وتتحرك أسرار الكون، ص 39 وما بعدها.

التفسيرية الذي تنوي وراءه مقاصد المؤول وتنتشر بأستاره نوايا المستدل، مما يقضي نبهاً واسترسالاً، أن تتجاوز التصورات النظرية التي تقصر العمل الحجاجي على اللوازم المنطقية الشكلية التي من شأنها أن تقتل نسج الحياة فيه وتحرمه فضل «بنية الأسبقة التقبلية» ومزية «تشبيد العوالم الممكنة» التي يتصور ملامحها كل محتاج/مؤول، يستدل على وجودها ويرهن على تعينها⁽⁶⁾.

وقد قادنا تصور المسألة إلى امتحان المصادر الحجاجية امتحاناً نصائياً خالصاً وإجرائها إجراء خطائياً محضاً، نستقري أفعالها ونجلي هياكلها داخل المتون التفسيرية التي حصل حولها الإجماع التخليقي، فعدت نماذج دالة على رؤى مخصوصة ومناويل مقدوة في التعامل مع حقائق النص القرآني ورسم ملامحه المعقولة تعقلاً مفرداً يختص به كل تأويل ويستدل إليه كل تفسير⁽⁷⁾، لذلك صفتنا المدونات التفسيرية، - استناداً إلى ما ناصرتنا به الكتب المختصة قديماً وحديثاً من إثباتات ومسانيد -، إلى ثلاثة مجارٍ أساسية هي باصطلاحنا المقدود وبوسنا المعدود:

(6) لقد رعى كلٌّ من بيرلمان Perelman و تيكا Tyteca في مصنفهما [قيد الترجمة]، مجاوزه المعارضة الحجاجية الحد المنطقي ودقّة العدّ والحساب وذلك من خلال حديثهما عن حقل الحجاج ومجاله، قائلين:

«Le domaine de l'argumentation est celui du vraisemblable, du plausible, du probable, dans la mesure où ce dernier échappe aux certitudes du calcul», Perelman (Chiam) et Tyteca (Lucie Olbrechts), traité de l'argumentation, Éditions de l'université de Bruxelles, 5ème édition, 2000, p. 1.

وقد حصر برتون Breton في مؤلفه المذكور، أطروحة بيرلمان في الاستدلال والإقناع قائلاً: «Pour Perelman, un raisonnement peut convaincre sans être calcul, il peut être rigoureux sans être scientifique», op. cit., p. 11.

(7) نعوذ بتصورنا في هذا الكتاب الفاتر على الحجاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، بسبأين نظريتين التين:

- قيام المجاري التفسيرية/التأويلية الثلاثة (المجرى الأثري/المجرى النظري/المجرى الإنشائي البصري) على معقولات خاصة ومتعلقات مفردة.
- اختصار كل مجرى تفسيري/تأويلي، بنسق برهاني ويتصور للمعالم، ينحكم بالنسق الحفظي والخاص المنطقي وهو ما يبرز عنه اعتبار المجاري التفسيرية/التأويلية الثلاثة، إمكانات تمثيلية ووجوهاً تجسيمية لمخالفات النص القرآني ومعاني سُوره وآيه، لا انتفاء ولا انتفاض.

إنّ هذا التصور بعيد حدّ مفهوم العقلانية ويراجع المتصورات التي تقصر المعقولة على عمل العقل وحده دون سواء من ملكات الإنسان الأخرى.

- مجرى الزواية والأثر
- مجرى الذراية والنظر
- مجرى الإشارة والبصر

فعلقتنا المجرى الأول بالطبرني والمجرى الثاني بالزمخشري والمجرى الثالث بابن عربي باعتبارهم الرؤوس الممثلين والأعلام النافقين في فنون التفسير والتأويل، إذ معهم اكتملت معالم كل نسق واستقامت خواص كل نظام⁽⁸⁾.

وهذا التصنيف الثلاثي سيؤودنا إلى تنظيم المادة المدروسة وفق رؤية جامعة ذات هاجس مألوي، مداره على استبيان الأنماط الجباجية والمناحي البرهانية التي كانت تسم كل مجرى تأويلي. باعتباره صورة من صور الحقيقة المتعالية وهيئة من هيئات اليقين الغائب، ينوي المحاج/ المؤول كتابة أنحائه ورسوم بلاغاته، رسماً يحصل منه الثيقين ويجوز من ورائه التمكين، من جهة كونهما عبارين أساسيين بهما تقاس التجاعة الجباجية وتضبط من خلالهما القوة البرهانية التي يشغلها الخطاب المرسل والكلام الموجه إلى عموم الجمهور أو خصوصه وذلك حسب الذواعي المقامة والغيب الاستراتيجي الذي تروي وراءه نوايا المحاج وتستر خلفه هواجس المستدل⁽⁹⁾ وهو ما حتم علينا أن نسلح بعدة منهجية ويخلفية نظرية، تمثلها المناويل الموقفة، انحكمت بالتعدد واتسعت بالتكثف واختضت بالتنوع، حتى لا نأسرنا محاصيلها ولا تكبل حركتنا أقاويلها⁽¹⁰⁾، فيتحوّل المبحث المطروق

(8) عن علاقة هؤلاء الأعلام الثلاثة (الطبرني/الزمخشري/ ابن عربي) بالاكتمال التسفي والتنام النظامي في مستوى التصنيف والتوصيف، راجع تمثيلاً لا حصراً الذعبي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، محمد حلمي العنباري، ط1/ 1962، (3ج) وكذلك غولدسبير (أجنس)، مفاهيم التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار افراء، الزملة البيضاء، بيروت، لبنان، ط2/ 1983.

(9) عن علاقة الجباج بالأسبقية والاستراتيجيات راجع مقالة: Francis (Jacques), Argumentation et stratégies discursives, in *l'Argumentation*, Colloque de Cerisy. (textes édités par Alain Lempereur), Pierre Marga éditeur, Liège, 1991, p. 153-194.

(10) إن المتأمل في المؤلفات النظرية الدائرة على الجباج، لواقف على كثرة المغاربات وتنوع المباشرات وقد عددت أموشي (روث) (Ruth) Amossy في كتابها:

إلى تمرين واختبار قد لا يؤدي حقائق تلك المتون، بل ينشر أشكالها المنظومة ويطمس جگنها المرئزة، فلا يبقى إلا التوهم، يوجه نظر الباحث عن أسرار تلك المدزئات، تقربه هياتنا وتضلله رسومها.

وحتى نتجاوز هذا الحرج المكين، ألبنا على أنفسنا أن نعتبر المناويل الجداجية وما قطعت من رحلة امتدت من المجال اليوناني مروراً بالمجال الزوماني

L'argumentation dans le discours, discours politique, littérature d'idées, fiction,
Nathan, Paris, 2000.

أعد المقاربات الممكنة في تحليل الخطاب الجداجي وهي على كثرتها يمكن توزيعها على ست دوائر تختص كل دائرة منها بمقاربة

Une approche langagière

1 - المقاربة اللغوية:

«Le discours argumentatif ne se réduit pas à une série d'opérations logiques et de processus de pensée. Il se construit à partir de la mise en œuvre de moyen qu'offre le langage au niveau des choix lexicaux qui comportent une orientation argumentative, des cadres formels d'énonciation, des enchaînements d'énoncés, des présuppositions et des sous-entendus» Amossy, p. 23.

Une approche communicationnelle

2 - المقاربة الحوارية:

«Le discours argumentatif vise un auditoire et son déploiement ne peut se comprendre en dehors d'un rapport d'interlocution. La construction d'une argumentation - son articulation logique ne peut être dissociée de la situation de communication dans laquelle elle doit produire son effet», Ibid.

Une approche dialogique et interactionnelle

3 - المقاربة التحوارية والتفاعلية:

«Le discours argumentatif veut agir sur un auditoire et doit de ce fait s'adapter à lui. Il participe de l'échange entre partenaires même lorsqu'il s'agit d'une interaction virtuelle où il n'y a pas de dialogue effectif. La question de la dynamique qui se crée entre l'image de l'auditoire et l'ethos du locuteur tels qu'ils s'inscrivent dans le discours et celle des prémisses et des points d'accord partagés, sont capitales», Ibid, p. 23-24.

Une approche générique

4 - المقاربة الأجناسية/ الأنواعية:

«Le discours argumentatif s'inscrit toujours dans un type et un genre de discours, même s'il les subvertit ou s'il choisit de s'indexer de façon complexe à plusieurs genres répertoriés. Le genre de discours, en prise sur la société qui l'institutionnalise, détermine des buts, des cadres d'énonciation et une distribution préalable des rôles», Ibid, p. 24.

Une approche stylistique

5 - المقاربة الأسلوبية:

«Le discours argumentatif a recours aux effets de style et aux figures qui ont un impact sur l'allocataire, se ressourçant ainsi à une réflexion séculaire sur les figures de style désormais envisagées dans leur visée persuasive», Ibid.

وصولاً إلى فتوحات القرن العشرين، مع أعلام تعالت أسماؤهم واستقامت نظراتهم، حججاً في حقول البلاغة والمنطق والتداولية⁽¹¹⁾، هاديات تقود هواجسنا الدائرة على استخراج الخواص الججاجية من المتن التأويلية، باعتبارها تشكيلات

6 - المقاربة التضائية:

Une approche textuelle

«En donnant au terme de texte le sens d'un ensemble cohérent d'énoncés qui forme un tout. Le discours argumentatif doit être étudié au niveau de sa construction textuelle à partir des procédures de liaison qui commandent son développement. Pour ce faire, il faut voir comment les processus logiques (syllogismes et analogies, stratégies de dissociation et d'association) sont exploités dans le cadre complexe du discours en situation», Ibid.

إن تعدد المقاربات يترجم علاقة الججاج بالفاعليات الإنسانية المركبة، وراجع هذا الرأي، ضمن مؤلف برونون Breton المذكور ص 6-7 *Un objet complexe*.

ولمزيد التضرر بمختلف المقاربات الججاجية وأعلامها وتياراتها، راجع:

Eemeren (Frans Van) et Grootendorst (Rob). *La nouvelle dialectique*, traduit par Bruxelles (S), Doury (M) et Traverso (V), traduction coordonnée par Plantin (Ch.). Editions Kimé, Paris, 1996. Chapitre 1 (L'approche pragma-dialectique), p. 7-17.

إن الوعي بأصول هذه المقاربات، باعتبارها عقائد علمية، يجعلنا نتوسل بها جميعاً لا حرج ولا ضيق، لأننا نعي الوعي كله أن تلك المقاربات إنما تهدي المسار التأويلي وتبني المسلك التفسيري ولا يمكن أن تكون غاية في ذاتها، لأنها خطابات مقرووفة بأسبقية نشأتها، محاطة بملايسات ميلادها ومن ثمة وجب علينا أن نوظف تلك المناويل وأن نشغل تلك المقاربات، من جهة كونها، عقائد، يُعتقد فيها لا حقائق يُختس منها وهو ما دعانا في مقامات عديدة إلى محاورة أحكامها والاتقاض على تعاليمها، حتى لا تكبل حركتنا ولا تقيد مسعانا في استخراج الخواص الججاجية من المتن التفسيرية الممثلة وما يتوي وراهما، بما هي خطابات، من خطط واستراتيجيات يرتجي المحاضر/المؤول، إقناع الناس بها، كي تندو عقائد وتصير أحكاماً.

(11) للوقوف على حواص هذه المناويل الججاجية، راجع:

Tutescu (Mariana). *L'argumentation, introduction à l'étude du discours*, Editura Universitatii din Bucuresti, 1998, p. 15-68 (Preliminaires: L'argumentation entre rhétorique, philosophie, logique naturelle, pragmatique et théorie du discours).

وقد عدت بسطاً تاريخياً عالجت فيه الججاج في المجال اليوناني وفي المجال الروماني، ثم خصصت للججاج في القرن العشرين قسماً من حديثها مطوّلاً، عرضت فيه أهمّ اللحظات الحاسمة في تكوّن هذه النظرية وهي:

- لحظة بيرلمان وتينكا/ الخطابة الجديدة
- لحظة المناطقة أمثال أبوستال (L) Apotel وفون وايت (G.H) Von Wright وغربز

(G) Vignaux وغبير (J.B.L) Grize

خطابية ظرفتها مقامات معلومة وأسئلة مخصصة، لا مائلات تنبيه وتعطيل تحول بين القاصد وغايته، لذلك ستكون تلك المناويل، غذاء الزوج المؤولة لا سنّها المرغاف، وهو ما سيلحظه قارئ هذا الكتاب يتابع أبوابها ويساير فصولها، ولسنا ممن يقضي في ذلك الفضل كله ولا ممن يتوهم التحصيل جلّه، وإنما هي حدوس بسطها، بسط المعارف بحدودها والخبير بتواقفها، نرتجي تدقيقها بالسند النصّي المتين وبالزئد البرهاني القويم الذي يقتضيه العمل الأكاديمي الموسوم بتلك السمات والمنعوت بتلك الصفات، يهديه المبتدأ الحدسي ويفريه النذر المألّي، تفصل في محيطه القضايا وتعين في دائرته الإمكانيات.

ولما كانت غاية البحث في الججاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، دائرة على حاجس الوقوف على طرائق تداول المفسرين المسلمين، الحقيقة القرآنية والمدافعة عن خواصها العقدية والتفديسية، فإننا نعتبر الججاج ضرباً من الإجراء الخطابي الخالص مجاله متون المفسرين ومحيطه مدونات المؤوليين تتمظهر، أشكالاً وتبدي حيث يتسنى بها كلّ داعية مذهبيّ تسمية تخصّه وتفردّه بتصور للعالم مخصوص، صياغة لوجه من وجوه الحقيقة معلوم، يقضي أن يكون التعلّق بين فرق المسلمين وملهم، تنازاعاً على تلك الحقيقة المزعومة واليقين المفترض، لذلك نعتبر كثرة التفاسير، ترجمان حيرة واهمة لا مرجع لها سوى جوازات المدّعين والفراضات المعتقدين يصوغون عوامهم التأويلية بإمكانات مفردة تنفي المحاصيل الجاهزة، لتأسس على أنقاضها تأسساً يتدحّر معه النصّ المفسّر اندحار

- لحظة تولمين (ST.E) / اختزال القياس الخطبي (المدرسة الأمريكية)
- لحظة بيكرو وأنسكومبر (J. CL) et Anscombe (O) et Ducrot (O) الإبلاغية والحجاجية (ججاجية اللغة)
- لحظة إيسيرين وجرونتندورست (Rob) et Grootendorst (Rob) (مدرسة أستردام التداولية الجدليّة)
- ولعزبد التعمق في تاريخ النظرية الججاجية من النشأة إلى واهن أيامنا، راجع المؤلفين التاليين:
- أهم نظريات الججاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في البلاغة والججاج، إشراف صنود (حنادي)، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس 1998.
- *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, sous la direction de Meyer (Michel), Librairie générale Française, 1999.

التراجع، فيخوب البريق وتغدو الإمرة الرّمزية مقيّدة بعد أن كانت مطلقة، بالتدور التأويلية التي شرعنها التداول وأجازتها الجماعات المعتمدة في صحة الأفعال ووجاهة المزاعم⁽¹²⁾.

وقد أدركنا كتابنا على ثلاثة أبواب انتظمتها فصول ترجمت المشاغل وصاغت التصورات.

فعرضنا في الباب الأول الذي وسمناه واصطلحنا عليه «باب الشواطين والابتداء»، إلى جملة من القضايا النظرية والمسائل الخلائية التي لها علاقة بالنص القرآني، متناً مركزياً وبالخطاب التفسيري من القرن الهجري الثالث إلى القرن الهجري السابع، نصّاً مصاحباً، لنقف على مظاهر التعلق النبوي وضروب الوصل التداولي بين القرآن مادة اختيار والتفاسير هينات معنوية ووجوها تحقيقيّة، إضافة إلى انشغالنا في هذا الباب بقضايا التراث نظيراً وممارسة، حيث قرّر في عزائمنا، معتقد نظريّ حاصل أمره أنّ التراث موصول بوجهات النظر ومعلّق بمواقف المؤرّلين وهو ما عدّد مفاهيمه وكثّر مناهج معالجته، لذلك اقتضى منا التعامل مع المتن التفسيريّة الممثّلة (المتن التفسيري الأثري/المتن التفسيري النظري/المتن التفسيري الإشاري البصري)، من جهة كونها خطابات تراثية تحمل موقفاً من المقدّس وتتضمّن وجوها تمثيلية للحقائق الأصلية التي يحويها الخطاب القرآني منطلق تأويل وأساس تفسير، أن نتخارج قدر المستطاع عن جاذبية المركز التراثي الذي تبنيه نصوص الاعتقاد (القرآن/الحديث/السيرة النبوية...)، حتى نتمكن من

(12) لقد انفعّل النصّ القرآني بمصاحباته المفسّرة، انفعلاً كاد أن يفنك الإمرة منه، لأنّ توجبه الاعتقاد صار مشروطاً بأقوال المفسّرين وينذور المؤرّلين برسمون الحدود ويعينون المتعضبات، لذلك تعدّدت الفهوم، حتى صارت كثرة لا تحصى ووفرة لا تحدّ عن هذه القضايا وغيرها راجع من جهة التمثيل، أركون (محمد)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1/2001 وكذلك عبد (عبد الرزاق)، سدة هياكل الوهم، نقد العقل الفقهي، البيوطي نموذجاً، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1/2003 وعن علاقة التأويل بوصفه فاعلية، بالنصّ المؤرّول وما يربط بينهما من جدل وتعلّق راجع مثلاً:

استخراج أنظمه الباتية واستجماع أشكاله المؤسسة، رؤى حامله وعقائده متصوّره، دون سقوط في محاكمة التوايما إن تقريباً يرفع وإن تحقيراً يحط.

وهذا الموقف من التراث المتأسس على استجماع الأشكال الفاعلة في توجيه النظم التأويلية، هو الذي سمكنا من اختبار المقولات الججاجية داخل المتون التصيرية والمصادرة على اختصاص تلك المتون باحتواء مشيرات شكلية وموجهات مقامية تداولية تنسبها إلى الحقل الججاجي الذي يمتاز عن أجناس قولية أخرى ناظرة بها العارفون بنكت هذا العلم النظرية وبخواصه الاقتضائية، فحدّدوا مبادئ الانتماء وعبّروا شروط التسمية⁽¹³⁾، لذلك اعتبرنا الججاج بنية لغوية مركبة تنفعل بالمقامات وتتأثر بالأسبقية، كما تصوّرنا الحجة كياناً مجرداً وهيكلأً فارغاً، يشغله المحاج/المؤزل بالتصوّرات والمواقف التي تتوافق ومبادئ اعتقاده وتتوازي مع مراجع المنعبد الذي يمتي إليه فكره، يوجه نسق استدلاله ويبيّن تصوّراته العالم والأشياء.

فهذا الاختيار النظري، يجعل الججاج من جهة كونه متوالاً مجرداً وإجراء خطائياً⁽¹⁴⁾ يتعدى الحدّ الشكلي والأسر المنطقي، ليغدو في تصوّرنا آلية تأويلية تنبش عنها وجوه الحقيقة وتنجم منها هواجس المؤولين الدائرة على الاختصاص «بالمعنى اللغوي» الذي أودعه الضائع، نضه حتى خفي سرّه وانطمس رسمه، إلا على المصطفين ممن اجتنبهم السماء وزكّت أدوارهم سلط الأمر والنهي، فأنجوا التفاسير ونبجوا التأويل، كلّ توجيهه هيئة تصوّرية وترسم آفاهه ندور تأويلية

(13) عن خصائص الخطاب الججاجي وما يمتاز به عن الخطابات الأخرى، راجع ماريانا تويسكو (مرجع سابق) وخاصة المسائل التالية:

• Les cinq traits de l'argumentation selon Reboul, p. 116.
• Chapitre 7, les deux principes argumentatifs fondamentaux: le principe de force argumentative (réalisé par Mème) et le principe de contradiction argumentative (réalisé par Mais), p. 181-187.

• Deuxième partie, le discours argumentatif, type spécial de discours, chapitre Premier: types de discours, p. 327-363.

(14) عن مفاهيم الججاج الأساسية، راجع تمهيداً لا حصراً مسألة صولة (عبد الله)، الججاج: أطره ومطلقاته من خلال «مصنف في الججاج - الخطابة الجديدة» لبييرلمان وتينكا، ضمن المؤلف الجماعي (المعنى نظرات الججاج في التقاليد القرينية من أرسطو إلى اليوم) (مرجع سابق)، ص 297-350.

وتقديرات مقاصدية يختص بها فكره ويفرد بها اسمه⁽¹⁵⁾ كما بسطنا في هذا الباب الافتتاحي، مشغل المناويل المستجلبة من مظان مختلفة وموارد متباينة، يتوسل بها الباحث المنغرس في زمانه والمحكوم، بضوابط أواته البيئية والمقامية والتاريخية والإيديولوجية وما يمكن أن يستفاد منها من فضائل، ترسخ مكانتها وتقوّي دورها في فكّ مغالقات المدونات المختبرة من خلال عقلنة مضامينها وشكلنة قوانينها ما ظهر منها فانبسط وما خفي فأنحجب وعمرته ترشحات المذهب النظري الحاضن أو المقصد التأويلي المؤطر.

وهو ما جعلنا نعتبر مناويل النظر وخلفيات المباشرة، عوامل مساعدة تهدينا فتوحها ولا تأسرنا بوتوبيائها، نظراً إلى اختصاص كل منوال بمجال تداولي مخصوص حدّد خواصّ حركته ووجه حدود نجاعته، لذلك عدلنا عن بسط المناويل الجباجية، بسطاً يفردا بباب أو يخصّها بفصل، لكنكفي بها خلفيات حاضرة ومحاصيل منسبة نوظفها في عملنا توظيفاً نتمّي به تصوراتنا ونعمق من خلاله حدوسنا⁽¹⁶⁾.

فهذا الباب الأوّل وما تضمّنه من مقدّمات ومداخل افتتحت الكتاب ووطأت المباشرة، صاغ هواجسنا صوغاً إجمالياً ولفت انتباه القارئ، يقوم العمل ويعتبر،

(15) عن أثر النسق العقدي في توجيه التصورات وبنية الأفاق الثقلية، راجع صمود (حخادي)، من ثقليات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، ط1/1999، وخاصة حديثه عن «النسق العقدي والنسق اللغوي عودة إلى مسألة النظم»، ص31-85.

(16) تتأسس سياستنا في هذا الكتاب على زعم نظري واعتقاد معرفي مداره على أنّ «النظريات العلمية ليست في حقيقتها علماً وإنما هي عقائد يعتقد فيها لإحداث العلم بتقرير الثوابت. فليس لنا من حاجة إلى نظريات الغرب لذاتها، بل حاجتنا أن تأخذ ما أثمر من منافعهم وتحفظ ما ثبت من تقريرهم وأن نعمن النظر في أسلوب وضعهم للنظريات حتى ترى سرّ القوة في ما يعتقدون، بحثاً عن عقيدة علمية أخرى»، الشريف (محمد صلاح الدين)، الشرط والإنشاء التحوي للكون - بحث في الأسس البسيطة المولدة للإنسية والدلالات، جامعة عنابة، منشورات كلية الآداب، تونس 2002، ج/2، ص1182.

وهذا الاعتقاد المعرفي هو الذي جعلنا نعدل عن صناعة نسق يختصّ بعرض النظريات الجباجية عرضاً إفرادياً وتمويض هذا الخيار بخيار آخر يقضي أن تلوّز تلك المحاصيل النظرية داخل العمل وفي نظام منته، نظراً إلى أنّ الجباج عمل داخل الخطاب، بوجه أساقه ويبيّن تصورات محدثيه، فيقيمون عوالم ويعدمون أخرى طلباً، «لواجب الكون» و«يمكن الوجود».

إلى الخلفيات النظرية والمبادئ التأويلية التي بها ستقوم الأطروحة ومن خلالها ستوجه التصورات.

أما الباب الثاني فقد وسمناه، بـ «باب الاختبار والمساءلة: الججاج في مجاري الفكر التفسيري الإسلامي: أطره ومنطلقاته وتقنياته واستراتيجياته»، وهو باب مركزي، إذ فيه نتخير الحدوس وتساءل المصادر التي وردت في الباب الأزل مسائل معتممة ومشاغلة مجمعة نفتقد البرهنة الكافية والاستدلال القوي، وحتى نترك هذا الغنم، فزعا هذا الباب فصلاً ثلاثة أدركنا أولها على الججاج في مجرى الزوايا والأثر، مثلين على هذا المجري بعلم هو محمد بن جرير الطبري وبأثر هو جامع البيان.

وعلقنا ثاني النصول بالججاج في مجرى الذرية والنظر من خلال علم هو الزمخشري وأثر هو الكشاف أما ثالث الفصول فقد خصصناه لاختبار المداخل الججاجية في محيط مجرى تأويلي هو المجري الإشاري البصري، ممثلاً في تفسير ابن عربي علماً رائداً ومثلاً شاهداً، على هذا اللون التأويلي المخصوص.

وهذه الفصول الثلاثة التي منها تكوّن سدى الباب الثاني، تقوّمت بخطاطة منهجية تماثلت مراحلها في كل فصل فصل، حيث دارت على أربعة مداخل نعتبرها خانات تصنيف نشغلها بالفضايا ونملؤها بالتصورات التي تمدنا بها المدونات المختبرة والمواد المدروسة.

وهذه المداخل هي: الأطر والمنطلقات والتقنيات والاستراتيجيات، ترد إليها المجاري التفسيرية ودأ يقف على تماثلاتها ويلفت النظر إلى تمايزاتها، حتى تستجلي الخواص الشكلية وتستجمع المقاصد الاستراتيجية التي تثوي وراء خطابات المفسرين وتختفي تحت أودية الكلام الحاجية، حقائق القصد الذي يرمي المحتاج/ المؤؤل إلى إقناع جمهوره بجدواه ونجاعة فحواه.

أما الباب الثالث: باب التركيب والمجازة: الججاج والحقيقة وأفاق التأويل، فهو باب يختم الشق المنهجي الذي وجه حركتنا التأويلية في كتابنا هذا التي كان مبدؤها الفواعل، ووسطها الاختبار والمساءلة، ومنتهها التركيب والمجازة.

وستلقت نظر القارئ في هذا الباب إلى خواص كل مجرى تأويلي يتابع الحقيقة في سديم النص وفي غيب الخطاب، يذعي تجلية وجوهها الثامنة وتوصيف أسماؤها الدقيقة بحتكر امتلاكها احتكار من آمن بضرورة الذود عنها، لذلك حمي التحايج بين كل جماعة جماعة وقوي التجادل بين كل فرقة فرقة بوخدهم المتطلق ويجمعهم الإطار ويفرق بينهم الوسم الجبني المرشح بالعقائد المذهبية والتصورات الملية، مضامين تنسب بها الحجج وتهيكल السياسات التي تقبع وراء ظلها نوايا المحاج/ المؤول، يترسم ملامح عوالمه الممكنة التي ينوي تشييدها، عقائد يعتقد فيها ومحميات يحمي بها أمام رعب العدم وفضاعة المنتهى الذي لا تعلم ملامحه إلا من جهة التقدير التأويلي والتخمين الحدسي وهو ما يجعل سؤال الحقيقة، سؤالاً مندوراً للإمكان موصولاً بالمحتمل⁽¹⁷⁾، لذلك تعددت التفاسير وكثرت التأويل، يحدو أعلامها غم الثمكن من الجواهر وأمل تحصيل الكلول، مآلات يرتسي عندها سؤل السائل وفضاءات تنزل داخلها مهج الطالبين.

إن كتابنا «الحجاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة» وما تضمنه من أبواب ثلاثة، مز بلك ذكرها، ترمي إلى استجلاء مختلف الطرائق الججاجية والأساليب البرهانية التي كان يعتمدنها المحاج/ المؤول للدفاع عن الحقيقة القرآنية، باعتبارها مختزلاً لغويًا لحقيقة أنموذجية عُليا مدارها على «واحدية الله ومدى مفارقتة للبشر كلهم» وما يتصل بمختلف تلك الطرائق الججاجية من معتقدات تأويلية يصير بمقتضاها تشاغل المفسرين/ المؤولين في الثقافة العربية الإسلامية، من عهد الطبري إلى زمان ابن عربي، تشاغلاً على المنازل والمراتب، تحتكر ويختص بها الفاعلون الاجتماعيون زكتهم مؤسسات الاعتقاد ونصرتهم سبط الأمر والنهي، يرفعون ألويتها ويذودون عن حياضها، حتى لا تضيع الإمرة ولا تذهب ربح السلطان، وازعاً بزغ المالكين وقوة تشد أزر المنتصرين، يكتبون التاريخ ويسمون الحقائق ويرسمون آفاق الأول النهائي ويتكهنون بملامح المآل الذي تنوق إليه نفوسهم وتجري في طلبه مهجهم.

(17) عن الحقيقة مشغلاً فلسفياً أنطولوجياً، راجع المؤلفين التاليين:

- Kaplan (Francis), *La vérité et ses figures*, Aubier Montaigne, Paris, 1977.
- Badiou (Alain), *Logiques des mondes, l'être et l'événement 2*, Seuil, Paris, 2006.

الباب الأول

باب التّوسّيع والابتداء

• فليس من سبيل إلى تاصيل الكيان والتّعمق في فهم الثّرات وتعيين ما يقوم فيه من ناصع المعالم ومشرق الأنحاء إلاّ الاتّغماس في العصر والتّوسل بلغته والاهتداء بمفاهيمه على أن يكون ذلك معرفة عميقة لا تستسهل صعباً ولا تستمجل نفماً. معرفة تجلو الخفايا وتبرز الخصائص وتحيط بالموارد والمصادر.

حّادي ستود، الوجه والقفا

في تلازم الثّرات والحداثة، ص 6

مقدمة الباب الأول

لقد أدرنا هذا الباب على خمس فواتح، ضمنا كل واحدة منها مشغلاً من المشاغل المنهجية أو النظرية أو المعرفية التي قدرنا أن لها بالموضوع صلةً ورابطةً، فعرضنا في الفاتحة الأولى أهم ما ترشح به صيغة الموضوع من مقتضيات بنيوية ودلالية، انطلقنا في تحديدها من مكونات الموضوع الأساسية باعتبارها مدخلاً ضرورياً تتجلى بواسطته تلك المضمّنات وتظهر، فانكشف لنا بمفعول ما أجريناه على الصيغة من تفكيكات أفق الموضوع: إمكانات وإحراجات، اختيارات نروم الاستهداء بها ومآلات نوي إصابتها جوامع يرتسي عندها الكتاب وفتحاً يستظل بها البحث ونقاد سياسته.

أما الفاتحة الثانية، فقد أدرنا موضوعها على مفهوم التراث: قراءة ومشغل، إذ بدا لنا أن هذا المفهوم رغم تداوله في الخطابين الشفوي والمكتوب، بقي مثار جدل، نظراً إلى ما فيه من شحن العاطفة والأدلجة، الأمر الذي جعل حذّه مرتين، «بمكوناته الخاصة وبموقف الناس منه وتصوّراتهم عنه»، فتخصيص هذه الفاتحة للتراث مفهوماً وقضايا، عائد إلى خصوصية المادة التي قُدت منها مدوّنتنا، إذ هي ذات علاقة بالتراث التفسيري العربي الإسلامي، من القرن الهجري الثالث إلى القرن الهجري السابع، لذلك رأينا من مقتضيات البحث ومن ضرورات التصور، أن نصرح منذ البداية بقوانين تعاملنا مع الظاهرة التراثية عامة والظاهرة التراثية الدينية خاصة.

فتعاملنا مع مدوّنة البحث تعامل لا يُعنى بالأثر الناجم عن مقارنة التراث مقارنة إيديولوجية توّظفه ولا تستكشفه، بقدر ما يُعنى برصد حركة الخطاب التفسيري انتظاماً وارتجاعاً، ظاهراً وباطناً.

أما الفاتحة الثالثة، فقد كانت عنايتنا فيها منصبّة، على تعيين أشكال التعلّق البيوي ورسد مظاهر الوصل الدلالي بين النصّ القرآني وحواشيه المفسّرة له، فكان خراجنا من تقليب النظر في ذاك المشغل، مداراً على اعتبار العلاقة أصلية لا

بل ضرورية، انتضتها مبادئ ودعت إليها أشراف، لذلك فاشتغالنا بـ الججاج في نماذج معقدة من تفسير سورة البقرة، قاض - والحال تلك - باستدعاء النص القرآني من جهة كونه متناً، لكي ينسئ لنا قيس الأثر وحذ الفعل الذي يحدثه متن النص في هامشه المفسر - بكسر السين - وما ينجم عن ذلك من توابع يتلون نظام الججاج بها: آليات واستراتيجيات .

أنا الفاتحة الزابعة، فمدارها على أن قضية البحث في الججاج في نماذج معقدة من تفسير سورة البقرة، لا تنفك عن رد المسألة إلى سياقها التداولي العام نعتي الثقافة العربية الإسلامية. وهذا المبدأ النظري سيوجه رؤيتنا توجيهاً ينتج عنه اعتبار الججاج وهوأحد مكونات الخطاب التفسيري، آلية خطافية تحددتها سياقات القول ونظرها مضامنه التي من شأنها أن توجه حركة الخطاب الججاجي توجيهاً، يعين مفهومه ويضبط مقضاه ويجلي سياسته.

أما الفاتحة الخامسة، فهي عمرة من غمار مشغل معرفي لا ينتهي فيه الباحث بحاصل إلا إلى حين. هذا المشغل موصول بالآلات النظر ومردود إلى مناهج القراءة التي بها يتوسل الباحث خلفية تفسر أو قاعدة تؤول، نصوص المدونة التي عليها مدار اشتغاله. وقد بسطنا في هذه الفاتحة مواقف الباحثين وعرضنا مشاربهم في اختيار المدخل ورسم مسالك الابتداء، فما كان لنا إلا أن وقفنا على الثباين سعة نسمة مطلقاتهم وخاصبة توجه أنظاهم، الأمر الذي جعل من اختار جهة تخصص قسم من العمل يدور على عرض النظريات التي لها بالبحث صلة. يسقط في ضرب من التعارض وينتسب به نوع من الضيق الناتج عما تختص به المدونات من مقضيات وما يفسر على المناويل من إمكانات، ترسم حدودها وتحصر مجال حركتها.

لذلك لن نعقد ضمن طرحنا قسماً يختص بتعقب النظريات الججاجية، لرس مساراتها ومتابعة تاريخيتها، لأن غيرنا قد اشتغل بذلك، فوفر لنا مادة أولية نستهدي بها ونضيف إليها ما يبدو مستجداً حادثاً في هذا العلم وفروعه، لتكون النظريات المعرفية والمناويل الججاجية والخلفيات الفلسفية، منارات تهتدي بها القراءة لا تنبهات يتعطل بها الإدراك وتختل من خلالها ملكات الفهم وجوازات التأويل.

الفاتحة الأولى في البحث وقضاياها

I - تعيين المقتضى

إنّ موضوع البحث «الججاج» في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، يثير جملة من القضايا، لعلّ المؤدى إلى الظفر بها وتعيينها صيغة الطرح ذاتها التي تمثل ضرباً من الاختزال لتلك المشاعر الرّاشحة بها تلك الصيغة والقائمة بها أبنيتها. فتجزئة مكونات صيغة الموضوع، تؤول إلى جملة من التفكيكات تكون الحركة فيها مبنية على التدرج، من ظاهر الأبيّة إلى معقد الاقتضاء والدلالة. وهذه التفكيكات يمكن اختزالها في خانات ستّ تنجلي لنا منها فيما بعد، هيئات الصيغة ومقاصدها.

مقتضياتها الدلالية	الحروف/ المفردات/ التراكيب
الوعي بمختلف المناويل الججاجية من أرسطو إلى راهن آيتانا	الججاج «L'Argumentation»
المكانية المعنوية الدالة على المجال الاختباري لمناويل الججاج «المتقول» منها «المأصول» / مدونة الإجراء	في
إدراك الممثل يقتضي وعياً بجمل النماذج وعياً ظاهراً [تصرّص المدونة التفسيرية] وباطناً [مقاصدها وسياقاتها واستراتيجياتها]	نماذج ممثلة
النسبة/ التخصيص	من
إشارة إلى نوع الخطاب الواصف «Métalangage»	تفسير
مادة الخطاب الواصف/ الخطاب الموضوع «Discours-Objet»	سورة البقرة

فهذه التفكيكات وما تضمّنته من مقتضيات دلالية، تجعلنا ندرك أن لصيغة الموضوع، موضوع البحث، من المجالات المعرفية ما رحب ومن الأسيقة النظرية ما اتسع. ويمكن إجمال تلك المجالات وتحديد تلك الأسيقة في المحاور التالية:

♦ لصيغة الموضوع علاقة قوية بالنظريات الججاجية ومختلف مناويلها قديماً وحديثاً، في الغرب ولدى العرب.

- ♦ لصيغة الموضوع كذلك وصل بعلم التفسير باعتباره علماً من علوم القرآن يمثل اللغة الواصفة، بنيت على القرآن خطاباً موصوفاً، تشرح لفظه وتؤذي مقاصده.
- ♦ لصيغة الطرح رابط بالخطاب القرآني نظراً إلى ما بينهما، من جهة الاقتضاء المنهاجي، من استرسال الخطاب الموصوف في الخطاب الواصف.
- ♦ لصيغة الموضوع تعلق بالقضايا المتصلة بالنص القرآني التي أثارها العلماء على خطابه (الوحي، النبوة، التدوين، خلق القرآن...).
- ♦ لصيغة الموضوع علاقة بعلوم القرآن (أسباب النزول/الناسخ والمنسوخ/المحكم والمتشابه...) وبمشغل مركزية النص في الثقافة الإسلامية وما انجز عن ذلك من توابع معرفية وثوابت عقدية نظمت علاقة المسلم بدنه وحذت روابطه بالعالم ورموزه.
- ♦ لصيغة الموضوع علاقة بمشغل الاختلاف المذهبي ومدى تأثيره في تأويل الظاهرة القرآنية وتفسير أنظمتها.

II - الإحراجات والحدود

تفترض صيغة الموضوع - منهجياً - لفت النظر إلى ما يعدل عنها من إحراجات وحدود يمكن تبويبها في المحاور التالية:

1- الإحراج المنهاجي: يمكن تفريعه إلى أربعة مشاغل أساسية

- ♦ ضرورة تخليص الخلفيات المعرفية المستخدمة في البحث من ثنائية المركز والهامش واعتبار كل المعارف وسائل - تؤدي إن تضافرت - إلى القول في المشغل المطروق برأي.
- ♦ إن الاشتغال بالمسائل التي لها علاقة بالمقدس مهما كان شكله ومنه نوع جنس خطابه، يمثل في ذاته ضيقاً منهجياً، لأنه مبني على المصادر العقدية التي كرسها المؤسسة الأرثوذكسية الإسلامية فجعلتها قانوناً مطلقاً لا يمس ولا يجادل.
- ♦ ضرورة الشحز قدر المستطاع من جذب شعاع المركز العقدي

الأرثوذكسي، لكي تبنى بين المشتغل بالخطاب المقدس متناً وهامشاً، مسافة توفّر «موضوعية القراءة» المصنوعة على خطاب المركز إن تفسيراً لظاهرة وإن تأويلًا لمقصد.

ب - الإحراج المعرفي الإيستيمولوجي: يتجلى هذا الإحراج في مظهرين بارزين

♦ إن ضبط المناويل الجبجاجة وإجراءها على المدونة التفسيرية لا ينهض بما يقتضيه البحث في الجبجاج من خلال نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة. لأن كل خطاب (الخطاب القرآني/ خطاب المفسرين/ المناويل الجبجاجة بما هي خطاب واصف من درجة ثانية) لها سياقات تاريخية ومذهبية ومعرفية لا بدّ من استيعابها وتمثلها والوقوف على خباياها الدفين وصحتها الضامر في الأينية والمضامين، فتراكب الخطابات [الخطاب القرآني/ الخطاب التفسيري التأويلي/ المناويل الجبجاجة] في فضاء بحثنا، يجزنا إلى الحديث عن علاقة النصّ بسياقه التأويلي وعلاقته بتاريخيته، أي يتجدد الذواعي والحاجات التي تجعل حدث القراءة - وخطاب المفسرين قراءة - فعلاً تأويلياً خالصاً وحدثاً تفسيريّاً محضاً⁽¹⁾.

(1) عن القراءة فعلاً تأويلياً، انظر تمثيلاً لا حصراً المؤلفات التالية:

- Gadamer (H.-G), *L'art de comprendre, Ecrits I, herménautique et tradition philosophique*, éd. Aubier, Paris, 1982.

L'art de comprendre, Ecrits II, herménautique et champ de l'expérience humaine, éd. Aubier, Paris, 1991 *Les grandes lignes d'une herménautique philosophique*, éd. du Seuil, Paris, 1976.

- Eco (Umberto), *L'œuvre ouverte*, Seuil, Paris, 1965.

Les limites de l'interprétation, Bernard Grasset, Paris, 1992.

لقد أشار أحمد الضمعي إلى ما طرأ على نظوراته إنكو النظرية من تحولات، فبعد أن اعتقد في الأثر المفتوح في لانهاية القراءة والتأويل، أقر في حدود التأويل وجود مستويات لا يتعداها الفعل التأويلي، بشرعها سياق النصّ وتقليد بها إمكاناته، فبعد أن كانت القراءة في الأثر المفتوح عملاً متعدياً أضحت في حدود التأويل، عملاً لازماً لأحمد الضمعي: أمبروتو إنكو وحدود التأويل، ضمن ندوة «صناعة المعنى وتأويل النصّ»، منشورات كلية الأداب سؤبة، 1992، ص 461-477

Ricoeur (Paul), *Du texte à l'action, Essais D'herménautique II*, éd. du Seuil, Paris, 1986.

- الزين (محمد شوقي)، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط1 / 2002، تنظر من هذا الكتاب المشاغل النظرية التالية:

ج - إخراج التصنيف والمراتب/ وهم التمثيل
 إن أشاع المدونة التفسيرية [من عهد محمد ﷺ إلى رامن أيامنا]، تنجز عنه
 جملة من الاستباعات، يمكن حصرها في مظهرين:

♦ عدم توفر كلِّ التفسير مدونة بترتب عنه ما يمكن وسمه بـ «جزئية القضايا
 المستخلصة».

♦ مدى ثقل المصادر التفسيرية حاجات البحث ومقتضياته.
 وحتى نتجاوز هذا الإخراج المتمثل في أشاع المدونة التفسيرية، سوف ننظر
 في الإرث التصريحي العربي الإسلامي داخل مجارٍ ثلاثة:

- مجرى الزواية والأثر
- مجرى الذواية والنظر
- مجرى الإشارة والبصر

وهي مجارٍ مثلت لدى بعض المشتغلين بالتأريخ للفكر الإسلامي⁽²⁾ محطات
 بارزة يمكن الاستئارة بها للوقوف على تحولات هذا الفكر آلات ومواضيع.

د - الإخراج الزماني

إن صيغة الموضوع في مظهرها الحاصل⁽³⁾ لا تعين الحدَّ الذي عنده تقف
 المدونة ولا البداية التي تنطلق منها، فزمان المدونة استغراقي، محتد من نشأة
 الظاهرة التفسيرية إلى رامن أيامنا وهو ما يقتضي منهاجياً تجاوز ذلك الإخراج
 وتخطي عتبه، حتى لا يسقط البحث في التعميم المعرفي والشمول الموهوم.

* • هانس غيورغ غدامير في أفق التأويل، ص 25-61.

• بول ويكود ومنطقات التأويل، ص 65-86.

(2) الكتاتبي (محمّد)، جدل العقل والنقل في منابع التفكير الإسلامي، دار الثقافة للنشر
 والنوزيع، الدار البيضاء، ط 1/1992.

(3) كان عزما في البداية منجهاً صوب دراسة «الججاج في كتب التفسير إلى القرن الهجري
 السابع: منطلقاته وأطره وقضاياها، لكن لجنة الدكتوروا رأيت في مدونة البحث امتداداً وكتفة
 فقصرت النظر على نماذج مثله من تفسير سورة البقرة. لقد وقع اختصار في المدونة
 وحفاظ على سياسة البحث ومنطقه.

لذلك سوف نجعل زمان مدونتنا بداية قيام التفسير علماً في الثقافة العربية الإسلامية أي القرن الهجري الثالث ومنتهاها القرن الهجري السابع.

فمدونة بحثنا وفق هذا التَّصوُّر تسمح زهاء أربعة قرون أو ما يربو على ذلك، وهي الفترة التي شهدت فيها الثقافة العربية الإسلامية جدل التكوُّن والتأسيس واختلاف المذاهب التي رغم تنوعها عدداً ورؤى جمعها الباحثون في مجارٍ ثلاثة من بك ذكرها مثلت الفكر الإسلامي التفسيري وأشارت إلى مشاريع البارزة التي انقادت بها تأويلات العلماء والفقهاء والفلاسفة انقياداً جعل كل فرع تأويلي يختص بعلته، حتى غدا التفسير مذاهب والتأويل مشارب عبرت عن عقائد المفسر تعبيراً انفراداً واختص به اختصاصاً.

فهذه القرون الأربعة التي تمثل حدود بحثنا الزمانية قد زخرت بالمدونات التفسيرية التي أصبحت فيما بعد علامات على مذاهب بعينها، لها خصائص وفرائد: منهاجاً ورؤية.

والاشتغال بالجبجج داخل هذه الحدود الزمانية [من القرن الهجري الثالث إلى القرن الهجري السابع] يجعلنا نقف على الجبجج طريقة ورؤية من حيث الأطر والمنطلقات ومن حيث الثغنيات والاستراتيجيات، مبشوراً داخل تلك المذاهب التفسيرية الثلاثة التي مثلت بإجماع من اعتنى بالتأريخ لعلم التفسير في الثقافة العربية الإسلامية المجاري الحاسمة في ميلاد هذا العلم واكتمال سنن هذه المعرفة.

إن النظر في هذه المجاري الثلاثة، يمكننا من استخلاص ثلاثة أنماط تفسيرية واستخراج ثلاثة مناح فكرية اصطبغ بها الفكر العربي الإسلامي على مدى تلك القرون الأربعة كما تواصل أثرها في ما أنتجه الفكر الإسلامي من مدونات في الأزمنة اللاحقة، الأمر الذي جعل بعض الباحثين يقصر هذا العلم، علم التفسير، على تلك القرون لا يجاوزها ولا يتعداها⁽⁴⁾.

إن هذه المجاري الثلاثة وما ينضوي تحتها من مدونات تفسيرية تمثل في

(4) الذمهي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق) وانظر كذلك - وإن في نسق فكري آخر - الشرفي (عبد المجيد)، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، 1990، الفصل الثاني، التفسير القرآني، ص 63-91. طبعة خاصة، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009.

ذاتها شيئاً منهاجياً سبه غزارة المدونة وكثافتها أعمالاً ورجالاً، مما يجعل عملية استخال ما يتفق - بعد النظر والمراعاة - مع أنظمة الحجّة وطبائع الججاج في الإرث التفسيري العربي الإسلامي، أمراً نحف به مزلق كثيرة، أجلها أنّ تلك المجاري الثلاثة لا تتجانس، إذ داخل كل مجرى تفسيري مجرى فرعي، يخرج في بعض الأحيان على التزامات النسق فيكسر أطواقها كسراً تاماً أو جزئياً⁽⁵⁾ مما يجعل الججاج بوصفه نسقاً من أنساق الخطاب يلونه المعتقد ويحده السياق المؤسسي⁽⁶⁾ خاضعاً إلى آثار ذلك الخروج خضوعاً لا تدرك مظاهره تعميمات التصنيف ذي المجاري الثلاثة بل إنّ ذلك يكون من خلال تحديد مواطن التفريع التي قد تحدث داخل المذهب الواحد، تطبع رؤيته وتوجه تفسيره آية من أي الخطاب القرآني أو حكماً من أحكامه.

III - الزهانات والمآلات

يبدو الزهان الذي عليه مدار البحث في «الججاج في نماذج مثثلة من تفسير سورة البقرة»، كائناً بالأساس في رسم إحدائات خريطة الحجّة في الثقافة العربية الإسلامية وتحديد أنماط الججاج وتعيين وجوه الحقيقة الدينيّة ومقاربة الكيفيات والطرائق التي من جهتها تولّد المعارف وتتوسّى العلوم.

وهذا الأمر يقتضي منا أن نرصد التفاعلات القائمة بين الخطاب القرآني وحواسيه المفسرة، استناداً إلى المدخل الججاجي، أطراً ومنطلقات وتقنيات واستراتيجيات، إضافة إلى استجلاء أهم الملامح التي تحدّ العقل التفسيري العربي

(5) الذمعي (محمد حسين)، (مرجع سابق)، انظر تفصيل هذه الظاهرة ضمن الجزء الثاني الذي خصصه المؤلف للشيعة وموقفهم من تفسير القرآن [الشيعة الاثنا عشرية/ الشيعة الإسلامية (الإمامية)/ الزيدية].

(6) انظر مثلاً:

Amossy (Ruth), op. cit.

حيث اعتمدت:

«L'analyse de l'argumentation dans le discours tient compte du dispositif d'énonciation (qui parle, à qui, dans quelle situation de discours) et de dynamique interactionnelle (selon quelle logique et en fonction de quelles stratégies s'effectue l'échange entre les partenaires. Mais elle accorde aussi une importance privilégiée aux données institutionnelles, sociales et historiques». (Avant propos: VII).

الاسلامي في مظاهره المتباينة، تباين مجاربه المذهبية ومشاربه الفكرية التي لها اثر مباشر في رسم الجناح وتوجيه حركته.

الفاتحة الثانية

في قراءة «التراث، عامة

والتراث الديني، خاصة

I - مفهوم التراث عامة

يبدو لفظ «تراث» من الألفاظ المتداولة التي ألفتها عقول الناس إلغاً قد يوهم الدارس بوضوح مفهومه وبيان مصطلحه، لكن الناظر نظراً متعمقاً في أصوله الإيتيمولوجية المعجمية والمصطلحية التداولية لواجب أن هذا اللفظ ليس كما بدا في المجال التداولي ولا كما استقر في أذهان الناس على البيان المزعوم والوضوح المقدر وإنما هو مثار خلاف جعله مفهوماً «بتحدّد بمكوناته الخاصة وبموقف الناس منه وتصوّراتهم عنه»⁽⁷⁾ وحتى نفق على سمة الاختلاف المفهوم التي تلبّست بلفظ «تراث» عبر العصور والحقب سنحدّد مستويين من مستويات النظر في التراث بوصفه مفهوماً مختلف التحديدات متباين الدلالات.

أ - مفهوم التراث في المعاجم القديمة

لقد ورد ضمن كتاب الرّازغب الأصفهاني «المفردات في غريب القرآن» أن «تراث أصله وراث وورث الوراثة والإرث انتقال فنية إليك عن غيرك من غير عقد ولا ما يجري مجرى العقد، وسُمي بذلك المنتقل عن الميت فيقال للفتنة الموروثة ميراث وإرث. وتراث أصله وراث فقلبت الواو ألفاً وتاء قال «وناكلون التراث» وقال عليه الصلاة والسلام «أبتوا على مشاعركم فإنكم على إرث أبيكم» أي أصله وبيته، قال الشاعر:

فليُنظر في صحف كالزبا ط فيهن إرث كتاب مُجبي

(7) الجابري (محمد عابد)، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي،

ويقال ورت مالا عن زيد وورثت زيدا، قال «ورث سليمان داود - وورثه أبوه - وعلى الورث مثل ذلك» ويقال أورثني الميت كذا، وقال «وان كان رجل يورث كلاله، وأورثني الله كذا، وقال «أورثناها قوما آخرين وأورثكم أرضهم وأورثنا القوم» وقال «يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا» ويقال لكل من حصل له شيء، من غير تعب قد ورت كذا. وقال لمن خول شيئا مهنتا أورث، قال تعالى «وَيَتَقَنُّ لَعْنَةُ اللَّهِ الَّذِينَ آوَوْاْهُمْ وَمَا كَفَّرْتُمْ بِمَا كُفَرْتُمْ فَمَا يُبْرَأُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ، فَإِنَّهُ بَعِيَ وِرَاثَةَ التَّبَوُّةِ وَالْعِلْمَ وَالْفَضِيلَةَ دُونَ الْمَالِ (.. .)» ووصف الله نفسه بآله الوارث، من أن الأشياء كلها صائرة إلى الله تعالى، قال تعالى «وَيَرْثُ يُرِثُ أَثَرَتَيْنِ وَالْأَثَرَيْنِ» وقال «وَمَنْ كَفَرْتُمْ عَنْهُ فَنُكِّلْ اللَّهُ لَهُ مَقَالًا» ويقال ورثت علما من فلان أي استفدت منه، قال تعالى «وَرِثُوا الْكِتَابَ» - أورثوا الكتاب من بعدهم ثم أورثنا الكتاب - يرثها عبادي الضالكون «فإن الوراثة الحقيقية هي أن يحصل للإنسان شيء، لا يكون عليه فيه تبع ولا عليه محاسبة»⁽⁸⁾.

ولا نكاد نظفر في معجم ابن منظور لسان العرب⁽⁹⁾ بما يوسع دلالة الأصل المعجمي (و، ر، ث) «الوارث صفة من صفات الله عز وجل (.. .) ورثه ماله ومجده، وورثت عنه ورثاً وورثة وورثته وورثته (.. .) وورث سليمان داود، قال الزجاج: جاء في التفسير أنه ورثه ملكه (.. .) وتقول أورثه الشيء أبوه وهم ورثة فلان، وورثته تورثاً أي أدخله في ماله على ورثته وتوارثوه كائناً عن كائناً (.. .) الورث والورث والورث والورث والإراث والشرث واحد (ابن الأعرابي)، والميراث أصله ميراث (الجهوري) (..) وورث في ماله.. أدخل فيه من ليس من أهل الوراثة (الأزهري) «.. .» وقد نطقن إلى ذلك محمد عابد الجابري في كتابه التراث والحداثة⁽¹⁰⁾، إذ اعتبر «أن الموضوع الذي تحيل إليه هذه المادة ومشغلاتها في الخطاب العربي القديم كان دائماً المال وبدرجة أقل الحسب»⁽¹¹⁾ وقد ارتبط

(8) الحسين بن محمد (أبو القاسم)، المعروف بالزَّانِبِ الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفه، بيروت، لبنان، د.ت. (كتاب الشاء، ص 73/ كتاب الواو، ص 518-519).

(9) ابن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية، 1992، م 2، فصل الواو، ص 199-201.

(10) الجابري (محمد عابد)، نفسه.

(11) نفسه، ص 22.

تعبير القدامى عن مقصود التراث بجملة من الألفاظ والتراكيب مثل - ما أفادونا من ثمار فكرهم -، وهو تركيب لفظي استعمله أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي ليبره به عن إرث الأسلاف الذين سبقوه في الضاعفة والعلم.

كما نجد إلى هذا التركيب تركيباً آخر - ما قاله من تقفنا في ذلك - وقد استعمله أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد ليرجم به المقصد نفسه الذي ضمته أبو يوسف تركيبه السابق⁽¹²⁾. وهكذا ندرك أن الحد الإيتيمولوجي المعجمي لكلمة تراث كما تحمّلتها المادة المعجمية (و، ر، ث) لا يخرج عن دالتين اثنتين ولا يجاوز حقلين معنيين، حقل المال وما يعدل عنه وحقل الحكمة والعلم وهذا المفهوم الثاني ليس مفهوماً متواتراً في المعاجم القديمة تواتر المفهوم الأول، ممّا يدلّ على أنّ لفظ تراث المنقلب عن وراث موصول في وجهه المعجمي بالإرث المادّي أكثر من اتصاله بالإرث الرّمزي المجرد.

ولكنّ وجود الدّالّتين - وإنّ بفاوت - من حيث التواتر والأطراد يجعلنا نعتبر التراث دالاً على ما يترك من المادة تتناقل وتوزّث وما يصطفى من العلم يؤثّر وينفع.

إنّ الدّلالة المعجمية للفظ تراث في المعجم الإيتيمولوجي القديم تضمنت إشارة سيبلورها للأحقون من العلماء الدّارسين ومخصّونها، لتستوي مصطلحاً قائماً برأسه مفيداً معنى الموروث الثقافي والفكري الذي تختصّ به أمة من الأمم فيتنزّل لديها منزلة القاعدة والسّنة التي بها يحذّ انتماؤها ويقاس تجذّرها في التاريخ.

ب - مفهوم التراث في المعاجم الحديثة

ما يلفت النظر أن كلمتي Héritage و Patrimoine في التقليد الفرانكوفوني⁽¹³⁾ وكلمة Patrimony في التقليد الأنكلوفوني⁽¹⁴⁾ لا تكادان تتجاوزان دلالة ما ظفّرنا به

(12) نفسه، ص 4.3/23.

(13) راجع في ذلك

Robert (Paul), *Le petit Robert: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Société du nouveau Littré, Paris, 1970.

(14) راجع في ذلك

من معاني وشحت بها المعاجم العربية القديمة. فمعاني هذه الألفاظ كما يقول الجابري⁽¹⁵⁾ «لا تكاد تتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة الذي يحيل أساساً إلى تركة الهالك إلى أبنائه ولم تستعمل كلمة *heritage* الفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما وبكيفية عامة التراث الروحي إلا قليلاً»⁽¹⁶⁾ وهو ما ينجم عنه أن مفهوم التراث «ليس معطى واحداً بل هو اتجاهات وتيارات عُبِرَ عن مواقف وقوى اجتماعية وعن إيديولوجيات ورؤى مختلفة»⁽¹⁶⁾ وهذا الاعتبار يجعلنا نخلص إلى الحد المصطلحي كما تبلور واستقر في الفكر العربي المعاصر الذي تجاوزت أنظار أعلامه فيه ضيق الحد المعجمي واستبداله بفرس من التوسيع الدلالي جعلت مفهوم التراث لا «يجد إطاره المرجعي إلا داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة وليس خارجهما»⁽¹⁷⁾.

إن مفهوم التراث كما نجلى في الفكر العربي المعاصر مفهوم «ذو شحنة وجدانية ومضمون إيديولوجي»⁽¹⁸⁾ مما جعله من المفاهيم المتحوّلة بتحوّل العصور والحقب والمواقف والآراء، لذلك كثرت حدوده كثرة لافتة أشكل معها معناه وتضخم محتواه، حتى صار الحديث جائزاً عن تراث بصيغة الجمع توسم به الأمم وتنت الحضارات.

فالحذان الإينمولوجي المعجمي والمصطلحي التداولي يحيلان إلى نتيجة مفادها أن مفهوم التراث له من المعاني ما كثر ومن الدلالات ما تعدّد وذلك عائد إلى طبيعة مادته وخصائص مكوناته وردود فعل الناس عليه، لآته تركة ومخلف

Chambers Encyclopedic English Dictionary, copyright, Larousse, 1994

*Patrimony noun pl., (Patrimonies)

حيث ورد في الفقرة 943 أن

• Property inherited from one's father or ancestors.

• Something inherited, a heritage.

• A church estate or revenue.

[from Latin *patrimonium*, from *pater* father]

(15) الجابري (محمد عابد)، نفسه، ص 23.

(16) أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط 1/ 1990، ص 16.

(17) الجابري (محمد عابد)، نفسه، ص 23-24.

(18) نفسه، ص 23.

وارث تركه السالف وتلقاه الألق من جهة التسليم والاسترسال وهو ما أكسب مفهوم التراث منزلة لدى المعاصرين خاصة، جعلت تعاملهم معه وطرائق تلقيهم إيّاه شغياً ومذاهب اختلفت باختلاف المنطلقات وتباينت بتباين النوازع والأهداف التي بروم الذارسون بلوغها - وهم يتعاملون مع التراث - بوصفه تركة مادية ومخلفاً رمزياً تتفوّم به ثقافتهم وتنسّم به حضارتهم ولا غرابة أن لا يعادل مفهوم التراث لدى البعض مفهوم السُنّة الثقافية ولا يقاسمها الاشتراك والتوحيد⁽¹⁹⁾، ومجلى هذا الاعتبار كامنٌ في قول بعض الذارسين «تراث كل أمة هو رصيدها الباقي وذخيرتها الثابتة ومدخرها المعبر عن مدى ما كانت عليه من تقدّم في كل مجالات الحضارة والثقافة»⁽²⁰⁾.

ج - مناهج معالجة التراث لدى المفكرين العرب المعاصرين

تختلف مقاربات العرب المعاصرين الظاهرة التراثية باختلاف مستويات

(19) راجع في ذلك، العروبي (عبد الله)، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، شوران، بيروت، لبنان، آذار البيضاء، المغرب، ط/2، 1988، حيث عقد ضمن الفصل التاسع (الانبعث الحضاري) حديثاً بين فيه الفرق بين التراث والسُنّة الثقافية، قائلاً: «عندما نقول: الموروث أو التراث، فإننا نشير إلى مجموعة من الأشكال الكلامية أو السلوكية، انحدرت إلينا من الأجيال السابقة. في نطاق التراث تتماكن المنجزات على مستوى واحد، لا يضاف أي قسم إلى شخص بعينه، ولا يمتاز جزء عن الأخر بكونه أقدم وأخرى. أمّا عندما نذكر السُنّة، فإننا نشير إلى منطلق ضمنّي إلى أحكام واختيارات جرت في فترات متعاقبة قبلت أثناءها أفعال وأعمال ورفض غيرها. إننا نشير بالتالي إلى جماعات وأشخاص كانوا وراء تلك الأحكام والاختيارات، كل جماعة تدعي الوفاء لمن سبقها. إن مفهوم التراث يطمس التمايز الزمني والتمايز الاجتماعي، في حين أن مفهوم السُنّة يكشف، عند التدقيق، عن تلك المتغيرات التاريخية والاجتماعية»، ص 192.

إن هذا التمييز المنهجي الذي يقيسه العروبي بين التراث مفهومًا عامًا ينطس في إطاره «التمايز الزمني» و«التمايز الاجتماعي» وبين السُنّة مفهومًا كاشفًا «المتغيرات التاريخية والاجتماعية» يجعلنا ندمع السُنّة في التراث، إدماج نسب واحتواء، إذ إن داخل التراث سناً وموروثاً تجعله مفرداً بصيغة الجمع، تتهي داخله التمايز وتتهي عنه التمايز.

(20) سيكريز (فؤاد)، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية فهمي أبو الفضل وراجعه محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1981، ص 8 ط من مقدمة الترجمة. [وهذا المؤلف هو عبارة عن عمل بيبيوغرافي توثيقي للعلوم التراثية في بلدان العالم العربي والإسلامي، فهو أشبه ما يكون بالموسوعة الشاملة].

المباشرة التي يتخذونها مطلقات لنظراتهم في التراث وتقويمهم إيّاه، وقد حصر بعض من اعنى بهذا المشغل مستويات المقاربة في خمسة مداخل بارزة: **المفهوم/ المنهج العمق التاريخي/ نمط المعالجة/ الموقف من الإحياء،** وكلّ مستوى يتفرّع فرعين وينقسم فستين فيصير التراث في محيط هذه الزوئية، مفهوماً مشكلاً تتعدّد مقارباته وتتّسع مطلقات النظر فيه⁽²¹⁾.

إنّ تعدّد الترميمات في مباشرة الظاهرة التراثية دليل على أنّ الاشتغال بالتراث لا يعني الاندراج في ثقافة ماشية بقدر ما يعني استحضار تمام أمة من الأمم، عقيدة وشريعة، لغة وأدباً، عاطفة وعقلاً، حنياً وتطلّعا⁽²²⁾.

وهكذا «فإذا كان الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن

(21) راجع للوقوف على تفاصيل هذا المشغل، سلام (رفعت)، بحثاً عن التراث العربي، نظرة

نقدية منهجية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1/ 1989، الفصل الأول: في التمايزات المنهجية، ص 15-25. ووقفاً على كون التراث مفهوماً مشكلاً تتعدّد مقارباته وتتّسع مطلقات النظر به، راجع تشبلاً لا حصراً المؤلفات التالية:

• حراد (سواف)، صائموا تراثنا الثقافي الحضاري، دار الحدائق، ط1/ 1996. [هذا المؤلف ذو نزعة قومية تدافع عن المجد الطائفي وتحاول أن تسترده من خلال متابعة آثاره في الأمم الأخرى].

• التراث الحضاري العربي الإسلامي خارج الوطن العربي، مجلة المنظمة العربية للثقافة والفنون والعلوم، إدارة الثقافة، تونس، المنظمة، 1991.

• عبد الرحمان (له)، تجسيد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط1/ 1994.

• تيزيني (مطيّب)، من التراث إلى الثورة، دار دمشق ودار الجبل، دمشق، بيروت، ط4/ د.د.

• حنفي (حسن)، التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ط1/ 1980.

• مروّة (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط4/ 1980.

• شكوي (عاني)، التراث والثورة، دار الطليعة، بيروت، ط2/ 1979.

• طرايشي (جورج)، المشقون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض تونس للكتاب والنشر، ط1/ 1991 عنوان الكتاب الأصلي.

[هذا المؤلف بحقل الظاهرة التراثية من وجهة نظر نفسية].

(22) الجابري (محمد عبد)، المرجع السابق، ص 24، حيث نجد صدى هذه الفكرة ووقعها.

محلّه [كما تحيل إلى ذلك مادة الأصل المعجميّ (و، ر، ث) في التقليديين العربيين والأعجميّين]، فإنّ التراث قد أصبح بالنسبة إلى الوعي العربيّ المعاصر عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر⁽²³⁾.

II - مفهوم «التراث» الدينيّ

لقد حدّد عبد المجيد الشرفيّ التراث الدينيّ تحديداً فصرّحاً مخصوصاً فهو عنده «لا يشمل الطقوس والعادات والتقاليد والعقائد الشعبيّة وإنّما يقتصر على الآثار المكتوبة التي تتعلّق بالمواضيع الدينيّة سواء أكانت في ميدان التفسير أو الحديث أو أصول الفقه أو الفقه ذاته»⁽²⁴⁾ وهذا الحدّ الذي جعل التراث الدينيّ وهو مصطلح عامّ شامل، مقصوراً على الآثار المكتوبة التي تشمل المواضيع الدينيّة بمطلق الانتساب تفسيرياً وحديثاً وعلم كلام وأصول فقه، يضيّق دائرة الدلالة المفهوميّة ويجعل مساحتها منحسرة تتناقض مع مقاربة الأنثروبولوجيا الدينيّة الظواهر الإنسانية التي يعدّ الذين مكوّناً من مكوّناتها لا في بعده المدوّن فحسب بل في بعده الشفهيّ كذلك⁽²⁵⁾، لأنّ قبس الأثر الدينيّ لا يتمّ بالحاصل من المؤلفات

(23) نفسه.

(24) الشرفيّ (عبد المجيد)، «في قراءة التراث الدينيّ - الإنفان في علوم القرآن أسودجاً»، ص 11. ضمن كتاب، في قراءة النصّ الدينيّ، الدار التونسيّة للنشر، 1989.

(25) عن مقاربة الظاهرة الدينيّة عامة من منظور أنثروبولوجيّ إنسانيّ، انظر: ابن عبد الجليل (متصف)، المنهج الأنثروبولوجيّ في دراسة مصائر الفكر الإسلاميّ، ص 39-81، ضمن المرجع السابق.

وانظر كذلك أركون (محمّد)، الفكر الأصوليّ واستحالة التفاصيل نحو تاريخ أثر للفكر الإسلاميّ، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط 1/ 1999، براجع منه خاصة الفصل الخامس، ص 295-352.

كما يمكن العودة إلى مفهوم الأنثروبولوجيا الدينيّة وعلاقتها بالفروع الأنثروبولوجيّة الأخرى مثل الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا العامة إلى المؤلفات التالية:

- Art. Anthropologie Religieuse, Bastide (Roger), in *Encyclopedie Universalis*, version 10, (C-D).
- Malinowski (B), *une théorie scientifique de la culture et autres essais (A scientific theory of culture and other essays)*, 1944, trad. P. Clinqant, Paris, 1968.
- Mercier (P), *Histoire de l'anthropologie*, P.U.F, 3 éd., Paris, 1984.

والمعروف من الأفكار والظواهر من العقائد فحسب، بل إن ذلك الأمر يحصل كذلك من خلال تنبغ الطقوس والعادات ومساءلة التقاليد والعقائد كما تداولها المجتمع، فهي لدى البعض ممن اعتنى بالظاهرة الدينية، فجادل مسلماتها من خلال فتحها على شعب من المعارف متباينة ومجالات من مناهج النظر مختلفة، علامات على أثر الظاهرة الدينية في التداول والممارسة⁽²⁶⁾ وهو ما يقضي عندنا ونحن نشغل بالججاج في الثقافة العربية الإسلامية من خلال علم التفسير ورجاله أن ننظر في التراث الديني نظراً متكاملاً لا يعزل من منطلق أنثروبولوجي بين المكتوب المدون والشفهي المتداول، لا بل يعتبرهما مكونين متوازيين تُقرأ بهما الظاهرة الدينية بمختلف أنواعها الخطابية ومظاهرها الطقوسية الشعبوية وآثارها المعنوية الدلالية ووظيفتها في بيان إستراتيجيات العقل التفسيري العربي الإسلامي خاصة والعقل العربي الإسلامي عامة، وذلك يكون التراث الديني ضمن منظوريتنا التي استخلصنا معالمها الأولى من مبادئ الأنثروبولوجيا الدينية شاملاً المكتوب والمشافه مساحاً المركزي الأوثودوكسي والهامشي الخارج، لأن تعاليم النظر الأنثروبولوجي في الظاهرة الدينية تقتضي تكاملية المباشرة وتستبعد قطاعيتها، إذ إن الظواهر الثقافية عامة تتكامل مهما كانت أشكال صياغتها ومهما تنوعت طبائع خطابها، لذلك لا يعزل في تحديد التراث الديني المكتوب عن الشفهي المملفوظ كما لا يستغل المخزون بين دقات الكتب والمتداول من آثار العقائد بين الناس، يهتمون بها الظاهرة الدينية وتناولون بمقتضاها مقاصدها.

* ويضرباً بحدود هذا العلم وما أثرت حوله من قضايا، راجع على سبيل المثال المؤلف التالي:
Leach (E.), *critique de l'anthropologie (Rethinking Anthropology, 1961)*, trad. D. Spender et S.Thion, P.U.F. Paris, 1968.

(26) راجع تعميلاً لهذا المنهج في قراءة الظاهرة الدينية:
• أركون (محمد)، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، ترجمة هانس صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1/ 2001 وكذلك،

Chelodh (Joseph), *les structures du sacré chez les Arabes*, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1964.

وقد عرّب خليل أحمد خليل هذا الكتاب، بـ *المقدس عند العرب*، قبل الإسلام ومعها، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1/ 1996.

III - بروتوكولات التّعامل مع الظّاهرة التّراثيّة عاثة والظّاهرة التّراثيّة الذّينيّة خاصّة

لما كان التّراث مفهوماً مشحوناً بالعواطف والإيديولوجيات، وجب أن ننظر لأنفسنا بروتوكولات نتعامل وفقاً لها مع الظّاهرة التّراثيّة عامّة والظّاهرة التّراثيّة الذّينيّة خاصّة، لأنّ موضوع كتابنا مشغول بالخطاب التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ وما اتيقن عنه من أنظمة مقاليّة ومقاميّة واستراتيجيات مذهبيّة لوّنت أنظمتها ووجهت مواقف أصحابها فيه.

وقد ميّز محمّد عابد الجابريّ بين صورتين من صور المعرفة بالتّراث: صورة تقليديّة تنفّس مناهجياً بما أسماه «الفهم التّراثيّ للتّراث» وصورة عصريّة تتجلّى في المنحى الاشتراقيّ بوجهيه الاستعماريّ النّشيريّ والوضعيّ التّاريخيّ⁽²⁷⁾ فهاتان الصّورتان تتميّزان بكونهما تجعلان التّراث مادة لاحتياطيّة بل مادة شاهدة على وجود فكرة يعينها أو انعدام رأي، فكلا الموقفين «التقليديّ» و«العصريّ» يوظّف التّراث توظيفاً إيديولوجياً لا يستنطقه في آبيته وأشكاله ومنطق رجاله.

ولما كان الأمر على تلك الشّكلة قدّم الجابريّ تصوّراً يسمح بمقاربة التّراث - وهو المشحون بالعواطف والإيديولوجيات - «مقاربة موضوعيّة» تمكّن الدّارس من قراءته قراءة نظاميّة تستجلي منطقها ولا تحاكم مقاصدها.

وقد لخصّ هذا الاعتبار تلخيصاً ثنائيّ الأقطاب، خصّص القطب الأوّل لبحث مشكل الموضوعيّة، فهذه اللّحظة في معتقد تفكيره، تدور على حركتين

(27) راجع في ذلك، الجابريّ (محمّد عابد)، (مرجع سابق)، ص 31-33، علماً أنّ بعض الدّارسين مشاغّل التّراث الإسلاميّ: موضوعاً ومنهجاً قد جادل الجابريّ في بعض دعاويه التّفرقة التي اعتمدها مسانيد في بحثه ومراجع في قراءته، راجع في ذلك على سبيل المثال عبد الرحمان (طه)، تجديد المنهج في تقويم التّراث (مرجع سابق) وخاصّة الفصل الثاني (التعارض الأصليّ لنموذج الجابريّ في تقويم التّراث) فكشف ما سناه «التعارض الأصليّ» لنموذج الجابريّ في تقويم التّراث، لا يمنعنا من الاستهداء به كما استهدينا بغيره، لبناء معالم ما اصطّلحنا عليه «بروتوكولات التّعامل مع الظّاهرة التّراثيّة». لأنّ رؤيتنا المتناهية تتجاوز الجدال الفكريّ فلا تنصر ولا تستنصر، بقدر ما توظّف المناهج من حيث منطقتها وقدرتها على تنظيم بعض القضايا التي لها بالتّراث صلات ووشائج.

متجادلين وتمز بمستويين متضايين : مستوى العلاقة الذاهبية من الذات القارئة إلى الموضوع المقروء، حيث يتفصل منهجياً الموضوع عن الذات، ومستوى العلاقة الذاهبية من الموضوع المقروء إلى الذات القارئة، حيث تنفصل منهجياً الذات عن الموضوع. وهاتان الحركتان تجريان في نسق الجابريّ الفكريّ إلى إدراك «موضوعية القراءة» المستغلة بالثرث مضموناً وآلات وقد لخص الجابريّ مسالك الظفر بالموضوعية في خطوات ثلاث متناظرة متكاملة.

- معالجة الثرث بنويماً من خلال استنطاق نصوصه واستكشاف أنظمته
- تحليل الثرث في تاريخته من خلال تحديد أسبقته الخاصة والوقوف على سماتها المميزة
- استكشاف الثرث استكشافاً يفصح عن محمولاته الإيديولوجية ونوازع فاعليه

إن هذا المستوى الأول من التعامل مع الظاهرة الثرائية يجعل الدارس يتخارج عن موضوع دراسته، ليُصل به في لحظة ثانية اتصالاً يبني مستوى من التعامل آخر ينظر في الثرث عاتمة والثرث الذبنيّ خاصة نظراً يستهديّ بعيداً استرسال المكونات ويستعلق أثر السابق في الأخر من جهة الجدل والتفاعل.

إن تلك البروتوكولات المستخدمة في قراءة الثرث عاتمة والثرث الذبنيّ خاصة تحضّن نظرات الدارس المواضيع الثرائية والظواهر الثقافية من مغبة السقوط في التجميدية التي ينتج عنها اغتراب الذات القارئة نظراً ورؤية كما تمنحه قدرة منهجية على تجاوز مواطن التلبس التي عادة ما تفرزها المقاربات الإيديولوجية القائمة على الحطّ والتهمين واعتبار الظاهرة الذبنيّة وما أفرزته من ثرائات مكتوبة وسنن متداولة، دلالة على تخلف لا يتجاوز إلا بقتل العقديّ في النفس وجعله صامتاً لا يتكلم.

فتعاملنا مع الثرث عاتمة والثرث الذبنيّ خاصة، تعامل يشتغل بالآلة والمنهاج ولا يُعنى بالأثر التاجم عن مقارنة الثرث مقارنة فكرانية، توظفه ولا تستكشفه.

الفاتحة الثالثة

في النصّ⁽²⁸⁾ وحواشيه⁽²⁹⁾: العلاقات والزوايِب

لقد اعتوت على «النصّ» متصوّراً، حدود اصطلاحية مختلفة وعلّقت به جملة من المفاهيم الإجرائية المتباينة، عكست انشغال الدارسين به شرقاً وغرباً عرباً وأعاجم⁽³⁰⁾ ولستأ نؤي بهذه الفاتحة أن ننبسط في مختلف المشاغل النظرية

(28) نستعمل «النصّ» هنا بالمعنى الذي ذهب إليه نصر حامد أبو زيد في كتابه مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، ط1/1990، إذ يعتبر النصّ مفهوماً متشعباً ينسج إلى جانب القرآن الشّعة النبوية والإجماع ومدوّنات التفسير.

(29) عن مفهوم الحاشية / النصّ المصاحب «Paratexte»، راجع جينيت (جيرار)، Genette (Gerard), Seuils, Collection poétique aux éditions du Seuil, Paris, 1987.

فقد اعتبر جينيت النصّ المصاحب «Le paratexte» «ركناً أساسياً، به يكون النصّ كتاباً وبه يسط النصّ/الكتاب أمام القارئ/ الجمهور...»، ص 7. كما يجب الإشارة في هذا السياق إلى أن مفهوم النصّ المصاحب، عند جينيت محصور في العلامات التالية:

«Nom d'auteur - titre-sous-titre- nom de collection - nom d'éditeur - jeu ambigu des préfaces», 2/8

ويمكن لنا من جهة الإضافة والقياس أن نعتبر خطاب المفسرين حاشية/نصاً مصاحباً للخطاب القرآني، لأنه يختصّ تقريباً بنفس الوظائف التي علقها جينيت بتلك العلامات وهي:

- رسم المؤلّف
- تحديد المحتوى/المضمون
- الإبراز والإظهار

لقد أورد جينيت هذه الوظائف نفاً عن شارل غريفال «Charles Grivel» ص73. كما يمكن الرجوع، للوقوف على مختلف القضايا المفهومية المتعلقة بالنصّ نظريةً وإنجازاً إلى المؤلّفات التالية:

- Art, Théorie du texte. Barthes (Roland), in *Encyclopedia Universalis*, version 10, (C-D).

- Todorov, (T.) «Texte», in Ducrot (O) et Todorov (T), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, 1972.

- Wild (Stefan), *the Quran as text*, Leiden, Brill, 1996.

(30) يقاسمنا هذا الرأى الشاوش (محدث) في كتابه أصول تحليل الخطاب في النظرية التحوية العربية، تأسيس «نحو النصّ»، جامعة ملوبة، كلية الآداب/متوبة/المؤسسة العربية للتوزيع، تونس 2001، إذ يقول «...» ما النصّ؟ إنه مفهوم مشكل (...). وهو مفهوم اهتمت

شئ أساطت بهذا المفهوم، بقدر ما تنوي البرهنة على مصادرة وددها المشتغلون بالفكر الإسلامي من العرب وغيرهم، قديماً وحديثاً نقضي بمركزية النص القرآني في الثقافة العربية الإسلامية وأثره في رؤى المعتقدين في عالمه، المعترفين بقداسته ورموزه وعلاماته وبيوتياته.

لقد نشأ «النص القرآني» في بيئة شفوية أجلت الكلام ومجدت فعله⁽³¹⁾، كما نشأ في تقليد قبلي له أنظمنه الاعتقادية ومراسمه الاقتصادية وضوابطه الاجتماعية⁽³²⁾.

• به (لغويون غربيون منذ العقد السادس من هذا القرن، واهتم به المشتغلون بالأدب مدرسة من قبلهم وتالياً وتنظيراً من بعدهم (...)) ج 1، ص 14. وتعميقاً لهذا المفهوم وغيره من المفاهيم مثل الخطاب، نحو النص، العلاقات والروابط، راجع القسم الأول كله، (مدخل، منزلة النص في بعض النظريات اللسانية، ص 25-179).

(31) عن إجلال العرب الكلام وتمجيدهم فعله، انظر على سبيل المثال أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتياع عند العرب، دار الساقي، 1994، ج 1، ص 6 وخاصة حديثه عن الحركة الشعرية، ص 258-314، إذ يقول «إذا صحَّ القول إنَّ الشعر في الجاهلية كان «ديوان العرب» وأنه لم يكن للعرب «علم أصح منه»، فإننا نستطيع أن نصف الشعر الجاهلي بأنه الأصل الأول للثقافة العربية»، ص 258-259. وراجع كذلك السعفي (وحيد)، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، تَبْرُزُ الزَّمان، تونس، 2001، وخاصة المقدمة الأولى، - في البدء كان الكتاب -، ص 15-21.

وعن التقليد الشفوي وخصائصه البنوية والتاريخية، راجع على سبيل المثال المؤلفات التالية:

- السمعوني (حناني)، الوحي من التنزيل إلى التفويج، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان ودار سحر للنشر، تونس، ط1/2005، الفصل الأول، (وضع القرآن في عهد الرسول: التداول الشفوي)، ص 13-58

- An. Orale (Tradition), Boyer (Pascal), in *Encyclopedia Universalis*, version 10, (C-D).

- Vansina (J), *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Liège, 1961.

- ANG (W.J), *Orality and Literacy*, Londres, 1982.

- Goody (J), *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Minuit, Paris, 1979.

- Goody (J), *Literacy in traditional societies*, Cambridge Univ. Press, Cambridge (G-B), 1968.

(32) راجع في ذلك، الكتاني (محمد)، *جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي* (مربع سايق)، وخاصة المبحث الثالث، العصر الجاهلي كدابة ونهاية، ص 112-141 وكذلك

فنشأة الخطاب القرآني داخل هذه الملبسات والأسيقة التداولية جعلته نصاً يناظر نصوصاً ويحاوّر مرجعيّات ويجادل ثوابت كان لها فعلها في تاريخ شبه الجزيرة العربية الثّقافي زمن الدّعوة في بواكيرها.

ولمّا كانت الطّوّاري والمحدثات تشير لدى من يتلقاها ردوداً من الفعل مختلفة، أثار الخطاب الذي نادى به محمد ﷺ من الأفعال في تلك الأنساق والسّنن السابقة، ما قوّي ترجمها الرّفص الشّيع من لدن العرب وغيرهم من الأمم وخاصّة الأمم الكتابية نعي اليهود والنّصارى⁽³³⁾.

فهذا الارتباب الذي أحاط بالخطاب القرآني زمن النشأة وبعدها، مرده في نظرنا إلى أنّ الأنظمة الفكرية التي استوت خطابات لها أنساقها وسننها، كانت أنظمة مكتملة محضّة لها مريدون وأنصار كما لها «رأس مال رمزي» بناء تاريخ ندائها وأقامه رصيدها المكتوب والمحمّوظ.

= Gardet (Louis), *Les hommes de l'Islam-Approche des mentalités*, Editions complexe, Librairie Hachette, Paris, 1977.

وكذلك، جعيط (هشام)، الفتن، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، (د.ت) وخاصّة حديثه عن الجاهلية، ص 11-18، وكذلك الشرفي (عبد المجيد)، الإسلام بين الرّسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1/ 2001 «الإطار النظري والتاريخي»، ص 16-29.

- C. Risler (Jacques), *La civilisation Arabe*, Payot Saint-Amand, Paris, 1962.

راجع الترجمة العربية، الحضارة العربية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط1/ 1993، انظر خاصّة، الباب الأوّل «الأسر»، ص 9-77.

(33) راجع في ذلك، حسّو (الهادي)، مواقف الجبّاج والجدل في القرن الكريم، مطابع النهضة، د.ت، وخاصّة الفصل الثامن «مادة الجدل» والجبّاج في أي القرآن الكريم.

وكذلك، صولة (عبد الله)، الجبّاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، جامعة مؤتبه، منشورات كلية الآداب مؤتبه، 2001 ج 1.

علماً أنّ مواقف الرّفص والتشيع بما نادى به محمد، تردّت أصداؤها بيّناً وتصريحاً في خطاب القرآن نفسه، كما يتجلّى هذا الأمر في قول لمحمد أركون «... عرب الضحراء الذين يرفضون صراحة أن يتضخّوا إلى قضبة الله ورسوله ويدون بذلك أكثر أنواع الكفر غروراً وتبجحاً، ثمّ هناك فئة المشركين أي الذين يؤمنون بتعددية الآلهة (...). وهناك أخيراً فئة أهل الكتاب»، (الفكر الأصولي، ص 139 / (●)).

إن الخطاب القرآني وهو يحاور تلك الأنساق ويجادل تلك التعاليم ويسائل تلك الثقافات، إنما كان يعني سياق فعله الخاص ويرسم موقع وجوده المفرد في فضاء ذي مرجعيات وستن، ومن ثمة بدأ الخطاب القرآني يسري في البيئة العربية سرعان تحويل وتبديل، فبعد أن كان طارئاً غداً متمكناً يوجه العقل الإسلامي سلوكاً وعملاً، اعتزداً ونظراً إلى العالم⁽³⁴⁾.

هكذا بدأت تتخلق هياكل مركزية الخطاب القرآني المتحوّل من «نص» شفوي يبلغه محمد ﷺ بعد أن يتلقاه من «اللفظ وسيط» هو جبريل، يبسطه على أفراد الأمة وفعاليتها يحفظونه ويروّجونه، إلى «مصحف» مكتوب يكون فيما بعد آية من آيات التوحيد المقدسي والتشريعي والسياسي تستهدي بتعاليمه الدولة الإسلامية، فتعمل بأوامره وتجاوب نواهي⁽³⁵⁾.

إن سلطة الخطاب القرآني تحوّلت من طلب الاعتراف إلى سطوة التشريع⁽³⁶⁾ وهذا التحوّل قسري - والحال تلك - بنشأة جملة من المشاغل التي تحوّلت هي الأخرى من مستوى السؤال في الفاظ القرآن وبعض معانيه التي كانت تشكل على صلب محمد ﷺ والداخلين في الملة الإسلامية زمن الدعوة الأولى، فيتولّى محمد ﷺ الإجابة عنها، فتهدأ حركة السؤال ويسكن النفس سكروناً الطمأنينة

(34) راجع في هذه النكته أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص (مرجع سابق) وكذلك أدونيس، **النص القرآني وأفاق الكتابة**، دار الآداب، بيروت، د.ت، إذ يقول «النص القرآني يجب عن أسئلة الوجود والأخلاق والتصبير (...)»، ص 20. وكذلك الشعيبي (وحيد)، م/أ، ص 14.

(35) عن تحوّل الخطاب القرآني من «نص» إلى «مصحف»، راجع أبو زيد (نصر حامد)، **مفهوم النص** (مرجع سابق)، إذ يقول «تحوّل القرآن من «نص» إلى مصحف، من دلالة إلى شيء»، ص 13. وكذلك أدونيس، **النص القرآني وأفاق الكتابة**، (مرجع سابق)، إذ يقول «ذكرنا هنا «تحوّل» (...) أن النص القرآني نزل متقطعاً على امتداد ثلاث وعشرين سنة تبعاً للوقائع والأحداث ومقتضيات الحال (...) وأنه كان يحفظ في الذاكرة، قبل تدوينه وفي أثنائها وقبل أن يتخذ هذا التدوين شكله الأخير في مصحف عثمان الخليفة الثالث»، ص 20.

(36) عن هذا التحوّل، راجع أبو زيد (نصر حامد)، **مفهوم النص** (مرجع سابق) وخاصة حديثه عن تحوّل النص القرآني من نص متج - بفتح التاء - لتقانيًا، إلى «نص متجج - بكسر التاء - تقانيًا»، ص 24.

والراحة، لما كان يتسم به شخصه من سطوة الزمزم وبرهان القداسة، إلى مستوى ثانٍ يجادل المقاصد والأحكام، فاختلف الرأي وكثرت المفاهب ولم يعد النص القرآني واحدياً في الاعتقاد به والتعامل مع براهينه، بل صار نصاً حتمال وجوه يؤول ويفترق فيه، فتولد من جزاء ذلك نهج صار فيما بعد علماً من علوم القرآن يطلبها ويقتضيها، نعني علم التفسير الذي اختلف في نشأته الأولى كما اختلف في أصل تركزه نسقاً فكرياً مكتملاً، تعلم قواعده وتدرك مراميهِ⁽³⁷⁾.

فميلاد هذا العلم، علم التفسير، صار بإجماع من اشتغل بقضايا الفكر الإسلامي تاريخاً ومساءلة، نصاً موازياً للخطاب القرآني يطلبه طلب النصير والمكمل، لا بل طلب الضرورة والحاجة يفسر مقاصده اللفظية ويؤول مفتضياته المقامية⁽³⁸⁾.

(37) راجع هذه القضايا، ضمن كتاب السليبي (ناقلة)، التفسير وملابحه حتى القرن 7هـ/13م، مركز النشر الجامعي، 1999 وخاصة المقدمة النظرية، ص 9-60. وكذلك الذهبي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون (مرجع سابق) وخاصة السبوت الأول، معنى التفسير والتأويل والفرق بينهما، ج 1، ص 13-22. وكذلك مقدمة تحقيق تفسير ابن عطية الأندلسي (ت 546 هـ) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1/1993. حيث عرض فيها المحقق إلى علمي التفسير والتأويل توخداً وافتراقاً وما ألف فيها من تصانيف وأثار.

وكذلك، تفسير ابن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس 1984 وخاصة المقدمة الأولى «في التفسير والتأويل وكون التفسير علماً» ج 1. (38) عن هذه العلاقة الجامعة بين النص القرآني والنص التفسيري، راجع من جهة التمثيل لا المحصر، الشرفي (عبد المجيد)، الإسلام والحفلة، الدار التونسية للنشر، 1990 وخاصة الفصل الثاني، التفسير القرآني، إذ يقول، «...» كانت العلاقة جدلية بين النص التأسيسي ومفتربه...» ص 64. وكذلك الكثاني (محمد)، (مرجع سابق) وخاصة السبوت التاسع، التنزيل والتأويل، ص 499-595. وكذلك السحفي (وحيد)، م - ن وخاصة المقدمة الثانية - ثم كان التفسير، ص 21-26، وكذلك يوسف (النف)، تمدد المعنى في القرآن، بحث في أسس تمدد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن، دار سحر للنشر، كلية الآداب متونة، ط 1/ مارس 2003، إذ تقول ببيان لفظها متحدثة عن جوامع العلاقة بين النص القرآني ومفونات التفسير، «فالقرآن يمثل القول بينما تمثل التفسيرات أمثلة ممكنة لمعنى القول تساعدنا على تبين أسس تمدد معناه وعبارة أخرى فإن معنى القرآن كامن فيه لا يتحقق إلا من خلال التفاسير التي هي إنجاز للمحتلات المعنوية الكامنة»، ص 18.

ولما كان كتابنا هذا عن الججاج في خطاب المفسرين أبنيةً وأنساقاً واستراتيجيات، لم يبد لنا صمت العنوان عن النص القرآني سكوتاً عن حضوره وازجاءه لاستحضاره خلفيةً يجري عليها نسق البرهنة وسير الاستدلال بل إن علاقة النص بحواشيه التفسيرية علاقة أصل بأصل، الأمر الذي حدا ببعض من اهتم بالقراءة فعلاً تأويلياً إلى اعتبار ما تفرزه القراءة من آثار معنوية وأفعال تأويلية، أصلاً نبويًا في نظام النص المؤول يكمل مقاصده ويفتح مغالِق معناه على إمكانات لم تكن له في الأصل، زمن كان صامتاً أخرس، فالقراءة بمختلف وجوها ضمن هذا المقام النظري بيان لصمت وفكٍ لخرس والتأويل إسهام في خلق إنتاجية النص المقروء وتشريمه سطوياً ورمزياً⁽³⁹⁾ ولنا بمخططين عندما نعتبر الحواشي التفسيرية

(39) عن التأويل وتفسياده من منظور حديث راجع في ذلك:

- Druchon (Pierre), *L'herméneutique de Gadamer: Platonisme et modernité*, éd. du Cerf, Paris, 1994.
 - Gadamer (Hans-Georg), *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale réunie et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Seuil, Paris, 1996.
 - *L'art de comprendre. Ecrits I, Herméneutique et tradition philosophique*, (op., cit).
 - *L'art de comprendre. Ecrits II, Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, (op., cit.).
 - *La philosophie herméneutique*, P.U.F, Paris, 1996.
 - *Herméneutique et philosophie*, éd., Beauchesne, Paris, 1999.
 - Greisch (Jean), *Herméneutique et grammaire*, éd. du CNRS, Paris, 1977.
L'âge herméneutique de la raison, éd. du Cerf, Paris, 1985.
L'universalité de l'herméneutique, P.U.F, Paris, 1993.
Introduction à Hans-Georg Gadamer, Paris, éd., du Cerf, La nuit surveillée, 1999.
 - Grondin (Jean), *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, vrin, Paris, 1993.
- وكذلك، الزين (محمد شوقي)، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر (مراجعة سايق) وخاصة نموذج التأويل في الثقافة الغربية، ص 15-86.
- وكذلك سطرمان (ح هب)، نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية
- *Textualities between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge: New York and London, 1994.
- ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، ط 1/2002، تراجع من هنا الكتاب، الفصول التالية:
- الفصل الأول من الهرمينوطيقا إلى التفكيكية، ص 29-46.

الناجئة عن تفسير القرآن وتأويله، مبدأ أساسياً من مبادئ نمكته سلطة لها في مركز الثقافة العربية الإسلامية موقع ومنزلة⁽⁴⁰⁾.

وهكذا أدركنا وجه العلاقة ونوع الزباط بين النص بما هو «مفهوم متسع يضم إلى جانب القرآن السُّنة والحديث النبويين»⁽⁴¹⁾ وكذلك الحواشي التفسيرية وما أضفاه عليه المتلقون من ردود فعل عالمة أو طبيعية⁽⁴²⁾، أنها علاقة أصل بأصل: الأصل القرآني والأصل التفسيري، حيث صارت بمقتضى تلك العلاقة، الحضارة العربية الإسلامية «حضارة نصّ وتأويل والتأويل هو الوجه الآخر للنص»⁽⁴³⁾.

إنّ بحثنا في هذا الكتاب «الججاج في نماذج مقلّدة من تفسير سورة البقرة» يقدّم وفق هذا الاعتبار النظريّ الذي يرى العلاقة بين «النصّ» و«حواشيه»، علاقة لازم بلازم وعلاقة مقتضى بمقتضى، مساواة لخطاب إسلامي⁽⁴⁴⁾ تكوّن واستقرّ وتجلّى مدوّنات وتصانيف، من خلال رؤية لا تمزّل النسق عن النسق، بل تحاور الأنساق في حركتها: تناظماً وارتداداً، لتستخلص في مراحل تالية كميّات اشتغال الذهنية العربية الإسلامية ظاهراً وباطناً علناً وتحتياً.

فبحثنا في وجوه التعامل مع الحقيقة التي يبطنها النصّ القرآنيّ ويسترسل المنسّر في مقاربتها وتحقيق بعض منازلها إن تبييناً وإن ترشيحاً وإن مراجعة، وهو

• الفصل الثاني «السيما» والهرميوطيقا، ص 47-57.

• الفصل الرابع «الاستنطاق والتفكيكية»، ص 69-80.

(40) عن هذا الزاويّ راجع، أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النصّ، (مرجع سابق) وكذلك الشرفي (عبد المجيد)، الإسلام والحفلة، (مرجع سابق) و السليبيّ (نانة)، التفسير ومطامير، (مرجع سابق).

(41) أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق)، ص 216.

(42) أركون (محمد)، الفكر الأصوليّ واستحالة التأسيس، (مرجع سابق)، راجع خاصة، «من الذين المبتدق حديثاً إلى نصوص الاعتقاد»، ص 127 وما بعدها.

(43) أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق) ص 219.

(44) نمي بالخطاب الإسلاميّ ما عناه أركون به «الخطاب القرآنيّ»، مفهوماً يتجاوز الحدّ الواحد، إذ يضمّ جملة من التركيبيات المتفاعلة (التركيبة الفواعدية النحوية - التركيبة المجازية - التركيبة السيميائية الدلالية - التركيبة الفداخلية الضمانيّة)، ص 31-32.

إنّ هذه الزوية تمكّنتنا من النظر في الخطاب العربيّ الإسلاميّ نظراً تكاملياً يتناصر فيه العامل الضماني مع العامل التداوليّ المقاميّ.

ما يجعلنا نظفر بمبتغى رسم معالم «أورغانون» العقل التفسيري الإسلامي في مجازيه المختلفة وأساقه المتباينة من مدخل الججاج: أطرأ ومنطلقات وتقنيات واستراتيجيات .

الفاتحة الزابعة

في أن دراسة الججاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، قاضية بتأمل نظام الحجة في الثقافة العربية الإسلامية: أطرأ ومنطلقات وتقنيات واستراتيجيات

إن نسيئة التصور التي نروم إجراء بحثنا عليها تقضي منهاجياً بدراسة الججاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، منظوراً إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية تعميماً ومن مدخل الججاج أطرأ ومنطلقات و تقنيات واستراتيجيات تخصصاً. وهو ما سيكسب مبحثنا جهازاً نظرياً يتجاوز كوايح المنهج المسبق والآلة المعلومة ليتحول استجلاء، داخلياً لأنظمة الخطاب وأساقه المتنوعة وأشكاله المتباينة.

ولما كانت الثقافة العربية الإسلامية، ثقافة نص أحاطت به الشداسة فجعلك حاكماً مشرعاً، وجب أن نقيس فعله في خطاب المفسرين وأن نمسح آثاره في تشكيل جهازهم الججاجي واستراتيجياتهم في المجادلة أو المدافعة التي يخضون بها - وهم يفسرون الخطاب القرآني - نظراءهم الذين اشتغلوا بالقرآن قبلهم⁽⁴⁵⁾ أو خصومهم الذين كان لهم شرع سبق شرعهم⁽⁴⁶⁾ الأمر الذي جعل خطاب المفسرين خطاباً تتصاهر داخله خطابات ونسقاً تتجادله أنساق وتشق نسيج نظامه رؤى كان لها فعل في التاريخ وصوت علا ذات يوم.

فخطاب المفسرين وفق هذا الاعتبار النظري خطاب فاعل في بلورة النسق العقدي لدى الفرد المسلم الذي ينظر إلى القرآن نظراً يستدعي النص المفسر

(45) نقصد هنا جدل المفسرين فيما بينهم وهم يفسرون القرآن ويتأولونه.

(46) نقصد بالذين لهم شرع أهل الكتاب خاصة من اليهود والنصارى، وراجع تعميماً لهذه الفكرة، أركون (محدث)، الفكر الأصولي واستحالة التفاصيل، (مرجع سابق)، ص 139 وما بعدها.

استدعاء الاقتضاء والواجب إن برهنة وإن تبييناً وإن احتجاجاً.

لقد صنع الخطاب التفسيري تبعاً لذلك، سلطته التي أكسبها إياه الفرد المسلم المنخرط داخل تنظيم مؤسساتي له أنساقه وتصوّراته كما له من العلماء التاديين أنفسهم لتوجيه سلطة الاعتقاد في المذاهب التي هي صور وطرائق وأثار معنى في التعامل مع النص القرآني هدياً وأحكاماً⁽⁴⁷⁾.

إن اصطباح نسق التفكير - الذي من بين مكوناته الججاج والحجّة - في السياق الإسلامي في مختلف مكوناته المعقديّة التقديسيّة والاجتماعيّة التنظيميّة والسياسيّة التشريعيّة والفكرية التصوريّة، بالمذهب والنخلة، بالجماعة والفرقة، قاضٍ بالضرورة منطقاً ومنهجاً، أن ينظر في الججاج داخل هذه الأطر التي لا يخرج عنها فعلاً وتأثيراً⁽⁴⁸⁾.

إن الخطاب التفسيري - هو خطاب حاشية على متن - اقتضته دواعٍ وطلبت أسباب، يبينها من اشتغل بهذا العلم بياناً مجملأً أو مفصلاً⁽⁴⁹⁾ فعلق هذا الخطاب التفسيري بنسق النص القرآني لا ينفك عنه ولا يفارقه: بنية وتصوراً.

وهو ما حدا ببعض من اشتغل بالخطاب الإسلامي، إلى توسيع مفهوم النص ونشر مساحته وفتح فضاءه وتمديد مجاله⁽⁵⁰⁾.

(47) راجع في ذلك، أركون (محمد)، (المرجع السابق) وخاصة الحديث المفقود على امدونات المعتد الأرثوذكسي، نوسعات المعتد وتفتياته ونبعثه، ص 150 وما بعده. وكذلك الشرفي (عبد المجيد)، الإسلام والحداثة، (مرجع سابق)، وخاصة الفصل الثاني «التفسير القرآني»، ص 63-91.

(48) عن علاقة الججاج بالأسيفة الحاضرة ومجالات التداول الاجتماعية والسياسية والذينية والتفانيّة عامة، راجع في ذلك:

• Amossy (Ruth), *L'argumentation dans le discours* (op. cit.).
• Perelman (Chaim), *le champ de l'argumentation*, Presses Universitaire de Bruxelles, 1970.

(49) عن الأسباب التي انتضت تأسيس علم التفسير في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، راجع، السليبي (نايلة)، (مرجع سابق)، وخاصة المقدّمة النظرية، ص 9-60، وكذلك ابن عاشور (محمد الفاضل)، التفسير ورجاله، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، دت، ص 15-20، وكذلك الذهبي (محمد حسين)، (مرجع سابق)، ج 1، ص 13-22.

(50) راجع في ذلك خاصة، أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص، (مرجع سابق) •

لقد صار معلوماً أنّ مبدأ استرسال الأنساق الفكرية وتداخل المرجعيات له آثار بيّنة في بلورة المفاهيم وجعلها تختصّ بسمات قد لا توجد في غيرها وهو ما يبي مجال «ثابتة المفهوم» و«نسبته المفردة».

ولما كان الججاج Argumentation مفهوماً مركزياً في بحثنا نصادر منذ البدء على فريدة انتماه وذاتية اصطلاحه مما قد يجعله مختلفاً عمّا له في الأنساق الفكرية الأخرى⁽⁵¹⁾، لذلك وجبت متابعة هذا المفهوم متابعة تحذّ الأطر والمنطقتات ونضبط التقنيّات والإستراتيجيات داخل مجاري الفكر الإسلاميّ التفسيريّ الممتلئة، لنخلص بعد امتحان الزعم وقياس الأثر إلى الظفر بمعالم الحجّة وجغرافية الججاج ووجوه الحقيقة في الثقافة الإسلاميّة عامة وداخل مجاري الفكر الإسلاميّ التفسيريّ خاصة، فيتحوّل بذلك البحث في الججاج إلى بحث في الذهنية الإسلاميّة والكيفيات التي من جهتها قاربت حقائق النصّ القرآنيّ التي اخترنتها أبنيتها واحتوت عليها مضامينه وهو ما يبيز الحديث عن سمات العقل التفسيريّ الإسلاميّ الذي ابتنت عنه مذاهب في الاعتقاد رشّحت سلطة النصّ القرآنيّ كما عدلت بها عمّا كان لها وذلك انتفاء لمذهب المفسّر الذي عدّ بإجماع أغلب الدارسين مؤثراً فاعلاً في حدّ المفاهيم وصياغة التصوّرات وتوجيه عملية الفهم إيجاباً أو سلباً⁽⁵²⁾.

* وأركون (محدث)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (مرجع سابق) وكذلك كتابه، الفرق من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الذهني، (مرجع سابق)، حيث يبدو هاجس توسيع مفهوم النصّ في الثقافة العربية الإسلاميّة وجعله غير مفسور على القرآن وحده، بل يشمل كلّ المدوّنات التي بنت سلطة الاعتقاد في الثقافة الإسلاميّة مثل كتب التفسير والحديث والشيرة ووردود فعل المسلم على تلك المدوّنات، تقيلاً وتفاعلاً.

(51) نمي بالأنساق الفكرية الأخرى التي يحذّ من خلالها الججاج، مجرى الفكر الغربيّ الذي تبلورت فيه مناقيل الججاج ورواه من أرسطو إلى راهن إيماننا. ولما كان الججاج ذا علاقة لا تنفصل بالأسيقة الحافسة (أوسني/بيرلمان...)، فإننا نجيز لأنفسنا المصادرة على فريدة انتماه هذا المفهوم وذاتية اصطلاحه، على أن تبقى هذه المصادرة معلقة إلى حين امتحانها على ما قدّون المفسرون المسلمون من نصوص شرحت القرآن وأزلته.

(52) عن أثر المذهب في الأراء والمفاهيم والتصوّرات، راجع مثلاً، ابن عبد الحليل (المتصف)، الفرقة الهامشية في الإسلام، بحث في تكوّن الشئبة الإسلاميّة ونشأة الفرق الهامشية وسيلاتها واستمرارها، مركز النشر الجامعيّ بتونس، 1999. طبعة ثانية، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2005.

إن بحث الججاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، إنما هو بحث في سياق تداول هذا المفهوم الذي يحدّد هيئته ويصنع صورته التي تبني فيما بعد القوانين النظرية والضوابط المنهجية التي ينحكم بها نظام الاستدلال وينشذ إليها نسق البرهنة على مشغل ما أو قضية بعينها.

فالنظر في الجزء، فاض باستحضار الكل واتخاذة خلفيّة توجّه الحدود والمفاهيم توجيهاً يبيّن خصائصها ويلفت النظر إلى قوانين اشتغالها ظهوراً وخفاء⁽⁵³⁾.

فهذا التصور القائم على استحضار مختلف أنساق الخطاب الفاعلة في الثقافة الإسلامية وتدبر قوانين اشتغالها داخلياً وخارجياً⁽⁵⁴⁾، يجعل النظر في الججاج مكوناً من مكونات الخطاب التفسيري، نظراً إلى ما يصل ذلك المكون بأسيقه النصّ اللسانيّة والمفاتيح التداوليّة فيصبح البحث في الججاج متجاوزاً العبارة والجملة منغرساً في الخطاب نسقاً كلياً ونظاماً جامعاً⁽⁵⁵⁾ وبذلك يتسنى لنا الوقوف على موقع الحجّة التفسيرية داخل الخطابات المجاورة لعلم التفسير جوار القرآن أو التداعي، وحتى نخترل تلك الخطابات، نصوغ ذلك في الرسم التالي:

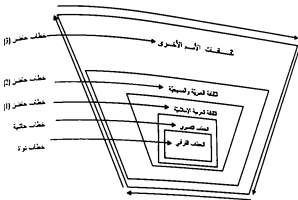
(53) عن مبادئ النظر التكاملي ودوره في تقويم التراث، راجع، عبد الرحمان (طه)، تجديد المنهج في تقويم التراث (مرجع سابق).

(54) عن أنساق الخطاب الفاعلة في الثقافة العربية الإسلامية، راجع أركون (محمّد)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (مرجع سابق) وخاصة الفصل الثاني «المنفرد وتكوين الذات الإنسانية في الشياقات الإسلامية»، ص 79-186.

(55) عن انفراس الججاج في الخطاب نسقاً كلياً حاصناً، راجع أموسي، *L'argumentation dans le Discours* (مرجع سابق)، حيث نظرت في مؤلفها هذا إلى الججاج الكامن في ما وراء اللفظ والجملة والنصّ، فوسّعت بذلك دائرته ووصلته بالخطاب، إذ بحثت في قوانينه وكشفت استراتيجيات عمله داخل السياق اللسانيّ والتداوليّ المقام. وانظر كذلك

Reboul (Anne) et Moeschler (Jacques), *Pragmatique du discours, de l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours*, Armand Colin, Paris, 1998.

حيث أمز المؤلفان قصور تحليل الخطاب تحليلاً لسانياً وهو المنحى الذي يعالج الملفوظات فحسب، لبيدلا بالتحليل التداوليّ الذي يستدعي جملة من الفرضيات التفسيرية مثل استراتيجيا المؤول ونظرية العقل اللذين يتنيان إلى الحقل العرفاني. وبذلك يغدو تحليل الخطاب فاعلة تجاوز الحبة اللسانية إلى عتبات غيرها.



(دورة الخطاب وحركته) = خ ق (الخطاب القرآني) + خ ت (الخطاب التفسيري) + خ ح (1) (خطاب حاضن (1)) + خ ح (2) (خطاب حاضن (2)) + خ ح (3) (خطاب حاضن (3)).

إن هذا الشكل الذي جردنا من خلاله دورة الخطاب وحركته، برهان على أنّ خطاب المفسرين خطاب تحضنه خطابات وتفعل في أنساقه مجارٍ فكرية لا نعلم أصلها ومبتدأها إلا من جهة التقريب والافتراض. الأمر الذي ينجم عنه اعتبار الخطاب التفسيري، حاصل جدل ومنتهى اعتمال لأنساق الخطابات الحاضرة أو المولدة وهو قاتون سيوجه حتماً وسيقود ضرورة، تصورنا أنظمة الججاج في الثقافة العربية الإسلامية عامة وتجلياتها في مجاري الفكر التفسيري الإسلامي خاصة.

الفاتحة الخامسة

في آلات النظر ومناويله/جدلية

«المأصول»⁽⁵⁶⁾، و«المنقول»⁽⁵⁷⁾،

إن من البدايات المنهجية أن يقتضي كل بحث، جملة من آلات النظر ومناويل التفسير التي ترد ظاهرة معلنة مصرحاً بها أو ترد مبطناً مسكوتاً عنها بين عن وجودها نظام البحث كاملاً، لذلك وللغاية نفسها، فإن بحثنا الدائر على «الججاج في نماذج معقولة من تفسير سورة البقرة» يطلب ككل بحث جملة من المناويل والآلات التي تتخذ خلفية نظرية تؤوّل بها المدونة وبها ينظر في المواقف والآراء التي تنشق عنها وتتولد منها.

وهذا البحث يستدعي إما تقتضيه صيغته جملة من المعارف النظرية تبدو فيها جدلية «المأصول» و«المنقول» في أجلى احتمالاتها وأشد تدافعاتها، يحتم الوجه الأول من الجدلية مقتضى من مقتضيات المدونة نعتي خطاب المفسرين من القرن الهجري الثالث تاريخ قيام التفسير علماً له قواعده ونواميسه إلى القرن الهجري السابع أوج اكتمال المدونة التفسيرية وبداية تراجعها⁽⁵⁸⁾.

(56) إن هذين المصطلحين نستعملهما في هذا السياق بالمعنى الذي لهما تقريباً في نظام ضه عبد الزحمان الفكري تجديد المنهج في تفهيم التراث (مراجع سابق)، إذ يقصد بمصطلح «المأصول» ما نبع من الآلات والمناهج من داخل المدونات التي ينوي الباحث مراجعتها ومساءلتها، ويقصد بمصطلح «المنقول» الآليات الاستهلاكية التي يتوسل بها الباحث تفسير مشغل معرفي ما وهذه الآليات عادة ما تكون ذات أصل أعجمي، فاستمعنا هذين المصطلحين استعمال، لا يفاضل بين الأكتين بل يتوسل بهما فمدر حاجة البحث إليهما على نفس الدرجة وينفس القيمة الاعتبارية، لأن «المأصول» لا ينكشف إلا بـ «المنقول» من جهة ما «المنقول» من المعارف ومناهج النظر من فسخ منهجية وأوسع نظرية غذتها المعارف الحديثة ودعمت وجودها.

(57) نفسه.

(58) لقد حدّد جليّ الدارسين نشأة الظاهرة التفسيرية في البيئة العربية الإسلامية، نشأة العلم المستقل المنفصل عن علم الحديث وسيرة محمد، بداية القرن الهجري الثالث وقد ظلوا على هذه الفترة، فترة قيام التفسير علماً بكتاب جامع البيان لابن جرير الطبري الذي عدّ أوّل مصنف فسر القرآن تفسيراً أثرياً من خلال ضبط القواعد وترتيب العهود، ثم ظلوا على زمن الأوج الذي شهده هذا العلم بالقرن الهجري السابع عصرًا يحتمل به =

ويحتم الوجه الثاني من الجدلية مقتضى من مقتضيات الأسس النظرية نعتي
مناويل الجدجاج وما قطعت من مراحل: نشأة وأفولاً وبعثاً جديداً⁽⁵⁹⁾.

فهذا التجادل الذي قصى به موضوع البحث: صيغة ومضمنات كنا قد كشفنا
أعنها في الفاتحة الأولى، يقيم نوعاً من الاسترسال بين نظام المدونة التفسيرية:
بينة وقوانين واستراتيجيات، وبين الحقول المعرفية التي تُستخضَر من منابت وبيئات
يمكن أن تكون مزمنة لعصر المدونة (علوم القرآن)⁽⁶⁰⁾ أو نالية له (علوم الإنسان

على الأكمال كما يحتج به على بداية التراجع وعلق باب الاجتهاد التأويلي الذي شهدته
حضارة العربية الإسلامية من خلال آراء المفسرين في مشاغل النص القرآني التي حركت
أفلام الفرق الإسلامية، نصلحت مدونات واجتمعت آراء.
راجع لمزيد التوسع، الدعي (محمد حسين)، (مرجع سابق) وكذلك السبيني (نانلة)،
(مرجع سابق) وابن عاشور (محمد القاضل)، (مرجع سابق).

Beton (Philippe) et Gauthier (Gilles), *Histoire des théories de l'argumentation*, éditions la Découverte, Paris, 2000. (راجع: 59)

- حيث نرى المؤلفان بين أربع مراحل قطعها النظرية الجدجاجية عبر تاريخها المعتد.
- مرحلة التأسيس: ونقلها الموجهات الخطابية والتعليمية للمتلين الذين يعدون المرادين
ويكونونهم هذه المرحلة معاصرة لتعليم السفسطائيين وهي مرحلة تركز الديمقراطية
الإفريقية، ومنذ تاريخياً من منتصف القرن الخامس قبل الميلاد وتتواصل إلى منتصف
القرن السادس من نفس القوم. فهي مرحلة نسج زهاء قرن من الزمان.
 - مرحلة الأكمال والفتح: يمثلها الأوج الأرسطي وهو الفيلسوف الذي سيقطع مع القبله
التكثرفراطي عند أسلاف المرحلة السابقة، فخطابته التي شجبت، نظرياً، منوع هذا
التخصص إلى أيمان، تكونت تقريباً بين 329 ق م و 323 ق م، إذ إنها استلهمت اللغة
الجدجاجية التي اعتملت أعمالها وقوت تدافعاتها في رحم الجمهورية وبدابات الإمبراطورية
وأنبي شهدته وجود خطباء عظام مثل «ثيرون» و «كتليان»، ينظمون قوانين الخطاب
الإنساني ويستوطنها.
 - مرحلة الأول والقرابح: بدأت مع نهاية الإمبراطورية الرومانية وتواصلت إلى أواخر
القرن العشرين، حيث غدت الخطابة نظرية في صور الخطاب وانحسر الجانب الجدجائي
وضاقت دائرته بمفعول ضربات الشهرة المتصاعدة للاستدلال في العلوم الضمجة
والنبرية ويعرف فلسفات الحقيقة.
 - مرحلة الأبعث والتجليد: وهي مرحلة اتيجاس «الخطابة الجديدة»، إذ تُخذ منه
المرحلة بداية ظهور ظهور الفيلسوف ورجل القضاء البلجيكي «شاييم بيرلمان» كما نعد كذلك
بالأعمال التي أنجزها الأنكلوسكسوني «تولمين»، ص 9-10.
- (60) عن علوم القرآن ورجاله وقضاياها، راجع الصالح (صحي)، (مرجع سابق) وخاتمة،

الحديثة مثل الفلسفة/ تاريخ الأفكار/ علم الأديان/ الأنثروبولوجيا/ العلوم الإنسانية/ علم النفس/ علوم الاجتماع/ تحليل الخطاب...⁽⁶¹⁾.

وهي علوم تبيّن أنّ لها نفعاً ظاهراً وفضلاً رائداً في تأويل الخطاب الديني بمختلف مظاهره ومتباين أشكاله⁽⁶²⁾.

إنّ استفاد هذه المناويل يتخذ لدى الباحثين في حقول المعرفة وشعبها مظهرين بارزين: مظهرأ يخص أصحابه للمناويل وآلات النظر قسماً من العمل منفرداً تعرض فيه الأرصدة النظرية التي يقدر أن لها بالبحث صلة ومظهرأ ثانياً لا يجعل أصحابه تلك المناويل مستقلة بقسم خاص بها مقصور عليها، بل يعتصر رحيقها ويستتظر لبها، فيعابن حضورها ويدرك صداها عندما تكتمل دائرة البحث وتبدو معالمه ويستقيم نظامه⁽⁶³⁾.

الباب الثالث، (علوم القرآن)، ص 119-286، حيث عدّ هذه العلوم وهي عنده: علم أسباب النزول/ علم المحكي والمدني/ علم فوائح السور/ علم القراءات/ علم النسخ والنسوخ/ علم الرسم القرآني.

(61) عن هذه العلوم ودورها في تأويل الخطاب الديني وتيسير مفاصله ومسألة قضاياه، راجع أركون (محدث) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الفيني وكذلك. الفكر الأصولي واستحالة التفاصيل، وخاصة حديثه في الفصل الخامس من هذا الكتاب عن «العلوم الاجتماعية أمام تحديات الظاهرة الإسلامية»، ص 295-352 (مرجعان مذكوران) وكذلك ابن عبد الجليل (متصف) المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، (ضمن كتاب في قراءة النص الفيني/ مرجع سابق).

(62) نفسه.

(63) عن هذين المظهرين في استفاد المناويل النظرية التي لها بالبحث صلة، راجع على سبيل المثال الكتب التالية:

- أ/ المظهر الأزل الذي خصص أصحابه للمناويل وآلات النظر قسماً خاصاً.
- صولة (عبد الله)، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، (مرجع سابق)، فقد عدّ مقدمة امتدّت من الصفحة 9 إلى الصفحة 62 عزف فيها بمصطلحات البحث وعرض كذلك ما رآه مثلاً أهم المناويل الجنبانية من أرسطو إلى ماير.
- الشاوش (محدث)، أصول تحليل الخطاب في النظرية التحوية العربية، (مرجع سابق)، فقد خصص قسماً من الكتاب أزل، ص 25-179، لبحث ما أتصل بمشغل النص في النظريات الإنسانية، من مسائل نظرية واختلافات فكرية تخص حدوده وقواعد نحوه.
- النديراوي (علني)، الإحساس بالزمان في الشعر العربي من الأصول حتى نهاية القرن الثاني للهجرة، جامعة مئوبة، منشورات كلية الآداب بمئوبة، 2000، فقد خصص

وما لفت نظرنا أن جلّ البحوث الأكاديمية التي اتخذت من التراث موضوعاً لها ومن المعارف الحديثة أفقاً يصل إليه البحث ويشرف مداراته، أنها مشغولة كلها أو جلّها بجعل مناويل النظر مختصة بجزء من العمل يطول أو يقصر (64) فتعرض النظريات وتبسط الأسماء بسطاً يتفاوت بتفاوت قدرة الباحث على فهم تلك المعارف في مظانها الأصلية ثم تأديتها أداء يتخذ من المجال التداولي العربي متناً وموصلاً دون إدراك في أحيان كثيرة لما يمكن أن يحدث من تعارضات بين الشبالات المعرفية، فتعدم خصوصية كل نسق وتطمس فرائد كل نظام.

ومن آيات التعارض تلك التي تنجم عن استقلال آلات النظر ومناويل التفسير التي يقضي بها قسم من العمل مخصوص، أن النظريات المستحصرة والأعلام المسجلة، تغدو سلطاً ماثلة لا يستطيع الباحث أن يتجاوز تعاليمها وأطرها، فيضطر إلى مسايرتها وجعلها تلام ومدونة اختباره تلازماً يبدو في بعض الأحيان مجزء اقتضاه منهجياً يتضمّن وعياً بحدودها ويحمل حدمساً بقصورها.

تهض بيان ذلك صيغ وتراكيب أدرك بعض ممن استعملها، لوعيه بحدودها ولشعوره بعضهايتها، مدى ما ترشح به من نقص ومدى ما تشي به من حرج (65).

* هو الآخر الباب الأزل من عمله، ص 17-214 لتحديد المجال الدلالي لدراسة الزمان في الأدب.

• القناسي (محمد)، الخير في الأدب العربي، دراسة في السردية العربية، منشورات كلية الآداب بسنوية، 1998، فقد جعل مشغل الآلات المنهجية والمناويل النظرية الدائرة على دراسة الخير، مستقلاً يباب من العمل أزل، ص 19-119.

ب/ الظاهر التي الذي لم يعقد أصحابه فصلاً للمناويل مستقلاً.

• الشريف (محمد صلاح الدين)، الشرط والإنشاء التحويي للكون - بحث في الأسر البسيطة المولدة للأبنية والذلالات، مرجع سابق، إذ تلمس في هذا العمل أصداء تلك المناويل التي تسد رؤية المؤلف النظرية مضتة داخل الأبواب والنصول، تستحضر حسب القاسم وتطلب عند الاقتضاء.

• سنود (حمادي)، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروفي قراءة)، منشورات كلية الآداب بسنوية، ط 2 / 1994، إذ لم يخصص لمناويل النظر قسم

مستقلاً يبايل جاء استحصارها مشوّناً في العمل كاملاً، يدرك صداها ويعاين فعلها، عنه نقف على نسق الكتاب في كتيبه، ط 3، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2010. (64)

راجع عينات الظاهر الأزل الذي أورد أصحابه لآلات النظر قسماً بها خاصاً. (65) تتخذ التعارضات بين الآلة المنهجية ومقاصد الباحث التي يروم تحقيقها من وراء عمله.

فيتج عن ذلك ضرب من التباعد المعرفي المشروع بين ما خصصه الباحث من مجال استعرض فيه تلك المناويل وبسط داخله تلك النظريات وبين متن البحث ولبه، وذلك عائد إلى الخصائص الإبتيمية التي أحاطت بكلّ منهج ودار عليها كلّ منوال.

ولمّا كان وضع المسألة، مسألة الآلات والمناويل على الجهة التي قدّمنا والحال التي عرضنا، فإننا لن نخصص في رسالتنا قسماً منها يختصّ باستعراض النظريات الجبجاجة، لأنّ ثمة من سبقنا إلى ذلك فاستعرض وبسط ووفى وضبط⁽⁶⁶⁾، بل سوف تكون تلك الخلفيات التي تمدّنا بها النظريات الجبجاجة

= أشكالاً متعدّدة تكشفها في بعض الأحيان بعض التراكيب التي تظهر في خطاب الباحث ظهوراً بئناً، لأنّ في داخل نظام تفكيره وعياً ثاقباً وإدراكاً لطيفاً، دقيقاً لما في تلك المناويل من حدود وخصائص تجعلها غير ناجعة التجاعة المطلوبة في فكّ مقال المدونات التي برتسي عليها التاويل ويجري داخلها التفتيح. وسنستقل على الوعي بالتعارض بين الآلة والمقصد بما بدا في مقدّم عبد الله صولة في مؤلّفه الجبجاج في القرآن، (مرجع سابق) - لقرّبها من مشغل ورسالتنا - من شعور بقلق معرفي منهاجيّ - وهو يطرح مناويل الجبجاج -، ليجعل الخطاب القرآنيّ مستجيباً لأوامرها قابلاً لحدودها.

يقول في بعض المواطن، بعد أن يعرض المنوال ويسطه:

- ليس هذا بطبيعة الحال طلبتنا من درس الجبجاج في القرآن، ص 21.
- وهكذا فمثلما أنّ الجبجاج بمعناه الجدليّ لم يكن قابلاً لأن يطبق على القرآن بما هو «كلام الله على نبيه»، فهل من مفهوم آخر للجبجاج يقع خارج هاتين القاترتين، ص 24.
- «فما هي أهمّ مفاهيم الجبجاج في ثوبه الجديد؟ وكيف يمكن أن يكون القرآن مهياً للدرس الجبجاجيّ؟»، ص 26
- «إنّ كثيراً من تراكيب القرآن تستجيب لطريقة بنائها لمفهوم الجبجاج منزلاً في إطار نظرية المسألة هذه»، ص 42

• «إننا نروم الوقوف موقفاً وسطاً بين هذين الطرفين»، ص 43

• «يظهر من هذا كلّ مدى تهيز القرآن لكي يكون جبجاجياً في مواجهة أصناف مخاطبيه»، ص 50، إنّ هذه الأمثلة وغيرها، تكشف أنّ الباحث يعي الوعي كلّهُ مضايق ملامة المناويل النظرية للمتون المختيرة، ملامة تحافظ على الطائفة الأصلية وتبني في الآن نفسه أفقاً تآويلياً متماسكاً يقول المفسّسات ويكشف الخوافي.

(66) راجع صولة (عبد الله)، (مرجع سابق) ص 12-52. وكذلك، كتاب، أهمّ نظريات الجبجاج في الثقافات القريبة من أرسطو إلى اليوم، (عمل جماعيّ لغربن البحث في =

أرصدة حاصلة نستثمر منجزها ونرسم نواقصها، حتى تقوى على ضبط قوانين المدونة والوقوف على أنظمة الججاج فيها منهاجاً وحقائق، فتغدو تلك الآلات ما تعلق منها بالججاج وما تعذاه إلى غيره من الزوائد التي تمدنا بها علوم الإنسان من دوام الاستتار تكشف وتظهر ما بدا في نصوص المدونة من علامات وإشارات يدعي الاستتار تكشف وتظهر ما بدا في نصوص المدونة من علامات وإشارات يكتمل بها النسق التأويلي الذي نروم بناءه من خلال النظر في مناهج المفسرين وطرائق تعاملهم مع النص القرآني وما أحاط به من معالم الجدل ومظاهر التنزع بين زمر المفسرين من جهة وزمر المعارضين من جهة أخرى، لينظر في الججاج، لا من جهة كونه الزائد الوحيد في خطاب المفسرين، بل باعتباره مظهراً مخصوصاً ينسزل مع مظاهر الخطاب الأخرى لترجم خصوصية المنزع وفردية الانتماء⁽⁶⁷⁾.

وليس هذا الاعتبار، محض شطب مجانيّ لجهد من أتخذ خيار عرض التأويل وبسط مقتضياتها أو تخلّصاً دونه الوهم من فضل لا نقدر عليه، بل إن عميق المقصد عندنا كامن في الإقرار بجهد من سبق وتمثله نتائج وفتوحاً ثمّ الإضافة إليه إضافة تغفر الحاصل وتتغذّى إلى مواطن القصور، لترثمها وتزيد عليها تميئاً وتوسيعاً وهو ما يقتضي تحصيل المعارف كمالاتها وإدراك البحوث مآلاتها، دون وقوع في المكرور المعاد أو الحاصل المستفاد من الغير، انتهى إليه علمه ونوصل إليه فهمه⁽⁶⁸⁾.

* البلاغة والججاج، إشراف حمادي صمود، كلية الآداب والفنون والعلوم الإنسانية - تونس 1، مئونة، تونس 1999.

(67) تدور الججاج في هذا المقام النظريّ لا على آه المكوّن الوحيد في خطاب المفسرين؛ بل باعتباره مكوّناتاً لا تآ ومدخلاً ممكناً يمكن أن تصاف إليه مكوّنات أخرى هي من طبقة الخطاب ومن مقتضياته، لتكون نظرتنا مبنية على التفاعل بين مختلف مكوّنات الخطاب التفسيريّ البيئية والسباقية المقامية، فيتحول الاستفعال به الججاج في نماذج مثقلة من تفسير سورة الفرق، بحثاً في الخطاب الدينيّ عامة: قوانين وآليات واستراتيجيات، تمسك لهذا المنحى المنهاجيّ. راجع أركون (محمد)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، (مجمع سابق).

(68) إن بدأ البناء على السابق من المواقف والمفرط من الآراء التي تنتج جهود الباحثين في فرع من فروع المعرفة، مبدأ يمكن الباحث من تجاوز مغبة إهدار الجهد وإضاعته سداً في تضامها طرقت ومشاكل عولجت، ليذكر ذلك الجهد ويحتفظ بأرصده، لكنّه المسكوت عنه وتسميم المقرص، يضيفه ويعمقه ويؤصله.

إنَّ مُشغَلُ الآلات والمناهج مشغَلٌ - إن وعى الباحث مقتضياته وتمثل حدوده -، استطاع أن يغم من غنائم تعدد فضائله وتقوّي وجوه الاستفادة منه التي ينحدر فيها التعارض الحاصل أحياناً بين قوّة النظرية وتداعي آثار معناها التاجمة عن قصور في التوظيف حيناً أو عن قلة معرفة بما لتلك النظريات من خلفيات فلسفية ومعرفية تخصّصها وتحّد مجال انتمائها حيناً آخر⁽⁶⁹⁾.

وساقتنا في هذا البحث سياسة تقوم باستحضار النظريات استحضاراً يذوّب أفعالها داخل مجاري البحث ومنعطفاته، دون أن نقصر في ذكر نكبتها وسط تفرعاتها عند الاقتضاء والحاجة، حتى ينسئ لنا في الأخير رسم معالم جغرافية الحجّة في الثقافة العربية الإسلامية: أبنية وأنظمة، مناهج وأسيفة من خلال رؤية نعتقد في أنّ للججاج، مبحثاً نظرياً، تمرّجات شهدها تطوّره منذ النشأة الأولى إلى رهن أماننا استنهاضاً وانبعثاً، فتحت مشارب الاشتغال فيه على سياقات نظرية تجاوزت حدود العبارة لتصله بالمقام مجالاً وبالتداول قانوناً، فصارت بمقتضى ذلك الحجّة نسفاً مركّباً تفعل فيه الأسيفة المحيطة معرفية كانت أم اجتماعية أم مؤسّسائية⁽⁷⁰⁾.

(69) إنّ الوقوف على حدود النظريات والمناويل يبني لدى الباحث وعياً يمكن أن نظهر صوره في النتائج والمحاصيل التي يغمها في مباشرة قضية أو دراسة مسألة، فالوعي بالحدّ فيه وعي بالمدى، ولعلّ اشتغال جاك دريدا في مؤلفاته بتفكيك المرجعيّات الثابتة وإعادة بنائها، فيه اقتناع بضرورة مسألة الأسس التي قامت عليها الحضارات، حتى يكون الوعي بها وعياً نائماً، راجع على سبيل المثال:

- Derrida (Jacques): *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972.
L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967.

وكذلك:

- Zima (Pierre-V.), *La déconstruction, une critique*, P.U.F., Paris, 1994
- الترجمة العربية، التفكيك دراسة نقدية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراس والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1/ 1996.
- وكذلك، كوفمان (سارة) ولابورت (روجي)، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأمر، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطّابي، إفريقيا الشرق، ط2/ 1994.

(70) عن علاقة الججاج بالسياق وما له من أثر فيه: بنية ومفاسد، راجع على سبيل المثال:
• Amossy (Ruth), op. cit.
• Perelman (Chaim) et Tyteca, *Traité*, op. cit.

فهذا المنظور التفاعلي الذي يصل الحجة بسباق التداول⁽⁷¹⁾ هو المنظور الذي بدأ لنا ملاناً لبحث الجدجج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، يضاف إلى مفاربات نظرية في الجدجج أخرى أجزاها أعلام على مدونات وعرض إليها آخرون تذكيراً وتمهيداً⁽⁷²⁾، بها نستجلى الجدجج أنماطاً وأنظمة مردودة إلى عقائد استعمالها النظرية والمذهبية، موصولة بمقاماتها الاقتضائية والتداولية⁽⁷³⁾.

خاتمة الباب الأول

إن باب الفواعل وما تضمنه من مشاغل نظرية ومعرفية تعلقت بجملته من
المداخل:

- ♦ في البحث وقضاياه
- ♦ في قراءة التراث عامة و«التراث الديني» خاصة
- ♦ في النص وحواسبه: العلاقات والزوابط
- ♦ في أن دراسة الجدجج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، قاضية بتأمل نظام الحجة في الثقافة العربية الإسلامية: أطراً ومنطلقات وتفتيت واستراتيجيات
- ♦ في آلات النظر ومناويله/جدلية «المأصول» و«المقول»

(71) ترمي المقاربة التفاعلية إلى وصل الجدجج بسياقه التداولي الذي بني خطابه على التبادل بين أطرافه القائمة بفعل التلقظ فيه التراضاً أو واقعاً. نقول أموسى، في شأن المقاربة التداولية التفاعلية وما تنتقبه:

«Le discours argumentatif peut agir sur un auditoire et doit de ce fait s'adopter à lui. Il participe de l'échange entre partenaires même lorsqu'il s'agit d'une interaction rhétorique où il n'y a pas de dialogue effectif. La question de la dynamique qui se crée entre l'image de l'auditoire et l'ethos du locuteur tels qu'ils s'inscrivent dans le discours, et celle des prémisses et des points d'accord partagés sont capitales.»
Lecocq, op. cit pp 23-24.

(72) لغرض مولا (عبد الله)، (مرجع سابق) وكذلك أموسى، (مرجع سابق).

(73) نظرنا نقوم على دراسة الجدجج لدى المفسرين المسلمين دراسة لا تعزل الجانب الخطابى بمختلف مكوناته ومتباين قواعده عن المقومات الاقتضائية والتداولية، لما لهذين الجانبين من تفاعل وتداخل.

جارٍ إلى إدراك حاصل منهاجي مداره على جعل سياسة البحث ظاهرة معلنة، ميسرة مدركة يجلوها القارئ دون كبير عناء، حتى يستهدي بمحاصيلها في مسابرة الأفكار وتأويل مقتضياتها: أئبة ومضامين.

كما ومنا من هذا الباب تفتتح به الرسالة أن نسط مشاغل المنهاج ونعرض هواجس المعرفة التي نقدّر الانتهاء إليها بعد الاستقراء والعرض، طلبات ونتائج يحضنها النظام الذي يحوِّط الحجة في خطاب المفسرين المسلمين ويوجه حذها وتعريفها، ممّا يقتضي - وقد أدركنا هذه اللطيفة - النظر في الججاج آئبة خطابية ورافداً تأويلياً يفعل فيه مقام التلّفظ، أصولاً بانية ومؤثرات موجهة، كما يفعل فيه المجري التفسيري، (الزواية والأثر/ الذواية والنظر/ الإشارة والبصر)، فتتلون بذلك استراتيجية المفسر في قراءة النصّ أو تأويله.

فالوعي بأصول النظر هذه وما يقتضيه من ضوابط منهجية ومعرفة نرمي من ورائه - إنْ توفّر واستمرّ - إلى رسم ملامح خارطة الخطاب التفسيري العربي الإسلامي وطرائق تعامل أعلامه مع الخطاب القرآني، باعتباره مخزن الحقائق وترجمان الغيب، تحدّد في محيطه ملامحه وتعيّن مفاهيمه وتضبط خصائصه وتقاس آثاره، كما نرمي من ورائه ذلك إلى الظفر بطرائق الاستدلال ونظم البرهنة التي يوظّفها المفسرون المسلمون داخل المقامات الججاجية، يرشّحون بها رأياً أو يكتّون بواسطتها زعماً وهو ما سيمكّنهم من إقامة ممكناتهم التأويلية وبناء جوازاتهم الأنطولوجية التي تحدّد ملامح «الحقيقة الضائبة» وتعيّن هينات «المعنى اليقيني» باعتبارهما مناط العمل الججاجي، عليهما يجري الاستدلال وبهما يلتئم التنازع على أحقية التملّك وشرعية الاستحكام.

الباب الثاني

باب الاختبار والمساءلة

الحجاج في مجاري الفكر التفسيري العربي الإسلامي:
أطره ومنطلقاته وتقنياته واستراتيجياته

«وليس النظريات العلمية في حقيقتها علماً، وإنما هي عقائد يمتد في إحداث العلم بتقرير الثوابت. فليس لنا من حاجة إلى نظريات الغرب لذاتها، بل حاجتنا أن نأخذ ما أثمر من مناهجهم ونحفظ ما ثبت من تقريرهم وأن نعمن النظر في أسلوب وضعهم للنظريات، حتى نرى سر القوة في ما يفتقدون، بحثاً عن عقيدة علمية أقوى».

محمد صلاح الدين الشريف،

الشرط والإنشاء الضمني للكون، ص 1182

مقدمة

لئن انشغل الباب المنقضي بتقديم جملة من المنطلقات النظرية والإجرائية والمعرفية التي أملتها قضية المشغل المدروس «الججاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة»، فإنّ هذا الباب نرسمي من ورائه إلى اختبار ما قدّم في الفوانح الخمس - التي كان عليها مدار الباب الأوّل - من حدوس وافتراضات لم تكن حينها نمتلك لها أجوبة معقولة أو مقاربات ممكنة، لذلك سوف نعمل في هذا الباب على تمكين العلاقة وربط الوصال بين تلك الحدوس وبين النصوص المتخبة من الفكر التفسيري العربي الإسلامي، شواهد أو دعائم على أنماط الججاج وأبينه ونظمه وسياساته داخل مجاري ذلك الفكر وفي منعطفات ذلك الإرث.

وتحقيق النظر في الججاج بوصفه بنية لغوية مركّبة⁽¹⁾ داخل مجاري الفكر التفسيري عامة وفي نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة خاصة، يقضي منهجياً أن تسحب مقولة الججاج على مجاري الفكر التفسيري العربي الإسلامي الثلاثة التي مرّ ذكرها وانقضى عرضها، حتى ندرك تبعاً لذلك الخصوصيات الججاجية التي تميز كلّ منحي ججاجي عمّا دونه.

(1) يبدو الججاج ضمن المقاربة التداولية الجدلية *L'approche Pragma-dialectique*، بنية مفولية مركّبة تنتج عنها جملة من الأفعال اللغوية المركّبة *Actes de langage complexes*، فالججاج وفقاً لهذا التصوّر النظري، حدثٌ مجرّد له جملة من الخصائص التحوارية والتفاعلية تتجاوز مستوى المفردات والألفاظ والجمل إلى مستوى النصّ والخطاب، إنه حدث يفعل فيه السياق الحاضن وما يتضمّنه من شروط ومبادئ تؤثّر في أنواع الحجج المستخدمة داخل البرنامج الججاجي كما تعمل على توجيه الخطاب، بوصفه حاصل تفاعل بين أطراف العملية الججاجية والسياقات اللغوية وغير اللغوية، وجهة مخصوصة وضوياً معلوماً.

راجع أصول هذا التصوّر ومبادئه.

Eemeren et Grootendorst, *La nouvelle dialectique*, op. cit.

كما سبق هذا الباب على فصول ثلاثة، نناظر بها ما اقتضته مبادئ التصنيف الثلاثي الذي اختزلنا به حركة الفكر التفسيري العربي الإسلامي، مُدْ نشأته علماً مستقلاً إلى القرن الهجري السابع (مجرى الزواية والأثر، مجرى الذراية والنظر، مجرى الإشارة والبصر).

وهذا التفريع الثلاثي لا ينبغي إمكان أن تكون هذه المجاري متواصلة، متجاذلة داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية، توأماً له معانيه ودلالاته، كما له دوافعه ومنطلقاته، وهو ما ستكون أبواب كتابنا وفصوله، بحثاً في خافييه وتبسّطاً في مضمره.

الفصل الأول

الججاج والحقيقة وأفاق التأويل في مجرى الرواية والأثر (الطبري)

مقدمة

لقد مرّت على التفسير علماً من علوم القرآن جفّ وأحوال، بذلت مفهومه وغيّرت وظائفه ووسّعت مجالاته⁽¹⁾ كما مرّت على المفهوم نفسه، في الطّورين

(1) لقد تداولت على التفسير علماً من علوم القرآن مراحل، نبذل من خلالها مفهومه وانفتحت حقله على جملة من الأسئلة لم يكن لها وجود قبل أن تستجد في الفكر العربي الإسلامي، حوادث وطوارئ منها السياسي ومنها التقدي الجمالي والفلسفي النظري. إذ حدثت بعد وفاة محمد ﷺ، من الناحية السياسية مطالب لم يكن لها وجود قبل ذلك، فحرت انقسامات وتولّد على الاستخلاف، خلافاً كما تلبّست مقولات إسلام البواكير بمقولات الإسلام السياسي، فلم يعد الائتلاف طاعة يرتجى من ورائها الثواب، بل غدا حدثاً يجزّؤه من كانت شوكته مشدّة وعصابته معتدّة (مثال ذلك حادثة التحكيم وميلاد الفتنة، راجع في ذلك جمعيت (هشام)، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، (مرجع سابق)، ينظر منه خاصة حديثه الدائر على المدينة: «ظهور المطاعن على عثمان»، ص 74-96 وكذلك « تولّد الصراع بين علي ومعاوية»، ص 173-203.

أما من حيث تحوّل المفاهيم التقديّة الجماليّة والفلسفيّة النظرية، فقد انفتح علم تفسير القرآن، بوصفه علماً من علوم الدين الحادثة، على ما أنجز في حقل العلوم الأدبية والبلاغية من فروع نظرية أصبح بمقتضاها المعنى - وهو مفرد الانشغال لدى المفسرين - طبقات ودرجات كما صارت الحقيقة عتبة تتجاوز إلى منتهى أصيل، تعني المعجاز والاستمارة (المجرجاني (عبد القاهر))، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، مكتبة الخاتمي، القاهرة، 1984 م، وكذلك صمود (حشادي)، النسق المعقدي والنسق اللغوي عودة إلى مسألة النظم، ضمن كتابه من تجليات الخطاب البلاغي، (مرجع سابق)، ص 31-85).

الحديث والمعاصر، ضروب من التبديل صار بمقتضاها مفهوماً يجاوز الحقل الدلّيني، ليدرك حقولاً معرفية أخرى، إذ لم يعد آلة مقصورة، بل غداً متغذاً مفتوحاً بمد الإنسان بأسئلة تستجمع من أعماقه وتستمد من دواخله، يؤوّل بها وجوده ويفرأ من خلالها ممكنة: نصّاً مكتوباً أو قدراً غائماً⁽²⁾.

إنّ التحول الذي طرأ على الفكر العربي الإسلامي، علوماً دينية وعلوماً تقدّية حماية ولفسفة نظرية، أثر تأثيراً مباشراً على سياقات النصّ التفسيرية، فعدّد معناه وقرع مذهب النظر فيه.

راجع أصول هذه الثقلات الحادثة في الفكر العربي الإسلامي وآثارها في توجيه أسئلة التأويل والنظرة وتوسيع حقوله ومجالاته، الفهمين (محمد حسين)، التفسير والمفسرون (مرجع سابق)، وخاصة الجزء الأول، وكذلك بروكلمان (كارل)، المذاهب الإسلامية في عصر القرنين الكريم، تعريب عليّ حسن عبد القادر، دار العلوم، 1944.

وكذلك الكاظمي (محمد)، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، (مرجع سابق)، وخاصة الجزء الأول في الفكر القديم.

وكذلك ابن عاشور (محمد الفاضل)، التفسير ورجاله، (مرجع سابق)، وخاصة حديث عن نشأة التفسير، ص 15-20.

(2) لقد طرأ على مفهوم التفسير في الحقل المعرفي الحديث والمعاصر تبدّل وتحول جعله مفهوماً يجاوز الحقل الدلّيني إلى حقول معرفية أخرى كالفلسفة والأنطولوجيا، إذ صار مقولة تخترق الكائن في كلبته وآلة بها يستطيع أن يجابه طوارئ وجوده الدلّيني المعبث والأخرويّ المسكن.

وقد ألف المفكّرون الغربيون في علمي التفسير والتأويل قديماً وحديثاً، مؤلفات شتّى بينها جلّة هذا العلم ودوره في تأويل منزلة الكائن في الكون وما يحيط بوجوده من زمن وبيوتيات.

راجع في ذلك تمثيلاً لا حصرأ: An. «Interprétation», Fédida (Pierre), in :

An. «Herméneutique», Encyclopédia Universalis, Version 10. (C-D)

Depuy (Bernard), op. cit.

وقد طرح المؤلفان، كلّ داخل نظامه المعرفي، جملة من القضايا النظرية الأتمة بأنّ العلمين، ابدياً ونوحداً من جهة المتهاج ومن جهة القوانين والأسئلة. كما تعرّضا إلى مكانة هذين العلمين ودورهما في إقامة الأنساق الفكرية التي يتجاوز لها المؤوّل/القارئ، حدود السطح (الذاترة التفسيرية) إلى الغور النفسّي والمعنّي لزوم والزياد الزمانيّ الذي تختزله العلامات وتكتنزه الحوامل، نصوصاً أو ظواهر (الذاترة الهرمنوطيقية).

كما يمكن الاستعانة، للوقوف على نكت علمي التفسير والتأويل، قوانين ومشاكل، تتجأ ومسايرة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، بالمراجع التالية:

وما انشغال المسلمين بنضهم يفسرونه ويؤولونه⁽³⁾، سوى اتشغال بالحقيقة تابع وتلاحق تصوغها إمكانات وتقولها افتراضات يصير بمقتضاها النص المؤول - بوصفه إمكاناً تأويلياً لحقيقة لدنية هي وديعة في اللوح المحفوظ، معلقة، بجلوها الشبيون أولاً، ليتمكنوا أتباعهم منها ترشيحاً واصطفاءً في طور ثانٍ⁽⁴⁾ - متعزداً متكرراً.

وهذه الحقيقة، عمل على تثبيتها، منظررون غامروا في حقول التأويل نظيرياً وإجراء، حتى غدا النص المؤول عندهم عبئة أولى لا يتجاوز ذلك المقدار، بتخطاها المؤول إلى مجالات ترحب وتتسع بمفعول مساءلات تأويلية تلقى على

- Aulagnier (P. Castoriadis), *La violence de l'interprétation*, P.U.F., Paris, 1975.
- Barthel (P.), *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Brill, Leiden, 1964.
- Greisch (J.), *L'âge herméneutique de la raison*, op. cit.
- Ortuqes (E.), *Le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris, 1962.
- Ricoeur (P.), *Histoire et vérité*, Seuil, 1955, 3ème éd. Paris, 1998.
- Ricoeur (P.), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969.
- Van Esbroeck (M.), *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclée, Paris, 1969.
- Vattimo (G.), *Ethique de l'interprétation*, La Découverte, Paris, 1991.

(3) في الفرق بين التفسير والتأويل في الفكر العربي الإسلامي، راجع الذهبي (محمد حسين)، (مرجع سابق)، ص 13-22.

(4) لقد اعتقد أهل الباطن من الشيعة والمتصوفة هذا المعتقد وذهبوا هذا المنهج، إذ اعتبروا المؤول في تعامله مع النص، بمثابة من يبحث عن معنى مخبئ، دفن الأزل والمطلق، لذلك ليس الكل متدرباً لهذا الفعل، بل هو فعل محصور في دائرة الإمام لدى الشيعة الإمامية وفي دائرة القطب لدى المتصوفة، فهم بذلك يضرّبون المقولة الفائرة - لدى المسلمين -، على قدرة الفرد المسلم على فهم نصه وفكّ غيبه ما دام نزوله بلغه أمه ولسان قومه، بياناً ووضوحاً، كما يرذون بتصوّرهم هذا على أهل الأثر وأصحاب الزموم من الفقهاء والمحدثين الذين ادعوا الفضل والأولوية في امتلاك الحزّ وحيازة المطلق، لا يكون جلازه إلا عبر أبصار قلوبهم، لتستكهم بالأصل ولاعتقادهم فيه.

راجع مختلف هذه القضايا، الذهبي (محمد حسين)، (مرجع سابق) وخاصة الجزء الثالث، ومنه ينظر الفصل الخامس (تفسير الضوئية)، ص 3-82 وكذلك السبني (ثالثة)، (مرجع سابق)، وخاصة حديثها عن التفسير الإشاري، ص 51-53. وكذلك حديثها عن التفسير الشيعي، ص 53-58. كما يمكن العودة في الإطار نفسه إلى المقالات التالية:

Art. «Sunnisme, Sufisme, Chisme», in *Encyclopedia Universalis*, version 10, (C-D).

الحديث والمعاصر، ضروب من التبديل صار بمقتضاها مفهوماً يتجاوز الحقل الدلّيني، ليدرك حقولاً معرفية أخرى، إذ لم يعد آلة مقصورة، بل غداً منفذاً مفتوحاً يعمد الإنسان بأستله تستجمع من أعماقه وتستمدّ من دواخله، يؤوّل بها وجوده ويفرأ من خلالها ممكنة: نصّاً مكتوباً أو قدراً غائماً⁽²⁾.

• إن التحول الذي طرأ على الفكر العربي الإسلامي، علوماً دينية وعلوماً نقدية جمالية وفلسفية نظرية، أثر تأثيراً مباشراً على سياقات النصّ التفسيرية، فعُدّ معناه وفُرِعَ مذاهب النظر فيه.

راجع أصول هذه الفئات العادة في الفكر العربي الإسلامي وأثارها في توجيه أنماط التأويل والتنظير وتوسيع حقله ومجالاته، الدّعي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون (مرجع سابق)، وخاصة الجزء الأول، وكذلك بروكلمان (كارل)، المذاهب الإسلامية في تفسير الفرق الكبرى، تعريب علي حسن عبد القادر، دار العلوم، 1944.

وكذلك الكاتبي (محمد)، جدل العقل والنقل في مناهج التفسير الإسلامي، (مرجع سابق)، وخاصة الجزء الأول وفي الفكر القديم.

وكذلك ابن عاشور (محمد الفاضل)، التفسير ووجاهه، (مرجع سابق)، وخاصة حديثه عن انشاء التفسير، ص 15-20.

(2) لقد طرأ على مفهوم التفسير في الحقل المعرفي الحديث والمعاصر تبدّل ونحوّل جعله مفهوماً يتجاوز الحقل الدلّيني إلى حقول معرفية أخرى كالفلسفة والأنطولوجيا، إذ صار مقولة تخترق الكائن في كليته وآلة بها يستطيع أن يجابه طوارئ وجوده الدلّيني المعيش والأخرويّ الممكن.

وقد ألف المفكرون الغربيون في علمي التفسير والتأويل قديماً وحديثاً، مؤلفات شتى، بيانها جلة هذا العلم ودوره في تأويل منزلة الكائن في الكون وما يحيط بوجوده من رموز ورموزيات.

راجع في ذلك تمثيلاً لا حصرأ: Art. «Interprétation», Fédida (Pierre), in

Art. «Herméneutique», Encyclopædia Universalis, Version 10, (C-D)

Dupuy (Bernard), op. cit.

وقد طرح المؤلفان، كلّ داخل نظامه المعرفي، جملة من القضايا النظرية اللاتظة بهذين

العلمين، امتيازاً وتوخّذاً من جهة المتهاج ومن جهة القوانين والأسئلة.

كما تعرّضا إلى مكانة هذين العلمين ودورهما في إقامة الأساق الفكرية التي يتجاوز فيها

المؤرّلة/الفاوئ، حدود السطّح (الفاطرة التفسيرية) إلى الغور النفسي والعمق الزوحي

والترافد الرمزي الذي تختزله العلامات وتكتنزه الحوامل، نصوصاً أو ظواهر (الفاطرة

الهرميوطيقية).

كما يمكن الاستعداد، للوقوف على نكت علمي التفسير والتأويل، فوائين ومشاعل، تنظيراً

وممارسة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، بالمراجع التالية:

•

وما انشغال المسلمين بنصهم يفسرونه ويؤولونه⁽³⁾، سوى انشغال بالحقيقة تتابع وتلاحق تصوغها إمكانات وتقولها افتراضات يصير بمقتضاها النص المؤول - بوصفه إمكاناً تأويلياً لحقيقة لدنية هي ودبعة في اللوح المحفوظ، معلقة، يجلوها الثبوتون أولاً، ليمكنوا أتباعهم منها ترشيحاً واصطفاءً في طور ثانٍ⁽⁴⁾ - منعزداً متكثراً.

وهذه الحقيقة، عمل على تثبيتها، منظرون غامروا في حقول التأويل تنظيراً وإجراءً، حتى غدا النص المؤول عندهم عتبة أولى لا يتجاوز ذلك المقدار، يخطأها المؤول إلى مجالات ترحب وتتسع بمفعول مساهلات تأويلية تلقى على

- Aulagnier (P. Castoriadis), *La violence de l'interprétation*, P.U.F. Paris, 1975.
- Barthel (P.), *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Brill, Leiden, 1964.
- Greisch (J.), *L'âge herméneutique de la raison*, op. cit.
- Ortigues (E.), *Le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris, 1962.
- Ricœur (P.), *Histoire et vérité*, Seuil, 1955, 3ème éd. Paris, 1998.
- Ricœur (P.), *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969.
- Van Esbroeck (M.), *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclée, Paris, 1969.
- Vattimo (G.), *Ethique de l'interprétation*, La Découverte, Paris, 1991.

(3) في الفرق بين التفسير والتأويل في الفكر العربي الإسلامي، راجع المذهب (محمد حسين)، (مرجع سابق)، ص 13-22.

(4) لقد اعتقد أهل الباطن من الشيعة والمتصوفة هذا المعتقد وذهبوا هذا المذهب، إذ اعتبروا المؤول في تعامله مع النص، بمثابة من يبحث عن معنى مخيلاً، دفين الأزل والمطلق، لذلك ليس الكلّ مندوباً لهذا الفعل، بل هو فعل محصور في دائرة الإمام لدى الشيعة الإمامية وفي دائرة القطب لدى المتصوفة، فهم بذلك يضربون المقولة الدائرية - لدى المسلمين -، على قدرة الفرد المسلم على فهم نصه وفكّ غيبه ما دام نزوله بلغه أهله وبلسان قومه، بياناً ووضوحاً، كما يرذون بتصوّره هذا على أهل الأثر وأصحاب الرسوم من الفقهاء والمحدثين الذين ادعوا الفضل والأولوية في امتلاك الحقّ وحيازة المطلق، لا يكون جلازه إلا عبر أبصار قلوبهم، لتستكهم بالأصل ولاعتقادهم فيه.

راجع مختلف هذه القضايا، المذهب (محمد حسين)، (مرجع سابق) وخاصة الجزء الثالث، ومنه ينظر الفصل الخامس (تفسير الضوئية)، ص 3-82 وكذلك السبئي (تالفة)، (مرجع سابق)، وخاصة حديثها عن التفسير الإشاري، ص 51-53. وكذلك حديثها عن التفسير الشيعي، ص 53-58. كما يمكن العودة في الإطار نفسه إلى المغالات التالية:

Art. «Sunisme, Sufisme, Chisme», in *Encyclopaedia Universalis, version 10, (C-D)*.

التمس بجلى بها غيبه ويفك من خلالها خرسه.

ولما كانت التفسيرات والتأويلات، إمكانات لحقيقة مدفونة في أزل النص، مخبئة في المطلق، كان تعدد المدونات التفسيرية في مجاري الفكر العربي الإسلامي، تعدداً لا تحسبه الكتب المشغولة بذلك، بل تفذره وتقاربه⁽⁵⁾ وفي ذلك دلالة على أن الحدث التأويلي حركة دؤوب ونمط من المقاربات التي تتخذ فيها ظواهر الوجود وعلاماته وموزة، مادة لأسئلة المؤول وحدوسه، الأمر الذي قضى بتعدد مذاهب الفكر الإسلامي بدلاً ونخلاً، أشياء وطوائف⁽⁶⁾ مدار جميعها على تفسير النص وتأويله، إدراكاً للحقيقة في أصلها ومقاربة للجواهر في نبعها.

ولما كان لمذاهب الفرق الإسلامية أثر في توجيه مسارات التأويل ومآلاته⁽⁷⁾،

(5) عن كثرة المدونات التفسيرية عدداً ومذاهب، راجع في ذلك السليبي (ثالثة)، (مرجع سابق)، إذ قمت جدولاً أحصت فيه التأليف وعددت الرجال الذين لهم علاقة بتفسير القرآن وتأويل سوره، ص 26-29.

(6) كما يمكن النظر في كتاب الفهيم، (مرجع سابق)، حيث تابع هذا العلم متابعة تروء المدونات إلى الأعلام والمدارس وتبين عن كثرة ما ألف وتعدّد ما صنف، قديماً وحديثاً. (6) عن تفرغ علم التفسير في الثقافة العربية الإسلامية، رجالاً وأعمالاً، راجع في ذلك المؤلفات التالية:

- الأهم (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق).

- ابن عاتور (محمد القاضل)، التفسير ووجهه، (مرجع سابق).

- السليبي (ثالثة)، التفسير ومذاهبه، (مرجع سابق).

(7) عن عقائد الفرق وما صنفه في شأنها العلماء من مقالات وكتب مفردة تبين عن خطورتها وتكشف عن مكانتها في الفكر العربي الإسلامي، راجع المؤلفات التالية:

- الأسفراييني، كتاب التفسير في الذين وتمييز الفرقه الناجية عن الفرق الهالكين، نجح - محمد زاهد الكورني، القاهرة، 1955.

- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، نجح، علموت ريتز، ط 3، فيسبادن، 1980.

- الهدايني، الجليل والفتخل، نجح - البير تانور، بيروت، 1970.

- ابن حزم، الفصل في الجليل والأهواء والفتخل، نجح، عبد الزحمان خليفة، القاهرة، 1929.

- الززوي، اختلافات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة، سامي الشار، القاهرة (د.ت).

- الشهرستاني، كتاب الجليل والفتخل، نجح - محمد فتح الله بدران، ط 1، القاهرة، (د.ت).

سوف نعتى في مقامنا هذا برصد الأنماط الجبجاجة وضبط أجلى السياسات التي أتبعها مفسرو المذاهب وأعلام المجاري التفسيرية وهم يمارسون أعمال التأويل على نص عُد بإجماع الباحثين شرقاً وغرباً، عرباً وأعاجم، ذا أثر في تحويل الذهنية العربية وتبديل تصوراتها الزمزية والاجتماعية والتنظيمية والتصورية، معاداً ومآلاً⁽⁸⁾.

وبما أن كتب تفسير القرآن كثيرة كثيرة رجالها، عديدة عدد مذاهبها ومدارسها، صنفت تلك المدونات في مجارٍ ويؤت أدفاق ذلك العلم في فروع ومناح⁽⁹⁾ من شأنها أن تسهل للدارس طريقاً وتهدى للسالك ربيعاً يجعله يجتاز أهوال الطريق

8 - القنبي، كتاب المقالات والفرق، نج، محمد جواد مشكور، طهران، 1963.
- السلطني، كتاب التشبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، نج، محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1968.

- النوبختي، فرق الشيعة، نج، آل بحر العلوم، النجف، 1936.
(8) عن أثر النص القرآني في الثقافة العربية، اعتقادات وتصورات، راجع في ذلك المؤلفات التالية:

- أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص، (مرجع سابق).
- ياسين (عبد الجواد)، السطلة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط 2/2000.

- Art, «le Coran», Blachère (Régis), in *Encyclopedia Universalis, version 10, (C-D)*.
- Blachère (R.), *Le Coran*, coll., Que sais-je?, P.U.F., 4e éd., Paris, 1976.

إذ يقول، في هذا المقام، بيان لفظه:

«*Considéré (Le Coran) non comme une simple «Ecriture inspirée», mais comme un message reçu directement de Dieu, le texte coranique a donc été un élément capital dans l'organisation des sociétés musulmanes, du premier siècle de l'hégire à l'époque contemporaine»* op. cit.

- صمود (حمادي)، من تجليات الخطاب البلاغي، (مرجع سابق)، راجع خاصة مقال «بلاغة Rhetorique» في الخلفية المعرفية للمصطلح، ص 101-138، إذ يقول «ثم إن القرآن جاء حجة الحجج ومعتمد كل حكم وأصل كل قضية ومرجعها يستلحق نضه وظاهر حكمه إلا ما أشكل وأحوج إلى التأويل (...). وكان أن أصبح القرآن محور هذه الثقافة وأصلها المعتمد في الذهن والدنيا، يؤثر في كل شيء من المعاملات إلى النظام الزمزي والمخيال...»، ص 116.

(9) لقد هدانا، لتصنيف الفكر الإسلامي إلى مجارٍ ثلاثة، ما ذهب إليه محمد الكتاني في كتابه جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، (مرجع سابق).
وهذه القسمة - كما سبق أن المعنا في المتن - قسمة إجرائية منهجية، إذ إن هذه =

ومخاطر السفر في براري هذا العلم الكثيف، المترام، رجلاً وأعمالاً⁽¹⁰⁷⁾.
 واعتاده مبدأ التصنيف والتنظيم الذي جرى عليه من سبقنا في فروع المعرفة
 والعلوم، نمثل على هذا المجري التفسيري معني المجري الأثري بعلم برز وعلا
 وبأثر نفق وجلا، أما العَلم فهو محمد بن جرير الطبري⁽¹¹¹⁾ وأما الأثر فهو جامع

المجري كثيراً ما يلاحظ تماثلها وتصهارها داخل الحقل المعرفي العربي الإسلامي وفي
 إطار الذائرة التأويلية الواحدة، فأصحاب الأثر مثل الطبري يحتججون بحجج أهل النظر
 ويوشنون بمنهجهم في التمثيل والبرهنة والأمر نفسه بالنسبة إلى أهل النظر، إذ يستدون
 في تخريجهم وتأويلاتهم آية من الآي أو حكماً من الأحكام إلى المرويات والمأثورات،
 أولاً لفئة وتعدية صارمة ومراجع محكمة.
 إن تماثل الأساق باء في الثقافة العربية الإسلامية بدأوا ضاهراً، يكشفه تقليب النظر في
 النصوص والمؤلفات التي تبي تراث هذه الحضارة.

وهذا التماثل، إن قرئ قراءة إخصاب وتأويل، نسى الوقوف منه على القوانين الجامعة
 التي تحكم بها القواعد الفكرية وترد إليها التكت النظرية داخل نسج الثقافة العامة.
 عن ثقافة عند التفسير في الثقافة العربية الإسلامية، رجلاً وأعمالاً، قديماً وحديثاً، راجع
 في ذلك:

- النعمي (محمد حسين)، (مرجع سابق).

- السني (نائلة)، (مرجع سابق).

- جولنسيبر (أجتر)، (مرجع سابق).

(111) عن ترجمة الطبري وصورته في عصره وموقف الناس منه، راجع في ذلك المؤلفات
 التالية:

- مصفاني (ابن حجر)، لسان الميزان، طبع الهند، 1331 هـ، ج 5، ص 100-103.

- السبكي (تاج الدين)، طبقات الشافعية الكبرى، الحسينية، ط1/ 1329 هـ، ج 2، ص
 135-198.

- ابن حلكان، وفيات الأعيان، الأموية، 1299 هـ، ج 2، ص 232.

- العمري (ذاتوت)، معجم الألباء، مطبعة عيسى الحلبي، 1936 م، ج 18، ص 40-94.

- النعمي (محمد حسين)، (مرجع سابق)، ج 1، ص 205.

- ابن عثور (محمد الفاضل)، (مرجع سابق)، ص 39-45.

* Art, «Tabari», in *Encyclopedia Universalis*, version 10. (C-D).

* Gilliot (C.), *Exégèse, langue et théologie en Islam: l'exégèse Coranique de Tabari*,
 Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1990.

- ترجمة الطبري ضمن تفسير الطبري، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية،
 بيروت، لبنان، ط2/ 1997.

البيان في تأويل آي القرآن⁽¹²⁾.

إن هذا الاختيار التمثيلي لا يعني أن هذا المجرى لم يشغله، سوى ذلك العَلَم ولم يندرج داخله، سوى ذلك الأثر⁽¹³⁾ وإنما مرّد ذلك إجماع الدارسين على حاصل مفاده أن الطبري «هو أول من فسر بالمأثور في جامع البيان في تأويل آي القرآن»⁽¹⁴⁾ وأن تفسيره «هو التفسير الذي له الأولوية بين كتب التفسير، أولوية زمانية وأولوية من ناحية الفن والصناعة (...). فكان عمدة المتأخرين ومرجعاً مهماً من مراجع المفسرين على اختلاف مذاهبهم وتعدّد طرائقهم»⁽¹⁵⁾.

- (12) أبو جعفر (محمد بن جرير)، (ت 310هـ)، جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت، ط1/ 1992، ج12. كما نعتمد مدوّنة الطبري المخزّنة على قرص مسمّط (C-D)، الموسوعة القرآنية، الإصدار الدوّني، شركة الحادي.
- (13) لقد اندرج داخل هذا المجرى التفسيري، جمع من الرجال وكث من الأعمال، نذكر أهمّها ونورد أبرزها:

- بحر العلوم لأبي الثيث السمرقندي (ت 379 هـ).
 - الكشف والبيان عن تفسير آي القرآن لأبي إسحاق العليمي (ت 427 هـ).
 - معالم التنزيل لأبي محمد الحسين البهوتي (ت 510 هـ).
 - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية الأندلسي (ت 546 هـ).
 - تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء الحافظ بن كثير (ت 774 هـ).
 - الجواهر الحسان في تفسير القرآن لعبد الزحمان الثعالبي (ت 876 هـ).
 - الدرر المنثور في التفسير المأثور لجلال الدين السيوطي (ت 911 هـ).
- ولمّا كانت ضرورات المنهج تقضي أن نتخل الممثل من تلك الأعمال والرأس من أولئك الرجال، وقع اختيارنا - أسوة بإجماع أغلب من سبقنا في التأريخ لهذا العلم وتدقيق النظر فيه أنساقاً وقوانين - على الطبري، رجلاً وعلى جامع البيان أثراً، لما ينطوي عليه هذا التفسير من مبادئ وقوانين يمكن انطلاقاً منها التأريخ لهذا المجرى التفسيري المهتمدي بالأثر شيئاً في التخريج وبالزوايا سداً في التصحيح، إضافة إلى كونه أوّل الأثر المدوّنة ضمن هذه الدائرة التفسيرية.

- لمزيد التوضيح بما ألف في هذا المجرى التفسيري الذي يعدّ الطبري رأسه، راجع الذهبي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، وخاصة ج1، ص 152-254.
- (14) السبّتي (نانة)، التفسير ومذاهبه، (مرجع سابق)، ص 38.
- (15) الذهبي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ص 209-210.

1 - في مفهوم التفسير الأثرى وقضاياها

1 - مفهومه وحده

لئن اختلف الدارسون في حد التفسير الأثرى مفهوماً وقضايا⁽¹⁶⁾ فإنهم كادوا أن يجمعوا على كونه يقوم على تعقب أخبار مروية عن الرسول أو صحابته تفسر آية أو نبيذ معنى لفظ قرآني (...). إنه منهج يستمد أسسه من علم الحديث⁽¹⁷⁾ وقد شهد هذا الفن تحولات أهدت مآذنه كما لامست منزلته داخل حقول المعرفة الإسلامية⁽¹⁸⁾ وليس بعينا من تلك التحولات تعاقبها بقدر ما تعيننا ثمراتها وآثارها التي خلفها هذا اللون التفسيري من قضايا ومشاكل، عندما غدا علماً له قوانينه التي جعلته يتميز عن أجواره من المعارف الدينية المتداولة في تلك الحقبة، مثل علم الحديث الذي حوى هذا العلم وستر مظهره وحجب مفهومه وغيب استقلاله، زماناً طويلاً صيره فرعاً من فروع وهامشاً على مته⁽¹⁹⁾ ولم نجد من بليغ الأمثلة على ذلك - أسوة بمن سبقنا في التأليف في مثل هذه القضايا -، سوى مؤلف الطبري جامع البيان الذي خلص فيه هذا العلم وتمخض، فاستقام حده ووضح مجاله⁽²⁰⁾.

(16) لملاحقة هذا الاختلاف الذائر على التفسير الأثرى مفهوماً وقضايا، راجع، الذهبي (محدد حسين)، (مرجع سابق) وخاصة حديثه عن حدود هذا النوع التفسيري ومراحلته ونقلاته التي تغير عبرها مفهومه ووسعت مجالاته لبحوي علوماً غير التي أثرت عن الرسول مثل أنواع الضعيفة والثابطين وإلى أي مدى تعدت تلك المؤثرات موصولة بالذرية أم معقولة بالزوية، ص 152-154.

(17) السليبي (ثلاثة)، تفسير ومطالع، (مرجع سابق) ص 37.

(18) نفسه، وخاصة حديثها عن تحولات هذا الفن، تعني علم التفسير، فبعد أن كان مادة معوجة داخل علم الحديث، غدا علماً قائماً برأسه مفيداً لمعناه، قائلته في بيان هذا التحول التجاري على هذا العلم فظهر التفسير باعتباره علماً، لعماً بدأ يستقل عن سائر المشاغل التي لها صلة بالنص القرآني، ص 34.

وكذلك ابن عاشور (محدد الفاضل)، (مرجع سابق)، ص 44.

(19) عن علاقة علم التفسير بعلم الحديث ومدى أسر الثاني الأول زماناً، راجع الذهبي، (مرجع سابق) والسليبي، (مرجع سابق)، وابن عاشور، (مرجع سابق)، وخاصة ص 44.

(20) لقد خلص التفسير مع الطبري في جامع البيان، إلى علم ذي قواعد ومبادئ، راجع في ذلك، الذهبي، (مرجع سابق)، السليبي، (مرجع سابق)، ابن عاشور، (مرجع سابق).

ب - قضايا ومشاكله

يعتبر الأثر الأصولي على اختلاف مظاهره وأشكاله مبدأً أساسياً في الحديث عن قضايا التفسير الأثري ومشاكله⁽²¹⁾ نظراً إلى كونه موجهاً - لدى المعتقدين في صحته والقائلين بشرفه - من موجّهات الفهم وعتبة من عتبات تأويل معاني النص القرآني وتخريج آيه ومكاشفة مقاصده ما ظهر منها وما خفي.

إن الاعتقاد في سلطة الأسلاف أصلاً وتوابع، موارث ومأثورات، أحدث آثاراً بينة في مدونات التفسير بالمأثور من جهة توجيه التأويل إلى مسالك لها في منابع الأولين - رمز الضفاء والاستقامة والتمام - ما يبرزها أو يرشح قيامها أو يدعم وثاققتها، لذلك كان الأثر هو الأصل في التخريج حتى وإن كان مشكوكاً في صحيح نسبه إلى من ينمى إليه الخبر أو تردّ إليه الزواية، سنداً في شأن حكمة قرآنية أو فضيلة لذنية أو قاعدة فقهية⁽²²⁾.

وليس التبسط في القضايا التي يمكن أن تحدث عن هذا النوع التفسيري تبسطاً مسهباً مطلقاً، طلبتنا ومقدّرنا، بل إن تلك القضايا المتمثل أهمها في سلطان الأثر والسلف أعمالاً وأقوالاً توطن في هذا المقام النظري المخصوص المدار على الججاج في مجرى الزواية والأثر، توظيفاً ينجلي بمقتضاه أثر تلك المبادئ

(21) الذهبي، (مرجع سابق).

(22) تبدو سلطة الزواية المستندة، شديدة الوقع على تأويلات الطبري بوصفه رأس هذا المذهب، إذ نجد في أسانيد أعلاماً اشتهرت أسماؤهم وذاعت ألقابهم، فادمجوا ضمن «سلسلة الذهب»، (مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر)، كما نجد آخرين جهلت أسماؤهم وغابت ألقابهم، فادمجوا ضمن «سلسلة الخزف»، (الكلبي عن السدي عن ابن عباس)، فنسب - رغم ذلك - إليهم روايات وتنمى إليهم أخبار.

وهذا دليل على أن للإستناد، وظيفة تتجاوز الظاهر إلى مرتبة غيرها لها علاقة باستراتيجيا المحاج، كي يضمن على المروي من الأخبار والحاصل من التأويلات، ضرباً من المشروعية الزمنية، تميز نفاق تلك المرويات وترشح صلاحها ونفاذ أمرها في الجمهور الذي يستقبلها وفي المتقبل الذي يتلقاها، وهذه الوظيفة هي التي سنعمل على بيان وجوها واستحصال آلياتها في بحثنا «الججاج، أنماطه وسياساته»، في جامع البيان حيث تكون الزواية المستندة، حجة سلطة Argument d'autorité، يفتح بها المحاج الطرف المحجوج أو يبرّه من خلالها.

وصدى تلك القضايا في أنواع الحجج المستخدمة وفي أبنية الخطاب المنجزة وفي سياسات القول المتبعة تجليها نصوص المدونات وتطرح بها أنظمتها⁽²³⁾

II - الأثر والتسلف ودورها في توجيه الخطاب وتكوين استراتيجياته

لما كان المنوال الججاجي الذي نهدينا بعض تعاليمه في هذا العمل، يعتبر الججاج مقولة لغوية مركبة، لها وصل بمقامات الخطاب وسياقاته⁽²⁴⁾ وليس مقصوداً على رصد تفنّيات الخطاب ووسائله التي يعتمد إليها المحاجّ لدحض رأي أو ترشيح معتقد يقتنع به المخاطب أو يحمل على تجنّبه وأطراحه⁽²⁵⁾ كان البحث

(23) عن أثرسة التقليد Tradition، في مسارات الججاج وفي توجيه أنماط الخطاب عامة، راجع في ذلك، تسيلاً لا حصراً المراجع التالية:

- Amossy (Ruth), *L'argumentation dans le discours*, op. cit.
- Bonnewitz (Patrice), *La sociologie de P. Bourdieu*, P.U.F, 2e éd., Paris, 2002.
- Fedida (P.): op. cit. (*Art, interprétation*).
- Mannot (G.), *Islams- les sciences religieuses traditionnelles*, in *Encyclopaedia Universalis*, version 10, (C-D).

(24) عن الججاج مقولة لغوية ترشح عنها جملة من الأفعال وينبع منها جمع من الآثار لها علاقة بمقامات اللفظ وسيئات الخطاب، راجع:

- Amossy, op. cit.
- Emeren et Grootendorst, op. cit.

(25) نجد ضمن هذا التصور للججاج، صدى لتعريف بيرلمان، إذ يقول:

«L'étude de l'argumentation analysera les techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion d'un auditoire aux thèses qu'on présente à son assentimento», in *Encyclopaedia Universalis*, version 10 (C-D), (*Art, Argumentation*).

إذ هذا المتعب الذي يحصر الججاج في دراسة التفنّيات الخطابية التي يعتمد عليها المحاجّ، لإقناع المخاطب برأي/فكرة أو جعله يعدل عنها، ليس كافيّاً لتعريف الججاج، مقولة لغوية مركبة تعمل في تشكيلها فواعل مقامية وسياقية مختلفة، لها أثر في تكوين استراتيجيا المحاجّ القولية والمفعبية والفكرية عامة، فينجز عن ذلك ضرب من التوجيه «Orimration» يخرج بني القول والفكر عن الحدود المرسومة لها رسماً منطقيّاً مسبقاً. ولعلّ هذا الأمر هو الذي حدا ببعض من نظّر داخل دائرة هذا العلم، إلى استئان جملة من المراجعات التي لم تعد تحصر الحدث الججاجي في إيسار المنطق والاستدلال فحسب وإن كان فيه بعض منهما، ليصلوه بدوائر أخرى لها علاقة بمحتمل الوقوع كالمواقف والأهواء والتوازع.

فيما للأثر والسلف من أفعال في توجيه خطابات المؤولين الناتجة عن تفاعل يحدث بين النص المؤول وآلته المفسرة/الواصفة من جهة كونها جمعاً من التصوص يستحضرها المؤول ليجلو بها غيب النص ويدحر بها ضباب معناه ومعيق مجلأه⁽²⁶⁾ ممكناً، لا بل ضرورياً وشرعياً لأطراد حضور شكله وجلاء مظهره في هذا النوع التفسيري المهتدي بالأثر جهةً وبالسلف قاعدةً ومستنداً في تخريج أي القرآن أو القول فيه برأي. ولسنا نعتبر الأثر والسلف حاصلين مدركين، بل نعتبرهما قيمتين مقولتين يجزدان ويحدسان، دورهما في كونهما سلطتين فاعلتين في الجمهور فعل الزمزم في الذكرة يعتقد فيه الناس تجريداً وتصوراً دون تبصر به أو إدراك له⁽²⁷⁾.

وقد تجلّت سلطة الأثر والسلف في مدونات التفسير بالمأثور كما يدل على ذلك نعتة استغراقاً وعموماً وفي جامع البيان مثالنا أنموذجاً، أشكالاً ومظاهر كان أهنها الإسناد وهو عبارة عن عملية يقوم بها الزاوي تتمثل في إنشاء خيط واصل بينه وبين مصدر الخبر وهذا الخيط هو السند⁽²⁸⁾.

- * إن هذه الفتح النظرية التي أدخلت على حقل النظرية الجساجية، حدوداً ومجالات هي التي كثرت سبل المقاربة فيها ووسعت مجالات النظر داخلها.
- راجع في ذلك مثلاً مقاربة كل من إيتيرن وجروتندورست التداولية الجدلية وكذلك مقاربة أموسى التداولية المقامية، إذ اعتبرت هذه الأخيرة، الجساج مقولة تتجاوز الألفاظ والجمل، لتلامس نخوم التصوص والخطابات، بوصفها كلاً جامعاً وحاضناً شاملاً مختلف الثقبات، لغوية كانت أم مقامية.
- (26) عن التفسير رافداً من روافد توسيع مفهوم النص في الثقافة العربية الإسلامية، راجع نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، (مرجع سابق).
- (27) عن عمل الزمزم ووظائفه في المخيال والذاكرة، راجع على سبيل المثال المؤلفات التالية:
- Art. «Symbole», Jameux (Dominique), in *Encyclopedia Universalis, version 10*, (C-D).
- Beigberder (O). *La symbolique*, coll. Que sais-je?, P.U.F., Paris, 1957, 6e éd., rév. 1988.
- Cassier (E), *La philosophie des formes symboliques (philosophie der symbolischen Formen)*, 1923), trad. Hansen Love (O), Lacoche (J.-Y) et Fronty (C), 3 vol. Minuit, Paris, 1972.
- James (E). *The theory of symbolism*, Londres, 1958.
- Ortigues (E), *Le discours et le symbole*, op. cit
- (28) القاضي (محمد)، الخبر في الأدب العربي، دراسة في السردية العربية، (مرجع سابق)، ص 227.

وقد بدأ حضور سلطة الأثر والتلف متجلياً في الإسناد شكلاً حاوياً، إذ كان الاهتمام به أسبق في الحديث النبوي ونشأته فيه أعظم ممّا هو في الزواية الأدبية⁽³⁰⁾ كما تضاف إلى هذا الشكل، أشكال أخرى تخلف مرتبة وتباین منزلة مثل المأثور الشعري والفغوي وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم ممن أوكل لهم سلطان الاعتقاد ومؤسسته الوثيقة والجلّة والرّفعة والهمة والمكانة والمرتبة⁽³¹⁾ لذلك دفع علماء الزواية وموتفو الأسانيد إلى استئان شروط تنظّم تداولها وتحذّر مجالاتها وترشّع فاعليها⁽³²⁾ فصتقوا في ذلك الكتب والتّواليف⁽³²⁾ لكي يحافظوا على مصادر المتح ومنتج الاستجلاب، نقيّة لا يكدر ماءها الوضع والتقول، الزيادة والرّبي⁽³³⁾ وما يعنىنا من سلطان الزواية آثارها وأفعالها في توجيه مسارات الججاج توجيهاً يجعل خطاب المفسر صدق لتلك الشعالييم، ينجرّ عنه لدى أولئك المعتقدين في وثاقة الأثر وسطوته صدام وصرع مع المحسوبين خصوصاً وألذّ، يستحضرون أو ترسم أطباقهم تخيلاً وانفراضاً⁽³⁴⁾.

وبذلك نفدو كتب تفسير القرآن وفق هذا الاعتبار النظري، مثلاً وبيانا على نمط ججاجي يصنه التفاعل بين المذاهب⁽³⁵⁾ ويجريه التّحاور بين ما لتلك المذاهب من أساق فكرية وعقدية تخيرنا بها أصداء الخطابات وتجلوها لنا أبنية الكلام وسياساته⁽³⁶⁾.

(29) نفسه، ص 230.

(30) نفسه، ص 228.

(31) نفسه، ص 231-254 (مراتب التحمل/شروط الأداء).

(32) نفسه، ص 228-229/5.

(33) عن أثر الوضع في الأسانيد وما بداخلها من دسّ وتضمين (الإسرائيليات مثلاً)، راجع الفغوي، (مرجع سابق) وخاصة ج 1، ص 179-203.

(34) عن الجمهور في الججاج، صنوفه ومراتبه ووظائفه، راجع في ذلك: Anosy, op. cit. ; Eemern et Grootendorst, op. cit.

(35) Peelman, *L'empire rhétorique, Rhétorique et argumentation*, Vrin, 2e éd., augmentée d'un index, Paris, 2002, Chapitre II (L'argumentation, l'orateur et son auditoire, p. 23-39).

(36) عن الججاج تفاعلاً تداولياً، يحفضنه المقام وتؤثر فيه أفعاله، راجع خاصة إينبيروجر وتندورست (مرجع سابق).

(37) عن أثر الاعتقاد المذهبي في توجيه المسار التأويلي، راجع ابن عبد الجليل (متصفاً) (مرجع سابق).

III - الججاج في جامع البيان: أطره ومنطلقاته وتقنياته واستراتيجياته⁽³⁷⁾

تُعنى في هذا المقام بدراسة الججاج في خطاب جامع البيان من حيث الأطر والمنطلقات ومن حيث التقنيات والاستراتيجيات. وهذا المنحى في البحث نرمي من ورائه إلى استكشاف أنظمة الخطاب الججاجي في جامع البيان وتجلية الصّامت فيها من العقائد المذهبية والرؤى الأنطولوجية التي يطنها الخطاب ولا يصرح بها إلا لمحا وإيماء⁽³⁸⁾.

أ - الأطر الججاجية

لقد أدار كلٌّ من بيرلمان Perelman وتيتكا Tyteca أطر الججاج على حذّه وتعريفه: موضوعاً وغاية، فحصرنا موضوعه في «درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في

(37) لقد استلهمنا هذا الاختيار المنهجي، لدراسة الججاج في جامع البيان عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة من مقالة صولة (عبد الله)، الججاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الججاج - الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتكا، ضمن كتاب أهم نظريات الججاج في الثقايلد الغربية من أرسطو إلى اليوم (عمل جماعي)، (مرجع سابق)، ص 297-350.

كما أضفنا إلى تلك المداخل الثلاثة مدخلاً رابعاً سميناه الاستراتيجيات الججاجية، من جهة ما لهذا المدخل من وظائف وأدوار في فكّ معالّن المدوّنات التفسيرية/التأويلية، فكاً يفت على طرائق تعامل المفسرين/المؤولين مع حقائق النصّ القرآنيّ والترويج لها باعتبارها عقائد فردية ينتصر لها المحاج/المؤول، يفتع بها المطيعين ويكّث من خلالها المناوئين. كما يمكن أن نلمس أصداء هذا المنهج في كتاب

Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit.

(38) عن صمت الخطاب ومضموره راجع في ذلك المؤلفات التالية:

Foucault (Michel), *L'archéologie du savoir*, Editions Gallimard, Paris, 1972.

وقد عزب هذا الكتاب يفوت (سالم)، حفريات المعرفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الذار البيضاء، المغرب، ط 2/ 1987 (متنّحة)، إذ يقول في سياق حديثه عن الانتظامات الخطيبية «إنّ كلّ خطاب ظاهر، ينطق سرّاً وحقبة من شيء ما تمّ قوله وهذا الماسبق قوله، ليس مجرد جملة تمّ التلفظ بها أو مجرد نصّ سيكت كتابته، بل هو شيء «لم يُقل أبداً» إنه خطاب بلا نصّ وصوت هاس هسس السمة وكتابة ليست سوى باطن نفسها»، ص 25.

درجة ذلك الفسليم⁽³⁹⁾ وربطاً غابته «بجعل العقول تدعن لما يطرح عليها أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع الججاج ما وفق في جعل حدة الإذعان تقوى فوجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب إنجازه أو الإمساك عنه أو هو ما وفق على الأقل في جعل السامعين مهئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة»⁽⁴⁰⁾.

إن الذي يعنينا من ضبط أطر الججاج في جامع البيان مبدئياً غابته الجارية إلى تطويع العقول والأهواء حتى تدعن وتسلم بما يلقي عليها من الأفكار والآراء، لغاية العمل بها أو الإمساك عنها⁽⁴¹⁾.

وهذا المذهب في الرأي يقضي منهاجياً، أن نعتبر الطبري محاجاً يتوخى بخطابه التصيري إلى جمهور يتلقاه ليتفاعل به انفعال طاعة واستجابة أو انفعال رد وإدانة وذلك حسب مقتضيات المقام ومطالب السياق⁽⁴²⁾ واستحضار الجمهور في

- «Les prémisses implicites du discours argumentatif», in *la nouvelle dialectique*, op. cit., p. 71-82.
 • Amossy, op. cit., chapitre 5 (Éléments de pragmatique pour l'analyse argumentative), p. 151-159 (*Le non-dit ou le pouvoir de l'implicite*), p. 151-159.
 • Orrechioni (Catherine- Kerebrat), *l'implicite*, Armand Colin, 2ème édition, Paris, 1998.

(39) صولة (عبد الله)، (المرجع السابق)، ص 299/5.

(40) نفسه، ص 299/59.

(41) عن علاقة الججاج بتطويع العقول والأهواء حتى تدعن وتسلم، راجع على سبيل المثال:

- *La nouvelle dialectique*, op. cit.

وخاتمة: Chapitre 1 (*L'approche pragma-dialectique*), p.7-17.

وكذلك: Chapitre 2 (*Points de vue et divergences d'opinions*), p.18-32.

(42) في الفرق بين المقام والسياق، راجع على سبيل المثال، يوسف (ألفة)، تعقد المعنى في القرآن، بحث في أسس تعقد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن، (مرجع سابق)، إذ تعتبر المقام «الإطار العام للقول الذي يشمل زمان القول ومقامه وهوية الباث وهوية المتكلم وعلاقتها بهما بعضهما بعضاً وكل ما يعرفه أحدهما عن الآخر»، ص 8. وتعتبر السياق أما يحيط بالقول المقصود من أقوال نسبه وتلحقه، تساهم مقدراتها في تحديده معناه، ص 9.

وللمقام والسياق، أثر جليل في توجيه مسارات القول الججاجي وتلوين استراتيجياته، فهنا الأمر نجد له صدى في كلام صولة (عبد الله) وهو يعرض أفكار بيرلمان ونيثكا في الججاج، إذ يقول: «ومهما يكن من أمر، فإن عرض المعطيات، ينبغي أن يكون»

بحث الججاج موضوعاً وعلماً⁽⁴³⁾ له أهمية قصوى نظراً إلى أن الفعل الججاجي لا يحدث إلا إذا التقى طرفان إن واقعاً مدرَكاً أو افتراضاً ممكن⁽⁴⁴⁾ وهذا الالتقاء ينتج عنه ضرب من التفاعل الذي تنصهر داخله ملكات الإنسان عقلاً وأهواء، تنفعل بالخطاب فإما أن يقوى إذعانها أو يفتر⁽⁴⁵⁾.

وقد استن علماء الججاج لحدوث ذلك شروطاً سنكشف عنها في بحث المتعلقات. وحتى نجعل كلامنا موصولاً بمقامه نعني رده إلى جامع البيان خطاباً ججاجياً، نشير إلى أن جمهور الطبري الذي إليه توجه الخطاب جمهوران والججاج المنبثق عن ذلك ججاجان، أما الجمهور فعام يتقوّم بكلّ من آمن وأسلم ودان بهذا الذين الطارئ الجديد تعمق معرفته به تفسيرات وتأويلات تبينه وتكشف خيائه، وخاصّ يتقوّم بكلّ من أنكر بيان القرآن ونفّعه من المذاهب القائلة بعكس

= في المقال مطابفاً للمقام من أجل ججاج ناجح ناجح معاً، (المرجع المذكور)، ص 319.
(43) عن مكانة الجمهور في الججاج، موضوعاً مندرجاً في الخطاب وعلماً موصولاً بالنظير والتجريد، راجع في ذلك من جهة التمثيل، المؤلفات التالية:

- Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit. (Chapitre 2, l'argumentation, l'orateur et son auditoire, p. 23-39).
- Amossy, op. cit. *L'argumentation dans le discours...*, op. cit. (Chapitre 1, l'adaptation à l'auditoire, p. 33-59)

(44) يمكن أن يكون الجمهور حاضراً في الججاج حضوراً فعلياً مدرَكاً كما يمكن أن يكون مجرد استراتيجياً ججاجية يفترض وجودها المحاج، حتى يدفع بها خطابه ويجيزه. وهذه الظاهرة، ظاهرة صناعة مخاطب مفترض، نجد لها صدى بيتاً في بعض التأليف القديمة. راجع في ذلك على سبيل المثال ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1989، وانظر خاصة خطبة الكتاب، إذ يقول بصريح اللفظ وواضح التعبير «أنا بعد أسعدك الله بطاعته وحاطك بكلامه ووفّقك للحقّ برحمته وجعلك من أهله، فإنك كتبت إليّ تعلمني»، ص 9.

وعن الجمهور/السامع، استراتيجياً ججاجية، راجع روث أموسي (مرجع سابق)، ص 56-58 وخاصة حديثها عن، (L'auditoire en face-à face et l'auditoire virtuel)، ص 34-36.
(45) عن انصهار الملكات البشرية، عقلاً وأهواء وتفاعلها وما ينتج عن ذلك من آثار نفوذي الإذعان أو تثق في عضده، راجع:

- Amossy, *Ibid.*

وخاصة الفصلين السادس، (Le pathos ou le rôle des émotions dans l'argumentation, p.163-182).

ما جرى عليه السلف من قواعد الشخريح ونواميس القول وشروطه وهو يفهم بذلك إلى علماء الأضلال من المعتزلة خاصة ومقاتلهم في القرآن تأويلاً وتخريجاً.

إن صفتي الجمهور هذين⁽⁴⁶⁾، ينتج عنهما كون خطاب الطبري الججاجي خطاباً مرثياً⁽⁴⁷⁾ نجتمع داخله قيمتا المساندة والحث والاستدعاء في الأول والثاني والذخرف والتفنيد في الثاني وهاتان القيمتان يتوي وراهما صامت عقدي وخاب مذهبي⁽⁴⁸⁾ مداره على الانتصار لمن يستد رأي الطبري ذي الخلفية الأثرية المعتقدة في أن القرآن انور ساطع (...). وشهاب لامع (...). ودليل هاد (...). وحرز حاد⁽⁴⁹⁾ وفي أن محمداً ابتعث الله بالدعوة الثامة والرسالة العامة وحاطه وحيداً وعصه قريباً من كل جبار عائد وكل شيطان مارد حتى أظهر به الذين وأوضح به التليل وأنهج به معالم الحق ومحق به منار الشرك وزهق به الباطل اضمحل به الضلال...⁽⁵⁰⁾

وهذه الخلفية العقيدة القائمة على قداصة النص من جهة وعصمة حامله، تعني محمداً ﷺ، من جهة ثانية تجعل الخطاب موجهاً إلى الجمهور المتلقي توجيهاً يعيب في مرحلة أولى مرمي الاقتناع⁽⁵¹⁾، إن تلقاه المعتقدون المؤمنون ويدرك في مرحلة ثانية الإقناع⁽⁵²⁾، إن تلقاه الجاحدون الزادون مما يجعل عمل الخطاب عملاً مزدوجاً وفعله فعلاً مرثياً تشدح لبلوغ تلك الغاية الدائرة في جملتها على تعبير

(46) في التفرق بين الجمهور العام/الكوني (Auditoire Universel) والجمهور الخاص (Auditoire particulier) وميزات كل منهما، راجع أموسي (مرجع سابق)، ص 53-56.

(47) عن الججاج خطاباً مرثياً تركب جمهوره، راجع مثلاً: روث أموسي (مرجع سابق) وخاصة حديثها عن (Auditoires homogènes et composistes)، ص 43-53.

(48) إن للمفسر في الخطاب عامة وفي الخطاب الججاجي خاصة، مكانة وأثر في تأويله نقضاً وتفسير الأفكار التي يحملها الخطاب وتضمنتها أبيته وأنساقه، راجع في هذا الشأن روث أموسي (مرجع سابق) وخاصة حديثها عن (Le non-dit ou le pouvoir de l'implicite)، ص 151-159.

(49) تفسير الطبري المنسي جامع البيان في تأويل أي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة 310هـ، منشورات محمد علي بيضون، (مصدر سابق)، ج 1، ص 26.

(50) نص، ص 25.

(51) الإقناع (Conviction).

(52) الإقناع (Persuasion).

الاعتقاد أو دحضه واستبداله بما ترتضيه السنن وتجزئه قواعد العرف الإيماني الموروث، جملة من الوسائل اللغوية المقاليّة والقرائنيّة المقاميّة تتفاعل فيما بينها داخل أنسجة الخطاب ليبلغ بها المطلوب ويصاب بها المقدر: دحضا أو تعديلا أو إنشاءً جديداً⁽⁵³⁾ أنا كون الججاج من جنس الجمهور الموجه إليه الخطاب فهذا يعني التركب والازدواج، إذ ناتج الجمهور العام ججاج اقتناعي Argumentation convaincante وهو ججاج يرمي إلى أن يسلم به كل ذي عقل وجمهوره عام «Auditoire Universel»⁽⁵⁴⁾ وناتج الجمهور الخاص، ججاج إقناعي «Argumentation persuasive» يرمي إلى إقناع الجمهور الخاص «Auditoire particulier»⁽⁵⁵⁾، وسواء أكان نوع الجمهور خاصاً أم عاماً ونوع الججاج المنبثق عنهما اقتناعياً أم إقناعياً، فإن مجرى ذلك، استبدال الأناسق المستحضرة بنسق بيني معالمه ويرسم ملامحه الطبري محاجاً يحمل جمهوره على الاقتناع ويجعل من

* للوقوف على الفروق النظرية والثابتات المفهومية بين الاقتناع والإقناع، راجع صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، إذ أورد في هذا الشأن، نقلاً عن شانيي Chaignet القول التالي: «إن المرء في حالة الاقتناع، يكون قد أقتنع نفسه بواسطة أفكاره الخاصة، أما في حالة الإقناع، فإن الغير هم الذين يقنعونه دائماً»، ص 301.

نفهم من هذا القول أن الاقتناع يكون ذاتياً إرادياً دون ضغط أو إكراه، أما الإقناع فيكون تسلطياً تمارس فيه واسطة ما على المخاطب، جملة من التأثيرات اللغوية وغير اللغوية (الثقافة، الدين، العرف...)، كي يحمل على الاقتناع والإذعان، فكراً ووجداناً بما يلقى عليه من المفائد والأفكار.

(53) يبدو الطبري - وهو بيني خطابه ويقسم سياسات قوله - واعياً بمراميه، خبيراً بأهدافه، لذلك تمددت وظائفه وتكاثرت غاياته:

- وظيفة الدحض والنقض: (دحض ما يعتبره الطبري، مزاعم أنها أصحاب الزأي وعلماء الأنظار).

- وظيفة التعديل والإبرام: (تعديل رأي/ تهذيب غلواء/ تلطيف تخريج).

- وظيفة الإنشاء والتكوين: (إقامة خطاب فارق بين الحق والباطل، حدث تكليفاً من الله ونجم عن إيمان عميق بقدرة الله وسلطانه، بفضله وبيانه، فالطبري وهو يرسم مسالك قوله إنما يرمي إلى إحكام القبضة على المخاطب، حتى يقتنع ويذعن، علماً أننا سوف نتبسط في البرهنة عن هذه الوظائف وغيرها، عندما نياشر العتن التفسيري بالتفكيك والمساءلة، ووفقاً على أشكال تلك الوظائف وتجليه لأهم مظاهرها وأبين غاياتها).

(54) الججاج الاقتناعي (Argumentation convaincante).

(55) الججاج الإقناعي (Argumentation persuasive).

يتلقاه سماعاً أو قراءة مهيناً للعمل به في المحظة المناسبة⁽⁵⁶⁾ والتشديد على العمل بما يحمل المرء على الاعتقاد فيه والإيمان به ينجلي في الثقافة العربية الإسلامية إنجلاءً بيناً، نظراً إلى أن هذه الثقافة قائمة في تصوراتها الزمزية وعقائدها الأنطولوجية على الجمع بين القول والعمل⁽⁵⁷⁾.

والعمل في هذا المقام المخصوص تنفيق النص وتشريعه حتى يسمع مجهوره ويدرك مهجوره من الحكم والبيانات، الجوامع والمفردات.

والحديث عن أثر الججاج في جامع البيان، يقتضي الوعي باستعمالات المصطلح وطرق إجرائه في الحقل الاصطلاحي، إذ الججاج هو العلم النظري كما يطلق على المحااجة فعلاً منجزاً في الخطاب متقدماً في الكلام⁽⁵⁸⁾ إذ لا نجد في مدونة الاختبار حديثاً نظرياً على الججاج متوالاً بل نجد دون ذلك وسواء إجراء اختيارياً لجملة من الكفاءات النظرية بصرفها الطبري حسب مقتضيات المقام

* عن وجه الفرق بين نمطي الججاج هذين، راجع عبد الله صولة (المقال المذكور)، إذ يورد ملخصاً رأي بيرلمان وتيتكا في مسألة الفرق بين الججاج الإقناعي والججاج الإقناعي قائلاً: «يلتزم المؤلفان الججاج قسمين بحسب نوع الجمهور هما الججاج الإقناعي *l'argumentation persuasive* وهو يرمي إلى إقناع الجمهور الخاص *L'auditoire particulier* والججاج الإقناعي *l'argumentation convaincante* وهو ججاج يرمي إلى أن يسلّم به كلّ شيء عقل، فهو عام...»، ص 301. إذ الفرق بين الججاج الإقناعي والججاج الإقناعي، كامن في نوع الجمهور الذي إليه يوجه الخطاب.

ولما كان جمهور الطبري علماً وخاصاً، كان ججاجه إقناعياً وإقناعياً، فهو ججاج جامع يخاطب عموم المتلقين وخصوص المستقبلين. وكونه جامعاً (العقل، الإرادة/الأهواء) فإن صفة تلك نابعة من طبيعة النص القرآني، (النص المتن/النص المفسر) الذي توجه خطابه إلى من آمن ومن جحد، وهذا السلطان الذي يمارسه (النص المتن)، على النص الحاشية، سوف نبحت وظائفه ودلالاته فيما هو آتٍ من قضايا يطلّنها البحث ونستدعيها سيات.

(56) عبد الله صولة (المقال المذكور)، ص 299.

(57) عن خاصية جمع الثقافة العربية الإسلامية بين القول والفعل وأثر ذلك الجمع في توجب الأفكار والعقائد، راجع على سبيل المثال عبد الرحمن (طه)، تجديد المنهج في تفويم القرآني، (مراجعة سايز)، ص 10 وما بعدها.

(58) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، إذ يقول في حد مفهوم الججاج، اعتهاد*

ودواعي المقال إن استجمعت تقنياتها وكشفت منطلقاتها ووصدت استراتيجياتها بدت ملامح الججاج نظرية ومنوالاً، تجريداً ومثالاً⁽⁵⁹⁾.

فيحنا الججاج هنا بحث يجلو النظرية من مختبر الخطاب: قوانين وأشكالاً ولا يفاجتنا غياب الججاج علماً من الحضارة العربية الإسلامية وحضوره موضوعاً ينجز في الخطاب، لأن ذلك من ثمرات العصر الحديث دون العصور الأخرى التي كان الفكر فيها مشغولاً بممارسة القواعد لا بوصف تجريداتها التي انبثق التأليف فيها زمن شعر أهلها بدياة مفارقتها إياهم بمفعول نواب الزمان وتقلبات الفكر والأوان...⁽⁶⁰⁾.

إن أطر الججاج في جامع البيان أطر مشغولة بتهينة المتقبلين إلى العمل والانفعال بقواعد المحاصيل التأويلية المنبثقة عن تقليب النظر في سؤ القرآن

* بأراء بيرلمان ونيثكا، «لفظ الججاج L'argumentation يطلق على العلم وموضوعه أي على النظرية وعلى المحاجة أيضاً...»، ص 289.

(59) لقد صرّف الطبري في خطابه التفسيري، جملة من الكفاءات Compétences، نجمعها وتصنيفها وتأويلها، بجمعنا نغف على المتوال الججاجي المجرد الذي أتبعه التبري فزوب أعماله داخل خطابه، دون أن يستي مفاهيمه أو يعين مصطلحاته. والطبري بوصفه ذاتاً متكلمة/محاجة، يمتلك جملة من الكفاءات (الكفاءة الأساسية La compétence linguistique / الكفاءة الموسوعة Compétence encyclopédique / الكفاءة المنطقية Compétence logique / الكفاءة البلاغية الشدائلية Compétence Rhétorique / pragmatique)، وزعها بطريقة تجعله يصيب في عقل جمهوره وأهواء متقبله، الشجاعة والتأثير والانتفاع والتبصير بقيم الخطاب ووجاهة مضامينه، لتعميق النظر في تلك الكفاءات وقواعد إجرائها، راجع، أوركيني Orecchini (مرجع سابق)، ص 161-298. (Chap 4: Les compétences des sujets parlants)

علماً أننا سنعود إلى امتحان هذه الكفاءات وقواعد إجرائها، عندما نياشر المتن التفسيري بالنظر والتدبر، كي نعين ما يمكن أن تحويه تلك الكفاءات من طاقات حجاجية تبطنها أشكالها وتضمرها أبنيتها.

(60) عن استباق المتصورات المفاهيم والمصطلحات، القواعد والإجراءات، راجع في ذلك الزبدي (توفيق)، جدلية المصطلح والنظرية النقدية، فرطاج، 2000، ط 1، 1998 وخاصة القسم الأول، «خطاب الوقع والشكل المصطلحي»، ص 43-162. إن تمخض المتصورات في العلوم عامة، إلى مفاهيم ومصطلحات يأتي دائماً بعد أن تنفذ شروط تداول متصور ما لأسباب تفرزها المقامات وتغضي بها السياقات وحتى يتجاوز التقاد، يصنع الفكر بدائله النقدية والتصنيفية التي تعيد تسمية الأشياء فتخلد وتستمر.

وأبه، بمرغفة يزيد وفقاً لها ترسيخ الاعتقاد في تعاليم الأثر أصولاً وتوايح⁽⁶¹⁾ وهذا المبدأ أصل في الاعتقاد الأثري الذي نرى له كما رأى فيه غيرنا ممن شغلت عقله هذه المباحث أثراً في توجيه مسارات الججاج وتحديد أصول انطلاقه وجواز قيامه خطابات حاملة ومقالات ناجزة تكون شاهداً على استحصال أنظمة العقل المفسر مردوداً إلى مذبحه موصولاً بمعقده شفاً وثاقه⁽⁶²⁾.

ب - المطلقات الججاجية

لقد عثر علماء الججاج مبتداً الاطلاق في الججاج بمقدماته وصدوره، نظراً إلى كونها متعلقة بالتضابا التي منها يكون المنطلق وبها يكون الاستدلال على قضية ما أو رأي بيت⁽⁶³⁾ ودراسة المقدمات وما تحترى عليه من قيم ججاجية يمكن أن يكون نظراً في صدور الخطاب المتن نعي - في مقامنا هذا - تفسير الطبري سورة البقرة وما يشهد لذلك من آيات وطرائق يقوى بها التخريج ويرشح بها التأويل وتضمن بها نجاعة الخطاب وقوته في كسب طاعة الجمهور وجعله يعتقد في وثاقه تلك الآراء ويفر بجلالة تلك المواقف والتنبيهات⁽⁶⁴⁾، كما يمكن أن يكون نظراً

(61) برنة مفهوم الاعتقاد الأثري إلى التسع الإلهي الأول ويتواصل في ما ينشئ عن اصطفاك الألباء/حملة التضمين والزسائل) ويسترسل في الأتياع من الضحوب والأخلاء، هذا المفهوم الذي أتمنا جوهره على ضرب من التوسيع الدلالي، حتى أتميناها إلى التسع الإلهي الأول سوف نحصل التمر على إثباته والبرهنة عليه، استناداً إلى أقوال الطبري وسوانحه في تأويل النضر القرظي واستكشاف آبه، فيما هو آت من فصول وأبواب.

(62) عن أثر التسعب في الاعتقاد والتفكير عامة، راجع ابن عبد الجليل (منصف)، الفرقة الهلنسية في الإسلام، (مربع ساين).

(63) عبد الله صولة (الفتان المذكورة)، ص308، وراجع في ذلك أيضاً:

Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit, chapitre III, «Les primitives de l'argumentation», p.35-53.

إذ يقول متعلقاً عن علاقة الفعل والتأثير بمقدمات الججاج وصدوره:

«L'orateur, s'il veut agir efficacement par son discours, doit s'adapter à son auditoire. En quoi consiste cette adaptation, qui est une exigence spécifique de l'argumentation? Essentiellement, en ce que l'orateur ne peut choisir comme point de départ de son raisonnement que des thèses admises par ceux auxquels il s'adresse». P35.

(64) مقدمات الججاج يمكن أن يخبرنا بها متن الخطاب (تفسير الطبري سورة البقرة/المقدمات المستخرجة في المتن المفسر).

فيما يعقد من صدور فعلية ومقدمات حقيقية تدرك بالعيان فتوشى بها الكتب وتحلّى بها المعارض⁽⁶⁵⁾ وهذه السُّنة في الكتابة والتأليف نجدها نافقة مترددة في الثقافة العربية الإسلامية التي كان كتابها فيها ولو عين بصدور كتبهم ومعارض وجوهها، إذ لا يكاد توليف يخلو منها ولا تصنيف يعزل عنها⁽⁶⁶⁾ وفي ذلك إحضار لصورة المتلقي المثال الذي يعمل مصنف الكتاب على رسم معالمه والتكهن بهياته، تحصيئاً لخطابه منه وضماناً لانخراطه داخل الأفكار المدرجة

(65) مقدمات الجحاج يمكن أن تتجلى من خلال ما يعقده مؤلف الكتاب من صدور فعلية خطياً أو أوتواً، يوشى بها معارض كلامه.

وقد بدت ظاهرة المقدمات الفعلية جلية في تفسير الطبري، جامع البيان، مستند عمنا في هذا المقام، إذ انكشفت لنا منها سياسته في توجيه آراء السامعين/المتقبلين، وجهة تحدد معالمها، تلك المقدمات، تحديداً معلوماً يسيج حركتها ويضبط دوائعها ويرصد مطلقاتها. (66) للوقوف على أطراد هذه الظاهرة ظاهرة توشية الكتب بالمطالع والصدور والمقدمات، في الإرث الفكري العربي الإسلامي قديماً، راجع المؤلفات التالية:

- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث (مصدر سابق)، ص 9-17.

- أبو عبد الزحمان (محمد بن الحسين السلمي)، طبقات الصوفية ويليها ذكر النسوة المتعبئات الصوفيات، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1/ 1998، ص 20-21.

- أبو حفص عمر بن علي بن أحمد المصري المعروف بابن الملقن (سراج الدين)، طبقات الأولياء، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1/ 1998، ص 37.

- ابن أحمد بن علي بن أحمد الشمراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1/ 1998.

- القشيري (عبد الكريم)، الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الجيل، بيروت، ط2/ دت، ص 35-38.

- التوحيدي (أبو حيان)، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، دت، ص 1-18.

- أبو محمد (عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري)، شرح قطر الندى وبلّ الضدى، مطبعة الشعادة بمصر، ط11/ 1963، ص 10.

- الطنموني (محيي الدين)، إحياء علوم الصوفية، المكتبة الثقافية، بيروت، ط1/ 1994، ص 5-12.

- أبو عبد الله (محمد المعروف بابن عربي)، الفتوحات المكية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1994، ص 113-126.

والمواقف المعروضة والآراء البادية التي يحويها الخطاب وتختزلها أنساقه. ولما كان الطبري سليل شئ في التأليف بدأت معالمها تتقوم وتتمخص، صدر جامعه، بخطبة ومقدمات نعتيها علامات بالغة التدلال على حقيقة الججاج موضوعاً في المجرى التفسيري الأثري لذلك ستعمل على متابعتها أنواعاً وطرائق عرض وأعمال تأثير، حتى نستجلي نجاعتها ونذكر أثرها في الجمهور تقبلاً وتفاعلاً⁽⁶⁷⁾.

1 - الأنواع والأشكال

لقد اتخذت المقدمات الججاجية لدى من نظر لهذا العلم، أشكالاً تتجلى من خلالها داخل أنظمة الخطاب التي تحملها. وليبيان دورها في بناء منطلقات الفعل الججاجي⁽⁶⁸⁾ ستعمل على متابعة مراتب حضورها وتعيين منازلها داخل خطبة الكتاب⁽⁶⁹⁾ وأقواله⁽⁷⁰⁾ التي صدر بها الطبري تفسيره ليجعلها صدور علمه وسمات قيمه نبي بآثا بينه وبين الجمهور - بمطلق الانتساب - متلقياً ضرباً من التعاقب، بضمن لخطابه الشجاعة اللازمة والأثر المطلوب⁽⁷¹⁾، ليحصل بذلك

(67) لقد ربط بيرلمان طرائق عرض المقدمات الججاجية بإصابة الخطاب الشجاعة مآلاً وإدراكه للفعل غاية، كما قدّ شخس العرض وبراعة التقديم، مقومين أساسيين تقاس بهما أفعال الخطاب الججاجي وتغير من خلالهما قدرته على حمل الجمهور على الاعتقاد والافتناع بما يلقي من أفكار وما يسطر من آراء. تمسباً لهذا المشغل راجع:

Chapitre 4 (Choix, présence et présentation) in Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit., p. 47-63.

(68) راجع في هذا الشأن، صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 308. حيث حدّد المفهوم بمقدمات الججاج قائلًا: «المفصود بقولنا مقدمات، المقدمات المتعلقة بالقضايا التي منها يكون الاطلاق» Propositions de départ، فهي نقطة انطلاق الاستدلال.

(69) لتفسير الطبري جامع البيان، خطبة تمتد من الصفحة 25 إلى الصفحة 27.
(70) من خلالها سياسة عمله ووجهة نظره في قضايا التفسير والتأويل والاعتقاد، وتمتد من الصفحة 28 إلى الصفحة 88.

(71) تكمن نجاعة الخطاب في مقبوليته وتجبلى آثاره فيما ينتج عن الخطاب المبسوط من قدرة على تحويل العقل والمأظفة وتوجيه مسارات الاعتقاد الفكري أو الدين، جهات خاصة *

التصديق الذي هو مناط الججاج ونقطة الارتكاز فيه⁽⁷²⁾، وحتى ندرك تلك الغاية ونبلغ ذاك الموصل، سنتابع حاصل التصديق ومجلى الاقتناع مضمناً في أهم أشكال المقدمات شكلاً شكلاً ومظهراً مظهراً.

♦ الوقائع (Les faits)⁽⁷³⁾

إن مدى الوقائع على «... ما هو مشترك بين عدة أشخاص أو بين جميع الناس...»⁽⁷⁴⁾ وقد كان بيانها في خطبة التفسير بيان اعتبار وتعظيم يرمي من خلاله الطبري إلى مخاطبة جمهور المسلمين والمؤمنين بجيروت الله وقوة سلطانه ورجاحة تدبيره وبيانه⁽⁷⁵⁾ وهذا الحاصل الاعتقادي تكاد تشترك فيه جلّ الذبانات مساوئها وأرضيتها⁽⁷⁶⁾ لذلك يسهل على من يتلقاه أمر استساغته لأنه مشهور راسخ

« يرتضيها المحاج وتنجب لها تغديرته. يبدو هذا الزأي جلياً في قول برلمان:

«L'orateur, s'il veut agir efficacement par son discours, doit s'adapter à son auditoire», op. cit., p. 35.

(72) راجع في هذا الشأن، حولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 322.

(73) نفسه، ص 308.

(74) نفسه.

(75) يبدو هذا الأمر جلياً في قول الطبري «الحمد لله الذي حجت الألباب بدائع حكمه، وخلصت العقول لطائف حججه، وفطعت عنر الملحدين عجائب صنعته، وهنفت في أسمع العالمين السن أدلته، شاعده آتة الله الذي لا إله إلا هو، الذي لا عدل له معادل، ولا مثل له مماثل، ولا شريك له مظاهر، ولا ولد له ولا والد، ولم يكن له صاحبة ولا كفراً أحد، وآتة الجبار الذي خضعت لجيروته الجبارة والعزيز الذي ذلت لعزته الملوك الأعداء، وحشنت لمهابة سلطونه ذوو المهابة، وأذعن له جميع الخلق بالطاعة طوعاً وكرهاً (...). فكل موجود إلى وحدانيته داع، وكل محسوس إلى ربوبيته هاد، بما وسعهم به من آثار الضنعة، من نقص وزيادة وعجز وحاجة وتصرف في عاهات عارضة ومفارقة أحداث لازمة لتكون له الحجة البالغة»، الطبري، جامع البيان، طبعة دار الكتب العلمية، (مصدر سابق)، ج 1، ص 25.

(76) تشترك الأديان في بعض القيم العامة التي تُعد من قبيل الكليات الاعتقادية التي تختلف تشابهاً، لكن معنى رمزها يوشدها، إذ إن فكرة جيروت الله، فكرة كادت أن تختص بها كل المذاهب الاعتقادية منذ أقدم العصور، إلى ميلاد الأديان الكتابية، إذ تعلق بالذ المجسم (صنم، بقرة، نهر...) وباللّه المجرد/العقل المحض، نموت وصفات تعلق وترتفع. تعميقاً لهذه الفكرة، راجع على سبيل المثال مقالة:

لا يطلب برهاناً بالعقل يرسم ولا تبييناً بالمنطق يُغشم، لأن الطبري قدّر تقدير حضور ملاح جمهوره رشح الذين الجديد فيه تلك الصورة التي استعادها الطبري وبرهن عليها بيلغ الأي⁽⁷⁷⁾ ومائل الصفات والنموت⁽⁷⁸⁾. ولما كان الله مختصاً بالجيروت والزفة، بالإمرة والتقرّد متعوناً بالحكمة والسداد، اصطفى ترجمة لذلك الأنبياء والزسل شاهدين على أدلته.

وهذا التابع المتطقيّ التاجم عن سلطان الله والاعتداد به قاضٍ لدى الطبري أن يحمل الجمهور مسلماً كان أم جاحداً على الاعتقاد في حقيقة الأنبياء كما اعتقدوا في حقيقة الله وبذلك ينحو الخطاب جهة مخصوصة تظهر بها صورة الضفيّ محمد ﷺ حاملاً جيروت الأزل، مفضولاً بالمراتب العلية مفرّضاً بالنموت الجلة أفضل نبيّاً محدداً ﷺ من الدرجات بالعليا ومن المراتب بالعظمى. فبناه من أنام كرات بالنسم الأفضل وخضه من درجات النبوة بالحظّ الأجزل، ومن الأنبياء والاصحاب بالنصيب الأوفر وابنته بالدعوة القائمة والزسالة العامة وحاطه وحيداً وعصه فريداً من كلّ جنار عائد وكلّ شيطان مارد حتى أظهر به الذين وأوضح به السبيل وأنهج به معالم الحقّ ومحقّ به منار الشرك وزهق به الباطل واتمحلّ به الضلال⁽⁷⁹⁾.

فينتج عن ذلك تقابل طاهر بين ذات الضفيّ محمد وذاتي موسى وعيسى اللذين حضرا حضور تكيبة لا حضور علمية⁽⁸⁰⁾.

وهو ما يدلّ دلالة صريحة ويبيّن على كون الخطاب مشغولاً بواقعة الفاضية بغزة الفاضل (الله) والمفضول (محمد) والاعتبار بكون من فضله الله دليلاً على

⁽⁷⁷⁾ «Dieu», in *Encyclopedia Universalis*, version 10, (C-D)

الأية التي وظفها الطبري في برهانه ذلك هي التالية «وَقَدْ سَجِدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَعَهُ كَرّاً وَهَلْهَلْهُم بِأَنَّكَ وَالْأَسْمَاءُ» (الزهد: 15).

⁽⁷⁸⁾ الصفات والنموت التي أنشأها الطبري، لأداء معنى الجلة والزفة (لا إله إلا هو/ الذي لا عزيز...).

⁽⁷⁹⁾ جامع البيان، ج 1، ص 25.

⁽⁸⁰⁾ تظهر التكيبة عن موسى وعيسى في قول الطبري «... فكلم بعضهم بالتكليم والنحو وأبد بعضهم بروح القدس وخضه بإحياء الموتى وإبراء أولي العاهة والعمى...»، نفسه.

الطاعة والتسليم بذاك المفضل وشرطاً من شروط الاعتقاد في صرامة الله وقدرته. وهكذا تجلّى مسلك الخطاب ومساره من خلال واقعة التعظيم قيمة مشتركة بين كل البشر مهما تفاوت مظهرها وتباين أثرها، حيث اعتبر الطبري تلك القيمة بؤرة عنها تنفّز الأقوال ومجمعاً به توصل الاعتبارات، فكانه بذلك يرسم محيط دائرته التواصلية الذي يتقوم بالتوحيد والتعظيم ويتأسس بالاعتبار والتصديق فهذه المبادئ التي جلاها الخطاب ظاهراً وباطناً، سطحاً وعمقاً⁽⁸¹⁾ هي مبادئ الاعتقاد الأثري والإيماني الأصولي الذي أقامت ملامحه تعاليم الإسلام الناشئ وترجمته آثار معناه علوماً وتعاليم، جمعاً وتفايق⁽⁸²⁾.

وقد تجلّى الاعتقاد في الله وأفعاله من خلال مقطع التعظيم وقائع مشاهدة معانية تجلوها آثار الله في الكون إحدائاً وخلقاً⁽⁸³⁾ كما تجلّت تلك الوقائع افتراضاً وتقديراً⁽⁸⁴⁾ فيما للحقّ (القرآن وموصله) من ضمان سيل التجارة هداية وفوزاً بالمقدر الموعود «من أتبعه فاز وهدي ومن حاد عنه ضلّ وغوي»⁽⁸⁵⁾.

(81) تقصد بسطح الخطاب وعمقه ما يخبرنا به ظاهر لفظه وما نعني النفس بكشفه وبيانه من ضامر الدلالات وخفّي الإبهامات، لأنّ كلّ خطاب يتكوّن من محتويين، محتوي ظاهر مصرّح به ومحتوي ضامر مسكوت عنه، علماً أنّ هذين المحتويين يعملان في الخطاب عملاً متوازياً، ممّا يجعل الفصل بينهما محض إجراء منهجي لا مجاوزة ولا تعدية.

راجع في هذا الشأن مثلاً Orecchioni, op. cit.

وخاصة:

Chapitre 2 (Les différents types de contenus implicites), p. 19-91.

(82) تقصد هنا العلوم المنبثقة عن النصّ القرآني (علوم القرآن) ودورها في ترسيخ تلك العقائد الجارية كلها أو جلّها إلى تعظيم الخالق وتمجيد محدثه كلاماً (الكتب الموحى بها) وأعمالاً (شواهد الوجود: الطبيعة، الحيوان، الإنسان).

(83) جامع البيان، نفسه، إذ يقول في بيان هذا المعنى: «...» وأذن له جميع الخلق بالطاعة طوعاً وكرهاً (...). فكلّ موجود إلى وحدانيته داع وكلّ محسوس إلى ربوبيته ها...».

(84) إنّ وقائع الإجلال والزرقة والكمال والطاعة والأذلال كما ظهرت إحدائاً وخلقاً، بدت كذلك تقديراً وافتراضاً، (الحشر والبعث)، فكان الله محكم سلطاته على المعاد، اعتباراً وعلى المال، ترهيباً وإذلالاً.

(85) جامع البيان، ص 26.

♦ الحقائق⁽⁸⁶⁾

لما كانت الحقائق قائمة على الزبط بين الوقائع ومدارها على النظريات والمفاهيم علمية كانت أم فلسفية أم دينية⁽⁸⁷⁾، بدت في جامع البيان صوراً مائلة وآيات صارخة مجلها الاعتقاد في سلطان الله وجبروته والإيمان بمحدثه وسطوعه نوراً مجزواً يخترق الكون شمولاً وإحاطة فهذا المظهر الذي يرسم صورته الخطاب ونظيم ملامحه أنساقه تنبثق عنه حقيقة دينية مدارها على التوحيد قيمة رمزية نشذ الجمهور المخاطب إلى دائرة الاعتقاد والتصديق بسلطان التصّ ومبلغه وفي ذلك ردّ - نصح عن أنظمة الخطاب الضامة وأبينته الخفية -، على من جحد وكذب ولم يدع أنه كتاب الله الذي لا ريب فيه، وتنزله الذي لا مرية فيه، الفائز بجزيل الفخر نالته، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد⁽⁸⁸⁾ فهذا الرأي الذي يبني في الخطاب خبيراً تؤكده الأدوات وتعضده المغاللات يرتسي لدى الطبري حقيقة وبرهاناً على أنّ الاعتقاد في عظمة الله أصل موجه للانفهام والأنظار التي أقام الطبري عليها مقدمات صدوره خطبة وأقوالاً ومقدمات متت نصيرات وتأويلات⁽⁸⁹⁾.

♦ الافتراضات Les présomptions⁽⁹⁰⁾

تعطى الافتراضات شأنها شأن الوقائع والحقائق بموافقة الجمهور⁽⁹¹⁾ وقد تجلّت في خطبة الكتاب وأقواله جلاءً بيناً من خلال جملة من الاعتبارات القائمة على التقدير الافتراضي الذي من شأنه أن يمنح الخطاب أسباب تقدّمه ودليل حركته. والافتراض بوصفه شكلاً من أشكال المقدمات الججاجية التي عليها يبني

(86) صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 309.

(87) نفسه.

(88) جامع البيان، نفسه.

(89) الاعتقاد في فكرة التعظيم والجلال، بدأ موجهاً من موجّهات الخطاب في جامع البيان، صدرا الخطبة والأقوال) ومتناً (التأويلات والتفسيرات)، إذ لهذا الاعتقاد دور - كما سرى - في تسيج المسار التأويلي وفي توجيه التفاعلية الججاجية التي ستكون مسالكها محاطة بتلك التفاهيم، محكومة بتلك المسارات، لا خروج ولا مجاوزة.

(90) صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 309-310.

(91) نفسه.

المُحاجّ ججاجه أنساقاً وصوراً وآلات، كونه من كون الجمهور، موافقة وطاعة⁽⁹²⁾ لذلك قام خطاب الطبري على تحصيل موافقة الجمهور الضمنية التي تعد شرطاً من شروط إصابة المنذور من الآراء والمأمول من العقائد. وجمهور الطبري جمهور له ملامح أهمها:

• تعظيم الله سلطاناً وقدرة

• الاعتبار والطاعة

• تقديس سلطان النص والإقرار بأفعاله

وهذه الملامح هي ذاتها الافتراضات التي رشح بها الطبري مقام الخطاب وسياقه، بالإيمان والاعتقاد، بالتعظيم والتقدّيس، فالطبري هنا يبدو مشدوداً إلى تعاليم المأثور قواعد إيمانية وخلفيات اعتقادية تجعله يطمئن الأطمئنان كله إلى تجانس عقول جمهوره الذي افترض فيه الطاعة ونفى عنه الشرك والزيف. وهذه التعاليم واللامح ستوجه متن الطبري التفسيري وجهة تجعله مثلاً يضرب على نمط الججاج الأثري المأخوذ بالسُنن الموروثة من منابع وأصولاً⁽⁹³⁾ ينشد إليها الخطاب أنساقاً ظاهرة وارتجاعاً خفية.

♦ القيم Les valeurs⁽⁹⁴⁾

تحتلّ القيم في الججاج مرتبة عالية وتتنزل منزلة سامية، إذ عليها يدور وبهديها يتوجه⁽⁹⁵⁾ فما يرسمه المحاج من مقدمات إنما مآله تثبيت قيم ترسخ وتثبت

(92) عن توافق الجمهور والمقدمات الججاجية التي من بينها الافتراضات. راجع عبد الله صولة (المرجع المذكور) وكذلك:

Perelman, *l'empire rhétorique*, op. cit., (L'argumentation, l'orateur et son auditoire), p. 23-39.

(93) لقد قال محمد بن جرير الطبري، ميرزاً أصالة تلك الحقيقة: «كان أبو جعفر يذهب في جلّ مذاهبه إلى ما عليه الجماعة من السلف وطريق أهل العلم المتسكين بالسُنن، شديداً عليهم مخالفتهم، ماضياً على متابعتهم لا يأخذ في ذلك ولا في شيء، لومة لائم (...) وكان يذهب إلى مخالفة أهل الاعتزال في جميع ما خالفوا فيه الجماعة...» راجع هذه القولة مضمنة في ترجمة الطبري، جامع البيان، ج 1، ص 19.

(94) صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 310.

(95) نفسه.

ليُعتقد فيها ويُفتنع بها، لذلك عمد الطبري إلى نحت نظام قيمِي صدارته الفاضل والمفضول وهما الاعتقاد في وثاقه التصّ وحكمه وبيانه⁽⁹⁶⁾.

وقد جمع في بسط ذلك المجزّد المفترض، صفات وهيئات⁽⁹⁷⁾ والمحسوس المدرك، محدثات ومخلوقات⁽⁹⁸⁾ دليلاً على فضل من خلق وقدرة من نطق والقيم المنحوتة لها، من الآثار، ما وضح وجلا ومن الأفعال ما ظهر وعلا، تدرك في المنزّ القسيري، جهات وهيئات، سياسات واستراتيجيات وهو ما سنحمل القسر على بيانه والمقل على تأييده وبرهانه في المقام المقصود والزمان المرصود⁽⁹⁹⁾.

♦ الهرميات Les Híerarchies⁽¹⁰⁰⁾

لما كانت القيم موسومة بالتنسب لا بالإطلاق، خضعت لهرمية ما وانصلت بسلمية معينة⁽¹⁰¹⁾ وتلك الصفة التي لها الذائرة على الترتيب والتدرج ينتج عنها حاصل مفاده أنّ المحاج وهو يراتب بين قيمة المجزّد منها والمحسوس إنّما يصنع مجال اختياره ويعرب عن باطن مقداره في تقديم قيمة على أخرى تقديم مراتبة وتنظيم. وقد أثر الطبري في مقدمات جامعه ذاك السمت فصنّف وراتب وجعل للتصديق قيمة نابعة من جلالة مقام الله المرتبة الأولى وللاعتبار بمآتي الأزل إحدائاً وصناعة، قدرة وبرهاناً المرتبة التابعة المشتقة استرسالاً وتواصلماً وللانتعاض من ضلال الجاحدين الماكورين من أصحاب العقالة والرأي مرتبة الحطّ والرذيلة⁽¹⁰²⁾.

(96) تبدو هذه الصفة جليلة في قول الطبري «...» كتاب الله الذي لا ريب فيه وتنزله الذي لا مرية فيه، الفائز بجزيل الفخر وسنّي الأجر ناله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد، نفسه ص 26.

(97) جامع البيان، ص 26.

(98) نفسه.

(99) تؤرخ النظر في القيم أُنسي بريد الطبري ترسيخها وتشبيهاها من خلال خطابه، برهاناً ونوجيهاً، إلى ما سياتي من حديث نجره على استراتيجيا الخطاب وسياسة صاحبه فيه وذلك بعد أن نرصد الفئيات الجناحية الشبعة في تفسير الطبري سورة البقرة والأشكال أُنسي مرزها بها وأُنسي جهاتها عليها.

(100) عبد الله مولد (المراجع المذكور)، ص 310.

(101) نفسه.

(102) يقول الطبري في ترجمان تلك المرآتية «...» فالحمد لله الذي كرمنا بتصديقه

إن مسار الهرمية القيمة هذا القائم على التدرج في الفضل والمنة من التصديق إلى الاعتبار إلى الحيطة، يعكس رؤية الطبري إلى سلمية القيم التي منبثقتها الله قدرة وسلطاناً مما يقضي باعتبار كل ما يشتق من ذلك الأصل من تأويلات ورؤى، برهاناً على قدرة ودليلاً على سطوة وتحقيقاً لمعتقد دان به الطبري فطوح له الكلام تنفعل به الأهواء طرباً وشذاً وتستجيب له العقول تصديقاً واقتناعاً وهو ما عليه مدار الججاج في جامع البيان الذي نعت مصتفه بنعوت الرزعة والجلال⁽¹⁰³⁾ فالطبري يضعنا منذ البدء بظاهر لفظه أمام مسالك خطابه وغايات ججاجه الواثق في الأصول الاعتقادية والمدفوع بالتذور المألّة التي تقضي بها وثاقه التض وقداسة نبعه وجلالة أصله وصفوة مبلغه.

فهذا المقام الذي ينزل داخله الطبري قيمه يوجه الخطاب ويرسم له أطر حركته التي لا يستطيع الخطاب أن يفك نفسه منها فتأسره وتشده⁽¹⁰⁴⁾ وهذا الأمر ستف على مجلاه عندما نبشر المتن التفسيري بالنظر والتحقيق بالبيان والتدقيق كاشفين أصول ذلك المتحى مجلّين توابعه وآثاره في التسق التفسيري الخاص وفي الأنساق التفسيرية العامة⁽¹⁰⁵⁾ وما ينتج عن ذلك من أنظمة مشتقة تختزل رؤية المحاج إلى العالم رموزاً وعلامات قيماً ومعتقدات أنظاراً وبيوتيات، مما يجعل القيم درجات ومراتب تقاس بمدى اعتقاد الجمهور فيها⁽¹⁰⁶⁾، فقد كان الطبري

= وشرفنا بانباعه وجعلنا من أهل الإقرار والإيمان به وبما دعا إليه وجاء به (...). فكل موجود إلى وحدانيته داع وكل محسوس إلى ربهيته هاد (...). أبانه (القرآن) به من كل كاذب مفتر وفصل به بينهم وبين كل جاحد وملحد وفرق به بينهم وبين كل كافر ومشرک، نفسه، ص 26.

(103) يترجم هذه الثموت التي رفع بها تفسيره وأعلى من خلالها تأويله بقوله «ونحن في شرح تأويله وبيان ما فيه من معانيه، منشؤون - إن شاء الله ذلك - كتاباً مستوعباً (...). جامعاً (...). كافياً»، جامع البيان، ص 26-27.

(104) إن الأطر التي يرسمها الطبري من خلال مقدماته، تسبق الخطاب وتسبق مجال حركته وتحدد كفاءات اشتغاله، فتلک الأطر تلامس جملة من الغايات والأهداف، أهمها، (صور الاعتقاد/كفاءات التأويل والفهم/مظاهر الإجلال والتعظيم...).

(105) تعني بالتسق التفسيري الخاص، تفسير الطبري سورة البقرة، وبالتسق التفسيري العام، مجرى التفسير الأثري، قوانين وحدوداً.

(106) صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، إذ يقول في شأن القيم ودرجات التسليم =

مأخوذاً بالقيم الأصولية التي لا تبدل فيها ولا تغتير لأنه افترض جمهوراً يوجهه إلى الخطاب وتصوره متجانساً يعتقد الاعتقاد ذاته تماثلاً وتناظراً.

♦ المعاني أو المواضع *Les lieux* (107)

تعذ المواضع/ المعاني مقدّمات أعمّ من القيم وهرميّتها، فهي مخازن للحجج ومستودعات لها منها تمتع ومن داخلها تستمد⁽¹⁰⁸⁾ وهي إلى جانب كونها كذلك مقسومة تسعين ومترعة فرعين: مشتركة مبتدلة *Lieux communs*⁽¹⁰⁹⁾ مثل موضع الأكثر والأقل وما يعدل عنهما من قيم الأفضل صفات وهيئات وفي مقامنا المنصوص أدار الطبري قيمة الأفضل على من اصطفاه الله مبلغاً الرّسالة حاملاً لها (محمّد) عنّ دونه (موسى/ عيسى) كما أدارها على القرآن علامة فضل الحامل وبرهاناً عليه تصدّق اصطفاؤه وتبر اجتهاده. فهذا النوع من القيم يشزّع وجوده اعتراف الجمهور به وألّفته له فهو من المشهور العقديّ والزاسخ⁽¹¹⁰⁾ «الأرثوذكسي»⁽¹¹⁰⁾، أمّا المواضع الخاصّة⁽¹¹¹⁾ فهي مشتقة من المواضع العامّة معدولة عنها وهي ههنا دائرة على اتفاق معاني القرآن المستخرجة من مقامات الفهم وأسيقة التأويل.

إنّ المعاني والمواضع مشتركةا وخاصها «تحّدّد خصائص الأسم الفكرية (...) والمعرفية»⁽¹¹²⁾ لأنها منابع الاستلهام ومصادر الاستجلاب. وما يبدو ظاهراً

* بها وعلاقتها بالجمهور: «إنّ هرمة القيم في البنية الججاجية أهمّ من القيم نفسها، فالقيم وإن كانت تسلّم بها جماهير سامعين عدّة، فإنّ درجة تسليمها بها تكون مختلفة من جمهور إلى آخر وهو ما يعني أنّ القيم درجات وليست كلّها في مرتبة واحدة...» ص 310.

(107) صولة (عبد الله)، (المرجع السابق)، ص 311.

فسد.

(109) فسد.

(110) عن علاقة المواضع المشتركة/ المبتدلة *Lieux communs*، مصدراً لبعض القيم المشهور من العقائد والأراء، راجع صولة، (المرجع المذكور)، ص 311.

(111) نفسه، ص 311، لكن كانت المواضع الخاصّة *Lieux spécifiques*، مقصورة، في تصوّر بيرلمان وبنكا. على علم محيّن ونوع خطاطي معلوم، لا تتعداه ولا تتجاوزها، فإنّ ما لفت نظرنا ونحن نشغل بالمواضع في مقدّمات جامع البيان، أنّها تتولّد متأثرة بالمواضع المشتركة. مشغولة بها، فكأنّها ترفع عنها وسيل منها، فقيمة الأفضل موضعاً عامّاً تتولّد عنها قيم خاصّة مدارها على أفضل القيم القرآنية عنّا دونها من قيم الشرائع الأخرى.

(112) صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 311.

في تصريف الطبري المعاني والمواضع أن جنسها المشترك المهتمدي بقيمة الأفضل ثابتاً لدى المؤمنين المسلمين هو الذي تصدر عنه المواضع الخاصة التي تأتي مشغولة بما أثبتته المواضع العامة من عقائد وآراء ومن قيم ومبادئ تجعل الأئمة الإسلامية وذهنية معتقديها علامة في المجرى الأثري على ترشيح قيم الأفضل والبرهنة عليها موقفاً وخطاباً، إذ إن تلك القيمة منبثقة النص الذي بنى الثقافة الإسلامية وأقام تعاليمها ورسوم حدودها، هيئات وملامح والنص في المعتقد الأثري نوع البرهان ودليله بيّن ويسط حتى يحمل الجمهور على الاعتقاد فيه عاطفة وعقلاً، إذعاناً وطاعة⁽¹¹³⁾.

ولما كانت المواضع موصولة بالتصديق غاية تبلغ⁽¹¹⁴⁾ شقت وتزعت فكانت كموماً تقدر⁽¹¹⁵⁾، وتُجوباً تعير⁽¹¹⁶⁾ وترتيبات تبنى وتفترض⁽¹¹⁷⁾ وموجودات تعانين وتدرك⁽¹¹⁸⁾ منها تصنع براهين الخطاب وحججه صناعة إحكام يتمكّن من خلالها المحتاج من إيصال مناحيه وأفهامه إلى الجمهور الذي يعدّ إذعانه مطلباً مرتكزاً في إصابة الخطاب مآلاته وبلوغ الكلام مداراته نعني الشجاعة والتأثير، الشحيل والتبديل⁽¹¹⁹⁾ فالخطاب الجارية به المحاجة نفاذه من آثاره وتلاشيه من إهداره دون

(113) عن علاقة الحجاج بالعاطفة والعقل ودور التفاتهما وتصايرهما في تحليق الطاعة والإذعان، راجع على سبيل المثال .Amossy, op. cit.

(114) نفسه.

(115) مواضع الكمّ *Lieux de quantité* وهي المواضع التي تثبت أن شيئاً ما أفضل من شيء آخر لأسباب كمية... صولة، (المرجع المذكور)، ص311.

(116) مواضع الكيف *Lieux de qualité* وهي ضدّ الكمّ من حيث إنها تسبج وحدها فهي واحدة ضدّ جمع وتسمّد قيمتها من وحدانيّتها تلك، مثل الحديقة التي يفسنها الله فهي واحدة في مقابل آراء البشر المختلفة... نفسه، ص312.

(117) مواضع الترتيب «كاعتبار السابق مثل المبادئ والقوانين في التفكير غير الاختباري - Non-empiriste، أفضل من اللاحق وهي الوقائع التي تنتج عن تطبيق تلك المبادئ» نفسه.

(118) مواضع الموجود *Lieux d'existants* وهي التي نقول بفضل الموجود والزمان والواقع على المحتمل الممكن أو غير الممكن» نفسه.

(119) عن علاقة الخطاب الججاجي بفعل الشجاعة والتأثير، راجع على سبيل المثال، Perelman, op. cit.

وخاصة قوله التالي:

= «Comme l'argumentation se propose d'agir sur un auditoire, de modifier ses convictions»

سياسة توجيهه أو دراسة نسزغه⁽¹²⁰⁾ لذلك عمل الطبري على بناء أنساق خطابية جلتها الخطبة وترجمتها الأقوال وحملت في ظاهر منطوقها وخافيه مراسم فهمه وأسر تشريعه فكانه بذلك يبني معالم قراءته ويقيم لتأويلاته مرتكزات وقواعد تخذ فيما بعد علامات وإشارات على وثاقة التخريج ووجاهة التصريح التي ستبدو أكثر جلاء في المنز التفسيري بوصفه صدى لتلك التعاليم الرزاشحة بها مقدمات الخطاب وصدوره وشحاً مباشراً معلناً أو مستوراً مضمراً حسب الاقتضاء والسناج مقامات ودواعي⁽¹²¹⁾ وليست المواضع من قبيل المشترك العام في كل عصر وأزمانها ليست من قبيل الموخذ الذي لا تبديل فيه ولا تحويل، إذ لكل زمان مواضع ولكل أوان منابع تصدر عنها الأفكار ويمتخ منها الاعتبار فمواضع العصر القديم ليست بالضرورة مواضع عصر الثورة الصناعية ومواضع الثقافة العربية الإسلامية ليست بالضرورة مواضع الثقافة اللاتينية المسيحية واختلاف المواضع يعني اختلاف قيمها بحسب ملايات العصر ومستجدات الفكر الذي إليه سند تلك المواضع ومنه مصدر تلك القيم والثوابت⁽¹²²⁾ وما تأسس المواضع في مقدمات جامع البيان على قيمة الفاضل والمفضول وجعلها مداراة على الله مصدراً ومتبعاً يصدق حضوراً وغيبة تبارك عظمته وتثبت جلته وتقرّر قدرته، الآ دليل على أن الطبري أقام منطلقاً تجتمع حوله أنهم المعتقدين (جمهوره) كي يصدقوا في ما

¹²⁰ *tions ou ses dispositions, par un discours qu'on lui adresse et qui vise à gagner l'adhésion des esprits, au lieu d'imposer sa volonté par la contrainte ou le dressage. C'est déjà une qualité non négligeable que d'être une personne à l'opinion de laquelle on attache quelque valeur, p. 29.*

(120) سوف تعالج علاقة الخطاب الججاجي بالمقام المخصوص والسياق الموسع وما يقتضيه ذلك من ضرورة إحكام التفتحة على توزيع القيم الججاجية على الحاجات والدواعي، في القسم الذي ستخصصه ليحت الاستراتيجيات الججاجية وإن كنا بإشرنا جهة من هذا المشغل في حديثنا عن عرض المقدمات، طرائق وهيئات وعلاقة ذلك بميلاد الحدث الججاجي.

(121) عن توجيه المقدمات الججاجية، بوصفها صدوراً، والمتون بوصفها موضوعات ناشئة عن تلك المقدمات، راجع عبد الله صولة (المرجع المذكور)، ص 307-308 وكذلك: Perelman, op. cit. p. 35-53.

وخاصة (Chapitre 3 (Les prémisses de l'argumentation), p. 35-53.

(122) عن علاقة المواضع بالعصر والمصر، راجع عبد الله صولة (المرجع المذكور)، ص 312.

سيأتي من مسارات الججاج بكل قيمة نُتحت وبكل حقيقة ينعت بها ذلك النبع ويرسم وهو ما يبرز تفضيل خَمَلَة الوحي واعتبار بيان رفعة الله وجبروته وحكمته وملكوته مختزلاً في نصوصه المبلّغة ورسائله المختومة كما استدعى ذلك تبعاً واقضاء جعل القرآن وهو ختم المقالات ومنتهى المرسلات ضدرأ وأصلاً في القوز بالحاضر والغائب بالمدرک والمنذور⁽¹²³⁾.

إن المواضع في مقدمات الطبري خطبةً وأقوالاً ترسم بيئة فكر، اعتقد في الأثر نصوصاً وتعاليم⁽¹²⁴⁾. وهذا الأمر له دور عميق في بلورة الخطاب المنبثق عن أصول الاعتقاد تلك التي ستحكم قبضتها على توجيه التأويل وهيكلة مناحيه فينجلي ذلك داخل الخطاب بوصفه نسقاً مركباً يختزل حركة الفكر المحمول داخله ويقول رجهه وصداه قولاً مختلفة ألوانه، متباينة آلانه وتقنياته⁽¹²⁵⁾ ليحدث بذلك تحصيل الارتواء الإيماني الذي عليه مراد القصد في عرف الطبري التفسيري تهيناً وإنجازاً. فلاعتقاد حينئذ رفعةً وجلالة في جعل الرُشح التأويلي الناتج عن قلب النظر في القرآن صنواً له وطبقاً لحدوده⁽¹²⁶⁾ وهو ما دفع بعض الدارسين - وهم يبحثون عن أشكال السُلط في الإسلام - الى اعتبار الثقافة الإسلامية ثقافة مختزلها النص عليه قامت وبه نأست⁽¹²⁷⁾.

(123) جامع البيان، ص 25-26.

(124) نفسه.

(125) ترجمان اختلاف الأنوال وتباين الآلات والتقنيات في جامع البيان، الموجّهات التعبيرية Les modalités d'expression والكفاءات السلفظية Les compétences énonciatives القاضية بجعل المخاطب بذعن ويطيع، يصدق ويتنح. إن توافق الرُشح التأويلي مع مبدأ الاعتقاد في الله، فعلاً حاضراً وغيباً منذوراً، من مقومات استراتيجيا الخطاب في جامع البيان وهو ما سنعمل على إيضاحه في إياته وفي حاضر أوانه.

(127) راجع في هذا الشأن، عبد الجواد ياسين، السُلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، (مرجع مذكور)، إذ يقول في بداية الفصل الأزل: «قانون النص قراءة في العقل الفقهي المسلم» وفي البدء كان النص أعني أنه لم يكن ثمة إسلام قبل النص، أي قبل الوحي الثابت بالكتاب والسنة. ومن هنا كان لا بد أن ينتهي بنا التحليل الأخير إلى القول بأن الإسلام، ليس شيئاً آخر غير النص، وهو ما يؤدي بدوره إلى القول بأن الحجية في الإسلام، ليست لشيء سوى النص، ص 33.

لقد اجتمعت كل تلك المقدمات التي حملتها خطبة الكتاب وأقواله على مدارين مدار الواقع *le réel* (الوقائع، الحقائق، الافتراضات) ومدار المؤثر والمفضل *Le préférable* (القيم وهرمياتها ومواضع الأفضل فيها)⁽¹²⁸⁾ وهذا البسط يُظن رؤية ويختزل موقفاً من الخطاب المفضل، لأنّ الطبري وهو يمارس الفعل التفسيري، إنما يقفز سلفاً بنهجه ويعين غاياته «بيان علل كلّ مذهب وتوضيح الصحيح والتوجه إليه»⁽¹²⁹⁾.

فعرس الطبري استقبال القيم المنذورة من خلال دحر القيم المرذولة التي عدّها تعكيراً لصفو النبع وتاجيلاً لمطلوبه لذلك أدار مقدماته الججاجية على ما له بالواقع صلة حتى يرشح مزاعمه ترسيخاً يصلها بالمشهور المشترك ليبيّن في طور ثابّ بعد أن بيّن الخطاب في نسيه ويفرسه في أصله آفاقاً تستقبل ويبشر بها⁽¹³⁰⁾ تحلّل قيم المنفصل وملامح الحقيقة التي استجمعها الطبري كما ادعى وقدر مئة من انه لأنه صدق أحكامه وأقرّ تعاليمه فكان الضفّي الآخر يؤتمن على وحيه بشرحه ويفسره، يؤوله ويجلّي خباياه، فالطبري يرسم بذلك شرعية خطابه⁽¹³¹⁾ الذي لم يكن طارناً بل كان تكليفاً واصطفاءً تصدّق تأويلاته وتؤمّن مسارات النظر فيه من فرقة الاختلاف ومعبّة التخريجات التي لا وجه لها من الأصل/الحقّ الذي مختزله الضفّي الحامل (محمّد) ومتبوعه الضفّي/المؤمن (الطبري) فيصنع بذلك تناظر بين المبلّغ الأوّل والمبلّغ الثاني ويوصل الخطاب التفسيري مقدمات ومتوناً بمنابع الاقتناع وأصول الاعتقاد فتحصل طاعة الجمهور لأنّ حسّه المشترك خوطب وعواطفه استثرت وعقله استجاب ليقول المقرّرات المذهبية التي قدّمها الطبري علامة على الحقّ الأزليّ يُستندّ من اللوح المحفوظ منبع كلّ حق ومصدر كلّ

(128) سورة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 313.

(129) جامع البيان، ص 27.

(130) عن علاقة الججاج بالواقعي المشهور وما يتولد عن ذلك من رسوخ للقيم وثبات للعقائد في عقول المخاطبين وعواطفهم، راجع:

Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit., chapitre 8 (*Les arguments basés sur la structure du réel*), p. 95-134.

(131) عن مفعولة الشرعية في الخطاب الججاجي، راجع مثلاً:

Eemeren et Grootendorst, *la nouvelle dialectique*, op. cit., chapitre 1, p. 7-17.

يقين⁽¹³²⁾. وهذا دليل آخر على مدى استناد علماء الأثر إلى الضفوة الأولى وما خلفه الزّمن عنها من روايات وأخبار تُعتمد ويحتج بها⁽¹³³⁾، فهؤلاء العلماء الذين منهم الطبري، سندهم في تجلية الحقائق، الأصول لا الشوابع، المصادر لا التفريعات لذلك بزّوا آراء المخالفين ونفّوا مزاعم المناوئين من علماء الأنظار ودعاة الأَبصار وهو ما سنقيم عليه فصول الأطروحة الآتية، أدلة نقرأ من خلالها إشكال التنازع بين المذاهب والأنساق وما ينتج عن ذلك من توابع وأثار تجلوها معتقدات المفسرين وتلهج بها خطاباتهم⁽¹³⁴⁾.

2 - المقدمات الججاجية/ الاختيار وطرائق العرض

• اختيار المعطيات

لا يقتصر عمل صانع الخطاب على مجرد عرض المقدمات الججاجية عرضاً يتوالى أو يتفاوت بل إنّ عمله يتجاوز ذلك ويتعداه إلى إجادة العرض وحسن البسط. وهاتان القيمتان لهما صدى كبير في صناعة الاقتناع واستثارة التصديق في الجمهور الحاضر أو المفترض بوصفه مقولة تجرّد أو تمثّل، تستحضر أو تدرك⁽¹³⁵⁾

(132) راجع مفهوم اللوح المحفوظ/ الكتاب السماوي/ أم الكتاب، ضمن كتاب أركون (محدث)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (مرجع سابق)، إذ يقول في هذا الشأن: «...» ولكن هذا الوحي القرآني لا يستند كلمة الله كلها، فالواقع أنّ الوحي ككلّ محفوظ في الكتاب السماوي المعروف بقوة شديدة في القرآن هو في الواقع، أحد الزموز القديمة للمخيال الديني المشترك الذي كان شائعاً في الشرق الأوسط القديم، ص 19.

(133) تعني بمفهوم الضفوة الأولى (النسبي والتابعين خاصة)، لأن لهما أثراً ومكانة في الاعتقاد الأثري، يمثّلان فيه حجة سلطة تفوّي الخطاب المحتج به وتمنحه الشرعية وتعلّق به الفعل.

(134) إنّ في الثقافة العربية الإسلامية، جملة من «التشكيلات الإيديولوجية» التي تمثلها المذاهب الفكرية والأنساق العقديّة التي لكلّ مذهب تتجادل فيما بينها وتتعامل وهذا الأمر ستؤجل فيه النظر في ما يستفيل من أبواب وفصول.

راجع تعميماً لهذا المشغل حميش (بنسالم)، التشكيلات الإيديولوجية في الإسلام الاجتهادات والتاريخ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1/ 1993، ينظر من هذا الكتاب الملحق النظري «الإيديولوجيا بين التأسيس والاشتقاق» الفرق في الإسلام، ص 209-224.

(135) عن الجمهور وأنواعه في الخطاب الججاجي، راجع على سبيل المثال: Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit., chapitre 3 (L'argumentation, l'orateur et son auditoire), p. 23-39.

وهذا الأمر الذائر على إجابة المحاج العرض والتقديم لبلوغ المآرب وإصابة المغفوات الغاضية بتحويل القيم وتغيير العقائد التي ترسخ محدثات بديلة تكون حاصل التأثير وثمرة الفعل الذي يمارسه الخطاب الملفوظ على ذهن من يسمع وقلب من يتقبل فيحصل الإذعان وتكون الاستجابة عملاً مناسباً ينجزه المخاطب إنجازاً اقتضته قوة الانفعال، ودعت إليه حبيّة التصديق⁽¹³⁶⁾، دليلاً على ما يوكل لتلحاج من مهمات جمعت بين إحداث التأثير وإصابة الفعل وجعل تلك القيم المتولدة عن الآثار حاضرة لا غائبة⁽¹³⁷⁾ وهو ما قضى أن يحدث حُرْبٌ من نُحْت القيمة في عقول المتقبلين وأهوائهم، لأن الجمع بين انفعال الهوى وما يلقي عليه من حوادث وطوارئ وبين تصديق العقل وما تعرض له من ردود فعل كفيفل يحد الأثر الججاجي والظفر بنجاعة العمل البرهاني⁽¹³⁸⁾. وقد تجلّى أمر اختيار المعطيات الججاجية: إيانة تصريح وإخبار كما تجلّت تلميحاً وإشعاراً، لكنّ التصرّ بمقامات الخطاب ومراتبه يضمن لنا الوقوف على تلك الظاهرة واستحصال هيناتها وأشكالها التي جاءت كلّها مهتدية في أصولها بموضع الفاضل والمفضول، عقائد وتصوّرات.

وهذه القيمة هي التي سيتأسس عليها مدار الججاج في جامع البيان تأسساً كاملاً نقاد بها سياست وتلون بها حججه وتقوم بها استراتيجياته⁽¹³⁹⁾ وليست هذه

- Amossy, *l'argumentation dans le discours*, op. cit., chapitre I, (L'adaptation à l'auditoire), p. 33-59.

(136) بعد تصديق الجمهور بما يلقي على عقله وما يسط على قلبه من أفكار وآراء، أنشأ مركزاً في نجاعة العمل الججاجي وإصابة العرسي الإقناعي وتنعيم الغاية التي من أجلها قام ودايمها تأسس.

(137) عن علاقة القيم في الججاج، يبدأ الحضور راجع:

- Perelman, *l'empire rhétorique*, op. cit., chapitre 4, (Chou, Présence et présentation), p. 47-63.

(138) عن مكانة اجتماع العقل والهوى/المعاطفة في الخطاب الججاجي وعلاقة ذلك بالتصديق والاقناع. راجع مثلاً: p. 143-224.

(139) يحد مبدأ الفاضل والمفضول، في جامع البيان، قانوناً محزكاً في توجيه سياسات الخطاب وتلون استراتيجياته، وقد وقتنا على هذا المأل النظري في تحليل المقدمات وسنقف على نظائر له في تحليل الاستراتيجيات واستبيان السياسات.

المصادرة من قبيل الرّجْم بالغيب ولا هي من قبيل التّكهن المبكّر وإنما هي حاصل تجريب على المقدّمات الجبّاجيّة التي رأينا فضائلها وعابنا منازلها نظرياً واختيارياً في توجيه مسارات الخطاب والتّكهن بمآلاته⁽¹⁴⁰⁾، لذلك كان اختيار الطّبري المعطيات الجبّاجيّة في خطبة تفسيره ومبتدأ أقواله محكوماً بهذا التّصوّر يستجلى من حدوثه في الخطاب فعلاً لا افتراضاً، وقد كان عرض الخطبة عرضاً خبير فيه صاحبه حاجات الجمهور من جهة القيم وثوابت الاعتقاد حتى يضمن تصديق المقال والعمل بالأثار، لكي يكون الجبّاج ناجعاً والكلام نافعاً ومبدلاً قيماً رأى الطّبري فيها العوّج ولاحظ في نظامها الخلل والانخرام⁽¹⁴¹⁾ وما كانت هذه الخيرة بالجمهور أن تحدث، لولا قيام الجبّاج خططاً وسياسات على مبدأ تأويل الحضور المعطى بجميع أنواعه ومختلف أشكاله لغةً ورموزاً، فكراً واعتقاداً، التّأويل المطلوب حتى تكون موافقة لما يرسمه لها مستعملها من مقامات تنتزل داخلها ووظائف تعلق بها وأدوار توكل إليها غايات ومآلات⁽¹⁴²⁾ وقد مرّ اختيار المعطيات في مقدّمات جامع البيان خطبةً وأقوالاً بجملة من المراحل اعتمد فيها الطّبري مبدأ التدرّج من بسط عموم القيم إلى تأصيل خالص المزاعم⁽¹⁴³⁾ والآراء، إذ انطلق

(140) لقد مكّنتنا النظر في المقدّمات الجبّاجيّة وأشكالها المختلفة من الوقوف على أنّ مؤلّد القيم في خطاب المقدّمات، إنّما هو الزوج (الفاضل والمفضول)، الذي عنه تنشأ جلّ المواقف الجبّاجيّة والمضامين الاستدلالية التي يضمّنها الطّبري خطابه ويدمجها جوابه.

(141) يُعدّ مبدأ استبدال الأفكار وتعديلها، من الأصول البانية كلّ خطاب جبّاجي، يروم التجاعة ويهدف إلى التحويل، لذلك اهتدى خطاب الطّبري الجبّاجي الموجه إلى الخصوم والمناوئين من «الجاحدين» «الكافرين» وغيرهم من الغلاة المؤلّذين بهذا المبدأ، فنسى خطبات وأعلى مقالات.

راجع في ذلك - للوقوف على مجلى هذه الظّاهرة -، جامع البيان، (المقدّمات)، ص 28-88.

(142) عن علاقة الجبّاج بالمقام، شرطاً من الشروط ومبدأ من المبادئ، راجع عبد الله صولة، (المرجع المذكور)، ص 320.

(143) تبدو ظاهراً التدرّج في اختيار المعطيات Les données في خطاب مقدّمات جامع البيان خطبةً وأقوالاً، ظاهرة جليّة من خلال هذا المثال الذي نجرّد صورته ونمثّل هيئاته كالآتي:

الحمد والتعظيم - الاعتبار والتسليم - الإيمان والتصديق - العمل والتفويض

عمل الخطاب من بسط المعلوم المشترك الذي يقبله عقل كل سامع ويصادر عليه فهم كل عارف، نحني جلالة مقام الله وما ينتج عنها من حكم وأقوال وأفعال يستدعي المقام قولها وتصديقها، وهذا الحاصل الذي ستنى عليه فيما بعد مختلف أركان الخطاب بعد قاعدة الاشتقاق في إلغاء ما يجذ من ثوابت الفكر الأصولي الأثري على الجمهور، عاطفة وعقلاً وهو ما حدث بالفعل عندما قفس الخطاب المشتق من قاعدة الاعتقاد تلك أن تعتبر الأمانة الإسلامية ورموزها (النبي/النص)، أنة مفصلة علفت بشرعها الصفات⁽¹⁴⁴⁾ وبهاملها الثموت والعلامات⁽¹⁴⁵⁾ التي تعد في أنظار علماء الجنح والتميزين به مظهراً من مظاهر جعل تلك المعطيات البسولة ملاتمة مقامات الجنح، متناسبة معها⁽¹⁴⁶⁾ وقد أدار الطبري نعمته على محاور ثلاثة تبني قواعد الاعتقاد الأصولي الأثري:

- الله

- القرآن/ النبي

- الأنة المفصلة (المؤمنون/المسلمون)

وما بلغت النظر في تلك الثموت، كونها نعمتاً ترشح المفضولين (المؤمنون/المسلمون/ النبي) لتبرزه وتعلي شأنهم وترفع مقامهم⁽¹⁴⁷⁾ وهذا الأمر ليس مجرد

* هذا التلوج في اختيار المعطيات التي عليها ستجرى المحااجة فيما بعد، يعكس مسار الطبري الجنحاني المتخوم ببدا تصريف كفاءة منطقية، تقضي بالتدرج من عموم المقاصد إلى خصوص المعالذ (العمل والتشيق).

(144) يبدو هذا الأمر جلياً في قول الطبري «ثم أنا بعد، فإن من جسيم ما خص الله به أنة نيك محمد (ص) من الفضيلة، وشرههم به على سائر الأمم من المنازل الزفيلة، وحياسم به من الكرامة النبوة...، جامع البيان، ص 26.

(145) نفسه، ص 26.

(146) عن علاقة المعطيات بالمقام، راجع صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 319.

(147) نفسه، ص 316، إذ يقول في هذا الشأن من مظاهر اختيار المعطيات وجعلها ملاتمة للجنح، اختيار الثموت أو الصفات Le choix des qualificatifs، فالصفات تنهض بدور جنحاني يتسلق في كون الصفة إذ نتاها تجلو وجهة نظرنا وموقفنا من الموضوع (...). وإنما المقصد الجنحاني من إطلاق الصفة تحلديد نوع الموقف الذي ينبغي أن يحكم به عليه (...). إن إطلاق الصفات المفيدة مدحاً وندماً هي من قبيل المصادرة على المطلوب Pétition de principe، لكونها غير مميزة لكننا مصادرة على المطلوب في كلمة واحدة.

عرض بري. أراد أن يحصل منه الطبري متعة وتسلية، بل هو عرض لا نفهم حتى معناه وجليل مغزاه إلا إذا نواظر بما برشح عن تلك الدوائر الثلاث البانية أصول الاعتقاد الأثري من دوائر مشتقة يظهر من خلالها الشناقص ويرتفع من مجلاها التفاضل والتمايز⁽¹⁴⁸⁾.

- الله
- حملة الرسائل المذكورون بالتكنية لا بالتصريح
- الجاحدون الماكرون

فلئن توخدت الذاتتان في جامع الله، قيمة واصلة فإلهما تفرقان في عرض المعطيين الآخرين (حملة الرسائل، الجاحدون الماكرون) وهذا التخرج يجيز لنا اعتبار ما عدناه قيمة وصل بين الذاتتين من منطلق «هذف تأويلي»⁽¹⁴⁹⁾، دليل افتراق وإمارة تخالف. فالطبري وهو بعرض موافقه عرضاً فيه عمل وتدبير إنما يريد بذلك البرهنة في صمت على كون إله المؤمنين المسلمين إلهاً مفصولاً يعادل رفعة المعتقدين في الفضل والقائلين بمجده وعدله وحتى يدرك هذا التقابل الذي يجاهد الخطاب لرسمه وكتابة معالمه علناً وخفياً، تجرد ذلك في رسم يفصح عنه تمثيلاً وبياناً.



(148) إن التمايز الذي تبينه المقارنة والمناظرة بين عناصر الدائرة الأولى وعناصر الدائرة الثانية ينجلي تصريحاً ويتعكس تلميحاً، فالطبري جارية سياسات خطابه إلى تفضيل المسلمين المؤمنين على الجاحدين الماكرون وتبجيل الرسالة المحمدية عما دونها، ارتفاعاً وبروزاً إلى حد يفدو معه الله مصدر الرسائل ومنبع التعاليم، «إلهين»، إلهاً موخداً جامعاً وإلهاً مخصصاً متميزاً، وهذا الرشح التأويلي المبني على «هذف التخرج»، نمذنه به يواظن الخطاب وطبقاته للأئمة بصمت التعفف، المسيجة، بصواب الاعتقاد.

(149) عن التأويل عفاً ومغامرة، راجع مثلاً: Castoriadis Aulagnier (P.), *La violence de l'interprétation*, op. cit.

وهكذا ندرك من خلال اختيار المعطيات التي بها تتفوز مقدمات الججاج وحدوده وعليها تتأسس مآلاته ونذوره، أن الطبري وهو صانع الخطاب وموجه أفعاله، إنما كان في اختياره المعطيات بصيراً بوظائفها عليمًا بمراتبها، إذ يقدم ما هو قابل للتسليم ويؤخر ما لا يجيزه المقام وما لا يطلبه مقتضى الحال⁽¹⁵⁰⁾ فهو ترجمان عقديّة وحامل فريضة أذاها بيان لفظه عندما أفصح في خطبته عن علّة تصبّه هذا التفسير قولاً ناطقاً وبياناتاً ساطعاً فونحن - في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه - منشؤون إن شاء الله ذلك، كتاباً مستوعباً لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه (...) جامعاً (...) كافياً (...) ومبينو علل كلّ مذهب من مذاهبهم وموضحو الضحج لدينا من ذلك، بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه⁽¹⁵¹⁾ وهذا ما جعلنا نعتبر المقدمات الججاجية مدخلاً ناجعاً لاستحصال طرائق الججاج وأشكاله في جامع البيان عامّة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة مادة بحثنا وأساس مشغلنا⁽¹⁵²⁾، لذلك عدت بإجماع المنظرين من ثوابت المباشرة ومن ركائز المقاربة⁽¹⁵³⁾ لأنّ المُحاج يعرض من خلالها خطاطة علمه وسياسة فهمه للقضايا البسطة والمآلات المنحوتة في مستقبل الزمان بصيها عقل المخاطب وينفعل بها وجدانه حتى يعمل بها في طور ثانٍ عمل الطاعة والاستجابة ويحدث من خلالها آثاراً ارتجاسها المخاطب يقيس بها نجاعة خطابه ويحدّد من خلالها سعة نصابه لأنّ الكلام مقادير توزّع قسمة معدولة على الدواعي

(150) تبدو علانة الججاج بالمقام وطبيعة منكنة، تقاس بها نجاعته ويعتبر من خلالها نفوذه، راجع في ذلك صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 320. وعن أثر السياق في تكييف الأفكار وتبينة المواقف راجع:

J. Gumperz (John). *Discourse strategies*, Cambridge University Press. First published, 1982, *contextualization conventions*, p. 130-152.

(151) جامع البيان، ص 26-27.

(152) للمقدمات الججاجية دور في جعل المخاطبين، منتهيين عقلاً ووجداناً إما سيلقى عليهم من مضامين ججاجية، عليها يكون مدار التصديق ومن خلالها يكون الاقتناع.

(153) عن منزلة المقام في الججاج، لدى المنظرين، راجع في ذلك تمثيلاً لا حصرأ المؤلفات التالية:

• Perelman, op. cit., chapitre 3, p. 35-53.

• Esmeren et Grootendorst, op. cit., chapitre 6, p. 71-83.

- صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 307-323.

والحاجات حتى لا يبطل مجراها ولا يسقط سنام مفزاها⁽¹⁵⁴⁾ وهذا الأمر محطّ العناية فيه ما للالفاظ من أفعال رمزية⁽¹⁵⁵⁾ تتسلط على المتفعلين بها تسلط حضور يمارس من خلاله الفاعلون الاجتماعيون الذين جمعوا إلى عمل اللفظ سرعة التحقيق⁽¹⁵⁶⁾، والتحقيق في مقامنا هذا كامن في جعل المعطيات محكمة العرض، نافذة الفعل حتى تنهتاً العقول وتطوّر العواطف فتقبل أنماط التخريج المعروضة في متن التفسير آية من آيات الدفاع عن بيان النصّ وعلامة على جلالته حاملة ورفعة المعتقدين فيه. وهذا المجلى المنكشف من اختيار المعطيات تعمقه طريقة العرض ويقوم شاهداً عليه شكل الخطاب الذي ترد ضمنه تلك المعطيات وتحضر في محيطه تلك الوقائع.

♦ طرائق العرض وأشكال الخطاب

تقرن طرائق العرض وأشكال الخطاب التي تحملها بنجاعة محتوى العرض وأشكال⁽¹⁵⁷⁾، فالنجاعة تضمن للخطاب فعله وتحصل له عمله وهما قيمتان أساسيتان عليهما يكون المعتمد في بناء ججاجية التصوص المصنوعة والخطابات المرسل⁽¹⁵⁸⁾، لذلك يعتمد المخاطب/المُحاج وهو يهين سامعه للعمل المباشر سلوكاً وتوجيه أذهانهم وجهة معينة فكراً⁽¹⁵⁹⁾ إلى جملة من الطرائق وجمعاً من

(154) من المبادئ التي تنفّذ بها النجاعة في الخطاب، بثاً وتقبلاً، أن تكون قسمته على المقامات والأحوال، معدولة مرتوبة، حتى يفيد ويمتد وقد اشتغل علماء العربية بهذا الأمر، فمارسوه ونظروا له (الجاحظ، أبو حيان التوحيدى...).

(155) عن اللغة، أنماطاً وتركيب، سلطة رمزية، راجع على سبيل المثال:
• Bourdieu (Pierre), *Langage et pouvoir symbolique*, préface de John B. Hompson, Editions du Seuil, 2001, Paris, Préface, p. 7-51.

(156) عن جمع الفاعلين الاجتماعيين بين قوة اللفظ ونجاعة العمل، راجع تميلاً على ذلك:
• Bonnevit (Patrice), *La sociologie de P. Bourdieu*, P.U.F, 2^{ème} édition mise à jour, 2002.

وهذا الجمع بين قوة القول ونجاعة الفعل من الناحية السوسولوجية، يقيم نوعاً من السيطرة الرمزية *Dominance symbolique*، يمتاز بها الفاعلون الاجتماعيون عمّا دونهم، فيطوّر فضاء الفعل وينشروا خطاباتهم ويتفقوا أقوالهم.

(157) صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 316-323.

(158) نفسه.

(159) نفسه، ص 317.

الأشكال تبرز من خلالها الأذكار الجاري على وثاقتها ذهن المحتاج وعقيدته، كي تجد في عقل الجمهور وأهوائه ما يعادلها توازناً وتناظراً، استجابة وطاعة. وقد صرف الطبري في مقدمات تفسيره خطية وأقولاً تلك الأشكال التي - سنعمل على استجلاء أبعادها وأظهرها - بطريقة ضمنت لخطابه نجاعة التأثير وعلقت به قوة الحضور.

- طرائق العرض

● عرض المعلوم لبلوغ المجهول المخبي

لقد وقفنا على هذا الأمر ونحن نحلل منطلقات الججاج أنواعاً وأشكالاً، حيث خلصنا إلى أن جل تلك المنطلقات كانت مهتدية بمبدأ تقدير موافقة المخاطب واعتبار ما يعرض على كيانه عقلاً وأهواء من الأفكار والآراء، إنما هو مشهور لديه معلوم، أمرته به الشئ الذبني وأرشدته إلى الاعتقاد فيه ثقافته وأصول إيمانه⁽¹⁶⁰⁾.

فهذا المذهب في الاعتقاد الموجه به وعي الطبري ونظراته إنما هو داخل فيما لذلك المذهب من أبعاد سكت عن التصريح بها ظاهر الخطاب وصمت عنها سطحه.

وقد أرشدنا إلى هذا الاعتبار منظرون وقفوا في أبحاثهم على ما يتضمنه الخطاب عانة والمقدمات الججاجية خاصة من صمت تحويه أشكالها، فلا ينكشف ويتجلى، إلا إذا فكك الخطاب وكشفت ارتجاعاته⁽¹⁶¹⁾، فالطبري يصادر على

(160) عن علاقة المنطلقات الججاجية بشهور العقائد ومعلوم المبادئ والأفكار، راجع: Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit., chapitre 3. Les prémisses de l'argumentation, p. 35-53.

وخلاصة قوله:

*S'adapter à l'auditoire, c'est avant tout choisir comme prémisses de l'argumentation des thèses admises par ce derniers, p. 43.

(161) عن نفس المقدمات الججاجية بوصفها شكلاً من أشكال الخطاب، صمتاً وإضماراً، راجع على سبيل المثال:

Eemeren et Grootendorst, *la nouvelle dialectique*, op. cit., chapitre 6. (Les prémisses implicites du discours argumentatif), p. 71-83.

المشهور حتى يهين لخطابه تربة خصبة يفرس فيها ويشمر وهو ما يعني أن عقل الجمهور الموجه إليه الخطاب عقل متجانس وإيمانه وإيمان شديد عميق لا يكتر صفوه عدول المارقين وخروج الجاحدين⁽¹⁶²⁾، مما يرسم للخطاب حدوداً لا يتعداها تتقوم في جملتها بكون الاختلاف فرقة والتأويل محنة والكفر وصمة ومذلة⁽¹⁶³⁾، فالطبري يسّج عقول جمهوره بأسيجة ظاهرها إيماني وباطنها مذهبي حتى يكون خطابه نافعاً نافذاً، وأفكاره موصولة، مقبولة تحضّل لدى الجمهور الطاعة وتحقق لدى صاحبها النجاعة التي هي جماع المطالب في الحجج المقنعة والطرائق المتبعة تلقى بها المقدمات وتبسط الصدور⁽¹⁶⁴⁾.

● الإبطاء والإطناب

ينجلي هذا الوجه من طرائق عرض المقدمات، حتى تبدو نجاعتها ويدرك أثرها في المتقبل، من خلال الإبطاء في عرض الأفكار وسط العقائد التي يضرها الباث ويبطنها وهذا الأسلوب يتضمّن في ذاته قيمة ججاجية مدارها على حمل

(162) بيني الطبري خطابه على تصوّر مفاده كون الجمهور الذي إليه يتوجه الخطاب، جمهوراً متجانساً، عقائد وتصورات، لذلك صادر على المشهور فأقام على أسه عقائده ونى على قواعده أفكاره.

(163) الاختلاف/التأويل/ عدم الإيمان، هي أهم القيم التي استبدلت ونفيت آثارها، وهذا الاعتقاد المهندي بالانقلاب والإبانة والتصديق، نبعه متأصل داخل التصورات الفقهية الأصولية التي حدّدت لنفسها جملة من القوانين/الأسيجة التي تسير مناهي الاعتقاد وتوجه مسارات الخطاب المتولد منها والمعدول عنها، إذ تغدو تلك الأسيجة التي أفرزتها تعاليم المؤسسة النسبية الأرثوذكسية الإسلامية، صوت الحقيقة ومجالها الأرحم، لا محبة عنه ولا انفكاك منه، بوجه الأفهام وينقّ الأعلام ويطلق الأنلام.

(164) عن أثر المذهب في عقائد الفرق وتوجه حركة تأويل المعطيات الججاجية المضنّة في الخطاب، راجع أصل هذا الاعتبار، ضمن كتاب ابن عبد الجليل (المصنّف)، الفرقة الهامشية في الإسلام، (مرجع سابق)، إذ يقول مبرزاً هذه المنزلة التي لمغالات المغاب والفرق: «تحتلّ مقالات الإسلاميين قديماً وحديثاً موضعاً دقيقاً بين سائر الفنون التي يشملها الفكر الإسلامي لأنها: قول في الاعتقاد ومنزع في التشريع ورأي في إمامة الناس وتدير شؤونهم، بل هي قبل هذا كله تفسير للنصّ المنزل تفسيراً على وجه، واستحضار لسيرة النبي أحياناً بكيفية، ويزيد الأمر دقّة حين يكون في المقالة تصوّر للفئات الأهيئة مباين لغيره وفهم للمعاد على صفة ويبلغ الأمر مداه حين يشقّ المسلم تمام لحققت الوجودية من المقالة التي أرسلتها فرقة أو طائفة...»، ص20.

المستغل على الاقتناع من خلال الإبطاء والتدرج لا من خلال الشّعجب والتسريع⁽¹⁶⁸⁾ وهذا الأمر يستدعي قدرة لدى المحاج كبيرة وثقافة لدى المستدل واسعة وخبرة بالجمهور واسعة، لأن من شروط النجاعة أن يكون الإطناب في العرض طريفاً حتى لا يبدت الضجر ولا يتولد الملل في عقول الجمهور والعموم⁽¹⁶⁹⁾ وقد بدأ هذا النهج في عرض الأفكار وبسط العقائد في مقدمات الطبري - التي نحلل هنا محتوياتها ونفكك فواتيها - بيئاً، اعتمدت لإدراكه قيمة وقانوناً جملة من الثقبات أهمها:

- جزالة الثبوت الدائرة على الذات الموصوفة حتى تبرز وتعلو⁽¹⁶⁷⁾.
- تضمين آيات من النص القرآني لتكون شاهداً وبرهاناً⁽¹⁶⁸⁾.
- صناعة مقارنات وتناظرات يفضل من خلالها المفضل ويرذل المرذول⁽¹⁶⁹⁾.
- الشواهد الأثرية المطوّلة الفاعلة في الكيان الإنساني لجلالها ووثاقه مضامينها⁽¹⁷⁰⁾.

إن هذه الثقبات التي تمّدها أوساع الخطاب وتنتشر مساحته إنما هي طريقة مألها النجاعة ومنتهى أمرها الاقتناع ومبدؤها الموافقة المفترضة التي يدعيها بأنها منجزاً للخطاب باتياً له⁽¹⁷¹⁾ وحتى لا يكون الإطناب والبسط من دواعي الممل والضجر بمنجى الجمهور ويجانبه، أحكم الطبري طرائق صوغه جزالة في العبارة وموازنة في الأشكال مقادير وكميات، إذ أخذ شكل العبارة من الشعر وقمعه ورجفه وجوهراً، ونحن عارنون بسلطان الشعر على عقول العرب حتى اعتبره بعضهم

(165) عن تفسر قانون الإبطاء في عرض المقدمات، قيمة ججاجية ينتج عنها الاقتناع وينجم منها التضمين، راجع صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 318.

(167) نفسه، ص 25-27.

(168) نفسه، ص 25-26.

(169) نفسه، ص 25.

(170) نفسه، ص 25-26.

(171) النجاعة/الاقتناع/الموافقة المفترضة، هي القواعد الأساسية التي يبنى عليها الخطاب وتقوم وكلأته. لذلك نوحأها الطبري وأحكم تصرفها على مقامات الخطاب وأحوال المخاطبين كما يشرح ويؤثر. يحول ويذل.

علمهم البليغ لا شيء يفوقه ولا شكل يجاوزه⁽¹⁷²⁾ فمخاطبة الجمهور بقيم في الجمال ورثتها ذاكرته وتربى عليها ذوقه يعذ من دواعي تجاوز مغبة الوقوع في مناطق لا يرتجيبها صانع الخطاب كي لا تهدر نجاعته ولا تنلف آثاره التي عليها مقام الكلام وعليها جريان أركانه في تبديل العقائد وتحويل الآراء وتثبيت الطوارئ المضمرة التي جسدها الخطاب فأعلى صورتها وشرع إمرتها فجلاًها سلوك المعتقد من خلال الطاعة ومن منطلق التصديق باعتبارهما شرطين يصنعان ججاجة الخطاب مآلاً مرغّباً وحاصلاً معقداً.

• تكثيف الأخبار ومراعاة الزوايات

تبدو ظاهرة تكثيف الأخبار ومراعاة الزوايات في جامع البيان عامة وفي المقدمات التي عقدها مؤلفه خاصة من الظواهر اللأفة لكثافة ورودها وأطراف تداولها داخل فضاء النص وفي محيط خطابه⁽¹⁷³⁾ وهذا المنحى داخل في طريقة العرض، القاصية نظمها أن يمنح الخطاب مكانة به جديرة لدى المتقبلين وجعل محتوى الكلام ذا مكانة تشزع فعله وتقزي أثره وقد علفت ظاهرة تكثيف الأخبار ومراعاة الزوايات في مقدمات جامع البيان خطبة وأقوالاً، بجملة من المواضيع أجلاها:

• القول في البيان عن اتفاق معاني آي القرآن ومعاني منطلق من نزل بلسانه القرآن من وجه البيان والدلالة على أن ذلك من الله تعالى ذكره هو الحكمة البالغة من الإبانة عن فضل المعنى الذي به باين القرآن سائر الكلام⁽¹⁷⁴⁾.

(172) راجع أصول هذه الكثرة وتوابعها في تنقيح الشعر وتشريع سلطانه، أحمد العزب (محدث)، طبعة الشعر، منشورات أوراق، 1985، ينظر من هذا الكتاب الكلام المعقود على 1 من الشعر ما هو، ص 9-25.

وكذلك المتاعي (ميروك)، الشعر والجمال، بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث للهجرة، منشورات كلية الآداب، متونة، 1998، وكذلك كتابه، في إنشائية الشعر العربي، مقاربات وقراءات، دار محمد علي الحامشي للنشر ومركز النشر الجامعي، ط 1/2006.

(173) تتجلى هذه الظاهرة من خلال كثرة الأسانيد المروية والأخبار المنقولة، فتواترها هذا، تكراراً ومعاودة، يجعلها دالة على سلطة الأثر الذي حضر في مقدمات الطبري ومتن تفسيره، حضوراً مختلفة أشكاله متباينة مظاهره.

(174) جامع البيان، ص 31-34.

- «القول في البيان عن الأحرف التي اتفقت فيها ألفاظ العرب وألفاظ غيرها من بعض أجناس الأمم»⁽¹⁷⁵⁾.
- «القول في اللغة التي نزل بها القرآن من لغات العرب»⁽¹⁷⁶⁾.
- «القول في البيان عن معنى قول رسول الله ﷺ: «أنزل القرآن من سبعة أبواب الجنة»، وذكر الأخبار الواردة بذلك»⁽¹⁷⁷⁾.
- «القول في الوجوه التي من قبلها يوصل إلى معرفة تأويل القرآن»⁽¹⁷⁸⁾.
- «ذكر بعض الأخبار التي رويت بالتهبي عن القول في تأويل آي القرآن بالرأي»⁽¹⁷⁹⁾.
- «ذكر الأخبار التي رويت في الحض على العلم بتفسير القرآن ومن كان يفسره من الضحابة»⁽¹⁸⁰⁾.
- «ذكر الأخبار التي غلط في تأويلها منكرها القول في تأويل القرآن»⁽¹⁸¹⁾.
- «ذكر الأخبار عن بعض السلف فيمن كان من قدماء المفسرين محموداً علم بالتفسير ومن كان منهم مذموراً علمه به»⁽¹⁸²⁾.
- «القول في تأويل أسماء القرآن وسوره وآيه»⁽¹⁸³⁾.
- «القول في تأويل أسماء فاتحة القرآن»⁽¹⁸⁴⁾.
- «القول في تأويل الاستعاذه»⁽¹⁸⁵⁾.
- «القول في تأويل بسم الله الرحمن الرحيم»⁽¹⁸⁶⁾.

(175) نفسه، ص 31-34.

(176) نفسه، ص 35-52.

(177) نفسه، ص 53-55.

(178) نفسه، ص 56-57.

(179) نفسه، ص 58-59.

(180) نفسه، ص 60-61.

(181) نفسه، ص 62-64.

(182) نفسه، ص 65-66.

(183) نفسه، ص 67-73.

(184) نفسه، ص 74-75.

(185) نفسه، ص 76-77.

(186) نفسه، ص 78-88.

إن الطبري وهو يكشف الأخبار ويراكم الزوايات إنما يريد أن يثبت تلك المواضيع التي كان جماعها النص القرآني وفوائده لغة وحقيقة ووجه تأويل⁽¹⁸⁷⁾ وهذا الأمر الداخِل في الطريقة التي من جهتها تعرض المقدمات وتبسط المحتويات يرمي في باطن مقصوده إلى تعميق الإيمان بجدوى عقائد الطبري وتصوّراته في فهم النص فهماً يتوافق في مبادئه وأصوله مع أفهام الجمهور المسلم في القرن الهجري الثالث عصر المؤلف وما بعده وهو جمهور ما زالت ذاكرته وفيّة في اتساعها إلى مراجع الأسلاف تذكراً وحيناً⁽¹⁸⁸⁾.

● الإطناب في ذكر الذقائق وتشقيق الرقائق التي تقضي بها المواضيع المبسطة والمحتويات المطروقة

تعدّ ظاهرة الإطناب في ذكر الذقائق وتشقيق الرقائق التي تقضي بها المواضيع المبسطة والمحتويات المطروقة من الظواهر اللافتة شأنها في ذلك شأن فكشيف الأخبار ومراكمة الزوايات وهذا المبدأ في عرض المقدمات قاضٍ بجعل المتقبل لا تساوره الشكوك ولا تراوده التخمينات فيما يلقى على عقله أو عواطفه من مواضيع الكلام ومحتويات الخطاب⁽¹⁸⁹⁾ وقد بدت هذه الظاهرة من الثوابت التي عليها مدار الججاج في جامع البيان ينكّر تواردتها في خطابه بطريقة جعلها داخلية ضمن استراتيجياته محشورة في سياساته القولية والمقامية التي هي في منتهى

(187) عن منزلة النص القرآني من تلك القيم التي اجتمعت في الأقوال التي صدر بها الطبري تفسيره، راجع قوله التالي وتبصر الضامات فيه «من تبعه فاز وهدى ومن حاد عنه ضلّ ولغوى»، ص 26

(188) من شروط توفّق الججاج في إصابة المقدر وإدراك المرجز، تأثيراً وإقناعاً، شرط توافق المخاطب/ المحاج مع المخاطب/ المحجوج في بعض القيم المشتركة والأفكار المتبادلة، راجع في ذلك من جهة التمثيل لا الحصر:

• Emeren et Gootendorst, *La nouvelle dialectique*, op. cit., chapitre 2 (Points de vue et divergences d'opinions), p. 18-32.

(189) إن المسار الذي يقطعه الخطاب، لكي يبلغ مرمى تحصيل طاعة المخاطب ينبغي إمكانية الشك فيما يعرض ويبسط وهو ما يحقّق للججاج، موضوعاً، التوفّق والتجاعة، إذ يتم هذا الغنم عبر جمع من الوسائط اللفظية الدائرة على قيم الكلام ووجوه تعريفه والمؤشرات المقابلة الدائرة على طاقات التأثير ودواعي الفعل، حتى يكون الانتعاج حاصلًا من تفاعل الملكات كلها والوسائط جلّها وهو ما يبيّن استراتيجية المحاج وقيم سياسته.

تفسير الزهد الأصلي وثابت الجوهري في خطاب الطبري الججاجي الذي يرمي إلى دحض المبرهن وتثبيت الأصول من دعائم الاعتقاد ومبادئ الفهم والقوانين التي يريده أن تعين به عقول جمهوره توحيداً وتعظيماً وأن تجانب ما دونها منه غيره شوتب وردت حتى يصفو تبعها ويخلص أصلها⁽¹⁹⁰⁾ فكان الصبري يرمي بنته إلى الترخيد عليه الجماعة من السلف وطريق أهل العلم من المستكين سنة⁽¹⁹¹⁾، فهؤلاء بمثابة القاعدة التي عليها ينسج التخريج أصلاً وفرعاً والمرجع الذي يبيد الأوب، إن تشكل أمر أو خفي مشغل، لذلك كان الاستناد إلى زهد السلف أجزاً متصرة ودقائق مملوذة موسعة، شاهداً على نهج الصبري تفكري في تفسير أي القرآن وتأويل مقاصده⁽¹⁹²⁾ وهو ما ستقيه على آثاره الذي عند اشتغال بفتن الججاج أنك في تفسير الطبري سورة البقرة لتتجلى لنا بذلك صور ذلك التأثير الذي يسلط المعتقد ويؤلف المذهب نسقين بحكماني جهات الفكر ويؤثران مقاصد النظر في قضية ما أو مشغل بعينه⁽¹⁹³⁾.

- أشكال الخطاب

تقد شغلنا فيما سلف بالفتراق التي من جهتها تعرض المقدمات فوقتنا على أجلها وأينها (عرض المعلوم ليلوغ المجهول المختبأ، الإبطاء، الإطناب، تكثيف الأخبار ومراعاة الزوايات، الإطناب في ذكر الدقائق وتشويق الرقائق التي تقضي

(190) إن صفة نع الحقائق المستمدة من الوقائع المعروضة والآراء المبسوطة في المقدمات الججاجية، أصل من أصول الاعتقاد الأثري، لأن الطبري من المدافعين على هذا الزعم، السامع بعد الأساس الاعتقادي، السامع قوائمه والضايقين مجربانه. فصفاه التبغ من صفة الشبهة من مائة برك الحز ومجانبة الزئيلة، فكان الطبري يفهم بذلك، شبهاً بين الخطاب الأصل (القرآن) والخطاب الزئع (التفسير جامع البيان) شرفاً وتكليفاً، مكانة واعتباراً.

(191) جامع البيان، ص 19.

(192) السلف، يمكن أن يكون نقياً أو حكمة أو نهجاً تفكرياً أو سيرة وذكرأ. وهذه المظاهر منها ما يحضر في خطاب الطبري مفرداً ومنها ما يحضر جمعاً، لكنها تتخذ كلها قاعدة إليها يستند وعليها يبنى وغير مسالك نظره وجهات بصره بالقضايا، عارضها والجوهري.

(193) للمذهب اعتقاداً، أثر في توجيه الخطاب وتشكيل ملامحه وإقامة سياساته، لذلك استعنت فيه النظر ونظير فيه البصر في بحث الاستراتيجيات التي يصرها خطاب الطبري ولا يصرح بها، نكتتها ونجلى خيانتها.

بها المواضع المبسوطه والمحتويات المطروقة) ونعنى في بحث أشكال الخطاب بضغط أهم صيغ الججاج اللفظية التي من خلالها تتولد القيم الججاجية وتنشأ المؤثرات الخطابية⁽¹⁹⁴⁾ وحتى يكون الوقوف على تلك الأشكال بالبيان المطلوب نقيم على ذلك جدولاً نحصيلها فيه وننظم عرضها داخله، نستظهر من ذلك كده بالغاية المطلوبة والمقصد المرسوم.

الموجهات التعبيرية	أشكالها اللفغوية
القي	ليس ذلك، غير جتر، فن يقول...
- طرائق التزييف والاستئناف (أول/أول)	أنا، الغناء، شه، فبه كمن، فقد تبين، ونسنت، وأخرى... لأن، فإن كان ذلك كنتك، لآه محن أن يقال...
- الأمر	اعلموا عباد الله رحمك الله...
- الاستفهام	ما برهانك، ما العلة، فهل كلُّ علم...
- النفي والزجاء	إن شاء الله، والله نسأل، فلرأ أن قاتلاً قتل...
- الأزمنة/الإحالات	أكثرها موصول بدواعي المقام ومقتضيات الشيق
- الصور والتخييلات	المجاز بأنواعه/التضمين وهو من الغوامر اللفغوية الكثيفة/الكنايات...
- التواسم والكليشيات	بسم الله الرحمان الرحيم، صلى الله على صفوته من خلقه...

إن تأويل الموجهات التعبيرية وأشكالها اللفغوية ومظاهرها المقامية التي تضمنها الجدول، مشروط بما ينبثق عن تلك الموجهات من أعمال لغوية يرمي خطاب الطبري إلى بلوغها وإصابتها في كيانات المستقبلين عقولاً وعواطف، حتى يحصل الإذعان ويتم الاقتناع، والتأثير بفعل الكلام في الثقافة العربية الإسلامية شكل من أشكال التسلط الرمزي، لذلك انشغل فاعلوها بتجسيم هذا الشكل السلطوي تجسيماً اختلفت محمولاته وتباينت هيئاته حتى بات علامة على إعجازها

(194) عن حمل بعض الصيغ والألفاظ، قياً ججاجية، راجع مثلاً:

- صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 320-321.

- Amossy, op. cit., Les choix lexicaux et leur poids argumentatif, p. 144-148.

ودليلاً على تفردها، وأغلق الكلام التي رشت بها تلك الموجّهات التعبيرية يمكن تجميعها في الأنواع التالية:

- الترجية الإيتاني
- الترجية الإترامي
- الترجية الاستهامي
- الترجية بالنهي
- الترجية بالربط والإحالة
- الترجية بالتصوير والتخييل
- الترجية بالتراسم والكليشيات
- الترجية بدلالة الزمن والصفحة

وليس علينا من ذلك كله التدقيق في الموجّهات⁽¹⁹⁵⁾ وما ينتج عنها من أفعال لغوية قد تتوافق مع ما ذكرنا أو تختلف عنها زيادة أو نقصاناً، بقدر ما يعيننا ما كتفته تلك الموجّهات من قيم ججاجية يصير بمقتضاها «هدف الججاج ليس تدقيق بعض الجهات المنطقية التي للفضايا بقدر ما هو توفير الوسائل المفضية إلى إقناع الجمهور وحمله على التصديق من خلال التنوع في ضروب التعبير عن الفكرة»⁽¹⁹⁶⁾.

وهذا الأمر يجعل الوسائل التعبيرية المستخدمة في الجهات معبراً ومحملاً شكلياً تنوي وراء الغايات والمقاصد وما التنوع في ذلك سوى دليل على مدى خبرة الطبري وهو مصرف الخطاب وياته، بمطالب الجمهور الدوقية، الجمالية والمعنوية، الإيمانية والتصورية، الأنطولوجية لذلك نفق خطابه وحدث مستجاب.

ج - التفتيات الججاجية

لقد سبق أن اعتنينا في مقامات مزبك ذكرها بالججاج في تفسير سورة البقرة

(195) رابع في ذلك: عبد الله صولة (المرجع المذكور)، ص 321-323.

Amossy, op. cit., Les pouvoirs du cliché, p. 186-187/figures, cohérence textuelle et argumentation, p. 189-192.

(196) صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 322.

أطراً ومنطلقات، من خلال النظر في أنظمة الخطاب التي أدار عليها الطبري خطه الجباجية، فجلينا أهم المكونات الخطابية والموجهات المقامية التي كانت تحضن أساق الزجل الفكرية العامة (تمثله التوجه الأثري في تفسير القرآن) والعقدية الخاصة (الإسلام المعتن). وليس من ناقل القول التذكير ههنا بأن الفصل بين أمر الجباج ومنطلقاته وتفتياته واستراتيجياته لا يبدو أن يكون سوى فصل إجرائي نروم من ورائه تمكين القارئ من الوقوف على خياراته المنهجية وقوفاً يجلو له التوب الذي ترمي إليه والشكلنة التي نرتبها. وقد نغظن من نظر للجباج قبلنا إلى أن الفصل بين تلك المكونات فصل هبته من صفات ما عرضنا وشكله من بيان ما أسلفنا⁽¹⁹⁷⁾.

ولما كانت غاية الدرس وجهة النظر في استحصال تفتيات الجباج وآلاته في جامع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة من دواعي الاسترسال في كشف المظاهر التي بها ظهر الجباج بوصفه إجراء تدرك أفعاله داخل الخطاب فضاة يحضنها وإطراً يجمعها، وجب أن نستجمع من تفسير الطبري سورة البقرة أهم تلك التفتيات والكيفيات التي بها تصرفت، حتى نستطيع الاستبصار في مرحلة تلي هذه المرحلة بما أضمره الطبري من استراتيجيات وما أبطنه من سياسات لا يؤذنها ظاهر الأشكال ولا عارض المظاهر بل يقول حقائقها «عنف تأويلي» قد يحرج العقائد الثابتة ويربك العقول المسلمة⁽¹⁹⁸⁾ لكنه رغم صفته تلك يكشف واقع

(197) إن تفكيك خطاب الطبري الجباجي الذائر على تفسير سورة البقرة، إلى أطر ومنطلقات وتفتيات، واستراتيجيات، لا يبدو أن يكون سوى خيار منهجي، ينظم حركة البسط ويؤوب نظام التأويل. وقد نغظن بيرلمان في مؤلفه إمبراطورية الخطابة *L'empire rhétorique* (مرجع سابق)، إلى أن الوقوف على مقومات الخطاب الجباجي، عمفاً وثراً، حدث مشروط بمعالجة الخطاب في كتيبه ومتابته في تداخل أنضته، إذ يقول:

«Il y aura lieu d'analyser le discours dans son ensemble, surtout quand on traite de l'ampleur de l'argumentation, ainsi que de l'ordre des argumentos, p. 74.

(198) إن ممارسة «العنف التأويلي»، على الحقائق وقائع كانت أم معطيات، يربك العقول المبته وفق توجيهات عقدية وثوابت دينية شرعتها التداول وأجازها التفويض المؤسسي الذي حضن رموزها وحوظ علاماتها. ومفهوم «العنف التأويلي»، الترضاه بالجزوا والترشيع من مؤلف *Castoriadis-Aulagnier (P.), La violence de l'interprétation*، حيث وصل التأويل/التفسير، بعنف يمارسه مجريه على الآبينة والمعاني، يستلقتها ويقول دواخلها.

هذا المنحى التفسيري الذي حكم الذهنية العربية الإسلامية وحرك أنظارها زماناً طويلاً تحريكاً ضاعف سلطانه وقوّى عتوانه إلى أن باتت مصادر الحقّ مختزلة فيه ومنابع اليقين مفسورة عليه⁽¹⁹⁹⁾ وهذا المآل عملت على تشييته عوامل سياسية ورمزية⁽²⁰⁰⁾ صاحبت تكوّن هذا المنحى التفسيري ووزّئت الآتين والتالين التواميس والقواعد التي تجيز قداسه وتبني شرعيته، الأمر الذي حدا ببعض من دان بها المنحى التفسيري إلى اعتبار جامع البيان «قرآن المفسرين»: مكانة وقداسة، إحاطة وشمولاً⁽²⁰¹⁾ وهذا الاعتبار جوازه من سلطان المذهب الذي ينتمي إليه القائل أو

(199) عن منزلة المنحى التفسيري الأثري في الثقافة العربية الإسلامية وأسره كلّ جهات العزّز/ البقيع، نستجمع براهين الدلالة عليه من النصّ القرآني، راجع من جهة التمثيل، كتب أرتكون (محمّد) التالية:

- الفكر الأصولي واستحالة التأميل، (مرجع سابق).

- القرن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (مرجع سابق).

- معارك من أجل الأستة في الشياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الشتا، ط1، 2002، راجع من هذا الكتاب خاصة فصله الخامس (الوُغوس المركزي والخطبة الذبّية في الفكر الإسلامي)، ص 199-266.

(200) لقد عملت الدولة الإسلامية الناشئة على ترسيخ جملة من العبادات التشريعية والتنظيمية والرمزية، تحذ من خلالها الداخلين في إطارها، معالم وأشراطاً كما عملت على سنّ مبدأ وحفة الاعتقاد من خلال توحيد مراجعها، (مشغل تدوين القرآن في عهد عثمان، إذ نفى من خلال إنلاف كلّ النسخ والضحائف منافذ الإيمان والتعدّد)، وقد تمّت كلّ هذه الإحداثيات التنظيمية والرمزية بإشراف مسيرو أمور القديس، أي رجال الذين الذين حضوا مشايخ الخلفاء السياسية، تحصيماً شرعها ودعمها، وأضفى عليها ضرباً من القداسة، جعلها تؤخذ من جهة كونها تعاليم زكّتها السماء (الخليفة ظلّ الله على الأرض)، أخفاً لا يبدل وتضع ثباتاً لا يخالف، راجع تعميقاً لهذه الأفكار من جهة التمثيل:

- أرتكون (محمّد)، القرن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (مرجع سابق).

- جنيّط (مشام)، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر (مرجع سابق)، راجع من هذا الكتاب الحديث الدائر على (الجهاد، الفتح، الإمبراطورية)، ص 42-52، حيث يشير إلى «أنّ الحواجز الذبّية والسياسية والاقتصادية متشابكة تشابكاً قوياً وأنها تتضافر كلّها لإقامة الدولة الإمبراطورية»، ص 43.

(201) تشو هذه المنزلة التي لكتاب جامع البيان في قول منسوب إلى أبي محمّد عبد الله بن أحمد بن جعفر القرغاني، إذ يقول: «أخبرني شيخ من جسر بن عفيف قال: «رويت في الترم كاتبي في مجلس أبي جعفر والثالث يقرؤون عليه كتاب التفسير، فسمعت هاتفاً بين السماء والأرض يقول: من أراد أن يسمع القرآن كما أنزل فليسمع هذا الكتاب»، »

يندرج داخله السائل⁽²⁰²⁾ وبذلك يكون استحصال التقنيات الجباجية التي استعملها الطبري في الإقناع والتيقين أمراً ذا مكانة في الوقوف على طرائق إثبات الحق كما تصوّره أهل الأثر وترجمه الطبري لسان حال ومبلفاً⁽²⁰³⁾ والحق/اليقين الأول، هو في نظرنا، مدار الانشغال لدى علماء التفسير على اختلاف مللهم وتبيان نحلهم بجزودن لبلوغه الأفلام والقرائح حتى يكشفوا يقينه ويدركوا سبيله⁽²⁰⁴⁾ وما يلاحظ في هذا الأمر أن كل مفسر يدعي امتلاك الحق/اليقين امتلاك تأييد وحيازة تأييد لا يقاسمه فيه مقاسم ولا يجاوره فيه مجاور⁽²⁰⁵⁾ وهذا المنتهى الواقعي لحقيقة التفسير

من ترجمة ابن جرير، ص 13.

إذ هذا الخبر صخ أم لم يصخ، بدل على الطرائق التي من جهتها ترسخ الكتب وتثبت المؤلف في الحضارة العربية الإسلامية، إذ يقع ودعا إلى تعاليم السماء (الهاتف بين السماء والأرض) تزجيها وتشرعها وتوثق فعلها وتجمعها ذات نسب بالنص/الأصل (القرآن) تستمد من بركتها وتمتع من مبعثه شرعتها.

(202) إن للمذهب الذي داخله ينخرط المؤلف أدبياً كان أم مفسراً أم محدثاً، دوراً في تشريع أفكاره وتنظيم مزاعمه، راجع للوقوف على هذا الأمر الخبر السالف الذي أسمى كتاب جامع البيان، إلى دوائر الكتب المزكاة من السماء شرقاً وقدماء.

وتعدّ ظاهرة لف الأفكار الحادثة بالسنن الراسخة في الثقافة العربية الإسلامية، ظاهرة لانه ودالة على استراتيجيا شرعنة الحوادث في مجال التداول الفكري المحض بتعاليم الإسلام المؤسسي من جهة وتعاليم الآثار المعنوية الراسخة عن قراءة النص القرآني قراءة موجهة تقول جهة من معناه وطرقاً من مبناه، توظفه وتطوّعه.

(203) يبدو اشغال الطبري بتأدية الحق/اليقين تأدية تقارب الأصل اللغوي والنسج الإلهي، ظاهرة مبسطة في خطبة كتابه، إذ يقول: «ونحن في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه - منشؤون إن شاء الله ذلك -، كتاباً مستوعباً لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه، جامعاً ومن سائر الكتب غيره في ذلك، كافياً ومخبرون في كل ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة فيما اتفقت عليه منه واختلافها فيما اختلفت فيه منه ومبنيو علل كل مذهب من مذاهبهم وموضحو الضحيح لدينا من ذلك بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه»، ص 26-27.

(204) عن مركزية الحق/اليقين في كتب تأويل القرآن بوصفها رشحاً معنوياً وأثر دالّياً عن نص منطلق هو القرآن في الثقافة العربية الإسلامية والنصوص المقدسة (التوراة/الإنجيل) في الثقافتين اليهودية والمسيحية، راجع تمثيلاً لا حصراً، محمّد أركون، معارك من أجل الأئمة في السياقات الإسلامية، م.ن.ص.ن.

(205) إن ادعاء كل مفسر امتلاك الحق/اليقين كما أخبر به العقل الأزل (الله)، أمر تدل عليه أدبيات أهل الباطن من المتصوفة وأهل الظاهر من السنة، إذ يتبادل كلاهما المعطآن، *

في النضاه العربي الإسلامي سوف نعمل على تنظيم قوانين حركته داخل كل مجرى تفسيري حتى ننف على مظاهر تلك الحركة ونترك مجالاً ذاك اليقين يتابعه المفسر متابعاً مشوق ويلاحظه ملاحظاً متلهف فيسخر للبرهان عليه كل آلة مقالاً ومقاماً⁽²⁰⁶⁾ وحتى نجعل كلامنا في الججاج آلات وتقنيات موصولاً بمقام بحثنا المخصوص «الججاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة» موضوع بحثنا، سوف نعمل على استبيان أهم تلك التقنيات الججاجية التي عمد إليها الطبري فأدرجها داخل أساقفه الججاجية وورد بها خياراته البرهانية.

وقد اعتنى المتأخرون بالتقنيات الججاجية وما تحمله من طاقات تأثير وأفعال توجيه، اعتناء لافتاً، كادت كل المصنفات تخصص له مكاناً وتوكل إليه برهانتها، فنص التقنيات وتعدّ الطرائق وتستجمع العلاقات⁽²⁰⁷⁾.

• يربطها إلى خصمه، ينزع عنه التمكن ويسلب منه الشرعية. وهذا الأمر نؤجل فيه النظر إلى حين يكون الشغلان واجباً بالججاج في مجرى الإشارة والبصر، فصلاً ثالثاً من رسلنا، نبين فيه منطلقات الججاج وأطره وتقنياته وسياساته، بياناً يجلي الاختلاف في مظاهره ويتأزل الأنظمة في تفاعلها.

(206) إن شغل المفسرين ببلوغ الحق/البين، معنى جوهرانياً، يجعل كل تصاريف الخطاب المحمول عليها ذلك المنقضى، جارية صوب ذلك المائل بوصفه دائرة الجذب وحاصل التلقا وهو ما يقوّي حجة ما يسطه المفسر من تأويلات تدعي أنها التلهابات والحقائق، الجوامع والغايات. وقد بدت هذه الظاهرة من قبيل الألفاظ المطرود في كتاب الطبري جامع البيان، إذ عادة ما ينهي قوله في تأويل قول الله، نهاية إثبات وجزم وإليك للتدليل والبرهان على ما تزعم، شاعراً بينك الأمر ويجلي لك المظهر.

القول في تأويل قوله تعالى ﴿الذَّكْوَى﴾، (...) والضواب من القول عندي في تأويل مفتاح السور التي هي حروف المعجم (...) والضواب في تأويل ذلك عندي أن كل حرف (...).

إن ظاهراً توكيد التخريج ظاهرة متواترة في جامع البيان تواتراً لا تنفك منه أنظمة خطابه، منا يدل على أن الطبري بوصفه صفيّاً من الأصفياء ومرشحاً من المرشحين، يزود الوحي ويستوطن معاتبه على عقول المؤمنين والجاحدين. يعنى إيمان الأولين ويوجههم إلى مآتي الضواب، ويهدي الآخرين بلؤمنون ومعتقون، مشغول بتقنة خطابه التفسيري وفق الأصل التوجيهي حتى لا يتعمد الإمكان ولا يفسح الحق.

(20) لقد اشغل أرسطوطاليس. في خطابه بالحجج الصناعية وغير الصناعية وما تتضمنه من طاقات إنتاجية تفعل في الجمهور، فتؤكّد لديه زعماً أو تحمله على مجانبته وهذا الأمر عائد إلى مدى إحكام الخطيب قبضته على سامعيه ولا يتأتى ذلك إلا من خلال " "

ولما كانت لكل خطاب سياسات قول وأشكال تعبير وطرائق تنظيم (208) فإننا نابعون المظاهر التي من جبهتها رسم الطبري برهانه قولاً يفسر به أي سورة البقرة إشكالاً حاملة ومقاصد ضامرة، لذلك سنعمل على بيان الحجج كما وظفها الرجل ونطق بها خطابه لا كما آلت إلينا من لدن المنظرين تجريداً وشكله (209) لأن لنا في ذلك معتقداً نظرياً مداره على أن صفة الحجة ونوعها، من طرائق إجرائها في

استراتيجيات محكمة وتصريفات منفة.

راجع تعميقاً لهذه القضايا وغيرها:

Aristote. *Rhétorique, livres I et II*, texte établi et traduit par Méderic Dufour, *livre III*, texte établi et traduit par Dufour (Méderic) et Wartelle (André), collection tel, Gallimard, Paris 1991, 1980.

علما أن الججاج لم يستقل عن الخطابة والجدل إلا في العصر الحديث. حيث غدا مع بيرلمان مؤسسة خطابية قائمة على التحوارية بين الخطيب/المحاج موصولة بقيم إقناعية. وقد عمد بيرلمان في إطار ما أسماه، «بلاغة جديدة»، إلى بعث الخطابة من رمادها إعادة منزلتها التي كانت لها على عهد أرسطو، نؤثر في المواطن وتعمل في المقول من خلال جملة من الآلات الخطابية والسياسات القولية التي بصرف إمكاناتها المحاج/الخطيب حسب المفامات وبدوافع المتفضيات والأحوال، يفتح بها مخاطبه تأثيراً وعملاً. وقد أفرد بيرلمان في كتابين له هما:

- *L'empire rhétorique*, op. cit.

- *Traité de l'argumentation*, op. cit.

فسمأ هائلاً لعرض التفضيات الججاجية والوقوف على ما تنفضته من طاقات إقناعية. نعمل في الجمهور فينعمل بها، إن سلباً أو إيجاباً.

راجع تعميقاً لهذه الأفكار، عبد الله صولة، الججاج في القرآن (مرجع سابق) وخاتمة المقدمة النظرية، وكذلك مقالته حول الججاج: أطره ومطلقاته وتلخيصاته من خلال مصنف في الججاج - الخطابة الجديدة لبيرلمان وبيشكاه، ضمن كتاب أهم نظريات الججاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، (مرجع سابق)، ص 297-350.

(208) عن علاقة القول بالأسيفة والمقامات، راجع تمثيلاً لا حصرأ

- *L'empire rhétorique*, op. cit.

- Boardieu (Pierre), *langage et pouvoir symbolique*, op. cit., p. 7-51.

(209) إن اشغالنا برصد التفضيات الججاجية سيكون، من جهة حضورها داخل خطاب الطبري التفسيري، نسقياً وبنويماً، حتى يستنى لنا الوقوف على خصائص الججاج وأنظمة الحجة داخل التقليد الأثري في تفسير القرآن، ففؤيتنا إذا رؤية ماصولة أي إنها رؤية نرد الظواهر المدروسة إلى سياقها التداولي الخاص، حتى لا تكون النتائج عامة. وهذا المنهج يطن وعياً مؤداه أن كل شكل من أشكال التعبير الفكري والتشبيلي المغلف، إنما هو مردود في حركته ونظامه إلى محيطه، مطروف بدواعيه.

الخطاب وهيئة تصريفها، من خواص السياق الذي يحضنها والمقام الذي يجيزها⁽²¹⁰⁾.
وقد نظم من اشتغل بالججاج من المنظرين الحجج وأنواعها وفق طريقتين من طرائق الربط⁽²¹¹⁾:

• الطرائق الانصالية *Procédés de liaison*: والمقصود بالطرائق الانصالية الطرائق التي تقرب بين العناصر المتباعدة بدءاً وفي الأصل، وتتيح إقامة ضرب من التضامن بينها لغاية هيكلتها أي إبرازها في هيكله أو بنية واضحة لغاية تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقويماً إيجابياً أو سلبياً⁽²¹²⁾.

• الطرائق الانفصالية *La dissociation des notions*: القائمة على الفصل بين المفاهيم والمعطيات وهو ما ينجم عنه توليد حقائق جديدة ينشئها المحاجج بمفعول ما أجراه على تلك المعطيات وما مارسه على تلك القيم من فصل تحكّم في مجراه مقولنا الظاهر *apparence* والحقيقة *Réalité*⁽²¹³⁾.

وهاتان الطريقتان من طرائق ترابط الحجج في نظام الخطاب تنضوي تحت

(210) عن علاقة الحجة بالأسئلة والمفاهيم راجع، عبد الله صولة (المقال المذكور)، إذ يقول: (...). لكن الخطاب الججاجي لنا كان مرتبطاً دائماً بالمقام الذي يقال فيه إنما يعمد إلى استخدام هذه الكلمة دون مرادفها، في اللغة لكونها أنسب منه، في ذلك المقام...، ص 320.

(211) تعني هنا مذهب بيرلمان في كتابه المذكورين، إذ فزع الحجج وأنواعها وفق طريقتين من طرائق الربط: الطرائق الانصالية *Procédés de liaison/La forme d'une liaison* والطرائق الانفصالية *La dissociation des notions: La forme d'une dissociation*، إذ يقول ضمن كتابه *إمبراطورية الخطابة L'empire rhétorique*، بأسطفاً القول في هذا الشأن:

"Les arguments se présentent tantôt sous forme d'une liaison, qui permet de passer de la prémisse à la conclusion l'adhésion accordée aux prémisses, tantôt sous forme d'une dissociation, qui vise à séparer des éléments, que le langage, ou une tradition reconstruite, ont auparavant liés l'un à l'autre". p. 74.

(212) عبد الله صولة (المقال المذكور)، ص 324.

(213) نفسه، ص 324-343.

كل طريقة منهما جملة من التقنيات الججاجية التي سنعمد إلى متابعة أشكالها مظاهراً وانتظامات داخل خطاب الطبري التفسيري حتى يحصل لنا بالاستيعاب والجواز الوقوف على المناحي الخطابية التي طوعها الطبري لإصابة حاصلي الانتعاش والتفين كي يدرك الخطاب بذلك النجاعة المطلوبة والقوة المحسوسة فعلاً في المخاطب وتأثيراً في الكيان⁽²¹⁴⁾.

1 - التقنيات الججاجية القائمة على قانون الاتصال

للحجة في السياق التداولي النظري ثلاثة معانٍ أساسية⁽²¹⁵⁾:

• «الحجة بوصفها بناء استدلالياً مستقل بنفسه»: الحجة المجردة/الحجة النجريدية⁽²¹⁶⁾.

• «الحجة بوصفها فعلاً استدلالياً يأتي به المتكلم»: الحجة الموجبة/الحجة التوجيهية⁽²¹⁷⁾.

• «الحجة بوصفها فعلاً استدلالياً يأتي به المتكلم بفرض إفادة المستمع مع نهوض المستمع بتقويم هذا الفعل»: الحجة المقومة/الحجة التقويمية⁽²¹⁸⁾.

وهذه المعاني الثلاثة التي اشتغل ببيانها طه عبد الرحمان، تنتج عنها ثلاثة

(214) بقول بيرلمان في إمبراطورية الخطابة، ميثاً مرمى الججاج، معيّن غايته:

«Comme l'argumentation se propose d'agir sur un auditoire, de modifier ses convictions ou ses dispositions, par un discours qu'on lui adresse et qui vise à gagner l'adhésion des esprits, au lieu d'imposer sa volonté par la contrainte ou le dressage, c'est déjà une qualité négligeable que l'être une personne à l'opinion de laquelle on attache quelque valeur. De même, il est important de pouvoir prendre la parole dans certaines circonstances d'être le porte-parole d'un groupe, d'une institution, d'un Etat et d'être écoutés, p. 29.

(215) عبد الرحمان (طه)، اللسان والميزان أو التكوثر المقلني، المركز الثقافي العربي، ط1/1998، للوقوف على معاني لفظ حجة في السياق التداولي النظري، راجع من الكتاب

فصله الثاني نماذج التواصل وأنواع الحجج، ص 254-272.

(216) نفسه، ص 255.

(217) نفسه.

(218) نفسه.

نماذج تواصلية، باعتبار ما يتضمّنه الجدّاج من أبعاد تواصلية تحدث بين باث الخطاب ومستقبله⁽²¹⁹⁾.

- «النموذج الوصلي للحجّة»⁽²²⁰⁾
- «النموذج الإيصالي للحجّة»⁽²²¹⁾
- «النموذج الاتصالي للحجّة»⁽²²²⁾

إنّ هذا السند النظري الذي يفرع دلالة الحجّة فروعاً ثلاثة وينظرها بشماذجها التواصلية القائمة على مبدأ التفاعل بين باث الخطاب ومستقبله، يتجلى في تقنيات الجدّاج التي صرّفها الطّبري في خطابه حتّى يدرك مرتبة الاقتناع والتّيقين وهي مرتبة تجري عليها الجدّاج التّابع الذي هو مرمى كلّ محاجّ وغاية كلّ مستدلّ⁽²²³⁾ وحتى ندعم كلامنا بالبرهان المطلوب، ستابع بالوصف والتّأويل ما يتضوي تحت كلّ طريقة من طرائق الزبط التي وفقاً لها تنتظم الحجج لنقف على مكوّنات الحجّة وأنماطها وما ينشئ عنها من نماذج تواصلية يجلوها الخطاب وتبوح بها سياسة بانية.

(أ) الحجج شبه المنطقية Arguments quasi-logiques⁽²²⁴⁾

نستمدّ الحجج شبه المنطقية قوتها الإقناعية من مشابهتها للطرائق الشكّلية

(219) نفسه، ص 255-272.

(220) نفسه.

(221) نفسه.

(222) نفسه.

(223) عن علاقة مبدأ التّجاعة بجدّاجية الخطاب، راجع بيرلمان (المرجع المذكور) وخاصة الفصل الرابع، (Choix, présence et présentation)، ص 55-63، حيث يتقود اختيار المعطيات والحجج والمفدّمات وإحضارها في مسار الخطاب إضافة إلى تجويد عرضها وتحسين بسطها، إلى جعل الخطاب مفتعماً، فاعلاً، بيّذال ويغيّر، يعلي ويحطّ، يشزّع ويدحفر وبذلك يكون مبدأ التّجاعة مبدأً يتقود، إن توفّر، إلى أسر الجمهور، عفاً وعمرافه وتحصيل استجابته، طاعةً وخضوعاً.

(224) يقول بيرلمان، حدّاً هذا النوع من الحجج:

«Nous classerons les arguments quasi logiques en les rapprochant chaque fois des raisonnements formels auxquels ils s'apparentent, quitte à souligner, dans un deuxième temps, tout ce qui les en distingue, donne lieu à controverse, et les rend par, le fait même, non-contrainants». *L'empire rhétorique*, p. 79.

والمنطقية في البرهنة (...). وهي حجج تعتمد البنى المنطقية مثل التناقض *Contradiction* والشعائل التام أو الجزئي *Identité totale ou partielle* وقانون التعديبية *La transitivité* كما تعتمد الحجج شبه المنطقية العلاقات الرياضية مثل علاقة الجزء بالكُلّ وعلاقة الأصغر بالأكبر وعلاقة التواتر⁽²²⁵⁾.

إنّ تقنية اعتماد الحجج شبه المنطقية تقنية لافتة حضوراً وتواتراً في تفسير جامع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة، وحتى نفق على مجلى هذه التقنية نتخل من تفسير الطبري سورة البقرة ما يتفق من الشاذج وتلك التقنية من مواطن مختلفة ومن مواضع متباينة حتى نقيم الحجة على حضورها وتواترها كما ودلالة ولكنّ الحجج شبه المنطقية لا تعتمد نفس القوانين، إذ منها ما يعتمد البنى المنطقية ومنها ما يعتمد العلاقات الرياضية.

(1) الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى المنطقية، وهي بدورها أنواع وصنوف

♦ التناقض وعدم الاتفاق «*Contradiction et incompatibilité*»⁽²²⁶⁾

لما كان سبيل الججاج «إماطة اللثام عن التعارض في أطروحات الخصم

ورغم تشبه الحجج المنطقية بالذقة المنطقية التي تمنحها لدى الجمهور، نوعاً من الوضع المنطقي المغربي وصرباً من البيان الخلاب، فإنها تبقى فاقدة صفة الشاعري التي تفرنها بالمنطق المحض، فوثيقتها لا تنعدي مجرد كونها آية إقناعية نغري متقبل الخطاب، إغراء يحمله على التسليم بأضاريج المحاج/الخطيب والعمل بها عند الاقتضاء والداعي.

وقد تعرّض دكلارك (جيل) (Declercq (Gilles، في كتابه *L'art d'argumenter*, 1982 Editions Universitaires، *structures rhétoriques et littérature*، إلى حدّ الحجج شبه المنطقية حدّاً ينطلق من منوال بيرلمان الججاجي، إذ يقول:

«*Il s'agit d'arguments par liaison dont la ressemblance avec les raisonnements formels permet de les présenter à l'auditoire comme univoque et irréfutable. Mais cette apparence démonstrative est «le produit d'un effort de réduction ou de précision qui est lui de nature non formelle» (Traité, p. 259), L'argumentation quasi logique possède donc deux composantes:*

- *Le schème formel sur lequel est construit l'argument.*
- *L'opération de réduction permettant d'insérer les données du réel dans ce schème et qui consiste à la rendre comparables, semblables ou homogènes»*, p. 124.

(225) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 325.

(226) راجع في ذلك: بيرلمان *L'empire rhétorique*، ص 80-87. وقد حدّد جيل دكلارك،

(الزواة/ أهل التأويل/ أصحاب العلم/ أهل التفسير/ علماء النحو...) وأن الخصم يبحث عادة عن مواطن الهزء Le Ridicule في خطاب خصمه أي مواطن التضارص⁽²²⁷⁾ أجرى الطبري هذه الجهة من جهات الججاج شبه المنطقي المعتد على البنى المنطقية حتى يبسط تعارض من يعتبرهم خصوماً من المؤولين والمحدثين والزاعمين والمقولين على كلام الله بغير حق لكي يرسى في الأخير بياناً جامعاً في تأويل السور والآي وحتى يبلغ بتخريجه ذاك مرتبة الأقوال الفاصلة والحجج الدامغة والبراهين المبكنة⁽²²⁸⁾ وهذا الصنف من الحجج شبه المنطقية يمكن أن يقف عليه الفارس دون عناء، نظراً إلى تواتره وأطراده في كل قول وداخل كل تخريج واليك على ما نذعي مثلاً/ حجة يمكن التقدير وبجيز الزعم ويشت الإذعاء، لذلك نجد ما أورده الطبري من قول في تأويل ﴿الْمَ﴾ في المراحل التالية:

• عمل التضارص وعدم الاتفاق في الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى المنطقية، إذ يقول: *«Le travail argumentatif tendant souvent à effacer la contradiction le recours à la fiction est en l'occurrence une procédure qui permet, par des mises en scène, d'exposer des situations d'où surgirait une incompatibilité»*, p. 125.

سنين في سياق الشغلا بالاستراتيجيات الحجاجية الدائر عليها خطاب الطبري التفسيري، أن نفي الشنازع، يعد في مسار الطبري الحجاجي، غاية تتوافق مع متطلفاته المذهبية، (واحدية الرأي والتصور) ورواه العقديّة، (مبدأ التوحيد)، فنفي الشنازع يؤمن للحطاب انسجام وتناغم.

(227) سولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 326.

(228) تبوؤ لغة الطبري لغة جازمة، خصوصاً في مقامات الرذ والمجادلة، وحتى نغف على بيان هذا الأمر، إليك جملة من الأمثلة نوردها غير مرتبة:

- القول في تأويل قوله ﴿هُدًى يَشْتَرِينَ﴾، «...» وأولى التاويلات بقول الله جل ثناؤه

(هدى للمتقين)، تأويل من وصف القوم بأنهم الذين أنفوا الله تبارك وتعالى في ركوب

ما نهاهم عن ركوبه فتجنّبوا معاصبه وأتقوه فيما أمرهم به من فرائضه فأطاعوه بأدائها

(...) فقد تبيّن لنا بذلك فساد قول من زعم أن تأويل ذلك إنما هم الذين أنفوا الشرك

وإروا من الفناء (...) وأولى القولين عندي بالضواب وأشبههما بتأويل الكتاب، القول

الأول (...) لما ذكرت من العطل قيل...»

- القول في تأويل قوله تعالى ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِكُمْ﴾، «...» والضواب في ذلك من القول

والتأويل عندنا أن معنى الاستهزاء...»

- القول في تأويل قوله تعالى ﴿وَيَسْتَلْظِمُونَ﴾، «...» وأولى هذه الأقوال بالضواب في قوله

ويستلظمون أن يكون بمعنى يزيهون...»

- قال أبو جعفر: اختلفت تراجمة القرآن في تأويل قول الله تعالى ﴿الْقُرْآنُ﴾
 - فقال بعضهم:
 - هو اسم من أسماء القرآن
 - وقال بعضهم:
 - هو فواتح يفتح الله بها القرآن
 - وقال بعضهم:
 - هو اسم السورة
 - وقال بعضهم:
 - هو اسم الله الأعظم
 - وقال بعضهم:
 - هو فسحة أقسم الله به وهي من أسمائه
 - وقال بعضهم:
 - هي حروف يشتمل كل حرف منها على معانٍ شتى مختلفة
 - وقال بعضهم:
 - لكلِّ كتاب سِرٌّ، وسِرُّ القرآن فواتحه...».
- «وأما أهل العربية فإنهم اختلفوا في معنى ذلك، فقال بعضهم (...) وقال آخرون (...)».
- «وأما الذين قالوا (...) فإنهم وأما الذين قالوا (...) فإنهم».
- «والضواب من القول عندي في تأويل مفاتيح السور (...)».
- «ومن أبي ما قلناه في ذلك سئل الفرق بين ذلك وبين سائر الحروف (...)»
 «وأما الذي زعم من التحويتين أن ذلك (...) فإنه أخطأ من وجوه شتى:
- الوجه الأول.
- الوجه الثاني.

- والوجه الثالث من خطته⁽²²⁹⁾

إن هذا المثال وغيره في الكتاب كثير⁽²³⁰⁾ يرسم لنا طريقة الطبري في إقامة الدليل على صحة مذهبه ووجاهة تأويله ونهاية تعليقه، إذ ينطلق من مصادره بقر من خلالها اختلاف أهل العلم في مشغل ما، ثم يورد أقوالهم مستندة مروية، ثم يرتد على تلك الأقوال والوجوه بفتدها ويطل استقامتها المنطقية والمرجعية فيوازن ويرتب ويؤصل، (رد التخريج إلى سياق الاستعمال اللغوي أو الشرعي...)⁽²³¹⁾.
وبعد أن تستوي مراحل التلويل، يكون التخصيل قولاً فصلاً وبرهاناً لا

(229) جامع البيان، ج 1، ص 118 وما بعدها.

(230) إن الأثلة المناظرة للمثال السالف، كثيرة في الكتاب كثرة لافتة، ننبين منها مدى ما تفضل به الحجج شبه المنطقية القائمة على البس المنطقية بما هي حجج متشبهة بالصفاء المنطقي والاستقامة الشكلية، تنفع المخاطب، لأنها خدعت عقله وأسرت قلبه، وإليك على ذلك جملة من الأثلة وجمعاً من التماذج:

- وقد اختلف أهل التأويل في المعنى بقوله (اهبطوا) مع إجماعهم على أن آدم وزوجه ممن عني به (...). فإذا كان ذلك كذلك (...). فإن كان ذلك كذلك أولى التأويلات بالأية لما وصفناه، فالواجب إذاً أن يكون تأويل الآية... .

- "إذ قال لنا قائل: وكيف كانوا (...). قيل، آه.

- "وإذا كان ذلك كذلك لمعلوم أن الله.

تستند هذه الأثلة التماذج إلى قاعدة منطقية شكلية (مبدأ المقابلة: فإذا كان ذلك كذلك (...). أولى/ فإن قال قائل (...). قيل إنه/ وإذا كان ذلك كذلك (...). فمعلوم...). وهذا المبدأ المتكدر في جامع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة، بدل من جهة حضوره ووظيفته على مقاصد إنشائية تعري الجمهور بتصديق الأفضية المنطقية المبسوطة على عقله وذهنه، ينتج بها ويؤمن بنجاحاتها واستقامتها.

(231) لهذه الظاهرة في جامع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة، أشباه كثيرة ونظائر وفيرة، إليك بعضاً منها وأمثلة عنها.

1-... . اختلف أهل التأويل... فكان ابن عباس يقول (...). وكان ابن عباس يرى (...).

حدثنا فلان عن فلان عن ابن عباس (...). وقد روي عن ابن عباس في تأويل ذلك قول آخر (...). وهو ما حدثنا به فلان عن فلان (...). وقال آخرون (...). ولما علمنا في اختيارنا ما اخترنا من تأويل في ذلك فهي... . (إيراد حجج نحوية استقامة التأويل من استقامة التعليق التحري وفي مواضع أخرى من استقامة الدليل الشرعي...). تأويل الآية 6 من سورة البقرة.

2-... . وأنا معنى الكفر... فإنه... وأصل الكفر عند العرب تغطية الشيء. وكذلك سئل النبي كأنه أنطبة ظلمته ما لبسته كما قال الشاعر (...). وقال لبيد بن ربيعة... .

بطلب الرد صواب اعتبار ونهاية تخريج وهو ما ينتج عنه بيان تناقض تلك التاويلات المختلفة وإظهار عدم اتفاقها مع ما تجيزه القواعد الشكلية والأصول المنطقية والمبادئ التداولية التي تحيط بمعاني الكلام المبين الصائب الذي يروم الطبري إقناع جمهوره به وتيقنه منه حتى يعمل بتعاليمه ويجانب نواحيه.

إن كشف التعارض في حجج الخصوم، يبدأ بجعل دواعيهم وخطاباتهم (التاويلات/الأخبار...) متناقضة منطقيًا وتداوليًا، فينتج عن ذلك نوع من اشتداد التواطؤ المعرفي التصوري والعقدي الإيماني بين الطبري وصانعا الخطاب، بأن له والجمهور متلقيًا الخطاب، منفعلًا به⁽²³²⁾ ومأني حجية هذا الإجراء الحجاجي من كونه يتوسل بنية منطقية يستطنها خطاب الطبري ويدعو الجمهور - بالانقضاء - إلى الإيمان بها والاعتقاد فيها، فيحصل بذلك ضرب من التناظر بين طريقة عرض تناقض الدعوى وعدم اتفاق التخريج وكفاءات الجمهور المجزدة في تقدير الأشياء وتعير الأحكام التي عادة ما تنشذ انشداداً وثيقاً وترتبط ارتباطاً محكمًا بالتضام التي يكون نظام البرهنة فيها مرتدياً ليوساً منطقيًا تتناظر فيه وقائع الصدور والمقدمات مع مآلات الخواتم والغايات⁽²³³⁾.

وهذا السبيل ظاهر في المثال الذي عرضناه حيث انكشفت لنا من خلاله أهم المراحل التي تابع سيرها الطبري لبيني وفقاً لها مسالك برهانه معتقدات وأنظراً، ومجلى هذه الطريقة المهتدية بالبنى المنطقية، الذي يعدّ التناقض وعدم الاتفاق

(232) إن التوافق بين المحتاج والمحتجج، شرط من شروط الإقناع. راجع في ذلك مثلاً، بيرلمان (المرجع السابق)، وخاصة الفصل الثاني L'argumentation, l'orateur et son auditoire, p. 27-39.

(233) إن الترابط بين صدر القضية ومبتدأها ونهاية التحصيل وغايتها في الحجج شبه المنطقية القائمة على العلاقات المنطقية يبدو من خلال بعض التراكيب التلازمية. مثل (إن كان ذلك كذلك (...)/ فإن/ فإن لجا إلى أن يقول (...)) قيل له (إن/ فإن قال قائل ما دلتك على أن ذلك معناه (...)) قيل له، فهذه التراكيب المتواترة في خطاب الطبري التفسيري. تجعل التحققات المنطقية وأفضيتها مشروطة مطروقة بجمع من الدواعي الذاتية كصعوبات المحتاج ومدى استجابة المحتجج إلى أنظمة القول من جهة وأنظمة العزسة الأرتودوكسية الشئبة التي تعدّ سند الطبري لقبول الرأي أو إعدامه، وعادة ما تكون المضامين المبرجة في صيغ الجواب على الأقضية المنطقية المشروطة، جوارم حديثة مشهور صوابها أو روايات مستندة مأخوذ باعتبارها، لأنها منما إلى مشاهير الصحابة وأشرف الأئمة.

مجالاً تختبر فيه، ليس مقصوداً على المثال الذي مرّ بك عرضه بل نجد له أنبياءً ونلمس له نظائر في كتاب الطبري جامع البيان وفي تفسير سورة البقرة من جهة التخصص والتعيين وهذا الأمر المحكوم بالأطوار والتواتر يجعلنا نعتبر الطبري خبيراً بخطابه بصرفه مقادير ويؤذعه أشكالاً، حتى يصيب به غايات قدرها ومرامي أضرها نحن كاشفون عنها وواقفون عندها، علناً وخفياً في الحديث الذي سجل مداره على بحث النيات وتجليه الاستراتيجية.

إن كشف التناقض وضبط عدم الاتفاق في دعاوى الخصوم، قد يصل في مواطن كثيرة من تفسير الطبري سورة البقرة مرتبة الهزة Le Ridicule وهذا الأمر نجد أصداء له وبيّنات منه في مواطن كثيرة قد يشبه بإحصائها الضبط ويضيق بتعدادها القصد⁽²³⁴⁾.

♦ الحجج القائمة على العلاقة التبادلية Argument de réciprocité⁽²³⁵⁾

يعتمد هذا النوع من الحجج البنى المنطقية مثله في ذلك مثل التناقض وعدم الاتفاق⁽²³⁶⁾ وقد أوقفنا علنا الدائر على تجلية قوانين الخطاب وطرائق الحجج وسبائنه في تفسير الطبري سورة البقرة على أطوار نوع الحجج القائمة على العلاقة التبادلية وعلى قاعدة العدل أطواراً لافتاً، إذ إنّ تحصيل التفتيات الخطائية المعتملة لبلوغ الاقتناع وجعل الخطاب المرسل ذا فاعلية في تركيز صنف من الاعتقاد معين أمر مرهق، بتعاليم المؤسسة السنية⁽²³⁷⁾ التي بنى الطبري أمر التنظير

(234) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 326.

(235) راجع في ذلك:

- Perelman, *L'empire rhétorique*, p. 92-97.

- Declercq, *L'art d'argumenter*, p. 126-127.

وكذلك:

(236) انظر المرجعين المذكورين، وكذلك صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 328-329.

(237) عن علاقة الطبري بأصول مذهب، تصورات ومبادئ وأثر ذلك في النظام الججاجي المشع راجع تشبهاً لا حصراً، للإمام الطبري فقيهاً ومؤرخاً ومفسراً وعالمياً بالقراءات، (عمل جماعي)، (بحوث مختارة من الفتوة التي أقامتها المنظمة الإسلامية للدراسة والعلوم والثقافة في القاهرة، 22-24 ذي الحجة، 1450هـ/25-26 يوليو/تموز 1989م حول الإمام الطبري احتفاءً بذكرى مرور أحد عشر قرناً على وفاته)، المنظمة الإسلامية للدراسة والعلوم والثقافة (إيسكو) ودار القريب بين المقام الإسلامية، ط1/2001.

لها وترجمة أصولها ومبادئها دفاعاً وترسيخاً ولهذا الشكل من الحجج مظاهر وهينات عادة ما تنتظم انتظاماً تشارطياً لا تحصل نتيجته ولا تدرك غايته إلا إذا تحقق شرطه وهذا التشارط القائم على تناظر قضيتين (تأويلات الخصوم - تأويلات الطبري) لا يحصل إلا في الحال التي يطبق فيها الجمهور المستقبل الخطاب قاعدة العدل المهتدية بالأصول المنطقية ولما كانت المزاعم في أقضية الخصم متعارضة مع القواعد والأعراف، والمعتقدات والتصورات ولما كانت تخريجات الطبري قائمة على سلامة التقدير واستقامة التدبير ولها أصول في الأعراف والسُنن كان مفتضى هذا التناظر التسليم بالقضية التي تبدو فيها سلامة منطقية واستقامة شكلية وصرامة رياضية، فالطبري بهذا النوع من الجمع القائم على العلاقة التبادلية وعلى قاعدة العدل فيصلاً في الانتصار إلى قضية على حساب أخرى يجعل جمهوره منسجماً مع مسار الخطاب المعتمد في توصيل الأفكار ونشيت العقائد والأنظار. والأمثلة على ما ذكرنا كثيرة نعرض أحدها لنجلي شكله وتناول مقتضاه.

«وَأَمَّا الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى ذَكَرَهُ ﴿أَلَمْ يَنْتَهَىٰ بِهِنَّ﴾ إِنَّمَا هُوَ عَلَىٰ وَجْهِ الْجَوَابِ وَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنَ اللَّهِ اسْتِهْزَاءٌ وَلَا مَكْرٌ وَلَا خَدِيعَةٌ فَنَافُونَ عَلَىٰ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا قَدْ أَثْبَتَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِنَفْسِهِ وَأُوجِبُهُ لَهَا»⁽²³⁸⁾.

يعتبر هذا المثال وغيره من الأمثلة الأخرى شاهداً على نوع الججاج القائم على العلاقة التبادلية المشروط بحسبها بضرورة استرفاد قاعدة العدل التي يدعى الجمهور إلى التسلح بها حتى يفصل بين القضية المرفوضة المرودة وبين القضية المرشحة المقبولة.

ق 1 = نفي الاستهزاء والمكر عن الله (حجج وبراهين)

ق 2 = إثبات الاستهزاء والمكر (حجج وبراهين)

ق 3 = ما تبنيه قاعدة العدل (الاستقامة المنطقية/ صفات الله وقدراته)

إن قاعدة العدل المطلوب إحضارها في مثل هذه المقامات التي تكون فيها الحجج قائمة على العلاقات التبادلية تجبر الجمهور على تبني مفتضى واحد لا

أكثر. وهذا المقتضى توجهه السلامة المنطقية والأصول الاعتقادية (الإقرار بصفتي الاستهزاء والمكر نظير عمل الماكرين الكافرين). وبذلك توجه إمكانات الجمهور توجيهاً لا يرتضى فيه، سوى الاعتقاد في تخريب واحد يكون صواباً «والصواب في ذلك من القول والتأويل عندنا أن معنى الاستهزاء»⁽²³⁹⁾ لا جوازاً وإمكاناً وغير جائز لأحد نقل الكلمة التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها...⁽²⁴⁰⁾، وبذلك تغدو السلامة المنطقية من أشرط نجاعة هذا النوع من الحجج يتوكل بها الطبري حتى يمكن خطابه من مرماه ويصل منطوقه بمبغاه: اقتناعاً وتصديقاً.

♦ حجة التعدية Argument de transitivité⁽²⁴¹⁾

تقوم حجة التعدية على العلاقة المنطقية التي تبني حجبتها وتدعم سطوتها وتقوي أثرها في الجمهور عقلاً وعاطفة، كما يتقوّم هذا النوع من الحجج بجملة من العلاقات (التساوي/التضمين/التفوق...) ⁽²⁴²⁾. وقد صرّف الطبري في خطابه هذا النوع الذي تظهر نتائجه فيما يقام من تناظر بين مقتضى الخصوم في تأويل مقصد من مقاصد آي القرآن عامة وأي سورة البقرة خاصة ومقتضى أقوال الطبري التي يجب أن تعدّ منتهى الحقيقة وعين الصواب وهذا التناظر يوّد جملة من أنواع التعدية، فإن صادف تأويل المؤولّن تخريب الطبري ووافقه شكلاً ومضموناً، تعدّت علاقته إلى الوجوب والاختيار وإن تناقض مع مقتضيات الخطاب التي برمي الطبري إلى ترسيخها وتثبيتها، تعدّت علاقته إلى التهجين وبيان تداعيه مقصداً

(239) نفسه، ص 166.

(240) نفسه، ص 175.

(241) راجع في ذلك:

- Perelman, *L'empire rhétorique*, p. 97-108.

حيث يقول معرّفاً حجة التعدية

«On entend par transitivité, la propriété formelle d'une relation qui permet de passer de l'affirmation qu'elle existe entre un terme et un second, entre ce second terme et le troisième, à la conclusion qu'elle existe entre le premier terme et le troisième. Cette propriété caractérise des relations telles que «égal à», «inclus dans», «plus grand que», la relation aRc est toujours vraie quand sont vrais les prémisses aRb et bRc», p. 97.

(242) مصلة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 239-330.

وارتباكه حجة وفساده منتهى⁽²⁴³⁾. لذلك ترسم حجة التعدية مسار علاقة تكون نهاياتها عادة من طبيعة ما تتضمنه تلك العلاقة من تفوق قيمة على قيمة أو تساوي حاصل مع حاصل، فحجة التعدية توجه نمط العلاقة توجيهاً شرطياً للضرورة ومقتضاه التتابع والاستلزام، لذلك لا يصحّ طرف من القضية إلا إذا صحّ تابعه، وهذا الترابط بين طرفي قضية ما يعتمد الإبهام المنطقي لا البرهان العقلي، فمثال من قبيل «تابع الكافر كافر» «تابع المسلم مسلم» قد تبطل مقتضاه الدلاليّ أمور سلوكيّة أو الزامات تعاملية قد تطرأ في السياق أو تحدث في المقام بخبر بها المنطوق اللفظي أو يكشفها الاختبار الواقعي⁽²⁴⁴⁾ وهذا ما يقوم برهاناً على أنّ قيام حجج التعدية على العلاقات المنطقية لا يتجاوز حدود ما يصل بين أطراف القضايا

(243) إن الأمثلة على هذه الظاهرة في تفسير الطبري سورة البقرة كثيرة، نورد بعضاً منها للتدليل والبرهان.

وإنا الذين زعموا أنّ قول الله تعالى ذكره ﴿أَلَمْ يَنْتَهَىٰ بَيْنَهُمَا﴾ إنا هو على وجه الجواب وآله لم يكن من الله استهزاء ولا مكر ولا خديعة، فتأفون على الله عزّ وجلّ ما قد أتبه الله عزّ وجلّ لنفسه وأوجه لها (...). فما برهانك على تفريقتك (...). ثمّ تعكس القول عليه في ذلك فلن يقول في أحدهما شيئاً إلاّ ألزم فيه الآخر مثله (...). فإنّ لجأ إلى أن يقول... قيل له إنّ (...). إن كان الأمر عندك على ما وصفت من معنى الاستهزاء، أقلست تقول...، جامع البيان، الآية 15، ص 167 وما بعدها

إنّ هذه السياسة التي يتوخاها الطبري في الردّ على «خصومه»، مستودة بالقليل المنطقي، معضودة بالبرهان الشكلاني الذي كما سبق أن أشرنا إلى ذلك قبل، أنّه موهم بالدقة مغرٍ بالانواع، لذلك يسهل بواسطته الانتعاج ويجوز من خلاله البغين.

(244) لقد نظنّ بيرلمان في كتابه المذكور، إلى نقص التجاعة في حجج التعدية، إذا هي أبطلت بواقع فتدها أو مقام نسبها، إذ يقول:

«Mais il y a des cas où la transitivité est proclamée, sans être toujours garantie: «Les amis de mes amis sont mes amis» affirme une transitivité argumentative, qui pourrait être contredite par l'expérience. Celui qui proclame cet adage pourrait le défendre, malgré les cas invalidants, en affirmant qu'il ne vaut que pour, les vrais amis: en définissant «la vraie amitié» comme transitive, on a transformé d'adage en une proposition analytique, qu'aucune expérience ne pourrait plus réfuter». p. 98.

وهذا الأمر يعني أنّ الطبري عندما يلدج إلى حجة التعدية يبطل بها مزاعم خصومه، إنّما يستند في ذلك إلى الجوازات التداولية، دينية كانت أم لسانية/ لغوية/ لغيرها يجيز بها تعديته، فيعطي من رأى في رأيه توافقاً مع قواعد التداول ويحطّ من رأى فيه مخالفة ومروقاً. لذلك تكون التواضع الجنباجية الناتجة عن حجج التعدية، أنواع ذات شكلين مجزئين هما:

المبنية عليها تلك الأنماط من الحجج، من روابط شكلية قد يقتنع بها المخاطب وقد يمتجها ويرفضها، لذلك عادة ما يقع التوسل، إذا تعلق الأمر بهذا الجنس من الحجج، بالمشهورات العقديّة والأخلاقيّة التي تعدّ بمثابة أسباب ضامنة للفول نجاهة وللبرهان صدقيته.

وهذا الأمر مشروط بمدى خبرة المحاجّ بجمهوره حتّى لا يجانب خطابه مقدراته المقاميّة ودواعيه المقاليّة وأشراطه التداوليّة ويتحوّل إلى هراء يرسل وكلام يطلق لا نجاهة ولا أثر⁽²⁴⁵⁾، فالترافق المنطقيّ الشكليّ القائمة عليه حجج التمدية وما قاسمها شروط الانتماء إلى دائرة الحجج شبه المنطقية، متصل في أساس بمدى إحكام المحاجّ مبادئ تصريف الكلام وخبرته بحاجات جمهوره عقائد ونصوّرات، إمكانيات وجوازات⁽²⁴⁶⁾، حتّى يقع تجاوز الشعارض بين أشكال

* رأي + موافقة تداولية = إعلام.

التدعية المشروطة بقواعد التداول وبضوابط المنطق التفسيريّ الأثريّ

رأي + مخالفة تداولية = حطّ

(245) عن الأشراف المضمونة والبنوية والمقامية التي يخضع لها الخطاب الجداجي، حتّى

تحصل نجاهة وتجاوز إقناعه وتثبيت جداجيته، راجع نميلًا لا حصرًا:

- Golder (Caroline), *Le développement des discours argumentatifs*, De la chaux et Niestlé, Paris, 1996.

إذ خضعت الفصل الأزلّ للحديث عن المضامين الجداجية التي يمكن أن يجري عليها الجداج

Chapitre 1. (On ne peut pas argumenter sur n'importe quoi, p. 31-51).

وخضعت الفصل الثاني للحديث عن الكيفيات التي يتمّ وفقًا لها الجداج

Chapitre 2. (On ne peut pas argumenter n'importe comment, p. 52-78).

وخضعت الفصل الثالث للحديث عن مقامات الجداج وسياقته

Chapitre 3. (On ne peut pas argumenter dans n'importe quelle situation, p. 79-108).

وهذا التصور الذي تقدّمه فولدر Golder، يعني أنّ الحدث الجداجي، لا يكون حدثًا

مفصلاً وناجماً، إلا إذا تولدت ثلاثة أشراف أساسية.

- الموضوع الجداجي

- التقنيات الجداجية

- مقام الجداج وسياقه/المبدأ التداولي

(246) عن مبدئية شرط التوافق بين الخطيب/المحاجّ وجمهوره وعلاقة ذلك بقوة الجداج ونجاهة

فعله، راجع بيرلمان (المرجع المذكور)، وخاصة

Chapitre 3, (L'argumentation, l'orateur et son auditoire, p. 27-39).

الخطاب التي ترد ضمنها الحجّة وما تنصّته من غايات تقويمية قائمة على استبدال العقائد المناقضة بعقائد موافقة قواعد الإجراء السياسيّة والتداوليّة والاعتقاديّة والإيمانيّة، من جهة كونها فنّوات وسانطيّة تشرّع الحقائق وترشّح اليقينيّات.

(2) - الحجج شبه المنطقية التي تعتمد العلاقات الرياضيّة⁽²⁴⁷⁾

لقد سبق أن عرضنا أهمّ الحجج التي تعتمد العلاقات المنطقية عرضاً وقفاً من خلاله على طاقاتها الإقناعية مطلب المحاجّ وهذه من إجرائها في الخطاب وإدماجها في مقوله ونعنى في هذا الموضوع من بحثنا بالحجج شبه المنطقية التي تعتمد العلاقات الرياضيّة وهي كمثلياتها أصناف وأنواع أهمّها:

♦ إدماج الجزء في الكلّ *Argument d'inclusion*⁽²⁴⁸⁾

يعدّ قانون إدماج الجزء في الكلّ من القوانين التي تعتمد العلاقات الرياضيّة. ويستمدّ هذا القانون طاقته الإقناعية من الوصل الذي يحدّثه مبدأ تفضيل الكلّ على الجزء وهو تفضيل تقضي به طبيعة الأشياء ومبدأ المقايسة الشكلية، ورذ الجزء إلى الكلّ يمنح مستعمله رسم مسافة تمكّنه من إقامة حدّ بين القيمة المفضولة (الكلّ) بوصفها قيمة أجمع عليها الأسلاف وزكّاها العلماء والقيمة الطارئة التي أجريت جهة وأرسلت تخريجاً. والأمثلة على ذلك كثيرة في جامع البيان عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، ينهض ببيانها ما يقوم به الطبري من ردّ كلّ التأويلات إلى ما أجمعت عليه المؤسسة السنيّة من أصول ومبادئ وما اتّفق عليه «العلماء» و«الأشراف» من تخريجات وما رشّحوه من تأويلات، فمبدأ رذ الجزء إلى الكلّ مبدأ تكاد تشترك فيه كلّ العلوم العربيّة في عصرها الوسيط، إذ تشتغل المعرفة فيها اشتغالاً يأنمّن الكليات على أداء العقائد والأفكار، بدل الجزئيّات التي تعدّ حالات شاذة لا قاعدة تثبتها ولا أسس تدعمها وإنما هي حالات خاصة وهيئات مظلوفة⁽²⁴⁹⁾.

(247) سورة (عبد الله)، (المقال السابق)، ص 330-331.

(248) نفسه، وكذلك دوكلارك، إذ يقول:

«Elle (la relation de la partie au tout), rend compte des raisonnements juridiques a priori et a contrario. Le premier procède à une identification des parties, le second à une division, opération semblable à celle du dilemme», p. 127.

(249) راجع هذا المبدأ وغيره، ضمن كتاب أبي يعرب المرزوقي، منزلة الكلّي في الفلسفة -

إن إدماج الجزء في الكل يقود في عمقه المعرفي إلى مقولة الإجماع مقولة متحركة في مسار المعرفة العربية الإسلامية في مختلف حقبتها وفي متباين مراحلها⁽²⁵⁰⁾، لذلك نصرت في جامع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة نصراً أصله معروف في السنن المعرفية التي تنظم أشراف التحصيل وتضبط فوائدهم في عصر الطبري وبعده، وهذه السنة المعرفية سنة تجمع وتؤلف أكثر مما تفضل وتصرف، لأن التجزئة إن رما تعميق دلالتها، تخلخل كيان الأثر وتضرب مبدأ التوحيد وتفقد العالم انتظامه والكون انسجامه وترمي إلى القول في كلام الله بغير علم، لذلك تهيب الناس التأويل تهيباً يشته فيهم مؤسسات مرافقة المقدس تحمي محيطها الاعتقادي وتذود على حياض نفوذها الزماني من كل طارئ جديد أو وارد عنيده يحكم العقل أو يوظف الوجدان لتكشف به مغالط أو تجلي بواسطته مجاهيل، قذروا حمايتها واقتضوا امتلاكها.

- العربية، في الألفاظ والحجبة المحدثين العربيتين، منشورات جامعة تونس الأولى، 1994.

وعن خصائص إنسان العصر الوسيط، تصورات ومبادئ وملامح ومؤسسات، راجع

- *L'homme médiéval*, Editions du Seuil, Paris, 1989. (sous la direction de le Goff (Jacques)).
- *L'homme médiéval*, par le Goff (Jacques), p. 7-43.
- *L'intellectuel*, par Brocchieri (Mariateresa Fumagalli Beonio), p. 201-2320.
- *Le saint*, par Vauchez (André), p. 345-380.

وإن كانت مقالات هذا الكتاب مشغولة بإنسان العصر الوسيط العربي، فإن فيها جملة من الفوائدهم الكلية التي تكاد كل الأمم تتوخد في إطارها مثل الاشتغال بالكليات التي يسهل الاحتفاظ بها والاعتقاد فيها، نظراً إلى أن إنسان العصر الوسيط ما زال مشدوداً إلى الذاكرة الشفهية التي تقوم أصولها على الوحدة النبوية والوحدة النصورية أكثر من قيامها على التفرع والتجريد.

(250) عن الإجماع مقولة متحركة في مسار إنتاج المعرفة عامة في المجال التداولي العربي الإسلامي، راجع من جهة التمثيل لا الحصر:

- ادونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإجماع والإتياع عند العرب، (مرجع سابق).
- الجصاص (أبو بكر)، الإجماع دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع، تحفيظ ودراسة زهير شفيق كتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1/1993.

• تقسيم الكل إلى أجزائه المكونة له / حجة التفرع (251) *Argument de division*

ليس التفرع حجة في تفسير الطبري سورة البقرة، نافية مبدأ إدماج الجزء في الكل وتحصيل اليقين الذي أجمعت عليه الأمة وتوخذت عليه عقول علمائها. وقد أوقفنا النظر في طرائق الطبري التفسيرية، على حاصل مفاده أن تفرع القضايا التي عادة ما تكون نعت الطبري لها، مختلفاً فيها النظر وغير جارٍ عليها الإجماع وهو ما ينفي التفرع ويؤجل الاختلاف، حتى يضمن الخطاب تناسقاً شكلياً وتجانساً دلاليّاً وانتظاماً أنطولوجياً⁽²⁵²⁾ ويحدث التفرع في مسائل لها علاقة بتفريع لغوي⁽²⁵³⁾ أو إمكان عقدي أو إجراء تصوّري ينطلق منه الطبري يفرع كلوله ويفكك أصوله، كي يعيد تركيبها جزءاً ويستأنف بناءها توحيداً⁽²⁵⁴⁾ وبذلك يكون تقسيم

(251) راجع في ذلك:

- Perelman, *L'empire rhétorique*, (Arguments de transitivité, d'inclusion et de division), p. 97-108.
- Declercq, *L'art d'argumenter*, (La relation de la partie au tout), p. 127-128.

- صولة (عبد الله)، (المفرد المذكور)، ص 331.

(252) لقد سبق أن بينا أنّ وظيفة الحجج المتوشّعة بالبنى المنطوقية الشكلية أو بالبنى الرياضية، كاشفة في جعل المخاض بضمناً لقبول ما يلقى على عقله من آراء وما يسط على قلبه من أفكار، قبولاً جزئياً، نظراً إلى ما تنقسم به تلك الحجج من دقة، تضاعف نجاعتها وتقرّي عملها.

(253) من الأمثلة على ذلك ما بورده الطبري من خلاف أهل الكوفة وأهل البصرة من النحويين، قوله «قال أبو جعفر: اختلف أهل العربية في تأويل قوله (...) قال بعض نحويي الكوفيين (...) وقال بعض نحويي أهل البصرة (...) وهذا القول الثاني يفسده إجماع جميعهم على نخطئة قول الفائل (...)، جامع البيان، ج 1، الآية 35، القول في تأويل قوله تعالى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ فَذُكِّرُوا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾، ص 271

(254) من الأمثلة على ذلك قول الطبري «القول في تأويل قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَعِينُ أَل يَعْبُرُ مَسَاجِدًا مُّابِتُوتَةً﴾، (...) قال أبو جعفر: اختلف أهل التأويل في المعنى الذي أنزل الله في هذه الآية وفي تأويلها. فقال بعضهم بما

- حدثني بن موسى بن هارون، قال ...
- وقال آخرون بما حدثني به أحمد بن إبراهيم، قال ...
- وحدثني العشي بن إبراهيم، قال ...
- وقال آخرون بما
- حدثنا به بشر بن معاذ، قال ...
- وحدثنا الحسن بن يحيى قال ...

الكل إلى أجزاء مكوّنة وفروع بانية مجرّد إجراء شكليّ يعمّق ظاهره الاعتقاد في حقيقته ووثاقته ولكن باطنه مأسور بمبدأ الكلّ جماعاً تُرَدُّ إليه الأجزاء وتتصرّف تحت الفروع، والانفعال بالكلّ دون الجزء انشغال له أصول رمزيّة ومنابت عقديّة وأصول فلسفيّة ومسايد سياسيّة، سميح عن خلفياتها الثّام في بحث الاستراتيجيات التي يستنبطها الخطاب استبطان إخفاء، فلا ينطق بها ظاهره ولا يجاهر بها رسمه وإنما هي أسرار مدفونة وودائع مخبأة تُجلى وتكتشف نظهر وتبين. وبذلك تغدو حجة التفرّيع مجرّد إيهام يوقع بالجمهور ويحمّله على الاقتناع بوجاهة القول المعروض فكراً ومقاصد، لما تشم به حجة التفرّيع من انسجام شكليّ مأنه نوسلها بالعلاقات الرياضيّة التي تجعل الخطاب المضمّن منظوياً على ضرب من الوثاقفة العقليّة التي يقوى بها معتقد الجمهور ويضعف من خلالها يقينه، لذلك عمد إليه الطّبري - وهو الخير بأصول الكلام ومبادئه والعارف بمقتضيات المجال التداولي العربيّ الإسلاميّ في تلك الأزمان وبمطالب جمهوره وبمحاذير فاعليه - ، والوعي بشكّ الأصول يجعل حجة الخطاب المعروض أكثر قوة نظراً إلى حدوث نوع من التناظر بين قيم المخاطب وتصوّراته ومضمراته المخاطب ومعتقداته⁽²⁵⁵⁾.

- * وقد ذهب كلُّ قائل من ذكرنا قوله في هذه الآية وفي المعنى الذي نزلت فيه مذهباً، غير أنّ أولى ذلك بالضّواب وأشبه بالحقّ ما ذكرنا من قول ابن مسعود وابن عباس، جامع البيان، ج 1، ص 213 وما بعدها
- (255) إنّ الوعي بمطالب الجمهور والفاعلين في المجال التداولي الاجتماعيّ والسياسيّ والمقدّميّ من أشراف الججاج التاجع والاستدلال المنقح، وقد كان الطّبري واعياً بذلك متحكماً في طرائق تصريف الكلام، أبنية واستراتيجيات، وهذا الأمر تنصّح عنه أقواله، إذ يقول في مقامات من تفسيره مختلفة، نوردها غير مرتّبة، لأنّ الغاية منها توكيد الزّعم ووفد الأذعاع.
- (...) وقد دلّلنا فيما مضى على أولى هذين التّأويلين بالضّواب، فكرهنا إعادته.
- (...) ولولا أنّا كرهنا إطالة الكتاب بما ليس من جنسه، لأبيّنا عن فساد قول كلِّ قائل قال في ذلك قولاً لقول أهل الحقّ مخالفاً، فيما بيّنا منه ما يشرف بذي الفهم على ما فيه له الكفاية إن شاء الله تعالى.
- أو فيما ذكرنا لمن وفق لفهمه كفاية.
- وليس هذا من مواضع الإطالة في القول في الشّفاة والوعد والوعيد فتستفيض الججاج في ذلك، وستأتي على ما فيه الكفاية في مواضع إن شاء الله.
- تبيّن هذه الأقوال وعياً صريحاً بمقامات الكلام وضرورة إقامة الخطاب على الطّارة الجديد والمستعدت الطّريف وأطراح المكرود المعاد، حتّى لا يدبّ في كيان الجمهور الضمير. وحتى يكون الخطاب أنفذ وأقنع وججاجه أقوى وأتجع.

(ب) الحجج المؤسّسة على بنية الواقع

(256) *Les arguments fondés sur la structure du réel*

يعتمد المحاجّج من خلال تكثيف الحجج وتنويع طرائق عرضها والتفنّن في بسطها إلى بناء واقع قائم على تحصيل اقتناع الجمهور أولاً وحثه على العمل بما صار لديه عقائد وثوابت ثانياً. وهذا التشارط بين الاقتناع حاصلأً فردياً تتصاعر فيه أشكال البرهنة العقلية (الأشكال المنطقية/ الأشكال الرياضية) وبين العمل بمبادئ ما أفضى إليه الاقتناع، مرّده إلى قياس الأثر الحجاجيّ وحذّ نجاعته وهذا الأمر لا يكون إلا إذا عاين المحاجّج عمل جمهوره ورّده، تقويماً وتعييراً، إلى أصل النجاعة ومبدأ الوثاقفة⁽²⁵⁷⁾ وهذا الواقع المحدث الذي يعمل المحاجّج على بنائه من خلال الحجج والبراهين ومن خلال لفت النظر إلى تعارضات ما بصرح به الخصم، إبطالاً ونفيأً، هو الذي يتخذ منه المحاجّج أرضية عليها يقيم نظام حججه نغني الواقع باعتباره أساس البناء وقاعدة التقويم، كما تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحجج المؤسّسة على بنية الواقع «تستخدم الحجج شبه المنطقية للربط بين أحكام مسلمّ بها وأحكام يسمى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها وجعلها مقبولة مسلمّأً بها، وذلك بجعل الأحكام المسلمّ بها والأحكام غير المسلمّ بها عناصر تنتمي إلى كلّ واحد يجمع بينها، بحيث لا يمكن التسليم بأحدها دون أن يسلمّ بالآخر. ومن هنا جاء

* راجع من السّاحبة النظرية كلّ تلك الأشرطة المضمونة والتّقنية والتداولية المطلوبة في الججاج (Golder (Caroline) (مرجع سابق)، وخاصة الفصول الثلاثة الأولى.

(256) راجع في ذلك:

- Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit., Chapitre 8, (Les arguments basés sur la structure du réel), p. 109-134.
- Declercq, *L'art d'argumenter*, op. cit., (Les arguments fondés sur la structure du réel), p. 129-133.

إذ يقول:

«Ils procèdent des liaisons entre les éléments du réel, plus exactement des liaisons dont l'auditoire admet l'existence entre tels et tels éléments du réel », p. 129.

- صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 331 وما بعدها.

(257) راجع المراجع السابقة ذاتها.

وصفها بكونها حججا انصالية أو قائمة على الانصال⁽²⁵⁸⁾ والحجج والتي تعتمد فيها بنى الواقع لا تصف الواقع وصفاً موضوعياً وإنما هي طريقة في عرض الآراء المتعلقة بهذا الواقع ويمكن أن تكون هذه الآراء وقائع Des faits أو حقائق Des vérités أو افتراضات⁽²⁵⁹⁾.

وقد سبق أن عرضنا جلّ تلك الآراء عندما انشغلنا بالمقدمات الجسّادية وما تتضمنه من طاقات إقناعية تفتح للمخاطب المجال، حتى يقتنع فيعمل بموجّهات الآراء وسلطان العقائد التي تنبئ عليها الحجج المؤسسة على بنية الواقع يصل بينها صنفان من أنواع الترابط: ترابط يُحدث بين تلك الآراء أو الأحكام ضرباً من الانصال الشنايعي Liaison de succession ويكون بين ظاهرة ما وبين نتائجها أو مسبباتها⁽²⁶⁰⁾ وترابط يحدث بين الآراء أو الأحكام اتصالاً تواجدياً Liaison de coexistence⁽²⁶¹⁾ ويكون بين شخص وبين أعماله وعموماً بين الجوهر وتجلياته، وقد أدركنا هذين الصنفين من العلاقات إدراكاً جلياً في تفسير الطبريّ سورة البقرة، إذ يحضر النوع الأزل من العلاقة خاصّة في الآراء والأحكام التي يقع عرضها للبرهنة على تداعي آراء الخصوم من المؤوليين أو المخزجين أو اللغوئين، فتوصل أسباب التعارض بما ينشئ عنها من نتائج تكون عادة موسومة بالقصور منعونة بالفساد. ويتجلّى المظهر الثاني الذي اصطلح عليه، بيرلمان Perelman الانصال

(258) صولة (عبد الله)، نفسه، ص 331.

(259) نفسه، ص 332.

(260) نفسه.

(261) نفسه.

ولتزيد تعميق النظر في هذين النوعين من أنواع الانصال، راجع:

Perelman, op. cit., Chapitre 7, (Les structures basées sur la structure du réel). (les liaisons de succession), p. 110-118. (les liaisons de coexistence), p. 109-110.

وخاصة قوله التالي:

«Les structures invoquées habituellement, sont d'une autre nature: la plupart des arguments fondés sur le réel font appel à des liaisons de succession, tel le rapport de cause à effet, ou à des liaisons de coexistence, tel le rapport entre la personne et ses actes. Il s'agit de deux façons différentes de structurer le réel. Dans les liaisons de succession, ce sont des phénomènes de même niveau qui sont mis en relation, alors que, en se basant sur des liaisons de coexistence, l'argumentation prend appui sur des termes de niveau inégal, tels l'essence et ses manifestations», p. 109-110.

التواجدتي، بين ما يقدم من روايات وأخبار تستند إلى أعلام اشتهروا، فاحتفظوا في المؤسسة الشئنة رتبة أعلنت شأنهم وجعلت ما نسب إليهم من تقديرات ومعارف وتوضيحات وبيانات تأويلية، حقائق صحيحة الصخة كلها لا تقبل الطعن ولا تنزب اليها الشكوك، فتتواجد الأعمال أقولاً أو مأثورات مع منزلة من رويت عن الأخبار أو أوكلت إليه التخريجات.

ولكنّ الوصل التواجدتي بين الشخص والعمل ليس دائماً وصلاً متجانس النتائج منظم الحركة، إذ يمكن أن يكون الوصل التواجدتي بين الشخص وعمله وصلاً عكسياً، فمن لا يعتد بأخباره في سياق الطبري التفسيري لا تبنى بينه وبين أعماله وأقواله علاقة وصل تواجدي، إذ يطلها مفعولاً وأثراً، سلطان الطبري على خطابه ونفوذه على مقاله، فينفي التخالف ويستبدله بالتجانس والتوافق حتى لا يختل نظام البرهنة ولا يفسد مسار الاستدلال وبذلك ندرك أنّ الوصل التبادلي يطفى على نمط الوصل العزلي، نظراً إلى انشغال الخطاب بالانسجام والتوافق وهو ما يترجم وفاء الطبري إلى مبادئ العقل الشئني وقواعد المنحى الأثري في التفسير وما ينشئ عنه من تصورات تنظم علاقة الإنسان بعالمه وتصله برموزه وتشدّه الى دوائر اعتقاده، فكان نظام الججاج متوافق مع الأصول البانية والكليات الزائدة والأنساق الحاضرة، وهو ما سنقيم عليه الدليل في بحث السياسات وتجلية الخطط المعقالية والاستراتيجيات المقامية التي يتابع سيرها المحاج ويهتدي بتعاليمها المستدل. والاشغال بنتائج الاحتجاج من خلال الوقوف على الطعون التي تنمى إلى الخصوم، تهلّل أنظمة البرهنة عندهم أشكالاً ومضامين، يجعل استحضار الطبري ما يستبه بيرلمان Perelman «نمط الحجّة البراغماتية» وهي الحجّة التي يحصل بها تقويم عمل ما أو حدث ما باعتبار نتائجه الإيجابية أو السلبية⁽²⁶²⁾ وهو ما يعطي هذا الضنف من الحجج قيمة تقويمية في «توجيه السلوك»⁽²⁶³⁾.

والتقويم والتوجيه من أشرط الججاج الناجع الذي يرمي الطبري إلى بلوغ وإصابته ما دام يروم إقامة الدليل على قوّة برهانه والفصل في بسط القضايا المعبثة عن تأويل سور القرآن وفهم آيه والتبصر بمعانيه.

(262) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 333.

(263) نفسه.

ولما كانت غاية الطبري - كما سبق أن المعنا إلى ذلك في تحليل المقدمات وتاويل الأتوال التي صدر بها كتابه للإحاطة بكل معاني القرآن ودقائق آبه استجماعاً وتحصيلاً -، كان التركيز في تصريف الحجج على التصاهر البنيوي الشكلية والمعنوي المضموني، بين مبدأي التقيوم والتوجيه، لأن الغاية من تفسير القرآن غاية أخلاقية ظاهرها توجيه وباطنها تقيوم.

والجمع بين البعد الأخلاقي في مجاري العلم المشغول بمركز النص القرآني وبين البعد التقيومي التوجيهي، جمع له ما يبرزه وفيه ما يدعمه، إذ إن مفسر القرآن يتحرك بالضرورة وقد أسره سلطان النص رمزياً واعتقادياً⁽²⁶⁴⁾ وهذا الأمر كاد أن يجعل كتب التفسير في متباين ألوانها - وهو ما سنؤجل النظر فيه إلى حين يكون ذلك واجباً -، تكراراً واستعادة لنفس الداعي الذي أوجب قيام هذا العلم، بأسره النص فتشده ظواهر معانيه فيتجاوز الحذر حدوده ويغدو الخطاب التفسيري، خطاباً خرج من متأث من تجاوز السطح إلى العمق وتعدي الظاهر إلى الباطن واجتياز الرزم إلى المقتضى⁽²⁶⁵⁾.

♦ حجة التفسير «L'argument de gaspillage»⁽²⁶⁶⁾

يجب أن لا نفهم مصطلح التفسير le gaspillage المنعوت به هذا النوع من

(264) راجع في ذلك أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص، (مرجع سابق).

(265) إن لهذا المبدأ في تفسير الطبري سورة البقرة، نظائر كثيرة، نورد بعضها منها دون ترتيب:

- وأول هذه الأتوال بالضروب وأشبهها بما دل على صحتها ظاهر التلاوة...
- «وقول أبي العالبي، في ذلك وإن كان وجهاً من التأويل تحتمله الآية، فأقرب إلى الضواب من عندي وأشباه بظاهر التلاوة أن يكون تأويلها (...). وذلك أن ظاهر الخطاب، إنما هو».

- «(...) فالتأويل الذي يدل على صحتها ظاهر التلاوة».

- «(...) وذلك خلاف ما جاءت به الزواية عن التأويل وخلاف ظاهر التلاوة».

- «هنا التأويل يدل ظاهر التلاوة على خلافه».

- «وهذا منا استغنى بدلالة ظاهره على ما ترك منه».

إن هذه الأشلة الدالة على انشغال الطبري بالظاهر، المتوافق في تصوره مع الحق/النص، تختزل مبدأ من مبادئ رسم الحفيقة في المنحى التفسيري الأثرني وشرطاً من شروط تحصيلها.

(266) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص333.

الحجج الفهم الأول، الذي يردّه الى الحجج الزائدة، والبراهين الزاوية على الحد، وإنما يجب فهم التّذيير بالمعنى الذي تتحدّد بمقتضاه النجاعة الجبجاجة والقوة الإقناعية.

والتّذيير بهذا المفهوم حاضر حضوراً لافتاً في تفسير الطّبري سورة البقرة، خاصة في الخطابات ذات المدى الطّويل التي يخصّصها المحتاج لتفسيده رأي أو نيكيت زعم أو مراجعة تخريجه رأي فيه عجّزاً أو مغالاة أو خطأ، فتغدو حركة الخطاب الماضية مضيقاً متواصللاً لا تعزج فيه ولا تراجع، رغم بيان تداعي قول ما منطقياً وتداولياً، حركة - رغم كونها إن قيست بحدود الكمّ والقياس - عُدّت من زوائد الكلام التي قد تخرجه عن مقدّماته السياقية والتداولية المنظمة طرائق تصريفه والضابطة قوانين إجرائه. فهي حركة ذات فعل جبجيجي يدعم ما أضمره الطّبري من غايات ضمّنها خطابه نقضي بجعل المحجوج هزأً «Ridicule»، تبطل أقواله وتفتد أفعاله⁽²⁶⁷⁾ وبدل أن تغدو حجّة التّذيير زيادة وغلواً وضرباً في أرض يوار، أصبحت من دواعي تمكين الخطاب وتثبيت معالم الواقع الجديد الذي يجاهد المخاطب لرسم ملامحه وإقامة أسسه على أصل يوحّد ولا يعدّد يكتم ولا يجزئ، حتى تحصل غاية الغايات نعني إقامة رؤية تكون صورتها مشتقة من نفوذ النصّ المفسر نجاساً وتشارطاً، انسجاماً وتوافقاً⁽²⁶⁸⁾ لذلك لا نلمس غرابة ولا نعاين شذوذاً في كون الطّبري يختزل الحقّ التّأويلي في ما أخبر به ظاهر النصّ لا في ما أنقص إلى باطنه، وفي ذلك ردّ على الفرق القائلة بجواز تعقّب المعنى القرآني من البواطن

(267) نفسه، ص 326-327.

(268) عن تلوين النصّ المفسر (القرآن)، رؤية المسلم وأسرّه عقله ووجدانه وما يتجّ عن ذلك من توجيه في نمط الاعتقاد ونمط القراءة، توجيهياً تكون هيته من هيئة ما اكتسبه ذلك النصّ في المخيال العربيّ الإسلاميّ من سلطان ورّمز فعلاً وتأثراً، راجع لتعميق هذه القضية، تمثيلاً لا حصراً، المؤلقات التالية.

- أبو زيد (نصر حامد)، النصّ والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، لبنان، ط 4/ 2000، خاصة التمهيد (الثرات بين التوجيه الإيديولوجي والقراءة العلمية)، ص ص 13-66.

- ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام: العقل الفقهيّ السلفي بين النصّ والتاريخ، (مراجع سابق)، وخاصة المقدّمة، ص 7-22 والفصل الثالث: في القرآن، قراءة في

التأويل السياسي للنصّ، ص 235-358.

والإعماق، وإجلال الظاهر دون الباطن يضمن للمؤول تواصله داخل المحيط الاعتقادي القائم على فكرة التوحيد جوهرأ ترتد إليه الفروع ومصبأ تنجمع في محيطه الزوائد⁽²⁶⁹⁾.

♦ حجة الاتجاه «L'argument de Direction»⁽²⁷⁰⁾

تتصل حجة الاتجاه بمحاذير الخطاب التي يختزلها بأته، حتى لا تفقد التجاعة ولا يضيع الفعل⁽²⁷¹⁾ ويتجلى هذا النوع من الحجج في خطاب الطبري الذير على تفسير سورة البقرة في ما ينهي به مسار تأويل سور القرآن وآيه، من علامات الجزم وأمارات الحسم وذلك من خلال صيغ لغوية لا يخلو منها موطن ولا بعده منها مقام.

- «والضواب من القول عندي في تأويل مفاتيح السور...»⁽²⁷²⁾
- «والضواب في تأويل ذلك عندي...»⁽²⁷³⁾
- «وأولى التأويلات بقول الله جل ثناؤه...»⁽²⁷⁴⁾

(269) يبدو اشغال الطبري بالظاهر سناً تأويلياً ومبدأ من مبادئ حد اليقين المعنوي وأصلاً من أصول النظر إلى العالم وجهة من جهات الاعتقاد، من خلال أقوال يوردها في جامع، قاطعة جازمة، إليك بعضاً منها وأشلة عنها:

- «فأما في ظاهر الكتاب، فلا دلالة على صحته لاحتماله من التأويل ما هو أولى به منه».
- «وأنا دعوى من زعم (...) فدعوى لا دلالة عليها في ظاهر التنزيل ولا خير بها من الحققة بقطع العذر وغير جائز أن يقال في تأويل كتاب الله بما لا دلالة عليه من بعض الوجوه التي تقوم بها الحجة...».
- «فأولى التأويلات إذ كان الأمر كذلك بالأية، ما كان عليه من ظاهر التنزيل دلالة متأبج مخرجه في المصنف...».

- «(...) فإدرب إلى الضواب في عندي وأشبه بظاهر التلاوة، أن يكون تأويلها».

- «(...) فتأويل الذي يد على صحته ظاهر التلاوة، إذا».

- «(...) وهذا من استعني بدلالة ظاهرة على ما ترك منه».

(270) صفة عهد الله، (المرجع المذكور)، ص 333.

(271) عه.

(272) جامع البيان، ج 1، ص 125.

(273) عه.

(274) عه، ص 132.

وهذا المنحى الجازم في حجة الأتجاه، يمنع حركة الخطاب ويحضن
توجهات المفسر من الوقوع في دائرة انتشار الحجة أو مغبة عدوى الحجج بعضها
بعضاً وهذا المنع القاضي به الجزم الذي لا يرتضي الطَّبْرِي لخطابه بلوغ محيطه
والإتصال بدائرته غاية ومنتهى أمره الحافظ على انسجام «القول» وأساق التأويل
حتى لا تختل المنازل ويضيق البيان وتدخل «أمة التوحيد» في غياهب الافتراق
ومنقطقات المجهول.

ومن دواعي التذكير هنا أن الحُجج التي مرّ تعدادها وانفضى ذكرها تدخّل
تحت صنف الحجج القائمة على الإتصال التابعي الذي تنتظم وقته الحجج انتظاماً
يكاد تعالق عناصرها فيه برز إلى الزوج المجزء (سبب/نتيجة). والحفاظ على
الإتصال في هذا النوع من الحجج يضمن ما سماه بيرلمان Perelman الحجج
القائمة على التواجد الحلولي الذي تتوخّد داخله الأشخاص بالأعمال أو الأعمال
بالأشخاص وذلك حسب منازل الترتيب ومراحل التيوب التي ترد عليها المكونات
وتجري على سُموتها العناصر⁽²⁷⁵⁾.

• الأتصال التواجدِي: وجوهه وصوره «Les liaisons de coexistence»⁽²⁷⁶⁾

ندرس داخل صنف الأتصال التواجدِي وجهين من وجوهه وصورتين من صورته:

- الشخص وأعماله⁽²⁷⁷⁾

إنّ للشخص وأعماله في الحجاج دوراً ومكانة، إذ تحدّد تلك العلاقة
مسارات الخطاب وتعيّن درجات فعله في الجمهور⁽²⁷⁸⁾ وقد تباينت الشخص في
خطاب الطَّبْرِي الذائر على تفسير سورة البقرة، حيث نجد محمداً ﷺ شخصية
أساسية لأنه حامل القرآن ومؤدّيه وصاحب اليرهان وداعيه، لذلك علقّت به نبوت
تعلّي شأنه وتسكته من المراتب أعلاها وتنمي إليه من الأفعال أزكاها ومن الهبات

⁽²⁷⁵⁾ راجع في ذلك مثلاً:

• Perelman, *L'empire rhétorique*, p. 118-130.

• *L'art d'argumenter*, p. 130-133.

وكذلك: صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 332 وما بعدها.

⁽²⁷⁶⁾ راجع الإحالات السابقة ذاتها.

⁽²⁷⁷⁾ نفسه.

⁽²⁷⁸⁾ نفسه.

أوفاهاً⁽²⁷⁹⁾ ثم نجد في مرتبة ثانية الضحابة ويحجم من ربح الزسول ومكانتهم من مكانته شهدوا الوحي وعابنوا أسباب النزول وأدركوا مقامات المقول مزامنة ومعاشرة⁽²⁸⁰⁾ ثم نجد التابعين زؤوا وحذثوا، فسروا وأزلوا بجملهم خطاب الطبري ويرفع مراتبهم⁽²⁸¹⁾ والملاحظ أن الشخص لا يتحدّد في الثقافة العربيّة الإسلاميّة إلا بأعماله ولا تفاس رفعتة ووثاقته إلا بمدى وفاه سلوكه إلى عرف الأئمة وناموس الجماعة⁽²⁸²⁾ وهذا ما نلمسه جلياً إذا ما أحصينا التعوت وجمّعنا الصفات التي تعلق بهؤلاء الشخصور، فهي كلّها أو جليها قائمة على الإيجاب المطلق حتى يشرع حضورها في أداء الأخيار وتحمل الزوايات التي تعدّ في عرف الطبري التفسيري موجبات فاعلة لبلوغ اليقين مرتبة والافتناع غاية يصل إليهما الخطاب ويدرك مراتبها الججاج. والصفات التي تتعلق بالشخصية المقصودة (الرسول - الضحابة - التابعون) قائمة كما قلنا على الإيجاب المطلق والشخونة الخالصة، الأمر الذي يجعل هذه الشخصيات أبطالاً في رواية وأعلاماً في قصة حُبل عالمها وجُزودت مكوّناته، إذ تكاد أن تلامس صفاتهم صفات الذات الأزل (الله) تشاركاً وتوحداً، ولا غرابة والأمر على ما هو عليه من التقديس والإجلال أن يتشبه الإمام في التصور الشيعي أو القطب في التصور الصوفي بصفات تقترب من صفات الحق، وبذلك تصبح أعمال الشخص صفات وهيات وتصرفات سياقاً يوجهه المواقف ويحدّد المراتب ويرسم الأقدار⁽²⁸³⁾ كما يمكن للشخص أن يغدو علامة خواء من

(279) راجع للوقوف على الصفات التي يستدها الطبري لشخصية محمد، فاعلاً في نظام خطابه، جدول الصفات والموصوفات/الشخصيات التماذج (الأنموذج وعكس الأنموذج).

(280) نفسه.

(281) نفسه.

(282) عن الشخص/الفرد في الثقافة العربيّة الإسلاميّة ومحددات تعريفه، راجع مثلاً، أركون (محمد)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (مرجع سابق) وخاصة كلامه الذائر على (مفهوم الشخص في المأثور الإسلامي)، الفصل الثالث، ص 187-235.

• Art. «Sunnisme», Arnaldez (Roger), in *E.U. version 10*, (C-D).

• Art. «Soufisme», Chabbi (Jacqueline), in *E.U. version 10*, (C-D).

(283) بصير الشخص وأعماله في نظام المحاج، بمثابة السياق الذي يوجه المواقف ويحدّد المراتب، راجع تعميماً لهذه الفكرة، عبد الله صولة (المقال المذكور)، ص 334-335 وكذلك دوكلارك (المرجع المذكور)، ص 130-133.

المعنى لا يجاوزها إلا إذا غلقت به الصفات ووشحته الثعوتات الجليبة والضرف الثبيلة ولاست دائرته دائرة الأصفياء وحومة الأتقياء، وفي مقابل ما يعلق بالشخص المفضل من صفات قوامها الإيجاب المطلق، توصل بالشخص المرذول (الخصم الجبجائي والغريم التأويلي) صفات وأعمال قوامها السلب وأمانتها الحظ. وهذا التقابل الذي نجد صوراً له كثيرة في خطاب الطبري التفسيري، مآله العمل على إبراز المغضول من الشخص على المرذول من الخصوم، لأن التقابل في ذاته يحمل نوعاً من التوجيه يزود به المخاطب/المحتاج، المخاطب/الجمهور، ليرسم وفقاً له رؤاه ويتخير مواقفه ويبني معتقداته، وهو ما يجعل الخطاب مشتهراً متداولاً، مؤثراً فاعلاً يبني عوالم ممكنة ويشيد ممالك مفقودة أبلاها عنف «المحتكرين» وأضاع رسومها عنت «المناوئين» صدوا كل حدوث وتمعوا كل طارئ⁽²⁸⁴⁾.

(284) يبدو التقابل فيما ينسب إلى الأشخاص «المقبولين» دينياً ورمزياً واجتماعياً (الزبون/الضحية/الأتباع)، من صفات مشحونة بالإيجاب المطلق وما ينسب إلى الأشخاص «المرذولين» دينياً ورمزياً واجتماعياً (أهل الزي/الكفار والجاحدون/الخارجون عن التعاليم الإسلامية عامة...)، من صفات مشحونة بالسلب المطلق. فهذا التقابل الذي نلمح مظهره بياضاً ووضوحاً في خطاب الطبري التفسيري، يقيم الفرق بين الحقيقة/اللاحقة، ويختزل الحقيقة في الاعتقاد المؤسّم، جهة لا ثاني لها وملأناً لا بديل عليه، لتلك تكون حركة الحجّة مصطبغة بأصباغ ذلك المبدأ القائم على التقابل بين (الإيجاب المطلق/السلب المطلق) (الحقيقة/اللاحقة).

والأصلة على ما نذهب إليه كثيرة كثرة لافنة، إليك أبلغها وأجلها:

- «والحق في ذلك عندي ما صبح بنظيره الخير عن رسول الله ﷺ...».
- «وهذه الآية من أوضح الأدلة على فساد قول المنكرين...».
- «والسأ قلنا أزلّي التأويلين بالآية ما ذكرناه، لإجماع الحجّة من أهل التأويل على أن ذلك (...)، والتأويل المجمع عليه أولى بتأويل القرآن من قول لا دلالة على صخته من أصل ولا نظير...».
- «وتأويل ذلك كالذي قاله ابن عباس...».
- «وكذلك كان ابن عباس يتأول هذه الآية...».
- «وأزلي التأويلات بالآية ما قاله قتادة والضحاك وما رواه علي بن أبي طلحة عن ابن عباس...».
- «قال أبو جعفر: وليس هذا قولاً نستجيز التشاغل بالذلالة على فساده، لخروجه عن قول جميع علماء أهل التأويل، وحسب قول بخروجه عن قول أهل العلم دلالة على خطئه...».

حجة السلطة «Argument d'autorité»⁽²⁸⁵⁾

تعُدُّ حجة السلطة، من الحجج الفاعلة في خطاب الطبري التفسيري، وهي حجة لها من الوجوه ما تعدد ومن الأنواع ما تباين، حتى غدت من أركان الخطاب وبنائاته وهي إلى جانب كونها حجة مركزية تأتي لتدعم ما أدمج في الخطاب من حجج تستجمعها داخل مدارها وتستقطبها في نواة محيطها. «وتختلف السلطة في حجة السلطة وتعدّد تعدد كبيراً فقد تكون «الإجماع» أو «الزاي العام» أو «العلماء» أو «الفلاسفة» أو «الكهوت» أو «الأنبياء» وقد تكون هذه السلط غير شخصيّة impersonnelle مثل «الفيزياء» أو «العقيدة» أو «الدين» أو «الكتاب المقدس» وقد يعمد في الججاج بالسلطة إلى ذكر أشخاص معيّنين بأسمائهم على أن تكون سلطة هؤلاء جميعاً معترفاً بها من قبل جمهور السامعين في المجال الذي ذكرت فيه⁽²⁸⁶⁾ ولما كانت حجة السلطة ذات مكانة في بلورة المسار الججاجي حتى يحصل

« وقد ذهب كلُّ قائل من ذكرنا قوله، في هذه الآية وفي المعنى الذي نزلت فيه مفعلاً، غير أنّ أزلّى ذلك بالضواب وأشبه بالحق، ما ذكرنا من قول ابن مسعود وابن عباس... ».

(285) راجع في ذلك المراجع التالية:

• Perelman, *L'empire rhétorique*, (les arguments basés sur la structure du réel, l'argument d'autorité-argumentum ad verecundiam), p. 123-130.

إذ يقول متحدثاً عن مواطن استعمال حجة السلطة وأنواعها ووظائفها:

«L'argument d'autorité-argumentum ad verecundiam fut le plus vivement combattu dans les milieux scientifiques, parce qu'il fut le plus largement utilisé, d'une manière abusive, pour faire pièce à toute nouveauté, à toute découverte et à tout changement, dans la mesure où ils s'opposaient à des autorités considérées comme infaillibles (...) l'argument d'autorité n'a d'intérêt qu'en l'absence de preuve démonstrative. Il viendra l'appui d'autres arguments, et celui qui l'utilise ne manquera pas de mettre en valeur l'autorité qui s'accorde avec sa thèse, alors que l'on dévalue l'autorité qui soutient la thèse de l'adversaire. A la limite l'autorité indiscutée est l'autorité divine», p. 123-124.

• Gilles Declercq, *L'art d'argumenter*, op. cit.

إذ يقول متحدثاً عن خصوصيات حجة السلطة ومفوماتها:

«Alors que l'argument d'autorité repose sur un postulat d'homogénéité entre la personne et ses actes ou paroles», p. 133.

- صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 335.
(286) نفسه.

الانتفاع وينسئ التيقين، ستتابع مختلف صورها ومتباين مظاهرها وترصد كيفيات حضورها وجهات تصرفها في تفسير الطبري سورة البقرة لنخلص في الأخير إلى ما تضطلع به من أفعال وما تقوم به من أدوار في جعل الخطاب المرسل ناجعاً نافذاً تدرك آثاره وتعاين أعماله تقويماً وتحويلاً، تتيباً وتوثيقاً.

- سلطة الإجماع

يعد الإجماع في الثقافة الإسلامية أصلاً من أصول التشريع وركناً من أركان الاعتقاد شأنه شأن النص/الكتاب والسنة⁽²⁸⁷⁾ وهذه المرتبة التي للإجماع جعلت الطبري يتخذ في تفسيره مبدأ أصلياً في النظر والتخريج يحكم أصوله إقامة للبرهان القاضي بالضوابط المطلق والحق الأوحد والإجماع مقولة عامة لها مظاهر وأشكال أجلاها في مقامنا المخصوص.

- إجماع السلف: والسلف يضطلع بوظيفة الإجماع ويحققها، لأنه يختزل طاقة رمزية، تجعل الاعتقاد في تخريجه والإيمان بأرائه نظير ما يختص به الرسول حامل الوحي الأول.
- إجماع العلماء: والعلماء في جامع البيان صنوف وأنواع (اللغويون/المحدثون/المفسرون/المقرؤون...) يجري بهم الإجماع ويحصل التوافق، فما زكته بركنتهم وأجازته علمهم، استقام وما نهوا عنه وحذروا منه، اختل وانضى.

- سلطة الأنبياء

إن للأنبياء في الاعتقاد الديني سلطة يستمدونها من قداسة أمانهم ومنع مجتبههم، فهم صفوة مصطفاة ورهط مختار، يمتازون بقدرات تخرق العادة وتتجاوز الإنس. وهذه الهيئة التي تقدم من خلالها الذاكرة الجمعية الأنبياء، تجعل من ينسلك في مسارهم اعتقاداً واعتراضاً يزجي تلك الصفات ويرسخ تلك الهيئات، وهذا الأمر تجلّى في تفسير الطبري سورة البقرة وبدا قانوناً حكم تصورات الرجل ورقد موافقه ودعم تأويلاته. ومحمد ﷺ هو رمز الزفعة عنده وعلامة على الكمال إعجازاً

(287) عن الإجماع أصلاً من أصول التشريع في الثقافة العربية الإسلامية، راجع نسبياً لا حصراً، الإجماع، دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع، (مرجع سابق).

وقدره⁽²⁸⁸⁾. والنص القرآني الذي خصه به الله ببلّغه ويتحمّله جليل رفيع يفنر ويعتقد فيه، وهذا التصوّر الذي يجعل الأنبياء ويرفع منازلهم، يحولهم إلى سبط مائلة تسبج حركة التأويل وتوجّه مساراتها، فتحصل بذلك الموافقة بين صورة الأنبياء وهينة المعنى المتولّدة من ممارسة المفسّر لحدث التفسير على النص المطبوع بطابع القداسة والمختوم بختم الإعجاز والتفوق، ولكنّ سلطة الأنبياء في جامع البيان عاتمة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة مراتب ودرجات كذا قد وقفنا على أمثلة منها عندما اشتغلنا بنظام تراتب الحجج في طبقات وسلام محشورة في صدور الججاج ومقدّماته، إذ قام الطبري بنسبة المعجزات إلى كلّ رسول (موسى/عيسى/محمد)، فأشار إلى موسى وعيسى تكتية وسنى محمداً صلى الله عليه وآله تصريحاً وهذا الضنيع ليس من قبيل العمل الحيادي والفعل المجاني والرجل خير بجوازات الكلام وسياساته يكره حشر الزوائد في خطابه حتى لا يرهق بها الكتاب ولا يكدر بها عقل الفارئ/السامع بل إنّ ذلك مأتى مخصوص وسعي مدروس يوافق أصول الاعتقاد الأثري الذي أدار عليه مجراه التفسيري، ولا أثر إلا ما خلّده الرّواة أفعالاً عن الرسول تُنقل وأفعالاً تُحفظ.

فالطبري من خلال ما يخرج عليه صورة الضفنيّ الأوّل تميّزاً وتفرداً بقيم استجماً ظاهراً بين أصل الاعتقاد عنده وتابع التصوّر لديه وهذا التوافق حاصل من مصادرة الطبري على مشهورات الجمهور الذي يتوجه إليه بخطابه يقنعه تسليماً وتزكية إن كان مسلماً مؤمناً وبغريه ويطلب وده إن كان جاحداً مرتدّاً.

- سلطة الدين والعقيدة

لقد صار مشهوراً لدينا أنّ ميلاد الثقافة العربيّة الإسلاميّة، عقائد وتصورات من ميلاد النصّ القرآني واستقامة أمر حامله سياسياً ورمزياً⁽²⁸⁹⁾ وهذا الأمر الذي

(288) راجع في ذلك خطبة جامع البيان، حيث بدت صورة محمّد صورة كاملة، تخرق بصفاتها، كلّ عادة وتجاوز بأعمالها كلّ حدث، إذ يقول: «...» وفضل نبينا محمداً صلّى الله عليه وسلّم من الفوجات بالعليا ومن المراتب بالعظمى، فحياء من أقسام كرامته بالقسم الأنفصل وخضه من درجات التبوّة بالحظّ الأجزل ومن الأتباع والأصحاب بالتصيب الأوفر وابتهت بالذمّة الثامة والزسالة العاتقة وحاطه وحيداً وعصمه فريداً من كلّ جبار عائد وكلّ شيطان مارد... ص 25 وما بعدها.

(289) راجع للوقوف على حقيقة هذا الأمر:

بجعل النص القرآني من تمام الثقافة الإسلامية هو الذي جعل الذين والمعقدين يحضرون في جامع البيان سلطتين يوجهان مسارات التأويل ويرسمان مسالكه، إضافة إلى كونهما رافدين مقومين للحجج التي يستدعيها الطبري برشع بها تعاليم اعتقاده أو يدحض بها ادعاءات خصومه من أصحاب الرأي أو من دعاة الضوت المرتفع تخريجاً وتأويلاً، وهذا التوافق بين تعاليم الذين الإسلامي القائم على أصل التوحيد وما ترتسي عليه أنظار الطبري من أقوال يحسم بها الفرقة والاختلاف بين أهل النظر ودعاة التخريج من المتكلمين وأصحاب الرأي يعكس في جلاء أثر الذين والعقيدة في نظام التفكير عامة وفي مسارات الاستبصار بالمسائل المعروضة الرابحة بها معاني النص القرآني والذالة عليها أشكاله وأبينته ولكن المشغل الذي نطالعنا أسئلته ونحن نتحدث عن الذين والعقيدة سلطتين، دائرٌ على الأصول التي يحذ وفقاً لها الذين ومن خلالها يعين الاعتقاد، لأن الذين الإسلامي دين شهدت مفولاته ومبادئه صنوفاً من التحولات كثيرة صار بمقتضاها إسلام البواكير (إسلام الدعوة) مغايراً من جهة التطبيقات والتصورات إسلام العصور التالية التي شهدت ميلاد الفرق والأشباع فضاء النبع وناء الأصل⁽²⁹⁰⁾ وهذا الإحساس بضياغ المراتب

= - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، (مرجع سابق).

- أبو زيد (نصر حامد)، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، (مرجع سابق).

- أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص، (مرجع سابق).

- أدونيس، الثابت والمتحول، ج 1 (الأصول)، ج 2 (تأصيل الأصول)، (مرجع سابق).

(290) عن الفرق بين إسلام البواكير والإسلام السياسي/إسلام العصور التالية عصر الدعوة، راجع:

- جمبیط (هشام)، الفتنة... (مرجع سابق).

- ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام... (مرجع سابق)، حيث ميز وهو يرسم حفاً لمفهوم الإسلام بين، «إسلام النص وإسلام التاريخ» ويظهر هذا التمييز في قوله: «وقدك أن فجوة الفصام التي وقعت بين النص والتاريخ - كما سوف تثبت هذه الدراسة - بلغت من العمق والطول مبلغ الحديث عن إسلاميين اثنين، أولهما إسلام «النص» الثابت بالوحي كتاباً وستة، وهو دون غيره مقصودنا بالإسلام في منطوق التساؤل المطروح، وثانيهما: إسلام الواقع التاريخي المتمثل أولاً في أنظمة الحكم المتعاقبة، التي قامت على أرض الإسلام وانتسبت إليه عادة - مع استثناءات طفيفة - لا بسبب من التمثل *

ندركه في خطاب الطبري التفسيري - وهو المسلم المتمسك المعترف بحجة الأسلاف أئوالاً وأعمالاً - المتمثل في جامع البيان ضرورة تصنف يتأول مقاصد النص ويلفت الأنظار إلى فضائح الدعاة والمتقولين حتى تبقى المقاصد وتسرسل الغايات⁽²⁹¹⁾.

وليس من العجب في شيء، أن ننف على علو التبرة في خطاب الطبري الذي قصد به خصومه فكأنه بذلك يخشى على نظام اعتقاده انقراض الانسجام وفقدان التوافق باعتبارهما مبدأين يتقوّم بهما الكون الشئ الذي يرد إليه الطبري بالانتماء والانتساب، فوحد الزوى وقرب المواقف، وبذلك غدا الدين والعقيدة جوهرين متوحدتين وحجتين متصلتين بهما تتقوّم مسالك الاعتقاد وتحّد من خلالهما الانتماءات.

- سلطة الكتاب المقدس/ القرآن

إن ارتباط الدين الإسلامي تاريخياً بالكتاب الذي مثل تعاليمه واختزل أصوله، جعل القرآن ذا مرتبة ومكانة إن جرّدت في مسار الاحتجاج والمدافعة، الإعلاء والمنافحة صارت تبعاً واقتضاء حجة/ سلطة تمارس على المفسر أسراً ومزياً بصير بمقتضاه، كلّ تخريجه وجلّ تأويله طوع النصّ بياناً وتوضيحاً، تشبيهاً وترسيخاً. والكتب المقدّسة في الثقافات الدينيّة عاقبة توجيه وتأمّر، تحكّم وتسطر، لذلك اصطبغت نظرات المؤمن بها اصطفاً جعل تلك النظرات، آيات واضحات لصورة النصّ المقدّس كما آذاه المخيال وتلقّاه التداول الاعتقادي. فالنقد يس

* الموسوعي لقيمه ومبادئه، وإنما بسبب من الزاوية الاسميّة التي ظلت مرفوعة به ودحاً من الزمن والمتمثل كذلك في قواعد الفقه الاجتهاديّة التي تصخّ نسبتهما إلى أصحابها بحظر إسنادهما إلى تراث الأئمة ومحيطها الحضاري العام، وليس لها بعد ذلك أن تكون مصدراً أصلياً متنقلاً بقراءة الوحي أو فرضية التصوّر، ص 13-14.

(291) يقول الطبري في خطبة تفسيره، طالياً هذه الغاية واجياً إصابتها، «ونحن - في شرح تأويله وبيان ما فيه من معانيه.. منشؤون إن شاء الله ذلك، كتاباً مستوعباً لكلّ ما بالناس إليه الحاجة من علمه، جامعاً ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافياً. ومخبرون في كلّ ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة فيما انفقت عليه منه، واختلافها فيما اختلفت فيه منه وبينه جلل كلّ مذهب من مذاهبهم وموضوحو الضحيح لدينا من ذلك بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه...»، ص 26-27.

المنسمة به تلك الكتب جعل سلطانها لدى من يعتقد فيها كبيراً جليلاً به ينظم الكون الصغير (المعاد) والوجود الكبير (المأل)، بصفة تغدو وفقاً لها تصورات المعتقد في سلطان التقديس عقائد موجّهة، يطرب لها وجدان المؤمن طرباً، لا يتنبه عنه دليل ولا يبطله برهان⁽²⁹²⁾ وهذه الحقيقة الوظيفية التي يسم بها المقدس عامة، جعلت بعض من اشتغل بمثل هذه القضايا يعتبر اللغة من جهة كونها محملاً للأفكار والتصورات - لحظة تستخدم استخداماً دينياً رمزياً - إنما تتناسل وتتوالد وتتعدد، فتغدو العلامات البانية نظامها، علامات موسمة بالجدّة الدلالية، ممنوعة بالتوسّع السيميائي⁽²⁹³⁾ وحتى نجعل كلامنا موصولاً بسياقه المخصوص نقول إنّ اللغة القرآنية مثلاً، أحدثت في المجال اللغوي العربي تبنياً معجمياً، صارت بمقتضاه الألفاظ ذات معانٍ لم تكن لها في أصل التداول قبل الدعوة⁽²⁹⁴⁾، فالمعتقد التقديسي يسم لغة التبالغ بنوع من الوسم الرمزي الذي يصنع نوعاً من المعقولة الحادثة، تجعل تلك المنحوتات اللغوية والتوسيعات الدلالية والإحداثيات اللفظية، وسائط تضمن التداول وتحدث التواصل، لا بل إنّ كلّ ما يحدث سلطانها

(292) عن المقدس منازل وأفعالاً وخصائص، راجع مثلاً:

- Art. «sacré», in *E.U. version 10*, (C-D).
- Boyer (R.), *Anthropologie du sacré*, Mentha, Paris, 1992.
- Caillois (R.), *L'homme et le sacré*; Gallimard, Paris, nouv. éd., 1988.
- Chelhod (J.), *Les structures du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986.
- Eliade (M.), *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1987.
- Juszezak (J.), *L'appel du sacré*, S.E.D.E.S, Paris, 1988.
- Webster (H.), *Le tabou (Taboo)*, 1942), Payot, Paris, 1952.
- Wunenberger (J.-J.), *Le sacré*, P.U.F, Paris, 1990.

(293) عن أثر اللغة الدينية في تبديل لغة التداول ووسم علاماتها بالجدّة والدول، راجع مثلاً، أبو زيد (نصر حامد)، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، (مرجع سابق)، وخاصة «القرآن، العالم بوصفه علامة»، ص 213-285.

(294) نفسه، إذ يقول مددلاً على ذلك «إذا صح استخدام لغة المنطقة فإنّ هذه المقدمة الكبرى تلبها مقدمة صغرى متفق عليها كذلك بين الباحثين وهي: أنّ النص القرآني أحدث تغييراً في دلالات بعض الألفاظ، فنقلها من دلالتها اللغوية الاصطلاحية في «اللسان» إلى دلالات أطلق عليها إسم الدلالة «الشرعية»، وذلك في ألفاظ مثل «الصلاة» و«الزكاة» و«الصوم»، في تجاوز القرآن دلالاتها اللغوية التي هي «الدعاء» و«النماء» و«الزيادة» و«الإسك»، إلى أن تدل على الشعائر والفروض العبادية المعروفة»، ص 215-216.

المقدس، إنما هي قوتان بها يجوز الجواز ويمتنع الممتنع (لغة/ تصورات/ رموز/ معتقدات) وبها ترسم ملامح الحاضر (التنظيم السياسي/ التشريعات/ نظام المعاملات/ التصورات الزمنية...) وعلى وقع سلطانها، تستشرف التدوير المستقبلية وترسم ملامح العوالم الممكنة (البعث/ الآخرة)⁽²⁹⁵⁾.

واستناداً إلى هذا التصور يصير عالم المعتقد عالماً منتظماً وفضاء متجانساً وسكناً مطمئناً كما تغدو ثوابت التحكيم عنده مقصورة على عالم الرموز الباتية محيط اعتقاده المنجلي في اللغة والمضمن في التعاليم ومن ثمة كان الطبري بوصفه سبتناً رؤية للعالم مخصصة تحدد ملامحها مبادئ الاعتقاد المسلم، مأخوذاً بضرورات قداسة ما جعلت النص القرآني علامة عليها أصلية ودليلاً لها أوحده وحجة لديه يؤول على ظاهر معناه حتى لا تغيب أصوله ولا تنطمس حقائقه، لذلك سيجت كل أنماط الفهم وأحاطت بها هالة من القداسة عالية، وإما أن تكون بياناً بضعف سلطان النص ويمكن ثبات رمزه، وإما أن تكون مجاوزة وخرفاً يضعف ويشثت. وهذا الازدواج في مقاصد التأويل هو الذي حرك تصورات الطبري الذي رسم لإمكانات الفهم حدوداً ولأنماط التأويل مجالات لا يتعداها ولا يتجاوزها⁽²⁹⁶⁾ والحديث عن أسر النص المؤول (بفتح الواو) النص المؤول (بكرس الواو) سنوجل النظر فيه إلى حين يكون ذلك ممكناً لأنه من المشاغل الهامة التي يقف في إطارها الدارس على الأنظمة التي وفقاً لها تنشأ الحجج وتتولد أنساقها وتحدد وظائفها. إن صورتي الاتصال التواجدي ووجهيه (الشخص/ أعماله/ حجة السلطة) يحدث عنهما في مسار الاحتجاج والتدليل ضرب من الاتصال الرمزي *La liaison symbolique*، بين الرموز والمرموز إليه (الشخص/ أعماله، القرآن/ قداسه، الخير/ جلته، الرسول/ سطوته...)، نصير بمقتضاه تلك الكيانات موسومة

(295) نفسه، إذ يقول في بيان أعمال لغة النص «شيء شبيه بهذا تصنعه لغة النص القرآني باللغة العربية، إنها تتعامل معها وبها، تماماً بلاغياً فنقلها من وظيفتها الدلالية الإبلغية وتحولها إلى علامات تعجل إلى معاني ودلالات معقولة، ودائماً ما تلجأ لغة النص في سياق هذا التحول إلى حيز المطلق على «التأمل» و«التفكير» و«التفكير» و«التفكير»، وفي هذا الحيز ما يؤكد عملية التحول من النظام القرآني إلى النظام السيوطي»، ص 218.

(296) راجع في ذلك، القول في الوجوه التي من قبلها يوصل إلى معرفة تأويل القرآن، جامع البيان، ج 1، ص 56-57.

بالتجريد المطلق، فتحقق في مسار المُحاج الجبجاعي، نوعاً من وثافة الاعتقاد وضرباً من رسوخ الإيمان بما يلقى من فهم وما ييسط من مقاصد يستقبلها الجمهور استقبال الرضى والطاعة لا جدال ولا طعن، لأنها كلول مجزئة وكيانات مرزقة فعلها من إبحانها وسلطانها من أسمائها.

(ج) الحجج المؤسّسة بنية الواقع

(297) «Les arguments qui fondent la structure du réel»

إنّ منتهى الجبجاج الناجع بناء واقع جديد يُفنع به المُحاج جمهوره ويرسم من خلاله معالمه الرّؤيوية وهيباته التصورية.

وهذا الواقع المبني على نماذج اعتقادية وتصوّرات رمزية يتأسس من خلال جملة من الوسائط وجمع من الحالات الخاصة التي تمضي بالفعل الجبجاعي إلى أنصى مرانته تأثيراً وتوجيهاً. والحالات الخاصة في منطق أهل الجبجاج أصناف وأنواع أهمها:

♦ المثل «L'exemple»⁽²⁹⁸⁾

لهذا النوع من الحالات الخاصة التي يبنى بها الواقع شروطاً وحدوداً لا يكون إلا بها ولا يجوز إلا من خلالها، إذ «يؤتى بالمثل L'exemple في الحالات التي لا توجد فيها عادة مقدمات «prémises»⁽²⁹⁹⁾ وتقتضي المُحاجة به وجود بعض الخلافات في شأن القاعدة الخاصة التي جيء بالمثل لدعمها وتكريسها»⁽³⁰⁰⁾ ورغم كون شرطَي الجبجاج بالمثل، غير متوقّرين كليهما في خطاب الطبري التفسيري،

(297) راجع في ذلك:

- صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 336 وما بعدها.

- Declercq, op. cit.

إذ يقول معزفاً هذا النوع من الحجج.

«Ce type d'argument contribue à établir ou renforcer une représentation du monde...», p. 133.

(298) راجع الإحالات ذاتها.

(299) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 336.

(300) نفسه، ص 337.

فإن دافعنا لتجويز الاشتغال به طريقة من طرائق الحجاج، وجود بعض الخلاقات في شأن ما يرسله الطبري من جوازات تأويلية يعلقها بأقواله في تفسير آي القرآن وسوره والنسب «الغاية منه تأسيس القاعدة»⁽³⁰¹⁾، تأسيساً يجعلها حجة على من يرفضها ويبنياً على من لا يرى فيها وجهاً للبيان. وهذا الأمر له في جامع البيان صور وقيرة ووجوه كثيرة، لما يتسم به خطاب الطبري من خاصية الاشتغال بين القواعد الجارية على مبادئ قراءة النص القرآني وجهات استحصال معناه⁽³⁰²⁾ وهي كلها هبات ومظاهر لإحكام القبض على وعي الجمهور وحسم كل مواطن الخلاف عنده، حتى يستغل مثال الأزل والمطلق الذي من آياته القرآن ومن علاماته سلطاناً

(301) نفسه.

(302) لقد اعتبر الطبري تفسيره، نقوضاً إلهياً يشرح كلامه ويبسط معناه. فهو جامع البيان في تأويل آي القرآن، فهذه الصفة التي له، توجه القارئ وجهة تعبير تفسير الطبري، التباينات القاطعات التي تحت حفاقتها من الأزل وجوهرها من الأصل وهو ما يرسم منذ اليد، الجوازات والإمكانات، فهو تأويلات، قواعد وأشرافاً. ولهذا الأمر في جامع البيان، أدلة كثيرة تشغل فيها صاحبها برسم الحدود وضبط المسالك، حتى يلقى الخلاف ولا يبتني من الأزل. إلا ما يخدم انتظام الكون الأثري القائم على حقيقة التوحيد أصلاً أنطولوجياً، لا يجادل ولا يبحث فيه، وإليك على هذا الذي سلف ذكره، بعض الأمثلة:

- «فالضروب من القول في ذلك أن يقال...»
- «والأزل من القولين، أزل بالتأويل لأنه...»
- «وأزلي التأويلين اللذين ذكرت بالأية وأشبهها بما دل عليه ظاهر الآية...»
- «وكذلك جميع هذا النوع من الكلام على ما وصفنا (...). فأنا القراءة التي لا يجوز غيرها عندي لقارئ في ذلك (...).»
- «وأما بصرف الكلام إلى ما ادعوا من ذلك، إذا لم يوجد لاشناق الكلام على كلام واحد، وجه. فأنا ولللكلام وجه مفهوم على أشاقه على كلام واحد فلا وجه لصره إلى كلامين...»

- «(...) ولكن القول فيه ما قلنا...»
 - «وهو نظير ما تقدمنا البيان عنه...»
 - «وأزلي التأويلات في قوله (...) بالضروب ما نحن متفقوه إن شاء الله...»
- تبدو في هذه الأفعال، جملة القواعد والحدود التي يجب أن تجري عليها اعتبارات الفهم وهي كلها اعتبارات جائزة بآنة، لا تغلب الإمكان والتشديد، مما يعني أن حركة الفهم والتأويل، حركة مأسورة بالحدود، مشروطة بالجوازات المذهبية والعقدية، فالطبري إذ يقول، إنما يرصد صدى التعاليم الأصلية التي أقرها النص وأجازها استعماله داخل فضاء التداول الشئ الأثري، محطاً حاصراً ومجالاً مؤمراً.

الحاملين ويركات المؤلفين وهذا الأمر أصله من أصل فداية النص القرآني الذي غدا في الذاكرة الجمعية الإسلامية أنموذج النماذج. حسب الخلاف فيه لصانع التوحيد، فهو القاعدة التي يجب أن تبنى عليها نواع التخريج وجوازات النظر والنقل/القرآن يأتي بالتبعية مرشحاً تلك التصورات، مبنياً تلك الجوازات التي عليها مدار الاحتجاج في جامع البيان، صورته من صورته. وصونه من صدا. ونحو النص في الاعتقاد الأثري إلى مثل نقطع منه الخجج وتشتق من مصدره الأدلة، مما يجعل الاحتجاج به بياناً ينفي وجوه الاختلاف ويرسخ في كيان الجمهور الاقتناع ويثبت في داخله اليقين في كل حكم يرسل أو يرهان يحمل⁽³⁰³⁾.

♦ الشاهد/البيان illustration⁽³⁰⁴⁾

إن للشاهد في مقامات الخطاب منازل وأفعالاً لا تقتصر على اصابة الإقناع.

(303) يأتي النص بوصفه علامة دالة على الإعجاز والتفديس داخل المجال الإسلامي. حاصناً تدوئياً لاستعماله ورشحه. بمثابة مثال يحتذى وأنموذج يتبع. وهذه المنزلة التي يشتمها النص من قداسه تنويهاً وتشريعاً، تجعله في مسار الطبري الجحامي. حجة الحجج ودليل الأدلة. ترجح به التأويلات وتميز التخريجات، فما وجد منها فيه سنداً أجزى ورشح وما لم يجد منها فيه سنداً أبطل ونفي. ولهذا الظاهرة، في جامع البيان، أسئلة وأمارات أهمها:

- «والذي يدل على صحة ما قلنا في ذلك وأنه أولى بتأويل قوله ﴿لَا آيَاتٍ﴾. من غيره من الأقوال، قول الله جل ثناؤه ﴿وَيَوْمَ هُمْ إِلَّا بِطُلُوكٍ﴾...»

- «وإن أحكام الله جل ثناؤه، في آي كتابه فيما أمر ونهى على العموم ما لم يخص ذلك ما يجب التسليم به، وأنه إذا خص من شيء، فالمخصوص منه خارج حكمه من حكم الآية العامة الظاهر وسائر حكم الآية على ظاهرها العام ويؤيد حقيقة ما قلنا في ذلك وشاهد عدل على فساد قول من خالف قولنا فيه...»

- «والذي تقول به في ذلك أنه لا دلالة في كتاب الله على الضواب من هذين التأويلين ولا خبر به عن رسول الله ﷺ...»

- «قال أبو جعفر: وتأويل ذلك في هذه الآية نظير تأويله في التي قبلها في قوله ﴿الْأَكْرَبُ بِسَبِّ أَهْلِ آيَاتٍ﴾...» وقد ذكرته هنالك...»

- «الآن ذلك وإن كان محتملاً ظاهر الكلام، فإنه بعيد مما يدل عليه ظاهر السلاوة والتزليل...»

(304) راجع في ذلك:

n - Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit., Chapitre 9, l'illustration, p. 137-140.

بل تتجاوزوه إلى وظائف أخرى تتعدّد وتباين بتعدّد غايات باثّ الخطاب وتزوّع مقاصده⁽³⁰⁵⁾ والشاهد في تفسير الطبريّ سورة البقرة جارٍ إلى تحصيل التصديق واصابة الإذعان بهما تقوى ججاجيّة الخطاب ومنهما تضاعف درجات التصديق⁽³⁰⁶⁾ والشاهد في جامع البيان عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة وجوه وأشكال أهمّها:

- الشاهد الشعريّ

لقد سبق أن بيّنا أنّ الطبريّ سليل سنّة في الكتابة خبّر تعاليمها وتملّئ مقاصدها وأدرك قوانين تداول الكلام فيها وتوزيع مكوّناته على المقامات والبيانات⁽³⁰⁷⁾ كما اكتسب الطبريّ إلى جانب هذا وذلك وعياً بطرائق انتظام أجناس

. Declercq, *L'art d'argumenter*, op. cit., p. 133-134.

- صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 337-338.

(305) راجع الإحالات نفسها.

(306) للشاهد/البيان، وظائف في الخطاب متعدّدة، لكنّ الذي يعنينا من تلك الوظائف في مقاسم المخصوص، الضعف الذي له من الطائفت الإنشائية، ما يقوّي نظام البرهنة وبيّث لدى الجمهور، حاصل التيقّن في الأفكار المعروضة عليه، حتى يعتدّ في صحتها ويعمل بها، عن هذه الوظيفة، راجع عبد الله صولة (المقال المذكور)، ص 337-338.

(307) تبدو خبرة الطبريّ بسنّة الكتابة وقوانين نصريف الكلام، ضرورة من ضرورات الخطاب الفاعل/الناجع، في أقواله التالية:

- «وقد دلّنا فيما مضى على أنّي هذين التأويلين بالضواب، فكرهنا إعادته...»
- «والشواهد على ذلك أكثر من أن يحصّها كتاب، وفيما ذكرنا كفاية لمن وفقّ لفهمه...»
- «وهذا القول عندي أنّي بالضواب، لأنّ لكلّ حرف من حروف المعاني، وجهاً به أولى من غيره، فلا يصلح تحويل ذلك عنه إلى غيره إلا بحجّة يجب التسليم لها...»
- «وللكلام في هذا النوع، موضع غير هذا كرهنا إطالة الكتاب باستقصائه وفيما ذكرنا كفاية لمن وفقّ لفهمه...»
- «وغير جائز لأحد نقل الكلمة التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى إلى غير إلا بحجّة، يجب التسليم لها...»
- «في نظائر كذلك كثيرة كرهنا إطالة الكتاب بذكرها...»
- «وليس هذا من مواضع الإطالة في القول في الشفاعة والوعد الوعيد، فنستقصي الججاج في ذلك، وسأنتهي على ما فيه الكفاية في مواضعه إن شاء الله تعالى...»
- «وقد دلّنا فيما مضى على معنى الضير...»
- «وذلك غير جائز في لغة أحد من العرب...»
- «وقد دلّنا فيما مضى على معنى اللعنة وعلى معنى الكفر بما فيه الكفاية...»
- «وقد بيّنا ذلك بطله فيما مضى من كتابنا هذا قبل...»

القول (المنظوم والمثور) داخل نسق الثقافة العربية الإسلامية القائمة على جملة من الزوائد بنت معالمها جماليًا ومعرفيًا وأنتولوجيًا، لذلك جاء الشعر علم العرب وجماع تجاربهم وصوت كياناتهم⁽³⁰⁸⁾، وجهًا من وجوه البرهان عنده ومصدرًا من مصادر الاحتجاج لديه يثبت القواعد ويرشح التخريج كما يرفد حركة التأويل بدعمها ويقوّي سندها.

وحضور الشعر في جامع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة حجة/شاهدًا، يبني من جهة ما له على العربي من سلطان وفعل، نوعًا من الانسجام بين الطبري محاجًا مدافعًا عن أطاريحه وروّاه ومقاصده وبين الجمهور متلقيًا مستفلاً الخطاب منفعلًا به. هذا الانسجام الحادث من التوافق الوظيفي الذي للشعر في جعل المتقبل ينفعل ويستجيب هو الذي وُجد بين محتوى الخطاب وحاجات الجمهور وأغراضه بما هي أركان ومبادئ، أمر توفّرها ضرورة، حتى يدرك الخطاب مرماه ويوصل بغاياته نعتي ترسيخ العقائد التفسيرية وحمل الجمهور على العمل بها وتصريف إمكانات فعلها في مناحي فهمه الظواهر الحادثة في محيط وجوده الخاص (المعتقد/التصور/الإيمان/التقديس/الفهم/التأويل...)، وهو ما ينمي للشعر شاهدًا/حجة من الأدوار ما تباين ومن الوظائف ما اختلف - إن حصلت كلّها أو أدرك جُلّها - لاسم الخطاب درجة من الإقناع عالية ومرتبنة من التأثير بالغة، لذلك جاء في جامع البيان تفسيراً أثريًا ركنًا ودعامة تعابن كَمَا ونحسد فعلاً، إذ لا يكاد مقام من مقامات الاحتجاج يكون تصويماً لرأي أو نقياً لتصور أو تعميقاً لرؤية، إلا ويطلب فيها الشعر قاعدة تدعم أو مبدأ يقوم⁽³⁰⁹⁾.

(308) عن منزلة الشعر في الثقافة العربية وتعدّد وظائفه، راجع تشبلاً لا حصراً:

- أدونيس، الثابت والمتحول، (مرجع سابق) وخاصة حديثه عن «الحركات الشعرية»، ص 258-314.

- أحمد العزب (محمّد)، طبيعة الشعر، (مرجع سابق).

(309) للشعر في متن في جامع البيان عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، حضور كثيف لأنّ، لما له من علاقة بوجودان العربي بأسره ويفعل فيه، ولما كانت منزلته على تلك الهيئة، أدرجه الطبري - وهو الخبير بمطالب جمهوره -، في متنه، بحثخ به ويقوم من خلاله كلّ تخريج لم يَز فيه الاستقامة الكافية والجواز الممكن، فحضور الشعر، هنا، حضور يدعم قوّة الحجّة ويضاعف طاقاتها الإقناعية ويجعلها مبنية على قاعدة تدعمها وتؤصل جوارها، واليك على ذلك، جملة من الأمثلة تجلّي لك الزعم وتثبت الزأي:

فكان حجة شاهدةً ينهض بها نظام الخطاب وتبنى بها حركة برهانه وآلات بيانه المواقف المعروضة والآراء المبسطة تدور عليها البرهنة ويجري على عمادها اليقين من جهة كونهما غايتين من غايات المُحاجِّج وهدفين من أهدافه بهما يتقوى فعل الخطاب ومن خلالهما يضعف برهانه.

- الشاهد اللغوي

يشخذ الشاهد اللغوي في جامع البيان أشكالاً متعددة وتعلّق به وظائف متباينة تجري كلها أو جلّها إلى تثبيت تخريج أو تدعيم قاعدة أو تعديل غلواء، وهذا الأمر هو الذي جعله شاهداً حجةً يبنى به التسق البرهاني ويتقوى من خلاله المسار الاستدلالي، لذلك كثر في جامع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة كثرة كمية عدت وظائفه وقوّت آثاره. وللشاهد اللغوي في تفسير سورة البقرة أشكال متنوّعة تنوع وظائفه التي يقضي بها كلّ شكل، فقد اتّخذ شكل تيسط معجمي كان ترّد بعض المفردات إلى سياقها الاشتقائي، ليميّز فيها الأصل من الفرع⁽³¹⁰⁾ كما اتّخذ شكل اختلاف نحوي، حيث يقع استدعاء اختلاف المدارس

= - «ومن الدلالة على أنّ أحد معاني الفلاح، إدراك الطلبة والطّفّر بالحاجة قول لبيد بن ربيعة (...)، ومنه قول الزّاجز (...). ومنه أيضاً قول عبيد...»

- «فإنّ قال لنا قائل ما وجه مخرج الثّصب فيها (...) قيل له (...) ومعلوم أنّ (...) ولكلّ ذلك كما قال الشاعر يصف فرسه (...) ومعلوم أنّ (...) وكما قال الآخر: ومنه قول الحارث بن خالد بن العاص (...) ومنه بقال (...) ومنه قول نابغة بني ذبيان...»

- «وأما جاز ذلك عندي. لأنّ في الكلام ما يدلّ على أنّه مراد به الجمع، فكان فيه دلالة على المراد منه (...). كان فصيحاً صحيحاً لما ذكرنا من العلقة كما قال الشاعر...»

- «وكان التأويل الأوّل. أوّل ما قاله المفسّرون، لأنّ ذلك أظهر معنى قولهم الذي قالوه في ذلك. وقد وجّه معنى ذلك، بعضهم. إلى نظير معنى بيت خفاف بن نديبة السلمي فإنّ تلك خيلهم قد أصيبت صميمها فعمداً على عين تشمت مالكا

أقول له والرمح بأسطر مشته نأشل خفافاً الذي أنا ذلكا...»

- «وأما الضلالة في كلام العرب، فإنّها الدّعاء كما قال الأعشى لها حارس لا يسرح القعر بينتها

وإن ذبحت صلي عليها وزمزما...»

(310) في تفسير الطبري، سورة البقرة مدوّنة بحثنا، شواهد على ذلك أهمّها:
- «قال أبو جعفر: اختلفت تراجمة القرآن في تأويل قول الله تعالى ذكره ﴿الَّذِي﴾ قال

التحوية (الكوفة/ البصرة)⁽³¹¹⁾ كما اتخذ شكل مشغل صوتي، حيث يقع استحضر آراء العلماء الذين لهم باع في حقل علم القراءات⁽³¹²⁾ وهذه الوجوه التي للشاهد اللغوي توصل نسبة الطبري إلى المجرى التفسيري الأثري الذي يعتبر السند اللغوي مكوناً أصلياً يبيّن ملامحه ويقيم قواعد احتجاجه، وتوظيف الشاهد اللغوي في تفسير الطبري له قيم ججاجية، إذ غالباً ما يرد في إطار نسق ردّ أو مقام جدال.

- بعضهم: هو اسم من أسماء القرآن (...) وقال بعضهم: هو فواتح يفتح الله بها القرآن (...). وقال بعضهم: هو اسم للسورة (...). وقال بعضهم: هو اسم الله الأعظم (...). وقال بعضهم: هو قَسَمَ أَسْمَاءُ الله به، وهي من أسمائه...
- «وقوله هدى» يحتمل أوجهاً من المعاني أحدها...
- «وأما معنى الكفر (...) فإنه (...) وأصل الكفر عند العرب تغطية الشيء. وكذلك سئوا الليل كافراً لتغطية ظلمته ما ليست...»
(311) وأية ذلك في تفسير الطبري، سورة البقرة، الأمثلة التالية:
- «وقد زعم بعض نحويي البصرة أن «ما» من قول الله تبارك اسمه ﴿مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ إسم للمصدر...»
- «وقد زعم بعض أهل العربية من أهل البصرة، أن «الذي» في قوله ﴿كَتَلَبَ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ﴾ كَتَلَبَ بمعنى الذين...»
- «قال أبو جعفر: اختلف أهل العربية في تأويل قوله، فقال بعض نحويي الكوفيين، وقال بعض نحويي أهل البصرة...»
(312) بيان ذلك في تفسير الطبري، سورة البقرة، الأقوال الآتية:
- «وأولى القراءتين بالضواب من قرأ (فأذلهما)، لأن...»
- «فأما القراءة فإنها بالألف والتنوين ﴿اقْبَلُوا بِسْرًا﴾ وهي القراءة التي لا يجوز عندي غيرها، لإجماع خطوط مصاحف المسلمين واتفاق قراءة القراء على ذلك...»
- «ولم يقرأ بترك التنوين فيه وإسقاط الألف منه إلا من لا يجوز الاعتراض به على الحجة فيما جاءت به من القراءة، مستفيضاً بينهما...»
- «والضواب في ذلك من القراءة عندنا (...) لإجماع الحجة من القراء على تصويب ذلك ورفههم ما سواه من القراءات (...) ولا يعترض على الحجة بقول من يجوز عليه فيما نقل، السهو والغفلة والخطأ...»
- «وكذلك جميع هذا التورع من الكلام على ما وصفنا، فأما القراءة التي لا يجوز غيرها عندي لقارئ في ذلك فتشديد باء الأمان، لإجماع القراء على أنها القراءة التي مضى على القراءة بها السلف مستفيض ذلك بينهم، غير مدفوعة صحتها، وشدوة القارئ بتخفيفها عما عليه الحجة مجمعة في ذلك وكفى خطأ على قارئ ذلك، بتخفيفها، إجماعاً على تخطئه...»

تصوّب فيه أراءه أو تستبدل مواقف، لكن الطبري في سياق ردوده ينفي كلّ ادعاء ويبتل كلّ تخريج لا يرى فيه استقامة المذهب الذي إليه يتمي ولا نصرة الجماعة التي بها يستقوي⁽³¹³⁾.

- الشاهد الحديثي/ الزاوية المستندة

بعد الشاهد الحديثي في مقامنا هذا، علامة بارزة، لأطراف حضوره في جامع البيان، إذ لا يكاد موضع تفسيري يخلو من رواية مستندة، تؤثقه وتقوّي حجّيته⁽³¹⁴⁾

(313) للوقوف على ذلك، راجع الشواهد السالفة كلّها، إذ يبدو فيها الجدال والردّ والتقويم، أموراً بيّنة، وشواهد معلنة، تبنى عليها مواقف الطبري وتتفرّج بها ثوابت رؤيته الأصولية الثقلية التي لا ترى الحجة والضوابط في غير ما أفتره الأسلاف وما لم يجمع عليه العلماء وما لم تزقه المؤسسة السنّية الأرثوذكسية، وقد أشار أدونيس إلى هذا الأمر قائلاً، «إنّ كلام الطبري، واضح لا يحتاج إلى تأويل، فالمعرفة هي بالثبوت والخبر وليست بالتأويل وسيلها الضمير هو الكتاب والسنة والآثار. هكذا نرى أنّ بنية المعرفة في الإسلام حسب الطبري، هي بنية نبوية نقلية، وليست بنية بحث وتساؤل عقليين. وترى تبعاً لذلك أنّ المعرفة خارج النقل، إنّما هي ابتداء وضلال، الثابت والمتحوّل. ج 1، ص 16.

(314) إنّ الأمثلة على ذلك في جامع البيان عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، كثيرة متواترة، إليك بعضاً منها:

- «القول في تأويل قوله تعالى ﴿وَمِنَ كُتُبٍ مَّنْ يَأْتِيهِمْ بِهَا مَنَّا يَا مُؤْمِنِينَ﴾، قال أبو جعفر: وقد زعم بعضهم أنّ الناس، لغة، غير أناس وآله سمع العرب تصغرهم، نوبس وأنّ الأصل نوكنن (...). نقيل (...). وأجمع جميع أهل التأويل، على أنّ هذه الآية نزلت (...). ذكر بعض من قال ذلك، من أهل التأويل بأسمائهم،

- حدثنا محمد بن حميد، قال...

- حدثنا الحسين بن يحيى، قال...

- حدثنا محمد بن عمرو الباهلي، قال...

- حدثنا سفيان، قال...

- حدثني موسى بن هارون، قال...

- حدثني المثنى، قال...

- حدثنا لقاسم، قال...

وتأويل ذلك أنّ (...). وقد دلّلنا على أنّ معنى الإيمان التصديق فيما مضى من قبل من تكلمنا هذا...

- «وسئل الذي قلنا في تأويل ذلك، تظاهر القول في تفسيره من المفسرين، نذكر من قال ذلك.

- حدثنا محمد بن حميد، قال...

والإسناد الذي ترد عليه الأحاديث المروية، إنما هو سُنَّةٌ تبالغيةٌ راسخةٌ في الثقافة العربية الإسلامية وركن من أركان استحصال المعارف فيها⁽³¹⁵⁾، لما لهذه الثقافة من أصول شفوية احتلت الزاوية فيها مكانة⁽³¹⁶⁾، والشاهد الحديث الموثق بالزاوية المسندة له في نسق الطبري التفسيري وظيفه ججاجية تبنيها أصوله التقليدية (انتساب الحديث المروي إلى الرسول)، الذي يوازي في جلالته جلالة النص القرآني (صحة الحجج في السياق الإسلامي وفي أنظمة المعتقدين الفكرية والزمنية)، مما جعله قاعدة تزكي مبادئ الاعتقاد الأثري، سند الطبري في التخريج

- وحذثنا عن المنجاب، قال ...

- حذثني موسى بن هارون، قال ...

- حذثني يونس بن عبد الأعلى، قال ...

- حذثني المثنى بن إبراهيم، قال ...

- وحذثت عن عمار بن الحسن، قال ...

- حذثني يونس، قال ...

إن لجوء الطبري، إلى الإسناد غاية بادئة مدارها على إضفاء ضرب من الشرعية على كل قول يجربه أو تأويل يعنيه، وعادة ما تكون دوائر الإسناد منتهية بعلم بارز، أجمعت عليه الأمة وزكاه مخيالها من أمثال ابن عباس/مجاهد...، وهو ما يجعل هذه الظاهرة، ترتقي إلى مرتبة القانون الذي يتحكم في نظام تصرف الحجج داخل الخطاب وجعلها حججاً ذات قوة وفعل، تحوز معنفدات الجمهور تحويلاً يجعله بأمر بأوامر ما يلقى عليه من الأفكار والمقائد، فإسناد وفقاً لهذا التصور، يعتبر نوعاً من التأثير الزمني، تستجلب به طاعة الجمهور ويضمن إذعانه.

(315) عن الإسناد، وخصائص ومنازل في الثقافة العربية الإسلامية، راجع مثلاً، القاضي (محمّد)،

التحير في الأدب العربي، دراسة في السردية العربية، (مرجع سابق) وخاصة الفصل الثالث،

«مختصر الإسناد ووظائفه في أدب الإخبار»، ص 303-350.

وكذلك إبراهيم (عبد الله)، السردية العربية، بحث في البنية السردية للروايات الحكائي

العربي، المركز الثقافي العربي، ط1/ 1992، وخاصة حديثه عن، «أركان نظرية الإسناد».

ص 43-48.

(316) عن أصول الثقافة العربية الشفوية، راجع تمثيلاً لا حصراً المؤلفات التالية:

- القاضي (محمّد)، (مرجع سابق)، وخاصة الفصل الثاني «الشفاهة والتدوين»، ص 147-181.

- إبراهيم (عبد الله)، (مرجع سابق)، وخاصة الفصل الأول «النظرة الشفاهية وتبويب

الشفاهة»، ص 21-48.

- الكوّاز (محمّد كريم)، كلام الله، الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية، دار الشافي،

ط1/ 2002، وخاصة حديثه عن «الأئمة الشفاهة»، ص 33-47.

والتأويل، ورافداً بضاعف طاقة الشاهد الحجاجية، مطلب المَحاج إن أدركه حدث آثار الخطاب وضوعت أفعاله، وإن لم يدركه تاهت الغاية وغاب المقصد. لذلك اشترط علماء الخطاب ومنظروه شروطاً منها ما يجري على الألفاظ والتراكيب (المكُونات اللسانية) ومنها ما يجري على المقامات والأحوال (المكُونات التداولية) يلتزم بها صانع الخطاب ومصرف الكلام يصيب بها آثاره ويدرك من خلالها أغواره، حتى لا ترتد الآلة على صاحبها ويعزى الكلام من النجاعة وهي شرط جوهرى في كل خطاب يرمي إلى الججاج ويهدف إلى الإقناع⁽³¹⁷⁾ وهو ما حدا بابن جرير الطبري إلى أن يلفت النظر في مواقع من تفسيره كثيرة إلى ضرورة مجاوزة التكرار والإعادة حتى لا يطول الاسترسال في مشاغل قد تمتجها الأذهان وتظرفها العقول.

وهذا الوعي يفوزي زعمنا الدائر على خبرة الرّجل بالمقامات والدواعي، يرذ إليها الكلام وتصطفيح بها صفاته⁽³¹⁸⁾.

- الشاهد القرآني

لقد سبق أن نزلنا النصّ القرآني في مدار حجة السلطنة، يُعتقد فيه ويُحتج بقداسته، وهذه المكانة التي للنصّ القرآني هي عينها التي جعلت الطبري في سياق تفسيره يعتمد حجة شاهدة يستحضره ليزكي به تخريباً أو يدعم من خلاله رؤية أو

(317) عن شروط الخطاب التاجع، بنويماً وتداولياً، راجع:

- Golder (Caroline), *Le développement des discours argumentatifs*, op. cit., chapitre 1, (on ne peut pas argumenter sur n'importe quel); chapitre 2, (on ne peut pas argumenter n'importe comment); chapitre 3, (on ne peut pas argumenter dans n'importe quelle situation), p. 33-108.
- Reboul, Moeschler, *La pragmatique aujourd'hui*, Editions du Seuil, Paris, 1998.

وقد قام بتربيع هذا الكتاب كل من سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني وراجع عليه طيف زيتوني، بالمعنوان التالي التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، المنظمة العربية للترجمة، ط 2003.

- Bouversse (Jacques), *Dire et ne rien dire, l'illogisme, l'impossibilité et le non-sens*, Editions Jacqueline Chambon, 1997.

(318) عن وعي الطبري بمقامات الكلام وطرائق تصرفها، حتى لا تفقد نجاعتها ولا يضح فعلها في الجمهور المنفصل، راجع هامش 381 من هذا الثبت، حيث يمكن الوقوف على تلك الظاهرة، أشكالاً وأنظمة.

يرفد بواسطته مذهباً والشاهد القرآني من جهة كونه شاهداً حجةً يأتي به الطبري كي يفصل به القول في آية من الآيات اختلف تأويلها وتباين تفسيرها وانفردت داخلها المفهوم⁽³¹⁹⁾ وهو ما جعل الشاهد القرآني شاهداً فاصلاً بين الحق والمعنى والباطل/ الزعم. وهذه الوظيفة تزيد خطاب الطبري ذا الوسم الإقناعي نمكناً ونجاعة بتفعل به الجمهور فيتضاعف اعتقاده ويقوى يقينه وهذا الترابط بين وجوه الحجة وأنواعها ومفاسد الخطاب وغاياته، ضرورة من ضرورات الخطاب الحجاجي الفاعل/ المبدل، لأن الججاج في أصل مفهومه دائر على هذه الوظيفة مقام على معناها⁽³²⁰⁾ ولما كان الطبري قاصداً تلك الوظيفة ساعياً بين مطالبها وضرورتها كتف استحضار القرآن شاهداً حجةً يفصل به الكلام وينهيه، حتى يدحض مزاعم الخصم فيعدل عن مقصد كان لديه راسخاً ويضرب عن تخريج كان عنده ممكناً وهذا الحد الذي يقيه شاهد القرآن حجةً مآناه التوافق المفترض الجاري عليه نظام تصنيف الخطاب ويسط آياته بين الطبري وجمهوره الذي يعتقد اعتقاداً ثابتاً في حجة النص قداسة ومكانة، مرجعاً وأصلاً.

(319) يرد الشاهد القرآني في بعض الأسيفة التأويلية، شاهداً حجةً على صحة رأي أو وثيقة تخريج، إذ يعد القرآن في المنحى التفسيري الأثري، أنموذج النماذج في الاحتكام والاحتجاج، يفصل به القول وينهى الكلام، ولنا في جامع البيان شواهد على ذلك، نورد أجلاها ونعرض أبعثها:

- ويقال لقائلي القول الثاني الزاعمين أن معنى قوله جل ثناؤه (...) أخبرونا عن (...) فإن زعموا أن ذلك جائز أن يكون كذلك (...) فلما كان الختم سبباً لذلك، جاز أن (...) وهذه الآية من أوضح الأدلة على فساد قول المتكبرين...^١

- فأما في ظاهر الكتاب، فلا دلالة على صحته...^٢

- قال أبو جعفر: والتأويل الأزل الذي قاله مجاهد وقتادة هو التأويل الصحيح، لأن الله جل ثناؤه قال في سورة أخرى ﴿إِنَّمَا يَقُولُونَ اقْتَرَبَهُ قُلٌّ فَأَتُوا بِشِئْرِهِ﴾...^٣

- وليس ذكر شيء من ذلك بموجود في هذه السورة...^٤

- وأولى ذلك بالحق عندنا، ما كان لكتاب الله موافقاً...^٥

(320) من وظائف الججاج التبديل والتحويل وبناء واقع جديد بصنعه المُحاج، يقع به جمهوره ويدعوه إلى العمل بأصوله ومبادئه، للوقوف على هذه الوظيفة وغيرها، راجع من جهة التمثيل:

- Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit.

- *L'art d'argumenter*, op. cit.

♦ الأنموذج/ عكس الأنموذج (Modèle / Anti-modèle)⁽³²¹⁾

لئن كان بيرلمان Perelman يصل الأنموذج وعكسه بالشخص⁽³²²⁾، فإن يجوز لنا أن نوسع هذا المفهوم لنجعله يشمل إلى جانب الشخص القيم المجردة (الإسلام ≠ الذبائن الأخرى/ التفسير الأثري بوصفه نسقاً فكرياً ≠ المناحي التفسيرية الأخرى...) فهذه القيم المجردة تغدو بمفعول ما يمارسه عليها الطبري من أفعال توجب مساراتها، نماذج يحتج بها، إذ تستحضر في نسق البرهنة، يعتقد فيها سطوة ورفعة، منزلة ومكانة.

ونظراً إلى تواتر حضور حجة الأنموذج وعكسه في تفسير الطبري سورة البقرة. فإننا مذنبون أشكائها، راصدون وظائفها في إصابة الافتناع غاية يصل إليه تحطب وتتركها مرايه.

وحتى نمثل على حجة الأنموذج وعكسه تمثيلاً يبين مظهره. نقدّم جدولاً حصي فيه لأشخص/النماذج وما يعلو به من صفات وسموت تعني شأنه وتلوي فيه وترفع منزلته. ولأمر نفسه نجربه على عكس الأنموذج. كي نقف في منتهى نسر على التعرض الحاصل بين الأنموذج وعكسه ندي منه تتوّد تقيمة لحدجبة هذا النوع من التحجج وهي قيمة تصنع في تحطب ضرباً من تفرع يحمل مقتضاه تحطاب (بفتح الضمة) على التسلية وواقنوع بوتاعة تلك تصور تدرج نبي يحثبه خطاب تفسر أوصاف ونعوت، مدرز ومراتب.

(321) راسع لتفسر بحجة الأسود/ عكس الأنموذج.

Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit., le modèle et l'antimodèle, p. 140-141.

(322) Declercq, *L'art d'argumenter*, op. cit., p. 133-134.

سورة (عد الله)، (المقال المذكور)، ص 338.

(322) نفسه.

(1) النماذج الحاضرة

جدول الأشخاص النماذج وما يعلق بهم من أوصاف ونعوت

الأشخاص النماذج	النعوت والأوصاف (+/-)
محمد ﷺ	+ / +
التابعون	+
تابعو التابعين	+ / -
المؤمنون / المعتقدون	+
العلماء	+
أصحاب الأثر (المفسرون)	+ / +

جدول الأشخاص/ عكس النموذج وما يعلق بهم من أوصاف ونعوت

الأشخاص/ عكس النموذج	النعوت والأوصاف (+/-)
الأيام	+
الكفار والمشركون	- / -
الأعداء والمؤمنون	-
أصحاب نظر (المؤمنون)	-

(2) النماذج المجردة

الإسلام	الأديان الأخرى
النسب الأثري	النسب الطرقي
القرآن	كتب الاعتقاد الأخرى (التوراة/ الإنجيل)
+	
+	

إن حجة النموذج / عكس النموذج جسدت (الأشخاص) أو جزوت (الأنساق/ الرموز) تحدث في أنظمة الخطاب الذي يحملها أفعالاً وأثاراً يفوق بها

الاعتقاد ويترشح من خلال إجرائها التيقن من سلطان تلك النماذج على عقول المؤمنين المعتمدين (الافتناع) أو الجاحدين/ الزافضين (تبديل الرأي وتحويل جهة النظر/ الحمل على الإفتناع)⁽³²³⁾ فالطبري من خلال ما يقيمه داخل نسق خطابه من تقابلات بين الحقائق والوقائع/ الأعمال والأشخاص، يرمي إلى غاية مدارها على إخراج الدين الإسلامي والإيديولوجيا السنيّة، أنماط فهم ووجوه تأويل، مخرجاً يبهز العقل ويأسر الوجدان، لذلك رفعت مراتب نماذجه، حسن صورة وقداسته مظهر وبرهان تزد. وبذلك يعمق هذا النوع من الحجج إيمان الجمهور بجدوى ما يدعى إلى العمل به هدياً وتوجيهاً ورفض ما يحذر من فهمه والإنصاط إلى ممكن توثيقاً وتخويفاً، حتى لا يفسد عالم الاعتقاد السني وما تنأسس عليه حركته من مبادئ وأصول (وحدانية الله / قداسة الرسول / حقيقة النصّ / الأقوال المأثورة مثل الحديث والسنة...) وهذا الانسجام الذي يروم الطبري إخراج خطابه عليه، هيئته من هيئة اعتقاده، إذ إن مفسر النصّ تهديه جملة من المحدود وتأسره إكراهات دورتها يفارق الخطاب نجاعته ويوصل بدائرة الممكن/ الجائز حيث التنازع والاختلاف، الفارقة والنشئت، لذلك حرص الطبري على نفي كلّ أنموذج ما عدا الأنموذج الذي تجيزه دائرة الاعتقاد المستسن ونظام التفكير المأخوذ بآثار الأوائل والتابعين حجتين على صحته وبرهاتين على صوابه⁽³²⁴⁾.

(323) للوقوف على الفرق النظري بين الافتناع/ Conviction والحمل على الإفتناع/ Persuasion

وجمهور كل نوع منهما، راجع، بيرلمان *L'empire rhétorique*، وخاصة قوله:

"(...) Le discours adressé à un auditoire particulier vise à persuader alors que celui qui s'adresse à l'auditoire universel vise à convaincre, p. 36.

(324) مصداق ذلك، في جامع البيان، الأقوال التالية:

- «وليس الأمر في ذلك عندي كالأذي قالوا...»
- «وقد ذهب كل قائل ممن ذكرنا قوله في هذه الآية وفي المعنى الذي نزلت فيه مذهباً، غير أن أولى ذلك بالضروب وأشبه بالحق، ما ذكرنا من قول ابن مسعود وابن عباس...»
- «وأما دعوى من زعم (...)، فدعوى لا دلالة عليها في ظاهر التنزيل...»
- «قال أبو جعفر: وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية، تأويل ابن عباس ومن قال بقوله...»
- «وذلك، وإن كان من جهة العربية جائزاً، فغير جائز عندي...»
- «وأما تأويل الحق الذي كتبه، وهم يعلمون، فهو...»
- «والضروب عندنا في ذلك من القول...»

• الججاج وجه ذات الاستهجان⁽³²⁵⁾ Argumentatum Ad huminatum/Adhominem

يبدو هذا النوع من الججاج كثيراً كثرة لافته في جامع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة، نظراً إلى ما للخطاب من أبعاد ججاجية ترمي إلى إقناع الجمهور بوجاهة رأي ما أو موقف معين، إذ يعمد المحاج إلى نزع الخيرة عن منازعه بطريقة تكشف للجمهور فيما بعد ضعف حُجج الخصم واعتبارها حججاً لاغية لا يُقتنع بها ولا يؤخذ بوثاقتها⁽³²⁶⁾ فإثارة الاستهجان تبدأ بتفنيد الانظام المنطقي لمسار الخصم الاستدلالي مروراً بإبطال موافقة الحجج والبراهين التي يقدمها الخصم التداول العقدي/الديني أو اللغوي/التقديدي⁽³²⁷⁾.

وهذه الموافقة التي يشترطها الطبري حتى يكون الخطاب المعروف ذا وجاهة واستقامة تعدّ في المنظومة السنتية عامة وفي دائرة التفسير الأثري خاصة، عماد مقبولية الخطاب الذي يجب أن يكون شكله مماثلاً لمعناه بياناً ووحدة وضوحاً وانتظاماً⁽³²⁸⁾.

- - أوأنا أهل التأويل، فإنهم قالوا في ذلك ما أنا ذاكه...
- «فيكون تأويل الآية، حينئذ...»

(325) للوقوف على مفهوم الججاج وجه ذات وأنواعه ومواقف العلماء منه، راجع مقالة التويري (محمّد)، «الأساليب المغالطية، مدخلاً في نقد الججاج»، ضمن كتاب أهم نظريات الججاج في التقاليد العربية من أرسطو إلى اليوم، (مراجع سابق)، ص 413-422.

(326) نفسه.

(327) أبه ذلك في تفسير الطبري، سورة البقرة الأمثلة التالية:

- «...» وقول بعضهم (...). وإنما دعا هؤلاء إلى هذا القول لأنهم قالوا (...). وهذا قول ووجه من التأويل، لو كان به قائل من أهل القدوة الذين يرتض للقرآن تأويلهم...»
- «وأما ابن زيد فقد أبان عن نفسه ما قصد بتأويله ذلك (...). وهذا تأويل تدبره الضمير وجده خلافاً لظاهر قول الله الذي زعم مفسره أن الذي وضعنا من قوله تفسيره (...). والأمر عندنا (...). وليس ذلك من تأويل هاتين الآيتين...»

- «والعجب ممن أنكرو المعنى المقهور من كلام العرب في تأويل قوله...»

(328) عن تلازم الشكل/العلامة مع النص/المعنى في الثقافة العربية الإسلامية، راجع مثلاً نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة...، وخاصة، «القرآن، العالم بوصفه علامة»، (مراجع سابق)، حيث يقدم العالم علامة على قدرة الضائع/الله والنص تمثيلاً لغويًا لنك القدوة، مما يعني أن النصّ الإسلامي الذي داخله ينتزل الطبري، يشترط في الحقيقة الانسجام بين علاماتها الدالة على وجودها وبين معناها المتمثل في حقيقة القدوة/الواحدة.

فالاستهجان آلة من آلات الحجاج يقوَّى الحُجَّة ويؤمِّن لها منزلة في عقر
المخاطبين وعواطفهم حتى يحصل فعلها ويدرك أثرها⁽³²⁹⁾.

♦ حجاج القوة/ اغتصاب الإذعان⁽³³⁰⁾ Argumentum ad baculum

إنَّ لحجاج القوة روابط بحجاج السلطة التي ينحت معالمها المحاج من
ترشيح الجمهور إجماعاً وتوافقاً على مكانة المحاج الاجتماعية والعلمية والرمزية.
إذ يفدو مصرف الخطاب وسانه قوة تؤثر إذ تأمر وتغير إذ تروم، فيقع من جراء
اكتساب المحاج الإمرة والمكانة اغتصاب عقل الجمهور بطريقة لا تبدي العنف
بقدر ما تضمره ولا تظهر الإرغام بقدر ما تستره. فهذه السياسة التي ظاهرها حن
وترغيب في الحق/ المطلق والصفاء/ الأزل (كشف معاني النص لإظهار إعجاز
وبيان سلطانه)، تمارس على الجمهور من خلال اللَّعب بإمكانات الكلام بجرد حياً
ومختل أحياناً، فيحصل الإذعان وتأتي الطاعة التذاداً بعنف محبذ و«اغتصاب
شرعي». إذ تحمل ربح المتعة الجمهور فيلبي النداء ويستقبل الأمر والنهي، الجلد
والتعنيف، لأنه آمن مسار آتية واطمأن على حاضره، لا تنازع ولا تخالف حول ما
في النص القرآني من معانٍ يرمي المفسر إلى اكتشافها ويحنح إلى بيانها. فالقوة
التي يطنها هذا الصنف من الحجج قوة رمزية وتابعها فعل من جنس القوة سلطه
المحاج على كيان الجمهور ينشذ إليه وينفعل به ويرسل إلى الخصم بهجته وينبه
لا بل بصيره هزماً يشنر به ويستحضر علامة على تهاوي البرهان وانحطاط
الاستدلال ومدلة الاعتبار. فيضمن الخطاب القائم على أنقاض الدحض والتفنيد
برهاناً على صحة الزاوي واستقامة القول وسلامة الاعتبار في تفسير آي القرآن تفسراً
لا بجانب ثوابت السلف وإجازات الأشراف والأصفياء من الضحب والعلماء،
المؤتمنين على صون الحق/ النص من عبث النظر يحذر منه تحذيراً صريحاً فتناق
في هذا المقام الزوايات والأخبار تدعم رأي المحاج وتقوي يقينه، فيصير الجمهور
الذي نحتت ملكانه نحتاً دينياً اعتقادياً ذاتاً مناصرة، لا بل هي قوة ثانية ترقد قوة

(329) عن وظيفة الاستهجان في مضاعفة قوة الحجج المشحودة ضدَّ الخصوم، راجع التوربي
(محدث)، (المقال المذكور)، «الحجاج وجه ذات الاستهجان»، ص 421-422.

(330) نفسه، ص 426-429.

الزمن بغزة الزجر لتحمي ما أجراه الكلام من تعاليم تنفخها وترفع رايات نصرها فتفرض أوامر تطاع وقواعد تتبع، من انقاد لها سلم وأمن ومن عصاها انفك واضطرب. وهذه الأحوال التي عليها مظهر الخصوم في دائرة الاعتقاد الأثري عجت بها كتب التاريخ وازدحمت بها كتب الأخبار التي ذكرت بمحاكمات وأوردت محناً أذى قول رجالها فيها برأي إلى بتر الزقاب وعنف الغياب موتاً وإتلافاً. وهذا الأمر مرده - رغم دموية منتهاه وبشاعة مرماه - إلى التلازم النووي بين مكونات الأئمة الرمزية (الذين - العقيدة) وما يمثلها على الصعيد الإيديولوجي السياسي، إذ كلما حدث تحول إيديولوجي/سياسي واكبه تحول تشريعي ديني. فالإيديولوجيا الذولة الأموية مثلاً تختلف عن إيديولوجيا الذولة العباسية، حيث بنت الأولى سندها الاعتقادي على تعاليم الأسلاف وبتت الثانية سندها الاعتقادي على تعاليم النظر الممكن فتعددت الحقيقة وجوهاً وهيئات. وهذا الأمر يمكن أن نقره بما يطرأ على المجال التداولي في كل عصر من تحولات تؤثر في بنته وتعمل في حركته فتكون الاستجابة حيناً ويكون التوثر أحياناً حسب الاقتضاء والسامع من المقامات والأحوال التي تعد حاضناً ضرورياً يوجه الاعتبارات التأويلية ويثبث نظامها بطريقة صادر على هيئاتها المحتاج وحمل نفسه وسلطته على تأديتها وإصابة منتهى مسارها وجماع أغوارها: تثبيت الواقع الجديد (النسق الأثري في تفسير القرآن وما يتصل به من رؤية للعالم) ودحض الواقع المتعارض مع تلك القيم الثابتة، (واقع القائلين في النص برأي من المفسرين والعلماء). فهذه الغاية التي تحرك رؤية الطبري محتاجاً، غاية لها عمق فلسفي مداره على تجسيم فكرة الكلّي في فهم علامات الكون وتأول رموزه ولها كذلك تابع أنطولوجي حاصل أمره المحافظة على انتظام «الكوسموس» المؤسلم وما ينتج عنه بالنتيجة والاقتضاء من قوانين وأشراط تنظم علاقاته وترتب سياساته حتى لا يختل النظام ولا يرحل الفرد المسلم في تيه الإمكان فيضّل ويضل. وبذلك يصنع الخطاب محيط أمانه وينسي أشراط فهمه، حتى يكون نفاذه حاصلاً ضرورة ومرماه الإقناعي قائماً في أهداف مجريه، مسترسلاً في ملكات متقبّله تصاب به المرامي وتندرك الغايات: فعلاً وأثراً، أسراً وسلطاناً. فحجة القوة، إنما هي حجة تحوّل الجمهور رمزياً بأسبجة مشهورة وعقائد متداولة يتصورها الإلف ولا يمتحها نظراً إلى كون الجمهور كياناً يشارك المحتاج طبائمه الاعتقادية وأهدافه المالكبة وهو ما يقضي بحدوث ضرب من

التوافق بين تصورات المحاج وقناعات الجمهور، حتى يكون الججاج ناجحاً والاستدلال فاعلاً يبذل الأنساق ويرسخ المعتقدات كما يبني العوالم الجديدة والنضادات المشتقة والمفولات المفردة تتوكلن داخلها حركة الجمهور وتنزل في إطارها العقائد الحادة والقينيات الصادقة.

◆ المحاجة بالتجهيل ⁽³³¹⁾ Adignorantiam/l'argumentation par l'ignorance

لهذا النوع من المحاجة نظائر كثيرة في تفسير الطبري سورة البقرة، هذه النظائر وردت في خطاب الطبري وروداً صريحاً، تشهد على ذلك عبارات وتراكيب وأفعال لغوية تدور على معنى التجهيل ⁽³³²⁾، القاضي بجعل المخاطب يعدل عن توجيه أنظاره إلى آراء الخصوم وجعلها مقصورة على ما يقدمه المحاج من جهات معنوية وتخريجات تأويلية ووجوه نحوية إعرابية يقضي بها القول في قول من أقول الله المفردة (السرور) أو المدمجة المركبة (الآيات) يعتقد في صحتها ويؤخذ بوثاقها: شرفاً واستقامة ما دام المحاج من زمرة الأصفياء ومن نخبة الأوفياء للأسلاف تمجد أقوالهم وتعلي أنظارهم، لأن لهم علائق بأصل الوحي (الرسول) متخووا جواهره متحاً مباشراً وتلقوا فروق الرأي فيه حكماً دالة على إعجازه تلقياً لا فواصل فيه ولا وسائط سوى الأسماع تنقله والصدور تحفظه، لذلك كلما اتسعت دائرة الناقلين، ضعفت حججة الخطاب المنسوب إلى الرسول وحملت عليها الطعون ونعتت بالانتحال والوضع، فلا حجة إلا ما أقره الأسلاف وما يتفق على

(331) نفسه، ص 433 وما بعدها.

(332) العبارات الدالة على ذلك كثيرة في جامع البيان عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة. إلهك

بعضاً منها وأمثلة عنها:

- «وأنا الذين زعموا...»

- «إن كان (...). أظلمت تقول...»

- «وهذه الآية من أوضع الأدلة على فساد قول المنكرين...»

- «وقد زعم بعضهم...»

- «والتأويل المجمع عليه أولى بتأويل القرآن من قول لا دلالة على صحته من أصل ولا نظير...»

- «قال أبو جعفر: وليس هذا قولاً تستحيز النشاكل بالذلالة على فساد، لخروجه عن قول جميع علماء أهل التأويل...»

تداوله الثقات ممن روى أو أنمي إليه القول فيلغنه صافياً أصيلاً، لا طعن ولا اعتراض. وهذا الأمر الذائر على تحصيل المعاني التي نبهها خالص ومصدر متبها شريف هو الذي جعل الطبري بوصفه داعية ولسان حال، يرذ ويقوم، يحتاج ويستدل، ينسب إلى خصومه من أصحاب النظر والرأي، التجهيل طعناً في وثاقة تخريجهم ونفياً لإمكان فعلهم في الجمهور المسلم الذي يخشى أن تشق وحدته الشكوك وتخريه أقوال المسائلين الذين لا منازل لهم في الكون الأثري الذي نعت معالمه الساسة وجسمته خطابات العلماء والفقهاء والمفسرين، يدعوه سلطان الذلة ليكتبوا مراميه ويجسموا مساعيه في تجاوز الفرقه ونفي الشتات.

ولنا في تاريخ الثقافة الإسلامية، شواهد دلالتها ظاهرة على الانجم بين العرمى السياسي والشكل العقدي والمجسم الزمزي، حتى لا يختل النظام بين الأركان التي منها كون فضاء الاعتقاد الإسلامي الشئى الواحدى الموخذ الذي إليه ينتمى الطبري ومن تنزل في مجراه فشاركه الاعتقاد وقاسمه التصور من المردين والأتابع، فحافظوا على سنن مقاله ووزنوا غيرهم تعاليم بيانه، حتى يتواصل الأثر ولا يمحى الفعل تساقاً مع طبيعة النص المفسر (القرآن) الذي جسم خطابه نجسماً صريحاً اختراق الحد ومجاوزه الفاصل (كوتية الرسالة).

وهذا التوازي بين مرامي الخطاب التفسيري ومرامي النص القرآني، سنوخل فيه النظر إلى حين جواز ذلك اقتضاء وإمكاناً.

لقد حاولنا أن نحصر من خلال ما مرّ بك من مشاغل وجزئيات أهمّ التفتيات أنجبابية التي تدخل تحت طائلة الطرائق الأتصالية الجاري في إطارها «التقريب بين العناصر المبينة بدءاً وفي الأصل وإناحة ضرب من التضامن بينها لغاية هيكلتها أي إبرازها في هيكله أو بنية واضحة لغاية تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقوياً إيجابياً أو سلبياً»⁽³³³⁾، فهذه الطرائق القائمة على الاتصال وما ينضوي تحتها من أشكال وفروع منتهى أمرها إصابة ضرب من الشرعية وإدراك نوع من النجاعة نعتق بالحقج المبسوطة، يصير بمقتضاها الجمهور كائناً مستجيباً يقتنع ويطيع ويعمل، لا ضجر ولا تردّد، لأنّ الخطاب قد آمن مساره من خلال جملة من

(333) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 324.

الوسائط وكنم من الآلات جمعت بين صفاء المنطق وقوة برهانه ودقة الاستدلال ووجاعة سلطانه ومطالب الاعتقاد ونصاعة بيانه⁽³³⁴⁾ هذا الجمع الذي تنصهر داخله ملكة العقل (الحجج شبه المنطقية) وملكة الوجدان (الاعتقاد) يحمل في داخله توجهاً ججاجياً ومرمى إفتاعياً لا يفرط مساره في الجمع بين ملكتين إن رز كي طرف إلى نظيره كان الحاصل الإنسان جنساً استغراقياً مسلماً أو ماركراً، معتقداً أو جاحداً. وهو ما يقيم الدليل على أن الطبري محاجاً إنما أجرى خطابه التفسيري على تعاليم النص القرآني الذي تعدد جمهوره وتكثر حضوره وانشدت غاياته إلى مطلق القيم وعموم المبادئ. وهذه النكتة التي مدارها على أسر النص المفسر سنزجل فيها الخوض إلى مقام آخر تقضي به مطالب البحث وبجيزه منظر استرساله.

2 - الطرائق الانفصالية⁽³³⁵⁾ La dissociation des notions

بيد الزوج الفلسفي: ظاهر/حقيقة Appearance/Réalité، وهو من طرائق الججاج القائمة على الانفصال والعزل بين مفاهيم يوحد بينها في البدء التجانس والتناظم، من القوانين الأساسية المتحركة في نظام الججاج وحرسته كما بدت مظاهره وتجلت ملامحه في تفسير الطبري سورة البقرة، فالطبري إذ يسط آراءه على الجمهور أتوالاً فاصلة وبراهين ضافية ومآلات منتهية، يأتي خطابه قائماً على ظاهر (تفسير قول الله والاستبصار بمعانيه الظاهرة وحكمه الجلية) وباطن حقيقتي (الانتصار إلى تخريج تجيزه تعاليم المذهب الذي يعتقد فيه المفسر) وهذا التزاوج

(334) بلجا المحتاج، كي يخلق بخطابه الإفتاع والحمل عليه، إلى كل الطرائق التفضلية والمغانية، يقول برلمان في إمبراطورية الخطابة «L'empire rhétorique»، مبيناً حقيقة هذا الأمر

«Nous constatons que, dans des domaines où il s'agit d'établir ce qui est préférable, ce qui est acceptable et raisonnable, les raisonnements ne sont ni des déductions formellement correctes, ni des inductions, allant de particulier au général, mais des argumentations de toute espèce, visant à gagner l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentimento», p. 10.

(335) للونوف على مفهوم الطرائق الانفصالية وما يندرج في محيطها من قضايا، راجع:

- Perelman, op. cit., chapitre 11. La dissociation des notions, p. 159-171.
- Declercq, op. cit., L'argumentation par dissociation des notions, p. 134-136.
- صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 343-348.

في نظام الخطاب عباراتٍ وتراكيب، جملاً ونصوصاً وسياقات، بين باطن حقيقي وظاهر مفتعل يعد سمة فائزة في حركة التفسير الإسلامي التي ناقضت دعاويها التأويلية موجهاً الخطابية وما تخبر به من سياسات ظاهرها غير باطنها وحفاظها غير مجسماتها. وهذا الأمر يجد ما يبرزه فيما دعت إليه أسرار الشياق التأويلي العربي الإسلامي زمن الطبري، القاضية بضرورة موازنة الشياق التأويلي الشياق السياسي بوصفه مؤثراً فاعلاً يمارس على الخطاب سلطة رمزية (السلطان ظل الله على الأرض) وسلطة زجرية (مآل الخارجين على تعاليم الوحدة والنظام/أصحاب المحن من التظار والعلماء). هذا التوازي بين الفكر (تفسيراً كان أم اجتهاداً أم رأياً) والسياسة (إيديولوجيا الدولة الرسمية) جعل نظام الحجّة مصطبغاً ضرورةً ومنتزحاً اقتضاءً بأصابع هذا الجدال الحتمي بين الفكر ومحيطه، بين الرأى والساهرين عليه من الفاعلين الاجتماعيين، أصحاب الشوكة والرزم يوجهونه ويطوعونه بطريقة تحافظ على انتظام المشهورات من العقائد والأصول من الحقائق، حتى لا يفسد كُسُوس الاعتقاد الإسلامي القائم على وحدانية الخالق أصلاً ومنبعاً وقداًة المبلغ (الكتاب) والمبلغ (النبي) صوتاً وحاملاً وأفضليةً السان (إنماءً وتوصية)⁽³³⁶⁾.

ولئن اعتبر كلٌّ من بيرلمان Perelman وتيتكا Tyteca «أن أنجح الكلام في الججاج ما جاء على قدر المقام بحيث يتطابق موضوع الخطاب وأسلوبه فيتجذب حصول ضروب الفصل المذكورة»⁽³³⁷⁾، فإن طرائق الفصل بين المفاهيم والقضايا التي تحدث في خطاب الطبري التفسيري تعمق وعي الزجل بمقامات خطابه الذاتية على الوفاء بوعد اعتقاديّ يمثل إيديولوجية منحوتة في كيانه مدارها على تطويع الأقوال التي عادة ما ترد قواطع ونهايات لخدمة المنزع المعهني (العقائد الأثرية والتصورات السئية)، فكانت تطابق موضوع الخطاب (الاحتجاج لوجاعة التخريجات وصحة الاعتبارات التفسيرية) مع أسلوبه (الاستدلال والبرهنة - الوصل بين المفاهيم والقضايا...) يتولد من الفصل لا من الوصل، وبذلك يعلّق خطاب الطبري التفسيري بمدار دلاليّ مشفر لا تفكّ رموزه إلا إذا استطاع المؤؤل تركيب

(336) عن مقدمات الاعتقاد الإسلامي وأصوله، راجع، أدونيس، الثابت والمتحول، ج 1 (الأصول)، وخاصة المقدمة، ص 13-36.

(337) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 347.

المشيرات اللغوية والسياقية المقامية تركيباً تنجلي بمقتضى حصوله البواطن الخافية والودائع المحتجبة بلغها البيان الموهوم (تفسير النص لبسط معانيه وتذليل مرابه) وبحجبتها صمت الخطاب وخافيه (إقامة تعاليم الاعتقاد الأثري وصناعة وجوه سلطانه).

ولعل هذه النتيجة تكون لنا فاتحة لخوض غمار الاستراتيجيات الحجاجية والسياسات الخطابية التي قد تتجاوز مستوى ما تجيزه أبنية الكلام ومشيرات المقام الذي داخله حدث الخطاب، إلى مستوى ثانٍ يصل سياسات القول واستراتيجياته بأساق عقدية مذهبية وسياسية إيديولوجية وتصورية أنطولوجية تصيح بمقتضاها آليات الخطاب طوع تلك الحواضن توجه حركتها وتعين منازلها وترسم مراتبها داخل أساق نشأ وتتولد نشأة تصير بمقتضاها قوانين اللّغة الطّبيعية قوانين ثانوية عارضة تعوضها قوانين تستجد وتحدث بمفعول ما يمارسه جبروت القداة وسلطان الزّمن العقدي (الله/ الرّسول / القرآن/ أقوال الصحابة والتابعين) على أنظمة الكلام، من تبديل وتغير، يدرك الألفاظ ويصيب المقاصد.

فهذا الواقع الحادث بمفعول التّوجيه العقدي للأشياء والرموز والعلاقات يصنع، كما سبق أن أشرنا، نظاماً ترميزياً جديداً ياتمر بالمعتقد المذهبي وينلّون بالسّنن الإسلاميّة كما جرت عملية تداولها رسمياً وشرعياً (إسلام الدولة)⁽³⁸⁾ وبذلك تتعاضد طرائق الوصل الحجاجي مع طرائق الفصل لتعمق في نهاية المسار وصلّاً هو جماع الججاج في جامع البيان عامة وفي تفسير الطّبري سورة البقرة خاصة طرفاء ذات تحاجج ويستدل (الطّبري) من خلال أنساق وعقائد وخلفيات تصرّفت في الخطاب آليات وتقنيات بنوي الطّبري من توزيعها على المقامات والأحوال، إصابة مرتبة تتقع الجمهور بما يلقى على أسماعه من التخريجات والأقوال تفسيرات ونظرات كما تحمل الخصوم من خلال استهجان عوارض كلامهم وأنظمة براهينهم على الطّاعة والاستجابة إلى الحقّ/ اليقين الذي لا يدرك

(38) أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، وكذلك جعيط، الفتنة، وكذلك أركون، الفكر الأصولي واستحالة التفاصيل، إذ كاد يشترك هؤلاء كلهم في رأي مفاده أنّ الإسلام إسلامان: إسلام الوحي وإسلام الدولة، الأوّل هو الأصل المسطور والثاني هو رشحه وأثر معناه، يخضع في تشكّله إلى أوامر القاعلين رمزياً وإيديولوجياً.

إلا إذا كمل الفرد المسلم عقيدة توحيده بطاعة مريده تكميلاً صافياً خالصاً لا تشوبه الشكوك ولا يضلله الباطل وجمهور يستجيب ويفعل بما أنضى إليه القول القائل تأويلاً لكلام الله على وجه الضواب والوثاقة حتى يدرك الخطاب المجرى نجاعته المغفورة وفعله المرجو تأثيراً وفعلاً يعمقان نظر المعتقد وينفيان في الآن نفسه شكوك المارق الخارج.

وهو ما يعزز وظائف خطاب الطبري الججاجي توكيماً وازدواجاً بحسب نوع الجمهور المستقبل والمخاطب المستهدف، إذ إن تعدد وظائف الخطاب تعدد كفاءات المحتاج وتنوع أشكالها، حتى تتجانس الآلة مع المقصد وتجنب المحذور: الفصل بين المفاهيم والعزل بين القضايا، فتعدو تلك العملية ضرباً من ضروب الججاج وطريقة من طرائق تقوية الحجّة، لتحقيق الوصل النظامي بين المفاهيم المعروضة والقضايا المبسوطة، يوحد بينها نظام اعتقادي جامع يرفض الفرة ويدعو إلى الانصهار.

IV - الاستراتيجيات الججاجية⁽³³⁹⁾ / صمت الخطاب وغيبه

لقد اشغلنا فيما سبق بالوقوف على منطلقات الججاج وأطره وتقنياته في تفسير الطبري سورة البقرة، وسعنى في هذا المقام باستجلاء مضمرات الخطاب

(339) عن مفهوم لفظ استراتيجيا «Stratégie» وعلاقته بالمجال التكتيكي الحربي وأصوله

الأنبيولوجية الإغريقية، راجع في ذلك المؤلفات التالية:

- Art. «Stratégie et tactique», Saint Sernin (Bernard), in *E.U. version*, 10 (C-D).

- Beaufret (A.), *Introduction à la stratégie*, A. Colin, Paris, 1963.

- Guignon (J.), *la pensée et la guerre*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969.

- Schelling (T.-C.), *stratégie du conflit*, P.U.F., Paris, 1991.

علماً أن مفهوم استراتيجيا عادة ما يقرن في الدراسات النظرية، بنظرية الألعاب التي يقول في شأنها الباحث بوزيتا (جان) «Bouzit (Jean)».

«Il est sans doute permis de dire, en se référant à une expérience déjà significative, que la théorie des jeux apporte, dans certains cas, des éléments précis pour guider la décision et l'action des joueurs ou pour expliquer l'évolution d'une situation réelle de conflit, et qu'elle fournit, pour la plupart de ces situations un cadre de pensée et des éléments de réflexion extrêmement fructueux», in *Théorie des jeux*, in *E.U. version* 10, (C-D).

* وللوقوف على أهم ما ألف في هذا الحقل المعرفي، راجع المؤلفات التالية:

وما تتضمنه أبنيته من صمت وغياب يوقفنا أمر تجليته واستحصال مظاهره واستجماع سياساته على حد الخطاب الحقيقي «Réel» الذي يستبطنه المحاج ولا يصرح به، إذ هو من مقومات الخطاب الاستراتيجية التي لا تبدو ولا تظهر إلا إذا وعى المؤول أنّ قوانين تصريف الكلام قائمة على ظاهر عيني «Apparence» وباطن حقيقي «Réel» وهذا الاعتبار يجيز لنا تفرع استراتيجيات الطبري الججاجية وسياسات خطابه المضمره فرعين: فرعاً أوّل نقتف من خلاله على الاستراتيجيات الظاهرة التي لا يحتاج فعل استجلائها جهداً كبيراً نظراً إلى كونها وردت صريحة معلنة أو هي من مقتضيات اللغة الواصفة التي يدرجها الطبري من حين إلى آخر في سياق خطابه يفسر بها غيباً دلالاتاً أو يبرز من خلالها اختياراً نهج مبادئه وأقام رزاه عليه منطقاً وقاعدة. وفرعاً ثانياً نعدّد في إطاره أهم الاستراتيجيات المضمره

- Bouzitat (J.), *Théorie des jeux*, *ibid.*
- Aumann (R.A.), *Notes on game theory*, West View Press, Boulder, (cola), 1988.
- Black Well (D.), Girschick (M.A.), *Theory of games and statistical decisions*, Wiley, 1954, rep., Dover, New york, 1980.
- Moulin (H.), *Fondation de la théorie des jeux*, Hermann, 1980.
- Wang (J.), *The theory of games*, Oxford Univ. Press, New york, 1988.

ولنا كان الخطاب آلة يتاور بها، وفعلها من فعل السلاح تأثيراً وقوة، لها الطبري في تفسيره سورة البقرة إلى سياسات جمعت بين الظاهر المعلن والباطن الخفي، يفتح بها جمهوره ويث من خلالها رزاه في تقدير أشياء العالم وتأويل علاماته.

وهذا الرّبط الذي يفهمه المنظرون بين اللغة، نظاماً ترميزياً وحظلي الحرب واللعب، يجعل القيم الججاجية المضمنة في الخطاب، قسماً مبنية على الشنازع بين أطروحتين أو أكثر، يعمل كل طرف على إثبات الشرعية لما يدّعيه من الحقائق وما يفسره من الأراء، فجنس الخطاب الججاجي، جنس شبيه بحلبة الضراع أو ساحة الوعي التي نعرّض فيها الكلمة الشيف تعويض استبدال، لكن الوظيفة واحدة، حاصلها الكلم والزّرع واستبدال الأثيل بالطّاري؛ والعماد جديداً، يرسم ملامحه المحاج، رسماً بغري بالإقبال عليه، والنمّك يفهم.

وقد استخلص مانفريد فرانك Manfred Frank، في كتابه «Die Grenzen der *Verständigung*»، حدود التواصل، الإجماع والشنازع بين هابرماس وليوتار، ترجمة وتقديم وتعليق عز العرب لمكسيم بّاتني، إفريقيا الشرق، ط1/ 2003، على لسان ليوتار «إنّ الكلام من قبيل المباراة بالمعنى الذي تعني به اللعب، وأنّ الأعمال اللغوية تنتمي إلى نظرية عامة في الحرب «Générale agonistique» (...) هذه الفكرة، بخصوص الحرب اللغوية، لا تحجب وجود مبدأ ثانٍ مكمل لها (...) هو أنّ الزباطة الاجتماعية الملاحظة، تنتمي عل الكلمات اللغوية»، ص 29.

والنسيات المبطنّة التي لا تنجلي أنواعها ولا تستجمع مظاهرها ولا تترك قوانينها إلا إذا تجاوز المؤول (عملنا في هذا المقام النظري تأويل لتأويل، تأويل لمقاصد الطبري التفسيرية نستند فيه على روايد العلوم التي تصلنا بعصرنا حتى نمارس وفق ذلك «العمل التأويلي الحي» الذي يكثُر دلالة النصّ المؤول ويعتد معناه) عتية الظاهر إلى الباطن ودرجة السطح إلى العمق مقصداً نرتجي بلوغه وغشماً نقتَر الاتصال به⁽³⁴⁰⁾.

1 - الاستراتيجيات الججاجية الظاهرة

لقد مكّنا النظر في تفسير الطبري سورة البقرة مدوّنة بحثنا، من نيوب الاستراتيجيات الججاجية الظاهرة التي يقضي بها الخطاب المعقودة عليه نوايا الطبري والدائرة عليه خلفياته إلى خمس استراتيجيات أساسية تحكّمت في حركة الخطاب وعلفت بأساقه اللغوية ومشيراته المقامية فعلاً تُدرك أعماله وحدناً تُعابن آثاره بأسر الجمهور المخاطب عقلاً ووجداناً، فتكون الاستجابة وتكون الطاعة.

1 - استراتيجية البيان/الحاصل القاطع

إنّ لاستراتيجية البيان في تصوّرات أهل الأثر مرتبة في تحصيل اليقين / الحقيقة من النصّ القرآنيّ الذي نزل حسب تصوّراتهم بلسان عربيّ مبين يفهمه أهله فهم الجيلة والبداهة لا صعوبة في ذلك ولا معيقات. فهذا الاعتقاد في بيّنة النصّ ألفاظاً ومعانيّ قضى بالشيعة أن يكون الكلام عليه (التفسير) من جنس الأصل توافقاً وتوازياً، حتّى لا يجانب المُفسّر تعاليم الأصول سنناً وقاعدة. وقد تجلّت هذه الأشرطة تجلياً صريحاً في تفسير جامع البيان نظراً إلى انتماء ابن جرير إلى دائرة التفسير الأثريّ مذهباً ومحيط المنسّنين رؤيةً وتصوراً. والالتزام ببيّنة الخطاب الواصف التزام صرح به الطبري في مقدّماته التي صدر بها تفسيره وقد كتنا اشتغلنا بها من جهة كونها مقدّمات ججاجية تهتّى للمخاطب مساراته وترسم له تخومه آثاراً وأنعالم. فهذا الأمر الذي يقضي بتوافق بيان النصّ (إيضاح طريق الإيمان - دحر

(340) عن مفهوم «التأويل الحي» المكثّر لمعنى النصّ المؤول، ونصنا المؤول في هذا المقام النظريّ، نصان: النصّ القرآنيّ والنصّ التفسيريّ، (جامع البيان)، راجع في ذلك: Ricœur (Paul), *Du texte à l'action*, op. cit.

عمة الجهل - نور اليقين والحقيقة - رسم المسالك والحدود... مع بيان التفسير (الإيضاح في حدود ما يقتضيه ظاهر كلام الله رسماً وتلاوة) قد أعلن حتمية الطبري أصلاً من أصول الإيمان ودليلاً من دلائل الاعتقاد في جلاله النص وقد أتته مآته، إذ لا يكاد سياق يخلو من بسط يورد في إطاره الطبري تذكيراً مبنياً بصريح اللفظ وظاهر العبارة ضرورة إحداه المفسر توافقاً في تخريجه (قولاً بأننا وجزماً قاطعاً) مع ظاهر النص حتى يتوقى القائل في كلام الله، مغبة الضلال ومخاطر الخروج على مآتي السلامة بما هي مطلب كل مؤمن يجب أن ينظر بعين النص ويفكر بتعاليم الشرع، وما الأحاديث والأخبار التي أوردتها الطبري نهي عن تأويل النص بالزائي⁽³⁴¹⁾، إلا دليل على خوف من التفريط في البيان الموصل إلى الحزب اليقين الذي لا يدرك إلا ظاهراً ولا يرصد إلا سطحاً. فكان صمت الكلام، شرطاً من شروط كونه، لا يدخل في تصورات أهل الأثر ولا ينتمي إلى دائرة سننهم التي يفهمون بها العالم ويرسمون من خلالها ملامحه معاداً ومآلاً، لذلك كان الطبري ولوعاً منذ البدء برسم حدود تفسيره وضبط ملامح جمهوره حتى لا يحصل غفوق الخروج بوصفه ضرباً من المعصية ونوعاً من الكفر، العدول عن الانصاف به أفضل ومجانبة أسلم، وليس من قبيل البخت والاتفاق أن تربط وظيفة التفسير بياناً وإيضاحاً بمعقد إيمان الفرد المسلم، فتغدو استراتيجية البيان والقطع حجة نقادها تصورات وتجري عليها مبادئ الاعتقاد مادام البيان سلامة والظاهر حصانة إن اتفق اجتماعهما حافظ المفسر على أصل التوحيد لا تعدد ولا تكثر.

إن استراتيجية البيان التي عدناها سياسة خطابية ظاهرة تختزل اختزال كثافة تصورات الطبري المذهبية والعقدية التي نقول بإمرة الأسلاف وسلطان النص مسلكين من مسالك الوصول إلى معدن الحقيقة التوحيدية أنطولوجياً وتصورياً يدعى إليها الجمهور، إن حضوراً أو افتراضاً يعتقد فيها اعتقاد وثيقة لا اعتقاد إمكان حتى يتجانس بيان النص مع بيان المفسر ويقيم المؤمن / المسلم في عالم اعتقادي مطمئن، نفساً راضية وعقلاً هادئاً.

(341) لتوقوف على مجمل ذلك، راجع كلام الطبري الذائر على «ذكر بعض الأخبار التي رويت بالتهي عن القول في تأويل أي القرآن بالزائي»، جامع البيان، ج 1، ص 58-59.

2- استراتيجيا نفي التنازع/ الانتظام والانسجام

إن من توابع البيان نفي التنازع بين أبنية الخطاب من جهة والذوات المتكلمة أو السامعة من جهة أخرى. ونفي التنازع يؤمن للمحتاج فضاء سلبياً تجوز فيه الحركة ويحصل داخله التوافق بين مبادئ المخاطب وعقائده، (الاجتماعية/ السياسية/ الدينية/ اللغوية...) وأفاق انتظار المخاطب وما يحمله هو الآخر من تصورات ينوي مناظرتها بما طرح على كيانه من آراء وأفكار حملها خطاب الباث وتضمنتها إنساقه، وهو ما يقضي بضرورة تجويز نفي التنازع واقعياً (مقام المشافهة حيث يكون الباث والمتقبل كيانين حاضرين بالفعل) وافتراضياً (مقام الكتابة حيث يكون الباث والمتقبل كيانين حاضرين بالافتراض)⁽³⁴²⁾ حتى يدرك الخطاب الجناحي مراميهِ الإقناعية الدائرة على جعل النص القرآني حقيقة متعالية، لا يجوز، كي تدرك، أن يحصل في أذهان الطالبيين نوع من الكدورية وشكاً أو نوعاً من التردد إمكاناً وجوازاً، وهذا الأمر الذي نجد عليه إشارات كثيرة في تفسير الطبري سورة البقرة مقدّمة ومتناً، يترجم حرص الرّجل على تأمين حركة جمهوره التي لا يريد أن تكون حركة إمكان واحتمال (التفسير بالرأي)، بل يريد أن تكون حركة جزم بوجود معنى واحد تهدي إليه تعاليم الأسلاف وتجيّزه أبنية النص الظاهرة ويمكن منه المخاطبين الأوصياء والأتباع الذين رشّحتهم سلطة الاعتماد

(342) عن الفرق بين مقام الكتابة ومقام المشافهة، راجع في ذلك من جهة التمثل، المؤلفات التالية:

- الفاضلي (محمد)، الخبير في الأدب العربي... (مرجع سابق)، وخاصة، الفصل الثاني: المشافهة والتدوين، ص 147-181.
- الكوّاز (محمد كريم)، كلام الله... (مرجع سابق)، وخاصة: «الآنية الشفافية»، ص 33-47.
- إبراهيم (عبد الله)، السردية العربية... (مرجع سابق)، وخاصة الفصل الأول «التظرة الشفافية وتفيد المنطوق»، ص 21-48.
- Henri (Jean-Martin), *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Librairie Académique Perrin, Paris, 1988.

ترجع من هذا الكتاب، الفصايا التالية:

- Chapitre 1, Les systèmes d'écriture, p. 19-55
- Chapitre 2, L'écrit et le dit, p. 56-83
- Chapitre 3, La parole et la lettre, p. 84-120

الأثري تراجمة وحي وحملة حقيقة. وبذلك يكون مبدأ نفي الشئاز استراتيجي خطابية تضمن للطبري أن يفنع جمهوره بانسجام العالم الذي يدعو إلى الإقامة في حتى بغيره فيفتل الانخراط في هذا الكون المحدث بطريقة لا تقبل التأجيل ولا بأنبها الباطل من بين نوابا المشككين ولا من خلف طعونهم التي عمل الطبري بشئ الطرق ومتباين الأساليب على نفيها ودحضها وخلخللة تناسقها وضرب انسجامها المنطقي وتوافقها التداولي وانتظامها التصوري حتى يكون الخطاب الموضوع على النص القرآني خطاباً واحداً في دلالة فريداً في إحالته على ما نسع أصدائه في القول المفسر الذي يغدو من جهة الوظيفة تمكيناً لمعنى النص كما نطق به الضفي بياناً ونقاء وكما لهج به الأتباع أمانة وصدقاً، لذلك وصل الطبري الإمكان التأولي والجواز التفسيري بمرجعي الأسلاف وموافقة الشخريج لظاهر النص، حتى لا تنسزب إلى المعنى/الحقيقة إمكانات التردد يضع معها الضفاء ويعدم الانسجام.

3 - استراتيجيا التقوم والتهديب/القبول المقنع

إن من الجهات الجارية عليها الحجّة في تفسير الطبري سورة البقرة خاصة، وفي إطار الثقافة العربية الإسلامية الثقيلة عامة، جهة التقوم والتهديب التي عادة ما تكون حاصل مسار إقناعي وعمل برهاني وظّف فيه المحاجّ طاقات الكلام وإمكانات الخطاب تأثيراً وفعلاً في الجمهور يستجيب ويقنع بصحّة المضامين ووجاعة الآراء التي دعي لاعتناقها مبادئ يدين بها وقاعدة يقيم عليها تصوّراته المشتقة من تلك التعاليم التي طرحت على عقله برهنة ومنطقاً وبسطة على قلبه أثراً ووقعاً. والتقوم في جامع البيان تفسيراً أثرياً له من الوجوه ما تعدّد ومن المظاهر ما تباين، إذ نجد تقويماً له صلة بإصلاح الفرد المسلم إصلاحاً أخلاقياً وذلك من خلال تبصيره بما يحدثه القائلون في كلام الله بغير حجّة من طعون بذعون صحتها ويزعمون وناقها كما يمكن أن نجد تقويماً جاريماً على مسائل لغوية رأى الطبري في بعض وجوهها تداعياً، حجّته في ذلك الاستعمال والتداول وتصورات العلماء الموثوق برسوخ أقدامهم في علوم النحو والقراءات والبلاغة وأسرار الصناعة. وهذان النوعان من أنواع التقوم في جامع البيان مشدودان بأصل تقويمي جامع هو التقوم الاعتراضي بجعل الجمهور موجهاً توجيهاً يتوافق

ومبادئ الطبري المذهبية، حتى يحصل فعل الخطاب وتكون آثاره بينة يجليها منتهى العمل الذي ينجم عن إقناع المخاطب بوجاهة المحمولات الفكرية التي رسخها التقويم وأجازها التهذيب. وما قبول الطبري بعض الأخبار التي أوردها النزوة من جهة النقل عن بعض «حجج الإسلام» من الفقهاء والمفسرين والعلماء والصحاب أتباعاً كانوا أم تالين، إلا دليل على وعي الزجل بضرورة الحفاظ على «الضوابط المؤقتة» الذي يصادر على مطلوبه في تلك التخريجات يجيزها ويقم برهان انسجامها، ثم يبسطها على ملكة حكمه القائل بجوهريّة ما رسخه الأسلاف من مبادئ تهدي القائل في النصّ برأي إلى سواء السبيل وقيم الخيارات.

فالتقويم والتهذيب استراتيجيتان خطابتان تدخلان ضمن غايات الطبري محتاجاً يدحض آراء لا توافق أنظاره ويبني مقابلة وضدّاً سنة فكرية يرسخ مبادئها ويدعو الجمهور إلى العمل بها وتنفيذ سلطانها في المحيط الاعتقادي والقضاء الإيماني الذي يقيم داخله، حتى يصير التهذيب وجهاً من وجوه تلازم القول بالعمل وصورة من صور إقامة عالم يضطلع فيه الطبري قيماً على تعاليم الإسلام المستن، بدور الترغيب فيه سكتاً نهائياً، ومستقرّاً مالياً لا يرفضه رافض ولا ينتفض عليه منتفض، وبذلك يغدو مبدأ التقويم أصلاً من أصول استراتيجية الخطاب يحصل به بأنه توافقاً فعلياً مع المتقبل/الجمهور الذي انفعّل واستجاب بفعال برهنة عقلت الاختيار ووقع أجاز متعته.

4 - استراتيجية صون المعتقد/الأسيجة العازلة

لقد صار معلوماً لدينا أنّ المعتقد باعتبار رمزيته، يوجّه مسار الحجاج ويمنح وجوه التأويل، التي يجيزها الطبري، شرعيةً تنفّحها وتجعلها لدى الجمهور الذي صادر الطبري على إيمانه مقبولة منسجمة، لذلك اندرج صون المعتقد أساس كل تنظيم ديني (باعتبار الإسلام من المنظور الأنثروبولوجي شكلاً من أشكال التنظيم الديني) اندراجاً بنويّاً في مسار البرهنة وحرارة الحجّة التي غدت حركة جارية إلى ترسيخ الاعتقاد في الأصول البانية كون الاعتقاد الإسلامي الأثري (الله - النبي - القرآن - الأحاديث الموثوقة...)). ولما كان الطبري لسان حال الإسلام المستنّ ففي السند الأثري في التخريج والتأويل، ندب نفسه كي يكون بمفعول تقويم وتزكية قائماً على معتقد الأمانة صائناً له من كل طارئ يعكّر صفوه ويفسد انتظامه،

لذلك نراه يحشر ذاته في مواضع كثيرة من تفسيره ضمن دائرة الأصفياء اندماجاً وتوخيذاً، فكأنه يروم بذلك خلع ضرب من القداسة التي لا يصبرح بها، لكن نخبرنا بوجودها أنظمة الكلام الضامنة، على كل تأويل يجريه أو تفسير يبسطه قولاً منتهاً، وبرهاناً قاطعاً ينفي كل إمكان ويُبطل كل وجه، فيصنع بذلك من خلال استراتيجيا صون المعتقد سجاجاً عازلاً يفصل بين الفرد الذي أسلمته المؤسسة الدينية الرسمية من خلال تنظيمات توجه أنظاره الاعتقادية وممارسته العملية وتصوّراته الفكرية التي غدت من جهة التشريع أنظمة مبنية يغري انسجامها، بكونها وحيدة الجنس مفردة الوجود لا يتوابعها شكل ولا تعوضها رؤية، وبين من عدهم الطبري تصريحاً وبيانا مارقين، مذعين، زاعمين يجتزؤون أقوالاً في كلام الله ينقصها البرهان وتُعوّزها التزكية من لدن أشرف الأئمة وعلمائها. وبذلك يؤمن الطبري من خلال إقامة الفواصل بين جهات النظر الرسمية [التي زكّتها مؤسسة الاعتقاد الرسمي فصنعتها الفعل والنداول] وبين الجهات التأويلية الحادثة التي خرجت وشذت، إذ طعن في انسجامها المنطقي الشكلي وشك في جوازها التداولي [العرف الاجتماعي - العرف اللغوي - العرف الإيماني - العرف النصي (القرآن - الحديث)]، مسالك البرهان ومعايير الاستدلال التي عبرها يستطيع أن يجوز أقواله في النص القرآني، إذ تغدو نهايات تفرق بين الباطل والحق لأنها ذات أصول (الحديث - النص)، إضافة إلى كونها موسومة بالاستقامة المنطقية، مدعومة ببرهان العلماء والأوصياء تشريعاً وسلطاناً وبذلك تكون استراتيجيا صون المعتقد مضافة إلى الاستراتيجيات السالفة ركناً ركيناً في كُسموس الطبري الاعتقادي المبني على الانسجام الشكلي والتوافق الأنطولوجي بين التصوّرات الفكرية وطرائق تأديتها علامياً ورمزياً.

5 - استراتيجيا الطاعة والاطمئنان/المصالحة المؤجلة

تعذ استراتيجيا الطاعة والاطمئنان حاصل الاستراتيجيات التي مرّ بك ذكرها وسط عليك عرضها (استراتيجيا البيان/ استراتيجيا نفي الشنازع/ استراتيجيا التقويم والنهذيب/ استراتيجيا صون المعتقد) نظراً إلى أنّ الخطاب، أي خطاب، حتى تكون نجاعته حاصلة وفعله محققاً لا بد أن يخاطب في الجمهور المتقبل مرمى الطاعة ومتنهي الاطمئنان، الأمر الذي يُحدث بين صانع الخطاب والمتقبل به ضرباً من

ضروب التوافق النفسي والانسجام التصوري وهو ما به نصير مسالك الفهم ممكنة وطرائق العبور جائزة مؤمنة المداخل، محمودة النهايات استجابة وإجراء. وهذه النية الموجّهة بمبدأ تحصيل طاعة الجمهور المعتقد في كل فكرة تبسط على عقله والمنفعل بكل أثر يسلب على قلبه، حاصل أمرها ومنتهى غاياتها بث الأطمئنان إحساساً يسري في كيان الفرد المسلم/المسلم بأحكام التخريج وجوازات التأويل التي أصلها من التسع وستدها من الأصل رشحها الطبري أنوالاً منتبهة ورجحاً ضافية بحكم بمفعول تزكية الجمهور لها لأنه أطاع وسلم - سياسة عفول متقبّله المطيعين المساندين (أنباع التخريج الأثري) كما يؤمن أولئك المرعدين من شرور المتقولين على الله بغير حقّ والمدعين علماً بأسرار النصّ بغير سند يعقد أو حجة تدعم. وحتى يُحكم الطبري قبضته على الجمهور مرعدين/مناولين يفترض ضرباً من المصالحة المؤجلة بين ما يدّعيه أهل الرأي من جوازات تأويلية لهم عليها براهين يعرضها الطبري عرضاً يفرّغ ويفضل، يوازن ويقابل، يعدّل ويجرح، حتى يفتح المتقبّل بتماسك نظامه البرهانيّ وصرامة نهجه الحجاجي رداً وتقويماً. وما إن تحصل الطاعة التي أجازتها أشكال الخطاب، حتى يكون الأطمئنان حاصلًا وتوجباً والمصالحة المعفودة بالافتراض والاقتضاء سياسة تؤمّن المسار وتحوّل الخطاب من مزالق الفرقة ومخاطر الخروج عن السنن والقواعد التي أجازها العرف وأقام قوانينها التداول ووجدت في أصول الاعتقاد (النصّ والحديث) دعماً وترسيخاً. وهذه الأمور كلّها تبني في محضلة المسار البرهانيّ الذي يسلكه خطاب الطبري يفتح وييقن، التجانس المطلوب بين وعد النصّ القرآنيّ (الجنة - الطمأنينة - السكينة - الرضا - الأزل - الخلود...) ووعد النصّ التفسيريّ (دعم وعد النصّ القرآنيّ وترشيع نذوره)، بطريقة تجلّي البين وترفع الشكّ عن كلّ منغور صامت أو خفيّ ضامر، لتجعله بيتاً مفصّحاً لا تخالف ولا تعارض.

ب - الاستراتيجيات الحجاجية المضمرة

لقد جلينا فيما سبق أهمّ الاستراتيجيات الحجاجية الظاهرة التي أخبرتنا بها أنظمة الخطاب إخباراً ظاهراً معلناً (اللغة الواصفة التي يعقدها الطبري على هامش تخرجه بحكم بها على رأي أو يغيّر بواسطتها جهة فهم) أو أدّتها مقاصد الزجل الفكرية والمذهبية أداة اقتضائياً يدرك تابعاً من توابع منحي الخطاب الأول الوارد

بالنصريح بعينه القارئ ويسم محموله وسمّاً يزيد بيانه ويعمّق ظاهر دلالة. ولذا كانت سياسة الكلام منقاداً بجهة ظاهرة وجهة باطنة، هي عمق المعنى وأصل الدلالة فيه، كان الحديث عن الاستراتيجيات المضمرة حاجة وضرورة يكتمل بها المسار التأويلي الحيّ الذي يخضب عالم النصّ ويفتحة على متوالية من الإمكانيات والجوازات التي لم يكن أمر الوقوف عندها ممكناً إن اكتفى المؤؤل بظاهر العلامات وسطح الإشارات، لذلك واهتداء بهذا المبدأ النظريّ الذي يصل عملنا بالفعل التأويليّ الحيّ ذي الأبعاد المزدوجة والوظائف المرعبة: (تفسير الطبريّ سورة البقرة وما يقميه من ملاحظات تتخذ من نظام الحجة جهة، يبحث في منطلقاتها ويضبط أطرها ويرصد تقنيّاتها ويعيّن سياساتها/ البحث في التناظرات البنيوية والرمزية والأنطولوجية التي تصل النصّ المفسر، (القرآن) بالنصّ المفسر، (جامع البيان) وما ينتج عن تعامل التّضمين من مساحات تباعد أو تقارب تأويليين يتحكم بهما التصوّر المعقودة عليه جهات النظر التي للمفسر/ المؤؤل يؤدي عمق النصّ أو يقول سطحه وأثر ذلك في بناء المعنى والظفر بحجّة التّخريج⁽³⁴⁾ فإننا عاقدون ههنا من جهة التناظر والافتضاء كلاماً على الاستراتيجيات الججاجية المضمرة التي يطنها الخطاب وتحتجها أبنية فلا تنقال طاعة ولا تنأذى استجابة إلا بمفعول عطف يمارسه المؤؤل على القول يكشف خباياه ويعزّي حقائق مغزاه.

1 - استراتيجيا التّجسيم/ وُرثة الوحي وحملته

لقد تحدّث الطبري في خطبة تسيّره عن الوحي وحملته من الأنبياء، حديثاً يجعل الوحي (الرّسالة التي يحملها الله أصفياه) مئة إلهية لا يندب لها سوى من كانت له من الصفات ما أغرى ومن الخصال ما استقام، ولما كان الوحي تكريماً وجزاء يمنحه الله قلّة من القوم اتّماناً وثيقاً، اصطفاه وتمييزاً، وجب أن يكون وُرثة الأنبياء صحابة أو أتباعاً من ذوي الصفات الشبيهة بصفات الأصفياء يصونون كلام الله ويحفظون منزلة الرّسول وستنه حفظاً لا تحريف فيه ولا تزديد، ومن ثمة كانت حجة الطبري في القول في كلام الله برأي مستنده استناداً تاماً إلى أقوال الرّسول أو الصحابة أو التابعين لا اختيار ولا مراتبة نظراً إلى انتماء هؤلاء جميعاً

(34) عن المسألة التأويلية بين النصّ المفسر والنصّ المفسر، راجع في ذلك:

Ricoeur (Paul), op. cit., la fonction herméneutique de la distanciation, p. 101-117.

إلى دائرة الأصفياء النقاء الذين تعاملوا مع الوحي تعاملًا مباشرًا، متحوا فرائده من صوت الرسول المبلغ وعابنوا مقامات نزوله وأدركوا هيات تقبل الوحي ومظاهرها. وفي هذا الاعتبار إضمار لحقيقة مفادها أن الطبري، اعتقد في صفاء النبي الأزل حجة عنده على تمام المعنى⁽³⁴⁴⁾، بروم تجسيم هذا الاعتقاد من خلال اعتراف الجمهور به حاملًا ذاك الصفاء الأزل، مؤتمناً على حقيقة النص التي ينهض تفسيره نقلاً فصلاً عليها، ببيانها وبسطها على عقول الناس وقلوبهم، وبذلك يشزع الطبري من خلال هذا الاعتبار المضممر والاستراتيجية الغائبة المنتشرة بصمت الكلام، إلى سلطة خطابه ومنزلته في دائرة الأصفياء المؤتمنين على الوحي حملاً وتبليغاً، مما يقضي أن يكون تفسير ابن جرير حجة خالصة على استقامة التخريج وصفاء التأويل، لأنه استند في ذلك إلى قاعدة أصلية قد استهنا مشهود بها وجلة مفادها مشهورة لدى الجمهور المسلم سلطةً وأساساً، أمودجاً ومثالاً.

إن استراتيجية تجسيم الطبري أنموذج الصفاء الأزل ووظيفة تأدية معنى كلام الله كما بلغه النبي، تنهض داخل نسق خطابه الججاجي المبث والمبث، المرشح والمذاحض، بدور البرهان الفاطم على صحة اعتباراته الفكرية واستقامة خياراته المذهبية التي يمنحها أصلها الثابت في تربة الأوائل حجة على حجة قيامها شاهداً على أن تكون دليلاً مفرداً لكل مسلم طلب مكاشفة النبي المعنوي الأصلي الذي للنص، يطلب من الورثة والأنبياء طلب ائتمان وتفويض، تلمس به الإمكانيات وتلغس الوجوه.

(344) بيان ذلك في متن الطبري التفسيري، الأقوال التالية:

- «إن هذه الحروف، ذلك الكتاب، مجموعة لا ريب فيه، فإنه قول خطأ فاسد لغرضه عن أقوال جميع الصحابة والتابعين ومن بعدهم...»
- «مواخشي أن يكون بعض نقله هذا الخبر هو الذي غلط على من رواه عنه من الصحابة...»
- «هذا التأويل يدل ظاهر التلاوة على خلافه مع إجماع أهل التأويل على نخطته...»
- «فإن ذلك وإن كان كذلك، فغير جائز أن يترك المفهوم من ظاهر الكتاب والمعقول به ظاهر في الخطاب والتنزيل إلى باطن لا دلالة عليه من ظاهر التنزيل ولا خبر عن الرسول (ص) منقول ولا فيه من الحجة إجماع مستفيض...»
- «تبين هذه الأقوال وغيرها، أن المعنى حاصل يتقوّم بتريخ السلف، رجلاً وقوالاً، إذ لا حقيقة خارج دالّتهم، نظراً إلى قربهم من الأصل/الوحي، عابشوه وذاوتوا نزوله.

2 - استراتيجيا إقامة السلطان/ المذهب الذاهي

إن الناظر في الكتب التي أزخت لميلاد علم التفسير في الثقافة الإسلامية وانشغلت بأعلامه وقضاياها، لواجد أنها نكاد نجمع على أن الطبري هو أول من فسر القرآن تفسيرا أثريا وهو أول من خلص علم التفسير من العلوم المجاورة له. لذلك علفت به الزيادة وأُني إليه الفضل.

وهذه المنزلة التي للطبري في تاريخ الفكر الإسلامي، جعلت آراءه متجبهة صوب إقامة سلطان مذهبه (التفسير الأثري) بطريقة فيها وعي بمسالك تبليغ المقصديات المذهبية المعلن عنها في المقدمات التي عقدها على جامعته تبسط آراءه، وتختزل نواياه وتقول أنظاره وتؤذي مناهجه في فهم النص القرآني وإقامة مبادئ تأويله.

وتثبيت سلطان المذهب هي صورة من صور حجة السلطة، لكنها صورة مجزأة تجمع إلى جانب هيئة الشخص ومزية فكره، جمعاً يحمل الجمهور الحاضر أو المفترض على اعتناق تلك الأصول التي قدمها الطبري محاجاً، دليلاً على معابر اليقين/الحق، يهدي إليها مذهبه ويشير إليها منهجه في تجلية معاني النص القرآني وكشف خباياه، ومغالق آيه، لذلك لم يذخر الطبري جهداً في بيان نهايات آراءه غيره ممن اشتغلوا بكلام الله وفي بث مظاهر الهزء في مزاعمهم، حتى يوجه عقائد مرديبه عقلاً وعاطفة التوجيه الذي يرتضي والجهة التي يروم، فيصنع لخطابه التفسيرية أسباب وثاقته المستمدة من تزكية مؤسسة الاعتقاد الحاضرة تشريعاً وتمكيناً، نظراً إلى كون الطبري وهو يرسل أقواله في كلام الله، إنما يصرف إمكاناً من إمكانات رؤية اعتقادية متحصنة بإمارة الأسلاف و مزودة بقيم رمزية، يصير بمقتضاها الطبري حجة نفسه على نفسه وحجة نفسه على الآخرين لا يُزُد له زعم ولا يُدخض له رأي ولا يفند له اعتقاد، شاهداً على صفاء الحقيقة وبرهاناً على المعنى الأنموذجي كما خطته تعاليم الأزل في اللوح المحفوظ المعلن في سديم المطلق.

وهذا التيقين الذي تجبري، لنحته في كيان الفرد المسلم المأخوذ بسنن الاوائل والمشدود إلى تعاليم الأثر، كل أجهزة الخطاب وأنظمتها، هو الذي يحث الطبري من تحصيل موافقه المذهبية من الطعون الطارئة التي يخرج بها الزاعمون،

بأن للزبيد في الكون الإسلامي المنتظم وفي عقل المسلم التاجي من أهوال الشك ومآخذ الزي، فينتج عن ذلك نوع من السلطان المشتق من سلطان الاعتقاد العام الذي ينمى إليه الطبري تصوراً ومدافعة وهو ما يجعل الطبري، بمفهوم مسحة القداسة المتزوجة عليه من لدن المعترفين والأنبياء، داعية تبييت، وجسم توسط لا يستقيم السلطان الأصلي، (الإسلام الأنموذجي «الأركيبيتي»)، إلا منظوراً إليه من منذ تلك التعاليم، ومن معابر تلك الأقاتيم، لا جواز ولا إمكان.

3- استراتيجيا بلوغ العترة المصطفاة/ التلازم والانصهار

يقودنا استجماع الدلائل اللفظية والمشيرات السياقية، إلى أن الطبري ينوي بلوغ العترة المصطفاة، استراتيجيا خطابية مضمرة يبنى عليها سلطان تخريجه ويقوم على أصول مبادئها حجيتة أقواله في كلام الله نهايات تدرك وغايات تحضل. وبلوغ العترة مجاز نجره لتأدية معنى القداسة الذي يسم به الطبري خطابه حتى يشتهر تداوله بين الجمهور مسلماً بزكي أو جاحداً يستحي، فيعدل عن عقائده وينخرط في إطار تلك الذائرة التي تتلأل من وسطها الأنوار إغراء واستدراجاً، جذباً واستغراباً، فالطبري ينزل نفسه منزلة المؤمن على كلام الله يؤذي جواهر معناه ويقوم الدليل على معالم مغزاه تجسماً لمزاعم الأسلاف التي لا تضل وتجبسداً لمعالم الولاء التي لا ينوي الطبري قطعها، حتى تكون أقواله المسنودة إما بخبر يدعم أو بحديث يدحض أو بنص يجزم، شاهداً على قوة البرهان المستفوي على لغو المعتزلين الذين عدهم الطبري دعاة ينقصهم سلطان التمكن وتعوزهم آلات التأويل وهذا ما نلاحظ مظهره بياناً ساطعاً وشاهداً معلناً في متن الطبري التفسيري الذي ازدحم لفظه بما سلف أن المعنا إليه خطأ وتشبيحاً، فتصنع في الخطاب صورتان صورة نازلة (الدعاة) وصورة تصعد دائماً وأبداً، كأنها تحاكي حركة العروج وتصبو إلى الحق/ الأزل تنشده وتطلبه كي تحدث معه التلازم وتقيم في محيطه طقس الانصهار. ومن ثمة يستطيع الخطاب إن حقق تلك المرامي ما قرب منها وما بعد، أن يغدو جهة المحتاج في التيقين برأيه والإقناع بزعمه، لأن الخطاب التيسر مقالات ومقامات بضرب من القداسة ونوع من الشرف الذي أتمى أصوله إلى الأولين وعلق سلطانه بالفاعلين. وهذا الأمر عمد الطبري إلى تصريفه وفق نظام خبر فيه عقل الجمهور المسلم وتمثل سنن اعتقاده ومبادئ تفكيره حتى

يضمن لأفكاره الزواج ولتفسيراته الذوام، مادامت متكافئة وعقائد الجمهور الذي تربي نمط تفكيره ومسلك تديبيره، على مبادئ الإسلام كما تداولتها المؤسسة الرسمية التي سبجت الإيمان وأقامت حدوده من خلال رموز/ تعاليم حكمها الورة أمارات على الحقيقة ودلائل على النجاة والفوز⁽³⁴⁵⁾، وهو ما منح الطبري بوصفه معتقداً في تعاليم الأثر ونفوذ السلف، نوعاً من التجاسر على كل قول يجريه فيدعي سلامة ميثاه واستقامة مغزاه لا ترد في ذلك ولا تهيب، فيحدث بين منزلة الطبري التي صنعها لنفسه بمفعول تجويزات أقامها لفظه أو افتراضات أجازها منطق، منحة مرتبة العلية وعلقت به صفة الفاعلين، حازوا المكانة وظفروا بالولاء، لأنهم تحفلوا مئة الاصطفاء فلم يقولوا غير الذي يجيزه ظاهر النص تحزراً وحجة، وبين تصورات الجمهور، ضرب من التوافق يمكن الحجة ويضمن الفعل ويصل الخطاب بمراتب إقناعية عالية تستطيع أن ترشح رأياً صادرت على سلاته كما تستطيع أن تدحض زعماً كرهت التلويل عليه، لأنه مناب لأصولها، مخالف لجوازاتها، ترفضه وتعدم حضوره، من خلال ججاج مضاد يحسى فيه وطير النزاع، لذلك كان اعتقاد الطبري في الوفاء إلى الأصول آية من آيات خطط خطابه المضمر التي لا تنكشف إلا إذا اجتاز المؤول عتبة الظاهر وسلم بأن المعنى طبقات ألقها المجهور وأبلغها المغمور، يجلي فينكشف الحيفي من المزاعم ويبدو الأساسي من العقائد، تصدم أصحاب الإيمان المسيح وتضرم في دواخلهم نار الحيرة والشك. ولما كان بحثنا عملاً تأويلياً من درجة ثانية أجزنا هذا الاعتبار بنقاد به فكرنا حتى نستطيع أن ننبئ في منتهى الغاية، ما اصطلاح على تسميته، ريكور Ricoeur، «عملاً تأويلياً حياً» بجناز عتبة فيلولوجيا العلامة، ليثصل بكون العلامة الرمزي المشحون بحرارة الأوصاب والمرشح بترددات النفس وهو ما يقرب العمل التأويلي من مشاغل الوجود الملغز الذي تصير فيه العلامات إمكانات تعمل جاهدة على اختزال جوهره وقول مصدره في لبوس لغوي يقرب ولا يجزم، بشر ولا يحسم، لأن اختزال الوجود في اللغة إمكان مآل قد يفيض فيه الأصل على الآلة. وهذه الثكنة سؤجل فيها الخوض في فصل يأتيك بالاقتضاء، تدبر محاور

(345) راجع في ذلك، أركون (محدد)، معارك من أجل الأنتة في السياقات الإسلامية، (مرجع سابق)، وخاصة الفصل الرابع، تصورات السعادة والتوفيق إلى النجاة في الفكر الإسلامي، ص 181-198.

الكلام فيه على الججاج في مجرى الإشارة والبصر، حيث تعدم الوسائط بين المؤول والمؤول حلولاً مطلقاً وتوحداً تاماً، إدراكاً للمعنى المختفي في تلاوين العلامات، المشوم في محاجر الزموز، يتجاوز كل مشير مادي ويتعدى كل دليل علامي ليتخلص من الحد ويتجرد من العذ فيرتمي في مناطق الجواز وينحسر في دوائر الممكن، عسى أن تدرك الحقيقة ويستحصل المعنى جوهرأ صافياً لا عرضاً مكذراً.

4- استراتيجيا التوحيد/الأصل والتابع

يعتبر مبدأ التوحيد من الأسس الأنطولوجية البانية كُسموس الاعتقاد الإسلامي، لذلك أشارت كلِّ الدلائل في النصِّ القرآني، صراحةً وبيانياً تنصباً وتوكيداً، إلى مركزية هذا المبدأ دونه لا ينسئ الفرد المسلم ولا تنخص صفة إيمانه ومبدأ التوحيد قائم في الثقافة الإسلامية وموجود في الثقافات الكتابية عامة (اليهودية والنصرانية)، على التجريد المطلق، فبعد أن كان الله صفة حالة في الأجسام، صار معنى مقدراً في الأفهام جزده الحرف وحمله الوصف. وهذا التحول الذي أحدثته تشريعات الأديان الكتابية التي تدعي متع أصول معناها من السماء، سرت آثاره في جلِّ التوايف الفكرية والموايرث التفسيرية التي نجمت عن نظر العلماء، رجال الدين ونقار كلام، في المتون المقدسة التي قامت عليها مبادئ تلك الأديان معاداً ومالاً، تشريعاً وتنظيماً. ولما كان جامع البيان تفسيراً على متن مقدس هو القرآن، كانت استراتيجيا التوحيد، أصلاً باتياً للثقافة الإسلامية. قيمة مؤثرة في نظام الججاج الذي يهتدي بتعاليمه الطبري فيصرف أشكاله ويجري وجوهه، لذلك فإنَّ مركزية مبدأ التوحيد تدفعنا إلى استجلاء مظاهره وبيان وظائفه والوقوف على طرائق تصريفه في تفسير الطبري سورة البقرة، حتى ينسئ لنا الوقوف على آثار ذلك المبدأ في نظم الججاج وأنواع البراهين التي يخرج بها الطبري على خصومه يحذِّرهم بها، فيقيم الحد ويبني الصد أو يعرضها على جمهوره المسلم المؤمن يقوِّي بها اعتقاده ويضاعف اطمئنانه، حتى يسلم من كل شر ويتجنب كل بلية.

♦ أشكال استراتيجيا التوحيد ومظاهرها

إنَّ لاستراتيجيا التوحيد في تفسير الطبري سورة البقرة، أشكالاً متباينة ومظاهر متعددة أوجلاها وأبينها:

- توحيد العقيدة/ «قل هو الله أحد»

تقوم العقيدة الإسلامية بثلاثة صفوف من التوحيد: توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الصفات، وهذه الصفوف الثلاثة من أصناف التوحيد ليست مفصولة على الشفاة الإسلامية دون غيرها من الشفاات، بل نجد أصولها في العقائد الكتابية عامة، نظراً إلى اشتراك مبادئها وتداخل وظائفها وتوحيدها مصدرها.

فالتوحيد ينتج عنه، أن يكون الكلام المصنوع على النصوص المقدسة شيئاً لذلك المبدأ وترشيحاً له تكافؤاً وتناظراً، حتى يثبت مبدأ بيانية المفسر للمفسر وحتى يحافظ العمل التأويلي على سلامة الأصل واستقامة التسبع وتكون كل التصورات التي يشغها المفسر، عائدة في جملتها إلى الأصل الأنطولوجي الأزل (الله الواحد الأحد)، منماة إلى ترجمان ذلك الأصل وكلامه الذي لا يأتيه الباطل ولا تشق سديمه الطعون (القرآن)، فينتج عن استواء قاعدة الاعتقاد التي تعد مركز الأصول ومناط التفريعات يعود إليها المفسر ويستحضرها برهاناً على زعمه وحجة على قوله وشاهداً على أوله. لذلك تكون كل الواحديات المستفزة عن الواحدة الأصلية صدى لها وهامشاً عنها، تردّد تعاليمها وتلهج بمقتضياتها.

(أ) واحدة التفسير/ القول المصيح

ينجز عن واحدة الاعتقاد وأصوله البانية له (توحيد الألوهية/ توحيد الربوبية/ توحيد الصفات) في مجرى التفسير الأثري الذي إليه ينتمي ابن جرير الطبري واحدة القول في سور القرآن وآيه، وهو ما يفضي إلى أن يغدو القول في كلام الله سورة يبني فيها التخريج على قواعد الأصل الاعتقادي الأزل الذي يشزع إلى جعل مبدأ التوحيد سمة مائزة كل سلوك قويم أو رأي حكيم، ترة إليه كل الجوازات الوجودية والتصورية التي لا تكون إلا إذا حصن المؤول خطابه بتلك التعاليم وسبق مقاله بتلك الحدود، حتى لا يضيع التسبع ولا يشذ الفرع عن الأصل. وواحدة التفسير قولاً فصلاً وممتنناً عدلاً، يخطه الطبري بياناً لأنموذج وثبتاً لسند، يبرح بجهته ظاهر الخطاب ومقتضى الكلام، يقيم قواعد أركانه ويدعم سوارتي بنيانه ارتكازاً وعضداً، توثيقاً وشذاً، فينتج عن ذلك أسر الجمهور بمبادئ تعد من نوابت الاعتقاد، يعير بها الإيمان ويقوم النظر ووفقاً لها إما أن يضمن المال سكبنا

وفوراً أو أن تندعم صورته نذراً وإنكاراً. فهذا المسار الذي تسلكه الحجج يضمن للخطاب نجاعة فعله وقوة أثره ترسيخاً لعقيدة وإقامة لمبدأ. فتعاقد بذلك الأنظار مع الأعمال تعاضداً يزجي السند ويرشح الأصل ويلفهما في إهاب من القداسة يحرم خدشها ويمنع ذكرها بغير ما آلت إليه الأنظار الضائية وزكته الثعاليم الضيحة.

(ب) واحدية الرؤية والنظر

إن مال واحدية الاعتقاد وواحدية التفسير هو واحدية الرؤية إلى عالم النص القرآني وعالم المسلم الوجودي الذي يصير النص فيه علامة على وحدانية الضامن وبرهانا على جبروته، ذاتا يحدث عنها كل أمر وينجم كل عمل⁽³⁴⁶⁾ وهذا المبدأ الذي نصير فيه الرؤية صورة لأصل التوحيد، يبين المعتقد مثلاً ومالاً ويجعله رمزاً توفراً ذاك المبدأ، دليل على نجاعة الإيمان القاضي بميلاد أجناس من السلوك وأنواع من التصورات تلغي كل إمكان وتنفي كل سلطان حتى يخلص انتسابها ويؤكد استجابتها من لدن العلي المرشح والصفى المرشح فيتحوّل الطبري، بمفعول ذلك كله - بوصفه لسان حال جماعة أقامت لنفسها الجلالة وأتمت إلى ذاتها المكانة وأسبغت على وجودها القداسة - ، إلى مبلغ ينقل معاني النص نقلاً يزجي الأثر الطيب ويقم الذليل على وثاقة التخريج ونجاعة التقدير وبركة التوقير، حتى يقدح حجة وسلطاناً على أقواله المجراة وأفكاره المعطاة ونكته المصطفاة، لأنه آمن وزكى، زود ووفى جمهوره من المؤمنين وأتباعه من المسلمين، جواهر تخريجه وفواصل تقويمه في القرآن أصلاً من أصول الاعتقاد، أمرت بتزوله توسيطاً، ذات أئردت نفسها وزكّت أصلها ووحدت صفاتها، هي ذات الرب الضمد، الله الأحد، منه تنبع الثعاليم وبأمره تحدث المحدثات، يمنحها الفعل ويعلق بها الاسم، حتى يكون حراكها ويحدث نفاقها، علامات بين الناس تهديهم وأمارات بين الخلق تعريهم يؤمنون بها ويعتقدون فيها. وبذلك يصير مبدأ التوحيد العقدي الذي ينجم عنه فرعان توحيديان: توحيد المآل التفسيري وتوحيد التقدير النظري، حاكماً كل مشتق من الأعمال تجرى أو من الأنظار تطلق وتبث بين الخملة

(346) راجع في ذلك، أبو زيد (نصر حامد)، النص والسلطة والحقيقة، (مرجع سابق)، القرآن العالم، بوصفه علامة، ص 213-235

والترافضين تدعم ثوابت الأولين بقوى اعتقادهم ويضعفون يقينهم ونجس الآخرين بعدنون عن مزاعمهم ويحشرون في دائرة الحق/الأحد، انتماء ونصرة. وبذلك تغدو سلفه التوحيد وما لها من وجوه ومظاهر، نواة منها تحدث الفروع واليه تؤوّل المقاصد، حتى لكأنها هادية كل تخريج ومرجع كل تقدير ومصدر كل تأويل. وهو ما يعني أنّ مؤسسة الاعتقاد تستنّ أنظارها وتنحت مبادئ تأملها في الكون كما تستنّ مراجعها الرمزية من مبدأ التوحيد لا من فكرة التعديد، حتى لا تذهب ربح الإيمان ولا يعدم مقصد الإذعان، إذ إنّ تعدد الإمكانيات وتفرّيع المآلات يعصف بالوحدة ويجعل محيط الكون المسلم مشعراً تغمره الغوغاه ويكثر في فضائه اللغو. ولما كانت الحال على ما هي عليه من الوثاقفة في التوحيد مبدأ، كان خطاب الطبري الواسف الذي ينهي به أقواله في كلام الله راداً به على المخالفين من أهل الرأي والنظر، مبتئياً على البيان، مقاماً على الإخبار الجازم واليث القاطع توكيدياً وتأكيدياً، أنّ القول قوله والرأي رأيه والتخريج تخريجه، لا إمكان ولا جواز ينتصر، لتوثيق ذلك، بسياسات قولية تختلف وتتعدّد وباستراتيجيات ججاجية تنباين وتكثّر ويزاوج في بسطها البرهان العقليّ الدليل النقليّ والأس المنطقيّ حتى تكون للخطاب نجاعة وفي الكلام براعة شحذت كلّ الآلات ووظفت كلّ الجوازات أملّة أسر كيان الجمهور وكسب مودته، إذ بغدو الخطاب الجاري عليه برهان الطبري والعتقاد به ججاجه، خطاباً قاتماً على وعي خبير بمقتضاه صاحبه شروط تجويز المقاصد وترسيخ العقائد في فضاء تداولي متحوّل من نظام اعتقادي إلى نظام اعتقادي آخر يجاهد فاعلوه لترسيخه وإثبات مبادئه حتى يستب له الأمر ويجوز له التشريع يسند أنظارهم ويدعم أقوالهم ويكثر رجالهم ويضعف جمهورهم.

ولعلّ هذه النتائج التي جوزتها حتمية التاريخ الإسلامي في المراحل التالية زمن الدعوة، إذ كانت في الأصل أمانيّ غدت تحقيقات قام عليها سلطان الخلافة الإسلاميّة، التي جسّمت الخلفيّة التوحيدية الأصليّة (التوحيد الاعتقادي) في رموز قائمة هي الأخرى على الوحدة/التفرد، لذلك أعدم الخليفة الثالث عثمان كلّ رواية للقرآن نسبت إلى صحابيّ جليل أو صفّيّ خليل وأعلن قيام المصحف/الكتاب مرجعاً يحكم إليه وأحرق كلّ نظير ونفى كل شبيه، حتى لا يختل نظام الاعتقاد وتكون الدولة وحاكمها، ظلّين من ظلال الله الوارفة على أرضه، سلطانهما من

سلطانه وجبروتهما من جبروته⁽³⁴⁷⁾ وقد تبسّط في بيان هذه التكتة، علماء ونظار، اعتدوا بمفعول ما جردوا من دقيق النظر ولطيف البصر، إلى أن التصورات التي أقامها ختملة الزاية الإسلامية من وجهاء القوم خلفاء وأتباعاً، إنما هي وثيقة الارتباط بمقولة الإجماع الموحد تركية ونصرة، حتى يمنع الخروج عن التعاليم السلطانية والأوامر الخليفةية، لأن الخروج عنها كبيرة يكبر إنمها وتعمد مخنها. وهذا ما يقوم شاهداً على أن الاستراتيجيات الجناجية التي تهدي نظام الخطاب وتنفذ مسار البرهنة فيه، استراتيجيات لها أصول بعيدة الغور وخلفيات عميقة الدواخل ترتد إلى أصل العقل المدبر والصانع الأول أوكل لذاته التوحيد، حتى يعلو ويتصغر، رمزاً وتجريداً لا حقيقةً وتحصيلاً يكتم ويفقد، يعاين ويحد. لذلك

(347) عن علاقة التلازم بين الدينّي والسياسي في الثقافة العربية الإسلامية، راجع تشبلاً لا حصراً:

- أدونيس: الثابت والمتحول، ج 1 (مرجع سابق)، وخاصة قوله، ضمن المقطعة (...). ولا يمكن كما أرى، فهم طبيعة السلطة في الإسلام، إلا بفهم العلاقة التي بنت تاريخياً بشكل يكاد أن يكون غفولاً بين رمز الله الأوحد ووارث نيوته: الخليفة. ونسب الإجماع دنيوياً على «الواحد» السياسي إلا الوجه الآخر للإجماع دينياً على الواحد إنمها الواحد نبوياً. وهذا عائد إلى انتقال رمز الواحد، من مستوى الإيمان الدينّي التجريدي، إلى مستوى الإنجاز السياسي العملي. إن فهم هذا «التوحيد» بين المستويين هو الأساس الأول لفهم طبيعة السلطة في الإسلام، ولفهم التاريخ العربي، ص 31.

- ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام، (مرجع سابق).

- جعيط (هشام)، الفتنة، (مرجع سابق).

ولمزيد التبصّر بما اتصل بالقرآن من مشاغل، بعد أن قضى الرسول (الصحائف والروايات...)، راجع ابن أبي داود، كتاب المصاحف، صححه ووقف على طبعه الدكتور آرثر جفري، المطبعة الزحمانية بمصر، ط 1/ 1936، وخاصة الكلام الدائر على «جمع عثمان الناس على حرف واحد»، ص 6-7 وما لهذا العمل من تواع، ظاهراً صون النص من الضياع والتلف، وباطنها إقامة سلطان الله على أرض الحكم والتسيير، حتى تنزع كلمة الخليفة، تشريعاً يفرض الوحدة وينفي التعدد، وفي ذلك ضمان لسلطانه وتسج لملكه من كل طارئ، وأياً كان أم تصوراً.

إن هذا التلازم بين الدينّي، بوصفه حاصلًا رمزيًا والسياسي بوصفه رشعاً عمليًا، أثر على طرائق نظم الحجج في تفسير الطبري سورة البقرة، إذ صارت مسارات الجناج، موجهة وجهة إيديولوجية تلبي حاجات «اللغووس المركزي الإسلامي»، من جهة كونه مرجع كل تخرّج ويرهان كل تجويز.

كان النجاس حاصلًا بين أصل الاعتقاد المبني على مبدأ التوحيد والمشتقات التفسيرية التي انحصرت وظيفتها في ترديد صدى ذلك الأصل الأول نافية كل إمكان عادمة كل رؤية، حقيقة واحدة وقولاً واحداً عيار كل العقائد وبرهان كل الحقائق معاداً ومالاً، ظاهراً وباطناً.

(ج) واحدية المعنى/ العلامة ومرجعها⁽³⁴⁸⁾

تقضي الواحديات السابقة تجريدياً بواحدية المعنى بما هو مطلب الإنسان مذ وجد يتعلّق مظهره وينشد موصله. والمعنى في مقام بحثنا المخصوص تنهض بتجسيمه تداولياً كتب تفسير القرآن من جهة كونها إمكانات تأويلية وجوازات تفسيرية للحقيقة الأصل كما خطها راسمها في اللوح المحفوظ تديناً جوهرانياً وتاصيلًا لدنياً⁽³⁴⁹⁾ وهذا الأمر ينتج عنه كون القرآن يمثل المعنى الأصلي صفت جوازاته ورُكبت مقاصده أبعاضاً أو كلولاً حسب عقائد المعتبرين المذهبية، تريباً لغوياً يحاكي سنن التاطقين ويساوق أصول التخاطب عندهم قواعد وجوازات، وكون التفسير معنى من معاني القرآن التي لا يعلم تمامها ولا يدرك كمالها إلا خاطبها ومنشئها يصونها إلى زمن لا يعلم ولا يقدر حكمة لا يعرفها عارف ولا يدركها واصف وهو ما جعل دائرة التأويل ومحيط الفهم مشروطين باعتبار القرآن

(348) عن العلامة وقضاياها، بدءاً من العصور القديمة إلى عهد الأوج اللساني التداولي والتأويلي الهيرمنوطيقي، راجع في ذلك:

- Ricœur (Paul), Art, «signe et sens», in *E.U. version 10*, (C-D)
 - Eco (Umberto), *La production des signes*, Librairie générale Française, 1992
 - Eco (Umberto), *Le signe*, Editinos Labor, Bruxelles, 1988
- ولمزيد التبصر ببعض المشاغل الأخرى التي لها علاقة بمسالك التأويل من مدخل العلامات، راجع:
- Gadamer (H.-G.), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, op. cit.

(349) عن مفهوم اللوح المحفوظ ورمزيته في المخيال العربي الإسلامي، راجع أدونيس، الثابت والمتحول، ج 1، (مرجع سابق)، إذ يقول في سياق حديثه عن أصليّة النصّ في الثقافة العربية الإسلامية وصفه بعبارة: «وفي هذا الضوء، تتجلى لنا دلالة التوكيد على أوليّة النصّ في المعرفة الإسلامية، خصوصاً والمعرفة الذبئية أو العقديّة، عموماً، ويكشف هذا الموقف، من الناحية الإسلامية، عن أنّ الدّين، بما هو وحي، أي بما هو كلام الله، ليس له ماغي، أي الله مشا وراء الزّمان، فلا تنطبق عليه مقولة التفسير أو النقص، فالأساس هو الوحي، النصّ/ اللوح المحفوظ، وهذا النصّ حضور دائم وكامل...»، ص 11.

علامة مرجعها النص المفسر يحيل إلى جهات تداولها في المجال الإسلامي الذي حكمه التعدد المذهبي والتباين التقديري، مما عُدّ مراجع النص وكثر معناه، ولكن اللاف في كل ذلك أن تعدد المعنى الذي ينجز عن تأويل المؤولين للنص القرآني بفضي ضمناً، بإقامة وحدته التي بأسرها مرجع الاعتقاد في الواحد الأحد الذي ستجمع قدراته من كثرة علاماته، محدثات وصنائع تقوم جبروته وتبني ملكوته اعتباراً بسلطانه الذي يغدو في خطاب الطبري التفسيري، ضامناً طاعة الجمهور. سلم فأسلم انصاع فأطاع وقبل مبدأ اعتقادياً يرذ كل شيء إلى إله عليهم. خير ورب حاكم قدير، هو مصدر المعنى في أصليته ومنتهى الحقيفة في واحديتها يختزل كل المراجع وترتد إلى دائرة جذبه كل المشيرات.

وهذا الأمر يعمق سلطان التوحيد العقدي على كل صنوف التوحيد المشتقة شيء يفري ظاهرها بكونها تعديداً لمعنى النص وتكثيراً لمراجع الإحالة فيه، ويخير باطنها بكونها صوغاً لإمكان تأولي لا يعدد بقدر ما يوخذ ولا يفرع بقدر ما يجمع حتى يترك التبعية صافياً والأصل خافياً، لذلك جاء خطاب الطبري التفسيري الذي أنامه على سورة البقرة مشغولاً بالجزم، مأخوذاً بالفصل والقطع، فتؤكد أقوال نهايات لا تقبل الإمكان ولا تتحمل الجواز، لأنها اذعت مكاشفة الأصل وتكلمها على بيانه سلطة الأمر والنهي تركية وتحملًا، تيقن المؤمنين يقتنعون ويرشحون وتعتل المرتابين يتزعون شكهم ويوّدعون وهمهم، كي يعتبروا بما زكته التعاليم من معنى اذعت أصليته وقدرت شرفه طريقاً للنجاة ومسلكاً للفوز باطمئنان النفس وسعادة المال.

إن الطغس التقديسي الذي يقيم معالمه خطاب الطبري التفسيري، يهين للجمهور أرضية الطاعة والانتصار بما يُلقى على عقله وما ييسط على قلبه لا يجادله لصفته الحرام فيقبله على علاته، لا رد ولا طعن. وهذا الأمر في حد ذاته مظهر من مظاهر قوة الحجّة التي تستمد فعلها وتمتع سلطانها من صفتها القدسية التي يجري عليها التوكيد ويدور عليها التأييد بكل الوسائط المعقالية والمقامية حتى يبلغ أمل مجريها وتدرك مراميه الدائرة على إقناع الجمهور بأن المعنى واحد كما الله واحد وأن لا حقيقة خارج جواز النص الظاهر، حفاظاً على التبعية الأصلي والأزل الكلبي كما بلغه المبلّغون وأذاه الحملة المؤمنون، مجدوا السلف فعذوه مرجع العلامة في حركة الفهم وفي نظام الأول، لأنه قرب من الأصل، لذلك كلّمنا بعد

الزمان، ضاعت الحقيقة وناء المعنى لا يحضنه إلا عود إلى التبعية بيسان وأوب إلى الأصل يؤمن، حتى يبقى التوحيد قائماً، عقيدة يدان بها ومعنى يستدل عليه.

5 - استراتيجيا التعويض/القداسة المشتقة

إن مدار الججاج، نظرياً، على بناء واقع جديد ينحت معالمه المُحاج مفاعلاً ومفاعلاً يدعو الجمهور كي يؤمن به ويعمل بمبادئه. وهذا الأمر جعل ابن جرير وهو يبني أصول خطابه القائم على مراجعة كل الجوازات التأويلية التي لهج بها غيره وحفظت أصداً منها ذاكرة التداول الإسلامي، يضيف على خطابه ضرباً من القداسة يشتمها من الأوائل طابت ريحهم وزكت نفوسهم، ليجعلهم على مقاله شاهدين ولمزاعمه ساندين، مما يقضي بسد منافذ الكلام على غيره، لأنه يعتقد الاعتقاد كله في واحدة الأصل (الله) وواحدة المحدثات تزكّي تلك الصفة وتثبت ذاك الثبوت، فيحدث من جراء هذا الاعتقاد، نوع من التعويض المفترض لتبادل فيه المواقع بين مصادر التشريع (النبي - الأنبياء) وبين من رشحتهم المؤسسة الدينية الأرثوذكسية بوصفها قائمة على تداول المعنى الديني شروطاً وجوازات. وهذا المعاوضة بين المواقع والمنازل، تزود الحجج المعروضة في خطاب الطبري التفسيري بقوة قدسية زكّاهها الجمهور وينوع من الإمرة الرمزية قبل سلطانتها المؤمن/المسلم والتصاع لأفعالها الجاحد/الرافض، تؤذي أثراً مزدوجاً وتوجه الخطاب جهة مثانة المسالك افتناعاً وحملأً عليه، فينتج عن ذلك نوع من الوثاق في الخطاب المرسل وضرب من التجاعة في المقال المبسوط، نهاية جازمة تعلق بالنص القرآني فتسبج معناه وتضبط جهاته حتى لا يضيع التوحيد ولا يحدث التعديد، فتكون القداسة المشتقة داخلية ضمن الدائرة الاستراتيجية الموسعة التي بنو الطبري إقامة أركانها بحاجج بها غيره لأنها معدولة عن نقطة جذب مركزي أصلها الله وفرعها الخملة والأوصياء، ينخرط في حومتهم الطبري انخراط ترشح، حتى يضمن لخطابه التقاق ولمقاله الفعل ولمقاصده التأويلية الجزم والقطع، فيصنع لذاته مركزية رشحها من الأصل ونيعها من الأزل كي لا يحصل جدال ولا ينبج مقال يعدد الحق/الأزل والمعنى/الأدل يطلبه كل مفسر ويشغل به كل مؤول يدعي امتلاكه ويقدر الاختصاص به قطعة من كيانه وخلّة من خلاله وهو ما جعل مسار الطبري الججاجي، مصطبغاً بأصباغ تلك الخلفيات وإيمان الفرد المسلم رهن

درجة التصديق كما أشار بها عليه الصفي/ المبلغ حذد معنى النص وبتين إمكانات
الفسر وفق أنظاره الإيديولوجية ونوازعه المذهبية تجيز اعتباراً وتنفي آخر، إذ تستند
لنفسها الإمرة وتشرع لذاتها الحيابة. وهذا الأمر يقضي ضرورة أن يكون المعنى
اللغوي كما خطه الخاط الأول لا يدرك إلا داخل إلهامات الخفظة والثقات من أهل
النزعة وذوي السلطان.

وما تعدد المذاهب التفسيرية سوى دليل على تمكن هذا الزعم الذي جاءه
خطاب الطبري، كي يقيم برهانه وينحت حججه ويجعله لدى الجمهور، مقنعاً وفي
عرف الأوصياء من أصحاب السلطان والشوكة، مغرباً يتبع ويعتق، شاهداً على
واحدة المعنى وأمانة على فردانية الحقيقة.

خواتم الفصل الأول

1 - في الججاج وطبائعه

إن مآل استجماع الحجج واستجلاء أنماط الججاج من جامع البيان خطأً ججاجياً، الوعي بما يتحمّله لفظ حُجّة في المجال التداوليّ العربيّ الإسلاميّ في عصر الطبري، من معانٍ تدور - كما سبق أن ألمعنا إلى ذلك في سالف كلامنا - على ثلاث هيات بارزة:

أ - «الحجّة من جهة كونها بناء استدلالياً مستقلّ بنفسه»⁽³⁵⁰⁾، وينجز عن هذه الهيئة المعنوية التي للفظ حجة نوع الحجج التجريدية، التي يمكن أن تدخل تحت طائفتها (الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى المنطقية وما يجاورها من أنواع وما يتصلّ بها من مظاهر مثل التناقض وعدم الاتّفاق/الحجج القائمة على العلاقة التبادلية وعلى قاعدة العدل/حجة التعدية...)، كما نجد إلى جانب الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى المنطقية، الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى الرياضية وما لها من أنواع مثل إدماج الجزء في الكل/تقسيم الكل إلى أجزائه المكوّنة له...)

ب - «الحجّة بوصفها فعلاً استدلالياً يأتي به المتكلّم»⁽³⁵¹⁾/الطبري، وينجز عن هذه الهيئة المعنوية التي للحجة ضرب من التوجيه، يسير وفقاً له مسار الخطاب الججاجي، غاية الإقناع ومرماه التيقن.

ج - «الحجّة بوصفها فعلاً استدلالياً يأتي به المتكلّم لغرض إفادة المستمع مع تهوض المستمع بتقويم هذا الفعل»⁽³⁵²⁾ وينجز عن هذه الهيئة المعنوية التي

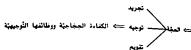
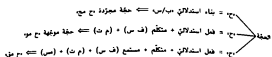
(350) عبد الرحمان (ط)، اللسان والميزان أو التكوّن العقلي، (مرجع سابق)، ص 255.

(351) نفسه، ص 255.

(352) نفسه، ص 255.

للحجة ضرب من التقويم، تقاس به ججاجية الخطاب وتذكر من خلاله قوته.

وان رما تجريد هذه الهيئات الثلاث التي للحجة في المجال التداولي العربي الإسلامي في عصر ابن جرير، حصلنا هذا التثليل.



وهذا الأمر يعني أن الطبري رغم كونه أدار خطابه على جمع من التقنيات الحاجية متباين وعدد من الوسائط البرهانية مختلف، فإنه بقي مشغولاً بعيداً التقويم أخلاقاً وتصوراً ونظراً إلى العالم، غاية يتصل بها خطابه وغنماً يرتجى إدراكه حتى يكون الأثر كاملاً والفعل مستتمّاً، نحت معالم جمهور مقوم موحد. هذا الجمهور هو جمهور الإسلام المتسنن الذي نحت ملامحه المؤسسة الإسلامية الرسمية التي لسان حالها الطبري، شرع قوانينها وثبت أقيامها من خلال إجراء تأويلي يتنصر لظاهر النص معنى صريحاً وحقاً خالصاً، يعلو ولا يُعلَى عليه، منا انعكس على طبيعة الحجج المعروضة في سياق الرّد والجدال، فهي حجج في جملتها مشحونة بقداسة الأوائل (الأتباع - الأشراف...)، قوم صورهم اتمازهم إلى عنزة الرسول من جهة كونها مالكة الحق كله، حاوية الحكم جلّه نرسم الحد ونسنن العيار.

ولما كان كل ججاج أيلاً إلى التواصل، دائراً عليه، يمكن أن نحصل بالتبعية والجواز على ثلاثة نماذج تواصلية تدور في فلكها الحجة الأثرية والبيئة الثقلية.

1/ النموذج الحجة الوصلني/الحجة المجزأة: إن كل حجة مجزأة هي دليل

وقع تجريده من التعامل التي أنتجته، ويقع تجريده من هذه الفعالية بطريقتين:

- محاروظائف الخطابية.
- إظهار المعاني المضرة (يبدو ذلك خاصة في الاستراتيجيات المضرة).
- ومنى اتخذت الحجّة صفة البنية المجردة، فقد قطعت صلتها بأسباب الحجّة الحية التي تنبني على ممارسة التواصل في تداخل مستوياته وتكائثر مقاصده⁽³⁵³⁾.
- ب / أنموذج الحجّة الإيصالي/ الحجّة الموجهة⁽³⁵⁴⁾ لهذا النوع من نماذج الحجّة، جملة من الخصائص يتحدّد من خلالها:
- «عدم انفكاك القصدية عنه» (مضمرات الخطاب ومقتضياته/ الدفاع عن المذهب الأثري).
- «تراتب القصدية» (مفاسد الطبري مختلفة باختلاف المقامات التلقّية والذوات الثقلية).
- ج / أنموذج الحجّة الإيصالي/ الحجّة المقومة⁽³⁵⁵⁾ لهذا الأنموذج جملة من الخصائص تحدّد:
- «تعدّد ذات المتكلم اعتبارياً» (بممارس الطبري في خطابه جملة من الكفاءات اللسانية والموسوعية والدينية، حتى تكون نجاعة الخطاب حاصلة مُصدراً عليها سلفاً، إذ النجاعة مبدأ من مبادئ الفعل الدائر على التفويص المعقدي والتبديل المعرفي من خلال بناء واقع جديد يحمل الجمهور على اعتناق مبادئه والنسفي بأسمائه والاتصاف بأوصافه).
- «تعدّد ذات المخاطب اعتبارياً» (كما كان شرط التوافق بين المخاطب/ المُحاج والمخاطب/ المحجوج، ضرورة اقتضائية حتى يكون الججاج ويحدث البرهان، كان تعدّد ذات المخاطب حتمية استراتيجية توسع دائرة الفعل البرهاني وترغد مقومات العمل الاستدلالي).

(353) نفسه، ص 255.

(354) نفسه، ص 256.

(355) نفسه، ص 256.

وهو ما ينجز عنه ازدواج في مختلف أركان التخاطب (القصص/التكلم/الاستماع/السياق)، لذلك عمل الطبري على نفي التنازع - استراتيجياً مضمرة - أدار عليها خطابه، حتى يكون الازدواج حاصلًا بين مقاصد المخاطب وأفاق انتظار المخاطب لا تخالف ولا شذوذ.

وحاصل القول في النموذج الاتصالي للحجة أن الحجة في المجال التداولي الإسلامي على عهد ابن جرير خاصة، حقيقة تفاعلية وأن تفاعلها يتجلى في صورتين إحداهما صورة التزاوج في القصص والتكلم والاستماع والسياق، والثانية صورة المعارة الحية التي تورث بنية مجازية وخلفية يشع معها العمل والعقل⁽³⁵⁶⁾.

وحتى يحصل هذا التجريد غايته من البيان والإيضاح، نختزل في الخطاطبة التالية:

(356) نفسه، ص 269.

علما أن طه عبد الزحمان، نظم حديثه عن الحجج وفق ثلاثة مبادئ تصوّرية:

- الحجة التجريدية

1/ أنواع الحجج:

- الحجة التوجيهية

- الحجة التقويمية

- نموذج الوصل

2/ نماذج التواصل التي تناسب كل ضرب من ضروب الحجج:

- نموذج الإيصال

- نموذج الاتصال

- نظرية الإعلام

3/ أصول نماذج التواصل:

- نظرية الأعمال اللغوية

- نظرية الحوار

ولما كان الفارئ محتاجاً إلى تدقيق المبدأ التصوري الثالث الذائر على أصول نماذج التواصل نجعل ما أورده، طه عبد الزحمان مفضلاً.

- نظرية الإعلام/نموذج الوصل/الحجة التجريدية، يهجزد الجحاج من الفعالية الخطابية بسعوا آثار المتكلم والمستمع وبإظهار المضمرات الخطابية مع الجمود على الخصائص الترتيبية والضورية للجحاج، مستنداً في ذلك إلى نظرية الإعلام (راجع أصول هذه النظرية وخصائصها وقصور إجرائها على الخطاب الطبعي، ص 257 وما بعدها)، فتكون نتيجة هذا التجريد، تحويل الجحاج إلى بنية دالية مجردة³⁵⁷، ص 257 وما بعدها.

- نظرية الأعمال اللغوية/نموذج الإيصال/ الحجة التوجيهية، يشتغل نموذج الإيصال

- يدور المتكلم في الفعالية الخطائية، فيركّز على القصدية من جهة ارتباطها باللغة، ومن جهة تكثيفها من طبقات قصدية متفاوتة، مستنداً في ذلك إلى نظرية الأفعال اللغوية، (لقد شهدت نظرية الأفعال اللغوية التي وضع أصولها «أوستين» John Langshaw Austin، وأقام بنائها «سيرل» John R. Searle ووسع مجالها «غرايس» H. Paul Grice و«مان إيسيرن» Frans H. van Eemeren و«غروتندورست» Rob Grootendorst، أطواراً ثلاثة أساسية:

1 - مستويات الفعل اللغوي، لقد ميز أوستين في الفعل اللغوي بين عناصر فعلية ثلاثة:
- الفعل الكلامي/ L'acte locutoire «وهو فعل التلفظ بصيغة ذات صوت محدد وتركيب مخصوص ودلالة معينة».

- الفعل التكملي/ L'acte illocutoire «وهو الفعل الثواصل الذي تؤدبه هذه الضيقة التفسيرية في سياق معين كالوعد القريب في قول القائل، «مساعدو إلى القدس» والوعد الجيد في قوله سوف أعود إلى القدس».

- الفعل الكليبي/ L'acte perlocutoire «وهو أثر الفعل التكملي في المستمع».
2 - شروط الفعل اللغوي: استخرج «سيرل» الشروط التي ينبغي أن يستوفها الفعل اللغوي، حتى يكون اداءً مؤثقاً وقد جمعها في أربعة أنواع:

- شروط مضمون القضية
- الشروط الجوهرية
- شروط الصدق.
- الشروط التمهيدية

3 - قواعد الفعل اللغوي: لقد وضع الفيلسوف الأميركي «بول غرايس» قواعد خطائية للفعل اللغوي، منطلقاً من مبدأ عام ساء، «مبدأ التعاون» ومقتضاه إجمالاً أن يتعاون المتخاطبون على الوصول إلى الغرض المطلوب من دخولهما في التخاطب وهذه القواعد هي:

- قاعدة الكم
- قاعدة الكيف
- قاعدة العلاقة
- قاعدة الجهة

للوقوف على تفاصيل أدق في شأن هذه النظرية وحدودها، راجع ص 260 وما بعدها وكذلك البوامش التالية، 11/10/9 من الصفحة نفسها)، فتكون نتيجة هذا الاشتغال الواثق عند المتكلم جعل الاحتجاج بنية دلالية موجهة، ص 271.

- نظرية الحوار/أنموذج الاتصال/الحجة التقويمية «بشغل الأنموذج الاتصالي يدور المتكلم والمستمع معاً في الفعالية الخطائية، فيركّز على علاقة التفاعل الخطابي، ميرزا أهمية التزاج القصدية والوظيفية والسياسية ودور الممارسة الحية التي تنبني على الأخذ بالمعاني المجازية والقيم الأخلاقية، مستنداً في ذلك إلى نظرية الحوار (التي بدأ الاشتغال بها منذ زمن سيرل في قطاعات علمية مستحدثة ومختلفة، نحو «المنطق»



العمدة في الثقافة الإسلامية الأثرية: تثويم محض واتصال بسلاسل الأسلاف وتثبيت بواحدة الحقيقة

الحجة مبنية من هيئة الاعتقاد تستقيم به وتبطل بطلانه

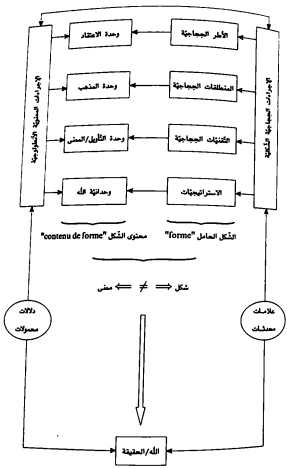
الحجة/العلامة الذاتية على سلطة الله وتتوحد الحقيقة

* الزماني، والمتنطق غير الضوربي، ونظرية الحجاج، وحركة التفكير التقليدي، وفلسفة اللغة، وفلسفة التواصل، لمزيد التعمق في أصول هذه النظرية، راجع الصفحة 270 وما بعدها، مع تطويرها فتكون ثمرة هذا الاشتغال المزدوج بالمتكلم والمستمع، إجابة الحجاج وجعله بنية أولية يجتمع فيها التوجيه المعتبر بالأفعال والتقوم المعتبر بالأخلاق، ص 272.

إن نوع الحجج وأنماط الجداج وما يتفرع عنهما من نماذج تواصلية تقضي به حقيقة الجداج الدفاعية. تأتي في جامع البيان عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة. مشغولة بوظيفة التقويم غاية تبليغ وسلوكاً يتخفف به. والتقويم من جهة كونه غاية المدح الأسمى يدركه خطابه ويتصل به جداجه، هو حاصل برز إلى طبيعة الثقافة الإسلامية الثقيلة التي كانت، منذ نشأت، قائمة على مبدأ التقويم سلوكاً وعملاً وتداولاً وهذا الأمر يجعل الحججة بوصفها مكوناً من مكونات المعجز التداولي الإسلامي مصطبغة بأصباغ ذلك المبدأ ملونة بألوانه، لأن الحاضن الثقافي هو الذي جوز ذلك وأجراه. وحتى تكون هذه النتيجة معقولة منطقياً وجائزة معرّفاً، سوف نوجز إمكان إطلاقها على كل وجوه الفكر التفسيري الإسلامي. لنجعلها مقصورة على الحججة الأثرية دون سواها، إلى حين تكتمل دائرة النظر ونتم محيط البصر بما تبين من المناحي التفسيرية والمجاري التأويلية التي وقع عليها اختيارنا واهتدي بها انتحالنا نماذج يجري - استناداً إليها - اختبار المصادر الجداجية والوجوه البرهانية التي كان المفسرون المسلمون يوظفونها سلطاً نحوي عقائدهم وأجساماً تحمل أفكارهم الحاسمة وتعلقانهم الضافية التي أثبتتها البرهان ورفدها البيان.

2 - في تناظم الأشكال والمعاني/الصوت والصدى:

نجل هذا التناظم بين الأشكال والمعاني الزاخرة عنها في الخطاطة التالية:



يكشف لنا هذا الشكل المجرد جملة من الحقائق التأويلية أهمها:

- كلّ الطرائق الشكلية المدرجة في الخطاب، إنما الغاية منها البرهان على واحدة المعنى من خلال نفي الإمكان.
- إنّ واحدة المعنى الذي تقتضيه دلالة النصّ المؤول من واحدة الله أصلاً لذلك المعنى ومصدراً له، لذلك تعلق الطبري بظاهر النصّ حتى لا يفقد الضياء ولا يضيع المصدر.
- الشاظر بين شكل العبارة ومحتواها، جارٍ إلى بناء معنى الواحدة التأويلية والواحدة الأنطولوجية.
- إمكانات المفسر التفسيرية من جوازات المؤسسة السنوية الارثوذكسية، بوصفها مؤسسة تدبر الاعضاء وتوجه مبادئه.
- الحجة مصطبغة بأصباغ المذهب الذي ينتمي إليه المفسر. واصطيغ الحجة بالمذهب، يوجه حركتها ويحدّد هبتها، يقربها من دائرة الاستعمال الموثق الذي قد يبطل في بعض المقامات نجاعتها الاستدلالية ويفرغها من قوتها التأثيرية.
- إنّ هيئة الاعتماد على التخريج/التأويل، تجعل نظام الحجة في هذا المجري التفسيري، نظاماً مقوماً موجهاً، لا نظاماً معدداً مكثرأ، لذلك كثرت في جامع البيان عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، صيغ القضع وانجزم وعبارات التحذير والترجيع ومقامات النهي والتخويف، حتى لا ينخرط الجمهور الذي أسلمته المؤسسة السنوية، اعتقاداً وتصوراً ونظراً إلى العالم، في دوائر الإمكان والجواز، فتضيع الوحدة وعدم الأصل ويختلّ النظام.
- نظام الجداج جارٍ إلى الانصاف بمبدأ الإجماع أصلاً من أصول التشريع، حتى لا تحصل الفرقة ولا يحدث الاختلاف، ولكن ما يلفت النظر، أن الحرص على تمكين الإجماع أصلاً يحتج به على حقيقة المعنى اللدني، وتُدّ الشنازع، وهو ما ستعمل على بيانه وإقامة الدليل عليه في الفصل الموالي «الجداج في مجرى القرابة والنظر»، جهة تنمّ وجوه الحقيقة في الثقافة العربية الإسلامية وتكمل أشكال البرهنة عليها وخطط الدفاع عنها والانصاف نها.

حاصل القول من كل ما تقدم أن نظام الحجج وطبائع الججاج في جامع البيان عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، نظام مأسور بقداسة النص المؤول/ نقرأ أسراً جعل حركة التأويل خاضعة في مختلف تصاريحها لذلك السلطان مخوفة به، إذ غدا الخطاب كله، جرياً وراء إثبات حقائق النص المعتبرة، جوازم حسنة ونهايات قاطعة لا يرتد عليها ولا يشك فيها، لذلك دار الججاج من حيث وظيفته، على التقويم ومن حيث عمقه الأنطولوجي على قول صوت الله إثباتاً وعميقاً، فبدل أن يكون خطاب الطبري التفسيري تكثيراً لمعنى النص صار ترديداً نحصل ظاهر لا يتجاوز ولا ينتهك، وبدل أن يولد نظام التجادل، الاختلاف ولذ لا اختلاف والتوحد المؤجل، لأن حركة الفكر التفسيري، - كما سبقنا لاحقاً - حركة ترجمت التنازع وقالت حقائقه، من خلال أقوال معلنة (أصحاب الأثر/ أصحاب النظر/ أصحاب البصر...) وإيماءات مبطنة يمنع ظهورها. حذر ميّت ينسج به أصحاب الرأي يدفعون به أقوالهم ويحققون به سلطانهم. فيتولد بدلاً عن إجماع التنازع وينتج عوضاً عن التوحد التخالف فتضيع تبعاً لذلك أصول النص تفسر قيماً ومبادئ وتضيق معها وظائف الخطاب المفسر فيحدث التعارض وينشأ نهج بتعظيم المعنى الفردي حقيقة يصونها كل مشتغل بالنص مؤولاً كان أم مفسراً، يقصرها على ذاته ولا يسكن غيره منها، إلا بتفويض مذهبي أو تشريع ملّي. حجة تشفع وبرهاناً يهيج.

الفصل الثاني

الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في مجرى الدراية والنظر (الزَمْخْشَرِي)

مقدمة

لقد سبق أن اشغلنا في الفصل المنقضي بدراسة الحجاج في مجرى الزواية والأثر من خلال أثر هو جامع البيان وعلم هو محمد بن جرير الطبري من جهة كونهما علامتين على هذا المنحى التفسيري في الثقافة العربية الإسلامية.

وقد تابعنا أنظمة الحجج في هذا المجري متابعة ذات مراحل أربع، حيث انطلقنا من ضبط الأطر الحججية التي مدارها على حدّ الحجاج وتعريفه وتوقفنا عند المنطلقات حيث أدناها على دراسة المقدمات الحججية ومختلف مظاهرها باعتبارها فواتح يعين داخلها المحاج استراتيجياته ويقصح عن سياساته حتى يحدث بينه وبين جمهوره ضرب من التعاقد المعرفي والفكري، يسمع بجعل الشواور مكناً بين الأطراف، جانزا بين المتناظرين. ثم خالصنا بعد ذلك إلى دراسة الثنائيات الحججية التي عمد إليها الطبري محتاجاً آلات في الإقناع ووسائل في التيقين، وختمنا برصد الاستراتيجيات الحججية ظاهرها وباطنها من حيث هي مآلات لا يخلو منها أي خطاب عالمياً كان أم طبيعياً، يبطن الفعل والتأثير ويضمّر التبدل والتغيير، وهذا الأمر دعانا في بعض المقامات إلى نوع من التفرع النظري أطال الفصل وأرخى مدهاء، وذلك عائد إلى مقتضيات البحث المنهجية، نظراً إلى حاجة الفارئ والباحث، سواء بسواء، إلى بيان شبكة المفاهيم والمصطلحات التي يطلبها العمل طلب الوضوح والدقة تُبنى عليها المحاصيل وتستهدى بها الغايات.

وهذا التفرع النظري الذي استغرقه الفصل الأول لن نعود إليه فيما يلي من

فصول الكتاب، إلا إذا دعت الضرورة وحتمت الحاجة ذلك، حتى لا تقع في حرج لا يزيد، ومأزق لا ترتضيه نعتي التكرار والمعاودة.

ولما كانت غايتنا البعيدة ومرمانا المأمول، من دراسة الججاج في نماذج مئة من تفسير سورة البقرة، الوقوف على التحوّلات الحاصلة في الفكر التفسيري العربي الإسلامي خاصة وفي الفكر العربي عامة، نستدعي من جهة التشثيل على نحويات الفكر التفسيري العربي الإسلامي من منطلق الججاج وما ينجم عنه من قضايا ومشاكل، أثرا تفسيرياً شامداً على المنحى النظري نعتي «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»⁽¹⁾، وعلماً عدّ لدى من أزعج للتفسير⁽²⁾ علماً تمخض وخلص، رائد هذا اللون ورأسه البارز نعتي الزمخشري، نجيل النظر في الأثر وتلفظ البصر في العلم عقائد وتصوّرات، خلفيات ومضمرات يتلّون بها الججاج وتطبع بها آياته وسياساته.

وهذا الأمر سمكنا فيما بعد من عقد المقارنات وبناء الشناظرات بين مجاري

(1) لقد عدنا إلى طبعتين اثنين: طبعة اكتفينا منها بغرض القراءة وطبعة متحتنا منها الشواهد والإحالات.

- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاه، خلفاء. هـ/ 1385 هـ/ 1966 م.

- الكشاف عن حقائق غوامض التأويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. رثبه وصيفه وصحبه محمد عبد السلام شاعين. منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط3/ 1424 هـ/ 2003 م.

وسيلحظ القارئ أن بين الطبعتين، اختلافاً في العنوان ترجمانه المرتبب الإضافي في محلّ جز: (عن حقائق).

- الطبعة الأولى. (التنزيل)

- الطبعة الثانية، (غوامض التأويل)

بجعل الكشاف منصباً في العنوان الأزل على حقائق التنزيل (النص القرآني) ومعلقاً في العنوان الثاني بغوامض التأويل (قراءات المفسرين وحدوس المؤلفين)، وأياً كان التعليق، فإن عنوان الكتاب دالّ على اشغال الزمخشري بتجلية غيب النص القرآني، متناً وهوامش، حتى تبدو حقائقه وتظهر معانيه، ولهذه الهواجس تأثيرات في تلويح المسالك الاستدلالية البرهانية التي يتوخاها الزمخشري، يقع بها جمهوره ويوصل من خلالها مندوره.

(2) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، (467 هـ/ 538 هـ).

فإنه الفكر التفسيري الإسلامي وألوانه المتعددة. وهذا الأمر لا يحصل غمماً متاحاً وعلماً مكنياً، ما لم يمر الباحث بطور الوصف الدقيق والتشقيق الزقيق للأفكار والثوابت، وهو ما تنوي إدراكه وما نروم تحقيقه، حتى يكون تركيب الأنساق، حاصل تبتت وحصيف وتدقيق لطيف، تنجلي بمقتضاه المشتركات وتبرز الفوارق.

1- في التفسير النظري وقضاياها

لقد شهدت الثقافة العربية الإسلامية، شأنها شأن كل ثقافة، ضروباً من التحولات مختلفة أدركت أبنيتها الفكرية كما لامست مضامينها ومحتويات معارفها. وهذا التحول الجاري على الأبنية والمضامين، عائد إلى حركة العلوم وكيفيات تولدها وهيئات ترتيبها.

ولما كان التفسير علماً من العلوم له قواعد ومبادئ، أدركه ما أدرك صنوف العلوم في الثقافة العربية الإسلامية، فجرى عليه التحويل وانطبع بمظاهر التبديل. وبجلى ذلك ما طرأ على الفكر التفسيري الإسلامي من قضايا لم تكن موجودة فيه قبل، مثل اشتغال المفسر بباطن النصّ وغوره واعتبار معانيه معصورة في الأبنية الحاملة لها التي لا يجابه فعلها الضامات، سوى عمل تأويلي يشترّب مجازته الكلام ويجلي خوافي الخطاب .

وهذا الوعي الطّاري على الفكر الإسلامي، ازدهر بمفعول الدراسات الإعجازية والفتوح البلاغية التي وقعت في النصّ القرآني على علامات أشارت إلى نغمة المعنوي ونسجه الشكلي وفعله التأثيري⁽³⁾ وما يحدث عن تلك التناظرات،

(3) عن أثر التصورات البلاغية في الدراسات الإعجازية، راجع في ذلك، صمود (حسني)، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوّره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، (مرجع سابق)، وخاصة حديثه عن عوامل نشأة البلاغة العربية، ص 29-87، وأذا تلك العوامل هي جملة من الزواقد، نوردها كما أوردها المؤلف تبعاً، (الشعر - القرآن - نغمة لغة - الحاجة إلى التعلّم والتعليم - المؤثرات الأجنبية). وقد بدأ القرآن في مركز هذه العوامل أُنشئ ساهمت في ميلاد علم البلاغة العربية، يقرؤون بها نغمة ويتبحرون من خلال فواعدها، الذليل على إعجازها، وهو ما قضى أن تكون، قضية الإعجاز في صدارة مسير الاحتجاج للنبوة، (صمود، ص 35)، كما تقع العروة، لتأصيل هذا المشغل في أبنية القديسة، إلى الجرجاني (عبد القاهر) من خلال كتابه، دلائل الإعجاز، دار النشر، *

من قيم حاجية ثبت الإيمان وتضمن الثيقين بخصوصية النص وتفرد جنسه.

إن التحول الذي يحدث في أبنية العلوم ومضامينها، مأناه حاجة الثقافة إلى تلك التحولات وحاجة العلوم إلى تلك التبدلات، حتى يقع التوافق بين مطالب الجمهور من جهة - وهي مطالب متجددة، متبدلة يقضي بها الطارئ وتجيئها الضرورة - وبين طبقة العلماء الذين صلفوا وألفوا، بمفعول أشرط موضوعية وانتشاءات ذاتية تجتمع وتفرق، تتناصر وتتنازع، حيث يكون حاصل التوافق بين الطرفين المؤلفات والتصانيف.

وكما كان التفسير عندما انتهى إلى الطبري في أوائل القرن الثالث، نهراً مزيداً ذا ركام وراوسب، فقد انصب إلى بحر خضم حباب فامتزج بمانه وتشرب من عناصره وصفا إليه من زبده وتطهر لديه من ركامه ورواسبه⁽⁴⁾، خلص التفسير النظري/التفسير بالزاي مع الزمخشري المعتزلي، إلى قواعد وتجريدات دلت عليه وسنته، فاستقام في الحضارة العربية الإسلامية، لونا تفسيرياً ترجم تحول هذا الفكر وتغير معدنه من فكر نقلني مأسور بالزواية إلى فكر عقلي مشغول بالدراية المبنية على قاعدة الشرح العقلي والشرح النظري، الذي يراتب بين الأفضية التأويلية مرآة منطقية لا يثبت فعلها إلا إذا رجحت آلة العقل ذلك وأجازته.

ويطلق التفسير بالزاي «على الاعتقاد وعلى الاجتهاد وعلى القياس ومنه اصحاب الزاي أي اصحاب القياس (...). والمراد بالزاي هنا الاجتهاد»⁽⁵⁾، فهذا الحد الذي يعلقه الذهبي بالتفسير النظري يعادل بين التفسير بالزاي وأصل الاجتهاد باعتباره عتبة أولى من عتبات الظفر بالمعنى من جهة كونه طلبه المفسر/المؤول يشعه ويتوق إليه.

ولكن هذا الاعتبار يبطن مقتضى لا يرد صريحاً مداره على أن اللون التفسيري النقلني لا اجتهاد فيه ولا تأويل وهذا التفي يؤلد مبدأ الشخالف بين

⁴ القاهرة، ط5/ 1372 هـ وكذلك كتابه، أسرار البلاغة، تحقيق هـ. ريتز، إستانبول، 1954.

(4) ابن عاشور (محمد الفاضل)، التفسير ورجاله، (مرجع سابق)، ص 39.

(5) الذهبي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ص 253.

الخطاب التفسيرية وهو مبدأ ينسب الخطاب إلى دائرة الحجاج ويعلقه بمجمله. ولكن الزاوية النسبية التي يقضي بها منهاج النظر المتناسك، تنفي أن تكون العلاقة بين عناصر الفكر ورواقده، متقاطعة بل متجادلة تنامي فيها الحركات ولا تنفص، تطاف ولا تتجافى، تتوحد ولا تفرق.

II - التفسير النظري ومظاهر الخروج عن سنن الأثر وسموت النقل

لقد عدا معروفاً أنّ التفسير النظري قام في أساسه على مراجعة ما بناه التفسير (لغوي/الأثري) من سنن تفسيرية وضوابط تأويلية تستند في جوهرها إلى سلطة (سلف وجالاً وأقوالاً⁶⁶) وهذه المراجعة قضت بتبديل شفرات الفهم وتغيير توجهات التأويل التي صار بموجبها النص المفسر، نصاً خاصاً لضوابط تأويلية يميزها السياق النصي المركب من نظم بلاغية ونحوية ودلالية، لا يحمل محملاً حرفياً ظاهراً، بل يحمل محملاً مجازياً باطناً يكثر معناها ويفتح منافذ التأويل على إمكانات كانت مع التفسير الأثري حراماً لا يطرق ووهماً لا يتخيل.

وقد ساعد على إنجاز هذا التحول ما وصلت إليه العلوم البلاغية من قُرى، احتلّ مبحث المجاز فيها مكانة صار بمقتضاها المعنى لا يُحمل على ظاهر معلوم بل على باطن مكنون لا يتجلى إلا في حال غادر فيها مفسر النصّ العتبات القريبة وانخرط في عالم الممكن والمحتمل⁶⁷.

فيعد أن كانت الحقيقة محصورة داخل أسيجة تمزّلها وتحذّ هبتها، صارت كياناً متعدّد الوجوه، كثير السمات، وهذا الأمر جعل أهل الظاهر من المفسرين، يعتبرون جماعة النظر خارجين مارقين، مفسدين مخزيين، كسروا السموت ودكّوا

(66) عن تلك الأسس والضوابط التي يتسم بها كلٌّ من المنحى التفسيري الأثري والمنحى التفسيري النظري، راجع، ابن عاشور (محمّد الفاضل)، (مرجع سابق) وخاصة حديثه عن «التفسير بالمأثور»، ص 23-45، وحديثه عن «من البخاري إلى المعتزلة»، ص 49-54 وكذلك حديثه عن «من عبد القاهر إلى الزمخشري وابن عطية»، ص 57-61 وبالعودة إلى كل هذه المواضع سيقتف القارئ على ما كان يختص به كلٌّ منحى تفسيري من أسس ومبادئ تختلف باختلاف التأويل وتباين بتباين التفسير.

(67) عن مفهوم المجاز في المجال العربي الإسلامي القديم ودوره في توجيه حركة التأويل والنظر إلى العالم، راجع في ذلك:

وهي واختيار، تجريره وتنقذه، كي لا يختل التصور ولا تضطرب الآلة ويدرك العمل بذلك ما قدر له سلفاً: دقة العرض وصرامة البسط وهما طلبنا في هذا الباب الثاني باعتباره باباً مركزياً في طرحنا، تفكك داخله النظم الحجاجية والاستراتيجيات الخطابية التي كان يصرفها المفسرون المسلمون، يلقون هواجسهم في كشف المعنى وتجليه سداً، على النص القرآني مختبراً وبؤرة منه منطلق الأول وإبه عوده.

III - الحجاج في الكشف: اطره ومنطقاته وتلقياته واستراتيجياته

لقد قدمنا في الفصل المنقضي جل المفاهيم التي بنفوسها الدرس الحجاجي، تقديماً عمدنا فيه إلى التفصيل والتفريع نظراً إلى وعينا بضرورة أن يكون فصل الكتاب الأول قاعدة عليها تبنى الفصول التالية ومثالاً نهدي به الأفعال للأخفة. وهذا الضنيع سيحزر القارئ من هاجس المطالبة كل مرة بسط المفاهيم وتدقيق التصورات النظرية التي لها بحقل الحجاج صلات.

ولنا كان الأمر على ما هو عليه، سيكون انشغالنا بالحجاج في الكشف تشغال تكثيف لا تشغال تفصيل، نرصد أطره ونقف على منطقاته ونعتمد تقنيته وتناؤز استراتيجياته، حتى يحصل لنا في آخر هذا الفصل ما به نقيه التشاؤز بين نسج التفسيرية الأثرية ونسج التفسيرية النظرية.

وقدما تشاؤز بين المنحيين، يتجه عنه موقف تأويهي يصنعه عمر تبحث عرث لتون. يقضي برصد شخوات نشكبية وشبذلات نصموية في لعكر نوري (إسلامي) عممة وفي دكر بتفسيرية حصة. وقد اندصر بديكته جد به برودة نسو ندويه دكر دكر بفضه بكوفة وإسلامية ويحميه شذته¹.

¹ ...
² ...
³ ...

1 - الأطر الخطابية

إن مدار النظر في الأطر الخطابية، على مبدأي الإذعان والطاعة من جهة كونهما يمثلان الغاية القصوى التي عليها يرتكز كل عمل خطابي إرهمي قلماً إلى تهيئة أحوال وهيكلة وضمانات وجدت سلفاً⁽¹⁰⁾ وهذان المبدأان، شديدان التماسك بمقولة الجمهور الذي عنده كل من بيرلمان Perelman وتيتكا Tycha في مصنفهما، نتاجاً خاصاً بالخطيب/المخاطب بيني معالمه ويقوم هيئته ويفرض سماته⁽¹¹⁾.

والجمهور مقولة قديمة تركزت عليها جل الخطابات⁽¹²⁾، وهو مقولة مريجة، يلتم بوجودها الخطاب وتفرض عقوده بغياها، لذلك كان الترخيري يمي تومي كنه خفورة مقولة الجمهور الذي افترض ملامحه، عند أثار خطبه عن قين

(10) عن علاقة العمل الخطابية بمبدأ التقبل والتحويل الحزري عن وساميات سابقة وأخرى مشهورة، راجع المؤلفات التالية: (Gervé (Pierre) L'argumentation, P.U.F. Paris, 1983. إذ يترجم الخطاب قائلًا:

Demander par laquelle une personne - ou un groupe - entreprend d'amener un auditeur à adopter une position par le recours à des présentations ou assertions - arguments - qui visent à en montrer la validité ou le bien-fondé., p. 4.

• Perelman et Tycha, *Traité de l'argumentation*, op. cit.

حيث يقول الكاتبان في سياق حديثهما عن علاقة الخطاب بالخطيب:

• *Argumentation et Persuasion*

L'argumentation est une action qui tend toujours à modifier un état des choses persuasives, P.22.

• Buffon (Bertrand), *La parole persuasive, théorie et pratique de l'argumentation* (Nemique, P.U.F., Paris, 2002).

وخاضة الباب الثاني (L'argumentation)، ص 135-261.

(11) عن علاقة الخطيب بجمهوره وما ينجم عن تلك العلاقة من قضايا، راجع بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق).

يلج النظر في القضايا التالية:

• L'orateur et son auditoire, p. 22-25.

• L'auditoire comme construction de l'orateur, p. 25-30.

• Adaptation de l'orateur à l'auditoire, p. 31-34.

(12) عن أسئلة مقولة الجمهور وعلاقتها بتنفيذ الخطاب وتوجيه مسارات القول، راجع المرجع السابق وتبني القضايا ذاتها.

تحويلة تجريدتها: **فإذن قلت (...) قلت... ١٠٠**، وهي بنية يتلاقز فيها مثال الزيمشترني التاويلي مع آفاق انتظار الجمهور بشرط وطب. بخير وحظ

ولبينة التشارطة التي تجريدتها **فإذن قلت (...) قلت... ١٠٠**، تفسر حصة طلابي، مفادها أن الزيمشترني يرمي إلى معاصرة الجمهور معاصرة تجعل الخطب الثوبوني القاتر على تأويل أي القرآن وكشف خباياه سورة، خلفه متحدث مع صاحب الجمهور، متوافق مع مكاتبة¹¹³.

بأن الشغل الزيمشترني بالجمهور باعتباره مقولة مجردة يتمردوا أصحح ويتعززون هيتها¹¹⁴ الشغل شئت عقب مبيع في لكشف كثيرة، توترت ويتعز¹¹⁵ اقتبست عقب أفعدن وكبر يمكن حضوره في لشككت لآلاته التالية:

• لإليه بأعده والمعرفة: **العلماء¹¹⁶** وهذه طبيعة دخلة في سن التأجيل عن قلمي تعرب، تنظمن منتظبات معنوية، مصادره عسى يحدث لتبني إلى

113 من توافق الجمهور مع عذبات أحببت أصحح، رجع بيرعد وينفذ، أخرج سنق وحجت أحببت أصحح من *Adaptation de l'écrit à l'auditeur*، ص 23-24.

114 رجع في قلت بيرعد، وينفذ أخرج سنق وحجت حببتهم من *L'auditeur comme le constructeur de l'écrit*، ص 23-24.

115 وهو شغل الزيمشترني بالجمهور، مقولة دعته في تحقيق عمود الخطب الثوبوني من جلا حجة من تركيب وجمع من لآلية وكذا من الأسبق والضعف، ورد من جهة التشنج هذا منه وحيث نها

- **أعد أن من كل عد ومعد إلى حصة... ١٠٠**، لكشف، ص 2.

- **أعد أن لأفط التي ينتهي بها أسماء**، مستبته الحروف المسوقة التي مع بكت لكشف... ١٠٠، نفس، ص 30.

- **والأ ترى أن هذه الحروف أسماء**، لم يخط لها... ١٠٠، نفس، ص 30.

- **فإذن قلت: من أي قبيل هي من أسماء**، أعنية له مستبة قلت، ص هو أسماء مربة... ١٠٠، نفس، ص 30.

116 لا تكاد نظير بصيغة العدا في تفسير الزيمشترني سورة الفرقة، إلا في موضعين اثنين، هذا ما يكون قد فاتنا عنه، فسهوا عنه أو تحوز، نفسه، ص 26-27.

- **العلم أن الألفاظ التي ينتهي بها أسماء**، مستبته الحروف المسوقة التي مع بكت لكشف... ١٠٠، نفس، ص 30.

- **فوالعلم أن هذا الشوع من الاستشفاق بحري**، ثارة بوهجة له من مستبته ص الحليب... ١٠٠، نفس، ص 53.

جلالة المقال ورفعة العلم المقدم. والأمر بالعلم فيه نوع من الإضمار المقاصديّ الذاتر أساساً على التفاضل في درجات العلم بين الأمر والمأمور: الأمر فاعل والمأمور منفعل يتقبل مواضع العلم تقبّل من أذعنّت ملكة قلبه وأمنت مدارك عقله بسلطان القائل الذي رسم مكانته من خلال جملة من الأوصاف وجمع من الخصال، صارت في عقول المتقبّلين حقائق لا تجادل ومصادر لا تبتك⁽¹⁷⁾.

♦ الإدراج والحشر: «... ألا ترى...»⁽¹⁸⁾

إنّ منتهى الغاية في الججاج، إدراج الجمهور وحشره في مقاصد المحاج ومراميه⁽¹⁹⁾، لذلك انشغل الزمخشريّ وهو المنافع بأوله العقليّ الذي يروم من

وما نلاحظه أنّ هذين الموضوعين اللذين وردت فيهما صيغة «اعلم» التي يتولد عنها صلان فوليان، هما الإيحاء والتشبيه، هما موضعان وردا في أوّل التفسير وهو ما يشهد أنّ لهذه الصيغة، دوراً ججاجياً يقضي بحشر الجمهور في دورة الكلام وجعله يتفنن بما يلقى على سمعه وما يسط على عقله، يؤمن بتعاليمه ويعمل بهديه.

(17) يصنع «مالك العلم» والعارف بأحواله ودقائقه، نفسه صورة يهر بها خصمه ويأزر بها نصيره وقد بدا هذا الأمر في قول الزمخشريّ «ولقد رأيت إخواننا في الذين من أفاضل الفئة الناجية العدلية الجامعين بين علم العربية والأصول الذبئية، كلّما رجعوا إلني في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجج، أفاضوا في الاستحسان والتعجب واستفهبوا شوقاً إلى مصف يضمّ أضرافاً من ذلك حتى اجتمعوا إلني مقترحين أن أملي عليهم (الكشف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل) فاستعفيت، فأبوا إلا المراجعة والاستشفاق بعضهم الذين وعلماء العدل والتوحيد والذي حدثني على الاستعفاء على علمي أنهم طلبوا ما الإجابة إليه عليّ واجبة، لأنّ الخوض فيه كفرض العين ما أرى عليه الزمان من رثانة أحواله وركاكة رجاله وتناصرهم عن أدنى عدد هذا العلم...»، نفسه، ص 8.

(18) لقد أورد الزمخشريّ هذه الصيغة في أوّل تفسيره، إذ يقول: «ألا ترى أنّ هذه الحروف أسماء لما يلفظ بها...»، نفسه ص 31، وليراد تلك الصيغة أوّل التفسير دائر على إضمار محتر على قصد تفي إدراج الجمهور وحشره في التصورات التأويلية التي ينوي الزمخشريّ بناءها، حتى تثبت وتستقرّ، حقائق لا تجادل وعقائد لا تبتك.

(19) راجع هذه الفكرة ضمن مؤلف بيرلمان وتيتسكا (مرجع سابق) وخاصة حديثهما عن (31-34) (Adaptation de l'orateur à l'auditoir, p. 31-34)، إذ يوردان، لبيان هذا الأمر: إدراج الجمهور وحشره في مقاصد المحاج ومراميه القول التالي.

«Mais aucun orateur, pas même l'orateur sacré, ne peut négliger cet effort d'adaptation à l'auditeur», p. 31-32.

خلاله استبدال العقائد الظاهرة التي عدّها واقفة من النصّ على محيط معناه، بفائد باطنة تجلّي مجازية الكلام وتهنّك ستر خباياه، وذلك من خلال مخاطبة الجمهور بالعلم يحمل على تقبّله وبالزّوية والزّوايا، يدعى إلى التّوسّل بهما اعتباراً وتبصّراً، لتكشافاً ومشاهدة. وهذا كلّه داخل في مسار حجّاجي رسم الزّمخشري مسالكة وأقام وعائمه، منتهى أمره تمكين جملة من المبادئ الاعتزالية التي ورثها من فرقته واكتسبها من جماعته⁽²⁰⁾ وادعى نجاعتها في الاستبصار بمعاني النصّ القرآني التي هي معاني غزيرة لا يصلها كلّ ذي علم إلا إذا ارتاض بنكت منه لا تنأى من جهة الإرسال والبسط، بل تنأى من جهة الاصطفاء والتّفضيل. وهذا التّصور أمّداً بملامح منه، قول الزّمخشري وشى به آخر خطبته على تفسيره، إذ يقول: «وكان يقدر نعامه (الكشاف) في أكثر من ثلاثين سنة وماهي إلا آية من آيات هذا البيت المحرّم، وبركة أفيضت عليّ من بركات هذا الحرم المعظم. أسأل الله أن يجعل ما نعت فيه سبباً ينجيّني، ونوراً لي على الصّراط يسعي بين يديّ ويبيّني، ونعم مسؤول...»⁽²¹⁾

هذا المقال يجعل الكشاف مئة من الله وأعطية من أعطياته سهّل خروجه ورزق نعامه، حتّى استقام في ظرف وجيز لم يكن متاحاً قبل. وهذا الاعتبار التقديسيّ الذي يخرج بمقتضاه الكتاب عن أصله الماديّ ليتصل بأصل آخر جوهرانيّ إلهيّ، يصبّ على الكشاف مسحة سحرية مفارقة وصفة إلهية متعالية،

(20) المبادئ الاعتزالية التي يرمي الزّمخشري إلى تمكينها في كليات جمهوره، هي الأصول الخمسة (التوحيد والعدل والوعد والوعيد - المنزلة بين المتزلّين - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، باعتبارها أصولاً يتفوّم بها فكرهم وتأسّس عليها تصوراتهم، لذلك اعتبرها البعض مقوّمًا إيمانيًا إذ يقول: «لقد آمن المعتزلة بأصولهم الخمسة وما تفرّع عنها من آراء وجعلوا منها القاعدة والأساس الذي تنطلق منه كلّ محاوراتهم ومعاملاتهم مع التّفصّص سواء كانت قرآناً أو سنة...» (عليّ الشّابيّ وأبو لبابة حسن وعبد المجيد النّجار، المعتزلة بين الفكر والعمل، الشركة التونسية للتوزيع، ط2/ 1986، ص101) واعتبرها البعض الآخر، مدخلاً لتحديد المنظومة الاعتزالية والوقوف على أبعاد تلك الأصول الخمسة فلسفيًا وأنطولوجيًا وأكسيولوجيًا، (راجع في ذلك منسبة (مقداد عرفه)، علم الكلام والفلسفة، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995 وخاصة حديثه عن «فلسفة الأصول الخمسة من خلال شرحها للقاضي عبد الجبار المعتزليّ»، ص21-39.

(21) الكشاف، ج1، ص9.

تجعل الجمهور المتقبل خاصاً كان أم كونيّاً جمهوراً مدعناً مطيعاً لا يجادل حقائق الكتاب ما دام مصدرها إلهياً ومنبعها علوياً، فكانَ الزّمخشرّي وهو الجاري وراء إثبات ما أبدته له مخيلته من أنّ الكشف في تمامه من بركة المكان المقدّس (مكة) ونفحات الزوج المجرد (الله)⁽²²⁾، يروم تحصين كتابه من مغبة الطعن والتشكيك اللذين قد يجاهره بهما الخصم ذو العقيدة المناوئة والرأي المخالف. وهذا الأمر سنعود إلى بيانه ضمن المنطلقات الججاجيّة، عندما نصل الكلام ببيان ججاجيّة المقدمات التي يبي عليها المحاجّ مقاله ويفتح بها مجاله.

ولم يكتفِ الزّمخشرّي - وهو العامل على تحصين كتابه بمختلف الأسباب ومتباين الضمانات التي تنزّهه وترفع شأنه حتى يصير حجّة على وثاقة التخرّيج وعلامة على قوّة التأويل الذي يمتنع أصوله من المنابع المحكمة (البركات الإلهيّة والتبجيلات القدسيّة)، يترجم أصواتها ويبلّغ حقائقها - بجعل مطالب الأفاضل من «الفرقة الناجية العدليّة» صفة يكتفي بها على المعتزلة، فرقته وجماعته طالبوه فلتى الطّلب وكان الجزء كتاب الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل⁽²³⁾ بل أضاف إلى ذلك سنداً أزر السند الأوّل وقوّاه فانبثق عنه تمام الكشف في أوجز ظرف وعلى أحسن حال من التمام والاستواء، وهو ما يختزل مآتي الكتاب وأسبابه في مآتين اثنين بارزين:

1 - المآتي الأوّل: إلهي، قدسي (البركة والتعظيم).

(22) يبدو هذا الأمر في قول الزّمخشرّي «فقلت: قد ضاقت على المستعني الحبل وعبت به العلل، ورايتني قد أخذت مني السرّ وتقعقع السرّ، وناهرت العشر التي سخنها العرب دقاقة الزقاب، فأخذت في طريقة أخضر من الأولى مع ضمان الكثير من الفوائد والنحص عن السرائر، ووقف الله وسدّ، ففرغ منه في مقدار مئة أبي بكر الضديق رضي الله عنه وكان يقفّر تمامه في أكثر من ثلاثين سنة وماهي إلا آية من آيات هذا البيت المحرم وبركة أفيض عليّ، من بركات هذا الحرم العظيم...»، نفسه، ص 8-9.

(23) يبدو هذا الاعتبار الذي بدأ فاعلاً في إنشاء الكشف، في القول التالي «ولقد رأيت إخواننا في الذين من أفاضل الفئة الناجية العدليّة الجامعين بين علم العربيّة والأصول الدينيّة، كلّموا رجوعوا إلّي في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجج، أفاضوا في الاستحسان والتعجب واستطبروا شوقاً إلى مصفّ يضمّ أطرافاً من ذلك، حتى اجتمعوا إلّي، مقترحين أن أملي عليهم «الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل...»، نفسه ص 8.

2- المائى الثاني: بشري، مذهبي (نصرة المذهب وأزر الجماعة).

وبهذا يحصل صهر الإلهي القدسي مع البشري المذهبي، فيحدث عن ذلك ميلاد الكتاب ونشأته، فيتوثق مآتاه وتزدوج وظائفه ويقوى سلطانه لدى الجمهور المتقبل، يؤمن بتخريجه ويدافع عن تأويله الذي ادعى صاحبه فيه تجلية الغوامض من الحقائق وكشفها، حتى تبين وتظهر علامات على عمق المقصد وأمارات على قوة البرهان⁽²⁴⁾.

إن هذه العلامات التي جليتنا هياتها من النص، غايتها تحصيل طاعة الجمهور وإدراك إذعان ملكاته، حتى يستطيع الزّمخشري محتاجاً أن يبلغ أفكاره ويقنع بمراميه باعتبارهما غايتين من غايات المحاج، يصل إليهما قصد وتبني عليهما أهدافه⁽²⁵⁾.

(24) نفسه، «أبرزت بعض الحقائق من الحجب...»، ص 8.

(25) لقد أولى كل من بيرلمان ونيكا في مصنفهما، هذا المبدأ، معني تحصيل طاعة الجمهور وتجويز إذعانه، حتى يكون الخطاب الملقى على كيانه، ناجعاً نافلاً، مكانة لك عليها، بعض الشواهد نوردنا بعضها، حتى لا تضع دفتها ولا تفقد سلامتها.

«Pour qu'il y ait argumentation, il faut que, à un moment donné, une communauté des esprits effective se réalise. Il faut que l'on soit d'accord, tout d'abord et en principe, sur la formation de cette communauté intellectuelle et, ensuite, sur le fait de débattre ensemble une question déterminée: or, cela ne va nullement de soi.»
Traité de l'argumentation, p. 18.

«Il faut, en effet, pour argumenter, attacher du prix à l'adhésion de son interlocuteur, à son consentement, à son concours mental», Ibid, p. 20-21.

«Le grand orateur, celui qui a prise sur autrui, paraît animé par l'esprit même de son auditeurs», Ibid, p. 31.

«Il n'y a qu'une règle en cette matière, qui est l'adaptation du discours à l'auditoire, quel qu'il soit: le fond et la forme de certains arguments, appropriés à certaines circonstances, peuvent paraître ridicules dans l'autre», Ibid, p. 33.

إن هذه الشواهد وغيرها التي نجد لها أشباعاً كثيرة في مصنف بيرلمان ونيكا، تزد نجاعة الخطاب الجبّاجي إلى التوافق الذي يجب أن يحصل بين باث الخطاب ومتقبله. فكلمنا كان التوافق بين الطرفين نائماً، كان نفوذ الخطاب أتم، وكلمنا كان التوافق بين الطرفين ناقصاً، كان نفوذ الخطاب وسلطانه أقتص.

♦ الحوارية والتفاعل⁽²⁶⁾

إنّ أجلي صيغة تترجم مبدأي الحوارية Dialogisme والتفاعل L'interaction هي صيغة: «فإن قلت (...) قلت»، المحمولة داخل بنية تشارطية، يقتضي تأويل معناها التحوي، تعليق ما يقضي به التركيب الشرطيّ المقدم على التواة الإسنادية، تليقاً تلازمياً يجعل المعنى الأول من أشراف المعنى الثاني والعكس صائب⁽²⁷⁾.

(26) لقد أثارت روث أموشي (مرجع سابق)، مشغل الحوارية في سياق حديثها عن الجمهور:

الحذّ والخصائص، وقد ميّزت في بحث هذا المشغل، بين صفتين من أصناف الجمهور.

- الجمهور الحاضر حضوراً مباشراً

- الجمهور المفترض / الغائب

وقد استلهمت هذا التصنيف من حدّ بيرلمان وتيتكا في مصطلّهما، الجمهور، فالجمهور حسب تصوّرهما هو، «الجماعة التي يرمي الخطيب/ المحاخ إلى التأثير فيها من خلال العمل الجداجي» (راجع ذلك ضمن أموشي، ص 34، إذ تقول:

«Chaque orateur pense, d'une façon plus ou moins consciente, à ceux qu'il cherche à persuader et qui constituent l'auditoire auquel s'adressent ses discours».

إنّ هذين الصفتين من أصناف الجمهور (الجمهور الحاضر حضوراً مباشراً والجمهور الغائب/ المفترض، يتبع كلّ منهما جنساً خطابياً ونمطاً جداجياً، إذ إنّ صف الجمهور الأول، يصنع نمطاً جداجياً حوارياً DIALOGAL وأما صنف الجمهور الثاني، فيصنع نمطاً جداجياً تحاورياً DIALOGIQUE والفرق بينهما كامن في توفر مبدأ التفاعل L'interaction في نمط الجداج التحاورّي واتعدامه في نمط الجداج الحوارّي.

وهذا التمايز في نمطي الجداج المتجنين استناداً إلى مقولة الجمهور واقعاً أو افتراضاً، هو الذي جعل «أركيوني»، تصنف المتقبلين، طبقات أربعاً تستغلّ كلّ طبقتين بنمط جداجي مخصوص وينوع من أنواع الجمهور معيّن. فحصرت بذلك المتقبلين ضمن طبقتين خطبائيتين، الطبقة الحوارية والطبقة التحاورية، وقد هداها في ذلك منطلق معيّن قائم على مقولتي الواقع والافتراض في رسم الأجناس القولية وحذ الأنماط الخطابية، وحتى يكون كلامنا دقيقاً نورد ما ساقته «روث أموشي» في سياق حديثها عن هذه القضية، من خلال الشكل التالي:

DIALOGAL DIALOGIQUE	{	1 - Présent + «loquent» (échange oral quotidien)
		2 - Présent + «non-loquent» (la conférence magistrale)
		3 - Absent + «loquent» (la communication téléphonique)
		4 - Absent + «non-loquent» (dans la plupart des communications écrites)

(Orecchioni, in Amosy, p. 35)

(27) للوقوف على مبحث الشرط وقرافاً فلسفياً أنطولوجياً يصير بمقتضاه الشرط، باعتبارها *

فجواز قول الزمخشري مشروط بطلب الفاعل المحمول بصيغة «فإن قلت»، وهذا الاختيار التركيبي الذي يتواتر وروده ويتكاثف أطرافه في الكشاف عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة⁽²⁸⁾، ليس محض إجراء شكلي لا دلالة فيه، بل هو

- بنية نحوية بسيطة، وأدأ من الزوائد الفاعلة في إنشاء كون الكلام الذي يحده المتكلم/ العامل، راجع محمد صلاح الدين الشريف، الشرط والإنشاء النحوي للكون - بحث في الأسس البسيطة المولدة للأبنية والذلات، (مرجع سابق).
- إن البنية القائمة على الشرط باعتبارها بنية بسيطة تولد بمفعول قانون التعاور. ضرباً من التفاعل ونوعاً من التعامل بين المحتاج والمحجوج وهو ما ينشأ عنه تشكيل دلالي وتركيب معنوي، يجعل قول القائل استجابة لطلب السائل، وفي ذلك إضمار استراتيجي حاصل أمره أن الأفتكار التي يرمي الباحث إلى تمكينها في كليات الجمهور، هي بمثابة المطلب الاختياري وليست من قبيل الإجماع الإيجابي، ومن ثمة تخرج البنية المجردة من حيث هي بنية بسيطة من دائرة الضمت الذي تحويه الأبنية، قبل تحريكها من لدن المتكلم/العامل، إلى دائرة الإنشاء والإحداث، إنشاء الممكنات الدلالية وإجترار الجوازات الاستراتيجية.
- (28) الأمثلة على تحكّم هذه البنية في خطاب الزمخشري التأويلي، دونها العذ، لأطرافها وكثافة حضورها، ورغم تلك الحقيقة. فإننا سنورد بعضاً منها، حتى يقوى الزعم ويمكن التقدير.
- «فإن قلت: فلم لفظ المتجهي بما أخره ألف منها مقصوداً، فلنا عرّب مذ، فقال هذه باء، وياه، وهاء، وذلك بخيل أن وزانها وزان قولك، «لا» مقصودة، فإذا جعلتها إسماء مدد، فقلت: كبت لا؟ قلت: هذا التخيل يضمحل بما لخصته من الدليل، والسبب في أن فطرت متجهجة ومدت حين مشها الإعراب...»، الكشاف، ج 1، ص 31.
- «فإن قلت: ما هذه الضفة، أواردة، بياناً وكشفاً للمتيقن؟ أم مسرودة مع المتيقن تقيه غير فائدها؟ أم جاءت على سبيل المدح والثناء وكصفات الله الجارية عليه متجهداً؟ قلت: - يحتمل أن ترد على طريق البيان والكشف، لانتعاشها على ما أنتت عليه حال المتيقن من فعل الحسان وترك السيئات...»، نفسه، ص 48.
- «فإن قلت: هلأ يبين لهم تلك المصالح؟ قلت: كفى العباد، أن يعلموا أن أعمال الله كلها حسنة وحكمة، وإن خفي عليهم وجه الحسن والحكمة...»، نفسه، ص 129.
- «فإن قلت فقد ثبت قولهم: عفا أثره إذا محاه وأزاله فهلاً جعلت معناه: فمن محي ل من أخيه شيء؟ عبارة قلقلة في مكانها، والعمو في باب الجنايات عبارة متفائلة مشهورة في الكتاب والسنة واستعمال الناس، فلا يعدل عنها إلى أخرى قلقلة نابية عن مكانها، وترى كثيراً ممن يتعاطى هذا العلم بجرئ - إذا أفضل عليه تخرج وجه للشكل من كلام الله - على اختراع لغة وأذعاء على العرب ما لا تعرفه، وهذه جرأة يستعاذ بالله منها...»، نفسه، ص 220.
- «فإن قلت: هلأ قيل: يتربص ثلاثة قروء، كما قيل تربص أربعة أشهر؟ وما معنى ذكر الأنفس؟ قلت: في ذكر الأنفس تهييج لهن على التربص وزيادة بحث، لأن فيه

اختيار وعى الزمخشري مقاصده وترسم غاياته، إذ إن البنية القائمة على السؤال والجواب، بنية لها في الثقافة الإسلامية، تاريخ صارت بمقتضاه سنة من سنن بناء الأنساق المعرفية والنظم الفكرية⁽²⁹⁾.

• ما يستكفهن منه فيحملهن على أن يترنصن، وذلك أن أنفس النساء طوامع إلى الزجال، فأمرنا أن يضمن ويغليها على الطموح ويجبرنها على الترنصن. والقروء: جمع قرء أو قرء، وهو الجفص...^{٤٠٠}، نفسه، ص 267.

- أفان قلت: لم شرط السفر في الارتهاق ولا يختص به سفر دون خصر وقد وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم درعه في غير سفر. قلت: ليس الغرض تحوير الارتهاق في السفر خاصة، ولكن السفر لما كان مظنة لإعواز الكتب والإشهاد، أمر على سبيل الإرشاد إلى حفظ المال من كان على سفر بأن يقيم الترتق بالارتهاق مقام التوثق بالكتب والإشهاد...^{٤٠١}، نفسه، ص 323.

(29) للوقوف على منزلة البنية القائمة على السؤال والجواب وتأصلها في الثقافة العربية الإسلامية ووظيفتها في بناء الأنساق المعرفية والنظم الفكرية، راجع الذريسي (فرحات)، منزلة مجالس العلم ووظائفها في إنتاج المعرفة في البيئة الثقافية العربية الإسلامية، أدبوك للنشر، تونس، 2001، وخاصة الفصل الثالث «خصائص ثقافة المجالس العلمية وأبنائها»، ص 110-128، إذ يقول في بيان «خصائص ثقافة المجالس العلمية وتوجهاتها»، «وبنأش عن ذلك أن يكون خطاب السؤال والجواب مشافهة أدهى - نظرياً على الأقل - إلى فك شيء من القرايط بين عناصر الكلام وإلى شيء من ضعف التماسك في منتهج القول من جهة ودقة التنظيم زمن إنجاز القول، ويمكن القول إنه على قدر التباعد أو التقريب بين زمن القول وزمن الكتابة تضيق أو تتسع - إن كثيراً أو قليلاً - حدود التلاقي بين السائل والمجيب ما دامت الكتابة في حال الثقافة التلازم أو التعاقب بين السؤال والجواب، مظهرأ من مظاهر حوار المكتوب مع المعقول يخضع لخصائص ملكة الحفظ وروابط التثبيد وأدواته، فضلاً عن مدى استعداد المتلقي وقابليته فهمه...^{٤٠٠}، ص 111

ولزيد البطر بامتدادات هذا المشغل في الفكر الغربي، لسانياً وتداولياً وفلسفياً، راجع المؤلفات التالية:

• La question, (sous la direction de Orecchioni (Catherine Kerbrat)), Publications de l'U.R.A 1347 «Groupe de recherches sur les interactions conversationnelles», C.N.R.S. Université Lyon 2, P.U.L. 1991.

ويراجع من هذا الكتاب الجماعي، مقدمة ألني صاغت أركيوتي نصها، ص 5-37 وخاصة حديثها عن الأعمال اللغوية التي ترشح بها البنية القائمة على السؤال، إذ تقول:

«Une précision tout d'abord: l'objet qu'il s'agit ici de définir, c'est non pas une structure formelle (la phase interrogative), mais un acte de langage particulier (l'acte de question)», p. 12.

وهذه البنية لها في مقامنا المخصوص وظائف ججاجية ترشح عنها وتترد منها، مدارها على جعل العلاقة بين المُحاجِّجِ بآثاء الخطاب، منفذاً له وبين المحجوج مستقبلاً للخطاب، منفعلاً به، علاقة تحاورية⁽³⁰⁾ وهذا التعلُّق الذي يصنعه الخطاب بين الطرفين، ينتج عنه ضرب من التفاعل يجعل مقال المحاجِّج، شرطاً لانفعال المحجوج باعتبار الانفعال، ترجماناً يقيس درجة التوفُّق في المسار الججاجي بصيب الغايات ويدرك المقاصد⁽³¹⁾ وحتى نجعل كلامنا أكثر بياناً وأمكن حجة، للوقوف على ما يحدثه المبدأ التحاورى من تفاعل بين المحاجِّج والمحجوج وما ينجم عن ذلك من قيم ججاجية تمكِّن المقاصد وترسخ الأطروحات يفتتح بِنِجاعتها الجمهور ويعتقد في صحتها المتقبل، نتخل من تفسير سورة مثلاً نوره يفضُّ لتحلُّل طرائق النظام بناء وأشكال تولد العلاقات التفاعلية بين أطرافه:

• وكذلك مقالة Christian Plantin التي عنوانها «Question Argumentation Réponses» p. 63-85.

- Belnap (N.D.), Steel (T.). *The logic of questions and answers*, New Haven, London, Yale Univ. Press, 1976.
- Green (G.M.). *How to get people to do things with words; the imperative question?*, in Cole Morgan (éds.), 1975, p. 107-141.
- Hintikka (J.), *the semantics of questions and the questions of semantics*, Amsterdam, North Holland, 1976.

(30) إنَّ لبنية اللغوية في سياق الخطاب الججاجي أعمالاً ججاجية، ولما كانت بنية السؤال والجواب، بنية لغوية كان لها فعل ونجم عنها أثر، تعني حصول التحاور بين الباث والمتقبل وهو شرط من أشرط تحقق نجاعة القول وتوافقية الخطاب.

(31) إنَّ انفعال الجمهور بالخطاب يقاس به مدى توفُّق المحاجِّج في رسم مسار قوله وتوجيه مسالك خطابه، فإذا حصل الانفعال/التوافق كان الججاج ناجعاً وفعالاً، وإذا لم يحصل ذلك كان الججاج قاشلاً مستراباً، لذلك يتوسل بآثاء الخطاب الججاجي بكلِّ صور الفعل اللغوي يجربها ويتقدَّها، حتى يحقق مبتغاه وينجز مسعاه. والبنية القائمة على السؤال والجواب: «فإن قلت... قلت»، بنية تمكِّن الزمخشرى وهو يوظفها ويصرفها من حيازة التوافق بينه بآثاء، وبين الجمهور، متقبلاً. وحيازة التوافق تجعل الخطاب حاصللاً مشتركاً بين الطرفين: السائل والمجيب، تعميقاً لهذه القضية وغيرها، راجع تشبيهاً لا حصراً

-Guellouz (Suzane), *Le Dialogue*, P.U.F, Paris, 1992

وقد عالجت مبحث الحوار، باعتباره روح الكلام ومعقد التكلم وكذلك من جهة كون جنساً نثرياً ونوعاً أدبياً، له شعرية الخاصة وإنشائية المفردة.

«... فإن قلت: قد تبين أنها أسماء لحروف المعجم، وأنها من قبيل المعربة، وأن سكون أعجازها عند الهجاء لأجل الوقف فما وجه وقوعها على هذه الضورة، فوائح للسنور؟ قلت فيه أوجه: أحدها وعليه إطباق الأكثر: أنها أسماء السنور...»⁽³²⁾

هذا المثال الذي له في الكشاف أشباه كثيرة ونظائر عديدة⁽³³⁾ ورد في سياق تأويل الزمخشري ﴿أَلَمَ﴾ الذي افتتحه بإثبات علم دعا الجمهور إلى علمه والمصادرة عليه، إذ يقول «اعلم أن الألفاظ التي يتجهى بها أسماء ومسمياتها الحروف المبسوطة التي منها منها ركبت الكلم»، (الكشاف، ج 1، ص 30) فمستهل الأول مصادرة على المطلوب، وما يتبع تلك المصادرة لا يعدو أن يكون سوي ترشيح لما صودر عليه وبيان تنوارد حججه المقالة والمقامية حتى يحصل منه أسر الجمهور عقلاً وعاطفة يقتنع ويتيقن، يدعن ويسلم، لذلك انتظمت الأبنية الخطائية التي منها تكوّن نسج الشاهد، انتظام تداع يفضي فيه كل حاصل تأويلي إلى حاصل آخر له علاقة بما صادر عليه المحاج وما ثبت استقامته المنطقية ووثاقته المعرفية وصرامته التحوية ومقبولته الشرعية⁽³⁴⁾.

(32) الكشاف، ج 1، ص 18.

(33) تحصيلاً للبيان المطلوب وتمكيناً للبرهان المقدر، نورد من تلك الأشياء بعضاً، ومن تلك النظائر جنساً، حتى تحصل الغاية ويلتئم المبتغى. من بيان أطوار تلك الظاهرة في تفسير الزمخشري سورة البقرة، مادة اختبار وموضوع تشاغل - وإن كنا ذكرنا أمثلة على أطوار تلك البنية، عندما اشغلتنا بتحليل دلالات تحكم تلك البنية في خطاب الزمخشري التأويلي -

- «فإن قلت: فكيف عد ما هو في حكم كلمة واحدة، أية؟ قلت: كما عد الزحمان وحده ومدهاتان وحدها، آيين على طريق التوقيف...» نفسه، ص 41.

- «فإن قلت: ما الإيمان الصحيح قلت: أن يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه ويصدق بحمله، فمن أحل بالاعتماد - وإن شهد وعمل - فهو منافق ومن أحل بالشهادة فهو كافر ومن أحل بالعمل فهو فاسق...» نفسه، ص 48.

- «فإن قلت: فكيف قيل مساجد الله وإنما وقع المنع والتخريب على مسجد واحد وهو بيت المقدس أو المسجد الحرام؟ قلت: لا بأس أن يجيء الحكم عاماً وإن كان الشب خاصاً، كما تقول لمن أدى صالحاً واحداً: ومن أقلم ممن أدى الضالحين...» نفسه، ص 179.

(34) إن اتفاق الحاصل التأويلي، مع الأعراف والقواعد، أمر يجعله من قبيل المشهورات

إن تنظيم الأبنية الخطابية المكوّنة لنسيج الشاهد تنظيم تداعي، يعكس أصلاً من الأصول العقلية التي تتقاد بها تأويلات المعتزلة، يتمثل في جعل اليراهيم كلها، شاهداً على معتقد استقام تمام معناه في عقل المؤول وبدت صحة نتاجه في فهمه، الأمر الذي جعل بعض من اشتغل بالفكر الاعتزالي، يعتبر تأويلات هذه التمرة تأويلات لا تتجاوز - رغم جرأة طرحها وشجاعة تصوّراتها - تلك الأصول الخمسة التي عدّها القدامى وحلّل محمولاتها المحدثون⁽³⁵⁾ وهذا الأمر يجعل اليراهيم المعروضة شواهد على صحة زعم أعلّم الزَمْخَشَرِيُّ به مخاطبيه إعلام أمر، بصير بمقتضاه المأمور كياناً مطيعاً لأنه استجمع للباط، صورة اكتملت علامات الجلال فيها وهو المصطفى المبجل الذي من الله عليه بالتركبة وحياء بالتشغيل، فأنح له إتمام الكشف في أوجز ظرف وعلى أحسن وجه من عمق

التي لا تختلف قيمها ولا يتنازع في شأنها. ولما كان الزَمْخَشَرِيُّ ذا وعي بهذا الاختبار، صرّفه في كشافه عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، حتى يرشخ عقائده ويثبت مراتبه، والأشلة على ذلك كثيرة نورد واحداً منها:
«إن قلت: فقد ثبت قوتها: عفا أثره إذا محاه وأزّاه، فهلاً جعلت معناه: فمن محي له من أخيه شيء؟» عبارة قلقة في مكانها، والعفو في باب الجنابات عبارة متداولة مشهورة في الكتاب والسنة واستعمل الناس، فلا يعدل عنها إلى أخرى قلقة نابعة عن مكانها، وترى كثيراً ممن يتعاطى هذا العلم يجترى - إذا أعرض عليه تخريج وجه للشكل من كلام الله - على اختراع لغة وإذعاء على العرب ما لا تعرفه وهذه جرأة يستعاذ بالله منها...»
ص 220.

(35) عن تحكّم الأصول الخمسة في تصوّرات أهل الاعتزال، راجع مقدار نسبة، علم الكلام والفلسفة، (مرجع سابق) وكذلك الشايب (عليه) ومن معه، المعتزلة بين الفكر والعمل، (مرجع سابق)، ونظراً إلى وظيفة هذه الأصول الخمسة في توجيه تأويلات أهل الاعتزال، فإن العناية بها وإبرادها شغلت القدامى كما شغلت المحدثين وهو ما يقف شاهداً على ما ذهبنا إليه في المتن، ولعمريد الوقوف على نكت ذلك المشغل راجع، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1384 هـ / 1965 م - وكذلك:

Van Ess (Josef), *Une lecture à rebours de l'histoire du MUTAZILISME*, Librairie Orientale Paul Geuthnen S.A. 12 rue Vavin, 750006, Paris, 1984.

هذا المؤلف يقرأ تاريخ الاعتزال، بوصفه مذهباً من مذاهب الفكر الإسلامي ويؤرخ له من خلال أعلامه ودعاته.

المقصد وبيان الأول والوقوع على ما خفي من المعاني، فلم يظهر ومن المقاصد فلم ينكشف.

فتلك الصورة تجعل الخطاب المتوَلَّد بمفعول إشعاعها عليه، خطاباً متمكِّنة حقائقه حاصله مصادراته مؤمنة مقتضياته⁽³⁶⁾ وهو ما ينجم عنه ضرب من التلازم ونوع من التوافق بين الأطراف الفاعلة في تنفيذ الخطاب الججاجي.

والتلازم والتوافق، مؤذاهما ملاحظة المَلَكات الكامنة في الدَّوات المتفائلة عقلاً وعاطفة، فالججاج داخل هذا المقام النظري الذي نستهدي ببعض تعاليمه، لا يرتهن بالأسر المنطقي الذي يقصر الججاج على الإجراءات المنطقية الشكلية بل يفتح العمل الججاجي على ملكات في الإنسان غامرة ومناطق في كيانه ضامرة يدمجها في دورة الخطاب، نظراً إلى ما يرشح عنها من أدوار تقوِّي الأفعال وتضمن الإقناع، لذلك تجاوز قَبْس الأثر الججاجي التكميم المنطقي والضبط الرياضي لبعث بالأوصاب والدواخل ويستند إلى الاحتمالي المفترض⁽³⁷⁾ وهذا التحول الذي وسع به المنظرون حدود الججاج ومجالاته، أجراه الزمخشري داخل خطابه دون أن يسمي المصطلح أو يضبط المفهوم⁽³⁸⁾ إذ إنه وهو يساير جمهوره شحذ من الحجج ما وراح بين التجريد المحض المقام على التفرع والتعديد، المقارنة والذخض وملاطفة العقائد الإيمانية والقيم الروحية التي صارت لدى المسلم حقائق

(36) عن تحكُّم صورة الخطب / المعاج في كليات جمهوره راجع في ذلك:

• Amossy, op. cit.

• Perelman et Tyteca, op. cit.

(37) يعدُّ مصنف بيرلمان وتينكا، إجابة صريحة عن تجاوز الحدث الججاجي، التكميم المنطقي والضبط الشكلي، ليصبح حدثاً مجاله الاحتمالي والممكن، ويبدو هذا الأمر صريحاً في قولهما:

«Le domaine de l'argumentation est celui du vraisemblable, du possible, du probable, dans la mesure où ce dernier échappe aux certitudes du calcul», p. 1.

(38) إذ المبادئ الججاجية، باعتبارها قوانين تحرك الخطاب وتبينه، تجري في تأويلات المؤوليين المسلمين، إجراء تاماً، لكن ذلك الإجراء يبقى مفتقداً الحدود والمصطلحات، وهذا الأمر سبق أن ألمعنا إليه ونحن نحلل التظم الججاجية في تفسير الطبري جامع البيان. وهو ما جعلنا نتوسل بمنوال نظري يعتبر الحدث الججاجي، حدثاً جارياً داخل الخطاب وإجراء متجزاً في محيط القول.

ثابتة لا تغيب الشك، تقوم بها مخياله وتسوي من خلالها اعتقاده، يستحضرها حتى يضمن انفعال الجمهور بما يقول احتجاجاً أو تأويل⁽³⁹⁾.

وهكذا يولد المبدأ التحاورّي المهتدي ببنية الشارط، قياً ججاجة نظراً وتحدث على عقل الجمهور وعاطفته يؤمن بها إيمان الواثق الذي دان وسلّم ويعمل بها عمل المستجيب الذي أذعن وأطاع، فينجم عن ذلك تبديل لتصورات كان الجمهور يتصورها، من خلال تلك البنية التشارطية التلازمية المفترضة التي تنفي كل خروج عما يفترضه الزّمخشري من رشح تأويلي سبق أن عده مرفقة السلم، إلى تحصيل المعنى اللدني المبثوثة آثاره في كشافه، وقد ثبت ذلك نظماً حسناً ولفظاً مستاعفاً، حتى يتمكّن حقيقة ماثورة وبرهاناً ساطعاً لا يدركه الشبان ولا يصبه التلف⁽⁴⁰⁾.

(39) لهذا الجمع بين عملية الاحتجاج، بين الحجج المجزدة التي تعتمد التفرع والتعميد والمقارنة والذخض وبين المشتركات العقديّة (جبروت الله وفعله/ رفة الرسول ومكانه/ جلالة الدين الإسلامي ومنزله...)، غاية إفتاعية، تمركز بفعال تنفيذ مراحلها، العقول والمواطف وهما ملكتان في الإنسان، تحدث في دالرتهما الاستجابة وتحصل في محيطهما الطاعة والإذعان ولهذا الظاهرة في الكشاف، شواهد دونها العذ والحصر، نورد بعضاً منها ونعقد أمثلة عنها:

- «وماهي إلا صفات مبتدئ مبتدع وسمات منشئ مخترع، فسبحان من استأثر بالأولوية والقدم ووسم كل شيء سواء بالحدوث عن العدم، أنشاء كتاباً ساطعاً نبيانه فاطعاً برهائه، وحياً ناطقاً بينات وحجج، قرآناً عربياً غير ذي عوج، مفتاحاً للمنافع الذبينة والذنبوية، مصداقاً لما بين يديه من الكتب السماوية، معجزاً باقياً دون كل معجز على وجه كل زمان، دائراً من بين سائر الكتب على كل لسان في كل مكان (...). والفضلاء والسلام على خير من أوحى إليه الله أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ذي ألواء المرفوع في بني لؤي وذوي القرع المنيف في عبد مناف ابن قصي، المنبث بالعصمة، المؤيد بالحكمة، الشاوخ العزّة، الواضح التمشيل، النبي الأتم المكتوب في التوراة والإنجيل وعلى آله الأطهار وخلفائه من الأختان والأصهار...»⁽⁴⁰⁾ الكشاف، ج 1، ص 6-7، (الاحتجاج بالمشهورات العقديّة والكليات الإيمانية).

- «فقد جاء التعت بالانخداع ولم يأت بالخدع. قلت: فيه وجوه. أحدها: أن يقال كانت صورة صنعهم مع الله، حيث يتظاهرون بالإيمان وهم كافرون، صورة صنع الخادعين وصورة صنع الله معهم، حيث أمر بإجراء أحكام المرسلين عليهم وهم عنده في عداد شرار الكفرة وأهل الذرك الأسفل من النار...» نفسه، ص 65-66، (الاحتجاج بالتفرع وذكر الوجوه).

(40) لقد خلد الزّمخشري كتابه تخليداً شعرياً، نظراً إلى ما يختص به الشعر في المخيال =

إن الصيغ الثلاث التي اعتبرناها علامات، في تفسير الزمخشري سورة البقرة، على تحكّم المفسّر في توجيه حركة الجمهور والسيطرة على انفعالاته ومرافقة أهوائه، تقوّي زعمنا المستخلص من أعمال المنظرين الذين اعتبروا الجمهور، مقولة يسما التجريد المحض، يطوّعها المحاجّ آلة من آلات خطابه واسطة من وسائله، حتى يحقق غايته ويحكم الوصل بأهدافه⁽⁴¹⁾ والجمهور المفترض، مقولة تسحب عليها طبائع التجريد المقولّي التي يصير بمقتضاها، وعاء قابلاً لكل صورة، يشتمل المحاجّ بقيم ثبت لديه صحتها أو بأوصاف استقامت عنده نصرتها أو بهيئات تجلّت في تصوّره نجاعتها، فكأنّ الجمهور هو صورة من صور المحاجّ وهيئة من هيئاته، لذلك غالباً ما تحصل الطاعة وتنجرّ الشجاعة، فيحقّق المحاجّ ما يصبو إليه من التوافق والتناصر بين الأفكار المعروضة والعقول المتقبّلة⁽⁴²⁾ والجمهور باعتباره مقولة مجردة، تتعدّد صورته بتعدّد المقاصد التأويليّة التي ينشئها ورائها باث الخطاب ومجريه، ولتن ميّز بيرلمان Perelman بين جمهورين: جمهور كوني وجمهور خاصّ حسب ما تقضي به غايات كلّ نمط جبجاجي⁽⁴³⁾ فإنّ جمهور

* العربي من دور تمكين المعاني وجعلها تقوى على الشبان وتغلّب على الأبدان وقد أورد محمد حسين الذهبي في سياق حديثه عن الكشاف، بيئين نقلهما عن صاحب كشف القفون، ج 11، ص. 178 إليك نصهما:

إنّ الشغاسير في الذنبا بلا عدد وليس فيها لعمرى. مثل كشافى

إن كنت تبغى الهدى فالزم قرأته فالجهل كالذاء والكشاف كالشافى

راجع في ذلك، الذهبي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ص 435-

وكذلك ابن عاشور (محمد الفاضل)، التفسير ورجاله، (مرجع سابق)، ص 69

إنّ هذا التعنّي بالكتاب، يتضمّن قسماً جبجاجية مدارها على إقناع السامع بنجاعة هذا الكتاب في شفاء القورس من داء الجهل والمكر، فهو دواء مخلص ونزيهات معالج، بغض كلّ التصانيف ويطول كلّ التوايف.

(41) عن الجمهور، مقولة مجردة يصنعها الخطيب/المحاجّ، راجع بيرلمان ونيتكا، (مرجع سابق)، ص 25-30.

(42) نفسه.

(43) للوقوف على أنواع الجمهور، راجع بيرلمان ونيتكا، (مرجع سابق)، ص 40-46، إذ يحسب نوع الجمهور، خاصاً كان أم عاماً، يكون نمط الجبجاج، إما إقناعياً أو افتناعياً، لذلك عدّ المنظرون مقولة أنواع الجمهور، مقولة متحكّمة في الأنماط الجبجاجية، باعتبارها خطابات مرّعبة، يتوجّه بها الخطيب/المحاجّون إلى كيانات جماهيرهم *

الزَمْخْشَرِي جمهور مركب تتمتع داخله قيم الجمهور الخاص (الفرقة المتأونة) مع قيم الجمهور الكوني (المؤمنون - الداخلون الجدد في الكسوس الديني العقلي) امتزاجاً، يجعل العرمي الجحجاعي فيه مرمي موشعاً، يستهدف لما يتضمّن من قيم مشتركة وتصورات مطلقة، كلّ متقبّل يدعو إلى الاعتقاد في صحة ما يرد عليه ويناشده الإيمان بكلّ فكرة بسطت على عقله أو وردت على خاطره⁽⁴⁴⁾. فالزَمْخْشَرِي الذي شغلته أتواق التبدّل المتعلقة بأشكال الاعتقاد لدى المسلمين

بتمنّوهم أو يفتنّون إذعانهم، لذلك كان اشتراط مجاوزة الجمهور الخاص، أمراً أساسياً في تنفيذ الخطاب وتمكين فعله:

«Toute argumentation qui vise seulement un auditoire particulier offre un inconvenient, c'est que l'orateur, dans la mesure précisément où il s'adapte aux vues de ses auditeurs, risque de prendre appui sur des thèses qui sont étrangères ou même franchement opposées à ce qu'admettent d'autres personnes que celles auxquelles, pour le moment, il s'adresse (...) Il va de soi que la valeur de cette unanimité dépend du nombre et de la qualité de ceux qui la manifestent la limite étant atteinte, dans ce domaine, par l'accord de l'auditoire universel», Traité, p. 40-41.

ولمزيد الاستبصار بأنواع الجمهور وما يتصل بتلك الأنواع من ضوابط قيمية وخطابية، راجع العمل الجماعي الذي أشرف على تنسيقه، مايير (ميشيل) Meyer (M.) والذي عنوانه:

Perelman le renouveau de la rhétorique, P.U.F., Paris, 2004

ومن هذا المؤلف، يراجع خاصة مقال إيمانويل دانيون:

Danblon (Emmanuelle), la nouvelle rhétorique de Perelman et la question de l'auditoire universel, p. 21-37.

حيث يقول متحدثاً عن أنواع السامعين:

«Il y a d'un côté les auditoires particuliers, ceux qu'on persuade, construits au sein d'un dialogue avec l'orateur. Ils sont spécifiques à une certaine situation discursive ainsi qu'au but argumentatif poursuivi par l'orateur. Celui-ci oriente son discours en fonction de l'adhésion de l'auditoire (...)», p. 23.

⁽⁴⁴⁾ إذ جمع الزَمْخْشَرِي - وهو يرسل خطابه -، بين الجمهور الخاص والجمهور الكوني، حدث يعطى مقاصد وإضمارات مدارها على كونيّة المضمون الجحجاعي الذي يتوي البرهة عليه، وإذعاء الكونيّة، مطلباً وجهة مصدره كونيّة الخطاب المؤزّل (القرآن)، فكان الزَمْخْشَرِي وهو المسكون بإتفاق كلم النص، حتى يجلو معناها ويمثل محتواها، يضع ذاته المؤزلة على نفس درجة المساواة مع جوهر النص ومقصده، لذلك أعلى تفسيره، إذ قرّضه وبين فضله وكلّ تلك الأمور داخلة في محيط المقصد الإقناعي، باعتباره مقصد المقاصد وجماع الغايات.

الذين اعتبرهم واقعين على محيط المعنى، نظراً إلى تجانس عقائدهم التأويلية مع ما كان علماء السنة قد جَسَموه، من سُمُوت في تفسير معاني النصّ القرآنيّ قوامها الظاهر لا الباطن، الحرفي لا الإيحائي، إنما يرمي إلى توجيه الفعل التأويلي وجهه تتحوّل بمقتضاها العلامات المائلة في النصّ القرآني، رموزاً حاويةً كنوزاً تأويلية لا يدركها الحد ولا يلامس أذواقها العذ المنطقي الذي يسيج حركة المعنى ويفتل نسج الحياة فيه⁽⁴⁵⁾. وقد توصل الزمخشري لتحقيق أهدافه الدائرة على تجلية خياه النصّ وبيان معناه بعلمين من علوم البلاغة العربيّة هما علما المعاني والبيان، باعتبارهما راغبين يتمكّن المؤول من خلالهما من بناء التقديرات المعنوية المنخبة وراء ظاهر اللفظ. وهذه الاختيارات التي تبسط في ذكرها الزمخشري في خطبة كتابه ذكراً صريحاً⁽⁴⁶⁾، تجعل مساره الججاجي، مساراً مؤمناً، مبنياً على مصادر تأويلية يتفّذها المُحاج داخل المتن وقد حصل موافقة الجمهور وغنم طاعته. فتحوّل حركة الججاج بتحوّل الأحوال التي تتوارد على المتقبل يحمل على الانتعاج حملاً أو يفتتح بالقيم المستحدثة التي يبينها المُحاج ويقوم ملامحها داخل خطابه اقتناع اختيار، لأنه آمن وتيقن بأنّ للباط، صورة، عليه سلطاناً لا يرده راذ ولا يلبغ إلا المكابر العنيد⁽⁴⁷⁾.

(45) راجع هذه الفكرة وغيرها ضمن كتاب فيدوح (عبد القادر)، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، الأوتل للنشر والتوزيع، دمشق، ط1/ 2005 وخاضة المبحث الثالث (التفسير بالرأي)، ص41-46. وكذلك أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، (مرجع سابق) وخاضة الفصل الثالث (المجاز والتأويل)، ص141-239.

(46) يبدو اختيار هذا التمهيج في تأويل معاني النصّ القرآني في قول الزمخشري في خطبة كتابه (...) لا ينصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق ولا يفرح على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان وتمهل في ارتبادهما، أونة وتعب في التفسير عنهما أزيمة. وبعثته على تنبع مظانها همة في معرفة لطائف حجة الله وحرص على استيضاح معجزة رسول الله...، الكشف، ج1 ص7.

(47) عن سلطان الخطيب/المحاج، راجع بيرلمان وتيشكا، (مرجع سابق)، وكذلك روث موسى، (مرجع سابق).

ب - المطلقات الجباجية

إن مبتدأ الجباج، مقدّماته التي تتضمن القضايا الجامعة، الذائرة عليها البرهنة والجارى بها الاستدلال. والمقدّمات الجباجية التي نوي بيان أفعالها في نظام الاستدلال والبرهنة، تتجاوز ما حدّده لها المنظرون، إذ هي لا تقصر على نفاذها التي يضمنها المحاجّ صدور كلامه، بل تتعدى ذلك إلى ما يعقده المؤؤل من خطاب يفتتح به تفسيره ويوشي به توليفه⁽⁴⁸⁾ وهذه الظاهرة، ظاهرة توشية لكتب بالصدور والخطب، سبق أن قصرناها في سياق قبل هذا على نمط التأليف لعربي القديم، فهي ظاهرة ذات بال في مقامنا المخصوص، لما نحويه من أفعال جباجية تنظم وفقاً لها البرهنة، بما هي تنفيذ فعليّ لجملة من الإمكانيات التأويلية (والحدود التفسيرية التي سبق التعهّد بها والإجماع عليها⁽⁴⁹⁾).

(48) لقد سبق أن بسطنا في تحليل ظاهرة توشية المؤلّفات القديمة بالصدور والخطب، وقلنا في شأن تلك الظاهرة، إنّها شئت في التأليف وتقليد في التصنيف يتضمن استراتيجيات المؤلّف تضمنتاً مختزلاً يشير فيها إلى الأفكار الجامعة التي يتري الكاتب تأليفها وتطويرها داخل متنها وفي محيط مؤلّفه، ولهذه الخطب والصدور، وظائف تختلف باختلاف زاوية العبارة، لذلك فإنّ لها في سياق بحثنا هذا، أدواراً جباجية وأعمالاً استدلالية، من جهة كونها مقدّمات الجباج ومتطققانه، ييسط في إطارها المحاجّ مزاعمه ويشير إلى مراتب.

(49) عن وظائف المقدّمات الجباجية وأفعالها في الخطاب راجع في ذلك:

• Perelman et Tyteca, *Traité de l'argumentation*, op. cit.,

وخاصة الحديث الذائر على، (Les prémisses de l'argumentation)، ص 87-89.

فالمقدّمات الجباجية، باعتبارها منطلق الجباج ومبتدأه، يحصل من حسن تنظيمها التوافق بين المحاجّ والمحجوج ومن ثمة تولّد دورها في سياق الخطاب الجباجي ونشأت لفعاليتها، إذ يبدو هذا الأمر في قول المؤلّفين:

«L'orateur, en utilisant les prémisses qui serviront de fondement à sa construction table sur l'adhésion de ses auditeurs aux propositions de départ» *Traité de l'argumentation*, p. 87.

• Perelman, *Le renouveau de la rhétorique*, op. cit.,

وخاصة المقدّمة التي عقدها مايبير، على هذا الكتاب، ص 9-19، إذ يقول في بيان الفرق بين الجباج والاستدلال المنطقي:

«Mais l'argumentation se distingue néanmoins du raisonnement logique en quoi réside leur différence? Le raisonnement rhétorique laissé des prémisses, voire sa conclusion, à l'état implicite. En logique pour que la conclusion soit absolument certaine.

وقد نظمنا في الفصل المتفصي باعتباره فصلاً بنائياً، أشكال دراسة المقدمات الججاجية في ثلاث خانات أساسية:

• خانة الأنواع

• خانة طرائق العرض

• خانة أفعال التأثير

ونظراً إلى ما عاهدنا به أنفسنا، بضرورة التزام مبدأ مجانية التكرار، فإننا نعتبر الحدود المفهومية والبيانات الاصطلاحية المتعلقة بشبكة الإجراء المنهجي والمتوال الوصفي، حدوداً معروفة وبيانات موصوفة تجنبنا الإيراد التفصيلي، لنسلم مهجنا إلى التأويل الإجمالي الذي يعمل وفق مبدأ الإدماج والتكميم، لأن الغاية الكامنة وراء كل ذلك، الظفر بأفعال التأثير الناجمة عن المقدمات الججاجية وأدوارها في تمكين الأفكار وتثبيت الحقائق لدى الجمهور تشبيهاً يحصل الطاعة ويجيز الاقتناع⁽⁵⁰⁾.

ونحليل المنطلقات الججاجية سنوجه حركته وجهتين اثنتين، وجهة قبلتها خطبة الكتاب ووجهة قبلتها المقدمات/الأقضية، التي يفتتح بها الزمخشري تأويله آية من أي سورة البقرة أو حكمة من حكمها.

⁵⁰ *Il faut exclure au départ tout ce qui pourrait être problématique. Les prémisses ont cette fonction. Elles posent comme étant bonne question ce qui pourrait faire problème*, p. 17.

• Bertrand Buffon, *La parole persuasive*, op. cit.

وخاتمة حديثة عن المقدمات الججاجية، ص 135-152، إذ يقول في بيان وظيفة المقدمات الججاجية.

«Toute argumentation part de ce qui est connu et accepté pour persuader de ce qui ne l'est pas encore. Les prémisses, c'est tout ce dont part l'orateur et ce sur quoi il bâtit son raisonnement: opinions de l'auditoire, faits, vérités, etc. Si elles sont à l'origine de l'argumentation, la considération de celle-ci ne manque pas, cependant, d'influencer leur sélection, leur interprétation et leur présentation», p. 135.

(50) لقد ورد في مصنف بيرلمان وتينكا، بيان هذا الأمر في القول التالي:

«Le point de départ de l'argumentation supposent accord de l'auditoire», p. 87.

1 - خطبة الكشاف منطلقاً حججياً: الأنواع وطرائق العرض وأنماط التأثير

إن اعتبار خطبة الكشاف منطلقاً حججياً، اعتبار متأخر على عقيدة نظرية مدارها على أن مقدمات الكتب وصدورها وما نُوشح به من كلام يمكن أن يوظف في استنكاه مغالقات المتن باعتباره إنجازاً تفصيلياً لما حوته مقدمات الكتب من إشارات وتنبهات وحقائق⁽⁵¹⁾ وقد سبق أن أشرنا في الفصل المنقضي إلى ما تضمنته خطبة تفسير الطبري، من طرائق حججية تستخدم لتحصيل إذهان الجمهور والظفر بغم تصديقه، بما هو مطلب المُحاج ومتهى الغاية عنده.

ولما كان الزمخشري معتزلي المذهب متكلم الصفة⁽⁵²⁾، نظم خطبة كتابه تظيماً خاضعاً لمقتضيات الترتيب العقلي، نظراً إلى أن علم الكلام، آلة الزمخشري في الاحتجاج، وسيله في الانتصار، «...» هو علم يتضمن الحجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية...⁽⁵³⁾ حتى يحصل التوافق بين المُحاج والمحجوج بطريقة يلتزم فيها بضوابط العقل التي تزيّن للسامع صحة الحقائق، بما أن مصدرها نقل ومنبها اللب⁽⁵⁴⁾ والمقدمات الحججية يمكن التعامل معها من جهة كونها حاوية مقاصد المُحاج متضمنة غاياته، إذ الوقوف عندها يقضي بتحصيل المقاصد

(51) إن الإشارات والتنبهات والحقائق، إنما هي هياكل حججية تُروّب وتؤلف داخل المتن تأليفاً يجعلها كيانات مؤثرة وعلامات فاعلة، تبذل عقائد الجمهور، إذ نأسره عقلاً وعاطفة.

(52) للوقوف على نسبة الزمخشري إلى الاعتزال واتتمك إلى مذهب المتكلمين، راجع في ذلك:

- أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق).
- الأدهمي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق) وخاصة حديثه عن الزمخشري، ص 429-482.

(53) ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1/1998، الفصل العاشر، (في علم الكلام)، ص 440.

(54) لقد تبسط علماء الخطابة والحجاج، من عهد أرسطو إلى لحظة بيرلمان ونيكا، في بيان قوة الحجج التي لها بالعقل صلات، نظراً إلى قيام تلك الحجج على مبدأي الضمانة العقلية والصدق الاعتبارية، لذلك بلجا إليها المُحاج، يستندهما و يجابه بها خصومه ويضع بقوتها متاوتيه.

والوقوف على هذا الأمر في كتب التنظير، راجع على سبيل المثال:

الضامرة التي برمي المحاج إلى بلوغها من خطابه يلقيه على مسامع جمهوره ويسطه على عقول متخيليه. وحتى نجعل كلامنا موبياً مرتباً، نستهل قتلنا في تحليل خطبة الكشاف منطلقاً ججاجياً، بالوقوف على أهم ما عده علماء الججاج أنواعاً وأشكالاً تحمل داخلها تلك المقدمات وتضمن، ضابطين في الآن نفسه طرائق عرضها وأفعال تأثيرها.

وقد رتب الزمخشري وقائع خطبته ترتيباً إليك أهم مراحلها وأجلى عناصرها:

- الحمد والتعظيم⁽⁵⁵⁾
- مكانة القرآن ومنزله⁽⁵⁶⁾

. *Traité de l'argumentation*, op. cit.

وخاضة الحديث الدائر على الحجج شبه المنطقية، ص 259-350 التي قال في شأنها بيرلمان وتيكا:

«Les arguments que nous allons examiner dans ce chapitre prétendent à une certaine force de conviction, dans la mesure où ils se présentent comme comparables à des raisonnements formels, logiques ou mathématiques», p. 259.

إن تشابه الحجج شبه المنطقية بالاستدلال الشكلية أو المنطقية أو الرياضية، يجعلها ذات شحنة عقلية تفوّق فعلها وتضاعف تأثيرها في كيانات المتقبلين بزمنون بها وبذهنون لعلاتها.

. *La parole persuasive*, op. cit.

وخاضة الحديث الدائر على الحجج المتأسسة على علاقة شبه منطقية، ص 165، حيث أورد بيغون، حديثاً يُقَفُّ من خلاله على خصائص هذه الحجج الشكلية والتداولية، إذ يقول:

«Les arguments quasi-logique sont des arguments qui font appel à des relations logiques ou mathématiques, telles que la relation d'identité, d'égalité ou de transitivité. Ces relations faisant l'objet d'un large accord, les arguments qu'elles fondent sont d'une grande forces», p. 155.

(55) الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً...، الكشاف، ج 1، ص 6.

(56) «ونزله (القرآن) بحسب المصالح، متجماً وجعله بالتحديد، مفتوحاً وبالاستعادة، مختصاً وألوحاه على قسمين، متشابهاً ومحكماً وفضله، سوياً وسوره، آيات وميز بينهن بفصول وغايات (...). أنشأه كتاباً، ساطعاً نبيانه، قاطعاً برهانه، وخياً ناطقاً بينات وحجج، قرناً عربياً غير ذي عوج، مفتاحاً للمنافع الدنيوية والدنيوية، مصداقاً لما بين يديه من الكتب السماوية، معجزاً يأتيها دون كل معجز على وجه كل زمان، دائراً من بين سائر الكتب على كل لسان في كل مكان، أنعم به من طولب بمعارضته من العرب العرباء وأبكم به»

- مقام محمد ﷺ ومرتبته⁽⁵⁷⁾
- تفضيل الآلة وتعيين النهج⁽⁵⁸⁾
- دواعي التأليف ودوافعه⁽⁵⁹⁾
- نهويل الكشاف وأسطرته⁽⁶⁰⁾

فهذا الشكل المجزء، استلهمنا مكوناته من خطبة الكشاف، لنعضد به استخراج الوقائع Les Faits، من جهة كونها عقائد مشتركة بين زمرة من الناس أو جماعة من الخلق⁽⁶¹⁾. وما يبدو مشتركاً من تلك الوقائع لا يقصد ولا يجادل، هو مقام الحمد والتعظيم فهو مقام إيماني عقدي يصادر عليه المؤمن، لذلك فهو من المشتركات بين المفسرين جلهم أو كلهم، نظراً إلى علاقة مقام الحمد والتعظيم

• من تحدى به من مصافح الخطباء، فلم يتصد للإتيان بما يوزنه أو يلدنه. واحد من فضائلهم ولم ينهض لمقدار أنصر سورة منه، ناهض من بلغاتهم على أنهم كانوا أكثر من حصى البطحاء وأوفر عدداً من رمال الذهباء... نفسه.

(57) «والصلاة والسلام على خير من أوحى إليه حبيب الله أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ذي النواء المرفوع في بني لؤي وذوي الفرع المنيق في عبد مناف ابن قصي المنيب بالمعصمة، المؤيد بالحكمة، الشاوخ العزوة، الواضح التحجيل التبري الأئمن، المكتوب في النوراة والإنجيل وعلى آله الأطهار وخلفائه من الأختان والأصهار وعلى جميع المهاجرين والأنصار... نفسه، ص 6-7.

(58) «ثم أن أملاً العلوم بما يخرم القرائح وأنهضها بما يبهز الأبواب الفوارح، من غراب نكت بلطف مسلكتها ومستودعات أسرار بدق سلكها، علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم... نفسه، ص 7.

(59) «ولقد رأيت إخواننا في الذين من أفاضل الفئة الناجية العدلية الجامعين بين علم العربية والاصول الدينية، كلّمنا رجعوا إلّي في تفسير آية، فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتعجب واستبطروا شوقاً إلى مصنف يضم أطرافاً من ذلك، حتى اجتمعوا إلّي مقترحين أن أملي عليهم (الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأناويل في وجوه التأويل)... نفسه، ص 8.

(60) «وروق الله وسدد، ففرغ منه (الكشاف) في مقدار مدة خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه وكان يقدر تمامه في أكثر من ثلاثين سنة وما هي إلا آية من آيات هذا البيت المحرم وبركة أنبضت علي من بركات هذا الحرم المعظم، أسأل الله أن يجعل ما نعت فيه من، سباً ينجي نوراً لي على الضراط يسمى بين يدي ويميني، ونعم المسؤول... نفسه، ص 9.

(61) «Parmi les objets d'accord appartenant au réel nous distinguerons, d'une part les faits et vérités. Traité, p. 89.

بمبدأ التوحيد الذي قامت عليه الذبانات السماوية تسمت بأسمائه وأنصفت بصفاته⁽⁶²⁾ والابتداء بهذا المقام في سياق الاحتجاج يتضمن وعياً مسبقاً بملامح الجمهور المتقبل، فهو جمهور مسلم مؤمن، موحد مدعن، يعتقد الاعتقاد كله في مقام الحمد والتعظيم. وبما أن المُحاج مشغول ببناء خطاب مؤثر فعال، موكول إليه أمر تحصيل طاعة الجمهور والتوافق معه عقلاً وهوىً، كان الابتداء بالحمد والتعظيم مقاماً يحضن الخطاب ويحضنه من الاعتراض على صفاء نبعه وأثاق معتقده مع ما تدين به الأمة وما يجيزه علماؤها⁽⁶³⁾ وهذه الهيئة الخطابية التي استهل بها الزمخشري بسط وقائمه، سنوخل في خلفياتها النظر إلى مبحث ضبط السياسات وتعين الاستراتيجيات.

والألفظ للنظر في تحديد الوقائع بما هي مشتركات توأزر المسار الججاجي وتقويه، أنها ترتبط فيما بينها ارتباطاً تداعي حلقاته تداعي انتشار واندياح توسع، فإليات مقام الحمد والتعظيم لله، تنجز عنه جملة الوقائع الأخرى التي تغدو هي ذاتها ضرباً من الزشح عن مقام الرفعة ومنزل التعظيم، تعظم بصفاته وتقدس بعضاته، فينجز عن ذلك اعتبار القرآن كلاماً حادثاً عن الذات الإلهية يبجل ويعتبر. وكونه كذلك مبجلاً معتبراً يقضي بتنفيذ حامله ومؤذبه نعمي محمداً ﷺ، تنفيذاً يبدت مكانته وبرزت مرتبته فيما أفاهه الزمخشري عليه من صفات دلّت على المكانة وأشارت إلى المنزلة⁽⁶⁴⁾ والشرائط الحاصل بين تلك الوقائع، يمكن الزمخشري محاجاً من أسر اعتقاد الجمهور وجعله يدعن ويسلم، لأن المصادرة على تلك الوقائع وافترض وجودها، يسهل حركة الخطاب ويمنحه سيرورته وتقدمه، فالخطاب الججاجي من الناحية النظرية خطاب متحرك، منتهى حركة تبديل عقائد الجمهور وتغيير تصوراتهم وفق ما يصادر عليه المحاج وما ينوي توصله

(62) عن أصلة مبدأ التوحيد في الذبانات السماوية الثلاث، راجع على سبيل المثال:

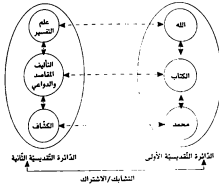
Sibony (Daniel), *Les trois monothéismes Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, éditions du Seuil, Paris, 1997.

(63) عن مركزية مبدأ التوافق بين المُحاج والمحموج، راجع بيرلمان ونيكنا، (مرجع سابق)، ص 19-22 (le contact des esprits) وكذلك، ص 31 (Adaptation de l'orateur à l'auditoire).

(64) الكشاف، ج 1، ص 6-7.

وتربطه من القيم تمجد وتُعلَى والمعارف تظهر وتجلَى والمقاصد تفرس وتهدي، يعمل بها المتقبل فيهدب تصوراتَه وفقاً لها ويهيكل آراءه استنساباً بها⁶⁵ إن تمكين الارتباط في إطار دائرة تقديسية واحدة، هي دائرة مقام الرُفعة والتعظيم التي مكوّناتها (الله/الكتاب/محمد)، يناظره ارتباط تقديسي من هيئة تغاير في ظاهرها هيئة التقديسية الأولى، لكنها تطمح إلى التوافق معها والتوخد بها، ومكوّناتها (علم التفسير، آله ونهجا، التأليف مقاصد ودوافع، الكشاف أسطورة ومثالا).

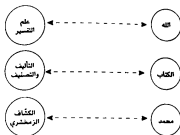
وهذا التناظر بين الدائرتين التقديسيّتين، يمكن أن نجزده في الشكل التالي:



وإذا أجرينا لعبة التبادل بين الدوائر الصغرى لنقف على تشابه الدائرتين التراكبهما في القيم والحقائق، حصلنا النتيجة التالية التي تصوغها صوغاً مجرداً، يك شكله:

⁶⁵ يتجلى هذا الدور المتشغل في تبديل العقائد وتحويل التصورات، في قول كل من بيرلمان وبتنكا في مصنفهما:

«Le but de l'argumentation, avons-nous dit est de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment: une argumentation efficace est celle qui réussit à accroître cette intensité d'adhésion de façon à déclencher chez les auditeurs l'action envisagée (action positive ou abstention), ou du moins à créer, chez eux, une disposition à l'action, qui se manifesterà au moment opportun». Traité, p. 59.



إن منتهى الغاية من تشابه الدائرتين التقديسيتين، صبّ هالة على خطاب الزمخشري الذي تضمنته كشافه، فهو علم من الله نبيه وخطاب أمرت به فرقة فأنجز وحدث وهو ما ينجم عنه تماثل لا يصرح به، ولكن إجراء عقلياً منطقياً، يكشفه ويجليه، بين مرتبة الزمخشري ومرتبة محمد ﷺ. وهذا التماثل لا ينوي الزمخشري من ورائه أن يدس على العقيدة بقدر ما ينوي من ورائه أن يجعل الكشاف، كتاباً ثقیل حقايقه قبولاً لا يناقش بل يؤخذ على أنه من تلك الحقائق/ المصادر التي كوّنت الدائرة التقديسية الأولى، دائرة الاعتقاد في الأصول التي تبي عقيدة المؤمن وتسمها.

وبهذا يضمن الزمخشري مغنمين اثنين: مغنماً تمثله المرتبة التي حصلها من الشرف والتفيل، حيث استفاد له الكشاف هبة من السماء ومغناً آخر يمثله الناظر الحاصل بين الزمخشري من جهة وعناصر الدائرة التقديسية الأولى تعني الله والكتاب ومحمد ﷺ. وحاصل هذا الأمر، التحقق من إذعان الجمهور والتيقن من طاعته، حتى يسترسل الخطاب ويتواصل⁽⁶⁶⁾.

والملاحظ أن تلك الوقائع التي أوردناها فيما سلف من كلام مرتبة، تغلب بمفعول ما يجري عليها من تطويع وتبديل يتوافق وعقائد الزمخشري يحتاج خصومه ويجادل مناوئيه، حقائق ثابتة لا تُدحض ولا تُفند ومفاهيم واسعة لا تُبدل

(66) نفسه، ص 22-31.

ولا نحور، فتمتلك الوقائع المحولة حقائق، صفة التجريد التي تنصورها الأذهان وتزقيها طاعة الجمهور يعتقد فيها ويفكر بها.

وهذا الأمر لا يحصل، إلا إذا أحكم المحتاج اختيار معطياته اختياراً فيه وعي وبنصر بما تتضمنه تلك المعطيات من أفعال ججاجية تؤثر وتبدل، وقد أحكم زمخشري سياسته اختيار المعطيات لذلك صدرها بمقام الحمد والتعظيم وأنهاها بتفديس كشافه تقديساً بحمي أصوله ويحضن فروعها التي هي غايات بنوي زمخشري إصابتها حتى يكتمل رسمه ويتمكن برهانه⁽⁶⁷⁾.

وهكذا حصلت خطبة الكشاف متطوقاً ججاجياً، غاياتها الذائرة على تطويع تلكات الجمهور لكي يقبل على المتن التأويلي وقد حدث بينه وبين اليأس ضرب من التوافق ونوع من الانسجام، تجلّى في الوقائع المبسوطة والحقائق المعروضة والافتراضات المتصورة والقيم المخددة والهرميات المفضلة. فكأن المحتاج يرمي من وراء إحداث التوافق الكلي بين الخطاب والجمهور المقتل، إلى ضمان انخراط المحجوج في دورة الكلام بنسبها وينهض بحركتها⁽⁶⁸⁾.

2- المقدمات الججاجية المصدر بها الأول، المستهل بها التفسير/ أثر الضدور في الأجزاء

إن فضل الخطب التي يفتتح بها كتاب المتون القديمة كتبهم ويستهلون بها مؤلفاتهم، كامن فيما يضمّن داخلها من قضايا نظرية ومبادئ تصورية ومواقف تأويلية، يلتزم بها بيانات وحدوداً تصرف فيما بعد داخل المتون تصريف تطويع وتوسيع ولكن يضاف إلى ذلك الفضل العام فضل خصوصي يقضي به مقاننا نعني ما ينجم عن تلك الخطب من أدوار ججاجية لها آثار صريحة في تطويع كليات السامعين عقولاً وأهواء ودفعهم إلى الانخراط في محيط تلك القيم المصنوعة والوقائع المعروضة والحقائق الراسخة التي جسّمها المحتاج فتجلت في خطابه كليات دالة بنفسها قائمة بمعناها يرجع إليها ويستدل بها⁽⁶⁹⁾.

(67) راجع في ذلك خطبة الكشاف، ج 1، ص 6-9.

(68) عن انخراط الجمهور في دورة الكلام، راجع المرجع نفسه، ص 59.

(69) عن الوظائف الججاجية التي للمقدمات والضدور، راجع في ذلك:

وهذا الأمر حللنا أبعاده و ضبطنا أشكاله عندما انشغلنا بخطبة الكشف مقدمة ججاجية، نعين أفعالها في المتن التأويلي، نظرا إلى ما يشترط في تلك المقدمات من أبعاد وظيفية تدرك آثارها بما يقع إقراره من حقائق تأويلية يروم ترسيخها المحتاج ويجنح إلى إثباتها وتمكينها في الكيانات المتقبلة تمكين اعتقاد وافتتاح. وحتى يلتزم درس المنطلقات الججاجية في كشف الزمخشري عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، سنعمل على رصد المقدمات الججاجية التي يفتتح بها الخطاب التأويلي وتكون الأنظمة البرهانية المبينة عليها بياناً لها واحتجاجاً لصالحها. وستبت تلك المقدمات التي سنختار بعضاً منها من تفسير سورة البقرة، موضوع كتابنا هذا، في الجدول التالي كي تظهر مجمعة نبي عليها تأويلاتنا ونقي على أساسها تصوراتنا.

طرائق البرهنة عنها والاحتجاج لها	المقدمات الججاجية
● التمثيل من الأرصدة الشحوية تغبداً واستعمالاً	1 - «اعلم أن الألفاظ التي يتجهى بها أسماء، مسمايتها الحروف التي منها ركبت الكلم»، ج 1، ص 30
● كلام العرب شعراً وأثلاً وحكماً	2 - «فإن قلت: لم صحت الإشارة بذلك إلى ما ليس يبعيد؟ قلت، نفسه، ص 41
● تمثيل واستشهاد (الشعر...)	3 - «فإن قلت ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ أهو غير الأولين أم هم الأولون؟»، نفسه، ص 50
● تعميم وتخصيص (الكل / الجزء)	4 - «فإن قلت ما معنى الختم على القلوب والأسماع ونقشة الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا نقشة ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز وهما الاستعارة والنقيل»، نفسه، ص 57
● تفريع وتفصيل (في التأليف وجوه...)	
● تمثيل واستشهاد	
● ترجيح واحتمال (بشمول أن/ كإنه قيل...)	
● التجريد والتفعيد [كلام في المفاهيم والاصطلاحات يهدف المقصد المنع في تأويل المعاني وكشف الدلالات يعتمد فيه القطع والإضراب (لا ختم ولا نقشة (...)) وإثما (...)]	

• *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 87-89.

• *La parole persuasive*, op. cit., p. 135-152.

ما يعيننا من هذه الأمثلة وهي في تفسير سورة البقرة كثيرة. أبعدها الججاجية القاضية بتوافقها مقدمات مع ما يحصل من تأويلات. تثبت فيما بعد، حقائق يدافع عنها المحاج ويدعو متقبله إلى العمل بها والاعتقاد فيها. كما يعيننا منها طريقة عرض الزمخشري إياها شكلاً حاملاً وسياسة هادية حتى نستقر في الكليات المتقبلة استقرار الجدوى والشجاعة وهما غايتان تجلت آثارهما في المدونات التفسيرية التي سكن أصحابها حاجس ملاحقة الحق المدني باعتباره لمعنى المنحوت في غيب الكلام يجعلونه بكل آلة ويصلون إليه من كل سبيل يحمل الناس على مكاشفة المعنى/الحق بعين المؤول الذي سبق أن صب على ذاته هالة من القداسة وخلع على نفسه إهاب العارفين الذين اصطفاه المقدر. كي يكونوا فاعليه خدمة واستنطاعة⁽⁷⁰⁾ وهذا كله داخل في سياسة المحاج التي سنفق على ظاهرها وباطنها فيما يلي من كلام وفيما يأتي من تأويل.

إن جعل المقدمات الججاجية، مقدمات تتوافق فيها الافتراضات والوقوع والقيم والمعاني/المواضع مع المحاصيل التأويلية التي يرمي المؤول إلى بلوغها وترسيخها عقائد وحقائق ينظم بها تصورات المعنى والعالم، مرتين بطرائق عرض تلك المقدمات شكلاً ومحتوى حتى لا تختل ولا تضطرب. وقد أشار علماء الججاج إلى هذه المسألة إشارة صارت بمقتضاها طرائق العرض، من أسرار تحقق ججاجية الخطاب⁽⁷¹⁾، وقد وصلوا هذا الغنم المقدر بمبدأين اثنين:

(70) إن الصورة التي يصنعها الخطيب/المحاج لنفسه، لحظة يتصل بجمهوره، صورة لمؤدج تحرك الخطاب وتبسط هيمنتها على مقام اللفظ، فينجز عن ذلك تمكن مضامين القول في كليات الجمهور، تمكننا يحصل منه الإذعان وتشق الطاعة، لذلك أولى علماء الخطابة والججاج قديماً وحديثاً، هذا الأمر العناية والتجليل. نظراً إلى ما له من آثار تنفق الخطب وتمتعه سيروته في الزمان وفي الكيان، فيحول العقائد ويبدل التصورات وللوقوف عند هذا المشغل نظرياً، راجع على سبيل المثال المؤلفات التالية:

- Aristote, *Rhétorique*, op. cit. (comment on agit sur l'esprit des auditeurs, p. 107-109).

- Perelman et Tycote, op. cit. (Adaptation de l'orateur à l'auditoire, p. 31-34).

- Buffon (Bertrand), op. cit. (Ethos, qui parle? p. 394-395).

(71) عن شرط إحكام عرض المقدمات، لتحقق الججاجية راجع في ذلك:

- *Traité de l'argumentation*, op. cit.

ومن هذا الكتاب تحسن مراجعة الفصلين الثاني: *Le choix des données et leur*

- مبدأ اختيار المعطيات
- مبدأ حمل المعطيات داخل أشكال خطابية تنجم عنها أفعال ججاجية تفعل وتبذل

♦ مبدأ اختيار المعطيات:

إن شرط مبدأ اختيار المعطيات، المشهور المشترك، كي لا يحصل تنازع بين المتقبلين طرفاً محجوجاً وبين الباث طرفاً محتاجاً وقد تجلّى هذا المبدأ في الأمثلة التي ضمّناها الجدول تجلياً لافتاً إليك بعض مظاهره.

«اعلم أن الألفاظ التي يتهجى بها أسماء، مسمياتها الحروف التي منها رُجبت الكلم...»

هذا المثال وغيره، مبني على مصادرة نحوية اشتهرت ونفقت حتى صارت قاعدة جاهزة، وحقيقة يستدلّ بها لإثبات جدواها ولا يعترض عليها لنفي فحواها. وهذه الطريقة في اختيار المعطيات تجعل الخطاب المنذور إلى محتاجة الغير وإقناعه، خطاباً ذا طاقة إقناعية تستجلب الكيانات المتقبّلة وتحمل على انطاعة والإذعان، لذلك يواصل المحتاج إستاد المعطى المثبت مصادرة وحقيقة، بحجج تنسب في جملتها إلى الحقل المعرفي الذي استمدّت منه المعطيات ومُنحت منه الحقائق.

ولما كان هذا المعطى داخلاً ضمن الحقل اللغويّ التحوي، كانت الحجج لغوية تقوي تلك القاعدة وتعضي بصحتها إلى أقصى مراتب الدقّة وأمكن وجوه الصحة⁽⁷²⁾.

⁷² Présentation des thématiques et adaptation en vue de l'argumentation, p. 154-190. données et forme du discours, p.191-248.

- La parole persuasive, op. cit.

ومن هذا الكتاب تحسن مراجعة الفصل الخامس Les prémisses de l'argumentation, p. 135-162.

إن اختيار المعطيات وتنظيم المقدمات، عمل يكسب الخطاب النجاعة الكافية والقوة الفاعلة، التأثير المدروس.

(72) للوقوف على أطوار ظاهرة موافقة الحجج التي يأتي بها المحتاج، لترشيح تأويل أو لنفي آخر، في الحقل المعرفي الذي يتحرك في محيطه صانع الخطاب، نورد جملة من الأمثلة التي أجرى فيها الزمخشري هذا القانون:

وقد جنح الزمخشري في كشافه عاتمة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، إلى جعل زوائد اللغوي بجميع حقوله ويجعل فروعه وأصوله، رافداً مركزياً يجعله على مزامه برهاناً ولتأويلاته بياناً به يُحتج ومن خلاله يستدل⁽⁷³⁾ وقد اعتبر غيرنا اللغة عند نجاح موضوعاً ججاجياً يستمد منه المحاج حججه ويمتدح من معينه براهينه وأدثته.

وهذا الاعتبار الذي يصير اللغة مخزناً تجمع داخله الحجج، لتستفرغ من بعد، للاحتجاج والبرهنة، غابت عنه نكتة وضاع من تصوّره مبدأ يقضي يكون لغة في الثقافة العربية الإسلامية عند الأصوليين وغيرهم هي حجة الحجج وبرهان

- النقل اللغوي/ الحجج اللغوية (التحو والاشتقاق)

- «اعلم أنّ الألفاظ التي ينتهي بها، أسماء مسيئتها الحروف البسوقة التي منها رقت الكلم، فقولك - ضاد - اسم سني به «ضه» من ضرب إذا تهيجته، وكذلك: راه، يا، إسمان لقولك: ره، به، وقد روعيت في هذه التسمية لطيفة وهي أنّ المسيّت لنا كانت ألفاظاً كاسمياً...»، الكشاف، ج 1، ص 30.

- «والفرق بين التعظيم والكبير، أنّ العظيم تفيض الحقير والكبير تفيض الضغير، فكأنّ العظيم فوق الكبير، كما أنّ الحقير دون الضغير ويستعملان في البحث والأحداث جيماً...»، نفسه، ص 62.

- الحقل البلاغي (المجاز والتشبيح)

- «ومعنى اشتراء الضلالة بالتهدي: اختيارها عليه واستبدالها به على سبيل الاستعارة، لأنّ الاشتراء فيه عطاء بدن وأخذ آخر ومه.

أخذت بالجنسة رأساً لزعرها وبالشنايا الواضحات الفردوا
وبالطوبيل العمر عمراً حيدرا
نفسه، ص 76-77.

- الحقل الشعري (الإحداث والتوليد)

- «وجهاء في شعر حبيب بن أوس

هما أظلمنا حالني نمت أجلبيا ظلاميها عن وجه أسرد أشيب

وهو وإن كان محدثاً لا يستشهد بشعره في اللغة، فهو من علماء العربية، فاجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء: الدليل عليه بيت الحماسة، فيقتنمون بذلك لكونهم يروونه وانفاقه...»، نفسه، ص 93.

إنّ توافق الحقبة مع حقلها ومجالها، يُحدث في كيانات الجمهور ضرباً من التجانس العقلي والتوافق المقامي، كما يقوّي في دواخلهم الإذعان والطاعة.

(73) راجع سدي هذا الاعتبار وأصوله، ضمن كتاب ابن عاشور (محدث الفاضل)، للتفسير ووجهه، (مرجع سابق)، ص 65-70.

البراهين، لقداسة مآناها وتعالى مجتباها⁽⁷⁴⁾.

وهذا ما يقيم الفرق بين اللّغة موضعاً واللّغة حجة⁽⁷⁵⁾، وآية هذا الزّعم، كون اللّغة عند الزّمخشرّي هي الحجّة والبرهان على صحّة ما يدعي ووثاقة ما يتأزّل وقد تفتن علماء التأويل في العصر الحديث إلى مكانة اللّغة في تعقّب المعاني والفقير بالحقائق، إذ لا حقيقة خارج محيط اللّغة وهذا تصوّر القائم على أزلّة الرّائد اللّفغوي في تأويل العلامات القابعة في الكون، يجعل كلّ الحقائق ناجمة عن عمل تأويلي يقوم على التّرجيح ويتأسس على الاحتمال⁽⁷⁶⁾.

(74) لقد اعتبرت صّكّوحي (كورنيليا فون راد)، في أطروحتها التي أنجزتها بإشراف الأستاذين ستايفي ستود وجوزيف ديني والتي عنوانها مفهوم اللّغة في كتاب الحيوان للججاج والاحتجاج بها عمل مرقون، مودع في مكتبة الأطاريح بكلية الآداب متوبة، (2003/2023). اللّغة في حيوان الججاج موضعاً ججاجياً، قائلة في بيان هذا الاعتبار، «ونقص هذا الموضوع كلّ حجة ترجع أساساً إلى معطى لغوي، بوصفه مصدراً لإدراك الواقع...»، ص 56. ولكنّ النظر في نسب حضور الرّائد اللّفغوي في مؤلّفات المتكلّمين والأصوليين كذلك، كشف لنا أنّ اللّغة في مؤلّفات هؤلاء، ليست مجرد موضع/مخزن للحجج، بل هي حجة الحجج ودليل الأدلّة، ومآل ذلك من فداسة اللّغة التي أكسبها إيّاها الدّين الجديد، فنحضور اللّغة، طريقة في الاحتجاج إمّا هو حضور لهيئة رمزية وسلطان قدسي، صارت بمنتهى اللّغة أتراً مجرداً بفعل دون حضور المعنى في جسم اللّفظ حضوراً موضوعياً، بل حضوره من طبيعة ثانية، هي طبيعة الدّين الجديد الذي منح اللّغة فداسة بدلت اصطلاحها وغيّرت شئونها، وهذا الأمر الذي يصير بمنتهى محبت الاحتجاج باللّغة من طبيعة فلسفيّة أنطولوجيّة رمزيّة منفصلة بطبيعة الثقافة العربيّة الإسلاميّة الحادثة التي أحدثت أجرميّة جديدة صار يعتمدها العلماء في قراءة علامات الكون وفكّ مغالقه، هو ما غفلت عنه مدارك كورنيليا التّأويليّة، لذلك قصرت اللّغة في الحيوان على اعتبارها موضعاً يعود إليه الججاج محاشياً، لإدراك الواقع. فهل إدراك الواقع في حيوان الججاج، متأثر باللّغة أم بوسائط سيبيولوجيّة أخرى وبعلامات من طبيعة غير لغويّة، تدلّ على اتّساع الكون المؤزّل واستداد أطرافه؟

(75) نبيز ههنا بين اللّغة موضعاً (Lieu) واللّغة حجة (Argument)، إذ لم يكنف الزّمخشرّي بالتعامل مع اللّغة، مفهومًا عائناً، باعتبارها مخزن حججه، بل اعتبرها دليل أدلّه بحسم من خلالها الخلاف ويرسم بواسطتها تدوره التّأويليّة الجديدة التي تقطع مع الظاهر وتقيم سلطة الباطن، معتبراً أنّ هذا التحوّل من مقتضيات الكلام العربيّ الذي لا بدّل إلا مجازاً ولا يقول إلا جوازاً، لذلك اعتبر المسلك البلاغي مسلماً قويماً لبلوغ المعنى/الحق، يجلي من غيبه ويترك من خفائه.

(76) للوقوف على أزلّة الرّائد اللّفغوي في تأويل علامات الكون وإشاراته، وكون كلّ الحقائق ناشئة عن عمل تأويلي يقوم على التّرجيح ويتأسس على الاحتمال، راجع مقالة، *

إنّ حسن اختيار المعطيات يجعل وظيفة الزّمخشرّي محايداً/موزّلاً، وظيفة نصب في الجمهور مآل الطّاعة وتندرك في كيانه غاية الاقناع، لذلك بنيت المعطيات على قاعدة المشهور المعروف، حتى لا يكثر حولها اللفظ، بل لتعتبر حقائق جاهزة، يستدلّ عليها لتثبت، لا لتجادل فتبتّ.

وهذا ما يمنح المحاجّ قوة يكتسبها من تلك الحقائق/المصادرات، ينقل بها، يصير قرأً فاعلاً لا تُرفض له حقيقة ولا يردّ له أوّل، لذلك اشترط علماء الحجّاج التوافق بين المقدمات الجبّاجيّة والبراهين الاستدلاليّة والمآلات التأويليّة وربطوا هذا التوافق، - إن حدث واستتمّ - بنجاعة العمل الجبّاجي وتوفّق المسمّى البرهاني⁽⁷⁷⁾، والشواهد على حسن اختيار المعطيات داخل المسار الجبّاجي، كثيرة في تفسير الزّمخشرّي سورة البقرة دونها الذكر والتعداد⁽⁷⁸⁾ وهو ما بدأ هذا المبدأ، في التّصورات الجبّاجيّة النظريّة، مكانة تصلها بنجاعة الخطاب وقوّته في تحقيق الأدوار المنوطة بعهدته لافظه: الاقناع والتّيقين وهما غايان انبت عليهما أغلب الأعمال التّفسيرية التي نذرت تبديل عقائد الجمهور المحجّوج وفق ما تراه صائباً من التّصورات، ناجماً من الأفكار. ولعلّ هذا المبدأ هو الذي جعل المدوّنات التّفسيرية، مادة يكثر فيها الجبّاج، من حيث هو حدث قائم على مبدأ

* Engel (Pascal), in *Studia Philosophica*, 1998. إذ طرح في مقاله هذه جمعاً من القضايا أهمّها:

- 1 - Philosophie herméneutique et philosophie analytique
- 2 - Davidson, Wittgenstein et la thèse de priorité
- 3 - La thèse de priorité et le problème de la vérité
- 4 - Gadamer et la thèse de priorité
- 5 - Les limites de l'interprétationnisme et la vérité minimale

مصدر هذه المقالة هو الموقع الإلكتروني التالي: <http://jeannicod.cnrs.fr>
كما يحسن الرجوع، للموقف على أصول القضية فلسفياً ولسانياً وتداولياً، إلى المؤلفات التالية:

- Bouverse (J.), *Herméneutique et linguistique*, Combas, l'éclat, 1991.
 - Bouverse (J.), *Langage, perception et réalité*, Nîmes, J. Chambon, 1993.
 - Marconi (D.), *La philosophie du langage au XX^{ème} siècle*, l'éclat, Combas, 1997.
 - Wright (C.), *Truth and objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
 - Ramberg (B.), *Davidson's Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford, 1989.
- (77) راجع في ذلك بيرلمان وتينكا، (مرجع سابق)، ص 87-153.
- (78) الكشاف، ج 1، ص 30-329.

إقناع الجمهور بحقائق تبنى واقعاً جديداً بنحت معالمه المحتاج بعد أن يهيئ متقبله تهيئة يذعن لها عقله وتتفعل بها عواطفه⁽⁷⁹⁾.

♦ مبدأ تشكيل المعنى في اللفظ/الشكل الحامل

لقد علق من نظّر لأفعال الكلام، البنى اللغوية بأفعال تحدث عنها وأعمال تنجم منها⁽⁸⁰⁾، وما يعيننا من هذا التصور التداولي النظري، ما ينجز عن البنى المقدود منها خطاب الزمخشري، بتأول سورة البقرة، من أفعال ججاجية تفوي الإذعان في كيانات المتقبلين وتشحذ في دواخلهم طاقات اعتقادية مأنأها ما يُلْفَر على أسماعهم من حقائق هي في منتهى الأمر تبصير بالمعنى الحق الذي ادعى الزمخشري امتلاكه وحمل نفسه بيانه وتجلية غامضة⁽⁸¹⁾، ولن نعدّد كل تلك البنى حتى لا يطول الأمد ولا يرخى للكلام العنان، بل سنقتصر على تحليل بعض منها وأمثلة عنها، نرصد من خلالها الأفعال الججاجية التي ستستخدم فيما بعد، منافذ لإقناع الجمهور بالواقع الجديد تأويلاً وتصوراً. وسنرتب بعضاً من تلك البنى اللغوية داخل الجدول التالي:

(79) عن تركّز العمل الججاجي على مبدأ الإقناع، راجع في ذلك بيرلمان وتبتكا، (مرجع سابق)، ص 10، إذ يورد لبيان هذا الأمر، ما نضه:

«Notre traité ne s'occupera que de moyens discursifs d'obtenir d'adhésion des esprits: seule la technique utilisant le langage pour persuader et pour convaincre sera examinée par la suite», p. 10.

(80) راجع هذا المشغل التداولي، ضمن مؤلف:

Austin (J.L.), *Quand dire c'est faire*, Seuil, Paris, 1970.

(81) يبدو هذا الادعاء في قول الزمخشري:

«كلّمنا وجعوا إني في تفسير آية، فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب...»، الكشف، ج 1، ص 8.

أفعالها الجباجبية	البنى اللغوية
العلم والتبصير بمقتضى فيه مصادرة على علم اللائظ وجهل به لدى المتقبل	العلم
التشاطر والتلازم	الآن قلت (...) قلت
التخيير بين مقتضيين تأويليين، يحفظ منهما بالثاني المجتب من لدن المحاج/المؤزل إبتاءً مفعلياً	العلم... أم
التهي المؤكد، لإحداث الإبتات القاطع «إبتاء»	«لا ولا... وإنما هو»
الإدراج المتقبل وحشره داخل الأسبلة التأويلية وضمن مقاصد العوالم المحدثة	«لا ترى»
الإبتات والتزكية	«ولقد هو أرسخ عرفاً في البلاغة»
الجواز والإمكان	«ويجوز أن»
الاحتمال والترجيح	«يحتمل»
الزعم، يفتح الباب مشرعاً على التاويل ويحزّر المؤزل من مغبة الوقوع في الحقيقة الواحدة والتقدير المفرد	«إنصروا أن»

إن تأويل علاقة البنى اللغوية بالأفعال الجباجبية يقضي باستخلاص صورة للمحاج توصيفها (العلم - الاقتدار - الترجيح - القطع) وهذه الصورة توازيها صورة نستخلص ملامحها ونبني هيئاتها بناء اقتضائياً وهي صورة الجمهور الموجب إليه الخطاب الذي جاءت تسميته استغراقية غير تعيينية (أنت - هم) وتوصيف تلك الصورة سلب توصيف صورة المحاج ونقيضها (عدم العلم - عدم الاقتدار - عدم الترجيح - عدم القطع)، وهذا الحاصل التأويلي الناتج عن تناقض الصورتين، تجزئ عنه أفعال جباجبية مدارها على ضرورة أن توكل للمحاج مهمة قيادة الجمهور إلى التحرر من السلب القيمي والانعدام الترجيحي والجهل المعرفي حتى يكتمل معالم لسانه إلى الدائرة البشرية التي مقوماتها البصر العقلي والترجيح المنطقي والاعتقاد الإيماني⁽⁸²⁾، ومن ثمة تكون البنى اللغوية المحمول بها المعنى، بنى متضمنة

(82) إن التبصير والترجيح والاعتقاد هي مراحل يتبعها المعتقد في التأويل النظري، حتى *

أنعماً ججاجية تتوافق ومبادئ المحاج النظرية وعقائده التصورية القاضية ببناء واق جديد تحكمه الصورة المصنوعة لا الهيئة الواقعة.

وهذا الأمر تبسط في شرحه علماء الججاج ومنظروه، إذ جعلوا لصورة الخطيب/المحاج فعلاً لا ينكر في تحقيق نجاعة الخطاب وتمكين سطوته على كيانات المتقبلين عقولاً وعواطف⁽⁸³⁾.

إن اختيار المعطيات والحقائق وإكساءها بلبوس اللفظ والشكل يحصل منهما - بوصفهما مبدئين مقومين في المسار الججاجي - الإذعان والطاعة، الاقتناع والثيقن، كما ينجز عنهما المصادرة على مطلوبات الجمهور مصادرة تثبت الخطاب التأويلي وتستمد حركته، لذلك كان للمقدمات الججاجية التي هي عمدة الانطلاق في الججاج، منزلة نظرية في تصانيف المنظرين قدامى ومحدثين عرباً وأعجميين ومكانة خطابية في إجراء الأقوال وتضديد المقاصد وصوغها صوغاً لغوياً⁽⁸⁴⁾.

وحتى يلتئم الهيكل الججاجي في تفسير الزمخشري سورة البقرة التماماً نتين منه نجاعة الخطاب وقوته في تبديل عقائد الجمهور، نخلص إلى الاشتغال بالتقنيات الججاجية المستخدمة والألات الإقناعية المستعملة يتولى بها البرهان ويتخذ عليها الإيمان.

ج - التقنيات الججاجية/برهان الدلالة وشواهد الحقيقة

إن غاية تمكين العقائد المحدثة التي يجري خطاب المحاج إلى ترسيخها في

* يتبنى ويتبع ضمن هذه الدائرة وفي محيط هذا الانتماء. وهذه المراحل تعتمد مبدأ إعصال العقل، باعتباره مبدأ مركزيًا في تصورات المعتزلة خاصة، به يحكمون ومن خلاله يتأولون. (83) وراجع في ذلك بيرلمان ونيكا، (مرجع سابق) وخاصة:

- Le contact des esprits, p. 19-22.

- L'orateur et son auditoire, p. 22-25.

(84) وراجع للوقوف على هذه الحقيقة، المؤلفات التالية:

- *Traité de l'argumentation*, op. cit.

- *La parole persuasive*, op. cit.

- *Rhetorique*, op. cit.

فهذه المؤلفات ما قدم منها وما حدث، تولي أهمية للمقدمات الججاجية، باعتبارها فواع تنكس مقاصد المحاج وتحمل نذوره.

كلمات المتقبلين، تطلب جملة من الآلات وتستدعي جمعاً من الوسائط الإناعية حتى ترسخ وتثبت، تتوطن وتستقر.

وهذه الآلات وتلك الوسائط، اصطلاح عليها علماء الججاج نظرياً بمصطلح الثغبات الججاجية وهي وسائط مجردة منها المقامي اللغوي ومنها المقامي التداولي وذلك باختلاف الدواعي وتباين المقصيات⁽⁸⁵⁾ وبما أن الثغبات الججاجية، كيانات مجردة يشغلها المحتاج بجملة من القيم والحقائق حتى تصبح فاعلة في الخطاب موجّهة حركته، فإن المقصد منها، الأفعال الججاجية التي ينجز عنها تبديل عقائد الجمهور وتوجيه تصوراته العقدية والزمزية والأنطولوجية، لأن عمل المفسر القائل بأولية المعقول على المتقول، يستلطن مرمى التبديل ويضمر غاية التحويل.

باعتبار ما بدا لنا من حقائق وتصورات كُنّا وقفنا عندها في تحليل المقدمات الججاجية وما يرشح عنها من أفعال يقوى بها الججاج ويرسخ اليقين⁽⁸⁶⁾.

وهذه المأمولات الدائرة على مبدأي تحويل العقائد وتبديل التصورات،

(85) إن اعتبارنا الثغبات الججاجية، وسائط مجردة يفعل فيها المقام، تصورات مآته قول كل من بيرلمان وتيتكا في مصطلحهما، يوطنان لهذا المشغل ويمهّدان لهذا البحث:

«Le discours persuasif produit des effets par son insertion, comme un tout dans une situation, elle-même le plus souvent assez complexe». Traité, p. 251.

لذلك فإن الثغبات الججاجية لا يمكن لها أن تنتج أفعالاً، إلا إذا وُفّقت التوطيف القوية واستخدمت الاستخدام التاجع، فكأن فعل الججاج، فعل تكامل داخله المسالك وتتوخد في محيطه الوسائط، فهو كسل جامع وشيء محض.

(86) إن المحتاج، مطالب حتى يدرك خطابه الشجاعة والتأثير، أن يستلطن دواخل المغايبين ويسطر على أمرجنهم، وقد تفتن كل من بيرلمان وتيتكا في مصطلحهما إلى هذا النور الذي يجب أن يسطل به المحتاج، وترجمان ذلك، القول التالي:

«Les plans sur lesquels cette réflexion se situe seront d'ailleurs très divers. Elle pourra envisager le discours comme acte, comme indice, comme moyen, elle pourra se référer uniquement à son contenu, ou ne négliger aucun des facteurs qui le constituent. Elle pourra notamment se référer au langage utilisé, tandis que l'orateur décrit ce qu'il a «vu», l'auditeur songera peut-être à la signification psychologique ou physiologique de la vision». Traité, p. 254.

علماً أن عملية الاستيطان تلك، عملية تذهب في جهتين، جهة البات يلقي الخطاب ويرسله، وجهة المتقبل يتلقى الخطاب ويتفاعل به، لذلك اشترط علماء الججاج قانون التوافق، مبدأ يتوزم به الحدث الججاجي وينجم عنه الفعل التأثيري.

معقود أمر تحقّقها، موصول حدث إنجازها، بضرورة تقوّم الخطاب بجملة من التقنيات وجمع من الآلات تكون سندا ومرتكزا يحصل بها الإقناع وينجم عنها التيقن. وقد اشغل علم الججاج النظري بالتقنيات الججاجية من جهة كونها عمدة الخطاب ومرتكزه وهذا الانشغال مبتدؤه خطابة أرسطو ومنتهاه خطابة بيرلمان الجديدة وما دار في فلكهما من فروع نظرية وتلويحات مفهومية تكاد في جملتها ترتدّ إليهما وتتوخد في نطاقهما، عدا بعض الخروقات التي يقضي بها هاجس التجديد أوستدعيها وازع المجاوزة⁽⁸⁷⁾.

(87) للوقوف على مركزية التقنيات الججاجية في كسب التنظير الخطابية القديم والجحامي الحديث، راجع المؤلفات التالية:

- *Traité de l'argumentation*, op. cit., (Troisième partie: Les techniques argumentatives, p. 251-673).

- *Rhétorique*, op. cit.

- *La parole persuasive*, op. cit., (Chapitre 6; Les arguments, p. 153-215).

علماً أنّ هذه المؤلفات وغيرها - وهي تستعرض التقنيات الججاجية -، إنما تدور في فلك مشابه يقضي بمركزيتها، عمدة في الججاج ودعماءة في البرهان، يتوسل بها المحتاج لإقناع جمهوره بأفكاره المحدثه وتصوّراته المصنوعة.

والناظر في جلّ المؤلفات الخطابية والججاجية، لواجدها أنّها بقيت مشدودة إلى سنتين اثنتين، سنة أرسطو في خطابه، باعتباره مصدر تلك المشاغل ورأس تلك القضايا، سنة بيرلمان وتيتكا، باعتباره انطلقا في مصنفهما من الإرث الأرسطي، فوسعا مجاله وأضافا عليه ما عدها خطابة جديدة، تكسر الطوق المنطقي الشكلية، لتتصل بأوصاب الكائن، احتمالات وردود فعل، لذلك صار الججاج في محيط هذه الدائرة النظرية، عملاً وفعلاً تجيزه بنية الحجية الشكلية ومحمولها المقاصدي، ومن ثمة حصل الفرق بين الاستدلال «Démonstration» والججاج «Argumentation» ومصداق هذا الفرق، القول التالي:

«Pour bien exposer les caractères particuliers de l'argumentation et les problèmes inhérents à l'étude de celle-ci, rien de tel que de l'opposer à la conception classique de la démonstration et plus spécialement à la logique formelle qui se limite à l'examen des moyens de preuves démonstratifs», *Traité*, p. 17.

فكان خطابة بيرلمان الجديدة، تهدف إلى فكّ عقدة الخرس التي للمحجج الأرسطية، لتنتفحها وتكسر طوقها الشكلية، حتى يصير فعلها ملامساً الكيان البشري كلاً لاجزائه. فالججاج في دائرة الخطابة الجديدة، إنما هو الخطابة الأرسطية، مضافاً إليها عنق الكائن وخلجات نفسه، ومصداق هذا الاعتبار قول كلّ من بيرلمان وتيتكا في مصنفهما، بحفاز حفل الججاج ومعيّان دوائره:

وقد سبق أن انشغلنا انشغال أسلافنا - ونحن نتأول خطاب جامع البيان -، بالتقنيات الججاجية حيث نظمنا تلك التقنيات تنظيماً لم تُعلمه علينا القواعد النظرية لسبغة، بل سوغته منزلة تلك التقنيات ووظائفها داخل الخطاب المحلّل نعتي خطاب المفسرين وكلام المؤولين، ومن ثمة كان تداول الكلام في التقنيات الججاجية، قائماً على التنسب لا على التسميط، نظراً إلى خصوصية كلّ محتاج في تبين جمهوره وتوصيل مندوره من العقائد والأفكار، التصورات والمبادئ⁽⁸⁸⁾.

وحتى لا يصاب عمل الوصف في هذا الباب الثاني بالتنميط والاستعادة، فإننا لن نورد ونحن نحلّل التقنيات الججاجية في تفسير الزّمخشرّي سورة البقرة، إلا ما بدأ لافتاً خارجاً عما سبق أن جرّدنا شكله وعيّننا وظيفته في تفسير الطبري جامع البيان، وهذا الخيار المنهاجي سيمكّننا من تجنّب المعادة وأطراح التكرار والإفغاء على الجديد الطارئ الذي لم نعرض إلى بيانه ولم نتوقّف إلى كشفه.

إن مرحلة استدعاء الحجج، تأتي بعد مسار ججاجي وترقّب برهاني قطعه المحتاج لإقناع جمهوره بصحة مقاله ونجاعة مآله. وهذا المسار تصدّره مقدمات ججاجية نجم منها فعل ونشأ عنها أثر، فاستجابت لها الكيانات المحجوجة، لتيامها على المشهور من الحقائق والمتعارف من الوقائع فأصابت ما قدر لها، تهيئة السامع/المتقبّل إلى العمل بما ألقى على مداركه من القيم الجديدة، قيم الترجيح

⁸⁸ «Le domaine de l'argumentation est celui du vraisemblable, du plausible, du probable, dans la mesure à dernier échappe aux certitudes du calcul», *Traité*, p. 1.

كما بيّننا، حادسين، عدم كفاية المنهج الرياضي والمتوال المتعلق، مؤدّبين بعبارة الخطاب الجديدة، وهذا الأمر، ينصح عنه القول التالي:

«En opposant la volonté à l'endettement, l'esprit de finesse à l'esprit de géométrie, le cœur à la raison, et l'art de persuader à celui de convaincre, Pascal avait déjà cherché à obvier aux insuffisances de la méthode géométrique résultant de ce que l'homme, déchu, n'est plus uniquement un être de raison», *Traité*, p. 3-4.

(88) تختلف التقنيات الججاجية باختلاف الداعي وتباين بتباين المقام، لذلك فإن هياكلها لا تتجانس وإن اشتركت وأشكالها لا تتماثل وإن اتحدت. وهذه الحقيقة هي التي جعلتنا نعتبر التقنيات الججاجية، كيانات فارغة يشغلها المحتاج بالأفضية والحقائق، بقوّة بها زعمه ويرتّب بواسطتها خصمه ويرشّح من خلال توظيفها تأويله، فهي آلات خطابه ومرتكزات مقاله.

العقلي باعتبارها مبدأ في التأويل الاعتزالي والتأويل الكلامي وضرورة من ضروراته⁽⁸⁹⁾.

ولما كانت الغاية من تأويل أهل الاعتزال رفع التناقض الظاهري بين أدلة العقل وأدلة الشرع (...). وحفظ كلام الله الذي يقدسونه من مطاعن المشككين على وجه يطابق العقل...⁽⁹⁰⁾، توجب استدعاء الحجج الدالة استدعاء تبيين منه أثر التجريد العقلي والترجيح المنطقي في قبول الحقائق المؤولة والوقائع المعروضة.

وغاية رفع التناقض بين أدلة العقل وأدلة الشرع التي اعتبرها المعترزة - والزمخشري رأسهم وممثلهم -، صفة ظاهرية يبطلها العمق التأملي في حقيقة العلاقة بين أدلة الشرع في موضوع الكلام وأدلة العقل. وهذا اليقين النظري، غايته توسيع المجال التأويلي الذي قصره علماء الظاهر وأئمة الأثر، على منابعة أحرف الكلام والضرب صفحاً عن بطونه وخوافيه. فكأن معتقد أهل النظر موصول في أساسه، بضرورة توسيع مسالك الظفر بالحقيقة من خلال مذ إشعاعاتها وتوسيع مداراتها حتى يتسنى لها مكاشفة النبع الأول الذي انطوى على لغز اليقين، فأحكمت عليه القبضة وأبدت عليه الحيازة⁽⁹¹⁾.

وهذه الأصول النظرية التي حرّكت العمل التأويلي النظري جلّتها في خطاب الكشاف التأويلي البراهين وأدلتها الأدلة التي استدعاها الزمخشري لممارسة الأول العقلي القائم على الترجيح والاستدلال والبرهنة وهي وسائط ينجز عنها استحكام العقل وسيادة مبادئه حتى يخلص انتساب هذا المنحى التأويلي إلى دائرة النظر العقلي والتبصير البرهاني⁽⁹²⁾. وقد ربط أهل الاعتزال العقل بضرورة التكليف التي

(89) عن مبدأ الترجيح العقلي، باعتباره أصلاً من أصول التفكير الاعتزالي، راجع في ذلك المؤلفات التالية:

- أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق).
 - الشاذلي (علي) ومن معه، المعنوية بين الفكر والعمل، (مرجع سابق).
 - فيدوع (عبد القادر)، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، (مرجع سابق).
 (90) أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق)، ص 129-135.
 (91) نفسه، الفصل الثالث، (المجاز والتأويل)، ص 141-239.
 (92) عن انتساب فكر الزمخشري إلى دائرة النظر العقلي والتبصير البرهاني، راجع صدي^٢

يبتغي من خلالها العبد إلى فهم المقاصد الربانية، حكمة وتبصيراً حتى يحصل الهدف النهائي ويجوز الغنم المألّي من طرائق الاستدلال تلك نعني ونفي مشابهة له للبشر وتأكيد وحدانيته المطلقة وتفردّه الكامل⁽⁹³⁾.

يمكن تنميظ منظومة الحجج، باعتبارها كيانات مجردة ووجودات لفظية مرتبة تتفاعل بالمقامات والأسبقية ومدورة إلى قبول الطّارئ المستحدث من القيم والتصوّرات⁽⁹⁴⁾، أنماطاً أربعة أساسية:

1- الحجج القائمة على علاقة شبه منطقية⁽⁹⁵⁾ Les arguments fondés sur une relation quasi-logique

2- الحجج القائمة على علاقة وظيفية⁽⁹⁶⁾ Les arguments fondés sur une relation fonctionnelle

= هذا الاعتبار، ضمن المؤلفات التالية:

- الذّهني (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ص 429-482.

- ابن عاشور (محمد الفاضل)، التفسير ورجاله، (مرجع سابق)، ص 63-70.

- الجويني (مصطفى الضاوي)، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إيجازه، دار المعارف، مصر، ط 3/1959

(93) أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق)، ص 245.

(94) راجع أصول هذا الحذ، ضمن مؤلف، Buffon (Bertrand), *La parole persuasive*, op. cit. إذ يقول في تعريف الحجة:

«Un argument est un énoncé destiné à en faire accepter un autre soit du fait de son contenu, soit aussi du fait de sa forme», op. cit., p. 153.

(95) يعرّف بيغون Buffon هذا النوع من الحجج (Les arguments fondés sur une relation quasi-logique)، قائلاً:

«Les arguments quasi-logiques sont des arguments qui font appel à des relations logiques ou mathématiques, telle que la relation d'identité, d'égalité ou de transitivité. Ces relations faisant l'objet d'un large accord, les arguments qu'elles fondent sont d'une grande force», op. cit., p. 155.

(96) يعرّف بيغون هذا النوع من الحجج (Les arguments fondés sur une relation fonctionnelle)، قائلاً:

«Ces arguments s'appuient non plus sur la logique, mais sur l'expérience, sur des liaisons reconnues dans les actes ou dans les choses. Ces relations peuvent relever soit de la succession, soit de la coexistence. Les premières concernant des réalités de même nature, situées au même niveau, les secondes impliquent un lien entre des

3 - الحجج القائمة على علاقة المشابهة⁽⁹⁷⁾ Les arguments fondés sur des relations de ressemblance

4 - الحجج القائمة على مبدأ الفصل المفهومي⁽⁹⁸⁾ Les arguments par dissociation des notions

وهذا البسط النظري لأنواع الحجج، سنجري هيئة منه، وذلك حسب ما يقضي به خطاب الزمخشري التأويلي وحسب ما يتفق ومبادئ الاحتجاج العقلي في نفي التعارض بين أدلة الشرع وأدلة العقل لإصابة حقيقة الحقائق وقياس اليقينات، تفضيل الله عما سواه من البشر وهو ما ينجز عنه تعالي الحقيقة وارتفاعها وبقاها وهن من تسمى بصفة العاقل الناظر يعرفها ويعرف بها⁽⁹⁹⁾. وقد صرح الزمخشري

validités d'un niveau inégal. Toutes reposent sur une relation de type fonctionnel (de cause à effet de moyen à fin, par exemple). Ibid, p. 178-179.

(97) يعرف بيقون هذا النوع من الحجج من الحجج (resemblance) : قائلًا:

... les arguments rivalant la structure du réel, qui ne s'appuient pas sur la réalité mais la créent ou de moins la compètent, faisant apparaître des liaisons nouvelles entre les choses. Ces arguments sont tous fondés sur des relations de ressemblance: ressemblance entre des événements passés, dont on infère une loi, ressemblance plus icile entre des faits heteroclités, dont on déduit des rapports. Ibid, p. 20.

(98) يعرف بيقون هذا النوع من الحجج (Les arguments par dissociation des notions) : قائلًا:

Dans tout ce qui passait un l'argument de dissociation introduit une dualité en tout un couple de notions hiérarchisées tel que apparence réelle, moyen fin ou tre esprit dans lequel le second terme est donné pour supérieur au premier. La dualité a pour but essentielle, de lever des incompatibilités. Ibid, p. 20-20A

عند أن هذه الحدود التي يقسمها يقون، تكدر أن تتشعب مع الحدود التي تحتها شر يربط ويتكدر في مصطلحه، ويقون عنه لا يحي ذلك شر يربط به، وهذه...
 جب وينتسب حين آخر، وقد أشر بعده بعد ذلك قد تارة جهة من في
 ستر، وسره من أن تخرج لخدمة وتخرج الحجاج، ذكر سنكر بحري، من...
 وتة يربطه، ست عترة، حو لمؤلفات في حيز لغيره، تارة في حيزه في...
 حيز لغيره، عد حيز الحروفات لسبعة التي تحت به ضرورت السبع أو حان
 محرر (صفحة)

⁹⁹ من كانت لظنر علة في المعنى ومعمورة في الآراء ومصنفة مشعرية للمعنى، أ
 حيز لا حيز، دة المعنى، لمعنى فيه حيز لإسد لمؤ يتوسر يمكنه للمعنى

وهو يمهّد لتفسيره ويوطن لتأويله، بأن علم التفسير جليل جلالة الحقائق المبني أمر تجليتها، لذلك فإن له أشرافاً ومبادئ تشع ويهتدى بها.

وهذا التوصيف الذي يتضمن إعلاء لمرتبة علم التفسير يقتضي تيقين المستجيبين بحقيقة الكشف مخزناً للتأويل الصائب الذي زكاه العقل والارتفعت به مظاهر التعارض بين حقائق الشرع تأزلت وترسخت وحقائق الوضع بينت ورست⁽¹⁰⁰⁾.

◆ الفنيات الحجاجية والآلات الإقناعية:

أنواعها وأثارها في رسم الخطاب وتحقيق فعله

إن الناظر في محركات خطاب الطبري، لو وجد أن البنية الفاعلة، إنما هي بنية السؤال والجواب فإن قلت... قلت...، باعتبارها آلية خطابية ورثها زمخشري من مجال الثقافة العربية الإسلامية التداولية وهو مجال الحكم في زمن أزمنة، بقضاء المجلس تسط داخله المعارف وتتداول نكتها في حضرة حاكم

* عندنا حصة كدوات لغوية أي لغود مستعمها، أي تحببة نطق من عهده من حلال راحة بقوله في بعض من أورد أمه أبحر وستهة لواقع حقيقي وهو لواقع أنبي جرتن الخفيفة في أصنجه. من جهة كونه جوهر كلاء (أهني القرآن) وست بعض حرف، جمهور سسبب من حركة أسته أنفت مفاعمه وأرحت عقوبه، ومن ثمة كت وصبة حرف سوزن، وصبة تصح وقد حصيد. يدعي جمهور. لأجره في ذوقه والأخذ في حلقه.

* بغيره وأخذ، من قسمة لكشف. عندنا خلاص (أسد العقول) في قول محسن بعض من هشور أنبي أورد في سياق حديث عن الكشف. صبر كده التفسير لوجه. - بلور. أورد في تفسيره. حط. من مصدر نزع. وبت لعد لوبع ذوق ترميح ولحس سترس. - رده بعداً به بعد نكهة. دقة في وصف بينة حصر

أ. التفسير في سلسل دلاعه ويسر فيه محرق من كشفي

ب. كت نسو بغير ذوق قرانه وجمهور كده والكشف كنهني

فصيح كده. عسمة ناس على حدكهم من مديح جد وصدق وهو دعه بدهه. وتطوع مشبهه. برجمود. به على نه سيبه واحد في حركة دلالة والخبرة. ذو عرفة على دقوت بعضي وحس براده على حركة عسمة كده. محسور لركس ذوق حشكته وغشركه. في 199

سائس وجمهور لا يتجانس، إذ نجد فيه العالم بأصول المعارف والجاهل بها يحده نهم التهل ويوجه عقله العرفان والاكتساب. وهذا الأمر جعل المجلس في الثقافة العربية الإسلامية، فضاء يحضن المعارف ويولد المواقف⁽¹⁰¹⁾.

وهذه البنية الخطائية الموروثة، تتضمن أفعالاً ججاجية متولدة عن تفاعل باث الخطاب محاججاً مع متقبله محجوجاً. وهذا التفاعل باعتباره شرطاً لتحقق الججاجية (L'argumentativité) مطلباً وغاية⁽¹⁰²⁾، مرتين بضرورة توفر جمع من الحجج وجملة من الأدلة تدعم تلك الحقائق الجاري عليها الججاج وتقيم عليها دليل الوثاقة والتمكن، حتى يؤمن بها الجمهور ويصادق عليها المتقبل.

وقد لفت الزمخشري نظرنا، في خطبة تفسيره، إلى دواعي انشغاله بهذا العلم والتأليف فيه⁽¹⁰³⁾، بما يقيم الدليل على اتحانه نحواً تحدث منه قيم نستجد ونطرا، وتصورات تبدو وتظهر تجلبي الحقائق من حججها وتتوخد بالمعنى الأصلي، تمكنه من الأصفاء من الفئة الناجية العادلة باعتبار الإمرة والمكانة التي حاطهم بها الغيب ومكنهم منها الرب تقذست صفاته وتعالمت أوامره، فحصل بينه وبينهم نسب واتصال، كنا وقفنا على هيئات منه عندما تشغل خاطرنا ببيان ججاجية المقدمات بما هي استجماع للحقائق واكتناز للتصورات.

وقد حاجج الزمخشري في كشافه طبقتين من الجمهور، طبقة متخ مملحها الأزل من النص ذاته وهي طبقة المعترضين على قداصة النص أو القادحين في نبوة

(101) عن منزلة المجالس في الثقافة العربية الإسلامية ووظائفها في توليد المعرفة وإنشاء المعلوم راجع في ذلك، الدويهي (فرحات)، (مرجع سابق) وخاصة الفصل الثالث: «مجالس العلم مصدر من مصادر إنتاج المعرفة وبناء مناهجها في البيئة الثقافية العربية الإسلامية»، ص 47-66.

(102) عن علاقة ميد التفاعل بين المحتاج والمحجوج وتولد الججاجية باعتبارها مطلباً وغاية، راجع على سبيل المثال بيرلمان وتينكا، (مرجع سابق) وخاصة حديثهما عن Adaptation de l'orateur à l'auditoire, p. 31-34.

(103) يقول في بيان هذا الأمر: «لأنّ المعروض فيه كفرض العين ما أرى عليه الزمان من وثائق أحواله وركائده وجماله وتقاصر همهم عن أدنى عدد هذا المعلم (...). وإنما حاولت به التنبه على غزوة نكت هذا المعلم وأن يكون لهم مناراً ينتحونه ومثالاً يحتفون به...»، الكشاف، ج 1، ص 8.

حامله الذين نعتهم القرآن نعوّثاً (الكافرون - الجاحدون - الضالون...) يقيم عليهم إبهان ويأتي بالدليل الذي رجحانه العقل، ليكتّ مزاعمهم ويكشف لهم تعارض دعواهم وتهافت فحواهم⁽¹⁰⁴⁾، وطبقة ثانية، هي التي عليها مدار الججاج، طبقة من قال فيهم قول المكثي لا تنكشف معانيه إلا بعد النظر والتحصيص، التحفيظ والتجريح حتى يظفر بالمقصود ويسعد بالمنشود وصاحبا قد نذر نفسه للتكلم كلام (بلغاء)، دقت آلتهم وتاعت دلالتهم، لاعتقاده أن بين النصّ المؤول والكلام المؤول، نجاساً قضت به قداصة المأثنين وطهارة التبعين⁽¹⁰⁵⁾.

وهذا التصور كما سبق أن بيّنا يتضمّن فعلاً ججاجياً تلوى به الأعناق وتنصب الأتواق. والجمهور الذي كثر عنه الزُمخشرّي تكتية غيّبت اسمه وغمرت حضوره (...) ما أرى عليه الزّمان من رثانة أحواله وركاكة رجاله ونفاصر مسهم عن أدنى عدد هذا العلم فضلاً أن تترقى إلى الكلام المؤسس على علمي المعاني والبيان⁽¹⁰⁶⁾، هو الجمهور الخاص، اتشغل انشغال الزُمخشرّي بكشف معاني النصّ والتبصر بحقائقه وهذا الججاج الذي يفرزه مقتضى التشاغل بين فرقة الزُمخشرّي والجمهور المكثي عنه بالجهل والركاكة، يولد أنفعلاً ججاجية جزوت لدحضها الآلات وشققت لتمكين أبدالها (الحقائق الجديدة) البراهين والأدلة.

وهذا ما سنحمل النفس على بيانه، واصلين التقنيات الججاجية بفواعلها الغمائية ومولّداتها التداولية التي أثرت في شكلها وفعلت في طرائق عرضها ولزنت أصول اختيارها، حتى تدرك نجاعتها وتلمس قوتها⁽¹⁰⁷⁾.

(104) تمثل هذه الطبقة، الجمهور الخاص الذي منح الزُمخشرّي ملمحه الأول من النصّ القرآني.

(105) تمثل هذه الطبقة الثانية، الجمهور الأخصّ (أهل الفرق المتارنة، قالوا بالظاهر وأغموا الباطن)، وهذه الطبقة هي التي قضى بوجودها السجال الحاصل بين المذاهب والفرق، كلّ يذمي الحقّ وكلّ ينفيه عمّا سواه، فالجمهور الأخصّ، هو حاصل التفاعل بين المحتاج ومحتججه، يكتّ مزاعمهم وينفي تصوراتهم.

(106) للكشاف، ج 1، ص 8.

(107) تشغل التقنيات الججاجية بأصولها المقامية، لذلك لا تدرس الذرس الأصوب، إلا إذا أتيت إليها وعلقت بها، فالمقام مؤثر في طبائع الججاج، فاعل فيها. وللوقوف ووقوفاً متلياً على منابت هذه التكتية النظرية، راجع في ذلك على سبيل المثال:

إن المتأمل في كشف الزمخشري، لظافر دون عناء، بوجود ظاهرة لائنة، مقتضاها التوسل باللغة حجة يستدل بها، واللغة بما هي مفهوم عام تبنيه المقولات المجردة (العلامات) وتنظمه الأبنية الفرعية (البنية الصوتية - البنية الصرفية - البنية التركيبية - البنية الدلالية) وتوجهه أفضية إحصائية تبليغية، دعاها المقام التأويلي لتكون حجة على التخريج وبرهاناً على التأويل.

وهذا الأمر لفت أنظار المنتظرين، إذ ميزوا بين الججاج في اللغة وL'argumentation dans la langue⁽¹⁰⁸⁾، والججاج باللغة L'argumentation par la langue⁽¹⁰⁹⁾، والشع الثاني الذي يعتبر اللغة بمختلف أنظمتها، حجة من الحجج، يقوى بها الاستدلال وتتم بها البرهنة على القضايا الدائر عليها الججاج الجاري حولها التنازع، هو مناط غايتنا في هذا المقام الذي سنبسط في فضائه، أهم الثغرات الججاجية اللافنة التي استند فيها الزمخشري إلى اللغة مفهوماً عاماً يحتاج به ويستدل من خلاله على أفضية تأويلية تتوافق ومبادئ التصور الاعتزالي الذي يعتبر اللغة، بما هي نظام إشاري وتشكيل علامي، منحشرة ضمن مراتب الأدلة على حقائق الوجود⁽¹¹⁰⁾ ومن ثمة كان توسل الزمخشري بها لإقامة أوله العقلي مبياً على ضرب من الوعي النظري والحدس المتصورتي الذي أورثه إياه أسلافه من رؤوس الفرقة الناجية العدلية، كتب لهم استجابة وألف لأجلهم تلبية، يتناح بمذهبهم ويدفع الشبهة عنهم⁽¹¹¹⁾.

إن تفسير الزمخشري هو اقتضاء واجب عقدي ومحضلة نداء مذهبي. وهذه الحقيقة، هي ما به يقوى بها زعمنا ويستقيم ادعائنا الدائر على احتواء المتن التصيرية مادة ججاجية تدرس وتناول، ينظر فيها ويستدل عليها⁽¹¹²⁾.

(108) يقول يقول في بيان هذه المقاربة:

"L'étude de l'argumentation dans la langue relève avant tout de la linguistique et dépasse le cadre de cet ouvrage", op. cit., p. 154.

(109) نفسه.

(110) راجع أصول هذا التصور، ضمن مؤلف أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق) وكذلك ابن عاشور (محمّد الفاضل)، (مرجع سابق)، وكذلك فيدوح (عبد القادر)، (مرجع سابق).

(111) راجع في ذلك، للكشاف، ج 1، ص 8.

(112) عن هذه الفكرة وغيرها راجع، ابن عاشور (محمّد الفاضل)، (مرجع سابق)،²

لقد بات معروفاً في التّصوّرات اللّسانية، أنّ اللّغة محكومة بمبدأ النظام. وهذا المبدأ لا يعدو أن يكون سوى حدس تجريديّ تصير بمقتضاه اللّغة فاعلة نمل التجريد العقولّي لا فعل التجسيم التّحقّقِيّ وهذا ما قضى بالحدّث عن كون اللّغة الخاصّ وعالمها المتميّز⁽¹¹³⁾.

وهذا التّصور هو الذي جعل الزَمْخْشَرِي يقيم برهانه على الحقائق إقامة من وعى أنّ للمعنى مظهرين: مظهراً حقيقيّاً ومظهراً مجازيّاً. وهذا الحاصل النظريّ الذي اتصل به الزَمْخْشَرِي وبنى فكره عليه، مصدره الفتح البلاغيّ التي أحدثها علماء البلاغة قبله. حيث اشتغلوا بنظم القرآن دليلاً على إعجازه وبرهانه على سلطانه⁽¹¹⁴⁾.

وقد صرح الزَمْخْشَرِي بأنّباع هذا المبدأ في كشف مخبّات المعنى المدفون في غيب النصّ، مذ وطأ واستهلّ حتّى يرسم لجمهوره مسالك في الفهم والتّصوير لا يفتك عنها ولا يتفر منها، يقرأ من خلالها المقاصد ويتأوّل العلامات. وهذا التّصور الذي لم يعد يعتبر المعنى كياناً ظاهراً عارضاً في اللفظ، بل مقولة ضاربة في التجريد وما اللفظ الحامل لها سوى هيكل لا تكشف أسرار الحياة فيه، ما لم يندس المؤوّل في عميق أبينته وخفيّ مفاصله يخترقها ويجتازها، حتّى يغمّ النّهم لبني الأوّل. وهذا الأمر جعل التّزال بين الفرقة الناجية العدليّة وفرقة أهل الأثر، فويّاً عنيداً، لأنّ الاختلاف في مآتي تجلية الحقيقة، إنّما هو اختلاف على مراتب الإبرة ومنازل الحيازة⁽¹¹⁵⁾.

* ص 69-70 وكذلك الذّهني (محمّد حسين)، (مرجع سابق)، ص 429-482.

(113) راجع مفهوم اللّغة من وجهة نظر لسانية، ضمن معجم

Ducrot (Oswald) / Todorov (Tzvetan), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Editions du Seuil, Paris, 1972.

وخاصّة الحدّث الذّائر على اللّغة (Langue) والكلام (Parole)، ص 155-169 وكذلك الحدّث الذّائر على المقولات اللّسانية (Catégories linguistiques)، ص 147-154.

(114) عن أثر الفتح البلاغيّ في تصوّر الزَمْخْشَرِي، المعنى - وهو يؤوّل النصّ القرآنيّ - راجع في ذلك، أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق)، وكذلك فيدوح (عبد القادر)، (مرجع سابق).

(115) راجع هذه الفكرة، ضمن كتاب أبو زيد (نصر حامد)، النصّ والسّلطة والحقيقة، إرفاق المعرفة وإدارة الهيمنة، (مرجع سابق)، وخاصّة مبحث (إشكالية المجاز - النزاع حول الحقيقة)، ص 179-212.

فالقول بمجازية الكلام، يستلطن إضماراً مداره على أن المعنى/الحقيقة، محضلة إمكانات تأويلية، لا محضلة اقتضاءات تفسيرية، والفرق بين التصورين هو كالفرق بين الحاصل الموقف والمنتهى المصنوع، بين معنوية الألفاظ ودلالية الأسيقة.

كيف بسط الزمخشري حججه وماهي الأفعال التداولية المنجزة عنها
والناشئة منها؟

1 - الحجج القائمة على علاقة شبه منطقية

Les arguments fondés sur une relation quasi logique

لقد تعلقت غابات أهل الاعتزال بهنفي مشابهة الله للبشر وتأكيد وحدانيته المطلقة وتفريده الكامل⁽¹¹⁶⁾ وتأكيد هذا الأمر يتطلب براهين تعقل ولا تحدر. لذلك كان توسل الزمخشري بضرب من الحجج القائمة جنبها على علاقة شبه منطقية، تستدعي فيها المقاييس والتوجيهات والتجريدات وهي كلها من دواعي إثبات البرهان وتمكين الدليل، وهذا ما جعل الحجج شبه المنطقية، مختصة بقوة عالية في تمكين الاقتناع وترسيخ اليقين بالأطاريح المعروضة والمواقف المقدمه، حقائق يعتد فيها الجمهور ومقررات يؤمن بوثاقتها⁽¹¹⁷⁾.

إن التزام الزمخشري بالحجج شبه المنطقية، قضى به إيمانه بمكانة العقل الذي هو عند المعتزلة مجموعة من العلوم الضرورية التي يخلقها الله في المكلف وهي علوم لا ينفك عنها الإنسان ولا يشك في متعلقها. هذه العلوم الضرورية هي الأساس الذي يستطيع الإنسان به الوصول إلى المعرفة وذلك عن طريق التفكير والنظر في الأدلة⁽¹¹⁸⁾. والإيمان بمكانة العقل، جماع علوم مجبولة، جعل للرب بين الحجج شبه المنطقية والعقل قائماً، فكون العقل حجة على صحة الأفضية

(116) أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق)، ص 245.

(117) عن أسماء الحجج شبه المنطقية بقوة إقناعية عالية، راجع في ذلك المؤلفات التالية:

• *Traité de l'argumentation*, (chapitre premier, Les arguments quasi-logiques, p. 259-262 «Caractéristiques de l'argumentation quasi-logique».)
• *La parole persuasive*, op. cit., (Les arguments fondés sur une relation quasi-logique, p. 155).

(118) أبو زيد (نصر حامد)، نفسه، ص 241.

وبرهاناً على ثبوت التأويلات، يتوافق والتزام الزمخشري، بحدود ما يجيزه العقل وما نبته دواعيه، إذ لا يكاد مقام تأويلي في سورة البقرة يخلو من هذا النوع من التحجج، لما سبق أن أشرنا إليه من وجوه التوافق بين تلك الحجج وأفضية العقل في إثبات الحقائق وتمكين المزاعم⁽¹¹⁹⁾.

وما يندب نفسه من الأدلة شاهداً على ما نقول، قيام الكشاف كاملاً على بنية تحاورية تجريدها «فإن قلت... قلت...» وهي بنية سبق تحليل أبعادها وما ينشأ عنها من أفعال ججاجية، تجعل حركة الخطاب الججاجي، حركة قائمة على التفاعل بين باث الخطاب ومتقبله. وهذه البنية اللغوية المتحكمة في خطاب الزمخشري التأويلي، هي بنية موروثه من الأسلاف، ثبتت نجاعتها واستقرت شأنها، فاستعارها الزمخشري، لنظم خطابه عليها، حتى يفوق برهانه ويستمر بيانه، تجلية الحقائق من غيب الكلام وهتك الضمت بالبرهان المنطقي والضببط الرياضي الذي يصير بمقتضاه الأمر المقرّر بالعقل، برهاناً على الصحة ودليلاً على الاتفاق، حتى لا يتنازع في شأنه، مقرراً تأويلياً، عدلت به مواقف ويكّنت آراء نهجها أهل المناوئة، من الفرق والمذاهب (المرجئة - المشبهة - الخوارج) ممن كان لأهل الاعتزال بهم علاقة خلاف أو اتصال فرقة⁽¹²⁰⁾.

إذ استدعاء الحجج شبه المنطقية المشتمة بقوة إقناعية، تعلق درجتها لحظة تحشر في الخطاب، داخل في مسار ججاجي بني عليه الزمخشري تأويلاته وأقام موافقه، حتى يحصل التوافق بين الاعتبار التأويلي والمرمى الإقناعي وتثبت سيادة مملكة العقل من جهة كونها مملكة تستقرّ فيها الحقائق استقراراً برهانياً وتنظم فيها الأدلة انتظاماً استدلالياً لا ينجّر عنه مكر السامع ولا اضطراب فلكاته، بل ينجم من الخضوع والطاعة.

(119) إذ اتصال الحجج شبه المنطقية القائمة على العلاقات الرياضية أو على العلاقات الشكلية، بالتجريد والريضة، يجعلها حججاً من طبيعة عقلية تستخدم للترجيح وتنجح إلى البرهنة، باعتبارهما نشاطين من أنشطة العقل، لذلك كثر ورود هذا النوع من الحجج، كثرة لافتة دونها العمد والإحصاء، ومرّة ذلك في نظرنا، إلى قوة هذه الحجج ونجاعتها في مفادات التبيك وفي سياقات الذخفر.

(120) عن الفرقة التي خالفت أهل الاعتزال، تصوّراتهم ومذاهبهم التأويلية، راجع عن سبل المثال الذهني (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ص 288-482.

ولعل هذا الأمر هو الذي جعل المواقف التأويلية المقررة داخل الأنساق المذهبية، مرتدية لبوس الدس السياسي، ممتسحة بوشاح الإضمار الاستراتيجي الذي لا يكاد خطاب يخلو منه أو كلام يعزل عنه وهو ما سنعمق بيانه، زمن نشغل بتحليل المقاصد الخطابية الثأوية وراء البراهين والمنخفة خلف الأدلة⁽¹²¹⁾.

وبذلك يكون تكثيف الحجج شبه المنطقية في تفسير الزمخشري سورة البقرة، مرقاة لتحقيق علاقات دلالية ومقاصد ججاجية تُبنى على جملة من القوانين المنطقية وجمع من القواعد الشكلية، كالهوية والعدل والتعدية وهي كلها قوانين ذات أوصال منطقية وأناسب شكلية تحقق الإقناع وتضمن الطاعة⁽¹²²⁾.

وحثى بثبت كلامنا، سنستدعي سياقات تأويلية حوت حججاً شبه منطقية، نحلل أشكالها ونقف على مقاصدها وسنذكرها، مشيرات، نهتدي بها لتحليل أنواع الحجج الأخرى التي وظفها الزمخشري مسانيد تحقّق مزاعمه ووسائط ترفد نظم استدلاله.

وتلك المقامات التأويلية، مصدرها المشابه وهو لون خطابي أثار النزاع بين

(121) لقد لفت علماء تحليل الخطاب أنظارنا إلى أن داخل كل كلام استراتيجي وإضماراً، وهذه الحقيقة النظرية نجعل المنظر بحقائق الخطابات، عملاً تأويلياً يجفي الغامض ويكشف الغياء، ولمزيد التبصر بقضايا تحليل الخطاب راجع المؤلفات التالية:

- *L'analyse de discours*, sous la direction de Ringoot (Roselyne) et Robert (Philippe -Dumont), Editions Apogée, 2004.

- Bonge (Pierre), *Analyse conversationnelle et théorie de l'action*, les Editions Didier, Paris, 1992.

ينظر من هذا الكتاب خاصة فصله الأول (Introduction: Orientations et objets), p. 8-27.

ومن هذا الفصل يراجع الكلام الدائر على (Analyse du discours et analyse conversationnelle, p. 15-22).

- Vernant (Denis), *Du discours à l'action*, P.U.F, Paris 1997.

- الشاوش (محمّد)، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، تأسيساً نحو المنصّ، (مرجع سابق).

(122) عن هذه الأشكال التي تندمج داخل الحجج شبه المنطقية، راجع في ذلك:

- *Traité de l'argumentation*, op. cit., (chapitre premier, les arguments quasi logiques, p. 259-350).

- *La parole persuasive*, op. cit., (les arguments fondés sur une relation quasi logique, p. 155-178).

تفرق وفقى الخلاف بين المذاهب⁽¹²³⁾.

واليك على ذلك هذا الجدول الذي متحننا مادته من كتاب القاضي عبد الجبار متشابه القرآن⁽¹²⁴⁾، عيّن فيه مواطن المتشابه وضبط داخله مواضع المحكم. وهذه المواضع التي سنحلّل انطلاقاً منها طرائق استدلال الزمخشري وأنماط برهانه على الأفضية التأويلية، ستمكّننا من استجلاء المنطق البرهاني والنمط الجباجبي الذي كان يسوس به الزمخشري مقاصده ويوجه مراميه، لنقع في الأخير على نظام برهنة النظرية: خصائص وحظفيات، تقارنه بنظائره ونوازيه بأشابه.

طرائق احتجاج الزمخشري وأشكال برهته

الآيات المتشابهات

- المقابلة
 - المناظرة والمثابفة
 - الترجيح والتفريغ
 - التذكير
 - الجواز والإمكان
 - الترجيح والتفريغ
 - التعريف والحذ
 - التمثيل والاستشهاد
 - المشابفة والمناظرة
 - الترجيح
 - التعداد
 - الحذ
- ﴿لَا رَبَّ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]
- ﴿إِنَّ إِلَهَكُمْ كَلِمَةٌ كَلِمَاتٌ عَلَىٰ عِلِّيِّينَ ۚ أَنذَرْنَهُمْ أَمْ أَمْ تُنَبِّئُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 6]
- ﴿عَلَّمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَّمَ سَنِيئِهِمْ وَعَلَّمَ الْبَشَرِيَّةَ بِشَرِّهَا﴾ [البقرة: 7]
- ﴿إِنِّي قُلُوبِهِمْ تَرْمِي فَدَارِعُهُمُ اللَّهُ مَرَّةً﴾ [البقرة: 10]

(123) لقد أثارَت قضية المحكم والمتشابه في النصّ القرآني لغطاً تأويلياً كبيراً عكس النتائج الحاصلة بين علماء الإسلام حول تصنيف المراتب المعنوية في النصّ والاصطلاح عليها باصطلاحات تتوافق وحقائق أصولها، لذلك كان الاختلاف حاصلاً بين الفرق والمذاهب حول الآيات المحكمات ما هي والآيات المتشابهات ما هي، فردّ في أحابن كثيرة المحكم إلى المتشابه والمتشابه إلى المحكم، وذلك حسب اقتضاءات الأسيفّة التأويلية التي هي أسيفّة فكريّة إيديولوجيّة، تتحكّم في حركة المصطلح وتوجه نظام التسمية. وللوقوف على أصول هذه القضية قديماً، راجع تمثيلاً لا حصراً، كتاب متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار، (ت 415 هـ)، تحقيق الدكتور عدنان محمّد زرزور، دار التراث، القاهرة، د.ت.

(124) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، (مرجع سابق).

- الآيات المشابهات
- ﴿إِنَّهُ يَنْتَهِىٰ رَبُّكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً ۚ لَكُمْ فِيهَا عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 215]
- ﴿مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْتَهِىٰ إِلَىٰ الْكُفْرِ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [البقرة: 29]
- ﴿وَأَلَيْسَ لَنَا بِمَنْجُوعٍ أَنْ يَتَّخِذُوا مِن دُونِنَا آلِهَةً إِنْ أَرَادُوا أَنْ يَنْتَهِىٰ ۚ إِنَّ رَبَّنَا عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 34]
- ﴿أَلَيْسَ لَنَا بِمَنْجُوعٍ أَنْ يَتَّخِذُوا مِن دُونِنَا آلِهَةً إِنْ أَرَادُوا أَنْ يَنْتَهِىٰ ۚ إِنَّ رَبَّنَا عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 46]
- ﴿فَلَا يَنْبَغُ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ آلِهَةٌ ۚ إِنَّ رَبَّنَا شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [البقرة: 57]
- ﴿مَا تَسْبَحُ بِهِ مِنْهُ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ۚ إِنَّ رَبَّنَا عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 106]
- ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ۚ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ كَانُوا إِتْرَابًا﴾ [البقرة: 222]
- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ الَّذِينَ كَفَرُوا ۖ قَالُوا لَا نَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ شَيْئًا ۚ وَرَبُّنَا الَّذِي أَلَمَّ بِهِ كُلُّ شَيْءٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [البقرة: 258]
- طرائق احتجاج الزمخشري وأشكال برهته
- الاعتراض
 - التخثير والانتفاء
 - التمثيل والمقايسة
 - الافتراض والتصور
 - التقلب والمعادلة بين المعاني
 - التظهير والتفضيل
 - التعليل والتفسير
 - الاستفهام والترجيح
 - الإثبات بالصدق
 - النسبة والتعليل (قول)
 - الترجيح والإمكان (كان)
 - الزواجة (روي)
 - الترجيح والإمكان
 - التعداد والتفريع
 - المرابطة بين ظاهر المعنى وباطنه من خلال الإشارة إلى الأصل والشلوخ إلى العمق (وهذا مجاز)
 - كشف المجمل وتحليل المكتسب
 - بيان الأصل

إذا استجمعنا طرائق الاحتجاج من هذا الجدول ورددناها كلها إلى أصل واحد، وقفنا على نسبتها إلى الحجج شبه المنطقية، إذ هي متسمة بسماحتها متصفة بأوصافها، فهي قائمة على (المقايسة والمناظرة/ الجواز والإمكان/ التعريف والحدز/ الافتراض والتفضيل/ النسبة والتعليل...) وهذا الأمر يصنع ضرباً من النمكز الإنصاحي، بصير بمقتضاه الخطاب التأويلي، خطاب فعل وتبادل لعقائد ثبتت ومواقف رسخت، بعيد بناءها المحتاج وفق تصوراته واستناداً إلى فتاغان الإيديولوجية وعفاده الأنطولوجية، لأن الحجاج في هذا المقام، ليس مجرد إجراء خطابي يتوسل بأشكال إنصاحية منطقية شبيهة أو مثيلة، بل هو عتبة يتحقق باجنيازها وتعديها، الأول والمنذور وهو ما ينجز عنه كون الحججاج في المتن التفسيري، نسبة خطابية حاملة أبعاداً مقاصدية وعقائد تداولية لا تتحقق إلا داخل بنية جدلية،

محكومة بقواعد الترجيح، موجهة بأصول المداولة والمحاورة⁽¹²⁵⁾.

إن توسل الزمخشري بالحجج شبه المنطقية القائمة على العلاقات الشكلية أو الزبانية، ليس أمراً طارئاً أو إجراءً محدثاً، إذ وقفنا على هذه الظاهرة ونحن نحلل الججاج في مجرى الزواية والأثر، ولكن فضل الزجل في هذا التوظيف، كما سنرى في جعل الحجج شبه المنطقية بياناً استدلالياً يتفق وأصول النظر العقلي في الأدلة والعلامات، وليس إجراءً مفتعلاً يضلُّ المتقبل عن مقاصد الخطاب الحقيقية لئلا يبت في كيان الإبهام بالصحة والإغراء بالتمكّن⁽¹²⁶⁾.

فهذا النوع من الحجج المختصة نظرياً، بقوة إقناعية عالية وسلطة برهانية قاطعة، يبنى به لازماً من لوازم العقل، يقتضيه ويطلبه حتى يستقيم أمره ويحصل فعله⁽¹²⁷⁾.

ويتجلى صدى هذا النوع من الحجج التي ينجم عنها تمكين الأفضية وتركيزها في كيانات المتقبلين، في هيئة ججاجية اصطلاحية عليها أهل هذا العلم بالججاج الإيمولوجي⁽¹²⁸⁾ وهو ججاج تُبنى به الحدود المفهومية والقصورية وتقوم

(125) عن أصول هذه الخلفية النظرية التي تعتبر العمل الججاجي، عملاً قائماً على الجدل والتحاو، راجع في ذلك:

(126) لقد استدعى الزمخشري طريقة الاحتجاج بالحجج شبه المنطقية، نظراً إلى توافقها مع أصول التأويل العقلي الذي يستدلُّ على الأفضية التأويلية استدلالاً عقلياً لا استدلالاً أثرياً، وهذا الأمر يقيم الفرق بين توسل الطبري بها، من جهة كونها حججاً تثبت في كيان الجمهور الإبهام بالصحة، فاستدعاؤها ليس اقتضاء عقلياً بل هو اقتضاء استراتيجي، وبين توظيف الزمخشري إياها في سياق التأويل والاحتجاج، باعتبارها مطلباً عقلياً محضاً يضمن الدقة البرهانية والضمانة المنطقية.

(127) راجع في ذلك:

• *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 259-350.

• *La parole persuasive*, op. cit., p. 155-178.

(128) يعرف بكون هذا النوع الججاجي، قائلاً:

«L'étymologie est parfois invoquée pour asseoir le sens que l'on donne à un mot (...). La certitude apparente du recours à l'étymologie tient à la croyance dans la naturalité du langage, selon laquelle chaque mot dériverait de la chose même qu'il désigne (...). L'emploi de l'étymologie est donc plus persuasif par la culture dont il témoigne chez l'auditeur que par l'exactitude du procédé. Il relève davantage de l'argument d'autorité que par la définition, la parole persuasive, op. cit., p. 164.

راجع في هذا السياق:

Art, «étymologie», in *Encyclopedia Universalis*, version 10, (C-13).

عليه التعريفات. وقد تواتر تواتراً لافتاً لا بل مكثفاً في كشاف الزمخشري⁽¹²⁹⁾ الذي اعتبر صاحبه اللغة، كما سبق بيان ذلك، حجة الحجج ودليل الأدلة، يتطلق منها الفعل التأويلي، يستخدمها برهاناً ويستفوي بها بياناً. والججاج الإيمولوجي، ججاج يعود فيه المحتاج إلى الأصول الاشتقاقية التي منها تكوّن الكلم أسماء وأفعالاً وحروفاً تستل منها دلالات، توظف فيما بعد داخل نسق تأويلي يجلي سر القرآن ويفتح مغالق آيه⁽¹³⁰⁾.

والبحث في الأصول الاشتقاقية التي للكلم، ينجز عنه فعل ججاجي ودور برهاني، يضمن نجاعة التأويلات ويحقق استقامة الأدلة. وما التقليل الذي نعابن

حيث ورد، ضمن هذا المقال، الكلام التالي:

«Dans l'hypothèse créationniste, et celle d'un premier homme, l'étymologie se doit, nous doit, de retrouver les formes (phonèmes et morphologie) de la langue originelle (de l'étymologie aux mots originels).»

- (129) إن الأمثلة على أطراد الاحتجاج بالأصول الإيمولوجية الاشتقاقية في كشاف الزمخشري، كثيرة كثيرة لافتة، دونها العذ والحصر، ولكن تحصيلاً للدقة، نورد عدداً منها من سياقات مختلفة، حتى يقوى برهاننا وتماسك ألتنا.
- «الهندي مصدوعلى فُعل، كالتسرى واليكي وهو الدلالة الموصلة إلى البغية بدليل وقوع الضلالة في مقابلته... الكشاف، ج1، ص44.
- والمثقي في اللغة اسم فاعل، من قولهم وقاه فأنقى. والوقاية فرط الضيابة ومنه غرس وابق. وهذه الذابة تقي من وجاعها، إذا أصابه ضلع من غلظ الأرض وبقعة الحافر فهو يلي حافره أن يصيه أدنى شيء يؤلمه... نفسه، ص45.
- والإيمان: إفعال من الأمن يقال آمنه وأمنته غيري، ثم يقال آمنه إذا صدقه... نفسه، ص47.
- أو الضلالة: فعلة من صلى، كالتزكاة من زكى. وكتابتها بالواو على لفظ المنضم، وحيقفة صلى، حرّك الضلّولين، لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده... نفسه، ص49.
- والعهد: الموثق، وعهد إليه في كذا: إذا وضاء به ووثقه عليه واستعهد منه إذا اشترط عليه واستوثق منه... نفسه، ص124.
- «الحخيص مصدر، يقال: حاضمت محيضاً كقولك جاء مجيئاً ويات مبيئاً... نفسه، ص262.
- «الوسع: ما يسع الإنسان ولا يسبق عليه ولا يجرح فيه، أي لا يكلفها إلا ما يسع فيه طوره وينسبر عليه دون مدى الطاقة والجهود... نفسه، ص327.
- (130) عن معنى الججاج الإيمولوجي، راجع يفتون، (مرجع سابق)، ص164.

وجوده في الكشف عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، سوى دليل على قوة هذا النمط الجبجاعي الذي يؤصل الدلالات اللغوية، تاصيلًا يجعلها متوافقة ومبادئ الحق التأويلي الذي يروم المحاج توصيله وتبليغه، غاية يؤمن بها الغير ونفراً يتهيء انخس، لأنها منتسبة إلى الدليل المنطقي ومتصفة بالانسجام الزياضي الذي تحمل وثاقته الجمهور، على الأخذ به والاطمئنان إليه⁽¹³¹⁾.

وبذلك يحقق تكثيف الحجج شبه المنطقية وما لها من أشكال، ضرباً من ترسيخ الحقيقة في كليات المتقبلين الذين أبدوا الاستجابة وأعربوا عن التوافق مع نمز الاعتقاد الاعترالي. كما يحقق وظيفة تحويلية، تبدل عفائد المناوتين من الفرق والمذاهب الذين لهم على أهل النظر اعتراض أو تحرز، حملهم انسجام الخطاب وقوة براهينه المتحققة منطقاً والمنشأة ريشة، على أطراح عقائدهم وتبينة مواقفهم وفق النسق التأويلي المحدث الذي ينظر إلى الحقيقة نظرة تردعا إلى الغيب وتصلها بمطلق، حملها الحرف تجريداً فضاعف غيبها حتى انعدمت وتاهت⁽¹³²⁾.

لذلك كان شرط الظفر بها، مجاوزة الظاهر وتعدي الحاصل، إلى ما لاذ بانضمت فاسندلت ستائره وغارت أصواته ولم تبق منه إلا الإشارة، كالمز إذا

(131) نفسه.

(132) عن حلول الإمارة الإلهية في الحرف بعد ما كانت، قبل الذبائات التوحيدية، حاة في النضم، محشورة في الوثن. راجع في ذلك:

• Debray (Régis), *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'éternel en occident*, Odile Jakob, Paris, 2003.

وللوقوف على صدى هذه الفكرة في المجال العربي الإسلامي، راجع كتاب العاد خضر، الأدب عند العرب، مقارنة وسائطية. (مرجع سابق). إذ يقول محلاً هذه الفكرة، فكرة حلول الله في الكتابة، فوإذا كان الله والتوحيد معاً، نتيجة تحولات سوسولوجية عميقة جذت في مجتمع الجزيرة العربية بحواضره وبواديه، فإن ظهورهما لا يكاد يفصل عن الكتابة الألفبائية، ونفسر ذلك النضامن التاريخي بين الكتابة من جهة والله والتوحيد من جهة أخرى. بوظيفة الكتابة ذاتها القائمة على الفصل والوصل، فهي إذ تقع الإله عن ضرورة وتفصله عن الوثن وجسد الوحش، تقوم بذلك الفصل بنجرهه الله من كل نجس، فنصنع تعالیه ونقلبه إلى إله بعيد وغير مرتني ونحيف، خفيف، عابر لتسافات. فانكسب بهذا التخفيف المعادي تجعل الله قابلاً لتلاششار والنقل في المكان وقابلاً لتلاششار وتكر في الزمان. الفصل الأول، (مقدمات في عالمه الجاهلية المعيش. الوحي ونسوة ونسوة)، صر 78-79.

أفني انفضح أمر صاحبه وتلبس بمفسيه الإثم. وهذا التصور هو الذي جعل نسر أهل النظر في تجلية الحقائق، نسفاً مجازياً استعارياً لا يتأول دلالات الكلم نازلاً ظاهراً بل يتأولها نازلاً باطناً، يصلها بعمقها الذي لها في البدء وغيبه أهل الظاهر يصنونون، في اعتقادهم، جوهر الحقيقة وأصل المعنى. وهذا التبديل في جهة مباشرة الحقيقة، هو تبدل في الموقف من علامات الكون وأدلته المنتسبة بياناً على ظواهر وجودية وحقائق أنطولوجية كان النص القرآني، عتبة تفضي إلى حومتها ومطلقاً يستخدم في تأويل أفضيتها وهي أفضية متلبسة بأسئلة المصير، موصولة بحيرة الكيان⁽¹³³⁾.

2 - الحجج المؤسدة على علاقة وظائفية

Les arguments fondés sur une relation fonctionnelle

لئن كانت الحجج شبه المنطقية، قائمة نظرياً على العلاقات المنطقية التي من شأنها أن تمنح تلك الحجج قوة ونهية مكانة تشدُّ بها ججاجيتها وتضاعف من خلالها إقناعيتها⁽¹³⁴⁾، فإن الحجج المؤسدة على علاقة وظائفية، حجج قائمة على الخبرة، موصولة بالتجربة⁽¹³⁵⁾.

وقد جرّد بيغون Buffon⁽¹³⁶⁾ هذا النوع من الحجج، من الضرامة المنطقية، حاصراً المنطق في الهيئة الشكلية التي قصرها على العلاقات الرياضية والمنطقية.

(133) راجع في ذلك:

- أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلاني في التفسير، (مرجع سابق).

- فيدوح (عبد القادر)، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، (مرجع سابق).

(134) عن خصائص الحجج شبه المنطقية، راجع:

• *Traité de l'argumentation*, op. cit.

• *La parole persuasive*, op. cit.

(135) يقول بيغون، في حدّ هذا النوع من الحجج:

«Ces arguments s'appuient non plus sur la logique, mais sur l'expérience, sur des liaisons reconnues dans les actes ou dans les choses. Ces liaisons peuvent relever soit de la succession, soit de la coexistence. Les premières concernent des réalités de même nature, situées au même niveau, les secondes impliquent en lien entre des réalités d'un niveau inégal. Toutes reposent sur une relation de type fonctionnel (de cause à effet, de moyen à fin, par exemple)». *La parole persuasive*, p. 178-179.

(136) نفسه.

وهذا الاعتبار غاب عنه شيء مهم يقضي بتعميم مقولة المنطق على الأشكال الخطائية، نظراً إلى اتصال هذه المقولة بمعنى النسق الذي ينتظم الأفضية لغوية كانت أم خبروية تجريبية.

وقد نعتن فلاسفة اللّغة إلى اتساع مقولة المنطق وانتشار مساحتها، فهي مقولة تستغرق المعنى وضده⁽¹³⁷⁾، فكان لكل شيء منطقاً ولكل ظاهرة نظاماً وهو ما ينجز عنه ردّ الصفة المنطقية المنسجمة مع معنى النظام إلى الحجج المؤسسة على علاقة وظائفية يقوى فيها إسناد الوسيلة إلى الغاية والنسب إلى النتيجة، إسناداً

(137) عن المنطق، أعلاماً وقضايا وتحولات وحدوداً، راجع المؤلفات التالية:

- <http://logique.uqam.8m.com/histoire11.htm>.
- عنوان هذا المقال الموجودة على الموقع الإلكتروني المذكور (*Sémantique formelle et logiques non-classiques*)، وقد عالج تحولات علم المنطق، معزداً أنواعه ذكراً أعلام.
- <http://fr.wikipedia.org/wiki/logique>.
- وقد وردت ضمن هذا الموقع المخصص للمنطق وقضاياها، جملة من الحدود نورد أهمها:
- «*La logique est initialement l'une des grandes disciplines de la philosophie, elle est devenue au XXe siècle une partie des mathématiques. Aujourd'hui, elle est en outre partie intégrante de: l'ingénierie informatique, la linguistique, la psychologie cognitive et la communication sociale*».
- «*La logique est l'étude de la nature, des concepts, de la vérité, des jugements et, de la validité des raisonnements. Elle se déploie ainsi aujourd'hui selon les quatre grands axes qui sont:*
- *La théorie des ensembles.*
- *La théorie des modèles.*
- *La théorie de la démonstration.*
- *La théorie de la calculabilité.*
- Grize (Jean-Blaise). *Logique et langage*, Editions Ophrys, 1997.
- راجع من هذا الكتاب، تساوفاً مع هذا المقام، الحديث المعقود على ضروب المنطق (المنطق الأرسطي، المنطق الرياضي، المنطق الطبيعي)، ص 11-23.
- Art. «*Logique*» (histoire), in *Encyclopedia Universalis, version 10*, (C-D).
- علماً أنّ مقولة المنطق لا تعلق بالمعنى فحسب، بل توصل كذلك بالأمضى، فهي مقولة حضور وغياب، مقولة انتظام وبعثرة، فكان لكل ظاهرة، منطقاً ولكل شيء، نظاماً. تعميقاً لهذا الطرح وغيره من وجهة نظر فلسفية فينومولوجية، راجع كتاب

Merleau-Ponty (Maurice). *Sens et non-sens*, Editions Gallimard, Paris, 1996.

وكذلك مقالة:

Rey (Olivier). *Sens et non-sens de la science*, <http://new.humanite.fr/journal/2003-11-07-382099>.

ينتج عنه إحكام الربط الشكلي بين العنصرين في خضم دائرة واحدة هي دائرة الإقناع والتبني باعتبارها دائرة جذب مركزي في العمل الججاجي الذي يستهدف تحصيل الطاعة وتحقيق النجاعة⁽¹³⁸⁾.

لقد بؤب علماء الججاج هذا النوع من الحجج فرعين كبيرين وذلك حسب نسبة الحقائق بعضها إلى بعض، فإما أن تكون الحقائق من نفس الجنس ومن نفس الطبيعة وإما أن تكون متباينة الجنس مختلفة الطبيعة⁽¹³⁹⁾.

(أ) نمط الحجج الشاعرية:

تكون الحقائق في هذا النمط من الحجج، موخدة الجنس، مشتركة الطبيعة⁽¹⁴⁰⁾، كما تدمج داخله أنواع من الحجج، تنجم عنها أنماط من الججاج أهمها:

♦ الحجّة السببية (L'argument de causalité)⁽¹⁴¹⁾

تكثر الحجّة السببية في جلّ الخطابات المتّجهة غاياتها صوب الإقناع وتتضاعف وتشدّد في الخطابات التي يرمي أصحابها إلى البرهنة العقلية الصارمة على حقائق اعتقدوا فيها وأطارح دانوا بها.

والزّمخشري الذي بنى تصوّراته التّأويلية على نمط البرهان العقلي، استخدم الحجج السببية يستقوي بها على مناوئته ويقنع من خلالها جمهوره.

وردّ الحقائق إلى أسبابها يتضمّن فعلاً ججاجياً يجعل تلك الحقائق أموراً متمكّنة ومصادر راسخة لا تبدّل ولا تحوّل وإتّما تؤخذ مأخذ العقائد الكلية التي تضاف إلى الإيمان بقداسة الخطاب وعلو منزلته، فيغدو بذلك كلّ مضمون

(138) راجع في ذلك:

• *Traité de l'argumentation*, op. cit.

• *La parole persuasive*, op. cit.

• *La parole persuasive*, op. cit., p. 178-199.

(139) راجع في ذلك:

(140) نفسه.

(141) يقول بيرون، حاداً إيّاهما:

«L'argument de causalité vise à rattacher l'un à l'autre deux événements. Plus précisément, un événement étant donné, il cherche à en établir la cause ou l'effet qu'en résulte». *La parole persuasive*, p. 179.

ججاجي رُدُّ إلى سببه المحدث، حقيقةً كليةً ومنتهى مألِباً متعالياً تمكَّن واستفز بفعل قانون عقلي خُلصه من العموم وأدمجه في دائرة الخاص، إذ رده إلى أصله وأنهاه إلى سببه⁽¹⁴²⁾ وإليك على ذلك مثلاً.

«فإن قلت: ما بالهم عدواً بعض هذه الفواتح آية دون بعض؟ قلت: هذا علم توقيفي لا مجال للقياس فيه كمعرفة السور»⁽¹⁴³⁾.

يبين الزمخشري في هذا المثال، سبب اعتبار الفواتح آية دون بعض وإذا ذلك إلى ما يقتضيه العلم التوقيفي وهو العلم الذي تؤخذ حقائقه توقيفاً لا اجتهاداً، لأنه علم أفضيه من السماء وحقائقه من العلى، فرد الاستفسار إلى سبب توقيفي، يتضمَّن وعي الزمخشري بمحدودية الاعتبار التأويلي وهو اعتبار يمكن أن يجوز عقلاً ومنطقاً ويمتنع توقيفاً.

وهذا الجواز الذي يفسر بعض الأقضية تفسيراً توقيفياً، قد يبدو متعارضاً وأحكام التأويل العقلي الذي يتقدم حجج العقل على حجج النقل في إثبات مدى مخالفة الله للبشر وما يتعلَّق بذلك من توابع كلامية، انشغل بها علم الكلام فكانت بمثابة القضايا الجامعة التي عليها قام وبها تأسس⁽¹⁴⁴⁾. ولكن هذا الذي بدا لنا متعارضاً، داخل ضمن السياسات الخطابية التي يقتضيه نظام القول، حتى يتقدم ونمو ويدرك ما قدر له نعتي تحقيق النجاعة العملية وتمكين القوة البرهانية. وبذلك تكون الحججة السببية، حجة ذات حمل إقناعي وفعل ججاجي ينسجم بتوظيفها الخطاب وتنضعف قوته وتُبنى الأحكام الأخلاقية والعيارات القيمة، على مبدأ إبراز مكانة تلك المآلات من نجاعة الأسباب أو استقامة النتائج⁽¹⁴⁵⁾، فرد الفواتح آية دون بعض إلى الاقتضاء التوقيفي، ينجز عنه حكم أخلاقي حاصل أمره أن للاعتبارات التفسيرية وللجوازات التأويلية، حدوداً تحسب، رغم تعارضها مع الاحتمالات العقلية، في بلورة النسق البرهاني العام وداخل محيط الججاج الأعم.

(142) نفسه، ص 178-199.

(143) للكشاف، ج 1، ص 105 (طبعة مشرقة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1966).

(144) راجع في ذلك، أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق).

(145) راجع في ذلك، بيغون، (مرجع سابق)، ص 179.

وهذا الأمر كما سبق أن معنا إلى ذلك، من طبائع السياسات الخطائية أتى ساني على ذكرها في المقامات المخصصة والأسيفة المعلومة.

♦ الحججة الناجمة/النافعة (L'argument pragmatique)⁽¹⁴⁶⁾

تدمج هذه الحججة ضمن دائرة الحجج السببية، فهي هيئة من هيئاتها وصورة من صورها ومدارها على تعبير حدث أو تقويم حقيقة من خلال نجاعة النتائج أو استقامة الأسباب.

وهذا النوع من الحجج ظاهر في المتنون التفسيرية كلها، تباينت أنواعها واختلفت مقاصدها، نظراً إلى أن كل مفسر وهو يكشف خباء المعنى، منشغل بصدقته قوله، مأخوذ بقوة برهانه، لذلك تغدو الحججة الناجمة، عنصراً استراتيجياً في حركة الخطاب، تبرز من خلالها وثاقة الآراء وقوة المزاعم، حتى تتمكن كيانات المتقبلين حقائق يعتقد فيها ومآلات يعمل بها.

والحجج الناجمة/النافعة، ينجز عنها، نمط جداجي يعلي الخطاب المبسوط على الجمهور إعلاء تبدو مظاهره، مذ يشرع المؤول في التوطن والتقديم. ولنا في كشف الزمخشري آيات تشهد وبينات تفصح، تأتي مآتي الضراحة حيناً ومآتي التكنية حيناً آخر، وذلك حسب الداعي المقامي والمقتضى السياقي الذي يوجه حركة الخطاب ويحكم نظامه⁽¹⁴⁷⁾.

(146) بعزتها بيون، قاتلاً:

L'argument pragmatique consiste à apprécier un acte ou un événement en fonction de ses conséquences favorables ou défavorables. La parole persuasive, p. 179.

علماً أن الحججة الناجمة/النافعة تسمى إلى صنف الحجج السببية.

(147) الشواهد على الحججة الناجمة/النافعة في كشف الزمخشري كثيرة، نورد بعضاً منها وهبات عنها:

- فإن قلت: كيف صخ في النار المجازية أن توصف بإضاءة ما حول المستوفد؟ قلت هو خارج على طريقة المجاز العرش، فأحسن تدبره...، الكشاف، ج 1، ص 81.

- أولاً يمتنع هذا الوجه في خطاب الكفرة خاصة، إلا أن الأزل أوضح وأصح...، نفسه، ص 97.

- وهذا هو المطابق لصحة المعنى، لأنه لم ينزل من السماء الماء كله، ولا أخرج بالمطر جميع الثمرات ولا جعل الزئق كله في الثمرات...، نفسه، ص 100.

• حجة الاتجاه (L'argument de direction) ⁽¹⁴⁸⁾

إن لحجة الاتجاه، منزلة في كشف الزُمخشري عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، وهو ما يجعلها حجة فاعلة في الخطاب، بانية له. ومقتضى هذه الحجة نقض موقف تأويلي بما يؤول إليه. ولعلّ الشاهد الأتم على ذلك، موقف الزُمخشري من الأول الظاهر الذي بنى عليه الأثريون مواقفهم التفسيرية، وهي مواقف في نظر الزُمخشري لا تتجاوز العتبات المعنوية الأولية وهي عتبات لا تقول حقائق النص بل تشارفها، فنقض تصورات الأثريين، ثم من خلال ما آل إليه مناهج التفسيرية الذي لم تبرز به الحقائق المقدر إبرازها بل غابت واتعدت. وهذا الأمر يحمل مقصداً، مقتضاه الإيمان بالتصوّر المحدث الذي عرضه الزُمخشري على جمهوره، إذ نقض المذهب الأثري وبين قصوره، فحجة الاتجاه ينجز عنها إقناع الجمهور من خلال تحريك مُلكة الرّفص عنده بما يتعارض والتصوّرات الناجعة في إدراك الحقيقة، مشغل كل مسلم دان بالنص واعتقد فيه، فنقض المواقف بما آلت إليه يجعل المتقبل يتنقض اقتناعاً طوعاً ويؤمن إيماناً إرادياً، بالمواقف البديلة التي تبني محيط الاعتقاد الجديد، محيط الفرقة الناجية العادلة، يتظنون في مجازية الكلام الإلهي معبراً لتحقيق معانيه ومكاشفة فيه ⁽¹⁴⁹⁾.

وهذا التصوّر الذي يكثر المعنى ويعدد الدلالة هو تصوّر يفتح النصّ المؤول على عوالم لم يكن يسكنها قبل ويمكن الذات المؤولة من دور لم يكن لها، نعتي البحث في الأدلة الشرعية بحثاً عقلياً يثبتها ويدعمها ⁽¹⁵⁰⁾. فتحقيق النظر في تعالي

= - وهذا أهدم شيء للمذهب المقلّدين، وإن كل قول لا دليل عليه فهو باطل غير ثابت... نفسه، ص 177.

(148) يحدها بيرون، قاتلا:

L'argument de direction consiste à critiquer une action ou un nom de la direction qu'elle prend, de la fin vers laquelle elle tends, La parole persuasive, p. 183.

(149) عن اعتقاد أهل الاعتزال في مجازية الكلام معبراً لتجلية الحقيقة، راجع في ذلك أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق) وكذلك، النص والنسطة والحقيقة، (مرجع سابق) وخاصة، مبحث «إشكالية المجاز: النزاع حول الحقيقة»، ص 173-212.

(150) نفسه.

الذات الإلهية الحاضرة في تجريد الحرف القرآني وثخونة معناه⁽¹⁵¹⁾ يتم في نظر الزمخشري من خلال تجلية المجاز تجلية تنف على الخباء الصامت لا على الظاهر المكشوف. وهذا الأمر يبطن موقفاً أنطولوجياً من العالم يقدر الحقيقة نقدياً يختلف عما قدره بها الأثرينيون، لأن لكل نسق سياقاً ولكل منظومة دوافع، تنلزن بها المقاصد وتقذ من آثارها التأويلات⁽¹⁵²⁾، فما عدّه البعض تعارضاً بين المناحي التفسيرية نعتيره نحن اختلافاً في هيئة الحقيقة وتعدداً في إمكانات صورها⁽¹⁵³⁾.

♦ حجة المجاوزة (L'argument de dépassement)⁽¹⁵⁴⁾

لقد اعتبر المتفكرون في حقل الخطابة والججاج، المجاوزة مبدأ أساسياً في العمل الججاجي الذائر على الإقناع وسيلةً وتبديل المواقف غايةً، نظراً إلى أن هذا المبدأ مسكون بفكرة التقدّم واستشراف المستقبل المنذور والمراعاة على آية⁽¹⁵⁵⁾.

وقد بدا هذا النوع من الحجج حاضراً في الكشاف عافةً وفي تفسير سورة البقرة خاصة، حيث انبنت مقاصد الزمخشري على ضرورة صناعة نمط تأويلي عقلي ينفذ إلى الحقائق في جواهرها ويستدل عليها استدلالاً عقلياً منطقياً يعمل

(151) راجع في ذلك

• Debray (Régis), *Dieu, un itinéraire*, op. cit.

- خضر (المادل)، الأدب عند العرب، (مرجع سابق).

(152) عن أثر الملة والمنع في تلوين فكر المفسر/المؤول، راجع في ذلك، (فيدوح) عبد القادر، (مرجع سابق).

(153) إن ما اعتبره جلّ دارسي الفكر التفسيري الإسلامي، تعارضاً بين الفرق، نعتبره من جهتنا، تنازعا على حيازة الحقيقة وتملك المنزلة، لأن الحقيقة التي ينشط عقل المفسر لبيائها هي حقيقة تتوخد في محيطها جلّ الفرق، فكأنها كل لا يفيل التجزئة وإنما المتعدّد فيها، إنما هو الوجود والهيئات، وللوقوف على استباعات هذا الزعم النظري، فلسفياً وأنطولوجياً، راجع على سبيل المثال:

Kaplan (François), *La vérité et ses figures*, op. cit.

(154) بقدها يفرون، قائلًا:

"Plus on va loin, mieux c'est. L'argument du dépassement pousse à aller de l'avant. Il est fondé sur la croyance dans le progrès, qui veut que le temps qui passe soit marqué par des améliorations croissantes", *La parole persuasive*, p. 187.

(155) نفسه.

على تمكينها، عقائد جديدة يؤمن بها الجمهور المتقبل وتراجع بمقتضى صدقيتها، كيانات المناوئين. وهذا الأمر جعل العمل الججاجي المبني على حجة المجاوزة، مسكوناً بمبدأ إعادة بنية شفرات فهم الحقيقة الدينية التي هيمن على أصولها الأثريون حماة ومدافعين، أمداً من الزمان طال، عضدتهم إمرأة الساسة، توافقت تصوراتهم مع القول بالظاهر يبرز أعمالهم ويضمن لهم السيادة والتواصل⁽¹⁵⁶⁾، لذلك اعتبر بعض المنظرين، عملية الفهم عملية موصولة بالأسفة الحاضرة والذوات الفاعلة تتلون بها وتتحدّد من خلالها⁽¹⁵⁷⁾. فكما أنّ للدولة مؤسسات وقاعليين، فإنّ للدين مؤسسات وقاعليين وهو ما قضى استبعاداً، بكثرة المعنى المستحصل من النصّ الديني، باعتباره كياناً منفصلاً بتلك المؤسسات مطبوعاً بطابع أولئك القاعليين، تباينت مشاغلهم واختلفت تصوراتهم⁽¹⁵⁸⁾. فالذائق الموضوعي الذي قضى، بتواتر حجة المجاوزة وأطرادها في خطاب الزمخشرى التأويلي، إنما حاجس الزجل ببناء «إمبراطورية العقل» وإقامة مدانته، حيث تغدو الحقيقة حاصلًا يستدلّ عليه بالبرهان لا مستجمعاً يتحصل عليه بالتورث⁽¹⁵⁹⁾.

(156) عن أصول المذاهب السياسية والإيدولوجية، راجع الذهبي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، وكذلك أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلاني في التصير، (مرجع سابق) وكذلك، فيدوح (عبد القادر)، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، (مرجع سابق)، ففي هذه المؤلفات، إشارات تختلف باختلاف المقاربات، إلى علاقة الأصول المذهبية بالزوائد السياسية التي تعضد تلك الأصول وتقوّي سلطانها.

(157) عن علاقة الفهم، باعتباره عتية من عتبات الفعل التأويلي، بالأسفة الحاضرة والكيانات الفاعلة، راجع في ذلك المؤلفات التالية:

- Gadamer (H.-G), *L'art de comprendre, Ecrits I. herméneutique et tradition philosophique*, op. cit.

- Eco (Umberto), *L'œuvre ouverte*, op. cit.

- Eco (Umberto), *Interprétation et surinterprétation* (traduit de l'anglais par Jean Pierre Comette), P.U.F., Paris, 1992.

(158) عن علاقة الدين باعتباره مؤسسة، بالفاعليين الاجتماعيين، راجع في ذلك خضر (العادل)، الأدب عند العرب، (مرجع سابق)، وخاصة الباب الثاني، (السئلة المقدسة أو شجرة أسباب الأعدوان الوسائطيين الجدد)، ص 209-375. ومن هذا الباب تراجع، خاصة، المقدمة، ص 209-218.

(159) لقد غلّدت الحقيقة مع أهل الاعتزال، صناعة عقلية بعدما كانت مع الأثريين، صناعة فلتة، فهذا التحول كثر هباتها وعدّد وجوهها.

وهذا التحول عذبه الساهرون على مؤسسات الاعتقاد الأثري، خروجاً ومروراً كما عذوا الخطاب الزائح عنه، خطاباً مستقبلاً ممجوجاً، لذلك خمي وطيرس النزاع ونشطت آلة المخالفة بين الفرقتين، كلٌ يحضن اعتباره التأويلي وكلٌ يحزوظ مملكته، خوفاً من اندساس الطّارئ واخشاه من ضياع المنازل، لذلك نعتبر النزاع بين الفرق الإسلامية، شغلهم النصّ القرآني وحيرتهم حقائقه، إنما هو نزاع على ترشيح حماة الحقيقة واصطفاء الذّعاة والحافظين من ذوي المنازل المرموقة والمراتب العالية⁽¹⁶⁰⁾.

(ب) نمط الحجج التواجدية

ينبغي هذا النمط من الحجج على التواجد والتصاهر بين العناصر المتكوّنة منها المفاهيم أوالمقدودة منها العلاقات والأعمال. والتواجد الحلولي الذي يتأسر عليه هذا النمط من الحجج، هو القانون الدّائرة عليه قوّة الحجج التواجدية ونجاعتها، إذ إنّ حلول العناصر بعضها في بعض، يصنع ضرباً من التملق ونوعاً من التوخذ يقوى به الججاج ويشدّد من خلاله الاستدلال، على الأقضية التأويلية والتصورات الفكرية التي ينوي المُحاجّ تبليغها وتمكينها، حقائق جديدة يعمل بها الجمهور عمل المطيع المقتنع لا عمل الخارج الزافض⁽¹⁶¹⁾.

وللحجج التواجدية في التنظير، أشكال ومظاهر نورد ما جلاه الحضور في الكشاف ونسكت عما غاب منه، حتى لا نشغل كاهلنا بالتزبد ولا نشغل بالنا بالشيء، فنضع الغاية وعدم المقصد.

♦ الشخص/العمل والعمل/الشخص⁽¹⁶²⁾

إنّ للضرورة التي يصنعها الخطيب/المحاجّ لشخصه، زمن يلفظ الكلام في مقام مخصوص، من الآثار ما يصيرها صورة فاعلة في توجيه حركة الخطاب

(160) خضر (المدل)، الأدب عند العرب، (مرجع سابق)، ص 209-218.

(161) يقول بيغون، في شأن هذه الحجج القائمة على علاقات التواجد:

"On peut tirer argument d'une relation de coexistence entre les choses que se soit entre une personne et ses actes, entre un groupe et ses membres ou entre un concept et les éléments qui le constituent". La parole persuasive. P 188.

(162) نفسه، ص 189-191.

توجهها تترك به استجابة الجمهور وتستحصل طاعة المتقبل. وقد وعى الزَمْخَشَرِي مركزية هذا القانون - وهو من خَيْرِ قوانين البلاغة العربية - وتفطن إلى مآتي توليد الاستمالة ولبي الاعناق التذاذاً واستحساناً -، لذلك عمل على نحت صورة لشخص - باعتباره لافظ الكلام الأول ومركز المقام الأوحَد، صافية لا كدر فيها، مقدّمة لا اعراض عليها. وهذا الأمر حوته خطبة الكتاب ودلت عليه توطئة⁽¹⁶³⁾.

إنّ تحسين الصورة يتولّد عنه قتل الشكّ والغاء الرّيب، حتى تكون استجابة الجمهور تامة وطاعته عامّة. فينتج عن ذلك عمل يقتضي أثر التمام الذي بدت عليه صورة الخطيب/المحاجّ واتّسمت به هيباته. فكأنّ التّواجد بين الصورة المصنوعة والعمل المنذور، نداء مبطن يتوجّه به باثّ الخطاب إلى جمهوره الحاضر أو الغرض، لتحقيق التّطابق بين الكيانيين وإنشاء التّواجد بين الذاتين. وهذا المطلب - إنّ جاز وتحقّق - قوي به الججاج وانبتقت عنه التّجاعة وهي الغاية الأولى في كلّ مسار ججاجي، يقاس توفّق مسعاه بمآل نوابه⁽¹⁶⁴⁾. وهذا القانون نعني صناعة صورة للشخص، لا يقتصر على باثّ الخطاب وحده بل يتعدّاه إلى الشّخص الأخرى المتحضرة، يقوى بها البرهان ويتمكّن من خلالها الدّليل.

إنّ الصّور المصنوعة لشخص الخطاب الفاعلة، تحدّد في هذا المقام، الأعمال المقدّرة والمآلات الممكنة، فكلمًا كانت صورة الشّخص كاملة، كان العمل أكمل وكلمًا كانت صورة الشّخص ناقصة، كان العمل أنقص⁽¹⁶⁵⁾، وهذا التّجادل بين الشّخص والعمل، مآناه كون الثقافة العربيّة الإسلاميّة، ثقافة قائمة على

(163) الكشاف، ج 1، ص 6-9.

(164) عن تطابق المسمى الججاجي الذي تضطلع به المقدمات مع المآل والنتهى، راجع في ذلك، بيرلمان وبيتكا، (مرجع سابق)، وكذلك بيغون، (مرجع سابق).

(165) إنّ الصّورة التي يصنعها المحاجّ لشخص خطابه الفاعلة، تحدّد قوة العمل في حال الكمال وضعفه في حال النقص، لذلك عمل الزَمْخَشَرِي - وهو من خير مقامات الكلام وارتناض بخصوصات المجال التّداولي العربيّ الإسلامي -، على تزيين مظاهر شخص الفاعلين، باعتبارهم في سياق تأويله، حججاً/سلطاً يدعمون القيل ويقومون التّأويل- للوقوف على مظاهر هذا العمل، راجع من الكشاف الشباكات التالية:

- الكشاف، ج 1، ص 6-9، يصنع الزَمْخَشَرِي في خطبة كتابه صوراً كاملة وهينات تامة لشخص فاعلين، (الله/محمد/القرآن/الفرقة التاجية العدلية...) بسنّه بذلك الشّخص/الصّور تأويله ويقوّي مراجع برهانه.

سلطة الرجال باعتبارهم حملة حقائق ومخازن تجارب، فإن ارتجت صورهم، اتعدت سلطهم وغابت حقائقهم⁽¹⁶⁶⁾.

♦ الجماعة والفرد⁽¹⁶⁷⁾

يحدث التواجد ههنا بين «الفرقة الناجية العديلية»، جماعة والزُمخشري فرداً، فتصير بذلك مقالاته في شؤون النص، يتأول معانيه ويجلّي مغازبه، صدى لمبادئ تلك الفرقة، تزعم قيادتها وتعهّد بمواصلة إرثها وتنفيذ نذرها⁽¹⁶⁸⁾.

وهذا الأمر أوردّه الزُمخشري إيراد المصّرَح لا إيراد المكثي، إذ يقول: «ولقد رأيت إخواننا في الذين من أفاضل الفئة الناجية العديلية الجامعين بين علم العربية والأصول الذبّية، كلّموا رجوعوا إليّ في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتعجب، واستطبروا شوقاً إلى مصتف بضم أطرافاً من ذلك حتى اجتمعوا إليّ مقترحين أن أملي عليهم (الكشاف عن حقائق التنزيل وعبون الأنابيل في وجوه التأويل) . . .»⁽¹⁶⁹⁾، فاستجابة الزُمخشري إلى مقترحات فرقته، ليس تلبية لأمر بقدر ما هو تنفيذ لرغبة جماعة اصطلفت من رأيت فيه الكفاءة، فأعلت شأنه ورفعت منزلته، حتى يكون من بين الذين استطاعوا تجلّي الغيم وترجمة السرّ. وهذا التواجد بين الزُمخشري شخصاً، والفرقة الناجية العديلية جماعة، يقوّي نفوذ الخطاب التأويلي ويجعل فعله في الجمهور فعلاً مسنوداً بقوة الإجماع الحاصل من أفراد الجماعة اختاروا وانتخلوا وهو ما ينجز عنه كون الخطاب المصنوع على النصّ القرآني، خطاباً يؤوب إلى المراجع ويعود إلى الأصول النظرية المتضمنة نواحي اعتقادية ومبادئ تصوّرية، وهو ما يضمن للحقائق الناشئة، بمفعول التصاهر بين الفرد والجماعة، ضرباً من التجارة العمليّة ونوعاً من

= - نفسه، ص 303.

- نفسه، ص 319.

(166) عن سلطة الرجال في الثقافة العربية الإسلامية، باعتبارهم أعماناً وسائطين، راجع خضر (العادل)، الأدب عند العرب، (مرجع سابق) وخاصة الباب الثاني، (السلسلة المفضّلة أو شجرة أنساب الأعراف الواسطيين الجدد)، ص 207-375.

(167) بيغون، (مرجع سابق)، ص 195.

(168) الكشاف، ج 1، ص 8.

(169) نفسه.

تفاعلية الزمزية التي بها تتبدّل مزاعم المدّعين وتتمكّن عقائد الحاملين (170).

• المفهوم/ المكوّن (171)

إنّ المفهوم المركزي الذي يدير خطاب الزَمْخَشَرِيّ التّأويلي، إنّما هو مفهوم المجاز باعتباره مفهوماً بلاغيّاً داخلأ في علم البيان، علماً حاضناً حركة الأول مرجحاً نظام القول.

فالاستناد إلى المجاز مبدأ، عند الزَمْخَشَرِيّ، جعله يتصوّر المعنى، تصوراً يعي أنّ لهذا الحاصل خانتين، خانة الحقيقة وخانة المجاز. وهذا الوعي صير تعامل الزَمْخَشَرِيّ مع معاني النصّ القرآنيّ، تعاملأ لا يقف عند عتبات الكشف الأولى بل يتجاوزها إلى الغور السحيق والأصل العميق الذي للالفاظ، فمعانيها لم تند ناحية بجليها الكشف المعجمي، بل صارت محضنة لا يقولها إلاّ التجويز ولا يؤدبها إلاّ الإمكان. وهو ما انعكس على طريقة تسمية الحقيقة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة التي صارت مع المعتزلة، قائمة على الاحتمال، قابلة صوراً وهيئات تعدد أشكالها وتكثر مظاهرها (172).

فالتواجد الحاصل بين مفهوم المجاز ومكوّناته (الاستعارة - الكناية - التلويح...)، نشأت عنه حقائق ذات قيم جنجائية، اعترض من خلالها الزَمْخَشَرِيّ، على تصوّرات أهل الظّاهر بجميع فرقهم، وذلك من خلال نفي تلك التّصوّرات وإبطالها، بنظام تأويليّ ادّعى فيه صاحبه الكمال ونسب له النجاعة، به يُبلّغ الحقّ ومن خلاله يُدرك اليقين.

وهذا التّدر التّأويليّ الذي أقام الزَمْخَشَرِيّ على نجاعته الدّليل احتجاجاً واستدلالاً، غابته لفت نظر السّامع/ القارئ، إلى صدقيّة المقال وتماسك الادّعاء، ومن ثمّ حشره في خضمّ دائرة اعتقاديّة قائمة على صرامة البرهان العقليّ ومتانة

(170) يفون، (مرجع سابق)، ص 195.

(171) نفسه، ص 195-196.

(172) عن حقائق هذا التّصوّر وأصوله واستيعابه، راجع، أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقليّ في التفسير، (مرجع سابق).

الاستدلال المنطقي في مقارنة القضايا الكلامية التي انشغل بها الفكر الاعتزالي فدافع عنها وانتصر لها⁽¹⁷³⁾.

وقد استدعى مفهوم المجاز، باعتباره مفهوماً مركزياً في نظام الزمخشري التأويلي، مقابلاً مفهوماً حاداً، تعني الباطن وهذا الحادث المفهومي عمق النصد إلى ضرورة إنشاء نمط تأويلي، يصير بمقتضاه التعامل مع أقضية النص المعنوية. فعلاً تأويلياً، لا حدثاً تفسيريًا⁽¹⁷⁴⁾.

وكون أقضية النص المعنوية، فعلاً تأويلياً، معناه اعتبارها، كيانات منفردة في عمق مبتدئها، تعني اللوح المحفوظ الذي كتب فيه المعنى الأول وأودى الحافظ الأصل اللدني، مطلب كل مفسر، ادعى الكمال وحمل نفسه على ترجمة هبات منه تقترب من ذاك الأصل، تتأوله وتشر نظمه الذي أحكمت نسجه يد الغيب، فضمنه حكمه وحمله أسراره. لذلك اشتق علماء الكلام - والزمخشري واحد منهم - مفهوم الباطن توافقاً مع أصل الحقيقة المدفونة في الغيب، يكثر في شأنها الكلام، يقاربه ولا يقولها. وهذا ما جعل البعض يعتبر وهو يفترض أن معنى القرآن الأصلي الذي تجسم دون تقطيع المعنى واللفظ ودون تعجيب التاريخ، وهو ذاك الوارد في أم الكتاب (...) أي في اللوح المحفوظ (...) ويتميز القرآن عن سائر الأقوال بغياب بآئه غياباً مادياً مطلقاً (...) وبغياب الرسول، غاب كل اتصال بآث القول أي بالله. ومثل هذا عند بعض المفسرين أحد وجوه عسر التفسير (...) لذلك نفرز أن جميع تفاسير القرآن، ليست سوى معانٍ ثوابن ممكنة لا يعقل أن يدعي أحدها موافقته للمعنى الأول⁽¹⁷⁵⁾.

إن مفهوم الباطن باعتباره من توابع المجاز يجعل النمط التأويلي الكلامي، نمطاً يستمي الحقيقة التي يدعي إصابتها، إذ يفسر النص وينشر معناه، يصبر إلى ملاسة الجواهر في بواطنها وترجمة الأفعال المنجزة عنها، ترجمة برهانية عقلية يقوى بها الدليل ويستقيم من خلالها التأويل وهذا المسلك الذي سار في شعابه

(173) نفسه.

(174) نفسه.

(175) بومف (الفة)، تعمد المعنى في القرآن، (مرجع سابق)، الخاتمة، ص 404-405.

الزمخشري، يبطن اعتقاداً ويخفي تصوراً، مداره على ضرورة استبدال المعنى الأثري القائم على سلطان الظاهر بمعنى نظري قائم على شدة البرهان، آلة يستدل بها على الحقيقة الغائبة في الأزل النائه الذي يتأزل ولا يفسر، فتتجلى بعض رسومه وتبدو بعض هيئاته ويبقى البعض الآخر كالسراب يُرى ولا يلمس. وهذا الأمر يدخلنا في خضم تأويلي ومعترك أنطولوجي نرجي فيه الكلام إلى حين جوازه في مقامات لاحقة وفي مواطن تالية.

(ج) حجة السلطة (L'argument d'autorité)⁽¹⁷⁶⁾

لقد انصل بهذا المشغل جمع من الكتب كثير وزخم من الآراء وفير⁽¹⁷⁷⁾، نقرأ إلى أولية هذا المبحث في تصورات المشغلين به مفكرين وفلاسفة، محللي خطاب وبلاغيين. وحجة السلطة مفهوم جامع لا يقتصر على وجه من السلطة معلوم، بل يكاد أن يدرك كل ما من شأنه أن يحدث عنه ائتمار أو ينجم منه إسار، يفتي بتسكين الحقائق المعروضة والآراء المبسطة على كيانات الجمهور، يؤمن بها ويعمل بتعاليمها. وقد سبق أن انشغلنا بحجة السلطة - ونحن نحلل الججاج في مجرى الزواية والأثر - إذ جلبنا أهم مظاهرها ووقفنا عند أبرز أفعالها وأدل آثارها، نتبين لنا أن للمعنى الأثري سلطه الفاعلة، أجلاها الإجماع والسلف والنص والحديث وهي سلط حركت المنظومة الاعتقادية الأثرية وسيجت مجال الحقيقة فيها.

فالمعنى/الحقيقة، في تصورات الأثرين، معنى لا يبينه الفعل التأويلي بل يحمله الأسلاف ويحققه الإجماع. وهذا التصور، يجعل المعنى/الحقيقة، حاصلأ جاعراً ساكناً في صدور الرجال، مخبأً في أفئدة الصحابة والمقربين، لذلك يجنح

(176) للوقوف على متعلقات هذا المفهوم، راجع بيرلمان وبيتكا، (مرجع سابق)، ص 410-

417، وكذلك بيون، (مرجع سابق)، ص 191-194.

(177) للوقوف على أصالة مبحث حجة السلطة في الفكر النظري الفلسفي، راجع على سبيل

المثال المؤلفات التالية:

- Descombes (Vincent), *L'inconscient malgré lui*, les éditions de Minuit, Paris, 1977, (l'argument d'autorité, p. 108-132).

- Arendt (Hannah), *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, (traduit de l'anglais sous la direction de Lévy (Patrick), (*Qu'est-ce que l'autorité?*, p. 121-185).

- Kojève (Alexandre), *La notion de l'autorité*, Editions Gallimard, Paris, 2004.

المفسر الأثري إلى تصدير تأويلاته ودعم تخريجاته وترشيح تصوراتهِ، بالأفكار المحفوظة عن الأسلاف يقوى بها الخطاب وتحصل نجاته. وهذا ما يجعلنا نعبر من جهة الوعي التاريخي الفاضي بتبدل المفاهيم الفاعلة والسلط المحركة، من زمان إلى زمان، ومن طور إلى طور، أن مفهوم حجة السلطة، مفهوم متحول يسر ويستحصل من خلال ما يستجد من الأفكار وما يحدث من المواقف التي نطفر وتعلو، فنتمكّن ونستقر لتصير فاعلة، تحكم معتقدات الأمم وتوجه أنظارتهم إلى العالم والكون⁽¹⁷⁸⁾.

ولما كان التنازع بمعناه الفكري وبمفهومه الفلسفي، قائماً بين المناسخ التفسيرية، فإن للمنحى التطري، سلطه الفاعلة التي يقوى بها الخطاب ويتم استواء إليها التذليل. والتاظر في كشاف الزمخشري عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، لظافر دون عناء، بتواتر ظاهرة، حاصل أمرها غياب الزاوية وانعدام التعنعات إلا في مواطن قليلة ومواضع قصيرة ترد عابرة فلا تلاحظ وتجيء حسيرة فلا تدرك⁽¹⁷⁹⁾. وهذا التقلص الجاري على الزوايات والتعنعات التي كانت في المنحى الأثري، محزناً مركزياً في الخطاب وسلطة قوية في الاحتجاج وتمكين الحقائق، يطن موقفاً من طرائق الاستدلال على الأقضية بالأحوال الساكنة في الكون النضي وبالتالي بناء نسق تأويلي يفكك مكونات الخطاب ولا يتسخر وراء ما أجازته الأسلاف وزكته سلط الأمر والنهي. وهذا الأمر يعني أن الزمخشري الذي يعتبر صورة الإسلام الحق، مضمّنة في الآراء الاعتزالية ونذور الفرقة الناجية العدلية التأويلية، يحتج على مزاعمه تلك بمبادئ أولئك ويستدل على تصوراتهِ بما جاز لهم وامتنع على غيرهم، فاختموا به فريداً وقصروا عليه تأبيداً، فهو يستبدل

(178) نفسه.

(179) إن ظاهراً حفوت الزاوية في كشاف الزمخشري، دليل صريح على تحول الفكر التفسيري الإسلامي من فكر أثري إلى فكر نظري، وذلك بمفعول جملة من العوامل الذاتية وجمع من الانقضاعات الموضوعية التي صاحبت هذا التحول وزامت ميلاد هذا التغيير، وللوفوف على مظاهر هذا التحول، راجع المؤلفات التالية:

- نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، (مرجع سابق).

- مللح التفسير الإسلامي، (مرجع سابق).

- التفسير ورجاله، (مرجع سابق).

- التفسير والمفسرون، (مرجع سابق).

سلطة بسلطة لإحداث التوافق بين ما تقضي به المبادئ التصورية والتحققات العملية المتمثلة في تأويل سور القرآن وآيه، باعتبار الأفق التأويلي، تحقيقات وتمثيلات لمبادئ نظرية سالفة وأصول اعتقادية راسخة توجه حركة الأزل وترسم حدودها. وحتى نقف الوقوف الأبين على مظاهر حجة السلطة في كشاف الزمخشري عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، لا بد أن نشير إلى أن لحجة السلطة الواناً وصنوفاً، أشكالاً وهيئات لا تقتصر على ما يتعين، فيحدّ حدّاً اسمياً أو مكانياً أو زمانياً، بل تتجاوز ذلك إلى ما يتعدى المحسوس إلى المعقول، كان يصبح مفهوم ما، حجة سلطة يمكن الاعتقاد وترضخ اليقين⁽¹⁸⁰⁾ فكان شرط نجاعة الخطاب، موصول ضرورة باستناده إلى أسباب تقويه وركائز تدعمه. وهذا الأمر عائد، فيما نتصور، إلى حاجة الجمهور المسلم، إلى عقائد موثقة بسلطان الجماعة، لا إلى تأويلات عارية، إلا من اجتهاد الفرد، لأن المخيال العربي الإسلامي، مخيال يتقوم أساساً بسلط الزجال بعضدون ويزكون، بشرعون ويفعلون. لذلك حافظ الزمخشري على الخلفية المخيالية المحركة واستبدل الآلية البرهانية⁽¹⁸¹⁾، وهذا ما سنعمق فيه النظر في الموطن المخصص لدراسة السياسات الخطابية والاستراتيجيات الحجاجية.

لما هي أشكال حجة السلطة وماهي الأفعال الزمنية الحادثة من خشرها داخل نسق التأويلي الذي يروم الزمخشري إحداثه وإقامة الدليل عليه؟

(180) عن أنواع حجة السلطة في الأسيفة النظرية، راجع المؤلفات التالية:

- *L'inconscient malgré lui (l'argument d'autorité)*, p. 108-192, op. cit.
- *La crise de la culture (Qu'est-ce que l'autorité ?)* p. 121-185, op. cit.
- *La notion de l'autorité*, op. cit.

تكاد كل هذه المؤلفات أن تجمع على أن حجة السلطة، مفهوم ذو صيغة مجزأة يفعل في كينانات العقلية من خلال ضرب من التسلط الزمزمي يقوى به الإذعان وترسخ من خلال الاعتقاد في الآراء والمواقف التي يتوي بها الخطاب تمكينها في عقول سامعيه وترسخها في عواطف مستقبلية، واتصال حجة السلطة بالتجريد المعقولي، مصدرة أصلها الذي تروء إليه، نعتي الدولة باعتبارها فكرة وتصوراً تمارس «فعلها الذكي» من خلال مؤسسات الأمر والنهي، بما هي تشكيلات مرتبة لذلك الفعل الذكي. وللوقوف على هذه القضايا وغيرها، راجع:

Burdeau (Georges), *l'état*, Editions du seuil, Paris, 1970.

(181) لكن تمكن الزمخشري من تحييد سلطة السلف المتمثل في الزوايات المستنفة إلى *

♦ سلطة العقل

لقد أثير عن الزمخشري قوله «امش في دينك تحت راية السلطان ولا تنفخ بالزواية عن فلان وفلان»⁽¹⁸²⁾، فهذه الموعظة التي تبطل سلطة الزواية بتظهير سلطة الذرية، تنمي للعقل باعتباره مجموعة من العلوم الضرورية التي يخلقها الله في المكلف وهي علوم لا ينفك عنها الإنسان ولا يشك في متعلقها، هذه العلوم الضرورية هي الأساس الذي يستطيع الإنسان به الوصول إلى المعرفة وذلك عن طريق التفكير والنظر في الأدلة⁽¹⁸³⁾، دوراً في تحصيل المعرفة، معرفة تنفي مشابهة الله للبشر وتأكيد وحدانيته المطلقة وتفرد الكمال⁽¹⁸⁴⁾.

فالاستدلال على الأفضية العقدية، يتم استناداً إلى ملكة العقل لا اتباعاً لموارث النقل وهذا الأمر في التصورات الاعتزالية، ليس تقليداً من حجة النقل بقدر ما هو تقوية لما قد يبدو من الأفكار متمسكاً ومن المزاعم صحيحاً لدى الأثرين الذين أخذوا تلك الحقائق أخذاً دون برهان عقلي أو إثبات منطقي. فالزمخشري، إذ يستبدل سلطان النقل بسلطان العقل، عندما يرمي إلى تحقيق النظر وتمتين البصر فيما بدا من تأويلات وفيما عرض من حقائق، لم يكن للأثرين عليها برهان متين أو دليل رصين وقد بدا الأمر في تفسير الزمخشري سورة البقرة من خلال جملة من المظاهر أهمها:

• أولوية العقل على السمع، وذلك في ترجيح الأفضية التأويلية⁽¹⁸⁵⁾.

* الضحابة والتابعين، فإنه حافظ على الغاية من إسناد الزوايات، تعني ترسيخ اليقين وتمكين الدليل وهذا يعني أن الزمخشري، استبدل جماعة (السلف) بجماعة الخلف، (الفرقة التاجية العديلة)، وذلك حفاظاً على مبدأ إسناد الأول إلى مرجع ثبت صدقه وفوي سلطانه. (182) الجويني (مصطفى الضاري)، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازها، (مرجع سابق)، إذ أورد هذا المثل السائر، استناداً إلى المقالة السابعة والثلاثين من أطواق الذهب في المواظف والخطب للزمخشري، ص 64 لبيان موقف الزمخشري من الرواية، باعتبارها مظهراً من مظاهر تعطيل عمل العقل، تحجب الحقيقة ولا تظهرها.

(183) أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق)، ص 241.

(184) نفسه، ص 245.

(185) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازها، (مرجع سابق)، ص 92 وما بعدها، منهج الزمخشري في تفسير القرآن.

- أولوية العقل على الشريعة، من جهة إثبات الأزل للثاني إثباتاً يقوى به الدعم ويصخ من خلاله الزعم. فالشريعة بوصفها حقيقة وحاصلاً إيمانياً تحتاج، لكي نستقيم، إلى برهان العقل وصدق المنطق⁽¹⁸⁶⁾.
- إجمالة النظر في الآي والنور، لتجاوز الظاهر إلى الغور الباطن، حيث تسكن الحقائق ويتوطن المعنى الأصلي. وإجمالة النظر في الآي والنور، إنما أنه العقل باعتباره جملة من العلوم الموهوبة إلهياً للتبصر والتأمل في العلامات المعارضة والإشارات المحيلة⁽¹⁸⁷⁾.
- تغليب معاني الآي والنور حتى تكشف عن بطونها وتجوذ بخافئها وهذا التغليب من مبادئ العقل ومن مقتضياته، يرى الأمر وجوهاً ويقدر الشيء إمكاناً، حتى يحصل التوافق في آخر المسار بين الجواز والإمكان صرامة منطقية واستقامة عقلية، إذ من الأقضية التأويلية ما لا يجوز شرعاً ويصدق عقلاً⁽¹⁸⁸⁾.
- وفي هذا الأمر دعوة إلى تصدير الأقضية بالعقل لا بالشرع، لأن صحتها فيه وصدقيتها منه.
- الاستدلال بالنص على قداسة العقل وعلو مرتبته، وهذا الأمر الذي يقضي بقداسة العقل ببرهان النص. طاقة حجاجية عالية تثبت بها قوة العقل باعتبارها قوة مزكاة بالنص مشهوداً عليها ببرهان السماء⁽¹⁸⁹⁾. وهو ما يمكن العقل حجة يفاد بها التأويل وتحصل من خلالها المراتبة بين ما أحكم من الآي وما تشابه، يرذ بعضه إلى بعض لتحصيل التوافق بين المبادئ النظرية الاعتزالية بوصفها شاعدة على الاستقامة المطلقة والبرهان القويم، والمعاني النصية الحاملة مبادئ تلك الاستقامة والمتضمنة علامات ذلك البرهان⁽¹⁹⁰⁾.
- إن هذه المظاهر الدالة على تحكّم منكرة العقل في العمل التأويلي بما هو مجاوزة ضرورية لعتبة الظاهر وانحشار اقتضائي في عوالم الباطن، تنضغن أبعاداً

(186) ن.هـ.

(187) ن.هـ.

(188) ن.هـ.

(189) ن.هـ.

(190) ن.هـ.

نفسي بتحويل جهة استحصال المعنى من النص القرآني وطرائق البرهنة عليه. فالزَمْخَشَرِيُّ وهو يبرهن على مكانة العقل بالنص، إنما يدعو جمهوره إلى الإيمان بما تقرّر من مكانة العقل تسفى بها شرعاً وإجراءً وأطراح طرائق الأثرين الذين حانظوا على قانون الظاهر باعتباره في عقائدهم، الجهة الوحيدة التي من تبعها يدرك المعنى الأصلي ويبنى التأويل الحقيقي وهذا المطلوب جعل الزَمْخَشَرِيُّ والمعتزلة عامة لا يقفون على ما يمكن تكميمه عقلياً في تأويل المقاصد الذبينة والقضايا الشرعية التي يزخر بها النص وتفويض بها دلالاته، الأمر الذي جعل النسط التّأويلي الاعتزالي في نظر بعض من اشتغل بفكر هؤلاء، ضرباً من التوفيق المسقط بين المبادئ الاعتزالية النظرية والمآلات التأويلية التي توصل إليها عقلمهم وأتمل بها إدراكهم. فنجم عن ذلك تقليص في الإمكانيات المعنوية التي للنص أمام التحديدات المذهبية، تطلب النص برهاناً على مصداقيتها ولا تأتي به بياناً على ما جاز من الدلالات وما استقام من المعاني قضى بها السياق وأجازها المقام. فبدل أن يتحقّق العمل التّأويلي، يتجزّ التدرّ الإيديولوجي ويحدث التشاغل بين مطالب النصّ المؤوّل ومقتضيات الذات المؤوّلّة، بطريقة تتعاكس فيها المبادئ وتختلف داخلها الأحكام⁽¹⁹¹⁾.

إن اختيار العقل لدى المعتزلة عامة، حجة سلطة يقام بها الدليل ويستقيم من خلالها التّأويل، جعل آراءهم كلّها موصولة بما يربّحه الدليل العقلي وهو ما أمكن أن نتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطرار...⁽¹⁹²⁾، ولكنّ العقل باعتباره ملكة تهبها السماء، لإثبات حقائقها وتمكين عقائدها، يعمل من خلال الوسيط اللغوي الذي يترجم إمكانيات العقل ويصوغها كلاماً وهذا الأمر يجعلنا نعتبر اللغة بمفهومها العام⁽¹⁹³⁾، حجة سلطة تأسس الخطاب التّأويلي في

(191) التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، وخاصة الحديث الدائر على الكشف، ص 429-482.
 (192) أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق)، ص 47، إذ ينقل هنا الحدّ عن الباقلاني، (القاضي أبو بكر محمد بن الطيّب)، في كتابه الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق، السيد عزّت العطار الحسيني، تعليق وتقديم، محمّد زاهد الكوثري، مكتب نشر الثقافة الحديثة، مصر، 1950، ص 14.

(193) نقصد بمفهوم اللغة العام، مختلف أنظمتها (الصوتية - المعجمية - التركيبية - الدلالية)، باعتبارها أنظمة باينة نسق اللغة، مقبمة نظامها، وقد توصل الزَمْخَشَرِيُّ بهذا المفهوم^٥

الكشاف وتبني نفوذه الاستدلالي الذي به احتج الزمخشري على مفرزاته التأويلية بكأنح بها الخصوم ويقنع بواسطتها الأنصار والأوفياء.

• سلطة الدليل اللغوي

إن ما يجعلنا نعتبر الدليل اللغوي حجة/ سلطة في كشاف الزمخشري عانة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، إنما هو الحضور المكثف للمصادر اللغوية مثل:

- كتاب سيويه
- إصلاح المنطق لابن السكيت
- الكامل للميزد
- الكتاب المتمم في الخط والهجاء لعبد الله بن درستويه
- كتاب الحجة لأبي علي الفارسي
- كتاب التمام لابن جني
- الثيان لأبي الفتح الهمداني⁽¹⁹⁴⁾

وهذا الحضور المكثف للمصادر اللغوية أفاد منه الزمخشري، لإقامة الدليل على تخريجه وإثبات الحجّة لتأويله، حتى تستقيم صحته في كيانات الجمهور لا ردة ولا اعتراض، نظراً إلى ما تنسب به العلامة اللغوية في المنظومة الاعتقادية الإسلامية من صدقية تتجاوز الإبلاغ إلى التقديس، لذلك فإذا احتج بها المؤول، كانت حجة لا تدفع إلا بما يقوى عليها من الأدلة الأخرى تراجعها وتحذ من نفوذها⁽¹⁹⁵⁾، فتكثيف الاحتجاج بالدليل اللغوي، يضمن افتتاح الجمهور بما يستخرج من تأويلات كامنة في بطون الآي والسور، صاغتها اللغة وحملتها

¹⁹⁴ الذي للغة وصرّفه في كشافه تصريحاً تكافئ وأطرد، حتى صار لونا مفرداً، وسم به أوله وعلق به فسرّه، صارت بمقتضاء اللغة حجة/ سلطة، لا حقيقة خارج جوارحتها ولا بين تأويلها، دون وساطاتها.

¹⁹⁴ منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إمعانه، (مرجع سابق)، ص 90-91

¹⁹⁵ عن تليس الكلام العربي بصفة التقديس، راجع (أبو زيد) نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، (مرجع سابق) وخاصة، «القرآن، العالم بوصفه علامة»، ص 213-285 وكذلك، أركون (محمد)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الذبني، (مرجع سابق).

الكلمات، لذلك استقام أمر الابتداء في كل فعل تأويلي بالاعتبات اللغوية، نافذة على المحاصيل التأويلية.

وهذه الظاهرة لا يكاد أي سياق في الكشف، يخلو من تواترها⁽¹⁹⁶⁾، فكأنها

(196) إن الأسئلة على وجود ظاهرة الابتداء بالمداخل اللغوية في الكشف، كثيرة كثيرة لانه. إليك بعضاً منها ونماذج عنها:

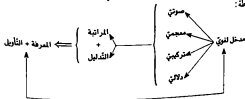
- «فإن قلت: لما صحت الإشارة بذلك إلى ما ليس ببعيد. قلت: وقعت الإشارة إلى ﴿التر﴾ بعدما سبق التكلم به وتفضى. والمتفضى في حكم المتباعد، وهذا في كل كلام...» الكشف، ج 1، ص 41.

- «فإن قلت: أخبرني عن تأليف ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ مع ﴿التر﴾ قلت: إن جعلت ﴿التر﴾ إسماً للشورة ففي التأليف وجوه: أن يكون ﴿التر﴾ مبتدأ و ﴿ذَلِكَ﴾ مبتدأ ثانياً والكتاب خبر والجملة خبر المبتدأ الأول، ومعناه أن ذلك الكتاب هو الكتاب الكامل، كأدب عده من الكتب في مقابلته ناقص وأنه الذي يسأهل أن يسمى كتاباً، كما تقول: هو الرجل. أي الكامل في الرجولية، الجامع لما يكون في الرجال من مريضات الخصال...» نفسه، ص 42.

- «والمتفي في اللغة إسم فاعل، من قولهم وقاه فأنقى والوقاية فرط الضيافة ومه فرس واتي وهذه الذابة تقي من وجاها إذا أصابه ضلع من غلظ الأرض ورقة الحافر. فهو يقي حافره أن يصيبه أدنى شيء. يؤلمه وهو في الشريعة الذي يقي نفسه تعاطي ما يستحز به العقوبة من فعل أو ترك...» نفسه، ص 45.

- «تمنى كتاب الله أول ليلة والاشتقاق من منى إذا قدر، لأن المتمنى يقدر في نفسه ويحرز ما يشاء وكذلك المختلف والقارئ يقدر أن لكلمة كذا بعد كذا. والأمان: من الاستثناء المقطع وقرئ أماني، بالتخفيف. ذكر العلماء الذين عاندوا بالتحريف مع الخط والاشتقاق، ثم العوام الذين قلدهم، ونبه على أنهم في الضلالة سواء، لأن العبد عليه أن يعمل بعلمه، وعلى العاني أن لا يرضى بالتقليد والظن وهو متحيز من العلم...» نفسه، ص 158.

يبني المسار التأويلي في الكشف عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، وفق هذه الخطاطة:



استرسال الأنظمة اللغوية داخل المحاصيل التأويلية

لنقاعة التي ينشئ عليها التصوّرات والمدخل الذي منه ينشئ للقارئ/المؤرّل،
تدخول إلى عالم هذا المصنّف، يختزل مواقف الفرقة السّاجية العدليّة ويترجم
نقراة أهل الاعتزال في تجلية غيب الحقيقة المخبّئة في المطلق، المتجلية في
الكلم.

وقد بدا الدليل اللّغويّ في الكشاف أشكالا وهيات أهمها:

- عرض اللفظ القرآنيّ عرضا عرفته العرب في معاني منطقتها⁽¹⁹⁷⁾.
 - «السّير على نهج اللّغويّين الأوائل الذين كانوا يسمعون من العرب ومن
سماعهم يفسرون كلام الله»⁽¹⁹⁸⁾.
 - «التفريق بين لفظين قرآنيين مترادفين، تفرقة معنوية دقيقة وهوما يثبت الحقائق
المألية التي ينوي الزّمخشرّي تمكينها في عقول السامعين يؤمنون بصحتها
ويعملون بمبادئها عمل المطيع الذي صدّق بمقله واقتنع بمنطقه»⁽¹⁹⁹⁾.
- وقد اكتسب الزّمخشرّي هذا الأمر، من خبرته بمقامات الكلام وأحوال
الألفاظ، تلقى وتبسّط بطريقة مرتّبة وهينة ميوّبة، حتّى ندرك غاياتها ونصب
مفرداتها، فتضلع وتؤثّر من خلال بناء حقائق جديدة هي منتهى العمل الججاجي
بما هو عمل قائم على الهدم والتشييد جدليّتين متفاعلين منهما يحدث نموّ خطابه
ومن طاقتها تتولّد حركته وينبعث نفوذه⁽²⁰⁰⁾.

(197) منهج الزّمخشرّي في تفسير القرآن وبيان إصجاهه (مرجع سابق)، ص 163

(198) نفسه، ص 164

(199) نفسه، ص 166

(200) يقوم العمل الججاجي على جدلية الهدم والتشييد، هدم الأفكار المتأونة وتشيد المعارف

المحدثة والحقائق الجديدة، فكأنه وفق هذا التصوّر، نفى لحوال متعينة وتشيد لحوال
ممكنة بتصوّرها المبحّاج ويهندس بها المستدلّ، إذ يبدو هذا الأمر، جليّا في الحدّ المشهور
الذي قدّمه كلّ من بيرلمان وتيتكا في مصطلّهما، ميرزوين الغاية من الججاج والمطلب منه.

«Le but de toute argumentation, avons-nous dit, est de provoquer ou d'accroître
l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment: une argumentation
efficace est celle qui réussit à accroître cette intensité d'adhésion de façon à
déclencher chez les auditeurs l'action envisagée (action positive ou abstention), ou de
moins à créer, chez eux, une disposition à l'action, qui se manifesterà au moment
opportun». Traité, p. 59.

لقد تجلّت سلطة العقل في اللّغة وسيطاً، تجلياً يجعلنا نعدّل ما ذهب إليه غيرنا، حيث اعتبر اللّغة موضعاً ججاجياً منه تستمدّ الحجج وتمتدح البراهين، لتعبر اللّغة في سياق التأويل الاعتزالي، حجة الحجج ودليل الأدلّة، بها تتقوى التأويلات ومن خلالها تنعقد المواقف. وقد نفطن إلى هذا الاعتبار، فلاسفة في علم التأويل أشدّاء، يعتبرون الوسيط اللّغوي نافذة المؤوّل على الحقائق المفهومة والتفسيرات الموهومة، تنفذ وتراجع ويضاف إليها عمق أنطولوجي، يصير بمقتضاه الفعل التأويلي، فعلاً لا يستدعي الكلمات استدعاء صامتاً، بل يستدعيها باعتبارها علامات تتضمّن عمقاً روحياً وتستبطن زخماً رمزياً يثري منابعها ويكثر إيجاماتها⁽²⁰¹⁾.

وقد تشرب الزمخشريّ الذي أسعفه زمانه بعلم البلاغة، تصوّرات لغوية لم تكن متاحة لعلماء الإسلام قبله، لذلك تعمّق تأويله، إذ تجاوز الظاهر إلى الباطن كما أعدم الحقيقة بالمجاز، لإصابة الحقّ في جوهره وإدراك اليقين في صفاته، فكأنّ لغة الله وهو المخالف للبشر أعمالاً وأقوالاً، لغة أصنها المجاز ومنبعها الزمزم. وهذا المستحصل الفلسفيّ هو الذي جعل أنظار المعتزلة في القرآن، أنظراً قائمة على مجازية القول لا على صدقيته.

وحسب تخلّص الذات الإلهية من عوارض الذات البشرية، لا بدّ أن يرمى كلامها وتدقّ عبارتها، دليلاً على مكانتها وبرهاناً على رفعتها.

وقد أسالت قضية نسبة الكلام إلى الله، حير الفرق المتنازعة، فانقسموا بين مثبت داعم، ونافٍ مبطل. والانشغال بتكلّم الذات الإلهية، داخل عند المعتزلة في إطار تقريب التشابه بين الذات البشرية والذات الإلهية وهما ذاتان مختلفتان فترقان ولا تشركان، فمجرد الإقرار بنسبة الكلام إلى الذات الإلهية يدفع القدرة وبني المشابهة وهو ما يتناقض والمبادئ العقديّة التي دان بها المعتزلة وهي مبادئ متهم أمرها "في مشابهة الله للبشر وتأكيد وحدانيته المطلقة وتفردته الكامل"⁽²⁰²⁾، لذلك

(201) للوقوف على مختزل هذا التصور الذي يعتبر اللّغة وسيطاً تأويلياً يجلي المغالط ويكتشف المعنى في صمت الكلام، فينطقه، راجع مقالة

Engel (Pascal), in *studia philosophica*, 1998.

هذه المقالة مترجمة ضمن الموقع الإلكتروني التالي: <http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr>

(202) أبو زيد (نصر حامد)، *الأنجاه العقلي في التفسير*، (مرجع سابق)، ص 245.

نادى هؤلاء بخلق القرآن مخرجاً لتفادي حرج المشابهة وسياسة لإثبات التأويلات المحدثه وهي تاويلات لها أصول إيديولوجية ومناصب سياسية وفدت هذا المنعبر ونلبست بنشأة رجاله وتمكن أقواله، لونا ينزاع علماء الأثر ومن كان وراهم من أهل الضون والذود، ساسة ومدافعين، يضمنون للمذاهب الحياة الدائمة وللانكار الإمرة القائمة⁽²⁰³⁾.

• سلطة المتون التفسيرية

لقد استدعى الزمخشري في كتابه متونا تفسيرية كثيرة أهمها:

- تفسير مجاهد.
 - تفسير عمرو بن عبيد المعتزلي.
 - تفسير أبي بكر الأصم المعتزلي.
 - تفسير الزجاج الذي أفاد منه أمرين اثنين (تفسير القرآن تفسيرا لغويا/ إجمال التأويلات الثقلية).
 - تفسير الزماني.
 - تفاسير العلويين، فهو يكثر من الثقل عن علي بن أبي طالب وعن جعفر الصادق وعن كثير غيره...⁽²⁰⁴⁾.
 - تفاسير الفرق المعادية للاعتزال مثل تفاسير المشبهة والمرجئة والخوارج وتفاسير الزائفة والمتصوفة، إذ يعتبرها كلها تفاسير بدعية مخالفة لأصول الاعتقاد الصحيح⁽²⁰⁵⁾.
- إن هذه المتون التفسيرية، متون تخدم تصورات الزمخشري من جهتين اثنين:

(203) راجع، لتعميق هذا التصور الذي يعتبر الأصول النظرية التي بنى عليها أهل الاعتزال تصوراتهم، أصولاً تاويلية ذات خلفيات إيديولوجية، أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق)، وخاصة التمهيد المؤثر على الإخبار التاريخي نشأة الفكر الاعتزالي، ص 11-72، وكذلك عرفة منسبة (مقداد)، علم الكلام والفلسفة، (مرجع سابق)، وخاصة الباب الأول، «في علم الكلام»، ص 20-73.

(204) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إحصائه، (مرجع سابق)، ص 89.

(205) نفسه.

1 - إثبات المزاعم التأويلية من خلال استدعاء التأويلات المناصرة (فروق الاعتزال)، وهو ما يقضي بشكك التأويل الذي أحدثه الزمخشري، إذ بحث له عن أصول تزكّيه ومراجع تدعّمه. وهذا الأمر يقوّي حجّة الخطاب ويضع إقناعته⁽²⁰⁶⁾.

ب - هدم التأويلات المناوئة وإبطال نجاعتها. ويتمثل هذا الوجه في استدعاء التأويلات التي تبدو مخالفة لتصورات الزمخشري ينقدها ويعيد النظر في محمولاتها، فيراتب بين أفضيتها، حتّى ينفي قوّتها ويبطل فعلها ويجعل جمهوره مأجاً إنّاها رافضاً لها رفض المقتنع بأن صوابها محدود ونفوذها مفقود⁽²⁰⁷⁾.

وهذان الوجهان من وجوه استدعاء المتون التفسيرية الخادمة عقائد الزمخشري التأويلية أو المخالفة لها، يترجمان مقصداً ججاجياً عميقاً، مداره على المرابطة بين التصورات التأويلية مراتبة عقلية يقوى بها الاقتناع ويتضاعف من خلالها التيقن.

والزمخشري، إذ يراتب بين التصورات التأويلية، إنّما يدعو جمهوره إلى الانحسار في السياق النظري القائم على البرهان العقليّ بشاركة المقاصد ويتفاسم وإياه الحدوس. وبذلك تبدو عملية إدراج المتون التفسيرية في الكشف باعتبارها حجة سلطة، سياسة خطابية تتولّد من حضورها قوّة الدليل وهي من المطالب الضرورية التي يحصل بها المسار الججاجي نجاعته ويحقّق من وجودها تأثيره في الكيانات المتقبّلة يرسل إليها الخطاب فتستبدل العقائد وتبين التصورات⁽²⁰⁸⁾.

إنّ نمط الحجج التواجدية التي يحصل فيها التوحد بين الأعمال والأشخاص أو بين المفاهيم والعناصر أو بين الجماعات والأفراد، يؤوّل إلى صناعة واقع جديد ينحت المحتاج ملامحه من خلال عمل توظيفي يقوم أساساً على بثينة تلك الموائد وإعادة صهرها داخل مرجل العقائد والتصورات التي يروم إيصالها إلى جمهوره⁽²⁰⁹⁾.

(206) نفسه.

(207) نفسه.

(208) عن وظائف حجة السلطة من منظور خطابين جديد، راجع بيرلمان وتيكا، (مرجع سابق)، ص 410-417.

حتى يفتتح ويتقن من أن ما عرض عليه صائب الضواب كله، ينجلي معه الحزن ويبدو من خلاله اليقين⁽²⁰⁹⁾.

3- الحجج القائمة على علاقة التماثل والتشابه

(Les arguments fondés sur des relations de ressemblances)

إن أظهر ما يميز هذه الحجج، كونها حججاً لا تستند إلى الواقع بل تصنع واقعاً جديداً وذلك من خلال توليد علاقات حادثة بين الأشياء والعناصر والمفاهيم. وهذه الحجج متأسسة كلها أو جلها على قانون التماثل/المشابهة علاقة واستناداً⁽²¹⁰⁾.

وقد نجلى هذا النوع من الحجج في ثلاثة مظاهر بارزة أهمها:

• المثال⁽²¹¹⁾

• الشاهد والأنموذج⁽²¹²⁾

• المعاملة والمشابهة⁽²¹³⁾

وهي مظاهر تدخل كلها ضمن دائرة الحالات الخاصة في العمل الجباجي⁽²¹⁴⁾ وما يعيننا من إيرادها في هذا المقام ما تظلمع به من وظائف جباجية وأدوار إقناعية تنوّد عنها وتنبع منها. فالمثال والشاهد والأنموذج والمشابهة هي هينات كلامية حاضرة في كل خطاب، لكن وظائفها تتباين بتباين دواعي استحضارها وأدوارها تختلف باختلاف دوافع استجلابها. فتلك الهينات الكلامية قسمة بين أجناس القول وأنواعه، يوظفها صانع الخطاب توظيفاً يخدم

(209) هنا الأمر داخل في وظيفة الخطيب/المُحاج الذي يتى واقعه الجديد وقد غرضي التجارة القولية والتأثير الخطابي، حتى يكون ما يعرض على كيانات الجمهور، صائباً الضواب كله، راجع، لمزيد تعميق هذه القضايا، بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، ص 22-25. (L'orateur et son auditoire)

(210) بيفون، (مرجع سابق)، ص 200.

(211) نفسه، ص 200-203.

(212) نفسه، ص 203-204.

(213) نفسه، ص 204-207.

(214) نفسه، ص 200-207.

مقامات قوله ويجانس سياقات خطابه، فتنشأ عن ذلك أفعال متباينة وتتولد آثار مختلفة تقوى درجاتها أو تخفت تردداتها، وذلك حسب الدواعي وبمقتضى الضرورات⁽²¹⁵⁾.

- حجة المثال/ التمثيل

إن لهذا النوع من الحجج، حضوراً لافتاً في تفسير الزمخشري عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، نظراً إلى ما يتسم به المثال في الخطاب الذي غاية الاقتناع ومرماه التيقن من حجة عالية تضمن انحراط المتقبل في دورة الكلام وهي دورة تقضي بضرورة أن تكون المواقف المعروضة والتأويلات المنفردة، صحيحة الأصول، مدعومة المبادئ حتى يقوى فعلها ويشد تأثيرها⁽²¹⁶⁾.

والمثال مقولة عامة، ندرك في الفكر جانبي التجريد والتجسيد، إذ نجد من الأمثلة، أمثلة مجسمة يمكن ترجمتها واقعياً وتعيينها تاريخياً مثل استحضار الوقائع التاريخية أو استدعاء الأعلام أو استرفاد المراجع . . .

ومن الأمثلة ما هو مجرّد، وصله بالفكر أكثر وتعلّفه بالافتراض أعمق، مثل استدعاء المفاهيم واستجلاب التصوّرات (مفهوم العقل - المجاز - الباطن . . .)⁽²¹⁷⁾ والمثال بوجهه المجرّد والمحسوس، يجعل الخطاب منفرساً في بيئة راسخة ذات مراجع تقويها وأركان تعضدها، لذلك فإن مخاطبة كيانات الجمهور به يضمن للخطاب التقوى الواجب والقوة المرجوة حتى يحصل الاقتناع ويتولد التيقن بتلك الأفكار التي صاغها المحاجّ صوغاً حدث عنه واقع جديد هو واقع الخطاب وعالم الكلام وهو مستحصل يبعث في الفكر حركة وفي الكيان هزة تصير الفرد أو

(215) نفسه.

(216) نفسه، ص 204-207.

(217) يمكن أن تكون الحجة التمثيلية واقعة ملموسة كما يمكن أن تكون واقعة مجرّدة، والأمثلة على ذلك كثيرة في مدوّرات أهل الاعتزال، لعل أدلّها أصولهم الخمسة، باعتبارها أصولاً من طبيعة فلسفية تدعم تصوراتهم في المال والمعاد، إضافة إلى مركزية مفهوم العقل، باعتباره كفاءة نظرية يبنى عليها التكليف وتقام على أساسها مفاهيم أخرى، كالمجاز والباطن والإرادة . . . فهذه المفاهيم وغيرها ترد تمثيلات على عالم فكري محدث هو عالم إمرة المتفكرين الذين يحملون كلام الله، باعتباره مخزن الحقيقة وحاملها، تجلّة نظرية تعليقية تقبسه بتناس الجواز العقلي المنطقي وتقلده بالمقاس نفسه وبالآلة ذاته.

لجماعة بآلهما يعتقد في صدقيّة ذلك العالم المنحوت والكرون المنعوت بالنعام والاستقامة تحشر فيه الدّوات وتسكن في حضرته الكيانات⁽²¹⁸⁾.

إنّ المثال باعتباره حجة يقوّي مزاعم المحاج، إذ يعلّقها بمرجع بعضد مسار الججاجي، ويُحدث التّمائل بين الآلات الاستدلالية والمقاصد المألّية.

وهذا التّمائل ينجم عنه تمكين العقائد المحدثّة وجعلها كالحقائق القاطمة التي لا تُردّ وكاليقينيّات الجاهزة التي لا تُدحض، بل تؤخذ وتحفظ، علامات على مائة نقول وأمارات على نجاعة التخرّيج⁽²¹⁹⁾.

♦ حجة الشّاهد

إنّ لحجة الشّاهد في كشاف الزّمخشرّي، حضوراً لافتاً جعلها حجة فاعلة في تحريك الخطاب ودفع سيورته⁽²²⁰⁾.

وهذه الحجة لا تبعد كثيراً عن حجة المثل/المثال بل تقرب منها وتنسب بها نظراً إلى ما يوحد بينهما من غايات مدارها على معاضدة القول ومساندة الأثر⁽²²¹⁾.

وقد صوّف الزّمخشرّي، حجة الشّاهد أشكالاً ومظاهر أهمّها:

• الشّواهد التفسيرية، وهي شواهد أمّذته بها كتب التفسير الموروثّة، لاستعملها لدعم آرائه وشرعنة تأويلاته⁽²²²⁾.

• الشّواهد الحديثية وهي شواهد لم تعدم في الكشاف، لكنّ ورودها جاء حسيراً وهذا الأمر يفسّر بما عقد عليه الزّمخشرّي، العزم من أن يجعل النصّ شاعداً على نفسه متحرّزاً قدر ما يجوز التحرز، من سلطان السلف الفاهر الذي

(218) عن عمل الخطاب المصنوع من لدن المحاج، في كيانات الجمهور، عفولاً وأمره. راجع

بهرلمان ونيكا، (مرجع سابق)، ص 59-62 (Les effets de l'argumentation).

(219) نفسه، ص 471-480 وكذلك، بيقون، ص 200-203.

(220) نفسه، ص 481-488 وكذلك، بيقون، ص 203-207.

(221) نفسه.

(222) منهج الزّمخشرّي في تفسير القرآن وبيان إعجازه، (مرجع سابق)، ص 80 وما بعدها.

تنب في حضرته إرادة المؤول وتكمد أنفاس حزبه⁽²²³⁾.

• شواهد الإقراء، وهي شواهد متحها الزمخشري من مصاحف القراء في أصار بلاد العرب مثل (مصحف عبد الله بن مسعود ومصحف الحرث بن سويد صاحب عبد الله ومصحف أبي ومصاحف أهل الحجاز والشام...) ⁽²²⁴⁾. وهذا النوع من الشواهد، أحيا به الزمخشري، ممنوعاً، نعتي إثبات حجية المصاحف المتداولة زمن الدعوة وبعدها.

وهذا الأمر يعكس مبدأ من مبادئ التأويل العقلي، الذي يتوسل بكُلِّ الإمكانات التأويلية التي يمكن أن تكون لها وظيفة في تجلية المعنى من غيب الكلام.

واستحضار القراءات من المصاحف المبدولة، دليل على قبول التعداد المعنوي والتكثّر الدلالي الذي يحويه النصّ المفسّر وهو نصّ قابل كلِّ وجه تنبه الأقوال وتنطقه الرجال. فكأنّ الإكثار من شواهد الإقراء، حدث عقلي مفسّر بإضمار إيديولوجي سياسي، يثار بواسطته الزمخشري من بني أمية وهم من أعداء صوت الكثرة في الإسلام، إذ أحرقوا المصاحف وأتلفوا الإمكانات حتى نسود دولتهم وتقرى شوكتهم، على التوحيد والتفريد عقيدة وتشريعاً⁽²²⁵⁾، لصالح بني العباس جاوروا التصور الجديد فقالوا بالإمكان وجوزوا تعدّد الوجوه⁽²²⁶⁾.

وهذا المستحصل، يعني أنّ سيادة تفسير ما ورواج تأويل معين، أمر ينسب في أساسه إلى المجال التداولي الذي تحكم رموزه الساسة ويدير تدوره أولو الأمر، يشزعون ويمنعون، لأنهم امتلكوا نواصي السيطرة على مسالك ترويج الحقيقة ولجم جموحها، حتى تبقى رهن إرادتهم لا تفارقهم ولا تتمرد عليهم⁽²²⁷⁾.

• الشواهد الأدبية، تتجلى الحجة الأدبية في استحضار الزمخشري، مصادر

(223) نفسه، ص 89 وما بعدها.

(224) نفسه، ص 90.

(225) راجع صدى هذه القضية وغيرها من القضايا، ضمن كتاب، جعيط (هشام)، الفتنة (مرجع سابق).

(226) نفسه.

(227) خضر (المعال)، الأدب عند العرب، (مرجع سابق)، ص 209-218.

الأدب الكبرى كحيوان الجاحظ وحماسة أبي تمام وكتاب استفغر واستغفري لابي نغلاء المعري، إضافة إلى استدعائه بعضاً من كتبه، مثل كتاب توابع الكلم وشافي نعي من كلام الشافعي والتصانح الصغار... (228).

وهذه الكتب تمدّ الزّمخشرّي وهو يؤوّل النصّ ويحتج لتأويله، بقاعدة ثبت صحتها، إذ زكّاه المخيال العربي الجماليّ وحكم لها بالإمرة وعلّق بها العزّة، يفوّض بها تخريبه ويعضد تأويله، حتّى يقتنع الجمهور ويعمل بما اقتنع عمل نطع المدّعي الذي أدرك بعقله وحدهس بقلبه أنّ ما ألقى على كيانه، إنّما هو من قبيل الثابت المشهور الذي استقرّ في أذواق العرب وتلبّس بملكات نعيمهم القيم الجمالية وما يتولّد عنها من ردود فعل عالمة كانت أم طيبة (229).

• الشواهد اللغوية، وهي أكثر الشواهد حضوراً، نظراً إلى اعتقاد الزّمخشرّي إميدنيّ في حجة اللّغة معجماً وتركيباً ودلالة وهذه الحقيقة تترجمها وفرة المتون اللغوية التي دعاها الزّمخشرّي، لتكون أدلّة على مقاصده وبراهين على مزاعمه.

وقد سبق أن عدّنا تلك المتون زمن وصلنا الحديث بحجة النسلطة وأشكالها، فاشواهد اللغوية هي آلة الزّمخشرّي، لإصابة الحقّ الدلاليّ والضواب المعنويّ.

وبما أنّ ألفاظ القرآن ومعانيه، قُدّت من سُموت الكلام، وجب أن يكون المدخل إلى تأويله لغويّاً خالصاً، حتّى تتوافق الآلة مع المصدر ويتجانس العنق مع الحاشية.

والاحتجاج بالشاهد اللغويّ هو احتجاج بالأصل، والاحتجاج بالأصل يعني نسبة النصّ القرآنيّ إلى مجاله التداوليّ اللغويّ الذي يختصّ بإمرة طائفة على عقول متخلّطين وأهوائهم، فيما أنّ المكوّن الأصليّ للنصّ، إنّما هو اللّغة، فإنّ الاحتجاج بها قواعد وإجراءات، يمكن الزّمخشرّي محتاجاً، من تحقيق الانتعاش غاية يتصل بها الجمهور ويحصل من خلالها المنذور.

(228) منهج الزّمخشرّي في تفسير القرآن وبيان إعجازه، (مرجع سابق)، ص 91
(229) يتركز الاحتجاج الناجع على القيم المشتركة، باعتبارها محلّ إجماع وتوافق بين جمهور المعظمين، لذلك بكسر النجوم إليها تثبت بها الأفكار المحدثة وتنحّ من خلالها لعقائد المصوّرة.

وهذا ما جعل اللغة في الكشف عامة وفي تفسير سورة البقرة خائفة، الوسيط الأوحى في كشف الحقائق وتجليه الغيم السديمي المحيط بها والمتحيز حولها.

إن وفرة الشواهد وتنوعها، عمل يُكسب الخطاب حجية عالية ويضمن لابه إصابة ما عقد العزم عليه وتحصيل ما وجه النوايا إليه وهو ما قضى بذلك وحتمه، لأن غاية الزمخشري من تأويل النص، الأنصال بحقائق اللدُن الغائب وتجليتها، حتى تغدو مبذولة لا تستعصي على الجمهور الذي ندب الزمخشري، نفسه لفئاته وتوجيهه، ينزّر عقله ويوسع فصح إدراكه، والزمخشري، إذ يحتاج الخصوم ويبكت المناوئين إنما يهدي امتلاك الحق من معدنه واحتكار اليقين من مصدره. وهو من خير الكلام خيرة باطنية مجازية تعلي المصدر وتجلّ المنبع، ذات الله التي أخرجها أهل الاعتزال من معضلة الثمائل الذي أقره الغير علاقة، بينها وبين الذات البشرية، حتى لا تتوخد الصفات ولا تتراشح التعوت، كلّ يحكم عالمه ويدبر كونه وهو ما يمنح الذات البشرية، إذ تُعلّق بها الإرادة، القدرة والفعل، التبديل وإحداث الأثر.

فكأنّ الزمخشري أراد بقوله أن يحزّر الذات البشرية من جيروت الرقابة ويعتفقا من قيود المنع التي قضت بسكون حراكها وحدّ نطاقها⁽²³⁰⁾.

لذلك كزّر الناس أقوال السلف احتماة وتسترأ حتى لا يضلّوا، فلا يفسدوا على الآلهة وذها، ولا يسلبوا سدة الغيب وهم الإمرة وغبطة الانتصار.

وهذا المشغل الفلسفي، سنرجع فيه النظر إلى حين جوارزه، نكشف خائيه ونجلي مضمرة⁽²³¹⁾.

(230) إن نسبة الإرادة إلى الذات البشرية، جعل أهل الاعتزال يختصون بهذا التصور النظري الذي جعلهم لدى الأثرين، أصوليين ومفسرين، فرقة مثالية. لكن هذا التصور في نظرنا يستلج خلفية فلسفية ويتفسن رؤية أنطولوجية، تؤسس لإرادة الفرد بدل إرادة السماء، وهذا الأمر يعكس التحول الحاصل في الفكر العربي الإسلامي الذي انشوت عليه مذاهب وآراء، جعلته فكراً تالياً فعل فيه حوادث العصر وتواب الزمان.

(231) إن نوسل الأثرين بالثوال السلف بضمن لأرائهم النجاعة والقرّة، باعتبار ما للسلف من منازل ومراتب علقها به مؤسسات الاعتقاد الأرثوذكسية التي نحسي الحقيفة في "

الأنموذج وعكسه ⁽²³²⁾ Modèle et Antimodèle

إن الأنموذج الذي يروم الزمخشرى نحت معالمه وبناء ملامحه أنموذجان: أنموذج مادي/محسوس وأنموذج عقلي/مجرد، أما الأزل فترجمانه ذاته مفسراً علمت السز من أصله ومنتحت الحكمة من معدنها، إذ زكّنها السماء ببركاتها ومنحتها الأمكنة قداساتها، فصارت ذاتاً مفارقة يوحى إليها ويتزك بها.

فالأنموذج الذي يريد الزمخشرى تشبته في كيانات جمهوره، إنما هو أنموذج تعالٍ، تعلى الحقائق المرجوّ تجليتها والمطلوب هنك سترها.

وقد انشغلت مقدّمة الكشاف باعتبارها لحظة اللقاء الأول، بين البات والمتمنّيل، تبنى داخلها الضور المنذورة وتصنع في محيطها الهينات المطلوبة، يحدث التعاقد بين الطرفين وتجوز التوافق بين الذاتين، لا تنافر ولا جفاء.

وهو ما يضمن للخطاب النجاعة والكلام إدراك الغايات ونحقيق المقاصد: إنباغ الجمهور وتيقينه بالحقائق والأفكار، التي قدّها الخطاب وصنعها المقال ⁽²³³⁾.

وقد تفتّن من نظر للخطابة، إلى قيمة صورة الخطيب عن نفسه، التي يصنع ملامحها ويقيم رسومها، زمن يحتكّ بجمهوره ويلتقي سامعيه. وهذه الصورة هي التي تتوجّه حركة الخطاب إما توجيهاً ناجعاً وإما توجيهاً فاشلاً، لا يحصل به التوافق ولا يتم من خلاله الانتفاع، لذلك أحكم الخطباء صناعة صدور خطيبهم، حتى تحصل نجاعتها وتحافظ على قوتها ⁽²³⁴⁾.

* المجال التداولي العربي الإسلامي، لذلك غدا السلف مقولة مجرّدة تحمل نخوة ورمزية تفعل من خلالها في الجمهور المتمنّيل، بذعن لتلك الزوايات ويؤمن بتلك المسانيد.

⁽²³²⁾ راجع، تدقيقاً لهذا المصطلح، بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، ص 488-504 وكذلك، بيون، (مرجع سابق)، ص 203-204.

⁽²³³⁾ لاستخلاص ملامح صورة الزمخشرى في الخطاب، راجع «خطبة الكشاف»، ص 6-9.

⁽²³⁴⁾ راجع في ذلك، بيرلمان و تيتكا، (مرجع سابق) وكذلك، بيون، (مرجع سابق) وكذلك، أرسطو، (مرجع سابق)، إذ إن كلّ هذه المؤلفات، نجتمع على ما ينصل بصورة الخطيب من أعمال يقوى بها إذعان الجمهور ويشدّد من خلالها إيمانه، بما أحدث من الأفكار وما طرأ من الحقائق.

وهذا الأمر جعل خطاب الزمخشري الذي صاغ به صورة عن نفسه، خطاباً متعالياً، تبدو في محيطه الصورة المصنوعة، صورة خارقة الإلف، نذكره بمغامرات الشجرة وخروقات «نقائات العقد».

كما يصنع الزمخشري، في مواطن من كشافه كثيرة، صوراً لأنصار مذهبه، تعني الفرقة الناجية العدلية، فيصّب على شيوخها من التعوت ما يعلي ويخلع على أنطابها من الأوصاف ما يفضل، لأن هذه الفرقة هي التي تستد أزل الرّجل وتنفذ فكره، إذ في معارفهم يجد الدليل ومن أفكارهم يستخرج البرهان، لذلك توجب استراتيجياً، أن تكون الصورة التي لهؤلاء، صورة مثلاً لصورته التي تنب بها الجمهور وأمن بصدقيتها المتقبل.

وهذا كله داخل في مسار موحد ومنحشر في مدار جامع، مقتضاه تعبير الاقتناع الفكري وإدراك الحشر الوجداني⁽²¹⁵⁾.

إن إحكام صوغ الأنموذج المادي، يؤمن إحكام صوغ الأنموذج العقلي المجرد الدائر على المفاهيم والتصورات.

والأنموذج العقلي الذي ينوي الزمخشري، إقامة الدليل عليه هو أنموذج مملكة العقل التي يستدل في إطارها المستبدل على الأفضية التأويلية، استدلالاً عقلياً يستدعي الإمكانيات المنطقية التي تقبلها الأبنية الخطابية ويضرب صفحاً عن الموروثات الماثلة أمام العقل، تعطله وتكبح جماحه.

وهذا الحاصل النظري، يعطن موقفاً فلسفياً من الأشياء والعالم الحاضن لها، إذ يهني طريفة استدلالية نابعة من حقائق النص يتأول بها الأبنية ويقيم من خلالها الدليل على الأفضية.

وفي ذلك مراجعة عنيفة لطرائق رسم الحقيقة في البيئة الإسلامية التي سادها إمرة الأسلاف، طابت ربحهم وزكت نفوسهم، زماناً طويلاً، فامتنع بمقتضى تلك السيادة، الاستشغال بحقائق النص إلا على أولئك الذين عضدهم المؤسسة السبابة لحضرتهم، لأنهم دعواتها ورايعو الروبها.

(215) راجع، «عظمة الكفاح»، ص 5-6.

وهذا المفتضى هو الذي جعل الزمخشري. إذ يحتاج خصوم الحقيقة. يبنى شيئاً حادثاً يرسل في فضائه عقائده التأويلية التي قمعت زماناً ورفقت أواناً. حتى غدت كالزجاج الذي يطلبه الإنسان فلا يتحفظ. لأنه مستحيل منتهى. تنف في وجه الحدود وتنتي حركته الشئوع.

فالأنموذج العقلي المجرد هو صورة من الأنموذج المادي المحسوس وكلاماً مطلق في الخطاب، بدور إقناعي يثبت به الفكر ويتمكن من خلاله التفرغ، حقائق قاضية ومآلات حاسمة لا تترد ولا تدحض.

4- الحجج القائمة على مبدأ الفصل المفهومي⁽²³⁶⁾

(Les arguments par dissociation des notions)

لئن بُنيت أنواع الحجج السالفة على مبدأ الوصل المفهومي بين جملة من المفاهيم والتصورات التي لم يكن يحكمها الوصل⁽²³⁷⁾، فإن هذا النوع من الحجج قائم على مبدأ الفصل المفهومي بين الأفضية والتصورات التي كان بينها وصل. فلي أن يجري عليها التحويل ويمارس عليها التبدل⁽²³⁸⁾ وهو ما يعني أن الحدث احتجاجي، حدث مقام على منطلق العمل إحدائاً وإنشاءً وهذا التصور يجعل الحجاج عملاً يتجاوز الأبعاد الشكلية الخاوية، ليقيم الوصل بعالم بناء التصورات وتوليد المعارف وهو ما يصير الغاية من الحجاج، كامة فيما يقول إليه من عوالم ممكنة تتولد عنه وتنبع منه.

فالمحتاج، إذ يحتاج ويستدل، إنما يهدم ثوابت ويقيم أخرى، يدعمها بالبرهان، حتى يحدث العوض ويحصل البديل. وقد وصل علماء الحجاج هنا لتق من الحجج القائم على مبدأ الفصل المفهومي. بالزوج الفلسفي القاهر/ الخفية، باعتباره زوجاً أساسياً في كل عملية فصل مفهومي⁽²³⁹⁾، تنصل به جملة

(236) راجع في ذلك، بيرلمان وتينكا، (مرجع سابق)، ص 550-609 وكذلك، بيون، (مرجع سابق)، ص 207-212.

(237) نفسه.

(238) نفسه.

(239) نفسه.

من الأزواج الأخرى اتصالاً يراتب بينها مراتبة ينسبها الزمان ويعذل من غلواتها الأوان، دواعي ومقامات⁽²⁴⁰⁾.

وكون هذا النوع من الحجج، قائماً على مبدأ الفصل المفهومي، يعني أن المحتاج جارٍ بخطابه نحو إنشاء كون محدث تصوّر معالمه، إذ وصل بين عناصره في طور أول، ثم استعاده واستحضره، ليفصل بين مفاهيمه وتصوراته في طور ثانٍ، حتى يقام الحسم بين ظاهر الأشياء وحقائقها وإثبات الأولى بالإثبات، بخلاف ويتواصل، فتتخذ قاعدة لتفسير ظواهر الكون وحوادث الزمان.

فكأن مبدأ الفصل المفهومي الذي يقوم عليه هذا الضرب من الحجج، إنه هو مبدأ القطع بالحقائق الحادثة التي تحزرت من كل زيف وصفاً معدتها من كبر، إذ تمايزت عناصرها وبان فيها الحق من الباطل، انضاهر من الحقيقة.

وتعلّ أجلي صورة لصف الحجج القائمة على مبدأ انفصل المفهومي، تنس في إقامة الفرق بين ظاهر الحقيقة وباطنها واعتبار انضاهر مقولة مضللة لا تنس جوهر المعنى القرآني الذي هو معنى مغمور وحاصل مدفون في الأزل والغيب.

فالفصل بين وجهي الحقيقة الظاهر والباطن، هو فصل لم يكن موجوداً في البدء، لأن العالم قائم، قبل حدوث الفوضى فيه، على انجانس والعماء السديمي والسكون المطلق، فكانت تشعب الحقيقة ناتج من تحريك انضمت بالخلق الذي استعار له علماء الكون مجاز الفلق الأكبر الذي بقي صدها مبشوراً في الكون تحس تردده وتشتعر خلجاته.

وهذا الفصل بين مفاهيم لم تكن متفصلة في البدء، غايته إعادة رأب انضاع التأويلي الذي أحدث الفصل وجوز الافتراق، لأن الوعي يكون الحقيقة ذات وجهين ويكون المعنى ذا طبقتين، حدث يمكن المحتاج من بناء واقع تأويلي ترسخ فيه المفاهيم الحادثة ولا تتجافى، فكان الفصل المفهومي استراتيجياً خطائياً، تمكين الوصل من نفي الفصل وجعله مقولة منسجمة في أسبقة التأويل التي يحدث المؤول ويدعو الجمهور إلى الانخراط فيها والاتصال بها.

ومهما يكن من أمر، فإن الفصل والوصل، باعتبارهما قانونين نبني عليهما

لتحجج ويتقوّم بهما الججاج، لا يعدوان مرتبة الافتراض العقلي والتجريد المقولني
 نذّي وفقاً له بصير العمل الججاجي، حركة عالمها الكلام ومحيطها القول يوجهها
 شحاح وجهات تختلف وتباين، لتدرك في الأخير حاصل إقناع الجمهور وجعله
 يتسحب ويطيع، يسلم ويذعن. إن الفصل بين المفاهيم هو في حقيقة أمره، نفي
 نحاصل مدرك (تأويلات الأثرين) وتشديد لإمكان مطلوب (التأويلات النظرية) تحل
 محل الأولى تداولاً وتبادلاً.

وهذه الحركة التي تبدو آيلة إلى تشديد إمكان تأويلي جرى الكلام إلى نمكيه
 وترسيخه، تحمل طاقة ججاجية مدارها على نفي الأول المنوي وبيان عده نجاة
 في إصابة الحق وإدراك اليقين واعتبار مقولة الباطن المرفودة بانعمل العقلي المجرد
 والبرهان المنطقي الصارم، مدخلاً أوحده لتجلية الغيب وهتك المستعصم وهذا
 الأمر يحضّر القول الحادث ويضمن له التواصل والذوام.

وهكذا استجمعنا، أمة الثقنيات الججاجية، باعتبارها آلة الشحاح في لبرنة
 والاستدلال ووسيلته في إقناع الجمهور وجعله يذعن ويطيع ويؤمن بالأقضية
 تأويلية التي أثبتها الزمخشري إثبات المؤمن بجداولها، المدافع عن فحواها، سانه
 في ذلك دليل العقل براتب ويفاضل ويستدلّ على ما قضى به لتسلي وأجزه
 تأويل.

فالثقنيات الججاجية، إنما هي مقولات تجزّدت في البدء من كلّ وسه،
 فجاه الشحاح بوصفه مستخدماً، فعباها وملاها بشحن دلالية وبقية تأويلية أنته
 ولتفتها، حتى يحصل المبتغى ويصاب المقدر، تحويل العقائد الراسخة والتأويلات
 تثبتة التي أحكم إبرامها أهل الظاهر من الأثرين وتعويضها بعقائد تأويلية تحي
 غيب النص وتحرّك الضامت فيه من خلال تجهيره وانطاقه باعتبار ذلك، الحظ
 لتأويلي الوحيد الذي إن حازه المؤول كاشف العرش وتملك المعنى.

وهذا الحدس ستمتق فيه القول في تالي الكلام، الذي سنجعل مداره، على
 الاستراتيجيات والسياسات، باعتبارها الوجه الحقيقي في تأويل علامات
 الكون وانطاق أدلته وباعتبارها كذلك المجال الذي يبدو فيه عمل الزوج الفلسفي
 الظاهر/الحقيقة، على أشده من الجلاء والاشتغال.

د - السياسات والاستراتيجيات

لقد اتصل كلام المنظرين بالسياسات الججاجية وبالاستراتيجيات الخطابية، اتصال من وعى منزلتها في تأويل المقاصد ومن أدرك وظيفتها في تدبر مسالك القول⁽²⁴¹⁾، لذلك اعتبرها البعض، الفضاء الملائم الذي تننزل داخله وظائف الخطاب الأساسية:

- التمثيل والوسم⁽²⁴²⁾
- التبرير والبيان⁽²⁴³⁾
- الانسجام والانتظام⁽²⁴⁴⁾.

وهي وظائف مستحددة في عالمها أنواع السياسات وستتعين في محيطها صفوف الاستراتيجيات التي يصرها المحاج وتنطوي عليها سريرة المستدل.

وكشف الاستراتيجيات الخطابية والسياسات القولية يمكن المؤول من رس الحد الفاصل في تسمية الحقيقة بين الظاهر والواقعي باعتبارهما وجهين من وجوه

(241) تبدو وظيفة الاعتناء بالاستراتيجيات الخطابية والسياسات القولية من خلال ما فقه المنظرون من حدود وتعريفات، نترجم هذه الوظيفة ونعكس تلك المنزلة، إليك عن ذلك بعضاً من تلك الحدود وتوعاً من تلك التعريفات:

• «Une stratégie argumentative est un ensemble d'actes de langage basé sur une logique discursive et sous-tendu par une force et un but argumentatifs». Tutescu (Mariana), *L'argumentation, Introduction à l'étude du discours*, op. cit., p. 223

• «Dans son acception large, le terme de stratégie implique un choix cohérent devant l'incertain quand plusieurs acteurs sont en cause et interagissent. Rappelons que la théorie des jeux de stratégie nous a habitués à faire place, à côté des jeux à somme fixe ou somme nulle (où tout ce qui est gagné par l'un l'est aux dépens de l'autre), à des jeux à somme non nulle qui sont sans gagnant ni perdant». Jacques (François), *Argumentation et stratégies discursives*, in *L'argumentation (Colloque de Censy)*, op. cit., P156.

Tutescu (Mariana), op. cit., p. 87-91. (242)

(243) نفسه، ص 91-102.

(244) نفسه، ص 102-103.

إذ تقول في بيان الاستراتيجيات الخطابية التي هي في المتسوى، وظائف الخطاب الأساسية:

«La stratégie argumentative est le lieu privilégié du fonctionnement des trois fon-

الحقيقة يكشف عن الأول ويسكت عن الثاني، لأنه يمثل الفضاء الخطر في الخطاب والمنطقة الممنوعة التي يحتفظ بها المؤول لنفسه حتى يتواصل سلطانه لئلا ولا يهتك ستره بهتاناً.

وقد حصرت مريانا توتيسكو⁽²⁴⁵⁾ (Mariana Tutescu) أنواع الاستراتيجيات الخطائية في خمسة وجوه جعلت كل وجه، مختصاً بجهة قولية مختزلاً ثراً من آثارها.

- استراتيجيات التعاقد : Stratégies de coopération⁽²⁴⁶⁾
- استراتيجيات المواجهة والتبكيك Stratégies conflictuelles et réfutatives⁽²⁴⁷⁾
- استراتيجيات الإنبات/ الإسهاد والتبشير Stratégies d'appui et de justification⁽²⁴⁸⁾
- استراتيجيات الرذ والمدافعة Stratégies de défense⁽²⁴⁹⁾
- الاستراتيجيات البلاغية أو التصويرية أو التصويرية Stratégies rhétoriques ou de figurativité⁽²⁵⁰⁾

ولمّا وجدنا هذه الأنواع الخمسة تختزل أهم الاستراتيجيات الجحافية في تفسير الزُمخشري سورة البقرة، دعوناها واستجلبناها حتى تكون خانات ننظّم داخلها هذا المشعل ونحصر في محيطها هذا الأمر⁽²⁵¹⁾.

²⁴⁵ *ions du discours: la schématisation, la justification, la cohérence*, op. cit., p. 223.

²⁴⁶ *L'argumentation. Introduction à l'étude du discours*, op. cit.

²⁴⁷ نفسه، ص 223 وما بعدها.

²⁴⁸ نفسه.

²⁴⁹ نفسه.

²⁵⁰ نفسه.

²⁵¹ نفسه.

إنّ هذه الاستراتيجيات الخمس لا تعدو أن تكون سوى تصورات مجردة يمكن أن تنشر كما يمكن أن تنحسر، وذلك حسب مقامات القول ودواعي الخطاب. وما استدعانا إليها لتنظّم داخلها استراتيجيات خطاب الزُمخشري التأويلي، سوى فرض منهاجتي. يمكن أن يحل محله فرض آخر ينقضه أو يدعّمه، يحذّه أو يرشحه.

1 - استراتيجيات التعاقد والتواطؤ

لقد سبق أن اشغلنا ببيان وظيفة التعاقد والتواطؤ الحاصلة بين المُحاج والمُحجوج، لتمكين الخطاب حتى تحصل نجاعته وتتسنى إقناعيته. وقد مرز الزمخشري هذه الاستراتيجيات باعتبارها استراتيجيات فاعلة في بلورة المقاهيم وإيصال الحقائق إلى كيانات الجمهور، تصرفاً بدت مظهره جلية في المقدمات الججاجية، بارزة في الأفضية المدلول عليها⁽²⁵²⁾.

وهذه الاستراتيجيات تضمن في حال تحققها، للخطاب قوته، فيصير بذلك خطاباً ميدلاً، ذا سلطان يمارس جيروته ويصرف إمكاناته التي مدارها على بيان حدود الأول الأثري باعتباره الصوت الذي لا يعلو فوقه صوت، ينفيه ويؤجله ليحل محلّه الأول النظري الذي برهانه في إثبات الأدلة، العقل، بما هو متلكة ناجمة في إثبات العقائد الإيمانية، موضوع تداول الكلام بين الفرق والمذاهب. ولوظيفة التعاقد في تفسير الزمخشري، سورة البقرة مظاهر وأشكال أهمها:

♦ التعاقد الإيماني

يبدو هذا المظهر من مظاهر التعاقد المبني على الاشتراك العقدي والتوحد الإيماني بين الزمخشري بأنّ الخطاب صانعاً له والجمهور متقبلاً للخطاب منفلاً به، ظاهراً في خطبة الكتاب التي صدر بها الزمخشري تفسيره ووعاً بها تأويله. وهي خطبة بسط في فضاءها أهم عقائده بسطاً بيانياً حتى يدعو لها الجمهور وينادي من خلالها المنذور. وهذا الأمر يجيزه الاشتراك بين المُحاج والمُحجوج وهو اشتراك ضروري يسهم في صناعة الخطاب المتّجه وجهة إقناعية تيقينية.

والتواطؤ العقدي الإقناعي، يطرح شبح الشك ويقتل بذرة الارتياب في كيانات المتقبّلين ويجعلهم مطيعين الطاعة كلّها، لأنّ بين الطرفين وحدة وبين الكيانيين اشتراكاً.

وهو ما جعل علماء الججاج، يولون هذا الأمر، مكانة نظراً إلى دور التوافق

(252) راجع في ذلك، المصادر التي بنيت عليها «خطبة» الكشاف وعلاقتها بالأفضية المدلول عليها، إذ إنّ تلك المصادر التأويلية هي التي ستحكم حركة الخطاب وتوجه مسارها.

بين المُحَاجِّ والمُحْجُوجِ في تحقِيقِ نِجَاةِ الخُطَابِ وتنفِيزِ قُوَّتِهِ.

• التَّفَاعُدُ اللُّغَوِيُّ اللَّسَانِيُّ

إنَّ التَّفَاعُدَ اللُّغَوِيَّ اللَّسَانِيَّ هو مَظْهَرٌ بَارِزٌ مِنْ مَظَاهِرِ التَّفَاعُدِ الْاِسْتِرَاطِيجِيِّ بَيْنِ الزَّمْخَشَرِيِّ وَجُمْهُورِهِ، إِذْ إِنَّ الخَلْفِيَّةَ اللُّغَوِيَّةَ كَمَا سَبَقَ بَيَّانَ ذَلِكَ، خَلْفِيَّةٌ مَتَحَكِّمَةٌ فِي مَسَارِ الْبِرْهَنَةِ، مَوْجِهُةٌ حَرَكَةً الْاِسْتِدْلَالَ عَلَى الْفَضَائِيَا التَّأْوِيلِيَّةِ وَالْمَشَاغِلِ الْكَلَامِيَّةِ الَّتِي تَتَجَمَّعُ فِي الْاَصُولِ الْخَمْسَةِ بِمَا هِيَ اَصُولٌ كَلْبِيَّةٌ تَخْتَزِلُ شَوَاغِلَ التَّكَلُّمِ وَتَرْجِمُ مَهْمُومَ عَقْلِهِ وَشُكُوكَ فِكْرِهِ.

والتَّفَاعُدُ اللُّغَوِيُّ اللَّسَانِيُّ هو تَعَاوُدٌ يَضْمَنُ لِلزَّمْخَشَرِيِّ، مُحَاجَّةً قُوَّةَ الدَّلِيلِ الَّذِي يَنْشِئُ لَهُ مِنْ خِلَالِهِ اِثْبَاتَ مِزَاجِهِ التَّأْوِيلِيَّةِ وَاِقَامَةَ مَمْلَكَتِهِ الْعَقْلِيَّةِ الْمُتَعَادَةِ بِمَبْدَئِي الْاِمْكَانِ وَالتَّعَدُّدِ بِاعْتِبَارِهِمَا مَبْدَئِيْنِ مَرْكَزِيَيْنِ فِي حَرَكَةِ تَوْلِيدِ الْمَعْنَى الْفَرَاغِيَّةِ تَوْلِيداً مَجَازِيّاً اِسْتِعَارِيّاً تَصْيِيرَ بِمَقْتَضَاهُ كُلِّ الْعَلَامَاتِ اللُّغَوِيَّةِ الْمُسْتَعْمَجةِ فِي فِضَاءِ الْفَضِّ الْفَرَاغِيَّةِ، عِلَامَاتٍ وَرَمُوزاً تَخْتَزِلُ اَكْثَرَ مِمَّا تَبَسُّطُ وَتَصَمَّتْ اَكْثَرَ مِمَّا تَقُولُ وَهُوَ مَا يَجْعَلُ مَهْمَةً الْمُؤَوَّلَ مَهْمَةً جَلِيلَةً، لِأَنَّ ذَاتَهُ مَوْكُولٌ اِلَيْهَا اَمْرٌ تَجْلِيهِ الْغَيْبِ وَهَتَاكَ اَلْسِزُّ وَهُوَ سِزُّ مَرْسُومٍ بِالْحَرْفِ السِّدْمِيَّةِ سَاكِنٌ فِي الْمِدَارِ اللَّذَنِيِّ لَا يَفْقَدُ عَلَى اَثَارِهِ اِلَّا مِنْ نَفْثَةِ السَّمَاءِ وَرُكْنَتِهِ قَدْرَةُ الْاَلْهَةِ، حَتَّى يَخُوضُ غَمَارَ تِلْكَ الْعَوَالِمِ الْمَجْهُولَةِ بِخُرُوجِهَا لِلنَّاسِ نَبْصِيراً وَهَدِيّاً⁽²⁵³⁾.

لِذَلِكَ كَانَ الْمُدْخَلُ اللُّغَوِيُّ عِنْدَ اَهْلِ الْاِعْتِرَازِ عَتَبَةَ الْاَوَّلِ الْاَوَّلِي، نَظْراً اِلَى التَّشَابُهِ الْمَوْجُودِ بَيْنَ النَّصِّ حَاصِلاً لُغَوِيّاً تَرْكُوبٌ مِنْ قَوَانِينِهَا وَقَدْ مِنْ سَعُونِهَا وَالْمُدَاخِلِ الْاَلْسَانِيَّةِ الْوَاصِفَةِ مَالاً تَأْوِيلِيّاً وَرَاقِداً جِجَاجِيّاً يَقِيْمُ مِنْ خِلَالِهَا الزَّمْخَشَرِيُّ، ضَرْباً مِنْ التَّوَاصُلِ بَيْنَ الْاَصْلِ الْمُسْتَدَلِّ عَلَيْهِ (الْفَضَائِيَا وَالْحَقَائِقُ) وَالْاَلَّةِ الْمُسْتَدَلِّ بِهَا (اللُّغَةُ) فَيَحْدُثُ مِنْ ذَلِكَ التَّوَاصُلِ وَيَنْجُمُ التَّفَاعُدُ، بَيْنَ الْمَحَاجِّ وَالْمُحْجُوجِ عَلَى صِدْقِيَّةِ الْفَتَاوِي اللُّغَوِيَّةِ بِاعْتِبَارِهَا اَدَلَّةً قَوِيَّةً عَلَى الْاِمْكَانَاتِ التَّأْوِيلِيَّةِ الَّتِي يَتَجَاوِزُ فِيهَا الْمُؤَوَّلُ الظَّاهِرَ اِلَى الْبَاطِنِ وَالْمَعْلُومَ اِلَى الْمَجْهُولِ اقْتِرَاباً مِنَ التَّبَعِ وَمِشَارَقَةً لِلْاَصْلِ، فَيَرْتَجِي التَّوَحُّدَ وَيَطْلُبُ الْحُلُولَ.

(253) عن صورة المؤول ووظيفته، راجع «خطبة الكشاف»، ص 6-9.

♦ التعاقد المذهبي الإيديولوجي

يدو التعاقد المذهبي الإيديولوجي الذي يقيمه الزمخشري بينه وبين الفرقة الناجية العدلية، تعاقداً صريحاً أشار إليه في خطبة الكتاب، إشارة الواثق من أوامر فرقة إذا أمرت، ورغبات جماعته إذا رغبت⁽²⁵⁴⁾. وهذا التعاقد يجعل المعتزلة فرقة ذات أصول سياسية ساهمت في نشأتها وعملت على ظهورها في المجال التداولي العربي الإسلامي تنوي إحداث الأثر فيه بالتبديل والتحويل، حتى تفتك الإمرة وتحوز الشرعية فيؤمن بعقائدها الجمهور الذي طالما أخرسته المؤسسة السنية الأرثوذكسية ورتب عقله على التوحيد والانتصار وكون المعنى القرآني الصحيح، ودبعا في مرويات السلف وخياء في قلوب الأشراف.

فالزمخشري، إذ يتعاقد مع أفراد جمهوره الخاص (الفرقة الناجية العدلية) إنما يرسم ملامح الجمهور الكوني الذي فعلت فيه مبادئ الاعتزال وفقدت مداري تعاليم البرهنة العقلية القائمة على النظر التقديري لا على الانعاط الأثري⁽²⁵⁵⁾.

إذ هذا المظهر التعاقدية يحمل الجمهور المتقبل على تبديل عقائده وتحويل مزاعمه ليحشر في إطار دائرة تأويلية تعقل الظاهرة الذنبية وتفتنحها على الإمكان والاحتمال. فالزمخشري وهو يتعاقد مع خملة الأول العقلي، إنما يرمي إلى تمكين خطابه وشذ مقاله إلى أسباب البرهنة وتعاليم التيقين وهو المقصد الجامع الذي عليه مدار كل خطاب ذي جهة إقناعية وغاية ججاجية تخلخل المزاعم المودونة وتبني على أنقاضها، حقائق بديلة يقويها بالأدلة ويرفدها بالبراهين، حتى تتمكن وتقوى، تشتد وتنتصر، وبذلك يكون التعاقد المذهبي الإيديولوجي، إستراتيجية ججاجية يفعل من خلالها الخطاب وتقوى بواسطتها النجاعة.

♦ التعاقد الفلسفي الأنطولوجي

لقد رذ بعض الدارسين، الفكر الاعتزالي الذي يليه ينتمي الزمخشري، إلى رافد فلسفي وأصل أنطولوجي يصير بمقتضاه هذا الفكر، فكراً مشكلاً تتعقد في

(254) نفسه، ص 8.

(255) عن تعاليم البرهنة العقلية القائمة على النظر التقديري لا على النقل الأثري، راجع: قهوجي (عبد القادر)، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، (مرجع سابق).

دائرته القضايا وتشعب في محيطه الشواغل⁽²⁵⁶⁾. ودليل الأدلة على ذلك أن النمط التأويلي الاستعماري الذي سلكه الزَمْخَشَرِيّ في تأويل أي سورة البقرة خاصة وأي سور القرآن عامة، نمط مسكون بهاجس غياب الحقيقة في اللفظ وتستر المعنى في الكلام، لأن النص القرآني نص كتبت علاماته الأولى في اللوح المحفوظ وهو لوح أودعه الله السر وحمله الكتمان، لذلك لا تترجم حقائقه النظرات الظاهرة ولا تفتي أسواره الأدلة البادية، بل إن طريقه القويم يتمثل في تجاوز عبء الظاهر إلى دائرة الباطن توافقاً مع أصل الظاهرة وتناظراً مع مبادئها نفي الغيبة والخفاء.

وهذه المبادئ النظرية التي أقام عليها الزَمْخَشَرِيّ تأويله النص القرآني، تشهد أن لهذا الفكر خلفيات فلسفية وأصولاً أنطولوجية، تجعل المعتزلي كالفيلسوف لا يترك إلهه حراً أو غامضاً بل يحدده أو يحدد منه الكثير وبذلك تتم صياغة التوحيد صياغة نظرية⁽²⁵⁷⁾. وبذلك يصير الاختلاف بين أهل السنة من الأئمة وأهل الاعتزال من النظريين في رسم الإله ونعته وتداول الكلام في شأنه، اختلافاً في الموقف من العالم وطرائق سؤس الحقيقة فيه، فاله أهل السنة إله مرید إرادة لازمة لا تحد ولا تلجم أما إنه أهل الاعتزال فهو إله مرید بحد. إرادته يعذبها الفعل الإنساني باعتباره عاملاً من عوامل النحو الأنطولوجي الذي يروم الزَمْخَشَرِيّ كتابة فواعده ونظم أجروميته.

لذلك اعتبر ذوو النزعات المحافظة في تقويم التراث، الفكر الاعتزالي فكراً مضاباً بالغلو ممنوعاً بالكفر والإلحاد⁽²⁵⁸⁾.

وهذا الأمر لا نجاريه بل نعتبر الفكر الاعتزالي، فكراً لم يخرج عن سموت الطاعة، إذ عقل الإله وحد إرادته بل هو فكر قوى الأصل التوحيدية إذ استدل عليه بالبرهان العقلي والدليل المنطقي وهذا ما يقودنا إلى إثبات التماثل

(256) نسبة (مقداد عرفة)، علم الكلام والفلسفة، (مرجع سابق).

(257) نفسه، ص 27.

(258) الفهمي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، إذ يقسم ما بينه التفسير بالزراعي إلى تفسير جائز وتفسير مذموم. وهذا التقسيم يستلزم موقفاً فكرياً يحيز الجائز السني ويمنع الممنوع الأوثودوكسي، فهو تقسيم يجعل الحقيقة حكراً على الذمة والأصبا، وينزعها عن المجتهدين والمؤولين.

في الفكر التفسيري العربي الإسلامي غايات ومقاصد، نظراً إلى أن هذا الفكر مكون في كَيْتِهِ باستخلاص القواعد الموصلة إلى الحقيقة/المعنى، طلبه كل مفتر وغاية كل مؤول، يرمي بأوله كما يرمي الرمال خيطه يحدس بالآتي ويرجم بالغيب فلا يحرز إلا الإمكان ولا يدرك إلا الجواز، لأن الظفر بالجواهر/اليوتوبيات، غاية بعيد مرماها، موصول جوهرها بالتخمين والتقدير وهو ما جعل المتن التفسيرية آثاراً وإمكانات، لآثار وإمكانات لا نعلم مبتدأها ولا نقدر منتهى الغاية فيها، لأنها من صنف القضايا الميتافيزيقية التي علق فيها أهل النظر الحديث. وتعليق الحديث هو القانون الذي بدا محرراً، ظاهرة تناسل التفسير وتعددها من زمان إلى زمان. فيكون دور المفسر منحصر في ملء فراغ ترى السالف فلم يشغله لعفلة منه أو لمقصود فيه، ثم يأتي التالي فيضيف لبنة في ذلك المستحصل فتتعدد الدوائر وتكاثر الإشعاعات فتترسب في حركة التاريخ وتترد منها الأفكار والعقائد تحكم الوجود وتسير نظامه فيسود بعضها بحكم النصرة والتكافل وينطمس بعضها بحكم التفريد والهجر وتبقى الحركة بين الانكفاء والاندفاع ما دام الإنسان وما دامت الحياة.

وهذا الاسترسال الفلسفي، دفعنا إلى تجويزه تضمن الفكر الاعتزالي، أصولاً أنطولوجية ومفردات فلسفية صيرته فكراً يثير الجدل ويختلف فيه وهو ما بنت تناصر المقاصد التأويلية الحادثة بمفعول الإثبات والاحتجاج مع الخلفيات الفاعلة بمفعول الزند والأزر، ليكون التفاعل بينهما، معبراً لإنشاء محيط فكري يسي على الضمانة العقلية والدقة البرهانية في إثبات الحقائق التوحيدية والمقاصد الشريفة والمعاني القرآنية التي هي معانٍ جامعة لا يقولها الظاهر بل يؤذيها الباطن، طرفاً لهتك السر وجعله برهاناً على انفراد الفاعل الأوحيد غاية يجرى إلى إثباتها ومنصفاً يؤمل الاتصال به.

2 - استراتيجيات المواجهة والتبكيث

لقد اتبنى الفكر الإسلامي، مذهبته ربح المذاهب والفرق، على مبدأ المواجهة والتبكيث باعتبارهما مبدئين فاعلين في تمكين العقائد الطارئة التي نادى بها فرقة أو يدعو إليها مذهب.

ولما كان الزمخشري رأس ملة وزعيم نحلة، فإنه واجه من عددهم خصوصاً

من الفرق الأخرى ميكتأ أفكارهم راداً عليهم أطاريحهم⁽²⁵⁹⁾.

وقد عمد، لإصابة ذاك المبتغى، إلى جملة من الوسائط اللفظية التي نحوي نياً ججاجية يدعم بها مقاله ويستدل من خلالها على عقائده، تنوطن في كينات المتقبلين وتحل في ذواتهم حلول الحقائق الجازمة والحجج الدامغة والبراهين البحتة.

وهذا الأمر يجعل محتوى الخطاب الذي يروم الزَمْخَشَرِي، إقامة نحوه ونظير بلاغته، خطاباً ناجعاً ذا أثر ومنزلة لأنه استدعى له كل ضمان وحضه بكل بيان وهو ما يقضي بتسييح إرادة الجمهور الذي فُتت ملكاته الإيمانية ووتجت كفاه التأويلية من لدن المؤسسة السنية الأرثوذكسية، باعتبارها مؤسسة الحماية والتحصين، تعبر الحقائق وتحذ التصورات.

وبذلك تكون مواجهة المؤول النظري، مواجهة رمزية أنطولوجية، فهو لا يواجه الخصوم مواجهة تنماحك فيها الأجساد وتلاحم فيها المناكب بقدر ما هي مواجهة تتنازع فيها الحجج وتتواجه الأفكار، فتبكيك تصورات الخصوم إنما هو نكيك لدوائر تأويلية ترسخت فواعدها والتأمت مواقفها أمداً من الزمان طويلاً، حتى صارت أفكاراً حاكمة ومواقف/موجهة كالعقائد يؤمن بها ولا يُستدل عليها، لأنها كليات تقُدست وحقائق تعالت فصار لها على كينات الجمهور أمر ونهي، سلطان وجبروت.

وقد تفتطن فلاسفة الغرب إلى مكانة الأفكار في تحريك العالم وتوجيه تصورات ونظمته كُسموس الاعتقاد الذي داخله يتنزل الفرد وفي دائرته يحل.

إن مبدأ المواجهة والتبكيك، مبدأ وظفه الزَمْخَشَرِي، مؤولاً نظرياً كما وظفه غيره من ملاك الحقائق وسلاطين الأفكار كي يبيني من رشحه عالمه المنذور وكونه

(259) يكاد صراع المعتزلة ينحصر في منازعتهم دعاة الظاهر من الأصوليين المشين وهذا الصراع يختزل موقفاً من العالم وروية للحقيقة، باعتبارها موضوع التنازع بين كل الفرق والمذاهب، عن هذه القضايا وغيرها، راجع، أبو زيد (نصر حامد)، النص والسلطة والحقيقة، (مرجع سابق) وكذلك، فيدوح (عبد القادر)، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، (مرجع سابق).

المأمول، نعتي إقامة مملكة العقل الذي ألغته معاول الجبر والتسلسل، حفاظاً على تلك الحقيقة صافية يصوغها حملة الشرف من الآل والمقرزين.

فالزَمْخَشَرِيُّ يواجه ويكْت، إنْما ينخرط في محيط دائرة ذات شرر من اجتناز حدودها وُسم بالخارج ونُعت بالمارق يَكْفُر ويصلب، يجابه ويقاوم. ولنا في تاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة، شواهد وعلامات ترفد هذا الزّعم وتدعم هذا الاعتبار.

فكأنّ المناداة بالجديد الطّارئ والمحدث المبدع، مناداة بمعانيّ تقتضي رخصاً وتطلب جوازات يبيحها أوّلو الأمر ويختصّ بها أهل الحلّ والعقد، فتصير حكراً على رهب من البشر دون غيرهم، حتّى لا تضع الإمرّة ولا ينفذ السّلطان.

3 - استراتيجيات الإشهاد والتبرير

نعتبر هذه الاستراتيجيات التي مدارها على الإشهاد والتبرير، من صفّ الاستراتيجيات الجامعة التي تتوخّد في محيطها حلّ الاستراتيجيات الخطيّة وتتجمّع في دائرتها كلّ السياسات القولية، لأنّ الإشهاد باعتباره إثباتاً وتمكيناً والتبرير باعتباره رفقاً وتقوية، هما أثران قوليان من عمل الخطاب الذي يتجه وجهه إقناعية ناجعة ترمي إلى كسب طاعة الجمهور يستجيب ويذعن، يؤمن ويوافق.

ولهذه الاستراتيجيات في تفسير الزَمْخَشَرِيِّ سورة البقرة وجوه وهبات أهمها:

♦ في كفاية الزعم النظري/ ميلاد التأويلية المضادة

بعد أمر كفاية الزعم النظري، نداء من الزَمْخَشَرِيِّ يفسر القرآن ويتأول معاني ويجلّي مقاصده لإقامة تأويلية مضادة تراجع سنن التأويل الأثرنيّ مراجعة نفويّ الحقيقة وتسمي المعنى باعتباره المطلب الأنطولوجيّ الأوحّد الذي شغل المعبر الإنسانيّ على مرّ الزمان. لأنّ هذا المشغل - لغيبته وتعليق السّؤال فيه - هو مشغل يطرح ويستعاد، يقارب ويبحث، لاحسم ولا بثّ، ورغم كونه كذلك فإنّ علماء الكلام تداولوا فيه النظر وحاولوا من خلال تأويلاتهم التي اجتازوا بها عتبة الظاهر إلى الباطن وتعذّوا السطح إلى الغور، أن يرموا بسهامهم في هذا المعترك بشركون الناس حيرتهم ويقاسمون أصحاب النظر العقليّ زمريتهم الحاضرة، اللّوعة والفضي.

ولما كان الزَمْخَشَرِيُّ، صاحب إمرّة في هذا الشأن أشهد كيانات الجمهور

أُذِي رَسْم مَلامِحِه مِن خِلال صُور بِنائِها وَخِياِلاتِ تَوَهِّمِها، عَلى التَّصَدِيقِ بِكِفايَةِ الرِّزْمِ النُّظَرِيّ وَالأَوَّلِ الاسْتِعارِيّ الَّذِي يَعتَبَرُ المَعنى لَجَّةً تَخْتَفِي فِي قاعِ الرُّوحِ وَوَدِيعَةً تَلوُذُ بِضُربِ مِن الضَّمَّتِ المَطْبِقِ تَحويهِ الأَلْفاظُ وَتَحمِلُهُ الكَلِماتُ، وَهَذا الأَمْرُ نَجِدُ إِشاراتِ عَليه، بِئِها الرِّزْمِخْشَرِيّ فِي مِواطِنِ مِن تَفسِيرِ سِوَرَةِ البِقرَةِ كَثيرَةً نَلتُ أنظَارَ المَنتَقِلينَ إِلى الإِيمانِ بِتَماسِكِ المَناوِلِ النُّظَرِيّ فِي إِصابةِ الأَوَّلِ الحَقِيقِيّ وَنِسبَةِ المَعنى اللَّدنِيّ وَهُوَ ما جَعَلَ الخِطابَ الحامِلَ هَذهِ المَقاصِدِ الفِلسَفيّةِ، خِطاباً ذَا قِيمٍ لَأَنَّ الغايَةَ مِن إِرسالِهِ تَيقينَ الجَمهُورِ بِهَذهِ المِزاعمِ المَحدِثَةِ وَالتَّصوُّراتِ التَّأويلِيّةِ الطَّارِئَةِ وَحَتّى يَكونَ نَعمُ الإِشهادِ، مَرفُوداً بِنِظامِ اسْتِدلالِيّ قُوّيّ وَاجِراءِ بَرائِنِيّ مَتماسِكِ، جَنحِ الرِّزْمِخْشَرِيّ، إِلى إِثباتِ ذَلكِ مَماوَسةً وَاجِراءِ مِن خِلالِ شِذْجِ كَلى الكِفاياتِ التَّأويلِيّةِ النُّظَرِيّةِ فِي مَحيطِ النُصْرِ القُرْآنِيّ بِفِئْكَ وَبِوُجُودِ وَتَجَلُّي مَعاينِهِ الَّتِي غَمَرها البِيانُ الَّذِي اذْعاها أَهلُ الظَّاهِرِ فَبَقِيَتِ ابْنِيّةٌ مَستَعيبةٌ لا تَبُوحُ وَلا تَتَكَلَّمُ.

وَهَذا الأَمْرُ يَتَضَمَّنُ اسْتِباحاتِ فِلسَفيّةٍ، مَدارِها عَلى سَوى قِواعِدِ جَدِيدةٍ سُلطانِها العَقلُ يَعيدُ تَسمِيَةَ أَشياءِ العالِمِ بِكَلِماتِ تَوافِقُ وِماوَديِّ الوَسمِ النُّظَرِيّ وَهُوَ سَعىٌ فِي التَّفكِيرِ وَالتَّنظُرِ إِلى العالِمِ بِعَقلِ الظُّواهرِ وَيَحدُّ الانفِلاتِ الإِرادِيّ الَّذِي كانَتِ تَسمُ بِهِ الذَّاتِ الإِلهِيّةِ كَما تَصورُها أَهلُ الظَّاهِرِ يَؤمِنونَ بِالمَطلَقِ وَياثَمَرونَ بِسُلطانِهِ⁽²⁶⁰⁾.

♦ حَذُّ اللَّهِ وَتَعَقُّبِهِ

إِنَّ الإِقْرارَ بِالإِرادَةِ البِشريّةِ وَالمَقدَرةِ الإِنسانِيّةِ هُوَ مَبْدَأُ بِنِي عَليه أَهلُ العِزْتِزالِ تَصوراتِهِمُ الأَشياءِ وَالعالِمِ⁽²⁶¹⁾، فِبعِدمَا كانَ الإِنسانُ مَسلُوبِ الإِرادَةِ أَصِحْحَ مالِكاً

⁽²⁶⁰⁾ عَن عِقايدِ أَهلِ الظَّاهِرِ، راجِعِ تَمثِلاً لا حَصرًا، الذَّهَبِيّ (مُحمَدُ حَسِبِ)، الفِئسَيرِ وَالمُفَسِّرونَ، (مَرجِعُ سابِقِ)، الفِصَلُ الأَوَّلُ «التَّفسِيرُ بِالمَأثورِ»، ص 152 وَما بَعدَها وَكَذلِكَ، جِولَدنِسيَهر (أَجْتَسِر)، مَفاهِدِ التَّفسِيرِ الإِسلامِيّ، (مَرجِعُ سابِقِ)، وَكَذلِكَ، فِهدُوحِ (عِبدِ القادِرِ)، نَظَرِيّةُ التَّأويلِ فِي الفِلسَفةِ العَرَبِيّةِ الإِسلامِيّةِ، (مَرجِعُ سابِقِ)، «التَّأويلُ بِالمَأثورِ»، ص 31-40.

⁽²⁶¹⁾ راجِعِ أَصْدادِ هَذهِ الفِكرَةِ وَما اتَّصَلَ بِها مِن نِواجِ فِلسَفيّةٍ وَكَلابَةِ، مَنسَبَةٌ (مَقدادُ عَرَفا)، عِلمُ الكَلامِ وَالفِلسَفةِ، (مَرجِعُ سابِقِ)

لها، لا بل فاعلاً من خلالها وقد تجلّى أثر هذا المبدأ أوّل ما تجلّى في تفسير الزّمخشرّي سورة البقرة من خلال قدرته فرداً/ مؤزلاً على المشاركة في صناعة المعنى الأكمل الذي سكنه الغيب ومكانه اللوح المحفوظ من جهة كونه كناية عن احتواء الجواهر احتواء تامّاً لا نقص ولا عوز ومن ثمة قرّن الفلاسفة المعنى بالمشاغل المفارقة للعيبة يكثر فيها القول وتقلّ الذّائق.

فسؤال المعنى كسؤال الله، تجريد محض وغيبة كاملة يشغل به الإنسان الباحث عن اسم لحقيقته ونعت لوجوديته لكثته يبنى في الأخير بخيبة ممتعة تجعله يسلك الطّريق نفسه ويعدّ الصّنيع ذاته، سؤال يفتح على سؤال وحيرة تستدعي حيرة في محيط مغلق وعالم ممتدّ، لذلك فإنّ الزّمخشرّي وهو المنافع بأوّل العقل، يسأل بقوانينه على مفارقة الله للبشر، أراد من خلال نمطه التّأويلي هذا أن يخرج قدر المستطاع من دائرة الميتافيزيقا التّائهة، ليني على أنقاضها دائرة ميتافيزيقية برهانية تعدّ الله وتعقل إرادته، فالله المعتزلة إله قادر بحدّ قدرة الإنسان وهذا الاعتقاد لا يبنى، في أهرافهم النظرية ومبادئهم الكلامية، إشراكاً بالقدرة بل هو اعتراف بسكنا الإنسان دهالماً صغيراً وألهاً ضئيلاً يسوس وجوده ويدير عالمه، مستفلاً عن الحسّنات الغيبية التي تصوّرها الأثريون ونادى بها حماء التفسير الطّاهري الذي يسمّي الأشياء تسمية واحدة لا تغيب التّعديد ولا تحجب التّكثير، فإله وفق هذا الاعتبار التّأويلي، حفيظة معفولة نضلّ الرهبة ونسحب للاستدلال العقلي.

ولمّا كان النصّ القرآني إفرأ من إفرار الإله... ذلك علامته في الكون، فإنّ منسحب بالضرورة إلى مبدأ التّعقل وأساس الحدّ. ومحلى ذلك تداولياً، ممارسة التّأويل على أنه وسوره حتى تظهر الحقائق وتنحلي الكوامن.

فمشروع أهل الاعتزال، مشروع قائم في طاهره، على مشاركة القوم لسما وارت حصل واكمل (القرآن وأحطية تأويله) وفي باطن معراه فعل برسم أحداثان جديدة لم تكن في أصل الابتداء، تنسّى بتعاليمها الحقائق ونعت الأشياء.

فكأنّ حدّ الله وتعقل إرادته، سياسة جاوزها القول التّأويلي الذي نادى به أهل الاعتزال وهذا الجواز التّجربدي المحض لا تمكّنه إلا إمكانات العقل بصوّه ويفترض حتى يدرك التوافق بين الضّرامة المحمولة فيه والفنوح التّأويلية المتولدة من نفعاته والتّاشئة من جوازاته.

ونظراً إلى خطر هذا المشروع واتساع مدهاء، فإنّ المؤسسة الأرثوذكسية المحافظّة على سلامة المعبر المفصلي إلى الصواب المطلق، لم تقبله. وكونها لم تقبله جابهته بالتكفير وعارضته بالتعطيل، حتى لا يسود، لأنّ في سيادته انتصاراً لتصور ينجم عنه النظر في العالم وأشياءه، نظراً مختلفاً يبيح التعدية ويجيز التكثير وهو ما يتخالف وأصول سيادة تلك المؤسسة التي ورثت قواعد الأمر والنهي من اشراف الأئمة زكّتهم بركات السماء وشرعنت وجودهم، فصاروا حماة يدعون ويأمرون، يسمّون ويعتنون، لذلك احتلت أقاليم منازل سلطوية بحيث بها على الاستقامة والصفاء، الحقيقة والجهر.

ومن ثمة بدت غاية الزمخشرّي من حدّ الله وتعليقه، كامة في سرّ قواعد تأويليّة نمزج البعد الإيمانيّ، إذ تعقل مصدره وتفزّ لورثته وحملته (الاشياء والأفعال) بالإرادة في صناعة الأفعال التي ينحز عنها تنزيه الذات الإلهية تنزيهاً مطلقاً فلا يرذ إليها الفعل الشئيين بل يعلّق بمن صعد من انعاد اختلّت منازلهم وتصارفت مهمهم.

وبذلك يبدو لنا - استراتيجياً - حدّ الله وتعليقه، إبتغالاً في تنزيه الله عن لطائف الظاهرة والمحسوس حتى يخلص معدنه ويعلو موطنه ويبقى معلقاً في غيبه بسوس عالمه من على كرسى الزمزم وعرشه المشرف على كلّ ما أحدث، علامات على إرادته وأمارات على حروريته²⁶².

إنّ محاكمة أهل الاعزاز بحر انهم (علم الناطق/ المقاربة المجازية)، محاكمة كت إلى التقليل من موحات هؤلاء في تمجيد السلطان الإلهيّ تعميماً أهداه النسبية وأهدم الحدود وعقل الطّواهر وهو ما سبغ على إجراءاته الفعلية في الذائفة شعرة الإشارة التي سبغها في محيطها الإله، فبمّة الهبة بطيب في داخلها السكّر حلواً وتوخداً فيرل العالم الكبر (الله) إلى العالم الصغير (الإنسان/ المرءة) بحيثه شعلاق دون واسطة طوعاً ومباشرة، إكراماً لذاته ونهجيلاً لنداءاته التي أرسلت أصواتاً وأطلقت نرائيل وابتهاالات حملتها المصنفات وتوشحت بها المتون.

(262) يبدو هذه التكنة الفلسفية، منجّية في هدف المعزلة الثباتي وهو اني مشابهة الله للبشر وتأكيد وحدانيته المطلقة وتفزده الكامل، أبو زهد (نصر حامد)، الاتجاه المقلني في الفقه (مراجع سابق)، ص 243.

♦ من سلطان الأثر (واحدية المعنى) إلى سلطان النظر
(التعددية والتكثير)/ تدافع السلط

لقد حكم السلطان الأثري، مؤسسة المعنى في الثقافة العربية الإسلامية، زماناً ممتداً وأواناً طويلاً، نظراً إلى اتصاله بالحقائق المطلقة التي تقدّست فقدت بمفعول ذلك أمورا لا يأتيها الشكّ، ولا يتسرّب إليها الباطل، لاتصالها بحملة أوكل لهم المخيال الإسلامي الإمرة وعلّق بهم الفعل، وأنسى إليهم الإجلال والتبجيل، حتى كادوا أن يفارقوا الصّفة الإنسانية ويتصلوا بالمدارات الإلهية والمصافات الزنانية. وهذه الصورة التي حافظ عليها الأسلاف تقدّست ما تبهم وارتفعت منازلهم، أكسبت خطاباتهم قوّة وأقوالهم سلطة، صارت في المنظومة الأثرية، حججاً دامغة وبراهين ساطعة، إذا ادرجت في مقام تأويلي اكتسب نجاح منها واختصر بحجّة لا تُردّ ولا تُجادل، فينتج عن ذلك تمكّن السلطان الأثري يدير مؤسسة المعنى ويسعي الحقائق الدنيوية العقدية أو التعاملية التداولية بأسما، ارتضاها ونعوت أقرّ عليها العزم.

فعل التسمية هو في منتهى الأمر، حدث وجود. لارتباط التسمية بالتمكّن والاتصال التملكّ بالهوية ولتعلّق الهوية بالانتماء. ولنا انبثق الشاغل بين الجمل والتخل في الفكر الإسلامي الذي حدثت داخله أسئلة واستجدّت في دوائر مشاغل، نجم عن ذلك أمر جديد لم يعد يأبه بواحدية المعنى، معياراً نسبياً الحقيقة في الثقافة الإسلامية بل صار يقول بمبدأ الكثرة من جهة كونه مبدأ مختلفاً وأصلاً معدداً، جوهره المجاز الذي تشم الحقائق فيه بالإمكان وتنصف بالاحتمال، فالحقيقة النظرية، حقيقة لا تعدم المرجع من جهة كونه قرينة على بقية اتصال المعنى بقاعدة يتأسس عليها بل تجزّده من كلّ واقعية حتى يصفو ويتقى ويصير قادراً لحظة يتجاوز على هتك الخياء وقول المستحيل: المعاني المشوّهة في مدارات العلق والمخبّأة داخل السجل المرفوع، تسهر على جوهراتها سنة الإله تحفظها وتنعما عن كلّ من ادعى جواز الاتصال بها إلا الذين تركت نفوسهم وجري عليهم الاصطفاء الإلهي والتنقيح القدسي، جوز لهم الأمر وأباح لهم الستر، لذلك يعدّ التأويل النظري، شكلاً من أشكال استبدال سلطة الأمر والنهي في الثقافة العربية الإسلامية وهذا الأمر يجعل خطاب الزمخشري التأويلي على سورة البقرة، خطاباً مشحوناً بقيم حجّاجية غايتها التبديل ومرماها التحويل وهي

أصول ثابتة في النظريات الحجاجية التي كادت أن تجمع على مركزية هذا الأمر وجوهية هذا الاعتبار، فالججاج من جهة كونه إجراء لكفاءات استدلالية داخل الخطاب، يعد في أصله حدثاً تبادلياً لجملة من العقائد ترفد بنظام من البرهنة صارم وتفوزي بجمع من الحجج قائم على التجاعة والقوة والاشتراف قسمه بين جمهور المستقبل، برز على ذلك أفعالاً قد تفوز أو تتراجع وذلك حسب المقامات والأحوال التي تحف بصناعة الخطاب وتحيط بملابسات إنجازه، فالانتقال الذي أحدثه الأول النظري من وحدانية المعنى المشغول بواحدية المرجع إلى تعددية المعنى المشغول بمبدأ الزججان العقلي والتعدد الاحتمالي هو انتقال من كسوس اعتقادي مبني على أصل أنطولوجي واحد موحد إلى كسوس اعتقادي مبني على أصل أنطولوجي مكثّر معقد. فكأن الخطاب الإلهي المتمثل في الأثر القرآني، خطاب في جوهره متأسس على التعدد التحقيقي للإمكانات المعنوية وما القرآن في نصوات أهل الكلام سوى برهان دالّ وعلامة موجبة على مبدأ الفعل الإلهي، زمن يحدث ويصنع، يخلو ويوجد وهو ما ينجز عنه التوافق بين الآلة التأويلية وأصل الحقيقة الإلهية التي هي حقيقة تخالف البشر كل شيء، لذلك زمزت لغتنا ودقت ملكتها، حتى لم تعد أمراً متاحاً وحدثاً مستباحاً، بل صارت مئة بعد بها أصحاب الأنظار الشافية من الذين تفضنوا إلى أن المعنى طبقات والحقيقة نحات منقوفة في إهاب الضممت والخفاء وما تقريرض الزمخشري منزلة العبد بأسر قرآني (المفسر/ المؤول)، إلا دليل على جلالة هذا المقام ورفعة هذا الشقيب شبي حذته أشراط وحوضته أضواق حتى لا يستباح سره ولا يهتك عرضه من نسا كل من نوى انقوف في كلام الله برأي، وفي المتنون الحديثية أقوال أثرت عن زمسوس ~~كلام~~ إن صحته وإن وضعاً، تنهى عن انقوف في كلام الله برأي حتى وان كان ذلك الكلام صدوقاً مقنعاً لا تأويل فيه ولا اجتهاد وهذا ما جعل المنحى الأثري في الثقافة العربية الإسلامية، سلطة لأنه أقتع الجمهور بوجه الحفاظ على الكلام الإلهي كما تنزل ظاهراً بيناً لا دخل لإعمال الرأي فيه.

وهذه المحاذير التي استنها أهل الظاهر، داخله ضمن دائرة استراتيجية ينجز عنها تمكّن الحقائق التي زعموا صحتها وثبات الوقائع التي ادعوا وجوديتها وحتى لا تنفرط الإمرة من أيديهم نسبوا خطاب المنع هذا إلى الرسول صحت أوامره واستقامت أقواله وهو ما ينجم عنه استتباعاً واسترسالاً، تعطيل ملكة الشك لدى

الجمهور المتقبل الذي قد عقله على الإيمان بما نسب إلى الرسول من أقوال وأعمال ودونتها سيرته فصنعت له صورة الحاكم الناهي الذي اختزل الحفاظ/ الجواهر واكتنز البواطن/ الخوافي بقولها ويؤذيها بأمر من الله الموحى ويتوسط من الملك المبلغ.

فالزَمْخَشَرِيّ وهو ينحت إحدائات كُسموسه الجديد، إنما يصنع آية تأويلية ويرسم ملمحاً من ملامح الحقيقة باعتبارها المطلب الشرود الذي يقارب ولا يعد. وما التنازع بين الفرق الإسلامية على أصليّة هذا المطلب وجوهانية هذا البعني، إلا دليل على اتفلات الحقيقة وتيهان المعنى في حركة السؤال ودوران الاحتمال. الأمر الذي يقيه مطلباً لا تتحقّق إلا أبعاضه ولا تكتب إلا صوراً من وجوهه.

وهو ما يجعلنا نخلص إلى أنّ المذاهب التفسيرية، إذ تتنازع يكون تكاملها الزهاني على تجلية الغيب وتصير الجمهور بالحقائق الناهية والمعاني الغائرة في صمت اللغة وجفاف منطقها، كلّ يجلي هيئة ويكشف سرّاً عسى أن تلتئم الأجزاء المكشوفة والآثار المحدثة ويتسنى الحزق/ المعنى، مطلباً متنايفزيقياً وسؤالاً فلسفياً، طرحه الأوائل ورذده الأحقون انشغلوا بخفائه وأقلقتهم غيبة الإنسان لحظة بصت ويفارق جسده السرّ/ النفس، يحوله كياناً هامداً أحرص لا يستجيب ولا يفعل.

فكأن الأول النظري الذي يحذّ الإله ويوكل للإنسان الفعل والإرادة، أورد مذور لمجابهة العدم بأذعاه امتلاك السرّ من معدنه والاتصال بالجواهر من منعه.

وهذا الأمر داخل في خضمّ دائرة استراتيجية ثبتت نجاعة الاعتبارات التأويلية النظرية باعتبارها إمكانات تحزّر الإنسان من أتباع الغير (الأسلاف) وتجزيل له نشيد مملكته التي أمرها العقل يرجع ويحكم بحسب اقتضيه المنطقية وأحكامه الترجيحية التي ترابت بين الحقائق باعتبارها مآلات يرتسي عندها الحدث التفكري الذي استجمع عالم الكلام عليه نفسه، فأجراه آية للإثبات ووسيلة للتيقن.

إنّ هذا الوجه من وجوه استراتيجيات الإشهاد والتبشير، بغوي الأبعاد الججاجية التي استبطنها خطاب الزَمْخَشَرِيّ فصرفها قوانين يشتغل وفقها الخطاب ومنها تلتئم مكونات القول، حتى تتحقّق النجاعة وتحصل الطاعة، طاعة الجمهور أذعن وسلّم ونجاعة الخطاب فغل وأثر. وهذا ما عمل على تحقيقه الزَمْخَشَرِيّ، إذ أشهد وبرز حتى لا يصاب مقاله بداء الاختلال ويتحرز خطابه من مغبة التفوّن

ولكن السؤال الطّارح نفسه والإشكال العارض ذاته، هل تحرز الزُمخشرّي من تسلط المائلة فأقام خطاباً سلطته نابعة من نظامه الداخلي أم إنه اكتفى بإبطال سلطان وحلق سلطان بدلاً له وعضواً عنه، وبالتالي فإنه لم يتجاوز في دعواه تلك، الحيل الاستراتيجية والألاعيب العقليّة التي تصنع العوالم وتهدم الأكوام داخل محيط اللّغة وفي إطار عالم الكلام أم إنه استطاع أن يحوّل تلك الإمكانيات التأويلية إلى حقائق تحقيقيّة ثبتت وقائع واستقامت أدلّة. أم يبقى كل ذلك، حسماً تأويلياً يستله المؤول من حيرته ويرمي به في خضمّ الحيرة الجماعيّة تنفاس مع النضى حتى لا يتفرد باليتم الملّغ ولا يقصر على ذاته التي الأبدني ما دامت حفيظة نيباب، قائمة وإمكان الخرس موجوداً.

4- استراتيجيات الردّ والمدافعة

إنّ المتفعل بهذه الاستراتيجيات، إنّما هو الجمهور المتقبل الخطاب المرسل التي أفهام الزُمخشرّي. مؤولاً نظرياً له بعلم الكلام صلوات وبالفرقة التاجية العدلية علاقات جعلته رأسهم الأزل وممثلهم الأوحد.

وجمهور الزُمخشرّي كما سبق الإلماع إلى ذلك، جمهور مرّكب فيه الخاص وفي العام وهذا الأمر يكاد أن يكون قاسماً مشتركاً بين كلّ المفسرين الذين يتجهون خطاباتهم وجهة تنازية الرمي مزدوجة الاتجاه.

فالمفسر/ المؤول يخاطب زمرة التي تناصر مزاعمه وتعضد موافقه كما يخاطب المتأولين المخالفين من الفرق الأخرى التي تنازعه الرأي وتخالفه المذهب وهذا ما نقصده بمفهوم الجمهور المرّكب الذي يستقبل الخطاب ويتلقى المقال.

ولما كان الاعتبار على نمط ما عرضنا، فإنّ الزُمخشرّي، بروم إيات حدوسه التأويلية إثباتاً يبطل ما سطره دعاء الفرق الأخرى التي اعترض عليها وتخالفت معها باعتبارها لم تتصل بجوهر المعنى القرآني، بل بقيت على مشارفه وهو ما دفعه إلى تقوية ذلك بنظام برهانيّ استعار من العقل صرامته ومن المنطق دقته وقوته، لذلك كثرت في خطابه نقحاحات المرآبة والترجيح بين الوقائع التأويلية التي أمده بها الإزوت التفسيري السابق، باعتباره قاعدة يبني عليها الزُمخشرّي، محدثه التأويلي ويقيم على أساسها نحوه المعنوي. وهو ما يحتم نظرياً، أن تكون آلة الردّ على تلك المزاعم، آلة ذات ثراء ووسيلة ذات قوة حتى تحقّق نجاحها في تبديل عقائد

الجمهور المقدود عقله والموجه ذوقه وفق تعاليم المؤسسة السنية، مؤسسة الأمر والنهي في الثقافة الإسلامية. فالزَمْخشري إذ يرذ، يدافع عن منظومة بدأت تستفز قواعدها وتلتئم مكوّناتها تعني المنظومة الكلامية التي صنعت للإنسان صورة لم تكن له، إذ أوكلت له الفعل وعلقت به الإرادة.

إن استراتيجيا الرذ والمدافعة، تمنح الخطاب طاقة حجاجية تثبت وفقاً لها قواعده وترسخ مضامينه في كيانات الجمهور الذي بدأت تتخلق هيئته وتستزى ملامحه من خلال فعل الخطاب فيه، إذ يتمثل فعل الخطاب في أشاع دائرة النظر العقلي أشاع اجتياح وانتشار وذلك من خلال التثام جماعته وسيادة أفكاره.

فالفكر الاعترائي، غدا فكراً ذا نفوذ على تصورات المسلمين بعدما كان ذا طعون واعتراضات وهذا الأمر ما كان ليحصل لولا استراتيجيات الرذ والمدافعة التي زينت للجمهور هذا الحدث، يقبله ويرتضيه ويؤمن بتعاليمه برؤجها ويكأنع بها وهو ما جعل المنون التفسيرية فضاءات ممثلة، ينشط داخلها الاستدلال ويقوى في محيطها البرهان ويصير التنازع الفكري الناجم عن تخالف المناحي الفكرية والمبادئ التصورية، علامة على حركة الفكر الإسلامي وتحول هيئته من زمان إلى زمان ومن طور إلى طور.

5 - الاستراتيجيات الخطابية/ استراتيجيات التصوير والتثميل

لقد أجمع علماء الخطاب على أن لكل حدث لغوي، أثراً وعملاً. ولما كانت نسبة الخطاب الججاجي إلى الأحداث اللغوية جارية حاصلة، فإن له أثراً وفي داخله أعمالاً تنجم عن التفاعل بين المُحاج والمُحجوج باعتبارهما طرفين رئيسيين في دورة الخطاب القائمة على ضرب من الحوارية التلطفية والمغائية التداولية التي يتجزع عنها التواطؤ وينشق منها التوافق بين الكيانيين المتحاورين والطرفين المتجادلين وهو ما ينتج عنه رسوخ المضمون الخطابية في كيانات الجمهور المتقبل وثبات الأفضية والحقائق المستدل عليها استدلالات تصنع قوتها وتقيم نجاعتها.

وحثي تتمكّن تلك الغايات وتجاوز تلك المآلات، فإن المُحاج يلجأ إلى نوع من الاستراتيجيات وجنس من السياسات، اصطلمح عليه بعض علماء الججاج

«الاستراتيجيات الخطابية/ استراتيجيات التصوير والتشثيل»⁽²⁶¹⁾ وهو نمط يبني في الخطاب طاقة استعارية فيها التّصوير والتشثيل والتفهويل والمبالغة والإغراء والمغالطة، حتى تنشذ الذات المتقبّلة إلى وقع الخطاب على مسامعها فتفتح وتنخرط في عالمه دون مداولة أو مجادلة، وبذلك تغدو تلك الأساليب وسائل/ آلات يتمكّن بها الخطاب ويتركّز في كيانات السامعين، يعملون بأوامره ويتنهون بزواجه.

ولعلّ هذا الحاصل هو الذي جعل علماء الحجّاج يقزّون بوجود طاقات/ آثار حجاجية تحتوي عليها الأساليب البلاغية التي هي في الأصل ذات قيمة تصويرية ينشط فيها الخيال وتعلو داخلها طاقة التشثيل ولكنّ فيها، إضافة إلى ذلك، أبعاداً استدلالية تقوّي في الخطاب نظام البرهنة كما ترفد حركة الاستدلال التي تعدّ آلة المحتاج في إقناع الجمهور بمحاولات فكره ومقتضيات عقله.

وقد صرح الزَمْخَشَرِيّ، في خطبة كتابه بأنّته التأويلية التي يعود أصلها إلى دائرة علم البلاغة وخاصة علمي المعاني والبيان، باعتبارهما العلمين الموصّلين، - حسب عقيدته النظرية وحدوسه التصويرية - إلى كوامن اللفظ القرآني وأسرار الحرف الربّاني. وهذا الاختيار الذي ترجم من خلاله الزَمْخَشَرِيّ، ملكه التأويلي، يدلّ على ما لفروع هذا العلم من أدوار في تحقيق النذر الإقناعي الذي عند الزَمْخَشَرِيّ، عزمه على إصابته ووجه نواباه نحو إدراكه.

وقد ذهب من اعتنى بحجاجية البلاغة (علم البيان - علم المعاني - علم البديع) إلى التساؤل عن حقيقة العلاقة بين الأبعاد الحجاجية والأساليب البلاغية وتوصل إلى حاصل مفاده أنّ في الحجاج بلاغة وفي البلاغة حجاجاً، وهو ما يجعل العلاقة بين الخطابين، علاقة اتصالية قائمة على التفاعل والتجادل.

وهذا الأمر قضى بتوظيف الأساليب البلاغية توظيفاً يقوّي في الخطاب، الجانب الإقناعي حتى يثبت ويترسخ، يتمكّن ويتوطّن. وقد عمد الزَمْخَشَرِيّ وهو يتبع جمهوره بصحّة أوّله النظريّ وصرامة تفسيره العقليّ، إلى جملة من الوسائط البلاغية التي لا يكاد مقام من مقامات تأويل سورة البقرة يخلو منها أو يعزل عنها.

Tutescu (Mariana), *Argumentation*, op. cit., p. 282-285.

وقد سبق أن عرضنا في سياق غير هذا، بعض التراكيب الذائرة علم الاستفهام والتعجب وما تتضمنه من طاقات إقناعية تجعل الجمهور يحشر في الخطاب ويؤمن بصدقته ما يعرض على سمعه وما يبسط على عقله وهي طرائق تشذ الخطاب وتوازره حتى لا يدركه التّيه ولا يصيبه الضياع، نظراً إلى حاجة المُحاج إلى إيصال أفكاره إيصالاً يضمن لها في كيانات الجمهور منازل وفي عتور المتقبلين مواقع.

إن استرفاد الأساليب البلاغية والوسائل الخطابية، عمل يضمن تحفيظ الإقناعية باعتبارها غاية المُحاج الأولى ومآله الأوحده من كلّ خطاب يرسله وداخل كلّ مقام يؤمّه وهو ما جعل التقارب ممكناً، لا بل محتماً بين الجبجاج والخطابة، لأن بينهما اشتراكاً قوياً الأواصر ووحد العلائق، فكلاهما مقاميّ وكلاهما إقناعيّ. وقد مكّن اختيار المسلك البلاغيّ في تأويل المقاصد القرآنية والتّيقين بالخيارات النظرية، الرّمخشريّ من جملة من الفتوح التأويلية التي وسعت دوائر الحيفه ورفعت عنها الضيق، إذ فتحتها على مبدأ الإمكان التأويلي الذي يجيز أن يكون المعنى القرآنيّ، حفال وجوه وما التوصل بالمجاز معبراً للظفر بجواهر الألفاظ، إلا دليل على مقاصد الرّمخشريّ المتجهة صوب استبدال الاعتقاد الأثريّ باعتقاد نظريّ يرى المعنى كثرة والعلامة وفرة والرّمز انعتاقاً.

وهكذا ينشأ عن استدعاء أساليب البلاغة ومقامات الخطابة، نوع من التأثير وضرب من التغيير نصير بمقتضاه كيانات الجمهور المتقبل، طوع ما تحدّثه تلك الأساليب ورهن ما تركه تلك الطرائق، من أمارات يترجمها الاقتناع مآلاً والطاعة استجابة.

فكأنّ العمل التفسيريّ والحدث التأويلي، آيلان في الأخير إلى تحقيق نذور المؤؤل/المحاج من خلال الأعمال اللغوية التي تحدّثها طاقات الألفاظ في ذوات المتقبلين يقتنعون أو يرفضون، حسب حكمة التصريف ودقّة التلغيف التي يتوخّاهما الخطيب/المحاج أو المفسر/المؤؤل في بناء ملفوظه وتشبيد كونه اللغويّ، لذلك كانت شروط نجاعة الخطاب، شديدة الوصل، لدى علماء الجبجاج، بدقّة العرض وحسن البسط، حتى يكون الفعل كاملاً والانفعال أكمل، فتتحقّق الغاية وتحصل الذراية.

خواتم الفصل الثاني

لقد آل بنا تحليل خطاب الزَمْخَشَرِيّ التَّأْوِيلِيّ، باعتباره خطاباً حججياً إلى جملة من النتائج نجملها في المحاور التالية:

1- الججاج آليّة تضمن الاقتناع وتجزئ التّيقين

لقد صرّف الزَمْخَشَرِيّ، الإمكانات الججاجيّة منطقتاً وأطراً وتقنيات وإستراتيجيات تصرفاً جعلها أشكالاً مجردة تشغلها الدور التَّأْوِيلِيّة العقلية التي أراد المؤول التمثيل عليها من خلال ممارسة العمل التَّأْوِيلِيّ باعتباره مضافاً موصلاً إلى إدراك الحقيقة المضمنة في النصّ القرآنيّ. وهذه الغاية قُصت ضرورة بتطويع كليات المعتقلين تطويعاً يجعلهم يعدلون عمّا ورثوه من تصوّرات آلت إليهم من ذوي السلطان والإمرة نعني أهل الحلّ والعقد أو جماعة السلف والأثر، لذلك كاد أن يغيب من خطاب الزَمْخَشَرِيّ التَّأْوِيلِيّ، الاحتجاج بالرّواية المعنونة، التي تمثل بالنسبة إلى التّصوّرات الاعتزاليّة، حججاً يفصل المؤول عن الحقيقة الصادقة واليقين المحقق الذي يتضمّنه النصّ باعتباره تشكيلاً لغويّاً يمثل أثراً من آثار الحقيقة الإلهية المعنونة في السديم الغائب.

فالججاج من جهة كونه آليّة يفتنضها نمط البرهان العقليّ على الأفضية والحقائق، يمكن من إنشاء كُسموس الحقيقة الاعتزاليّة القائمة على التّدليل والبرهان لا على النقل والإيمان: النقل عن الأسلاف والإيمان بالأخلاف من جهة كونهم حافظين عهد الأوّلين حاملين صدق المؤتمنين.

وبذلك يكون الججاج، عملاً عقليّاً يتوسّل بالأفضية المنطقية والبراهين الشكلية حتّى تحصل طاعة الجمهور ويقوى الفعل في العقول. ومن ثمة يؤسس المؤول العقليّ إمكانات تأويلية تتوافق وأصول الاعتقاد الذي يدين بقوانينه ويستند

إلى سُموته، مما يجعل الحجج المستخدمة في مسارات البرهنة والاستدلال، آليات خادمة المطلقات، متناظرة مع المآلات.

2 - العمل التَّأويلِيّ وقانونا الإرادة والتَّعْقِيل/ملاح الفرد الجديد

إنَّ العمل التَّأويلِيّ الَّذِي سلكه الزَّمخشريّ وانتصر لحفائظه بجمع من الحجج، حكمها التَّنوع وطفى عليها التَّعذُّد، دائر على حقيقتين اثنتين:

♦ الإرادة البشريّة

تختزل حقيقة كون الإنسان، ذاتاً مريدة، موقفاً فلسفياً من الدُّوات الفاعلة في الكون، أهي محض إلهيّة أم هي محض بشريّة أم هي فاعليّة مشتركة بين الله وموزنه.

وهذا التَّصوُّر الَّذِي جنى منه القائلون بالإرادة البشريّة، الطَّعون والتَّعنات باعتبار ذلك، في نظر المناوئين من أصحاب الاعتقاد الأثريّ، سلباً لإرادة الله المطلقة. وهذا الطَّعن يتناقض وغايات أهل الاعتزال الَّذين يهدفون إلى "تفي مشابهة الله للبشر وتأكيد وحدانيته المطلقة وتفرّده الكامل"⁽²⁶⁴⁾. فما علّق بالتَّصوُّرات الفُتويّة من ردود فعل، قامت في جملتها على ضرب من العنف التَّأويلِيّ المنقاد بتعرات إيديولوجيّة تقاوم المحدث وتعدم الجديد، يدلّ على أنّ لهذا الضَّراع بين القديس والمحدث في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، تاريخاً لا يقصر على الحفل الفُتويّ. فحسب، بل يدرك جُلّ الحقول التي ينشط فيها العقل البشريّ ويتحرّك في محيطه الفعل الإنسانيّ.

وهذا الأمر عائد إلى طبائع الثقافة الحاكمة من جهة كونها ثقافة تحضّر حقائقتها بالسلط الفاعلة والأذكار الناقطة والعقائد الوجيية، حتّى لا يكفر الضَّفاء ولا يخدش الجوهر. فكأنَّ القول بالإرادة الإنسانيّة استرداداً لحرية مفقودة غمرتها إرث الأقبوياء وكمدت صوتها إمرة الأتقياء. وهو ما جعل بعض الدّارسين يحضرون في خليقيّات المعتزلة باعتبارهم فرقة نشأت في الانشقاق وحدثت من الخروج، إذ إنّ وراء النشأة تلك، دوافع سياسيّة واجتماعيّة وفلسفيّة وأنطولوجيّة، يحركها اشتغال

(264) أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقليّ في التفسير، (مرجع سابق)، ص 245.

بالحقيقة وهجس بتأسيس مملكة العقل باعتباره مجموعة من العلوم الضرورية التي يخلقها الله في المكلف وهي علوم لا ينفك عنها الإنسان ولا يشك في متعلقها وهذه العلوم الضرورية هي الأساس الذي يستطيع الإنسان به الوصول إلى المعرفة وتلك عن طريق النظر في الأدلة⁽²⁶⁵⁾.

وهكذا تصبح الإرادة البشرية، مقولة مجزأة وأصلاً من أصول الفكر الاعترافي الذي بنى خطابه على مراجعة الموروث التفسيرية الأثري واستبداله بمحدث تأويلي يمثل ندور المؤول ويترجم توف المستدل.

• تعقيل الذات الإلهية: من «الإرادة المطلقة إلى الإرادة المقيدة»

لقد تحول الله في نظام أهل الاعتزال الفكري والتأويلي، إلى ذات يستدل على قدرتها بالعقل، وهذا التحول عكسه الإجراءات التأويلية التي صرّفتها زَمْخَرِي في تفسيره سورة البقرة باعتبارها دليلاً محدثاً وتجلياً مجسماً، قدرة الذات الإلهية التي حلّت في الكلمة وتوطّنت في الحرف وهذا التصور هو الذي نفسى يجعل المداخل اللغوية، عتبات ضرورية لتجلية الغيب المخيا والفقر بالسز المكون ومن ثمة كان الإنسان العاقل باعتباره هو الأمر، محدثاً من محدثات الذات الإلهية، مرشحاً لإنتطاق علامات الكون والتفكير في أسباب حدوثها وهيات وجودها وهو ما أكسبه الإرادة وعلّق به الفعل، باعتبارهما مفتضين من مفتضيات الاستخلاف وتابعين من توابع الثوريت.

وهذا الأمر جعل الإرادة الإلهية إرادة «مقيدة» يتعدى تمامها إلى الإرادة البشرية تعضدها وتكملها، فكان الاعتراف بإرادة الله المطلقة لا يعدو أن يكون سوى سياسة خطابية تضمن للخطاب التواصل وللأفكار المحدثنة التقاف والزواج وهذا كله متصل بما يقتضيه مبدأ تأسيس المملكة العقلية، القائمة على حاكمية الإرادة البشرية من جهة كونها إرادة تقوّي الإرادة الإلهية، إذ تعقلها وتبرهن على جبروتها برهنة نظرية لا برهنة أثرية.

إن تعقيل الذات الإلهية، يتضمن مقصداً ججاجياً مداره على تخلص تلك الذات من شبهات التجسيم ومآرق التهويم الأسطوري التي تنزع عن البشر الإرادة،

بهم خدمة الإله وصون مملكة الرب وهو ما يبشّر بميلاد إنسان جديد ينظر في الأذن المحدثة، نظر المرید الفاعل، ليستدلّ بها على قدرات الله باعتبارها قدرات تستدعي إرادة الإنسان لتري قوتها في خلقها وجبروتها في محدثها، فكانَ تمامها من تمام الاعتراف بإرادة الإنسان الذي عده الله وريثه الشرعيّ وحامل رسائله وموجهاته. يترجم كمالاتها ويرتق فجواتها حتى يخلص فعله ويلتزم دوره. إن الإرادة البشرية قضت بتعقيل الذات الإلهية وتعقيل الذات الإلهية قضى باعتبار الحقيقة قيمة قابلة للبيان البرهانيّ والاستدلال العقليّ بقويان وجودها ويرفدان هيئاتها وصورها.

إن مشروع أهل الاعتزال، مشروع يطرح من القضايا الفلسفية ما دقّ ولطف ومن الشواغل المعرفية ما أحاطت به الشبهة وتنزّل في دوائر المنع والتحرير، لذلك كثر حول تأويلاتهم اللفظ وتولّد من آرائهم الجدل، وهذا دليل على أنّ تعقيل الحقائق الإلهية، مطلب دونه محاذير وموانع لاختصاص الحقائق بالنسب، ولاقتصار التمثيل على الأصفياء. وهذا ما أحدث الشنازع بين الفرق الإسلامية نوخذت مشاغلهم واختلقت طرائق برهانهم، لذلك لم نلاحظ فرقاً كبيراً بين أصحاب الأثر وأصحاب النظر في المنطوقات التي جوّزت الججاج ولا في الأثر التي حضت البراهين وكاد الفرق يقصر على مضامين الحجج/ البراهين ويحصر في إضمارات القول واستراتيجيات الخطاب، باعتبارها تمثيلات على الحقائق الواقعية التي يضرها الكلام ولا تصرّح بها حوامله.

وبيان هذا الأمر، نرجو إثباته والبث في ما يقتضيه، إلى حين تمام دائرة الاختيار التي يتنزّل في محيطها مبحث «الججاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة» باعتباره مدخلاً لاستحصاء النسق الجامع الذي كان ينظم أفكار المؤلّفين، يعينون الحقائق ويرسمون المسالك الاعتقادية التي تصير الحقيقة حاصلًا ذا وجوه وجماعاً ذا هيئات، يتوخد في دائرته الطلب ويختلف في مبتغاه المسلك والأرب. وهو ما ستقيم عليه الذليل والبرهان في الفصل الثالث الذي ستجعله دائراً على الججاج في مجرى الإشارة والبصر، لنقف على تعدّد وجوه الحقيقة التي شهدت ترحالاً من محلّ إلى محلّ ومن موطن إلى موطن، فلم تلتمس أسماؤها ونبت مطلباً ميتافيزيقياً يتنازع عليه دعاة الضون ويتصارع على امتلاكه أصحاب الإمرة والسُلطان، يتبادلون المواقع ويتشاغلون الأماكن وذلك حسب المقتضيات واستناداً إلى الموجّهات التي تغيّر الإمرة وتحدث السطوة.

الفصل الثالث

الججاج والحقيقة وأفاق التأويل في مجرى الإشارة والبصر (ابن عربي)

ملقمة

إن الخلقية النظرية التي تهدي تصوراتنا في كتابنا هذا «الججاج في نماذج مظنة من تفسير سورة البقرة»، خلقية متأسمة على مبدأ استحصال الأنساق الجامعة التي كانت تحكم الثقافة العربية الإسلامية في عصورها الأولى.

وقد سبق أن انشغلنا بمجريين تفسيريين، هما المجري الأثري مثلأ في ابن جرير الطبري والمجري النظري مثلأ في الزمخشري، وهذا الانشغال آل بنا إلى تجلية نمطين ججاجيين: نمط أقام برهانه على الزواية باعتبارها السلطة الأسرة، ونمط توسل، وهو يستند على الأقضية والحقائق، بالعقل باعتباره كفاءة نظرية تمكن المؤول من تجاوز مضايق المعنى الموشوم في النص، إلى فتحات الممكن والمحتمل، وبذلك بدأ لنا وجهان من وجوه إدراك الحقيقة في الثقافة العربية الإسلامية وطريقتان من طرائق البرهنة على أصولها والاستدلال على ثوابها.

ولكن غاية الظفر بالانساق، قصت ضرورة أن نضيف إلى السطين الججاجين السابقين اللذين أفرزهما المجران الأثري والنظري، نمطاً ججاجياً ومجري تفسيرياً، أجمع الدارسون قدامى ومحدثين، عربياً وأعاجم على فراءة جنسه واختلاف نمطه واختصاص بلاغته، نعتي التأويل الإشاري الصوفي⁽¹⁾، حتى يكتمل

(1) نكاد جئ الدراسات المكتوبة باللسانين العربي والأعجمي نجمع على أن الفكر الإشاري الصوفي، فكر متفرد الجنس خاص البلاغة، وللقوف على نوابع هذا الاعتبار.

راجع المؤلفات التالية:

- ابن عامر (توفيق)، دراسات في الزهد والتصوف، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1981.
- ابن عامر (توفيق)، التصوف الإسلامي إلى القرن السادس الهجري، م.ق.ب، ط1/1998.
- أبو ريثان (محمّد علي)، أصول الفلسفة الإشراقية، بيروت، دار الطلبة العرب، ط1/1969.
- البدوي (عبد الباري)، بين التصوف والحياة، مكتبة دار الفتح، دمشق، ط1/1383 هـ.
- بسبوني (إبراهيم)، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف بمصر، كورنيس النيل (د.ت).
- البهلي (محمّد)، الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، نشر وتوزيع مكتبة التنجيم والنشر، تونس 1965.
- الشمراني (أحمد)، التصوف منشؤه ومصطلحاته، دار التنوير، ط1/1993.
- عبد الحميد قنّاح (عرفان)، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1/1993.
- عفيفي (أبو العلا)، التصوف، الثروة الزوجية في الإسلام، الإسكندرية، 1963.
- الوكيل (عبد الزحمان)، هذه هي الصوفية، مطبعة السنة المحمدية، مصر، ط1/1375 هـ.
- عبد الحق (منصف)، الكتابة والتجربة الصوفية، (نموذج محيي الدين بن عربي)، منشورات عكاظ، الزباط، ط1/1988.
- مفتاح (عبد الباقى)، المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لابن عربي، دار البراق، بيروت، 2004.
- بلقاسم (خالد)، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار نوبتال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1/2004.
- Anawati (G.-C.) et Gardet (Louis), *Mystique Musulmane: aspects et tendances, expériences et techniques*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 3ème édition, 1976.
- Baude (Joseph), *La Mystique*, Cerf, Paris, 1990.
- Corbin (H.), *Face de Dieu, Face de l'homme, Herméneutique et Soufisme*, Flammarion, Paris, 1983.
- Lings (Martin), *Qu'est ce que le soufisme?*, (titre original: *what is Sufism?* George Allen et Unwin Ltd., Londres, 1975), Seuil 1977 (pour la traduction française).
- Massignon (Louis), *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam*, Paris, 1929.
- Meyerovitch (Evade Vitray), *Anthologie du soufisme*, Islam Sindbad, Paris, 1978.
- Schimmel (Anne-Marie), *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Cerf, Paris, 1996.

نحو النسق الجامع الذي ننوي إدراك مراتبه والاتصال بسمونه التي نماز بها عن غيره، حتى بدأ لونا في التأويل مفرداً وطريقة في تجلية حقائق العلامات الماثلة في البص والكون، خاصة.

وقد اتسم هذا الإرث الصوفي الإشاري بغزارة التأليف وكثافة التصنيف⁽²⁾، منذ نشأ حدوداً وتفاريق إلى أن استقرَ مَدُونَات وتوَاليف⁽³⁾، أوكل أقطابها فيها، للقلب البيان والنطق، بحقائق تاهت حتى اتعدمت وفاضت عن كل علامة، مما حدا بأصحاب هذا النمط التأويلي، إلى اشتقاق مسالك في الفهم مغايرة لما حفظت السنن وعهدهت الأعراف، نظراً إلى ما لحظه أولئك من قصور آلات الغير في تجلية الغيب المخبئ وإتقان «لغة الله» التي هي لغة في أنظارهم لا يُرتب نحوها على الزم الظاهر، بل يُرتب على الوشم الغائر في عمق اللفظ القرآني بما هو علامة محدثة دالة على جبروت الأزل وسلطان الأجل يسوس ملكه ويوجه أكوته، ليشتد سلطانه ويقوى عضوانه⁽⁴⁾.

وهذا الأمر هو الذي جعل الأقطاب والمريدين، يتزاحمون على المسالك المؤدية إلى دائرة الحضرة الإلهية باعتبارها دائرة الحق والصفاء، إذا اتصل بها الصوفي كاشف السرّ وغنم اليقين⁽⁵⁾.

(2) عن غزارة الإرث الصوفي الإشاري في الحضارة العربية الإسلامية، راجع المؤلفات الشفاعة.

(3) عن نشأة الظاهرة الصوفية في البيئة الثقافية العربية الإسلامية وما يتصل بها من قضايا مفهومية ومعرفية وتاريخية، راجع تمثيلاً لا حصراً المرجعين التاليين:

- عبد الحميد فتاح (عرقان)، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، (مرجع سابق).

- Anawati (G.-C.) et Gardet (Louis), *Mystique Musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, op. cit.

(4) تصديقاً لهذا التصور وغيره، راجع من جهة التمثيل، الحكيم (سعاد)، ابن عربي ومولد لغة جليفة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1/1981 وكذلك ابن عمر (توفيق)، دراسات في الزهد والتصوف، (مرجع سابق).

(5) لقد ورد ضمن معجم المصطلحات الصوفية، تأليف الشيخ الدكتور أنور فولاد أبي خزام ومراجعة الدكتور جورج منري عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، ط1/1993، أن الحضرة الإلهية، حضرات خمس «الحضرات الخمس الإلهية»: حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العليمة، وفي مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة وعالمها عالم الملك، وحضرة الغيب المضاف وهي تنقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق *

ولكن الناظر في تاريخ التصوف الإسلامي، لظافر بمترعين اثنين:

- التصوف النظري، وينأس على «مباحث نظرية وتعاليم فلسفية...»⁽⁶⁾
- التصوف الفيضي/الإشاري، وهو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة⁽⁷⁾..

وقد بسط الذهبي، بعد أن عرّف المنزعين المشتهرين في عالم التأويل الصوفي وحكم واستحكم، وفق رؤية ترى العالم بعين واحدة هي عين الشريعة فنتجها مؤسسات الاعتقاد السني «الأرثوذكسي»، لذلك لم نلاحظ في أحكامه أثر ائسمت بمجانبة الموضوعية، أي اختلاف عن مواقف القدماء من الفقه، والمثنيين، من أهل التصوف ومذاهبهم، مواطن الفرق بين المنحيين التأويليين: التأويل الصوفي النظري والتأويل الصوفي الفيضي/الإشاري. قانلاً:

«وعلى هذا، فالفرق بين التفسير الصوفي الإشاري والتفسير الصوفي النظري من وجهين، أولاً: أنّ التفسير الصوفي النظري ينبي على مقدمات علمية تنفتح في ذهن الصوفي أولاً ثم ينزل القرآن عليها بعد ذلك. أما التفسير الإشاري، فلا يرتكز على مقدمات علمية، بل يرتكز على رياضة روحية يأخذ بها الصوفي نفسه، حتى يصل إلى درجة تنكشف له فيها من سجع العبارات، هذه الإشارات القدسية وتنهل على قلبه من سجع الغيب ما تحمله الآيات من المعارف الشجانية؛ ثانياً، أنّ التفسير الصوفي النظري، يرى صاحبه أنه كلّ ما تحتمله الآية من

* وعالمه عالم الأرواح الجبروتية والملكوئية أعني عالم العقول والنفوس المجردة وهي يكون أقرب من الشهادة المطلقة وعالمها عالم الإنسان الجامع بجميع العوالم وما فيه. فعالم الملك مظهر عالم الملكوت وهو عالم المثال المطلق وهو مظهر عالم الحبروت في عالم المجزئات وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة وهو مظهر الأسماء الأئمية، والنجباء الواحدة وهي مظهر حضرة الأئمة، (نقلاً عن الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 95، تحقيق فلوجل، بيروت، مكتبة لبنان، 1978) تختص كلّ حضرة من الحضرات الأئمة الخمس بعالم معين يستبها وبعنها، لذلك فإن شوق العرید إلى عالم الحضرات الأئمة شوق لعوالم الإقامة الممكنة التي تضمن له سكون النفس وخلود الزوج.

(6) النعمي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ج 3، ص 3.

(7) نفسه، ص 18.

نعماني، وليس وراءه معنى آخر يمكن أن تحمل الآية عليه وهذا بحسب طائفة ضياء، أما التفسير الإشاري، فلا يرى الصوفي أنه كل ما يراد من الآية، بل يرى في تلك معنى آخر تحتمله الآية ويراد منها أولاً وقبل كل شيء، ذلك هو المعنى الثاق الذي ينساق إليه الذهن دون غيره⁽⁸⁾.

لما كانت الغاية من استدعاء المجري الإشاري البصري في تأويل القرآن، مغنوة على إتمام القواعد الجحاجية التي كانت تحكم الفكر التفسيري العربي الإسلامي، من عهد الطبري إلى زمان ابن عربي، وهي قواعد متفصلة بالمبادئ النظرية والأصول الاعتقادية والإضمارات الاستراتيجية التي كانت تزامن الخطاب ثاقبي الموضوع على سور القرآن وآيه.

وإتمام القواعد المستحكمة في خطابات المفسرين، أمر يمكننا من إتمام وجوه الحقيقة الذبئية التي قدر المنشغلون بها، وجودها في محيط النص القرآني باعتباره صوتاً إلهياً وصدى ربانياً، ترجم هيئة من سرّ حُطّ في النوح المحفوظ وأودع في أم الكتاب.

واختيارنا في فضلي الرسالة السابقين، التمثيل على الجحاج في نماذج مقلدة من تفسير سورة البقرة، بالزوروس والزواد الذين حدث حولهم إجماع التمثيل المذهبي، يجعلنا نتابع الشانون نفسه ونجاري المسلك عنه، في الانتحال والاختيار، حتى يتوخد المنوال وينتظم المنهاج الذي يرفد تصوراتنا ويؤازر تفكيرنا، لذلك سنمثل على المجري الإشاري البصري، برائد من رؤاه وعلم من علامه، تعني محيي الدين بن عربي الأندلسي⁽⁹⁾ الذي آلت إليه أذواق الإرث

⁽⁸⁾ نفسه.

⁽⁹⁾ هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله بن حنبله أنمي عدي بن حاتم من قبيلة طي، مهذب النبوة والتفوق العفوي في جاهليته وإسلامه، يكنى أبا بكر ويلقب بحمي الدين ويعرف بالحاتمي وابن عربي لدى أهل المشرق تحفة بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي، ولد في يوم الإثنين التاسع عشر من رمضان سنة خمس مائة وستين هجرية الموافق لـ 28 يونيو، سنة ألف ومائة وخمس وستين ميلادية في مدينة مرسية بالأندلس (...). وتوفي في دمشق في 28 ربيع الثاني في سنة 638 هـ الموافق لـ 16 نوفمبر سنة 1240 م... تفسير ابن عربي، ص 57، وصححه وقدم له الشيخ عبد الوارث محمد علي، منشورات محمد علي بيضون نشر كتب السنة والجماعة، دار *

الضوفي العربي الإسلامي، فحلّت في مجتمعات فكره حلول الزوافد في المصنّف الواحد، فجزّد للتصوّف سُموّاً وقواعد وقذف به في محيطات التفلسف الأنطولوجي الذي شغله، وازع التلهّف على الاتصال باللدن الأوّل والثوّن في السكن الأليف⁽¹⁰⁾.

• الكلب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/ 2001، ج1، ص3-7.

وقد لفت نظرنا ونحن نبحث للشيخ الأكبر عن ترجمة في كتاب طبقات الأولياء، (مصدر سابق)، لسراج الذين أبي حفص عمر بن عليّ بن أحمد المصري المعروف بابن السلق، المتوفى سنة 804 هـ، أنّ صاحب هذا الكتاب يغفل غفلة دالة عن محيي الدين بن عربي، فلا يترجم له ولا يخلّد ذكره وفي ذلك دلالة قاطعة على أنّ فكر الزجل فكر مرجح ثمّ نقله دوائر الاعتقاد ولم تستغسه سلط التشريع وهذا الأمر سنعود لبيان أسبابه وتعليل النظر في عوالم المعرفة والإيدولوجيّة في مواضع المقدّرة وفي أزمنة المحدّدة. ولتزيد الوقوف على حياة ابن عربيّ وما انطبعت به فلسفته من رؤى وتصوّرات، راجع بلايسوس (أسير)، ابن عربيّ حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرّحمان بدويّ، وكذا المنصّوات، الكويت، 1979.

ولتزيد الإحاطة بابن عربيّ نشأة وترعرعاً ونقلات راجع المؤلّفات التالية:

• Adas (Claude), *Ibn 'ARABI ou la quête du soufre rouge*, Gallimard, Paris, 1989.

• وخاصة الجدول المصنّفون به «Tableau chronologique de la vie d'Ibn 'ARABI» ص346-362.

• *Encyclopedie de l'Islam* (Nouvelle édition), Paris, G.-P Maisonneuve et Larose SA, 1975, Tome III (*Ibn 'ARABI*, p. 726-734).

• «المقدّمة» التي عقدها الدكتور محمود مطرّجيّ على كتاب الفتحاح الحكيمة عارفاً فيه إلى عصر نشيخ محيي الدين بن عربيّ وحياته وتنقلاته وشيوخه ومؤلفاته، طبعة دار الفكر لطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1994، ج1، ص3-110.

(10) عن فضائل ابن عربيّ في الفكر الضوفيّ عامة وفي الفكر الضوفيّ الإسلاميّ خاصاً تعويلات وفنوحاً، راجع المؤلّفات التالية:

• أبو زيد نصر حامد)، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربيّ، المركز الثقافي العربي، ط4/ 1998.

• أبو زيد نصر حامد)، هكذا تكلم ابن عربيّ، المركز الثقافي العربي، ط2/ 2004.

• أبو الوهاب (عبد الوهاب بن أحمد بن عليّ التلمساني، المعروف بالشعراني)، فكيف الأحرار في بيان علوم الشيخ الأكبر، منشورات محمّد عليّ بيضون، دار الكلب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/ 1998.

• سرور (عبد عبد الثاني)، محيي الدين بن عربيّ، القاهرة، مكتبة الخانجيّ، (د.ت).

• غرب (محمود محمود)، الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربيّ، ترجمة حياته من كلامه، دمشق، دار الفكر، 1989.

وهو ما جعل ابن عربي يتم فتح عوالم التصوف التي انغلقت في الطرق والكرامات وقصرت على الهلوسات والوسوسات، فرد القضية إلى أصولها وعلّق المشاغل بمناباتها وهي منابت في جملتها تختزل أسئلة الكائن الفرد الذي تافت نفسه إلى الحق واتصلت مَهْجُهُ باليقين وهو ما جعل الرّجل يراجع إرث أسلافه، مراجعة بدأ فيها عطف الحماسة وظهرت عليها نشوة الاكتشاف⁽¹¹⁾.

فقد جمع في فكره الصوفي بين الغيظ الإشاري والتجريد النظري⁽¹²⁾ وهذا الجمع لم يتم في تاريخ الفكر الصوفي العربي الإسلامي، إلا مع قلّة قليلة وزمرة ضئيلة، كان رائدها الشيخ الأكبر، اختزل مشاغلها وصاغ تصوّراتها في مدونات

1 - الفارسي (إبراهيم بن عبد الله)، مناقب ابن عربي، بيروت، مؤسسة التراث العربي، 1959.

- Addas (Claude), *Ibn 'ARABI ou la quête du soufre rouge*, op. cit.
- Chodkiewicz (Michel), *Les Illuminations de la Mecque (Ibn 'ARABI)*, Albin Michel, 1ère édition, Paris, 1998.
- Gloton (Maurice), *traité de l'amour (Ibn 'ARABI)*, Albin Michel, Paris, 1986.
- Yahia (Osman), *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'ARABI*, Albin Michel, Paris, 1986.
- Afifi (A.E.), *The mystical philosophy of Muhyiddin Ibn 'ARABI*, Cambridge, 1939.

(11) لقد ذهبت جليّ الدراسات التي ألّفت حول ابن عربي وفكره إلى أنه أعاد ترتيب الشئ المعرفي والتصورات الأنطولوجية التي كانت تحكم الفكر العربي الإسلامي ونسب نظام حركته.

والمعروف على تفاصيل هذا المشغل وابع تمثيلاً لا حصراً:
 - أبو زيد (نصر حامد)، هكذا تكلم ابن عربي، (مرجع سابق).
 - الحكيم (سماد)، ابن عربي ومولده لغة جديدة، (مرجع سابق).
 - ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 107، نسق محمد المصباحي، ط1/ 2003.

(12) يقول الذهبي، مبيّناً حقيقة هذا الجمع في تأويلات ابن عربي بين الغيظ الإشاري والتجريد النظري «ونستطيع أن نعتبر الأستاذ الأكبر محيي الدين بن عربي، شيخ هذه الطريقة في التفسير، إذ أنه أظهر من خبّ فيها ووضع وأكثر أصحابه معالجة للقرآن على طريقة التصوف الشطري، وإن كان له من التفسير الإشاري ما يجعله في عدل المفسرين الإشاريين، إن لم يكن شيخهم أيضاً، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ج III، ص 6.

تجاوزت الحدّ واخترقت العذّ، منها ما بقي ومنها ما تلف⁽¹³⁾، حتى عدّ تلك الوفرة، البعض، علامة على استحكام تصوّرات ابن عربي، استحكاماً نفسياً، حيث صاحب نظرة في الوجود تتجاوز الطرائق المعروفة والمناحي المألوفة، لتستفيّر وتتفرّد⁽¹⁴⁾، لذلك أثار حولها لغط الناقدين وسخط المناوئين⁽¹⁵⁾، لأنّها قلبت الأنساق وهتكت حصون الحقيقة التي احتكرها، زماناً طويلاً، أصحاب الحبر والعقد من الفقهاء والملتزمين الذين مثّلوا الإسلام الرسمي وتزعّموا الاعتدال المؤسسي⁽¹⁶⁾.

ومن هذا المنطلق، بدأ لنا ابن عربي في سياق مبحثنا هذا، شاهداً نافذاً

(13) للوقوف على حقيقة هذا الاعتبار الذائر على كثرة مؤلفات ابن عربي الباقية والمعدومة.

راجع المسرد الذي قدّمه الدكتور محمود مطرجي، ضمن مقدّمة كتاب الفتوحات المكيّة. طبعة دار الفكر والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1/1994، ج1، صص83-110. حيث اعتد، لصناعة، هذا الفهرست مطاباً مختلفة (رسالة كتب الشيخ محيي الدين سنة 689 هـ وهي رسالة مأخوذة عن نسخة أصلية كتبها ابن عربي سنة 632 هـ/ كتب التاريخ والموسوعات الحديث منها والتقديم...)، وقد أغلقت قائمة الكتب المعدومة ضمن دة تأليف الشيخ الأكبر، على 251 كتاباً.

وانظر في السياق نفسه مقدّمة أبي العلا عفيفي على كتاب فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2/1980، وقد جاء حديثه عن مؤلفات ابن عربي، مستغرفاً الصفحات 5-6-7.

(14) للوقوف على حقيقة هذا الاعتبار راجع:

- أبو زيد (نصر حامد)، هكذا تكلم ابن عربي، (مرجع سابق).
- الحكيم (سماد)، ابن عربي ومولد لغة جديدة، (مرجع سابق).
- مطرجي (محمود)، مقدّمته على كتاب الفتوحات المكيّة، (مرجع سابق). ج1، ص3-110.

(15) للوقوف على ردود الفعل الناجمة عن استحكام الفكر الصوفي في البيئة الثقافية العربيّة

الإسلامية وأثر ذلك الاستحكام في بناء صور المتصوّفة وتحديد منازل العارفين، راجع ألحامي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ج111، صص23-42، وكذلك ابن عامر (توفيق)، مواقف الفقهاء من الصوفيّة في الفكر الإسلامي، حوليات جامعة تونس، عدد 39، سنة 1995.

(16) للوقوف على خلفيات هذا التصوّر، راجع ابن عامر (توفيق)، مواقف الفقهاء من الصوفيّة

في الفكر الإسلامي، (مرجع سابق)، وكذلك الحكيم (سماد)، ابن عربي ومولد لغة جديدة، (مرجع سابق).

بوجود ضرب من التنازع بين مذاهب الفكر الإسلامي، إذ قامت جلّ تصوراته التي يتبناها في مؤلفاته على مقارعة من أسماهم «علماء الرزوم» من الفقهاء وعلماء الكلام، فقال فيهم أقوالاً، نفت مزاعمهم وبكّنت تصوراتهم⁽¹⁷⁾. وهذا التنازع باعتباره قانوناً أصلياً في كل عمل حجاجي، وتجه المسارات البرهانية والمسالك الاستدلالية التي تابعها ابن عربي، لإيصال حقائقه المحدثة المتصلة بالوجود الإنساني، معاداً ومآلاً وجعل تلك الحقائق من طبيعة رمزية لا يوزنها الظاهر ولا يقولها المجاز، بل معابرها الأذواق ومصادرها الأشواق التي تتجاوز الأنحاء اللفظية وتعدى الحدود المنطقية، لأن مصدرها القلب ومآتها الوجد الذي يصرّفه المرید، حتى يتصل باليقين الكلي والمعين الرباني الذي حل في ذات الضوئي حلولاً

(17) لقد روى جولدنسيهر في مؤلفه مذاهب التفسير الإسلامي. (مرجع سابق). أصرو الضراع بين علماء الأسرار وعلماء الرزوم، مستقياً تلك الأصول من كتاب الفتوحات المكية، ج 1، ص 278-287 فآلاً: «وفي باب جدير بالملاحظة (الباب 54) من أبواب «الفتوحات المكية» يناقش ابن عربي علماء الرزوم وهي تسمية أخذها عن الغزالي فيما يظهر. فهو ينكر من تزعمت العدائية تجاه الضوئية الباحثين عن الله» وما خلق الله أشق ولا أشد من علمه الرزوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذين منحهم أسراراً في خلقه وفهم معاني كتابه وإشارات خطابه فهم لهذه الطائفة مثل الغرابة لترسل عليهم السلام»، ص 247. وحتى نفق على تمام هذا الصراع، نورد كلام ابن عربي في فتوحاته إذ يقول: «فاعلم أنّ الله عز وجلّ لما خلق الخلق، خلق الإنسان أطواراً نفساً العالم والجاهل ومنا المتصف والمعاند ومنا الفاهر ومنا المقهور ومنا الحاكم ومنا المحكوم ومنا المحتكم ومنا المتحكم فيه ومنا الرئيس والمرؤوس ومنا الأمير والمأمور ومنا الملك والشوق ومنا الحاسد والمحسود، وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرزوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذين منحهم أسراراً في خلقه وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه فهم لهذه الطائفة مثل الغرابة لترسل عليهم السلام (...). ولو كان علماء الرزوم ينصفون، لاعتبروا في نفوسهم، إذا نظروا في الآية بالعين الظاهرة التي يسلّمونها فيما بينهم فيرون أنهم يتفاضلون في ذلك ويعلم بعضهم على بعض في الكلام في معنى تلك الآية ويفر القاصر بفضل غير القاصر فيها وكلّهم في معنى واحد، ومع هذا الفضل المشهود لهم فيما بينهم في ذلك ينكرون على أهل الله، إذا جالوا شيء وحسماً يغمض عن إدراكهم ذلك لأنهم يعتقدون فيهم أنهم ليسوا بعلماء وإن فعلوا لا يحصل إلا بالقلم المعتاد في العرف، وصدقوا فإن أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم إلا بالعلم وهو الإعلام الروحاني الرباني...». الفتوحات، (مصدر سابق)، ج 1، ص 629-670 (الباب الرابع والخمسون، في معرفة الإشارات).

معدوماً من الحجب متحرراً من الوسائط⁽¹⁸⁾.

فهذه التصورات تكشف لنا أنّ لهذه الفرقة، هيكلًا ججاجيًا في المداينة والردّ فريداً، وتصوراً للعالم خاصاً وحيداً، يضاف إلى التصورات السابقة إيمان التكميل والتعميم، حتى نقدر على رسم أجلى إحداثيات الخارطة التأويلية في الفكر العربي الإسلامي القديم وكيفيات تعامل رجالها مع مشغل الحقيقة من جهة كونها محلّ النزاع بين فرق المسلمين، كلّ يدعي امتلاكها وكلّ يتوهم احتكار أسانئها⁽¹⁹⁾.

ولكنّ المصدر الذي سنبني عليه تصوّرنا في هذا الفصل الثالث، لم ننبئ نسبه إلى محيي الدين ابن عربي بل صخّ انتماءه إلى القاشاني⁽²⁰⁾ ولكنّ جأّ العلبات التي وقعت عليها أبصارنا، تنسب هذا المؤلف إلى ابن عربي وتعلّقه بمحيط تصوّراته في الكشف ووحدة الوجود.

ومهما يكن لفظ المحققين، فإننا متوسّلون بهذا التفسير من جهة كونه.

(18) راجع هذا الأمر وغيره، ضمن كتاب أبو زيد (نصر حامد). فلسفة التأويل، (مرجع سبزا) وخاصة الفصل الثالث (فضايا التأويل)، ص 361-413.

(19) للوقوف على شواهد هذا التشاغل بين المفسرين المسلمين بالحقيقة ومن يمتلكها، راجع خطب القاسير وصدور التأويل، إذ هي مقدّمات يعرض فيها المفسرون/المؤولون مواقفهم من الحقيقة امتلاكاً واحتكاراً، راجع كذلك، أبو زيد (نصر حامد)، التنصّ والتلفظ والحقيقة، (مرجع سابق) وخاصة حديثه الذائر على «العراك حول اللّغة من يمتلكها!» ص 189-193.

(20) عن حقيقة هذه المعضلة، نعتي نسبة تفسير القرآن إلى القاشاني وليس لابن عربي، راجع الذهبي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ج 111، ص 66-72، حيث خلص بعد التمهّص والنظر إلى أنّ هذا التفسير إلما صخّت نسبه إلى القاشاني، وه اختصاص ابن عربي به، إلاّ لغاية الترويج ولأمر التنظيق ومهما يكن أمر هذه المعضلة، فإننا متوسّلون بهذا الأمر لا من جهة صدقية نسبه، بل من جهة صدقية تشبيلته لسبب تأويلي، جمع بين التفسير الضوئي النظري وبين التفسير الضوئي الإشاري، حتى نترس القواعد الججاجية والهبئات التحقيقية التي كان أصحاب هذه الإشارات التأويلية يصرفونها في مقامات المداينة وفي سياقات المجاجية، يتفنون بها مزاعم الزاعمين ويخفون من خلالها أقوال العارفين، باعتبارها العلامات البيّنة على تمام المعنى المرشوم في سواد القرآن وأبه.

علامة على هذا المنحى التأويلي، مع وعينا بتلك الاعتراضات التي قد يفعل بها التفسير وينطبع بها التخريج⁽²¹⁾، فرغم إجماع المحققين على نسبة هذا التفسير إلى القاشاني فإن الحامل الحقيقي له، إنما هو شيخ الطريقة الأكبر محيي الدين بن عربي، لا تصافه بهذا المذهب ولا خصاصه بهذا الاعتبار.

ومهما يكن أمر هذا الاختلاف، فإن ما يعنينا من هذا التفسير، احتواؤه على علامات التأويل النظري الفيزي وهي علامات استجماعها من مفاهاها، يجيز لنا إتمام الدائرة التأويلية العربية الإسلامية والظفر بوجود الحقيقة التي ترجمت هيئتها، تلك التفسير وقالت صوراً منها تلك التأويل⁽²²⁾.

وحى نحافظ على الخيار المنهجي الذي سلكتنا قواعد في تحليل النظم الحجاجية في المصدرين السابقين، نعني جامع البيان والكشاف، فإننا سنتابع الطريقة عينها وستوحي المراحل نفسها، في تحليل أنظمة الحجاج في تفسير ابن عربي، لتكون البداية بالأطر الحجاجية من جهة ما تمدنا به من فتوح، نجعلنا نترك موضوع الحجاج المجري إمكانات ووجوهاً داخل خطاب ابن عربي التأويلي

(21) لقد وعى نصر حامد أبو زيد في كتابه فلسفة التأويل، (مرجع سابق) معضلة نسبة تفسير القرآن إلى محيي الدين ابن عربي بدل نسبتها إلى القاشاني، ناقداً ما سناه سلبية جولدنيهر في كتابه مفاهيم التفسير الإسلامي، قائلاً: «وترند السلبية في جنب أمر منها إلى اعتماد جولدنيهر بصفة أساسية على كتاب التفسير المنسوب لابن عربي وقد أهدت الدراسات أن هذا الكتاب من تأليف القاشاني، ورغم التشابهات الكثيرة بين تفسير كثير من الآيات في هذا التفسير ومثيلتها في كتب ابن عربي، فإن عربي لم يستخدم مثلاً مصطلح التظليل الذي أشار إليه جولدنيهر نقلاً عن التفسير الذي اعتمد عليه». ص 28.

إذ هذه الاعتراضات التي نجدها عند محمد حسن الذهبي وعند نصر حامد أبو زيد، لن نرفدها في اعتماد تفسير القرآن المنسوب إلى ابن عربي، على أنه تفسير يمثل تمثيلاً حقيقياً المنحى الإشاري البصري في تفسير القرآن وتأويل سورة. وهذا الاعتراض التحقيقي ليس أمراً خطراً تفعل به أسانقنا التحليلية الاستدلالية، بقدر ما هو أمر عارض نهي وجوده كما نقل الفروق بين نسق القاشاني التأويلي ونسق ابن عربي الإشاري.

(22) نعتمد هذا التفسير، من جهة كونه مجري تأويلياً به يحصل تمام الدائرة التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية كما يحصل به تمام النظم البرهانية الاستدلالية التي لحمت بها سياسات המחاجين، يدافعون عن حقائق النص القرآني وينالون بجدوها ونباعة الاعتقاد فيها.

كما نجعلنا تلك الفئوح، ندرك وظائف الججاج وأدوار الاستدلال في تحقيق إذعان الجمهور وكسب طاعة المتقبلين، من جهة كونهما مألين تقاس بهما الشجيرة الججاجية والتوقف الاستدلالي والتمكّن البرهاني.

وبعد الظفر بالحدود والغايات اللائقة بالفعل الججاجي، نخلص إلى دراسة المنطلقات الججاجية الدائرة أساساً على المقدمات والصدور: أنواعاً واختيارات وطرائق عرض. وهذا المأل يقودنا إلى ولوج معقد العمل الججاجي، نعني عزز التقنيات الججاجية عزلاً يوقفنا على أنماطها ويمدّنا بوظائفها في تحقيق الإذعان وتمكين الطاعة، ثم نختم رحلة التصنيف والتعديد، بالحفر في ما عمق من المقاصد وما انحجب من الخلفيات وذلك في دائرة الاستراتيجيات والسياسات التي ينوي الشحاج ترسيخها والبرهنة على سلامة مآناها ونجاعة مجتهاها.

إن الحفاظ على هيكل منهجي موحد، يمكّننا من اجتناب التنوع على غير مأل، وهو ما سيجعل مأل استحصال الثمائنات وإدراك التمايزات، بين مناحي الفكر التفسيري العربي الإسلامي الثلاثة باعتبارها مناحي ممثلة ونماذج دالة، غنماً مكناً تنظمه تلك المداخل الأربعة (الأطر - المنطلقات - التقنيات - الاستراتيجيات) حتى تنجلي صورته وتبدو معالمه واضحة المظهر، دقيقة الهيئة، بينة التمثيل⁽²³⁾.

أ - الأطر الججاجية/ الحدّ والوظيفة

لقد اتبنى الإرث الصوفي العربي الإسلامي في جملته، على ضرب من القلق ونوع من الضجر، سببه مواقف المؤسسة الشنئية الأرثوذكسية التي اعتبرت نظرات المتصوفة في الدين وقضايا العقيدة وتأويل النصّ القرآني من الأمور الطارئة التي تلامس دوائر الكفر وتشغل بعوالم الزندقة والقول في شؤون السماء بما لا عرف يجيز ولا قاعدة تحدّ⁽²⁴⁾.

(23) إن الحفاظ على هيكل منهجي موحد ينظم الفصول الثلاثة التي عليها مدار الباب الثاني، فباب الاختيار والمسألة، يكسب العمل الانسجام الشكلي والتوافق المفهومي والتوازن

الكتبي وهي لعمري الشروط الدنيا التي تمنعدها عليها الكفاية النظرية التي تزعم تحقيق بعض منها في كتابنا هذا التي مدارها على «الججاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة» (راجع في ذلك ابن عامر (توفيق)، موقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي، (مراجعة سابق).

وهذا الموقف جعل أرباب الطرائق الصوفية، يبنون مواقفهم في النزعة والتمسك على عنف يوازى عنف المبتدئين، لا بل يفوقه ويربو عليه، نظراً إلى عتقهم في صحة تصوراتهم وكمال اعتباراتهم من جهة كونها إلهامات ربانية جد بها علام الغيوب على قلوبهم واصطفاهم ليكونوا تراجمة رموزه المحمّدة: كلاً من مجرداً أو أجساماً متعينة⁽²⁵⁾.

وهذا التنازع بين فرقة «أهل الإشارة والبصر» وفرقة «أهل الرسم والظاهر»، يقتضي أن يكون المحاجج وهو، في مقامنا هذا، ابن عربي، مدركاً مضطرباً جمهوره، عارفاً بمسالك الكلام، حتى يتسنى له، بعد العمل والتكذيب، إدراك منزلة إسبابة الإذعان في خيال مخاطبيه وعاطفة متقبله، ليتصر خطابهم وتمسكهم لآلوه التي عدنا «الحماة» إفراناً من إفرانات الهامش الذي لا حول له ولا قوة على عمل الحقائق وتأدية المطلوب الذي ضمّنه باسط الكلام في نصه وقذفه في الوجود الإنساني ابتلاءً وتجريباً⁽²⁶⁾.

وحتى نقف على ما يقتضيه مبحث الأطر الجبجاجة من نواحي اصطلاحية وضوابط تداولية يتقوم بها مفهوم الجبجاج، باعتباره إجراءً متعياً في المتن النصي، سنقيم تشغلتنا بهذا الأمر على ثلاثة مداخل أساسية، منتهى ناصرها الظفر بمفهوم الجبجاج جامع يقف على الحدّ ويعين الوظيفة ويسمي الدور.

أ- الإذعان والطاعة وتحصيل الاقتناع/ مخاطبة الخيال والعاطفة أو غيبة العقل

لقد بات معروفاً لدينا أنّ تحصيل الطاعة وإدراك مرتبة الاقتناع، مآلات ومحاصيل، تختلف فيها الآلات وتباين الوسائط باختلاف النسق العقدي الذي يوازئ تلك المآلات ويشدّ تلك المقاصد⁽²⁷⁾، لذلك كان أهل الظاهر من الأثرين،

(25) راجع أصول هذا التصور ضمن كتاب ابن عربي، الفتوحات المكية، (مصدر سابق)، ج 1، ص 629-630.

(26) راجع في ذلك حسين الذهبي (محمّد)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ج 111، ص 73 وما بعدها.

(27) عن علاقة النسق العقدي بالطاعة والتأثير وهيكلة المفاهيم والتصورات، راجع نشأ لا حصراً:

- صفود (حمادي)، من تجليات الخطاب البلاغي، (مرجع سابق) وخاصة حديثه -

محضين إذعان جمهورهم واقتناع سامعيهم بالزواية آلة وبالسَّماع طريقه. وكان أهل النظر المجرد والذراية العقلية مدركين تلك المرتبة، محضين ذلك الغم، بالعلم آلة وبالتدبر طريقة في الاستحكام إلى صحة المقاصد التأويلية والقضايا الشرعية. وكان أهل الإشارة والبصر مستندين لبلوغ تلك المرتبة وتحصيل تلك الميزة، إلى القلب من جهة كونه جماع الحواس الإدراكية ومحيط المَلَكات البشرية التي أودعها الله سزِ عالمه الأصغر، فجهاه بالاستخلاف ونقله بالتأويل⁽²⁸⁾. وهذا العرض الذي على تباين مسالك تحصيل طاعة الجمهور وكسب اقتناعه حتى يؤمن بما يلقى على كياته من حقائق ووقائع يقضي بها المقام التأويلي الذي أحدثه المؤول، ليكون مختزل الحقيقة عنده، يستدل على صحته بالحجج والبراهين التي عادة ما تكون متوافقة وخواص المقام وما يحسر داخله من مقتضيات وضوابط تتحكم في سير الخطاب وتوجه نماء حركته وجهة استرساله⁽²⁹⁾، نتبين منه، استناداً إلى شيخ

«الغزير على (النسق العُددي والنسق اللغوي): عودة إلى مسألة النظم»، ص 31-85.

- الثوري (محمّد)، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، دار محمد علي الحامي، صفاقس، ط 1/2001، حيث عالج الثوري في مؤلفه هذا علاقة علم الكلام بالنظرية البلاغية، من جهة كونهما نسقين متفاعلين ورويتين للعالم متجادلتين، وهذا الأمر يؤكد مدى صحة زعمنا الذي على اتصالات المفاهيم وتلون القضايا بالأساق المعقدة والزوى النظرية التي يهطنها المخاطب المؤول في مقامات المدافعة أو التبيكيت، يقتنع بها جمهوره ويوصل من خلالها مفوره.

(28) «القلب: لطيفة رثائية لهذا القلب الجسماني الضوئوي الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر تملق وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وبسببها الحكيم النفس الناطقة والروح باطنه والنفس الحيوانية مركبة وهي المدرك العالم من الإنسان والمخاطب والمطاب والمغائب، الحرجاني، التعريفات، دار الكتاب المصري/ دار الكتاب اللبناني، ص 64 وظهره محمد بن عبد الحلیم القاضي، ط 1/1990، ص 192.

كما يمكن أن نستهدي، لإدراك مكانة القلب في الفكر الصوفي عامة وفي فكر ابن عربي خاصة، بالفروحات الممكنة (مصدر سابق)، ج 1، ص 448. إذ يقول ابن عربي في هذا الشأن: «وأما القلوب المتعطفة، فإنه لما كانت خزائن الأرواح الحيوانية تعشقت بالأفكار الزحمانية للمناسبة...»، وكذلك بالإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تخبير وشرح سعاد الحكيم، ندوة للثقافة والنشر، ط 1/1988، باب سفر القلب، ص 57-60.

(29) عن علاقة الحجج بالخواص المقامية والمتفضيات السياقية، راجع من جهة التحليل لا المحصر، المؤلفات التالية:

1. Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit.

تفسيره الأكبر محيي الدين ابن عربي الذي حدّ القلب بالخلف، إذ استنصر له نظيره، فقال في ذلك «العقل يمين يأخذ به الإنسان العطاء من الله ويضبط به نفسه»⁽³⁰⁾. كما يضيف في مقام آخر مشيراً إلى العقل، حاداً القلب واعلم أن العقل باصطلاح الحكمة هو الزوج باصطلاح أهل التصوف، والذي سنيته هنا بالعقل على اصطلاح المتصوفة هو القوة العاقلة التي للنفس الناطقة عند الحكماء. ولهذا قالت المتصوفة: العقل هو موضوع صغيل من القلب، متنور بنور الزوج. والعقل هو النفس الناطقة فاحفظه، لتلا يتشوش الفهم باختلاف الاصطلاح⁽³¹⁾.

إن هذين الحدين اللذين عرّف من خلالهما ابن عربي العقل، يجعلان القلب وهو المحدود الغائب بالاصطلاح، الحاضر بالتأويل والانتضاء. عين الملكات وسر الأسرار، وهذا الأمر يظهر في جعل ابن عربي، العقل «يميناً» أي جارحة وحانة تتوسط بين الإله المانح العطاء والإنسان المتقبل المستفيد، كما يبدو من رسم ابن عربي إياه بالضبط والتقييد.

وهذا التصور يجعل العقل، آلة قاصرة عملها في غيرها تعني القلب من جهة كونه، «النفس الناطقة» التي تقول خباء الأشياء وتؤذي مكنون الجواهر⁽³²⁾.

إن هذا التصور الذي لا يعدم العقل، كما قدر ذلك دارسون كثير، اتسقت اعتباراتهم بحمى الأدلجة، فوسموا العقل الصوفي بالاستقالة ونعوه بالسلبية، بل توسع دوائره، زمن يصل بينه وبين القلب، وصلاً يجمع الشاتن الإنساني ويوحد الأطراف المفترقة بمفعول التأويل والاعتقاد، إذ إن نسمة الإنسان هي نسمة اعتبارية صاغتها المذاهب وسوّتها التحل، كلّ يحتج لشقّ وكلّ يدين بتصوّر⁽³³⁾.

- Perelman et Tyteca, *Traité de l'argumentation*, op. cit.

- Tutescu, *L'argumentation, introduction à l'étude du discours*, op. cit.

- Buffon, *La parole persuasive*, op. cit.

(30) راجع ذلك، ضمن مؤلف جولدنسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، (مرجع سابق)، ص 251.

(31) تفسير ابن عربي، ص 45.

(32) راجع هذه الفكرة وغيرها، ضمن كتاب جولدنسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، (مرجع سابق)، ص 238 وما بعدها.

(33) عن معضلة العقل في الفكر الصوفي عامة وما طرحته من مشاغل وفهوم، راجع من جهة التنشيل الجابري (محمّد عابد)، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة.

فكانَ ابن عربيّ وهو الذي تشرّب إرث الأسلاف وحبر محصول المحدثين في العلوم الذّهنيّة والمناحي الفلسفيّة والأصول التّعامليّة⁽³⁴⁾، يروم نحت معالم «الإنسان الكامل» الذي تتوخّد مظاهره الإدراكيّة حسبيّة كانت أم مجرّدة معقولة في خصمّ دائرة رمزت عند أصحاب الطّريقة إلى الاتّساع ودلّت على الحضرة وأشارت إلى الامتداد، الذي يستطيع عبر نوره السّالك، إخراج الكنز المخفيّ وتجليّة النور الكلّي وهذا الاعتقاد الذي يبنّي على القلب باعتباره أصلاً إدراكيّاً متقدّماً على ما كان لدى الحكماء وعلماء الكلام من أصول الإدراك الأساسيّة الذي هو العقل. يقتضي أن يخاطب الجمهور المتقبّل وهو ههنا جمهور خاصّ ضيق لا يتعدى أهل الحضرة ولا يتجاوز جماعة الدّوق وهو ما بدأ صريحاً في الخطبة التي صدر بها

• في الثّقالة العربيّة، ج2، (نقد العقل العربيّ)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1/ 1995. وخاصّة القسم الثّاني «العرفان» حيث يقول في الصفحة 253... وهكذا فالعرفان نظّم معرفيّ ومنهج في اكتساب المعرفة وروزيّة للعالم وأيضاً موقف منه... ولكنّ هذه الرّؤية الإجماليّة يدخلها الجابريّ ضمن دائرة «العقل المستقبل» وما يتصل به من رشح استعراضيّ بصير بمقتضاه الفكر الإشرافيّ منزلاً داخل أدنى درجات التّفاعليّة العقليّة، وقد نفّض ط عبد الرّحمان في كتابه، تجديد المنهج في تقويم الثّرات، (مرجع سابق)، إلى إربكات الجابريّ المتهاجّة، راجع تفصيل ذلك، ضمن المرجع المذكور وخاصّة الدّعويّتين: الثّانية، (دعوى التّعاضل الأصليّ لنموذج الجابريّ التّقويميّ) والثّالثة، (دعوى القصور الأثنيّ لتسع الجابريّ التّقويميّ)، حيث يقول في الدّعوى الثّانية: «إنّ نموذج الجابريّ في تقويم الثّرات يقع في تعارضين اثنين، أحدهما التّعاضل بين القول بالنظرية الشموليّة والعمل بالتفرد التجزيّي والثّاني التّعاضل بين الدّعوى إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب الثّراني في الآليات...»، ص29.

وهذا الاعتبار الذي يصنّف بمقتضاه الجابريّ العقل العرفانيّ ضمن دوائر السلب والاضطّاع، إمّا هو اعتبار اغواء تصوّر للمعقولة أحاديّ، وهي صفة لا تقصر على العقل العقليّ، بل هي صفة يمكن أن تتلبّس بإعمال السّلكات كلّها، وبذلك يندو هذا التصوّر تصوّراً قاصراً القصور الأثنيّ على تحديد صفة المعقولة من جهة كونها صفة عامة لا صفة جزئيّة، لذلك اعتبرنا كلّ المجاريّ التفسيرية وجلب المناحي الثّاويليّة التي أجرينا عليها الاختبار، معقولات مفردة ومنطقيّات مخصصة، نترجم هيئات من الحقيقة ونقل وجودها من المعنى.

تعميقاً لهذا التصوّر راجع:

⁽³⁴⁾ Badiou (Alain), *Logiques des mondes, l'être et l'événement 2*, op. cit.

عن خبرة ابن عربيّ، إرث الأسلاف ومحصول المحدثين في العلوم والشرائع، راجع، ابن عربيّ في اللق ما بعد الحلافة، (مرجع سابق).

ابن عربي تأويله، إذ يقول في بيان جهة التأليف وعرض دوافع التصنيف «(النموذج (التفسير) لأهل الذوق والوجدان يحتدون على حذوها عند تلاوة القرآن فيكشف لهم ما استعدوا له من مكنونات عمله، ويتجلى عليهم ما استطاعوا له من خفيات غيبه»⁽³⁵⁾ بأصول ذلك التصور ويقواعد ذلك الاعتبار حتى يحصل التوافق بين الحفاسد التأويلية والمبادئ التصورية التي يبنى عليها التأويل الصوفي عامة، بما هو إشارات وواردات ترد على قلب المرید، يياشرها بالذوق ولا يحدها بالعقل.

وحتى تتم الغاية ويكتمل التقدير ويسلم الجمهور نفسه، تسليم الطاعة والانتصار، يفتح باب الخيال الذي لا علم يدركه ولا عقل يشهده، إذ هو «لا موجود ولا معدوم ولا مجهول ولا متفني ولا مثبت»⁽³⁶⁾، به يتمكن ابن عربي من خلق حقائقه وإحداث عوامله التي مجازها الظاهر المعلوم ومتنى غابتها الباطن لتكون الذي يقف على «روح ألفاظ القرآن» ويقول أسرار معناها ودفن مجتباها، ومن ثمة تحصل سعادة «الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء باقة وبأحكامه»⁽³⁷⁾.

إن مخاطبة الخيال وملاطفة العاطفة هما المسلكان، لتمكين الحقائق وإثبات لواقع التي أفرزها الفعل التأويلي القائم على الغيبة العقلية وحضرة الوردات القلبية التي ينفذ من خلالها ابن عربي إلى أسرار الحرف القرآني بما هي ودائع في الأشكال ومخبات في المظاهر، لا تحمل السر ما لم يحصل مجازها ولا تؤدي الأصل ما لم يتم تعذيبها⁽³⁸⁾. وهذا الاعتبار التأويلي الذي صدر عليه علماء الصوفية وجسمه شيخ الطريقة تنظيراً وممارسة، مصداقه انشغال ابن عربي في سياق من سياقات تأويل سورة البقرة وهو سياق واردات آية ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا مِنْ مَّآلِ فِرْعَوْنَ﴾،

(35) تفسير ابن عربي، ج 1، ص 25.

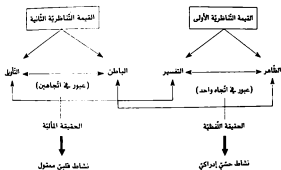
(36) راجع هذه العقولة، ضمن كتاب أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص 53، إذ يضيف، متأولاً سياق هذا الكلام الذي منحه من الفتوحات المكية، أن «الخيال حقيقة كلية معقولة تتوسط بين كل ما يتفرع عن هذه الثنائية الأولى من ثنائيات ثانوية أو فرعية»، ص 53.

(37) راجع ذلك، ضمن كتاب جولدستهر، (مرجع سابق)، ص 266.

(38) راجع هذه القضايا وغيرها، ضمن كتاب أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، وخاصة الفصل الثالث، (قضايا التأويل)، ص 361-413.

إذ يقول في الإنصاح عن وجه التعامل في آي القرآن وسوره «ظاهره وتفسيره، على ما يفهم من تذكير التعمه لتتهيج المحبته وباطنه وتأويله (...) النفس الأنازلة المحجوبة بإنتها المستعصية على ملك الوجود ومصر مدينة البدن التي استبعدت هي وقواها التي هي الوهم والخيال والتخلية والغضب والشهوة والقوى الزوجانية التي هي أبناء صفوة الله يعقوب الزوج والقوى الطبيعية البدنية من الحواس الظاهرة والقوى النباتية»⁽³⁹⁾.

إن هذا الخطاب الذي خص به ابن عربي تأويل آية ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاهُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ يعني قيمتين تناظريتين، يمكن تجريدهما في الرسم التالي:



فهذا التناظر بين القيمتين المنوئيتين (الظاهر // التفسير / الباطن // التأويل)، يتضمن وعي ابن عربي بالمضائق الناجمة عن قصور آلات الفهم التي يشر بها علماء الظاهر، حقائق النص القرآني باعتباره نصاً وجودياً وجامعاً أنطولوجياً للكفادات الإلهية المحيثة والطاقات الربانية المصرفة في الكون والخلق أجمعين، وهذا التصور يقتضي أن يكون التأويل الصوفي والججاج العرفاني، قائماً على مبدأ المراجعة، متأسساً على قانون الإحداث في القيم والاعتبارات والحقائق التي بها

(39) تفسير ابن عربي، ج 1، ص 52.

ينغمز المجال الاعتقادي الذي تدين به هذه الفرقة ويقول به رؤاها.

ومن ثمة ارتبط غنم تحصيل الطاعة وتحقيق الإذعان، بتبديل كفاءات الفهم وتغيير موجّهات التأويل التي اقتضت غيبة العقل لا نفيه وإعدامه - كما قدر البعض ذلك -، حتى يتوخد بالقلب فينسم برموزه المنفتحة ويحلّ داخل مجالاته المشعة الخافية بنشر المساحة التأويلية نشراً، يكثر محاصيلها ويعمق تفاصيلها، ويرتقي بها إلى المرتبة اللدنية التي لا تتأني بالحضرة بل تتأني بالغيبة والتواجد في عالم لممكن وفي محيط المحتمل، من جهة كونهما عالَمين يرمزان إلى أصليّة الحقيقة الإلهية التي تجلّت وجوهها في الحرف القرآني، معبراً لاكتشافها وجهة لئبيها وإدراكها⁽⁴⁰⁾.

ب - مقولة الجمهور/ الضناعة المفردة

لقد أجمعت جلّ الدراسات النظرية التي لها علاقة بعلني البلاغة والجنجاج، على أنّ الجمهور مقولة بضبطها الخطيب وينشئها المحاجّ يكمل بها دورة خطابه ويبلغ من خلالها مقاصده التأويلية التي يروم إحداثها وينوي تثبيتها، حقائق لدى الجمهور وعقائد لدى المتقبلين⁽⁴¹⁾.

ولكن ما لفت أنظارنا، ونحن نباشر المتنون الصوفية، إيداعية كانت أم نظرية فلسفية، أنّ مقولة الجمهور ذات ميسم خاص لا تعلق له بما أجمع عليه المنظرون وما اتفق حوله المجردون الذين صتقوا الجمهور صغين كبيرين، كلّ صف بضطلع

(40) عن تجلّي الحقيقة الإلهية في الحرف القرآني، راجع في ذلك الفتوحات المكية، ج 1، ص 203 وما بعدها. وكذلك أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، إذ يقول: «وهذا التماثل بين القرآن والوجود، يقوم عند ابن عربي على أساس أنّ الوجود هو كلمات الله المرقومة والقرآن هو كلماته الملقوطة والعارف المتحقّق هو القادر على فهم كلمات الله في مستويها الوجودي واللفظي»، ص 8.

(41) عن الجمهور، مقولة مجرّدة وما يتصل بها من أعمال و أدوار في حقل البلاغة والجنجاج، راجع في ذلك المؤلفات التالية:

- L'empire rhétorique, op. cit.
- Traité de l'argumentation, op. cit.
- La parole persuasive, op. cit.
- L'art d'argumenter, op. cit.
- L'argumentation dans le discours, op. cit.

بدور ججاجي وينسلك داخل مسار برهاني⁽⁴²⁾، إذ إن جمهور هذه الطبقة جمهور مفرد Auditoire particulier، لا يرتجى منه التوسع ولا يطلب منه الانتشار⁽⁴³⁾. وهذا الأمر القاصر، الحاذ مرده الخلفية الفلسفية والاعتقاد الأنطولوجي الذي أجرى عليه أعلام هذه الطريقة نظراتهم في الكون محدثات ومآلات، وهذه الخلفية المتقادة بها تلك التصورات التي قضت أن يكون الجمهور المستهدف مفرداً، لا خاصاً ولا كونياً، مدارها على اعتقاد أقطاب تلك الجماعة في اختصاصهم بالستر وأنصافهم بالكفاءة الملهمة من السماء، لتجلية الغيب وترجمة الكلام الإلهي، نقراً إلى متكهم كل الحجب واختراقهم كل الستر، حتى صاروا كيانات ترى بغير ما يراه «العامة» وتعقل بغير ما يعقلون⁽⁴⁴⁾، مما قوى اعتقادهم في توجيه مسالك الاعتقاد الصافية وتجلية الحقائق المخافية التي جاءتهم عرضاً مباشراً، من عالمه الأزل والهلمات واردة، من نبعها الجوهر⁽⁴⁵⁾، لذلك كان الجمهور مفرداً كما كان التأويل مفرداً، وهو ما أقام التناظر بين دائرة التقبيل ودائرة الإدراك وجعل كليهما سبياً للأخر وتعلماً له⁽⁴⁶⁾.

(42) عن الجمهور وأصنافه، راجع، بيرلمان في كتابه: مصنف في الججاج وإمبراطورية العقيدة وكذلك تفصيل تلك هذه القضية ضمن الفصل الأول من باب التنزيه.

(43) إن اعتبار الجمهور الصوفي، جمهوراً مفرداً/مخصوصاً، Auditoire particulier مرده تصوره تفتي بعبارة ستر الشتر الإلهي الذي لا تختص بعينه إلا جعدة قليلة اجتمعت بين الشاهر والباطن وهم العلماء بالله وأحكامه، (جولدنستير، ص 266).

(44) عن قواعد تجلية الصوفي غيب الكلام وترجمة «روح ألفاظ القرآن»، راجع أبو زيد انصر حامد، فلسفة التأويل (مراجع سابق) وخاصة الفصل الثالث. (قضية التأويل) ص 361-419.

(45) يبدو هذا الاعتبار جليلاً في قوله لأبي يزيد البسطامي أوردها جولدنستير ضمن مؤلفه المذكور: مغلف التفسير الإسلامي، وتظراً إلى اتفاقها مع أسبقية الكلام لمجس في شتره، نوردها ثالثة الحرف كاملة الهيئة «قال أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه في هه لطفه وصحته يخاضب علماء الرسوم: «أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا من الحي الذي لا يموت، يقول أمثالنا: حدثني قلبي عن ربي، وأنه تقنون: حدثني ولا وأين هو؟ قالوا: مات، وعن فلان وأين هو، قالوا: مات، فاسم الغيبه أوس بهه لغنا من صاحب علم الرسوم، فإن الله يقول فيهم (يتفقها في الذين وينتروا قومهم) رجعوا إليهم لعلهم يحفرون، فأقامهم مقام الرسوم في التفقه في الدين والرسوم» الذي يدعو إلى الله على بصيرة»، ص 248-249.

(46) عن علاقة التأويل الصوفي بالخواص الإفرادية وأثر ذلك في فهم المحدثات الوحدانية.

فكانَ هذه الجماعة التي اذعت امتلاك السرِّ واحتكار الحقيقة، لم تشأ، نشر خطابها ونوسيع مجالات عمله، حتى يبقى مقصوراً عليها وعلى من ارتاض بحرقه لتعابير ووهج المسالك التي يقطعها المرید في بحثه عن الحقائق المخبئة والودائع المكنونة⁽⁴⁷⁾، وهذا التصور الذي له تعلق كبير بتلويح المسار الجباجبي الذي يتبع مراحل الحاج وهو يبني خطابه ويحدث قوله، يتوافق مع موضوع الجباجب ومادته كما يتوافق مع ما له، من وظائف وأدوار أهمها الهدم والترشيح والإشياء، من جهة كونها مآلات تأويلية تحدد جباجبية الخطاب وتعين انتماءه إلى دوائر الاستبدال والبرهنة، فهذا المقتضى الذي يغرد الجمهور الصوفي والتأويل العرفاني، إنما يحاكي الدورة الوجودية القائمة على المأني المنفرد والعودة الواحدة ومعنى هنا أن تنص القرآني في معتقد أهل الطريقة، هو الصوغ الإلهي للحقيقة الوجودية المطلقة، إنشاء المفرد وأنزله من السماوات العلى، ليهدي به من أضلته الغواية رحمة وعفواً، نعني الإنسان المطرود من الحضرة الإلهية والاجتباء الرباني⁽⁴⁸⁾.

وكون النصِّ محدثاً من مفرد، أمر لا يتأتى إلا لمن أفرد واصفقي وأدرك بفعل الرياضة والسير والمقامات والأحوال، أصول تلك الكينونة المفردة التي كنت سبباً في إنشاء الحقائق وعلمة في إحداث المحدثات. وهو ما أقام التوصل وزبط أوضاع بين فردانية الجمهور المستهدف بالمخاطبة والفردية التأويل التي قدم على الكشف واستهدى بمآتي الإلهامات والواردات، فكأنه حدث غير بشري وعمل غير صناعي، ما دام مآناه الإلهام ومصدره الوارد والعارض. حققت تغلف في

* راجع:

Jambet (Christian), *La logique des orientaux, Henry Corbin et la science des formes*. Seuil, Paris, 1983, p. 100-124 (Le problème de sens et l'exégèse du singulier).

(47) يقول كريستيان جيبية، في مؤلفه المذكور، مبيّناً مسألت التوقية في تلوين لعدنه وتشيبة: «Ainsi le thème de l'herméneutique permanente, qui est le savoir, ou l'exégèse mystique l'action de faire remonter chaque chose à ses significations dans les univers ontologiques supérieurs, devient-il la méthode même de la gnose islamique. Chaque chose se divise entre la manifestation (Zâhir), l'apparition du sens caché (bâtin) et le sens caché lui-même. En, tout être, il y a deux faces, le manifesté (zâhir) et le caché (bâtin)», p. 102.

(48) عن التماثل الحاصل بين القرآن، كلمات ملفوظة والوجود، كلمت مرفومة. نشأه الله وأحكم نسجهما، راجع في ذلك أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سنوا، ص 8).

الصدور وتبصيرات تنحت في الأرواح⁽⁴⁹⁾.

إن هذه التصورات وغيرها، تجعل الجمهور باعتباره مقولة مجزدة وهينة منصورة ترفد أعمال الخطاب وتقوي أدواره، ذا حضور لا محيد عنه، تبث من خلاله التصورات وترجم الحقائق، فكأنه الجسم الوسيط والكيان الواصل بين المحاج والمحجوج، يقوي ترابطهما ويصنع تواجدهما في دائرة توجيها مشتركات وتبني معالمها التوافقية، التي تتضاعف بها ججاجية الخطاب وتولد منها قوته⁽⁵⁰⁾، فيصير الجمهور المفرد، كيئناً مطيعاً وذاتاً مجيبة، أوامر المحاج الذاتية جلتها على الانتماء إلى دائرة الحضرة الإلهية عبر المسالك ومن خلال السباحات التي تقطعها ذات المرید، بأمره قطبه بالطاعة والتشميم، حتى يبل المرتجى ويدرك المطلوب: تجلية الحقائق وترجمة الوجود المرقوم في النص القرآني⁽⁵¹⁾. وهذا الأمر هو الذي جعل الأزل الصوفي، أولاً مفرداً والجمهور العرفاني جمهوراً لا يتعدى دوائر الأفراد، حتى لا يحصل البوح بالأسرار ولا يطلع «العوام» على ما أخفته عليهم السماء. قذرت منازل الحقيقة واصطفت حاملها وعينت دعائمها⁽⁵²⁾. وبذلك ندرك أن تحصيل الطاعة وإدراك الاقتناع، مرتينتان من مراتب العمل الججاجي والفعل البرهاني، موصولان كلاهما بجملته من الأشراف

(49) عن حقيقة هذا التصور الذي يصل التأويل الصوفي بعالمی الإشارات والتبصيرات أنه تنحت في الأرواح وتنفذ في الصدور. راجع جولدنسيهر. (مرجع سابق)، ص 261-262، حيث أورد تراكيب اشتظها من الفتوحات الملكية تجعل التفسير إشارات. (هذا من باب الإشارة لا من باب التفسير) والمعنى طيفاً يلوح وهينة تبدو. (لاح لي من خلف سار هذه الآية)، وهو ما يعني أن «التأويل عند ابن عربي ليس مجزود وسيلة في مواجهة النص بل هو منهج فلسفي كامل ينظم الوجود والنص معاً». أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق)، ص 18.

(50) عن مبدأ الاتفاق وحدوث الججاجية، راجع بيرلمان وتينكا، (مرجع سابق)، ص 87-131 (L'accord).

(51) راجع للوقوف، على حقيقة هذا التصور وما ينجز عنه من نواع فلسفية وأنطولوجية: Jaquet (Christian), *La logique des orientaux*, op. cit., p. 100-124.

(52) وكذلك أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق)، ص 361-413. عن اختصاص الصوفي بالمعنى الإفرادي وحفظه السر الإلهي. راجع في ذلك جولدنسيهر، (مرجع سابق)، ص 268 وما بعدها.

العرفانية والشُّموت الصُّوفية التي تتحقّق من خلالها تلك المقامات وتلتزم غيرها تلك الحالات التي قدّر الصُّوفي امتلاكها، فحمل عين قلبه على تبليغها وتمكينها في بيانات المریدين وفي قلوب التابعين يعملون بها وينشرونها، حقائق في دوائر جنّهم ووقائع في محيطات إدراكهم⁽⁵³⁾.

جـ - الأبعاد الحجاجية والوظائف البرهانية

لقد اتّصل مبحث الأطر الحجاجية، نظرياً، بحدّ الحجاج وتعريفه موضوعاً وغاية. وهذا الأمر يقتضي أن يكون العمل الحجاجي، عملاً موجهاً نحو غاية إنائية تحمل على نحت معالم كون محدث، يتصوّر ملامحه المُحاج وفق عقائده النظرية وتصوّراته الأنطولوجية التي ينوي إيصالها ويروم تحقيقها⁽⁵⁴⁾.

وقد بدت لنا الوظائف الحجاجية التي كادت أن تتوخّد في محيطها، جلّ الأماط الحجاجية اللاتنطة بالمناحي التأويلية التي أدركنا عليها تصوّراتنا في هذا البحث، ذات وجوه ثلاثة هي:

- الهدم
- الترشيح

(53) لما كانت النظم البرهانية متفعلة بالانساق العفوية الحاضرة، كان التوافق حاصلًا في مسارات ابن عربي الحجاجية بين مطالب الجمهور المرید من جهة وخواص الحقائق التي شحنتها السياق التأويلي الإشاري فخضص تسميتها وعيّن وضعها، حقائق أصلية وورودات إلهية استنت وانصلت دائرتها، يقتنع بها الجمهور ويتصاع لها المتكلم.

(54) عن علاقة العمل الحجاجي بقانون توجيه المدارك التقنيّة وهيكله الفهم، راجع نشلًا لا حصراً، بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق) إذ أوردنا في بيان الآثار الناجمة عن العمل الحجاجي ما نضه.

«Le but de toute argumentation, avons-nous dit, est de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment: une argumentation efficace est celle qui réussit à accroître cette intensité d'adhésion de façon à déclencher chez les auditeurs l'action envisagée (action positive ou abstention), ou du moins à créer, chez eux, une disposition à l'action, qui se manifesterà au moment opportun», p. 59.

وقد وصلت مريانا توتسكو، في مؤلفها المذكور، مبدأ التوجيه الحجاجي بقوة الصحیح ونصاعة البراهين، راجع تعميقاً لهذا الأمر فصلها السمعون «Force et orientation argumentatives», p. 155-180.

• الإنشاء والمجازة

وهذه الوجوه، ينجز إمكاناتها المحاج، إنجازاً تفعل فيه المقامات الخطابية والإصماتات المقاصدية، باعتبارها مؤثرات توجّه حركة الخطاب الحجاجي وترس مسارته، لذلك سنحلّل تلك الوجوه/الوظائف، تحليلاً يفرد كلّ وجه/وظيفة بمنزلة معلومة ومقام مفرد، حتى يلتئم التّصوّر الذي ننوي توجيه مبحث الأطر الحجاجية. وفقاً له، نعتي فعل تلك الأطر في المنطلقات وأثر تلك المنطلقات في التّنتيحات ووظيفة هذا وذلك في الاستراتيجيات والسياسات، من جهة كونها قيماً فريدة يختصّ بها كلّ مُحاجّ ويماز من خلالها كلّ مؤوّل، لأنّها تمثل «الحقيقة الواقعية» التي يحجبها الخطاب وتغمرها الكلمات⁽⁵⁵⁾.

1 - الهدم

لقد ربط الصّوفيّة عامّة وابن عربيّ خاصّة، تصوّراتهم ومواقفهم في المعاد والمآل بضرورة هدم ما أثبتّه علماء الظّاهر ودعاة الرّسم من الفقهاء والمتكلّمين، نظراً إلى أنّ أولئك لم يستطعوا في نظر الصّوفيّة، كشف الحقائق وتجليه السّر، لذلك علّقوا بهم صفة «الرّسم الظّاهر» و«العلامة البينة» التي اختزلت نوجهاتهم النظرية وخياراتهم التأويلية القائمة أساساً على خلفيات مذهبية صار بمقتضاها الضّر المؤوّل، برهاناً يستدلّ به على زعم مقدر أو تصوّر منذور⁽⁵⁶⁾.

(55) عن وقائع الخطاب الحقيقي وطبقاته ونظمه، راجع

Foucault (Michel), *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.

إذ يقول في بيان معنى الخطاب الحقيقي/الضحيح

«... C'est que si le discours vrai n'est plus, en effet, depuis les grecs, celui qui répond au désir ou celui qui exerce le pouvoir dans la volonté de vérité, dans la volonté de dire le pouvoir vrai, qu'est-ce donc qui est en jeu sinon le désir et le pouvoir?», p. 22.

وقد علّنا الفوس الفوكوتي أنّ كلّ خطاب، إمّا يصنع سلطته ويبيّن محيط تتركزه، فننّ اعتبرنا من هذا المنطلق كلّ الخطابات التّفسيرية/التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية، من الطّبري إلى زمان ابن عربيّ، نظماً خطابية تقنع بسلطانها وتروّج لنفوذها، حتى تصع تاريخها الخاصّ وتبيّن كبروتها المفردة.

(56) راجع توابع هذه القضية المعرفية، ضمن كتاب جولدستيهير، (مرجع سابق)، وخاصة حنبّ المتخصّص لابن عربيّ وفلسفته، ص 238 وما بعدها.

وهذا الاعتبار جعل أهل الإشارة والبصر، يقيمون مواقفهم على فراغات أهل نغمات الذين توقف تأويلهم عند عتبة لا تكفي - إن لم تتجاوز - كي يحصل بها نعم المقدر، نمني إنطاق النص القرآني بالحقائق الصحيحة والوقائع القاطعة التي يبتئرها الصوفية، المطلوب الأوحد تتصل به ذات المرید ويتوجه به كيانه⁽⁵⁷⁷⁾.

ومن نعمة بدت وظيفة الهدم من وظائف الخطاب الأساسية، ينسب عليها البرهان ويتغرم بها الدليل، فكأن الفرق الإسلامية كلها أو جلها، توخدت في تنفيذ هذه الوظيفة وهي تبني خطابها الجبجاني وتقيم قولها البرهاني.

فالهدم اقتضاء من اقتضاءات الخطاب الإقناعي الذي تشغله خطابات مناوئة وتائه أفعال مخالفة⁽⁵⁷⁸⁾.

2 - الترشيح

يبدو الترشيح من جهة كونه وظيفة خطابية، من تمام الهدم وذلك لما في وظيفة الترشيح من إيغال في تقوية الحقائق التأويلية والتصورات الأنطولوجية التي أزرها الجبجاني وأنشأها التكبوت.

فابن عربي وهو بجري هذه الوظيفة، إنما يؤسس أفقه النظري وينسب خياره لمرجعين الذي سيقم عليه فيما بعد، تأويلاته الإشارية التي تتجاوز مستوى الذلالة نغمارة وتتعدى نطاق الذلالة المجازية، لترسي في حومة الرمز الممتد والإحالة لتألهة التي لا يفهمها إلا من أدمته الرياضات وأغرته السفرات⁽⁵⁷⁹⁾، لذلك ترى شيخ الأكبر، يشرح خياراته بجملة من المسانيد النصية والذعانم المغالية فتغدو عقائده، الطريق الذي دونه جميع الطرق لتحصيل الحقائق وتجلية السرائر التي

(577) نفسه.

(578) تعد وظيفة الهدم في الخطاب الجبجاني من الوظائف الفاعلة في إقامة عالم الصحاح/المؤول المتذور باعتباراه إمكاناً تصورياً يروم إيجاده على أحسن صورة وفي أتم هيئة، فزبن مظهره وأغرى من خلاله جمهوره، ليقيم داخل محيطه، إقامة من اعتقد وصنق، أذعن وأطاع.

(579) عن خواص التأويل في مذهب ابن عربي الصوفي، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، وهكذا تكلم ابن عربي، (مرجعان سابقان)، وكذلك، جولدنبهر، (مرجع سابق)، ص 238 وما بعدها وكذلك، ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، (مرجع سابق).

كادت تقصر على أهل الرياضات ممن خبروا عمق المقصد الرباني وتشرخوا رحيز الحرف القرآني⁽⁶⁰⁾.

فالترشيح يجعل المتصوفة، طبقة مصطفاة تنهض، بمهمة مواصلة نشر الحقائق الإلهية التي توكل عليها الأنبياء والزسل باعتبارهم أجساماً تنوسط بين السماء والأرض وعن طريقهم تبلّغ هينات من السرّ وظلال من المعنى الأصليّ الأنموذجيّ الذي فُضِر عرفانه الصوفية، على ذواتهم المتحرّرة من التوسيط والمتصّفة بالترخّد والحلول في اللفظ الأصليّ الذي قبلهم دون حاجز يمنع أو مرقل يصد⁽⁶¹⁾.

وهكذا تبدو وظيفة الترشيح، وظيفة تذهب بالمقاصد الحجاجية وتمضي بالإحصارات الإقناعية، إلى أعلى المراتب التي ينجز عنها اتخراط الجمهور في سياق ما بناه الترشيح المقاليّ والإستاد المقاميّ، من قيم مضافة إلى القيم العائنة حصول الشهرة والائتاق والعمل - عند الاقتضاء والمناسبة - بما جرى عليه البرهان وأقيم على صخته الدليل. فالترشيح يمكن ابن عربيّ محتاجاً، من إقامة «كسوسه» ومن إحدات عالمه الذي بناه على الانغلاق حتى لا تفسو أسراه ولا تبدل حقائقه، يعيث بها العوازم فلا تُصان وتلوكتها الألسن فلا تجلّ، فهو يريد أن

(60) عن اختصاص أهل الرياضات والشعر، بأسرار الحروف وعين الحقائق، راجع ابن عربيّ، كتاب الإسراء إلى المقام الأسرى. (مصدر سابق). إذ يقول في بيان الاختصاص معشر الصوفية بالأسرار والمكاشفات أننا بعد... فإني فصدت معاشر الصوفية أهل المعرج العظيمة والمقامات الروحانية والأسرار الإلهية والمراتب العلية القدسية في هذا الكتاب المستنق الأبواب المترجم بكتاب «الإسراء إلى المقام الأسرى» اختصار ترتيب الزخرفة من العالم الكونيّ إلى الموقف الإلهيّ (إنّ وإيل من أسماء الله عزّ وجلّ وهو لفظ من لغة القديسة. وعند ابن عربيّ هو مخصوص بروحانيّات الملائكة ومه اشتقّ جبرائيل وميكائيل في مقابل الإلهيّ المخصوص بالبشر...) وبذلك يكون معنى عبارة «إلى الموقف الإلهي» إلى موقف روحانيّات الملائكة). 53/27، ويثبت فيه كيف يتكشف القلب بتجرّد الأتوب لأوليّ البصائر والأليّاب وإظهار الأمر العجيب بالإسراء إلى رفح الحجاب وأسماه معر المقامات إلى مقام «ما لا يقال» ولا يمكن ظهوره بالعلم ولا بالحال...، ص 53.

(61) إذ يقول في بيان معالم معراجه «وعفا معراج أرواح الوارثين سنن النبيين والرسليين وهو معراج أرواح لا أسياح وإسراء أسرار لا أسوار وروية جنان لا عيان وسلوك معرفة فوق وتنطق لا سلوك مسافة وطريق إلى مساوات معنى لا مقنى»، ص 53.

يحبها سرّاً لا يعلمه إلا أصحاب الحضرة، يستفون به من وقع في دوائر جذبهم ويصنعون عن كل من لم يروا فيه الكفاية أو من خافه التسبب، فيقي على محيط الأسرار لا يعلمها ولا يفك أبجدية لغاتها، نظراً إلى دقة علاماتها ولطف إشاراتها المتأنفة السموت كلها والخارجة عن قواعد الإيصال المنظم والعرف المقنن جلها⁽⁶²⁾. الأمر الذي دفع بعض المشغولين بأدب الحضرة الصوفية، إلى اعتبار ذلك إحدائاً وتوسيعاً صنع في محيط المعجم، كيانات لفظية دلت غير دلالة الأصول، فاخضعت بالجدّة ونعتت بالخروج وهو ما جعل المعجم الصوفي، معجماً قائماً على التفريد الدلالي، خاصة ينسب بها أصله وعلامة يتفرد بها له⁽⁶³⁾.

3 - الإنشاء والمجازة

يبدو مآل الهدم والتربيع، كمتأ في الإنشاء والمجازة باعتبارهما مرتبتين

(62) يقول ابن عربي في مقدمته متوحده مفيضاً الفروق بين علم العقل وعلم الأحوال وعلم الأسرار وعلم النفس وهو كل علم يحصل لك ضرورة أو غيب نظر في دليل، شرط انطور على وجه ذلك لتأنيب وشبه من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختص بهذا الفن من العلوم، ونهجه يقولون في النظر منه صحيح ومنه فاسد. والعلم الثاني: علم الأحوال ولا سبيل إليها إلا بالتذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحذوها ولا يتبهم على معرفتها شيئاً كان تعلمه بحلاوة لعل ومرارة العسر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق وما شاكل هذا النوع من العلوم. مهده علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويفرقها وشبهها من جنسه من أهل الذوق (...). والعلم الثالث: علوم الأسرار وهو العلم الذي فوق طور الحفل وهو عنه نعت روح القدس في الزرع يختص به النبي والولي... ص 169-164.

إن قسمة ابن عربي العلوم إلى ثلاثة طوائف: عقلية وحالية وأسرانية، قسمة نظن وهي لتزجل بمراتب الإدراك، وأن لكل مرتبة وجهاً تحقيقياً وهيئة معلومة يختص بها المؤول وينسب بها العارف، ولما كان الأمر على تلك الشاكلة، فإن تجلية الأسرار القرآنية، حدث لا تقدر عليه إلا العلوم الشريفة، بما هي علوم فوق طور العقل فونت من روح القدس، فكان ابن عربي بشرح لما سناه كريستيان جيبه في مؤلفه منطق المشركين (La logique des orientaux) (مراجع سابق)، التأويل الإنشائي وتفسير الخواص القرآنية التي ترشح الإدراك وتثبت الحقيقة.

(63) عن خصائص لغة أهل الذوق عامة ولغة ابن عربي خاصة راجع، الحكيم (سعاد)، (مراجع سابق) وكذلك أبو خزام (أنور)، معجم المصطلحات الصوفية، (مراجع سابق).

محوريتين في كل عمل ججاجي يُرتجى منه الإقناع ويطلب منه التيقن.

وقد أنشأ ابن عربي، ملامح عالم جديد تصوّر حدوده تصوّراً خيالياً جعله يتجاوز ما أثبتته مؤسسة الاعتقاد السني وما توصل إليه أهل الكلام من قيم تأويلية وحقائق تفسيرية، أدار من خلالها الذعابة والحملة كيانات جمهورهم، إدارة من أحكم مسالك الفعل وأتمن طرائق التأثير، وللإنشاء والمجازوة هينات ووجوه أعضها:

- القلب بدل العقل
- الباطن بدل الظاهر
- التجريد بدل التجسيم
- الزمزم بدل المجاز
- الحجب بدل الكشف

وهذه الهينات لن تسيطر في عرضها هينا، بل ستزجل فيها الخوض إلى مقام آخر يقتضيه البحث ويطلبه منطق استرساله، لذلك اكتفينا بتعدادها، لنخلص منها بحاصل مفاده أن غاية المجازوة ومبتغى الإنشاء، منتهيان محكومان بتبدل المكونات التي تبني النشاط الإنساني وتحكم تصوّراته العالم والأشياء، فكأن هواجس أهل الإشارة والبصر، هواجس استحكام واستخلاف وسيادة على مسالك الظفر بالحقائق وإصابة اليقينيّات من خلال استبدال «الحقائق البالية» والمخالف الماهرة التي لا تظهر أفعالها ولا تبدو آثارها وهي تسحب على النصّ المؤزّل، فلا تقول إلا رسمه ولا تؤذي إلا طيفه، فيبقى معناه غائراً وسرّه غائماً لا طاعة ولا استجابة⁽⁶⁴⁾.

وهذه السياسة المنقاد بها خطاب «الأوراد والقلوب»، تطلب من الجمهور المعتقد في كفاءة هذا التصوّر ونجاعة هذا الاعتبار، المتدرب على أشراف الشعر والترحال في مجاهل النصّ المخبّأة في اللفظ والمنحوتة في الزمزم من جهة كون جماع التدلال القرآني، به يهتك المستر وينبلج السرّ، فيحصل الالتقاء بالجوهر والأصل، أدلة صافية وحقائق خافية يتلقاها المرید تلقياً مباشراً من مستودعها

(64) للوقوف على استراتيجيات الضوئية عامة واستراتيجيات ابن عربي خاصة، راجع أبو زيد (نصر حامد)، هكذا تكلم ابن عربي، (مرجع سابق).

الأصلي ومصدرها الجوهراني، ليمكن منها الأتباع والمريدون يعملون بحفاتها ويتشون بنصر امتلاكها، لأنها خفيت كثيراً ودقت طويلاً، حتى ضاع أمل النفاها على طالبها⁽⁶⁵⁾.

وهذا ما يجعل غايات العرفانيين من تبديل الشؤن وتغيير التوايس الحاكمة في الأعمال والفاعلة في التصورات، غايات تتجاوز العمل الظاهر وتتعدى الحاصل الآتي إلى مرتبة فلسفية ومنزلة أنطولوجية تعيد ترتيب أيقونات الكون وتراجع مناقذ التأويل، باعتباره آلية تكليفية تتمكن بواسطتها الذات، من مجاوزة الظاهر المرسوم إلى الباطن الموشوم في البدايات الكونية والإحداثيات الربانية من جهة كونها علامات على العرفان الإلهي الذي كان كترأ مخفياً لا يعرف فخلق وأحدث لكي يعرف⁽⁶⁶⁾، وهو ما ينجز عنه اعتبار الآلية التأويلية، فرضاً لا بل ضرورة، لتجلية الحقائق والوقوف على «سر الزبوية» الذي لا يجوز إفاشه إلا للمريد والتابعين صانوا العهد، فانفردوا بانحز. لذلك كان جمهور أهل التصوف، جمهوراً مقرأ لا خاصاً ولا كونياً، حفاظاً على تعاليم الجماعة يحضنون التصورات ويقفرون الاعتبارات، حتى يحفظوا ما ظفروا به من واردات وما غنموه من حقائق، حفظ الامتلاك وغم الحيازة التي بها يحضنون محيطهم الاعتقادي وضمون من خلالها طاعة المتقنين واستجابة المزمئين.

وهكذا حصل العمل الجبجاعي غايته الكامنة في «جعل العقول تدعن لما بطرح عليها»⁽⁶⁷⁾، من طريق تسخير الخيال والعاطفة باعتبارهما المفككتين المستهدفتين لدى جماعة الأوراد وأهل الإشارة، تحرك كفاءتهما لقول المخنيا وترجمة الغائب من المقاصد والحقائق التي لا يقدر عليها العقل ولا يؤذيها التجريد الذي قال به المتكلمون كما لا تؤذيها الزوايات المورثة التي تجعل الحقيقة رهن الشلف المعدوم.

(65) راجع حقيقة هذا الأمر، ضمن كتاب جولدنسيهر، (مرجع سابق)، ص 53.

(66) راجع ذلك ضمن كتاب جولدنسيهر، (مرجع سابق)، 250/2.

(67) بيرلمان ونيكسا، (مرجع سابق)، ص 5، إذ يقول في بيان موضوع الججاج

«En effet l'objet de cette théorie est l'étude des techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment».

لقد استطاع ابن عربي، من خلال مبحث الأطر الججاجية، أن يحدث في جمهوره المفرد، ضرباً من التأثير العملي *Effet pratique*، المسبوق بنهضة نعتية اختزلتها في سياق التصوّف الإسلامي عامة، اصطلاحات كالمقام والحال والخواطر والواردات والزوج والنز⁽⁶⁸⁾.

وهي اصطلاحات تستبطن رموزاً تصوّرية تجعل حدث الإمساك بالحقية والاتصال باليقين، حدثاً دونه الجلال والرّفعة، لذلك قصر على زمرة محدودة

(68) تختص هذه الاصطلاحات وغيرها لدى الصوفيّة بمعانٍ معلومة، لذلك فإننا عارضون هنا اصطلاحاً اصطلاحاً، متوسلين في ذلك بالكتب المختصة والمعاجم المفردة التي وفقت على أصول هذه العلوم وجنعت مبادئ هذه الطّرف.

- **«المقام»:** وهو ما يتحقق به العبد بمنزلة من الآداب ممّا يتوصل إليه بنوع تعريف ويتحقق بضرب تطلب ومقاساة تكلف، فقام كل واحد في موضع إقامته عند ذلك وما هو مشتغل بالزيادة له. وشرطه أن لا يرتفع من مقام إلى مقام آخر، ما لم يتروى أحكام ذلك المقام، فإن من لا فاعلة له لا يصح له التّركل ومن لا توكل له لا يصح له التسليم ومن لا توبة له لا تصح له الإنابة ومن لا ورج له لا يصح له الزّهد. والمقام هو الإقامة، كالمدخل بمعنى الإدخال والمرجوح بمعنى الإرجاع ولا يصح لأحد مثارة مقامه إلا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المقام، ليصح ساء أمره على قاعدة صحيحة... الشّيرازي، الرّسالة القشيرية في علم التصوّف، تحقيق وإعداد، معروف زريق وعليه عد العبيد بلطحي، دار الجليل، بيروت، ط2 / (د.ت)، ص56.

- **«الحال»:** الحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعبد ولا اجتناب ولا اكتساب من طرف أو حزن أو بسط أو فيض أو شوق أو انزعاج أو هبة أو امتناع. فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تأتي من الوجد نفسه والمقامات تحصل من المجهود وصاحب المقام مستكن في مقامه وصاحب الحال متفرّق عن حاله، نفس، ص57.

- **«الخواطر»:** والخواطر خطابات تزد على الضمائر، قد يكون الخطاب بإلقاء ملك أو إتيه شيطان أو أحاديث نفس أو من الحق سبحانه، فإذا كان من الملك فهو الإلهام، وإذا كان من قبل النفس قيل له الهواجس، وإذا كان من الشيطان فهو الوسواس، وإذا كان من الله سبحانه وكان إلقاءه في القلب فهو خاطر حقّ، نفسه، ص83-84.

- **«الوارد»:** هو ما يرد على القلوب من الخواطر المحمودة ممّا لا يكون بتعمد منه، وكذلك ما لا يكون من قبيل الخواطر فهو وارد أيضاً. ثمّ قد يكون وارداً من الحقّ ووارداً من العلم، فالواردات أهمّ من الخواطر، لأنّ الخواطر تختص بنوع الخطاب أو ما يتخصّن بمعناه والواردات تكون وارد سرور ووارد حزن ووارد فيض ووارد بسط، إن غير ذلك من المعاني... نفسه، ص85.

وسلب من العامة، حتى يبقى السز محفوظاً لا ابتذال ولا بيان⁽⁶⁹⁾.

II - المنطقات الججاجية

لقد سبق أن اعتبرنا في الفصلين المنقضين، الخطب والصدور التي يستهل بها كتاب العربية القدماء مؤلفاتهم، منطقات ججاجية، نظراً إلى ما تختص به تلك الصدور وما تمتاز به تلك الخطب، من وظائف بنيوية وأدوار دلالية تجري في جعلها، إلى إقناع المخاطب، بنجاعة الخطاب الموجه إليه، حتى ينشئ مقتضيات وينتخر في مقاماته.

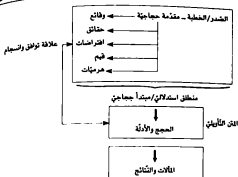
واستناداً إلى هذا التصور، نعتبر خطبة ابن عربي على تأويله⁽⁷⁰⁾، مفعمة ججاجية ونقطة أولية في انطلاق العمل الاستدلالي الذي سيكون المن التاويلي، تفتحاً لمراحله وإنجازاً لمطالبه.

وإذا رمنا شكلته المكونات الاستدلالية التي ينشئ عليها خطاب ابن عربي التاويلي، غنمنا الرسم التالي:

(69) إن الإمساك بأسرار الدران المختزلة، حقائق الوجود المطلق، حدث فوه الحلال والرصا والتهيب، لذلك قصر على المعارفين ووصل بفن الكشف وهذا الفن من الكشف والعلم يجب ستره على أكثر الخلق، لما فيه من العلو فغوره بعيد والتلف فيه قريب، فإن من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الزفاق ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه السخرى وهو من لم يذقه وإنما قال أنا من أهوى أنا فلهذا ستره وبكتفه... ابن عربي، الرسائل، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين الغري، دار صادر، بيروت، ط1/1997، (كتاب الفتاه في المشاهدة، ص16).

وفي سياق قريب من هذا يقول القشيري في بيان اختصاص أهل الفلوب باصطلاحات والفاظ مقصورة عليهم موصولة بهم، «اعلم أن لكل طائفة من العلماء اللفاظ يستعملونها، وقد اتفردوا بها عن سواهم، كما توافقوا عليها لأغراض لهم فيها، من تزيين المعنى على المتخاطبين بها أو للوقوف على معانيها بإطلاقها وهم يستعملون اللفاظ فيما بينهم فصدروا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني اللفاظ مستهمة على الأجانب، خبرة منهم على أسرارهم أن تنسج في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع من التكلف أو مجلوبة بضر من التصرف، بل هي معاني أودعها الله تعالى في قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم، القشيري، الرسالة، (مرجع سابق)، ص53.

(70) تفسير ابن عربي، ج1، ص23-25.



يكشف لنا هذا الرّسم، الترابطات التي يمكن أن تحصل في محيط الخطاب بين المقدمات/الصدور والبراهين/الحجج والمآلات/النتائج، وهو ما يجعل الأثر الججاجي، منتهى تفاعلياً وعملاً تناسراً، لتحققه، المَلَكات الإنسانية كلّها، حتى يقوى فعله ويشدّ سلطانه⁽⁷¹⁾.

وهذا الاعتبار النظري المفرد الذي يعتبر الخطب المعقودة على التفسير المتتخبة، مقدمات ججاجية ينتهي بها العتن التأويلي ويفتتح من خلالها المتكلم الاستدلالي، هو الذي سيدفعنا إلى رصد هذا المبحث، استناداً إلى ثلاثة مداخل أساسية:

- الاختيار
- العرض وطرقه

(71) لقد وصي كلٌّ من بيرلمان وتينكا في مصنفهما، ضرورة اعتبار النواحي الاجتماعية والنفسية، عوامل فاعلة في تحقيق النجاعة الججاجية المطلوبة، وهذا الأمر يبدو ويظهر من خلال القول التالي:

«Mais quand il s'agit d'argumenter, d'influer au moyen du discours sur l'intensité d'adhésion d'un auditoire à certaines thèses, il n'est plus possible de négliger complètement, en les considérant comme irrelevantes, les conditions psychiques et sociales à défaut desquelles l'argumentation serait sans objet ou sans effet. Car toute argumentation vise à l'adhésion des esprits et, par le fait même, suppose l'existence d'un contact intellectuel». Traité, p. 18.

• الخطاب وأشكاله

وهذه المدخل الثلاثة توقفنا على الأثر الججاجي التاجم والفعل البرهاني الناتج عن تناظم المقدمات الججاجية التي منها منطلق الاستدلال وفتح البرهنة، على الأنضبة والحقائق باعتبارها طلبات وغايات يقدر المحتاج الانصال بها وينوي استدلال الحلول في دوائر جذبها.

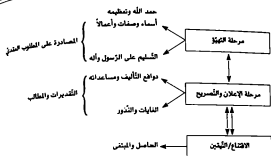
1- الاختيار والانتخال

لقد صار معهوداً لدينا نظرياً، أن كفاءة العمل الججاجي، متنسبة على اختيار المقدمات وانتخال المبتدآت، حتى تكون التجماعة نائمة والأثر مستكلاً⁽⁷²⁾، والمقدمات في الأعراف النظرية، كثيرة تختلف أنواعها باختلاف الأسيقة التي تنزل داخلها والمقتضيات التي تحتم استجلابها، لذلك يرانب بينها المحتاج، مراتبه هرمية تختزل تصورات وتستبطن مواقف من الحقائق الحاصلة والوقائع المقدّمة.

والناظر في خطبة ابن عربي على تأويله باعتبارها مقدّمة ججاجية، يتبين بها الممتن التأويلي، من جهة كونه تنفيذاً تفصيلياً لجمع من البيانات المجملة التي حونها الخطبة وتضمنها المستهل، سيغنم دون عناء، وجود بنية ناظمة تشدّ سدى الخطبة بعضها ببعض وتصلها في الآن نفسه بالمتن التابع لها تبع التعلق وإسناد الأنصواء.

والمصادرة على وجود بنية ناظمة تشدّ الخطاب وتنسده، داخل في دائرة الاختيار والانتخال، من جهة كونها دائرة تنجلي في محيطها كفاءة المحتاج بمارس نفوذه الرئسي من خلال جمع من المؤثرات المقابلة وجملة من المعوجهات الخطابية، كي يضمّن بعد العمل وشحد العزائم، طاعة جمهوره وقناعة موصله. وحتى نجعل كلامنا مدركاً وقليلنا معانياً، نجزّد تلك البنية في الشكل التالي، بترجم مظهرها ويجسّم هيئاتها:

(72) للوقوف على هذه المسألة النظرية، راجع كلامنا الفاتر على مبدأ اختيار المقدمات وانتخال المبتدآت، ضمن الفضلّين السالفين وما خصصناه، لبيان هذه التكنة من مواسر موقفنا وذيول موضفة، تردّ القضيّة إلى منابها وتنميتها إلى مظانها.



تتضمن مرحلة التهيئة ومثلتها تعني، مرحلة الإعلان ومرحلة التصريح، جملة من الوقائع أهمها:

- عظمة الله
- منزلة الرسول ومقامه
- دوافع التصنيف في علم التأويل
- مقاصد الهدى والتصيير بالأسرار المودعة والذرة المحجوبة

إن الجامع بين هذه الوقائع كلها هو مبدأ الشهرة وقانون الاشتراك، فالواقعة الأوليان (عظمة الله، منزلة الرسول ومقامه)، هما واقعتان رمزيتان، لاختصاصهما بضرب من الإجماع العقدي تنوحد في فضائه الذبانات الثلاث التي أثبتت بدرجات متفاوتة، نفاوت السنن الحاصن والظرف المقتضي، أولوية هذين المبدئين للدخول في حومة الله والتنزل في عالم الجلالة⁽⁷³⁾.

كما نحظى الواقعة الأولى (عظمة الله)، بإجماع لا مزيد عليه، خاصة في محيط البيئة الإسلامية التي حضنت خطاب ابن عربي التأويلي.

(73) للوقوف على المشغل التوحيدى في الذبانات الثلاث: اشتراكاً وتمازراً، راجع من جهة التنزيل:

وبذلك يغدو استحضار الوقائع التي تشتم بالاشتهار والإجماع، مصادرة على مطلوب الجمهور الذي يعتبر نجاعة الخطاب، بمدى التوافق الحاصل بين القول المثلوث وأفق انتظار المستقبل، من جهة كونه نذوراً ممكنة وتطلعات مرتقبة ترسم في طبقات الوعي البشري كما ترسم في دهاليز لاوعيه، يرتجي تنفيذها إرادياً كما يفتر الاتصال بها افتراضياً عبر محفز خارجي أو وسيط مستقل.

فالوقائع المشتهرة، تكسب الخطاب الحجاجي البرد والسلامة، برد الاشتهار وسلامة المعال، وبذلك يضمن ابن عربي محاجباً، التوافق مع مطالب جمهوره المفترض، وهو كما سبق أن بينا في مقام سابق، جمهور مفرد لا خاص ولا كوني يتكرر المزم ولا يقضي المخبتاً حتى لا تذهب ريحه هبأة بين العوام تلوكه ألسنتهم ويخرجونهم مخرج الظاهر الذي لا يزيد على علم العالمين علماً، بل ينقص ويغفل.

فالوقائع المشتهرة بين الناس تنزل في خطبة ابن عربي على تأويله، منزلة لملاطفة التي يفتح بها الكلام ويضمن من خلالها الألفاظ، طاقة نامر بالحلول في البثرة واحدة، حيث التفاعل والالتقاء وحيث التجادل والتجاذب، وهذا الأمر يحض خطاب ابن عربي المشبوه، من لدن أهل الحل والعقد، من مغبة الزم خارج عن جوازات الجماعة المعتمدة.

تكأن ابن عربي يرمي إلى إثبات عقيدته من خلال الإبتداء بما تقتضيه نوايس لمؤسسة الاعتقادية الإسلامية، حتى يفتك من محيط الشرعية الرمزية المحترمة والصنوعة صوتاً شديداً من الرعاة والحماة، موطن قدم وطرفة عين، بهما يستطيع إرسال كلامه وإنطاق رموزه التي متحها من مظان إلهية واستمدعها من مدارات

Sibony (Daniel). *Les trois monothéismes Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Editions, du Seuil, Paris, Mars 1992 et Juin 1997.

إن المشغل الذي يشق هذا الكتاب يكمن صوغه، في السؤال التالي: هل من الممكن أن تتعاضد الذبانات الثلاث وأن يحدث بينها التماسح، ما دامت تشترك جميعها في وحدة النوع وفراة المصدر؟ وقد فاد هذا السؤال SIBONY إلى البحث في الأصول والسمات، حتى يلهم نسفاً تصورياً ينظر إلى المشغل التوحدي نظراً فلسفياً إنطولوجياً لا نظراً اعتقادياً لسماتاً ومن ههنا تأتي طرافة هذا المسح وتنجم إضافته.

وثانية⁽⁷⁴⁾، وهذا الأمر يجعل خطاب المفتتح، خطاباً سليماً سالمًا، إن لم ينف الزيب أمله إلى حين يتمكّن ابن عربيّ من تنفيذ مقالاته وإنجاز تصوّراته، إنجيزاً يفعل به الناس وينجلي بواسطته البأس.

وتلك الوقائع التي حظيت بالإجماع وأسمت بالشهرة، خضعت إلى اختيار صادم يترجم خبرة ابن عربيّ، بأث خطاب، أشرط القول داخل المجال التداولي العربيّ الإسلاميّ، وهي أشرط صاغتها قوانين وحكمتها مبادئ حذت ماتبه وضبطت غاياتها⁽⁷⁵⁾.

مما يجعل الخطاب المضمّن، خطاباً ذا قوّة إقناعيّة يتفاعل بها الجمهور الفعّال الطّاعة والاستجابة، وقد تخلّص من التردّد وأطرح الشكوك، فلم يبق له إلا صفاء الشريعة وطبيعة المعاصرة، فكأنّ المحاجّ مندوب إلى سد الثغرات المفترضة بينه وبين جمهوره، حتّى تلتئم جراح «الكلم الإيديولوجي» التي أوزنته مؤسسات الضنون الاعتقاديّ وتحصل تبعاً لذلك، نصرة الأطراف وتوافق الأوصاف، فيحلّ هذا في ذاك، حلولاً لا يفرز إلا الإذعان والتصاهر في المحبّ التاجم عن عمل الاستدلال والمنطق من أثر البرهنة⁽⁷⁶⁾.

ولمّا كان مبدأ الاختيار، مبدأ من مبادئ التجارة الحجاجيّة، فإنّ ابن عربيّ

(74) للوقوف على بيان هذه الخطّة الخطائيّة، نعتي مسابرة التمت الاعتقاديّ الشّهي في التوضيح والابتداء، وراجع المقدّمة المعقودة على تفسير ابن عربيّ، ص 23-25.

(75) لقد خضعت الخطابات في المجال التداولي العربيّ الإسلاميّ إلى ضوابط صارمة وحيدة، وادعة، لا تتجاوز ولا تُخرق، إذ تُصل كلّ علم بفواعده (علم الحديث/ علم القصور/ علم المعاملات والتشريعات...)، لذلك نجد كلّ فرع معرفيّ من هذه الفروع مصفّراً بينه برسم الحدود وبعين المقننات، حتّى لا يضلّ الفارئ ولا يبه السامع، فننظره عقده الكلام وتعدّم وظائفه الإقناعيّة... ولما كان ابن عربيّ منّ خير سنن الأوّلين في تشييد والتوضيف، أجرى خطابه التأويليّ على عادة القوم، حتّى تنتهي الطعون المطعون بها عن من لدن أصحاب الأمر والتّهي، عثروا الحقائق وسبجوا الفهوم ولم يتركوا للقائلين محلاً ولا للحادّثين من علماء الأئمة مكاناً.

ولمزيد الاستيعاب بقضايا الخطاب الإسلاميّ الفقهيّ والتأويليّ والتعامليّ وما يتصل به من سياسات واستراتيجيات، راجع عبد (عبد الرزاق)، سفنة هياكل الوهم نقد العقل الفقهيّ، (البيوطي نموذجاً)، (مرجع سابق)، وخاصّة القسم الثالث، العقل الفقهيّ/سوز الإسراء والمراج: إسراء الزوج أم معراج البدن؟ ص 131-171.

(76) إن سياسة سدّ الثغرات المفترضة بين الأطراف المتنازعة، بتجزّ عنه مبدأ التوافق

وهو يوزن وقائمه التي ستغدو بمفعول عمل خطابي، حقائق تأويلية وعقائد تصورية، ليس هذا المقام مجالاً لبط الرأى فيها، يرتجى اشتهارها بين المرادين، يتفنون أسرارها ويتفلون جواهرها، نقل من خبر أصولها ووقف على وظائفها في تلك شغرات الوجود الذي حملته صانعه، كلمات نضّه تحميلاً ذا سز لا يكشفه إلا نور العلوم اللدنية والحظوات الزبانية من أهل البصر الثاقب والإشارة الموحية. يوب ابن عربي، وقائع خطبته نبويياً هرمياً، رأسه عظمة الله وجلال مقامه وقاعدته أهل الشوق والدوق وقلب حراكه مقام الرسول بُجَل واصطفي ودواعي التأويل أُنبت وأشير بها فرضاً سماوياً وواجباً وجودياً⁽⁷⁷⁾.

وهذا التنظيم الذي أُجريت عليه المراتب الوقائعية، يستلطن تصوراً ويضمر سياسة مدارها على أن حقيقة الحقائق إنما هي كامنة في الواحد الأول، نعمي الله تعالى مقامه وتقدّست منازلها، إذ منه - حسب تصورات أهل الطريقة - بُعثت الكلم وتبثت الحكم واتوجدت اليقينيات⁽⁷⁸⁾، وهذا التقدير، يقوم شاهداً على أن العمل «جنجائي»، عمل موجه «Orienté»، مآله غايات ومنتهى مساره تدور وتقديرات

وقانون الانسجام الذي يقول في شأنهما بيرلمان وتيتكا:

«Pour qu'il y ait argumentation, il faut que, à un moment donné, une communauté des esprits effective se réalise. Il faut que l'on soit d'accord, tout d'abord et empirique, sur la formation de cette communauté intellectuelle et, ensuite, sur le fait de débiter ensemble une question déterminée, or cela ne va nullement de soi». Traité, p. 18.

(77) للوقوف على مراتب تبويب ابن عربي وقائمه الخطابية، راجع مفعلة التفسير، ج 1، ص 23-25.

(78) يقول ابن عربي في مفتتح خطبة تأويله، في بيان هذه التكنة «الحمد لله الذي جعل منامه كلامه مظاهر حسن صفاته، وطوال صفاته مطالع نور ذاته، صفي مشاعر سامع قلوب أصفياته لتسحق السماع، وروى موارد مشاعر فهم أوليائه نيلن الاطلاع، وتلف أسرارهم بأشراق أشعة المحبة في أرجائها وشوق أرواحهم إلى شهود جمال وجهه بفتاتها، ثم ألقى إليهم الكلام فاستراحوا إليه بكرة وعشياً، وقربهم بذلك منه حتى خلصوا لديه نجياً، فرفى بظلمة نفوسهم، فإذا هو ماء نجاج وروي يباطه قلوبهم. فإذا هو بحر مزاج، فلما ارتدوا الغوص ليستخرجوا درر أسرارهم، طغى الماء عليهم فغرقوا في طيلوه، لكن أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها، وجدداول العقول فاضت من رشحه بنهرها، فأبرزت الأودية على فسوحها، جواهر ثاقبة ودوراً وأنبثت الجداول على الشواطئ، زواهر نظيرة وشمراً، فأخذت القلوب عند مفيض مدّها وانفقت على حثها، تملأ الجمور والأردان، عاجزة»

نقل حقائق المؤول يرحبها ويستند على نجاعتها.

إن اختيار المقدمات الحجاجية من جهة كونها منطلقاً استدلالياً ومسا برهائياً، يجعل الخطاب متسماً بقوة حجاجية تقود إلى ترشيح اليقين بتحقيق الناجمة عن عمل الوقائع وترابطها.

والحقائق التي اثبتت عن اختيار الوقائع المنطقي عرضها بما هي نوع من أنواع المقدمات، ترسم أفق ابن عربي التأويلي الذي تقوده جملة من الفرضيات النظرية والمطالب الأنطولوجية التي يصير بمقتضاها العمل التأويلي استجابة لمص سماوي وإنجازاً لأمر رباني، يقضي ببيان سر محدثه وتجليه غور مخبئه، حتى تحصل الهداية تامة وتنجز الرعاية عامة لا تقص ولا تحريف⁽⁷⁹⁾.

* عن حنّها وظلقت القوس في اجتناء الشار والأوار، شكرة بوجودها، قاضية بها الإزور، ج، ص 23.

نتبين من هذا الكلام أنّ الإرادة الأنهية، في معتقد أهل الصوف - إرادة تستغرق في المعلومات البشرية، فهي أنوار تنظم الوجودات ويهدمت تخريف المعقولات، فتصو الإرادة وتقوئها على كشف المخيل وهناك المنصور، ومن ثمة تكون الإرادة الأنهية إرادة تسيب وتكميل لا إرادة حيز ومنع. وهو ما يجيز إمكانية حصول التوحد بين ذات له وذات المعبود، لا كلفة ولا امتناع.

ولمزيد الإحاطة بهذه القضايا العرفانية، راجع المؤنذات التالية:

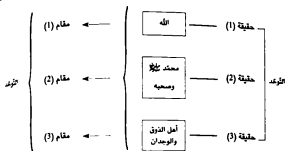
- التوكيل (عبد الزحمان)، هدفه هي الصوفية، (مرجع سابق).
- سليمان (وفيق)، الزمن الأبدى، الشعر الصوفي، الزمان، القضاء، القران، دراسة للدراسات والنشر، الأديّة، ط 1/1997.
- الكحلواني (محمّد)، الحقيقة الفينية من منظور الفلسفة الصوفية، العلاج والرمز، نودجا، دار الطلبة، بيروت، ط 1/2005.
- شوفلي (جان)، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد الغادر قنبي، إفريقيا للنشر، ط 1/1999.

(79) يقول ابن عربي في بيان حقيقة هذا الأمر «وأما الأسرار، فإذا قرع سمعها فوارج الأيات نطلعت، فأطلعت منها على طلائع الضمات، فتحررت في حسنها، إذ وأنها وطشت وهدمت عند تجلياتها وثلاثت، حتى إذا بلغ الزوج منها التراقي، طلع من ورائها حد، طلعة وجه الباقى وحكم الشهود عليها بنفى الوجود والزمها الإنوار، فسبحان من لا ي إلا هو الواحد القهار، سبحان من يتجلى في كلامه بحلل صفات جلاله وجماله على من في ضرورة بهاء ذاته وكشاله...»، تفسير ابن عربي، ج 1، ص 118.

وبغاية الوقوف على تلك العوائق وغيرها، نحصل تحسب من طرق عرض المقدمات حتى يعلم أنه، فعل الموحح جاهراً وضمه معاً وهم ساني تكون خطابه يهلب به الإقناع وينتهي من حلاله أنيقين، فيدل موحح موضح آخرى، على المنزلة لبيع والتشهير نفسه، فيلمس الضموني حلقه الحفنة لا يدسه تلك العربة، أحد سواء، فيختلص ويتغرد.

ب - العرض وطرائقه

لئن ارتبط العمل الحجاجي الدائرة عليه المقدمات بسبب الاحتيار، فإن توضح فعله التأثيري، مشروط بحسن العرض وموصول بدقة لسط، حتى تبت محتويات الفكرية وترسخ القيم التصورية التي ينوي المحاج إيصالها إلى جمهوره يفتنه بها ويضمن يقينه من خلالها. وقد عمد ابن عربي في تأويله عمق وفي خطبة كتبه خاصة إلى سياسة في العرض لم ينفرد بها عن غيره من المفسرين مسلمين، عدا في بعض المواطنين التي بدت فيها الخصائص الضويفية ظاهرة، اتضاه مقام الخطاب وضمها سياق القول، وهذه السياسة التي لم تبد خارجة عن ماكوف تسيطر خلفية حجاجية مدارها على ضرورة الانخراط ضمن المشهور من الأفكار والسائد من الحقائق، حتى يضمن الخطاب نفاقه بين جمهوره وصدقته نقي متقبله، لذلك علق علماء الحجاج نجاعة المقدمات الحجاجية، بسبب الأشهار، حتى لا يبدو عليها الشذوذ الذي ينفر الجمهور من الانخراط فيها والإقبال عليها، فتاعات يؤمن بها وموجهات يعمل وفق تعاليمها، وما يترجم حسن عرض المقدمات الحجاجية ودقة بسط الصدور الاستدلالية، الهرميات كما hierarchie التي نظم وفقاً لها ابن عربي خطابه، إذ بدأ بمقام الزفة والكمال (الله) ونثر بمقام القداسة والجلال (محمد ﷺ وصحبه) وانتهى إلى مقام الثوريت والأصطفاء (أهل الذوق والوجدان) وقد نظم هذه المقامات، نظماً متعامداً إليك نكته.



هذا التَّظْم يجعل العلاقة بين المرید والله ومحمد ﷺ، علاقة قائمة على الجدل المتفاعل وحركة لا يثنيها عن الاتصال بموضوع رغبته (التَّوَحُّد بذات الله ومتع السَّرائر منها)، ضدَّ المعارضين ولا إكراهات المناوئين، بل يجيئها المرید لنفسه نظراً إلى تحزبه من كلِّ الوسائط وحتكه كلِّ الشُّبُه التي كانت تحول بين إرادته وراهبته وجوده، وهي راهبته متحيزة عارضة يمتتها الصُّوفي بالرياضات الدائمة والسفر المتواصل في عوالم الإمكان والاحتمال⁽⁸⁰⁾.

إنَّ إحكام الترابط بين الوقائع المعروضة، بنجره عنه ميلاد جمع من الحقائق التصورية التي تتسم هي الأخرى بالاشتهار والاشترار وهو ما عكسه السُّلم الذي رسمنا عليه الوقائع/المقامات، إذ تمثل تلك الوقائع /المقامات، تشكيلات مفهومية ومخازن رمزية، تختزل مواقف الصُّوفي من العالم وأشياءه.

ومن ثمة بدت طرائق العرض التي قُذت من سُمتها، المقدمات الجنجاجة، ضامنة القوة البرهانية المطلوبة، حتى تثبت الحقائق المضمَّنة داخلها، ثبوتاً يتكَّن من خلاله ابن عربي من نشر نذوره التأويلية التي اجتازت الرِّسم وأقامت علاقة مع

(80) لتتبر هذه الحقائق في انعدام الوسائط وانفناء العوارض، راجع ضمن، معجم المصطلحات الصُّوفية، (مرجع سابق)، المدخل الاصطلاحية التالية:

- السفر، ص 99.

- السفر والطريق، نفسه.

لمنايع الحكمة، (الله/محمد 385)، تستقي منها السرائر وتستمد من مظاهرها الحكم والنوابع⁽⁸¹⁾.

وهو ما يجعل طريقة عرض المقدمات، تتجاوز مرتبة الشكل الظاهر، لتغدو هي الأخرى اختزالاً مرئياً، لموقف ابن عربي من علامات الكون ومحدثات توجود من جهة كونها بوابات على السر الحقيقي ومانعاً على المصدر الجوهراني، ينفرد بامتلاكه القطب ويشي بعضاً من هيئاته، إلى المرئيين والأنياع، حتى لا يفتو السر سريعاً وتنجلي الحقائق.

وهذا الأمر بدأ في قول الشيخ، صريحاً وهو يتحدث عن تأويل القرآن، وكنى ما لا يقبل التأويل عندي أو لا يحتاج إليه، فما أوردته أصلاً ولا أزمع أنني بنيت الحد فيما أوردته، كلاً، فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت وعلم الله لا يقته بما علمت⁽⁸²⁾.

فحقائق النص مدن حقيقة الله، لذلك صحت فيه الإشارة وضافت عنه العبارة ونفى ذلك الأمر، أن يتجاوز الصوفي، مرتبة الرسم الظاهر ليتوخد بمرئية الباطن الذي يكثر سرائر الحرف. ليجلي أبعادها تجلية صريحة لا مخفية، نفهم الوجود في حقيقت غيبه وتتوخد بما أحدث الله، تختزل حقائقه وتصون وداعه.

فكان الفعل التأويلي، فعل منفرد وحدث سرّي، لا يأتى للكلى ولا يجوز إلا لمن توفرت فيه الأشراف الشاذلة من سماء الزبونية، نعين الأشباه وتسمي منازل⁽⁸³⁾.

وقد لاحظنا ضرباً من التماثل في تحديد مرتبة المفسر/المؤول وتعيين منزلة تفسير/التأويل، لدى جل علماء المسلمين، نظراً إلى اتصال هذا الفعل وتلبيس هذا الحدث، بقداسة النص التي رشح بها تاريخه المؤسسي، إذ صار تدلالة،

(81) راجع في ذلك، أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، الفصل الثالث، 'فضايا التأويل'، ص 361-413.

(82) تفسير ابن عربي، ج 1، الخلفية، ص 24.

(83) عن حقيقة هذا الأمر، راجع، رسائل ابن عربي، (مصدر سابق)، كتاب الفتاوى في المشاهدة، ص 16.

مرتهناً بصفة لا بذاتيته⁽⁸⁴⁾، إذ نعتبر فعل النص القرآني من نعمة المقدس لا من اسمه المجزء، فالأول يرشحه والثاني يعينه⁽⁸⁵⁾، لذلك اصطفى أهل الذنوب، الترشيح لا التعين، حتى لا تنقذ إراداتهم ولا تنحصر مهجهم وهو ما بدأ نعارضاً بينهم وبين علماء الرسوم، جحدوا أدوارهم ونفوا تقديراتهم، لأن كل فريق أصر امتلاك اليقين وتوهم احتكار السر، فتواصل التنازع وحمي وطيس الصراع وفيهم وهم امتلاك الحقيقة التبعية والمعنى اللدني، المحرك الأوحد لمنظومة التأويل في المجال التداولي العربي الإسلامي يزكي جذوتها وينشط حركتها.

ج - الأشكال الخطائية ووظائفها الججاجية

لقد بات معلوماً أن الوظائف الججاجية تحملها أشكال خطائية متباينة، تباين المقامات ومختلفة اختلاف الأسبقية، لذلك عُدَّ الشكل الحامل، دالاً يخترن وظائف وحاملاً يتضمن أدولاً.

وما اعتناه علماء الججاج بالزوايا الججاجية Connecteurs argumentatifs⁽⁸⁶⁾

(84) للتحقق من هذا الزعم التأويلي، انظر مقدمات التفسير التالية:

- مقدمة تفسير جامع البيان للطبري، ص 25-27.

- مقدمة تفسير الكشاف للزمخشري، ص 6-9.

- مقدمة تفسير ابن عربين، ص 23-25.

(85) عن حقيقة هذه المعضلة الأنطولوجية الزمزية المتعلقة بفعل النص القرآني وعمل خطابه، راجع أركون (محمّد)، القرن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الذهني، امرج سابق.

(86) للوقوف على هذا المشغل النظري الدائر على الزوايا المحاجية ووظائفها في صناعة تلميح الحجاجية داخل الخطاب، راجع:

Itesku (Marjuna), *L'argumentation, introduction à l'étude du discours*, op. cit., Chapitre 6, opérateurs et connecteurs argumentatifs, p. 291-324

وقد اشغلت الزوايا/العوامل الحجاجية التالي:

Mais même d'ailleurs (O) Simon Au moins Tu sais - Tu vois - Vous-tu - Vous vous Attendez (et) ce n'est pas tout)

إن هذه الزوايا / العوامل الحجاجية، يوجد حركتها الخطابية، و...هم من تأويل مدعاه، وتكشف مضامينه، لذلك اشغل بها علماء الحجاج ووسائل الخطابية، نظراً إلى... ومضامينه الحجاجية في الظاهر بالمدعاه التي يحركها أقطار التمام/الذوايا...، 2004، ص 24، 25، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 364، 365، 366، 367، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 385، 386، 387، 388، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 403، 404، 405، 406، 407، 408، 409، 410، 411، 412، 413، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 422، 423، 424، 425، 426، 427، 428، 429، 430، 431، 432، 433، 434، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460، 461، 462، 463، 464، 465، 466، 467، 468، 469، 470، 471، 472، 473، 474، 475، 476، 477، 478، 479، 480، 481، 482، 483، 484، 485، 486، 487، 488، 489، 490، 491، 492، 493، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 501، 502، 503، 504، 505، 506، 507، 508، 509، 510، 511، 512، 513، 514، 515، 516، 517، 518، 519، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 538، 539، 540، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547، 548، 549، 550، 551، 552، 553، 554، 555، 556، 557، 558، 559، 560، 561، 562، 563، 564، 565، 566، 567، 568، 569، 570، 571، 572، 573، 574، 575، 576، 577، 578، 579، 580، 581، 582، 583، 584، 585، 586، 587، 588، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 596، 597، 598، 599، 600، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 610، 611، 612، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 619، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 627، 628، 629، 630، 631، 632، 633، 634، 635، 636، 637، 638، 639، 640، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 662، 663، 664، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685، 686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693، 694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701، 702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709، 710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717، 718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725، 726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733، 734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749، 750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757، 758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765، 766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773، 774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781، 782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789، 790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797، 798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805، 806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813، 814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821، 822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829، 830، 831، 832، 833، 834، 835، 836، 837، 838، 839، 840، 841، 842، 843، 844، 845، 846، 847، 848، 849، 850، 851، 852، 853، 854، 855، 856، 857، 858، 859، 860، 861، 862، 863، 864، 865، 866، 867، 868، 869، 870، 871، 872، 873، 874، 875، 876، 877، 878، 879، 880، 881، 882، 883، 884، 885، 886، 887، 888، 889، 890، 891، 892، 893، 894، 895، 896، 897، 898، 899، 900، 901، 902، 903، 904، 905، 906، 907، 908، 909، 910، 911، 912، 913، 914، 915، 916، 917، 918، 919، 920، 921، 922، 923، 924، 925، 926، 927، 928، 929، 930، 931، 932، 933، 934، 935، 936، 937، 938، 939، 940، 941، 942، 943، 944، 945، 946، 947، 948، 949، 950، 951، 952، 953، 954، 955، 956، 957، 958، 959، 960، 961، 962، 963، 964، 965، 966، 967، 968، 969، 970، 971، 972، 973، 974، 975، 976، 977، 978، 979، 980، 981، 982، 983، 984، 985، 986، 987، 988، 989، 990، 991، 992، 993، 994، 995، 996، 997، 998، 999، 1000.

بالدليل على أن الوظيفة الجبجائية المتعلقة بالتأثير والموصولة بالفعل، مختزلة في أشكال لفظية بسيطة كانت أم مركبة، يشغلها المحتاج لشيد بها عالمه المفترض وينبت من خلالها كُسموسه المحدث الذي سترجم من خلاله، تاويلاته للقائمة على مراجعة المحاصيل السابقة واستبدالها بفتوح آيلة، يؤمن بها الجمهور ويعمل بها المتخيل⁽²⁷⁾.

والناظر في خطبة تأويل ابن عربي، مقدمة جبجائية، لظاقر بجملة من الأشكال الخطابية الحاملة، قيعاً جبجائية يقوى من خلالها الانتعاج وتستجلب بها لئاعة وحتى نزلها عزلاً بياتياً، ننظّمها في الجدول التالي:

الوظائف الجبجائية	الأشكال الخطابية
انكشاف السرّ وتجلي الحقائق	لوزا والإبصار «فرايت»
الرّفة وعلو المقام	طبع النّبيج والحمد «الحمد لله»
التخصيص والتفريد	تعداد الأسرار وعرض الخوافي «وأنا الأسرار»
ترشيح الرّفة وورق مقام العلوّ	لنالك والمتنص «المسبحان»
تفضيل مفتض المهمة التأويلية وجمال مقامها	لذخول والمباشرة «ويعد»
عنة الكشف ودواعي التوروث، تورث أهل الذوق، السرّ واليغين	لثرفي والشرع «فشرعت»

تكشف لنا الأشكال الخطابية المستخرجة من خطبة الكتاب ووظائفها جبجائية، سلّمية شكلية صارمة تختزل حركة أهل الذوق في طلب الحفيقة شرفومة في النصّ القرآني، من جهة كونه العلامة الوجودية المختزلة، قدرات تخلف بسوس كونه وبوجه محدثاته، إذ إن هذه السلّمية تحاكي المسار الذي بناه سنالك بترقي وبعرج.

لذلك كانت الدوابه ملطبعاً وسسبحاً: ثمّ عوداً بنصبها ومبرداً ومعدداً راحاً برسحاً وورقداً ثمّ اسدسوساً ولسشاهاً وسرراً وحلاوداً في عالم أهل الكشف عطفوا

القواعد وأدوا الأدوار⁽⁸⁸⁾. فهذا الترقّي الذي باحت به أشكال الخطاب، بنفسين ترقياً موازياً، هو الترقّي الوجودي والصعود الأنطولوجي الذي ينفّذه السالك، حتى يتصل بنغب الحقائق ويدرك كامن الودائع⁽⁸⁹⁾.

وبذلك أذى الشكل الخطابي، دوراً ججاجياً، مآله إقناع الجمهور بمسالك إدراك وجوه الحقيقة والتنعم بمجاورة السرّ.

فإن عربيّ أوصل من خلال مقدّماته الججاجية، تصوّرات تأويلية قائمة على مجاوزة الشُّبُوت الجارية مجرى السُّلُط المائلة تعبيراً وتحدّ، تجيز وتمنع، فهو يدور من خلال كلّ ذلك، إلى إقامة وحدة وجودية بين المرید المتلهف والإله المتوضّف بصفاته والمتعالي بجهاته، عبر الوسيط القرآنيّ باعتباره التمثيل الملقوظ للحقائق الغائبة والودائع المخبّأة في إهاب رمزيّ فيه ظهر مفسّر وبطن مشفّر، يجلوه العريد بإرادته المستمّدة من سماء الرّفعة والمستخرجة من محيط الكمال⁽⁹⁰⁾.

إنّ خطبة تأويل ابن عربيّ، من جهة كونها مقدّمة ججاجية، تضمّنت جملة من الوقائع وجمعاً من الحقائق الأنطولوجية الوجودية، كما حوت مشيرات لفظية ومجليات مقامية اختزلت تصوّرات الرّجل الفكرية والتأويلية التي سيتمّ إنجاز إمكاناتها في متن الكتاب باعتباره برهنة مفضّلة وإثباتاً منجزاً، لما حوته المقدّمة من حدوس وإشارات، منها جواز المتن، لا تنافر ولا تعارض.

وهو ما بيني انسجام الخطاب الججاجي الذي يستمدّ فعله من مبادئ مزبك ذكرها، أجلها حسن العرض ودقّة البسط، حتّى تكون النهاية إقناعية نبيّنية،

(88) للوقوف على مدارج ترقّي الصوفيّ في طلب المعرفة وتحصيل اليقين، راجع. رسالة القشيريّ في علم التصوّف (مصدر سابق)، وخاصّة الفصل الثاني، (شرح المقامات أو مدارج أرباب السلوك)، ص 89-350، وقد حصر القشيريّ مدارج أرباب السلوك ومقاماتها في تسعة وأربعين مقاماً، ألزها التوبة منزلاً من منازل السالكيين، ص 91 وأخرها الشّوق، وهذه المقامات/المدارج، يرتاض بمقتضاها السالك، فيتصل بموضوع شوقه، الصّدق ارتواءً وتحصيل. لا مانع يمنع ولا حائل يحول.

(89) يقول ابن عربيّ في صدر تأويله، لتأدية هذا المقتضى، وفهمت منه أنّ الظّهر هو نصير والجلن هو التّأويل والحدّ ما ينتهي إليه الفهوم من معنى الكلام والمطلع ما يصعد إليه إلى شهود الملك العلام في المعرفة عامة، تفسير ابن عربيّ، ج 1، ص 24.

(90) يقول ابن عربيّ في صدر تأويله، لتأدية هذا المقتضى، وفهمت منه أنّ الظّهر هو نصير والجلن هو التّأويل والحدّ ما ينتهي إليه الفهوم من معنى الكلام والمطلع ما يصعد إليه إلى شهود الملك العلام في المعرفة عامة، تفسير ابن عربيّ، ج 1، ص 24.

تضمن انخراط الجمهور فيما أحدثه الخطاب من عوالم هي بدائل تحل في القلوب
بجمرة، فتوشع عالم الحضرة، انكشاف أسرار وهتك حجب.

III - التَّقْنِيَّاتُ الْجَبَّاجِيَّةُ / «جسم الإقناع الوسائطي»

لقد آل بنا الحديث عن التقنيات الجبجاجة في الفصلين المتطفيين، إلى
اعتبارها أشكالاً خاوية وأجساماً وسائطية يشغلها المحاج بالقيم والنصيرات
والعقائد، كي يقنع بها جمهوره ويوصل من خلالها مندوره، لذلك قد نشابه
الحجج وتختلف السياسات، بين جلّ المجاري التفسيرية التي أجرينا عليها الاختيار
واقفاً على ماذنها المساواة.

وهذا المألّ الثظري، يجعلنا نعتبر التقنيات الجبجاجة، وسائط سخرها
لمحاج ليبلغ من خلالها العقائد التأويلية التي وسماها بالثجاعة ونعنها بالكفاءة،
تجلي الحقائق وتقول صواب العلامات.

والمصادرة على اعتبار المتون التفسيرية في الثقافة العربية الإسلامية،
خطابات جبجاجة، نبيح لنا استخراج الأنواع الجبجاجة والتقنيات الاستدلالية التي
نوسل بها ابن عربي، وهو يقنع جمهوره بكفاءة الأول الصوفي القائم على الجواز
لذوقه والتحرز قدر المستطاع من سلطان الرجال وأسر المنطق العقلي الذي يحجز
نعنى ويظلل الحقيقة، فلا ينكشف منها سوى الرّسم ولا يظهر عليها عدا الوهم
وهذا الاعتبار هو الذي سيعمل ابن عربي باعتباره رائد هذا المنحى في تأويل النصّ
لقرآني، على دفع شبهه وردّ طعونه، حتّى يخلص معدنه ويصفو معينه ويغند
الأمودجاً لأهل الذوق والوجدان، يحتذون على حذوها عند تلاوة القرآن،
ينكشف لهم ما استعدوا له من مكتونات علمه، وتجلّى عليهم ما استطاعوا له من
حقائق غيبه،⁽⁹¹⁾

فما هي أهم التقنيات الجبجاجة التي سخر ابن عربي، لنفسه مركبها وما هي
أهم الأفعال المنجزة عنها والناشئة منها؟

لايبد أن نلاحظ بدءاً، قبل أن نرسم تصنيفية الحجج التي استعملها ابن

عربي، لتبكيه خصومه من دعاة الرسم الظاهر والإشارة البيئية أثرين كانوا علماء كلام، أن الموضوع الذي يستقي منه ابن عربي، أجسامه الواسطية وبنائه الاستدلالية، إنما هو الموضوع الخيالي، باعتباره مصدر الخلق وسبب الضاعمة. نعمل في رحابه الحدوس التأويلية وتنجلي في مرآته الحقائق اللدنية⁽⁹²⁾.

وهذا الأمر أشار إلى كفاءة فعله، ابن عربي وهو يوطن ويستهل حتى ينفذ المتغلب اعتقاده، وفق تلك الإشارات التي تضمنتها خطبة الكتاب، مقدمة ججاجية تلوح بالمطلوب وتلمح إلى واجب الاعتقاد وصواب المعنى، وهي كلها مفولات تأويلية متحولة، تنفعل بالانساق العقديّة الحاضرة وتناثر بالمقتضيات المقابلة المحيطة.

وهذا الموضوع المنفرد سبلون الحجج بأصباغ مفردة أجلاها التحرز من المقاييس المنطقية والثوابت العقلية والضوابط المرجعية، ليطلق المحاجج/المؤول، لخياله، العنان بتصور ويفترض، يسافر ويرحل في براري الإمكان والاحتمال، فتصير العلامات اللغوية البانية سدى النصّ القرآني، وموزاً تختزل أدفاقاً دلالية عادة ما تتجاوز حدود المرجع وإكراهات التراضع.

ولعلّ هذا المأني هو الذي أثار حفيظة الضون المقدني، فكيلت لأهل الإشارة والدوق الطعمون والسباتب، دلت على ذلك مقالات اختلفت أزممنتها وتباينت منطلقات أصحابها⁽⁹³⁾. وهذا لعمرى دليل على أن تنازع المذاهب في الفكر العربي الإسلامي، إنما هو تنازع دوافعه احتكار المنازل والانفراد بالمواقع، مما أشعل نار الفتنة بينها، فانهجب النصّ المؤول وبرزت الهيئات والإمكانات التي بنتها القاسير

(92) للوقوف على وظيفة الخيال في الفكر الصوفي عامة وفي تصوف ابن عربي خاصة وما يعلّق به من أدوار صناعية، نرشد العمل التأويلي ونقويه. راجع المؤلفات التالية:

• Corbin (Henry), *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Aubier 2^{ème} édition, Paris, 1993.

• *L'imagination créatrice*, Actes mis en forme par Roselyne Chenu, langages à la Baconnière, Neuchâtel, Suisse, 1971.

- قاسم (محمود)، الخيال في ملعب محيي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، مطابع سجل العرب، 1969.

(93) عن هذه القضية، راجع ابن عامر (توفيق)، مواقف الفقهاء من الصوفية، (مرجع سابق).

ورسمتها التأويل، يفعل بها الناس اعتقاداً وإيماناً فتضعف آثارها ويقوى جبروتها⁽⁹⁴⁾.

ولن نتابع في استخراج الحجج التي وظفها ابن عربي، لإقناع الجمهور بصواب تأويله آيات سورة البقرة، منوالياً منظماً نظراً إلى اتصال هذا اللون التأويلي بالأوراد والشوايح، نقذف في صدر المؤول قذفاً، لا تحذف الزوائد العرفية ولا قواعد الغوية ولا الإلزامات الدلالية التي تجري عليها لغة البيان ويتقوم بها منطق لسان، وإنما هي لغة مصدرها الغيب ومآلها الحجب، لذلك لا نستفز على دلالة معلومة بل نتفتح على رمز تتسع مجالاته وتتمدد حقوله، فنصير الحروف مختبرات وجودية ومرموزات أنطولوجية، تتضمن حقائق غائرة وأسراراً عميقة لا يعرف كتبها إلا من خبر لغة العرفان وارتاض بنحوها وتذوق رحيق بلاغتها⁽⁹⁵⁾.

ولكن رغم تلك الصفات، فإن ابن عربي نعط حججه - وهو يدافع عن كفاية الأول بالظن - في تجلية الغيب وهتك الحجاب -، تميظاً يتوافق ومنطقاته النظرية وتصوّراته الأنطولوجية التي يبتدي بها في أمور التأويل بما هي إلهامات ووردات بشدفاً من متابعتها ويمتحتها من مظانها، لذلك كانت بنية النص القرآني وعلاماته، ذات وجهين: ظاهر مفسر وباطن مؤول، ينتقل بينهما العارف الضوئي نقلاً بحاكي مذمات السفر من عالم الثعنين إلى عالم الممكن، باعتباره عالم الحقائق الضافية يتوخد بها المرید، توخداً حلولياً، بصير بمقتضاه ذاتاً حقيفة لا تفاضل ولا نمايز⁽⁹⁶⁾.

لقد اعتبر بعض المنتظرين استخراج الثغنيات الجبجاجة واستحصال الوسائط تروحاتية من خطاب ما، ضرباً من الاستبصار بالميكانيكا الجبجاجة التي وفقاً لها

(94) عن سلطة التفسير والتأويل في توجيه نظم الاعتقاد في الثقافة العربية الإسلامية، رابع أركون (محمد)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الفني، (مرجع سابق).

(95) لتشكل هذا الأمر المتعلق بدلالة الحروف على المراتب الوجودية والمنازل الأنطولوجية، رابع ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، ج 1، ص 203 وما بعدها (باب الثاني، في معرفة مراتب الحروف والحركات من العالم ومآلها من الأسماء الحسنى ومعرفة الكلمات ومعرفة العلم والعالم والمعلوم)، وكذلك، الرسائل، ص 16، كتاب الفناء في المشاهدة.

(96) تفسير ابن عربي، ج 1، ص 24.

تدور دوايب الخطاب وتتحرك أسرار الكون⁽⁹⁷⁾، فهذا التصور النظري، يعني أن الحفر في التقنيات الحجاجية، يؤول بالضرورة إلى الظفر بالوسائط الإبداعية ود تفضنه من مواقف وتصورات ينوي المحتاج تمكينها في كيانات متقبله، يعملون بها ويستهنون بنهيا.

وقد لا نجانب الضواب، إذا اعتبرنا مشغل التقنيات الحجاجية، مشغلاً تأويلياً، إذ لا يقصد المحتاج من التوسل بالبراهين والأدلة، لتقوية زعم أو دحض تصور، جهة الشكل، بل يقصد جهة المضمون، باعتباره طلبية كل محتاج ينوي تبديل عوالم الاعتقاد ويروم تغيير مواقف المناوئين، حتى ترسم، فجوات الانقراض وتحصل المصالحة بين الذوات المتنازعة، لذلك خصص علماء البلاغة والحجاج ومن بعدهم علماء تحليل الخطاب، التقنيات الحجاجية، بعناية معتبرة انعكست كماً وتجلت منزلة، فهي لدى جلهم قلب النظرية الحجاجية ومركز الخطاب الإقناعي، إذ لا مهرب، لبلوغ مرتبة الإقناع، من التوسل بالوسائط البرهانية والآلات الإقناعية، تدرك بها المقاصد ومن خلالها يقرى الخطاب وتلتئم عناصره⁽⁹⁸⁾.

وسياحظ قارئ هذه الرسالة تنوعاً في المناويل وتعديداً في شبكات القراءة. وهذا الأمر ليس بختاً وصدفة، بل هو خيار مقصود إليه، نظراً إلى ما يختص به كل مجرى تأويلي من فرائد خطابية وخصائص مقالية، تجيز الاستهداء بمنوال

(97) يقول برونون Breton، في بيان هذا الاصطلاح:

«Non essaierons dans ce chapitre, de comprendre comment la «mécanique argumentative» fonctionne. Comment, concrètement, convaincre-t-on?», Breton (Philippe). *L'argumentation dans la communication*, op. cit., p. 39.

(98) راجع أصول هذا التصور الذي يعتبر التقنيات الحجاجية بمثابة النواة التي عليها مدار الخطاب الإقناعي، المؤلفات التالية:

- Breton (Philippe). *L'argumentation dans la communication*, op. cit.
- Tutescu (Mariana). *L'argumentation, Introduction à l'étude du discours*, op. cit.
- Perelman (Chaim) et Tyteca (Lucie-Olbbrechts). *Traité de l'argumentation*, op. cit.

- فهذه المؤلفات وغيرها انشغلت ببيان دور التقنيات الحجاجية في إثبات القيم النظرية وترسيخ المواقف التأويلية التي ينوي المحتاج إقامة الدليل على صحتها أو دحضها ونهيا.

ويستصحب على الانتقاد لمنوال آخر، وهذه الحقيقة الاختيارية، لا تعني البتة أننا، بعد تجريب المناويل على المدونات، بل تنوي من وراء هذا الاختبار، لكشف الأنماط الجبجاجة والوسائط البرهانية من المدونات ذاتها، حتى لا نلوي الأعتاق ولا نقتصب الإيرادات وتبقى المعارف النظرية وسائل تنظافرت وتكامل. لرند الفعل فنأولني وإعانتته على استخلاص المقاصد الغائرة واستحصال الاستراتيجيات المتخفية في صمت العبارة وفي دياجير الكلام، يجعلها وينشرها على ساحات الإمكان الأنطولوجي تقاربها المسالك وتكتب من خلالها هيئات الحقيقة ووجوهها.

وقد حصر برتون Breton، تقنيات الحجج وألانه، داخل محبضات أربعة، سماها، عائلات الحجج «Les familles d'arguments» وهي في نظام نيويه وفي نظر تنظيمه:

1. حجج السلطة *Les arguments d'autorité*⁽⁹⁹⁾
2. حجج الاشتراك والعموم *Les arguments de communauté*⁽¹⁰⁰⁾
3. حجج الهيكلية والتأطير *Les arguments de cadrage*⁽¹⁰¹⁾

(99) يعرف برتون، هذا النوع من الحجج قائلاً:

«La forme des arguments d'autorité est assez constante: L'opinion qu'on lui propose est acceptable par l'auditoire parce qu'une autorité la soutient et que cette autorité elle-même en est bien une pour l'auditoire», op. cit., p. 61.

وقد وصل برتون، هذا النوع من الحجج بجملة من الصفات أعنها التفويض المعرفي والتثيق والكفاءة والخبرة والذم/الزهد...، نفسه، ص 63-67.

(100) يبرز برتون اللجوء إلى هذا النوع من الحجج، قائلاً:

«L'appel à des présupposés communs est largement utilisé, notamment dans tous les cas où une communauté de pensée et d'action préexiste clairement entre l'orateur et l'auditoire», op. cit., p. 69.

(101) يقول برتون، في شأن هذه الحجج القائمة على إعادة تنظيم العالم وهيكلية الأنتكز:

«Là où le recours aux valeurs, aux lieux, à l'autorité admise implique le rappel d'un monde connu, commun qui sert immédiatement de réel de référence, le cadrage du réel implique une nouveauté, un déplacement, un autre regard», op. cit., p. 79.

مطابقاً في السياق نفسه أن:

«L'argument de cadrage implique que son destinataire sache toujours qu'il s'agit d'une manière parmi d'autres possibles, même si l'on pèse de tout son poids en sa faveur», Ibid., p. 81.

4 - حجج المماثلة والمشابهة *Les arguments d'analogie* (102)

إن هذا المنوال الذي سنتوسل ببعض مبادئه، للمحدث عن أنماط الحجج وضروب الحجاج في تأويل محيي الدين ابن عربي، لا يعدو أن يكون سوى شكلا مجرد تنظم من خلاله الأفكار وتبويب الحقائق التي يرمي المحجاج/المؤول بر نحتها في كيانات متقلبه ورسمها في أعماق مخاطبيه.

وفضل هذا المنوال كامن بالأساس في تمثل جل تصورات رواد علم الحجاج ومؤسسه وربطها بالأصول التحوارية والمبادئ الاتصالية التي ينجز عنها اعتبار الحجاج، عملية مركبة يتجادل في محيطها أكثر من فاعل وتتصارع في فضاءها أكثر من أخلاقية تنفال حيناً وتنتشر أحياناً⁽¹⁰³⁾، فيبقى العمل الحجاجي، بوابة المؤول على استكشاف العالم المختزل في الخطاب وحمل المتقل على الانحشار في دور مآلة صنعها الحجاج وأحدثها الاستدلال، فصارت قوانين يعبر بها الانتماء وضوابط يحد من خلالها التوافق.

أ - حجج السلطة *Les arguments d'autorité*

تنفوم هذه العائلة الأولى، بجملة من الأشراف حصرها برتون Breton، في المظاهر التالية:

• الأحكام المشتركة⁽¹⁰⁴⁾.

(102) يقول برتون، حافاً حجج المماثلة والمشابهة، ضابطاً وظانقها في أسبقة المحاجة والمجادلة:

«L'argument d'analogie consiste à établir entre deux zones du réel jusque-là disjointes une correspondance qui va permettre de transférer à l'une les qualités reconnues à l'autre...» L'analogie est une correspondance qui tient sa force de son mystère partagé...» Ibid, p. 97-98.

(103) يقول برتون، في بيان هذه الخاصية التي تجعل الحدث الحجاجي، آلية تصف التنافس الإنساني المعقد:

«...c'est dans cet esprit que nous définirons l'argumentation tout au long de ce livre. conscient qu'il s'agit à la fois de décrire les mécanismes d'un élément essentiel de l'activité humaine et d'en faire du même coup la promotion», Ibid, p. 7.

(104) نفسه، ص 42.

- الجماعات ذات الكفاءة والسلطان⁽¹⁰⁶⁵⁾.
 - هيكله الواقع وبنته وفق شكل ما وبطريقة معينة⁽¹⁰⁶⁶⁾.
 - إحداث المعاملة وتجويز المشابهة⁽¹⁰⁶⁷⁾.
- وستعمل على متابعة تلك الأشراف التي تتفوق بها حجج أسنطة، حكماً
بذممة قاعدة، حتى نستطيع فيها بعد أن نستخلص، حجاجية هذا الشيء من
الحجج وما يمكن أن يشرح عنه من أفعال، تبدل اعتقاد الجمهور وتغير تعبيراته.

1- الأحكام المشتركة

نخص الأحكام المشتركة بنجاعة حجاجية فائقة، نظراً إلى ارتباطها بشعور
نصارى، يسري بين الناس اعتقاداً راسخاً وحقائق مطلقة.

وقد سبق أن حللنا منزلة الأحكام المشتركة، لبيان حجاجية المقدمات وم
تخري عليه من قيم ووقائع وحقائق تناظم وتتعاقد، لتبني محيط الاعتقاد الجديد
أي بروم ابن عربي تشبيهاً معالمة وإقامة صروحه، نعني الاعتقاد الضوئي
(الشرفي)، من جهة كونه مرآة لنبوغ الحقائق الضافية والجواهر الخائصة.

والأحكام المشتركة في تأويل ابن عربي، تشتغل اشتغالاً لا يختلف عما نها
من حيث المعنى والغاية، في الشقين التأويليين: الأثري والظرفي، إذ يرجع من
تد الأحكام المشتركة التي هي في المحصلة والمتبهر، حقائق تأويلية، تهيئة أوب
تخيل، تهيئة تليق بمقام الحضرة وتتوافق ومناخ الإشارة، بنقاد بهما الأول ويتوجه
من خلالهما الاعتقاد في كل ما يطرأ على كيان المستقبل من واردات والهدات

⁽¹⁰⁶⁵⁾ نفسه.

⁽¹⁰⁶⁶⁾ نفسه.

⁽¹⁰⁶⁷⁾ نفسه. علماً أننا لم نلتزم الالتزام كله بالمحددات التي رسمها برنون لعائلات حججه،
وذلك عائد إلى طبيعة الرؤية التي يتفوق بها مزعنا التأويلي في هذه الزسنة، وهو أن نعتبر
لحقيقتنا النظرية التي نتوصل بها، مجرد آليات نهدي بمفوماتها التصنيفية ولا نتغل
بتعاليمها الإجرائية التي وضعها لها أصحابها وضعاً يتفعل بالسياق الاختياري الخاص،
(اللفة الفرنسية)، وما يتفصل بهذا السياق من تعاليم ثقافية وحضارية، تسم الجحاج وتوجه
مسارات البرهنة والاستدلال، لذلك قد نلجأ في بعض الأحيان إلى دمج مفهدين وض
مشغلين، حتى نلانس بين آلية التأويل وسياق الاختيار، لا عيب في ذلك ولا مضايقة.

ينجلي من خلالها سز الحروف الذائلة على الغاز وجودية ومراتب أنطولوجية تتجاوز محيط العلامة لتحل في كون أكثر اتساعاً نعني الرمز المشخّن بالإيهام والمشخّون بالتدلال، حتى إن بعض من اعتنى برصد قواطين خطاب ابن عربيّ البلاغية، ذهب به الظن إلى ميلاد لغة جديدة لها قواعد وأشراط، تبنى نحوها وتحدّد عوامها⁽¹⁰⁸⁾.

والتوسّل بالأفكار العامة والأحكام المشتركة (عظمة الله/ منزلة الرسول ومقامه/ جلاله القرآن وبيانه/ مقاصد الهدى والتبصير بالأسرار المودعة والذّرر المحجوبة...)، تجعل الخطاب الججاجي، خطاباً موسوماً بالضمان الأدنى، حتى يتمكن ويستقر، يرسخ ويتوطّن، ولعلّ التشابه الحاصل بين جلّ علماء التفسير، بدءاً من الطبري، وصولاً إلى ابن عربيّ، في نظام التوطيّن وشكل الابتداء، دليل على أنّ الإحداثيات التأويلية لا تجوز إلّا في حال أعلن فيها المستقبل، طاعته وطلّق الشكّ وطرّد الرّيب وآمن بأنّ القواسم الاعتقادية الواصلة بينه وبين مُخاطبه (بكر العلماء)، قواسم مشتركة، أدلّتها واحدة لا اختلاف ولا تباين⁽¹⁰⁹⁾.

وهو ما يجعل الأحكام العامة والحقائق المشتركة، ركناً ركيناً في العلبة الججاجية، بهما يكون الابتداء وعليهما تبنى المآلات وتأسس التواضع، فانخراط ابن عربيّ في أنظمة سُنّة التوطيّن التي سار عليها رؤوس التفسير قبله، لا يعني قبول تصوّرات ما تصوّروا ولا تزكية اعتقادات ما اعتقدوا وإنما هو في نظرنا أمر داخل في نظام استراتيجي، مآله طرد الشبه وإسكات الحناجر الرافضة، حتى ينسج لشيخ الطريقة الأكبّرية، فعل الذّحض وعمل مراجعة الأفضية التأويلية التي اعتقد في صحتها علماء الرّسوم فتوهّموا احتمالها الحقائق كلّها وتضخّنها الأسرار جلّها.

(108) عن عناصر الإحداث ومواطن العرفانة الزمّية في لغة ابن عربيّ، راجع الحكيم (سعاد)، ابن عربيّ ومولّد لغة جديدة، (مرجع سابق).

(109) للوقوف على طبائع الاشتراك في نظام التوطيّن بين المفسّرين المسلمين، من الطبريّ إلى ابن عربيّ، راجع مفضّات التفسير الثالّية: (تفسير الطبري/ تفسير الزمخشري/ تفسير ابن عربيّ - لإحالة سابقة)، إذ إنّ كلّ هؤلاء، يتوسّلون - وهم يبدؤون خطاباتهم التفسيرية - بقواسم اعتقادية مشتركة تنقزم بمبدأ التوحيد، مبدأ تمتاز به الإرادة الإلهية عن الإرادة البشرية، وهو ما يتجزّ عنه إثبات الجبروت الإلهي، جبروتاً مطلقاً، لا تنسب ولا تخفّف، فكّل المفسّرين/المؤرّلين، إلّما يتحرّكون، لتمكين خطاباتهم وإثبات حقائقهم في حيز المشترك، حتى لا تفرّ الإيرادات ولا تضطرب الأنفس.

2- الجماعات ذوات الكفاءة والسلطان

لقد حدّد ابن عربيّ جمهوره مذ شرع في التّوطين وطفق في البسط، تحديداً صريحاً لا التباس فيه ولا مواربة، إذ يقول بصريح اللفظ وجلّي العبارة «وه تعالیٰ فی کلّ کلمة ینفذ البحر دون نفاذها فکیف السبیل إلى حصرها وتعدادها، لکنها یتوجّح لأهل الذّوق والوجدان یحتذون علیٰ حدّوها عند تلاوة القرآن، فینکشف لهم ما استعدّوا له من مکنونات علمه، ویتجلّیٰ علیهم ما استطاعوا له من خفیاته، والله الهادی لأهل المجاهدة إلى سبیل المکاشفة والمشاهدة ولأهل الشّوق إلى مشارب الذّوق»⁽¹¹⁰⁾.

فابن عربيّ رسم مجال حرکتہ، لحظّة حدّد جمهوره وعین سامعه فهم جماعة من «أهل الذّوق والوجدان»، علت مدارکهم ودقّت مفاسدهم فوققوا علیٰ أسرار ووقوف الخبيرة الباطنة التي انکشف معها السرّ وانجلي الغیب الذي خلّفه التأويلات الظاهرة التي أسرت مجال الاعتقاد الإسلاميّ زماناً طويلاً، فسيطت حظه ورسمت سلّم التّقييم فيه. والتأطر في تأويل ابن عربيّ الإشاريّ وفي مصتقات غيره من الصّوفيّة المتحمين إلى دائرته، لواجد أنّ «جماعات التّسير» التي تشدّ أزر خطاب التأويليّ حتى يفوق وينفذ ويکتسب الشّرعية الواجبة التي بها يتزكّى ومن خلالها يتيسر، حقائق قاطعة ووقائع بائنة، لا يأتيها الباطل ولا يشوبها الزّيف، هي جماعات مفردة وطبقات مخصوصة، حدّها التّوصيف وغيبها التّعت حتى تمازج عن سواها، لا اختلاط ولا تمازج.

فهذا الطّوق الذي ضربه، ابن عربيّ علی جمهوره، موصول في نظرنا بروية تجلّ الأنطولوجية التي تعتقد الاعتقاد كلّ في امتلاك العارف الصّوفيّ، حقائق غير القرآنيّ امتلاكاً فردياً لا يجيز الاشتراك ولا يقبل القسمة.

ولقد تجلّى هذا الاعتقاد التّظريّ، في ما تركه ابن عربيّ من مؤلّفات، صامت تحوّلته وترجمت مواقفه⁽¹¹¹⁾.

⁽¹¹⁰⁾ تفسير ابن عربيّ، ج 1، ص 25.

⁽¹¹¹⁾ للوقوف علی حقیقة هذا التّصور، راجع الفتوحات المکنية، (مرجع سابق) وكذلك الرسائل، (مرجع سابق)، وخاصة كتاب الفناء في المشاهدة، ص 16.

ومن ثمة يغدو أهل الذوق والوجدان، حراس الحقيقة وحملة السر الإلهي الذي أودعه حروفه وفرض تلك الجماعة نشره وتبينه، وهو ما أكسب تلك الطبقة، الإمرة والسلطان لأنها حظيت بالتبجيل وخضت بالتفجيل، دلت على ذلك أحاديث موروثه وأقوال موصوفة تعود أصولها إلى ذوي الشرف من عترة الرسول نضوا على ذلك وزكوه، حتى تقوى الإمرة وتشد الشوكة ويكتسب الخطاب التجاعيد الثامة والإسناد القوي.

فالمتصوفة عامة وابن عربي خاصة، لا يستدعون أقوال السلف الصالح إلا ليدغموا سلطانهم وهم من وعى وعياً صريحاً، ما به ينفع العقل الإسلامي وما إليه نفاذ هم المعتدلين⁽¹¹²⁾، وبذلك تصير صنعة الإسناد استراتيجياً خطابية عامة، غايتها تمكين الأول المحدث وشرعته من خلال سلطة الرجال/ الرموز الذين حدث حولهم الإجماع وجري عليهم الالتقاء والتوافق.

فإعدام السلف من تأويلات المتصوفة عامة ومن تأويلات ابن عربي خاصة، إنما هو نفي مطلق للتوسيط بين الالفاظ الأزل (الله) وملنوطه (القرآن)، لذلك ذهب ابن عربي - وهو يؤول سورة البقرة - إلى الإشارات التي تنصفتها الآي دون سند أو مثكلاً، حتى يحصل التوافق بين المقاصد الشظريّة المبنيّة عليها فلسفته والافتراضات التأويلية التي يجيزها الكلام الإلهي المحموم في ألسان القرآن، دون عمل مقاصد خافية وغايات بعيدة لا يقولها التصريح والبيان، بل تؤذيها تنبيهات العارفين، خيروا الأسرار وارتاضوا بغيب الكلام، لأنهم قطعوا حبال التوسيف وأحلوا الذات المتعالية في ذاتهم، ليحدث التواجد ويقوى التأزر ويصير هذا شيئاً لذلك وذاك نظيراً للأخر، لا جفوة ولا تباعد⁽¹¹³⁾.

وهذه الأمور مجتمعة، تبني حجية الجماعات المتوسل بها، سنداً للخطاب

(112) عن تضمين المتصوفة، أقوال السلف الصالح، خطاباتهم وما يتصل بذلك من خبرة بمفاهيم القول ومقتضيات المقام، راجع جولدنسيهر، (مرجع سابق)، ص 238 وما بعدها.

(113) تشير ههنا إلى ما يسمى في أعراف أهل الحقيقة بالتواجد وهو استدعاء الوجود بغير اختيار وليس لصاحبه كمال الوجود، إذ لو كان لكان واجداً (...). وهو استدعاء الوجود والتشبه في تكلفه بالصادقين من أهل الوجود (...). وهو استجلاب الوجود بالذكر والتفكير (...). وهو استدعاء الوجود وقيل إظهار حالة الوجود من غير وجد... معجم المصطلحات الصوفية، (مرجع سابق)، ص 63-64.

وعودة له، وهو ما يدفع الغاية الإقناعية نحو الاكتمال والتمام، فتسكن التأويلات وتترسخ الثدور التي تعد هيات الحقيقة القابضة في اللذن المخفي الذي لا يعلمه إلا حافظه ومن رسخت أقدامهم في العلم والاستبصار من أهل الذوق والوجد، آل بهم أمر الرئاسة، نوراً مقدوقاً ونعتاً موصوفاً يسمهم ويعين أدوارهم: حفظ سر لآله وترجمة مقاصده ترجمة، تقول الأصوب وتؤذي الأنجع.

فهذا التمسك بالحقائق الأصول هو الذي عمق فجوة الخلاف وفزى مآني تنازع بين «علماء الرسوم» وبين أهل «الذوق والإشارة».

وهذا التنازع يتضمن حملاً رمزياً يتجاوز الخلاف على مآني الألفاظ وما تدل عليه، إلى عمق فلسفي يتصور الحقيقة في غيبتها ولا يقدرها في حضرتها، فهي سر غائم لم يؤذ منه العقل التأويلي الإسلامي إلا أبعاضاً من هياته وصوراً من وصفاته، لأنه تلبس بظاهر اللفظ وأغرت دعائه، فتوح العقل دون وقوف على حد تلكات وقصور المدركات، فناه السر ودق المعنى.

لذلك جوزوا، اعتبار أنفسهم فرقة يمكن أن تنفذ الأمة من ضلالها، إذ بفرها وجماعة تحمل تباشير الأمل المفقود تعني البرهان الحقيقي، على تضمّن لفظ القرآني المقاصد المعادية والمآلية، تضمناً يصير بمقتضاه النص القرآني، تذييل الأنطولوجي الأوحد، على تعدد وجوه المعنى الكوني وكثرة صورته وهي كلها ترشيدات لإرادة الإنسان وتوسيعات في دوائر الإدراك البشري⁽¹¹⁴⁾.

3- هيكلة الواقع وبنيته: الأشكال والطرائق

بعد استدعاء السط مادية كانت أم رمزية، أمراً داخلاً ضمن هيكلة الواقع خطائبي وبنيته وفق طريقة تجعله مقبولاً لدى الجمهور، مستغافاً لدى المتكلمين:

فإن عربي يرسوم في فضاء خطابه التأويلي، ملامح واقع جديد يتقزم بجمع

(114) عن استواء القرآن الوجود كله، واجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة «تأويل» (مرجع سابق)، إذ يقول في بيان هذا الأمر، أمر التماثل بين القرآن والوجود: وهذا تماثل بين القرآن والوجود، يقوم عند ابن عربي على أساس أن الوجود هو كلمات الله المرفومة والقرآن هو كلماته الملقوطة والعارف المتحقق هو العارف القادر على فهم كلمات الله في مستويها الوجودي واللفظي». ص 8.

من الأصول النظرية الحادثة في العلة الاعتقادية، يراجع من خلالها الفوائين التي بنى عليها دعاة الأمر والنهي، مواقفهم التأويلية وحدودهم التجويزية التي توجه الحقائق الاعتقادية باعتبارها محاصيل منتهية ومآلات مكتملة لا تقبل الشك ولا تجوز فيها الطعون.

فهيكله الواقع، متأسة في نسق ابن عربيّ التأويلي، على تصور أنطولوجي يعبر علامات الكون المحدثة، أدلة على قدرة متعالية وجبروت مطلق، لا تبدو أفعاله، بقدر ما تغور وتجب، لذلك استرّ دعاة الطريقة الإشارية، قواعد نحو جديد ونوايسر بلاغة محدثة، كنا أبنياً بعضاً من هياتها في عمل لنا سابق، قرأنا في إطاره مراتب اشفاق النصّ الصوفيّ عن البيانية العربية التي احتفت بانجلاء المعنى ووضوح المقصد، فاعتبرت ذلك عياراً للحقيقة الجمالية، تتسنى به وتقال خلال⁽¹¹⁵⁾.

وقد بدأ هاجس ابن عربيّ يبني، واقعاً محدثاً ويشيد عالماً تأويلياً ممكناً، تصير فيه العلامات التصية، كيانات رمزية تشير ولا تدلّ، أمراً مطرداً في تأويله، لا يخلو منه مقام ولا يعدم منه سياق، حتى كأنه القانون الأوحده والطريقة المثلي في بناء المعنى ورسم معالم الحقيقة⁽¹¹⁶⁾.

(115) لقد وقفنا في عملنا الموسوم «بلاغة الخطاب من خلال ديوان ترجمان الأشواق لمحبي الدين ابن عربي»، وهو بحث أنجزناه لنيل شهادة الدراسات المعمّقة في اللغة العربية وآدابها، وقد أشرف علينا فيه، الأستاذ القدير حمادي صمود، على أنّ اللغة الصوفية عاتق ولغة ابن عربيّ خاصة، كلاهما متوفر على بلاغة مميزة، تتفوّم بغير ما تفوّمت به البلاغة البيانية، ومن ثمة كان الاشفاق وكان الخروج، سمتين يتسم بهما هذا الخطاب، وعلاتين تختزلان طبائع التحول في الفكر العربيّ الإسلامي، يُنشئ الجمال ويحدث عوامل الإسكند المحبّلة وتتصوّر وجوها للحقيقة ممكنة، يفتح لها ويرهن على صحتها ويتنصر لتسامها.

(116) إنّ لهذه الظاهرة، ظاهرة تحمّل العلامات اللغوية مضامين رمزية في تأويل ابن عربيّ سورة البقرة، أشياء كثيرة ونظائر وفيرة، نورد أبلغها ونستحضر أدلّها، حتى يحصل الانتعاج ويجوز التقني.

- «أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْكُتُبَ»، أشار بهذه الحروف الثلاثة، إلى كلّ الوجود من حيث هو كلّ. لأنّ (ا) إشارة إلى ذات الذي هو أزل الوجود على ما مرّ و (ل) إلى العقل الفعّال المسمّى جبريل، وهو أوسط الوجود الذي يستفيض من المبدأ ويفيض إلى المستفيض (دم) إلى محمّد الذي هو آخر الوجود، تنمّ به دائرته وتتصل بأولها... تفسير ابن عربيّ، ص 31.

وبذلك تغدو هيكله الواقع وبنيته استناداً إلى طرائق الهدم والمراجعة. ضرباً من صناعة سلطان محدث وقوة رمزية جديدة، يروم ابن عربي إثباتها وتحقيق نجاحها في التصير «بكلام الله» من جهة كونه مطلباً تأويلياً ملخاً سابتة الإرات وجزت وراه المهج والكيانات، فانجلى ذلك، تعداداً في التفسير وتبلياً في تأويل، كل يحكي هاجساً وكل يصوغ إضماراً⁽¹¹⁷⁾.

- افمعنى الآية ﴿لَمْ يَكُنِ الْكَلْبُ﴾ الموعود. أي: صورة الكل الموحى إليها بكتاب الجفر والجماعة المستعملة على كل شيء، الموعود بأنه يكون مع المهدي في آخر الزمان لا يقرأه كما هو بالحقيقة إلا هو، والجفر لوح الغشاء الذي هو عقل الكل. والجماعة لوح القدر الذي هو نفس الكل، بمعنى كتاب الجفر والجماعة: المحتوي على كل ما كان يكون، كتولك سورة (البقرة) وسورة (التين)،...، نفسه، ص 31-32.

- ﴿لَيْسَ يُتَمَوَّنَ بِاللَّيْبِ وَيُتَمَوَّنُ الْفَسَادُ﴾، أي بما غاب عنهم الإيمان الشفيعي أو الشفيعي العلمي، فإن الإيمان قسمان: استدلائي وكشفي وكلاهما، إما واقع على حد العلم والغيب وإما غير واقف...، نفسه، ص 33 وما بعدها.

- ﴿وَإِذَا تَجَنَّبْتُمْ مِنْ نَالِ يَزْتَوْنَ﴾، ظاهره وتفسيره على ما يفهم من تذكير النعمة، تصيح المحبة، وباطنه وتأويله ﴿وَإِذَا تَجَنَّبْتُمْ مِنْ نَالِ يَزْتَوْنَ﴾، النفس الأتارة المحجوبة بأنايتها، المستعملة على ملك الوجود ومصر مدينة البدن التي استعبت هي وقواها التي هي الوهم والخيال والتخلي والغضب والشهوة والقوى الزوجانية التي هي أبناء صفة الله يعقوب الزوج والقوى الطبيعية البدنية من الحواس الظاهرة والقوى الباطنة...، نفسه، ص 52.

إن المسائل في هذه الشواهد وغيرها، لمفوك المبادئ التأويلية التي توصل بها ابن عربي، لتفك مغالق الحرف القرآني من جهة كونه مخزن الحقائق الوجودية التي يروم تحليتها ونقلها إلى مرعيه وأتباعه، يحملون بها ويهندون من خلالها وهي مسائل تحول العلامات الشفوية إلى كيانات رمزية مشخنة بالتدلال والإيهام، كان تصيح الألف. «إشارة إلى ذات التي هو أول الوجود (...»، وكان يصيح الغيب، «أشارة على من غاب عنهم الإيمان الشفيعي»، وكان يغدو آل فرعون، «النفس الأتارة المحجوبة بأنايتها»، المستعملة على ملك الوجود...».

وهذا التحويل الذي يحدثه ابن عربي داخل نظام اللغة المألوفة، القائمة على التوصل والتشبيح، يحدث أسبقية إيحائية جديدة، لا يفهم أصولها، إلا من خبر طرس هذه الجماعة وارتاض برضايات أهلها: اصطلاحاً ومعاملات.

إن هذا التأويل الرمزي المفرد، يستغل رؤية للعالم ويختزل عمقاً تكريماً يتأسس على مفهده أنطولوجي مداره على أن «إنشاء سر الزبونية، كفر» و«ابتدال معاني النص، صلاة» (راجع منه المشاغل وغيرها، ضمن كتاب جولدتسيهر، (مراجع سابق)، ص 245 وما بعدها.

(117) تعميقاً لهذا التصور الذي يعتبر كتب تفسير القرآن أمثلة ممكنة لمعنى الفون.

4 - إحداث المعائلة وتجويز المشابهة/ التصير والعون

تكمّن غاية تقوية الخطاب التأويلي بالسلط والرموز مادية كانت أم مجردة. بالأساس، في إحداث المعائلة وتجويز المشابهة بين الزعم التأويلي المصنوع وما تختص به تلك السلط من منازل رمزية علّقتها بها مؤسسات الاعتقاد التي حوّلت نشأتها وأزوت ميلادها، حتى يقوى عودها وتشدّ بنيتها وتصبح مالكة أزقة الشرعة ومقاليد التصير. ولعلّ هذه الغاية هي التي حرّكت جلّ من انشغل بالحقل التأويلي في الحضارة العربية الإسلامية لا تمايز ولا تفاضل⁽¹¹⁸⁾، لكن الفرق كامن بالأساس في تباين مضامين الاعتقاد المضمنة في حجة السلطة وهي مضامين تباين وتختلف باختلاف الزوائد الفكرية التي تشدّ كلّ تصوّر وتلبس بكلّ نظام.

وهذا التقدير يكاد أن ينسحب، قانوناً جامعاً على كلّ الوسائط الحجاجية والتقنيات الخطابية من جهة كونها أشكالاً وتجريدات، يشغلها المَحاج/المؤول بالتصوّرات والمواقف ويوجهها ضرورياً من التوجيه مختلفة نفعها بها الكيانات المتقبّلة إن رفضاً أو استجابة، وذلك تبعاً لقوة البرهان وصرامة البيان التي تبغى أمراً معلّفاً بإرادة المَحاج وهو ينحت عوالم اعتقاده الممكنة ويرسم هبات حقائقه المقبولة⁽¹¹⁹⁾.

إنّ إحداث المعائلة وتجويز المشابهة من جهة كونهما غاييتين يصل إليهما

* راجع، يوسف (ألفة)، تعقّد المعنى في القرآن، (مرجع سابق)، ص 18، إذ نقول ببيان لفظها، شارحة هذا الأمر: «فالقرآن يمثل القول، بينما تمثل التفسير أمثلة ممكنة لعرض القول، تساعدنا على تبيين أسس تعدّد معناه وبعبارة أخرى، فإنّ معنى القرآن كامن فيه لا ينطق إلا من خلال التفسير التي هي إتجاز للمحتملات المعنوية الكاملة...»، ص 18.

(118) إنّ استحفاض الرموز/السلط في سياق الاحتجاج، أمر تكاد تشترك فيه كلّ المتنوّات التفسيرية/التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية، لكنّ تلك الرموز/السلط التي تتحوّل بمفعول الاستعمال والتوظيف، حججاً/براهين على صحة المزاعم ووثائق الآراء، تختلف من نسق تأويلي إلى آخر. وهذا الأمر عائد بالأساس إلى كون تلك الرموز/السلط، كيانات فارغة وأجساماً خاوية، يملؤها المحاج/المؤول بالمسائيد والصفات، بها تتسنى ومن خلالها تكون.

(119) إنّ للمحاج دوراً في بنية نظم الاعتقاد وهيكله الفهم، راجع في ذلك، برتون Berton (مرجع سابق)، وخاصة حديثه عن «حجج الهيكلية والتأويلية»، Les arguments de cadbrage، ص 79-95.

نحتاج ويصحبها المؤول، يقتضيان أن يفرض الخطاب أنصاراً وأعاوناً يدرك من خلاصه التفاهق ويجوز بواسطتهم الاتفاق، مرتبة مثلي، تتعين بها نجاعة الخطاب الجحاجي ويقوى من خلالها سلطانه.

وقد استنصر ابن عربي بخلفيات أهل الذوق والوجدان في تصوّر العالم وأنطق وسوى منهم أنصاراً رمزيين، جواز قوله من جواز سلطانهم، لأنهم حظوا بتفصيل والاصطفاء فأودعت في كيانهم الحقائق واختصوا بالسر⁽¹²⁰⁾.

وهذا الأمر يتضمّن ضرباً من التوجيه الجحاجي، مفتضاه الانخراط في تلك تعاليم التأويلية القائمة على الواردات والإشارات من حيث هي، حقائق قاطعة تترجم المعنى الجوهراني وتتوخد مع الشيع الأصلي، فتكون بذلك المسلك الأقوم للاتصال بالصفاء الأنطولوجي الذي غابت معالمه وتاهت نعوته، إلا على ذوي بوجد التبايض والعزيمة المتلهفة⁽¹²¹⁾.

ب- حجج الاشتراك والعموم

لقد سبق أن أشرنا فيما سلف من كلام حول الحجج المتأسسة على سلطة ناء، إلى مبدأى الاشتراك والعموم وعلاقتها بالأحكام المسبقة والتصورات المفتردة وما لذلك من دور في إسناد الخطاب الجحاجي وتقوية فعله، حتى يجوز أثره

⁽¹²⁰⁾ يبدو نوسل ابن عربي بإرت أسلافه من أصحاب الطرق والمجاهدات، أمراً بادياً في أكثر من موضع في تأويله.

- وواعلم أن العقل باصطلاح الحكمة هو الزوج باصطلاح أهل التصوف... تفسير ابن عربي، ج 1، ص 45.

- «قل للجنيد رحمة الله عليه: ما النهاية؟ قال الرجوع إلى البداية...»، نفسه، ص 95.

- «وَبِوَسْعِ كَرِيمِيَّةِ أُنْكُوتَرِ وَأَلْرُصِّ»، أي: علمه، إذ الكرسي مكان المعلم الذي هو القلب، كما قال أبو يزيد البسطامي رحمة الله عليه: لو وقع العالم وما فيه ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ به، لغاية سعته ولهذا قال الحسن: كرسية: عرشه، مأخوذ من قوله عليه السلام: «قلب المؤمن من عرش الله...»، نفسه، ص 105.

⁽¹²¹⁾ يتحول تفصيل قول «السلف العارف»، حجة على امتلاك الحقائق الامتلاك الأشم، لذلك فصرت على أفراد دائرتهم لأنها «أسرار الله»، التي لا نفس وحكمه التي لا تنف. فقد لقرده العارفون بها لأنها خواص تأويلية، علمها مقصور ورمزها موفور، لا يختص به إلا ذور الوجد وأصحاب الشفر.

ويستل دوره في تغيير العقائد التأويلية الموروثة من سنن الاعتقاد ودوائر الأمر والنهي، أثرية كانت أم كلامية.

وقد فرغ برتون Breton، هذه العائلة الجداجية الثانية، فروعاً ثلاثة يمثل كل فرع منها قضية مخصوصة وركناً معلوماً، وهي على التوالي:

- المواضع⁽¹²²⁾
- الأحكام المشتركة⁽¹²³⁾
- القيم⁽¹²⁴⁾

(122) تعدّ المواضع من المفاهيم الأساسية في الدراسات الخطابية والبحوث الجداجية. من أرسطو إلى رامن آيما، وذلك عائد إلى دورها في مدّ المحتاج بالجميع التي بها يستند ومن خلالها يبرهن - وقد تابعت أموسسي Amosy في كتابها الجداج في الخطب، *L'argumentation dans le discours*. (مرجع سابق) -. مفهوم الموضع عند أعلام آخرين عدا أرسطو، أمثال «أنجينو» و«موليني»، (راجع في هذا الشأن ص 101 من الكتاب المذكور) ولزميد التعمق في التحولات التي طرأت على مفهوم الموضع، راجع بارت. ضمن أموسسي، ص 102.

وقد عمقت أموسسي النظر في مفهوم الموضع، إذ ربطته بثلاثة أبعاد مفهومية:

- «Le Topos ou lieu, qu'on appelle pour le distinguer topos rhétorique: c'est sens du topos aristotélicien (repris par Perelman) comme schème commun sous-jacent aux énoncés (topos logico-discursif qui n'est pas en soi doxique, puisqu'il consiste en une forme vide)», Amosy, p. 102.
 - «Le lieu commun: C'est en fait le lien particulier d'Aristote nié au lien commun. dans le sens moderne et devenu préparatif du terme. Bien que lieu comme soit la traduction littérale de topos koinois, on peut s'aligner sur l'usage courant en le prenant dans son sens plus tardif de forme pleine: thème consacré, idée figée confinée dans un répertoire», Ibid, p. 102.
 - «L'idée reçue: Elle recoupe celle de lieu commun en insistant sur le caractère tout fait et contraignant des opinions partagées», Ibid, p. 102.
- ولزميد الوقوف على وجه العلاقة بين الموضع التداولي والموضع الأرسطي، راجع تشبلاً لا حصراً

Eggs (Ekkchurd), *Grammaire du discours argumentatif*, Paris, Kimé, 1994.

(123) يعرفها برتون، قائلًا:

«L'opinion "communément admise" est souvent un lieu dégradé, devenu lieu commun, à l'efficacité argumentative anémique...», op. cit., p. 69.

(124) لقد أورد برتون، نقلًا عن Jean-Paul (Resweber) أن:

وهذه الفروع الثلاثة التي تتقوم بها حجج الاشتراك والمعموم، تنهض بيننا ما سجد أن تشغلنا به، نعني الأحكام المسيقة والأفكار المقنونة من جهة كونها شكلاً منظوياً رمزياً يفعل به الخطاب ويحدث من خلاله الجانب الججاجي الإقناعي.

وحتى نفق على أفعال تلك المظاهر التي توطن حجج الإجماع والاشراك، داخل خطاب ابن عربي التأويلي يحاجج خصومه ويكث مناوئيه، فإننا ستابعها مظهراً مظهرأ وهينة هينة، للمظفر في منتهى المسار برمزية تلك البنى وكيفيات حضارها، لتكون قواعد المحاجج/ المؤول التي عليها تركزه وبها هدبه.

• المواضع

إن للمواضع في الإرث الخطابي القديم وفي التنظير الججاجي الحديث، دوراً معتبراً ومكانة مرموقة، نظراً إلى ما تختص به المواضع (Lieux/Topos) من رقيقة في تزويد المحاجج بالحجج المطلوبة والبراهين التي يقتضها مقام ججاجي ما بها يتقوم ومن خلالها يتوجد⁽¹²⁵⁾.

ولما كان ابن عربي، مشدوداً في خطابه التأويلي هذا، إلى دحض أطاريح نخصوم ونفي تصوّرات المناوئين، فإنه توصل في ذلك بجملته من المواضع ججاجية نورد أهمها ونحلل أبلغها.

• موضع الخيال

نعبر الخيال L'imagination من باب التجوز، موضعاً ججاجياً يستمد من مبه شيخ الطريقة الأكبر، حججه ويمتدح من تبعه براهينه.

¹²⁵ «La valeur est une «figure du désirable». Elle instaure en tout cas une hiérarchie du préférable, à l'aune de laquelle on évaluera les opinions et les comportements les siens et ceux d'autrui », op. cit., p. 71-72.

ولمزيد الوقوف على آراء المنظرين في شأن الأفكار المشتركة وأنواعها، راجع في ذلك، برنون، (المرجع السابق)، نفسه، ص73-74. «valeurs conservatrices et valeurs (révolutionnaires)»، إذ عرض في هذا المقام، آراء كل من بيرلمان (Perelman) وأليرون (Oléron) في الآراء المشتركة ما هي وما وظائفها وما الذي يصلها بالمواضع أو يميزها عنها.

⁽¹²⁵⁾ راجع في ذلك، أموشي، (المرجع السابق)، ص102 وما بعدها.

وقد أشار أكثر من دارس عربيّ الانتباه كان أم أعجميّ الأصول، إلى مركزية الزائد الخياليّ في فلسفة ابن عربيّ، إذ كاد جلّهم يجمع على طبيعته الخلاقة ودوره المنتج، لكلّ الأفضية الذالّة والنصوّرات العميقة التي تنشأ منها جملة من العوالم التأويلية الممكنة العابرة جلّها، حدود ما يجيزه العقل باعتباره وساطة لا يفصر منتهى إدراك الحقائق عليها، بل يتجاوزها إلى غيرها من ملكات الأنسان الأخرى التي أصغفها القلب وأبلغها الخيال⁽¹²⁶⁾.

فهذا الموضوع هو الذي شرّع لابن عربيّ وهو يفسر سورة البقرة، أن يفتح آياتها على عوالم تأويلية لا تحتكم في جملتها إلى المرجعية المؤسسية الحاكمة في البيئة الثقافية العربية الإسلامية.

فكأنّ أوزنه ضرب من الواردات التي تتجاوز الأحكام الجاهزة، جامرة المظاهر الذالّة على الأفضية العبارية في النصّ القرآنيّ وهو ما يعني أنّ موضوع الخيال، في تأويلات ابن عربيّ تخصّصاً وفي نكته الأنطولوجية تميمياً، آية تميز صاحب الطريفة على تهذي المعاني الغائرة والحقائق القائمة في الملكوت المعدوم من الصفات والتشابه والمتمالي على المحدّدات والمعينات التي يعتبرها أهل الإشارة والبصر، حواجز تعيق مؤوّل الحرف القرآنيّ على إصابة ما قدر نعتي التوخذ بالسزّ والحلول في محيط الصانع الأوّل دون قيد بقيّد العزائم ولا شرط يلزم الهمم، لذلك اعتبر الذهبيّ وهو يعرف التفسير الإشاري، تأويلات هذه

(126) عن مفهوم الخيال في الفكر عامة وفي فلسفة ابن عربيّ خاصة، راجع المؤلفات التالية:

- قاسم (محمود)، الخيال في منعب محيي الدين بن عربيّ، (مرجع سابق).
- عصفور (جابر)، الضوء الفنيّة في التراث التقليديّ والبلأخي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط3/1992، الفصل الأوّل، (طبيعة الخيال وعلاقته بالضوء)، ص97-99.
- كوربان (هنري)، Corbin (Henri)، الخيال الخلاق في تصوّف محيي الدين بن عربيّ، (مرجع سابق).

لقد ورد ضمن معجم المصطلحات الصوفية، (مرجع سابق) أنّ «القلب جوهر نودني مجرّد يتوسط بين الزوج والنفس وهو الذي تتحقّق به الإنسانية ويسنّه الحكيم النفس الناطقة (...) القلب لطيفة ربّانية، لها بهذا القلب الجسمانيّ الصنوبري الشكل الموعود في الجانب الأيسر من الضفر تعلّق، وتلك الطيفة هي حقيقة الإنسان...»، ص144.

كما يعتبر ابن عربيّ القلب «محلّ الإيمان»، التفسير، ج1، ص35.

تُعبّر، القرآن «على خلاف ما يظهر (...). بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب تنوُّك ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة»⁽¹²⁷⁾، وبذلك يغدو الخيال، موضع الموصوف الذي تدور في فلكه كل الجوازات التأويلية، تغذُّها روافة وتزيُّها أصوله.

• موضع المحبذ والمقبول

يُتخذ هذا الموضع من خلال تجويز نسق تأويلي وإعدام آخر. إعداماً يقف على قصوره ويشير إلى فساد طريفته.

وقد استحضّر ابن عربيّ وهو يفسّر القرآن ويبين إشاراته، نسقين تأويليين، هما النسق الظاهريّ متمثلاً في الإرث الأثريّ والنسق العقليّ متمثلاً في الإرث الكلاميّ، معتبراً هذين النسقين، نسقين قاصرين على بيان مغالط النصّ القرآنيّ وكشف المخيِّب من معانيه.

وهذا الاستحضار يتخذ هيتين الثنتين، هيئة نصريحية وهيئة تلميحية⁽¹²⁸⁾، وذلك حسب تبدل الاقتضاعات المقامية وتغيّر الدواعي الاستراتيجية التي سفرد لها لحظة خاصة وفضاء معلوماً، فيما يتبع من كلام وفيما يلي من مشاغل.

فهذا الموضع، موضع المحبذ والمقبول، يرسم مجالاً تأويلياً كما بيني سلفاً انفتاباً، أعلى درجاته الاعتقاد في رمزية الحرف القرآنيّ وأحطها الاعتقاد في شعوره.

(127) تلمحي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، ج III، ص 18.

(128) يستحضّر ابن عربيّ في تأويله حقائق القرآن، نسقين تأويليين:

- النسق الأثريّ

- النسق النظريّ

وهذا الاستحضار يكون وفق طريقتين التين:

- التصريح (الرسم بالضفة المذهبية أو بالكتابة الاصطلاحية): مذعب لغادية، أمل

الظاهر، علماء الرسوم...

- التلميح والإيماء (استدعاء قضية خلافة (الاستخلاف / يد الله / نسبة الأعمال...)

والخوض فيها خوفاً، نستشفّ منه موقف ابن عربيّ من تأويلات «المراد» وهو معهما

ولمزيد الوقوف على هذه القضايا، راجع الذّهين (محمد حسين)، (مرجع سابق)،

ج III، وكذلك جولدتسيهر، (مرجع سابق)، ص 298 وما بعدها.

وبذلك يبدو موضع المحيِّذ والمقبول، مخزناً تستجمع داخله الحجج، لتصرف فيما بعد، داخل الأسيفة التأويلية، تصرفاً يجري إلى إقناع أفراد الذائرة المعتقدة، ببطان مزاعم الخصوم وإثبات نذور أصحاب التصرة ودعاة الكشف.

♦ الأفكار المشتركة والآراء الموحدة

لقد اعتبرنا في مقامات سابقة، الأفكار المشتركة والآراء الموحدة من جهة كونها أحكاماً عمومية مسبقة، أشكالاً ذهنية تشتم بقوة ججاجية عالية، نظراً إلى ابتنائها على مبدأ الموافقة الذي منه تستمد قوتها البرهانية وجبروتها الاستدلالي الذي يشتد به الاقتناع ويضيق اليقين.

والآراء المشتركة التي افتتح بها ابن عربي عمله التأويلي، تدور في جملتها على محورين اثنين:

- المحور العُدِّي، متمثلاً في المبدأ التوحيدِي.
- المحور التكلِيفِي، متمثلاً في دور الفرد المؤمن وما يُدب له وجوده من ضرورة فهم محدثات الله واستقاء الحكم من نظامها المنسجم وعلاماتها الذائقة ورموزها المشخنة.

فالمصادرة على الأصول التوحيدية وما تقتضيه من قيم إيمانية، ينتج عنه بالانتضاء، تنزيه جهة القول بالإنسان المرید، من مطاعن مشاركة الله، قدواته ومنزاعته، عرشه. وهذا الأمر يجيز لنا أن نعتبر الابتداء الججاجي بالآراء المشتركة، تصرفاً خطابياً داخلياً في محيط نظام استراتيجي، غاية تنزيه أهل الطريقة عن المطاعن ولجم أفواه اللاهجين بالاعتراضات، حتى يفتح القضاء التأويلي الإنشائي، على العوالم الممكنة والسوانح الجائزة التي نجد لها مستقراً في خيالات العارفين وموضعاً في أفئدة المعتقدين.

♦ القيم

لقد ربط علماء الججاج، القيم الحادثة عن تناظم الوقائع والحفائذ والافتراضات داخل مسار ججاجي ما، بالهرميات المترتبة والسلالم المتفاضلة التي يصنعها الخطيب ويشهها المحاج، لذلك عدت الهرميات، أكثر نجاعة من القيم ذاتها.

وهذا الأمر، هو الذي حرك نظام ابن عربي البرهاني ووجه مسارات تأويله، إذ إن نفي الأنساق التأويلية الحاكمة في الاعتقاد، يعني نفي السلام القيميّة نفسها داخل تلك الدوائر الاعتقاديّة واستبدالها بدائرة اعتقاديّة أخرى ذات سلمٍ قيميّ خاصّ.

وهو ما نلاحظه في كلّ إشارة تأويلية أو تنبيه انفرادي⁽¹²⁹⁾، يسار به ابن عربي، نفسه في خلوة مغلقة وفضاء حصين، حتّى لا يكسر البوح ويندم اليقين، حين ما تحمله ألفاظ القرآن من أسرار مودعه والمعاني مخبئة لا يقدر على التبايع معها إلا من ارتاض بالثقت الربانيّة والحكم السرّانيّة التي لا تأتي لكلّ فرد وإنما تنصر على جماعة الأسفار ودعاة الأغوار من أصحاب الطرائق الصوفيّة والواردات (إلهية)، يترجمون بيانه العصبيّ ترجمة تشير ولا تعين، تحلس ولا تعقل تهم ولا تختصّ.

يفي بذلك المقصد التأويلي، كالشهوة الخالدة التي ما إن أدركتها، طمعت في غيرها وما إن حزنتها نادتك نظائرها، فيستبدّ بك الشوق ويقوى عليك الظمأ وهو ما نفى أن تكون الدوائر القيميّة المحدثة التي تنجز عن العمل التأويلي إنشائي، دوائر مبنية على مبدأ هدم الاعتقادات الظاهرة والتصورات العقلية لجرعة وتشييد الدور الإمكانية غير المتحيّزة، لأن الاعتقاد الظاهر في معتقد أهل لغزيفة، وقوف على عتبات الإمكان وليس الإمكان عينه، أما التصوّر العقليّ، نكرة من حركات الجواز القلبيّ وآلة من آلات إدراك الجواهر الصافية والحقائق الخافية التي لا تتمّ إلا إذا رشحها القلب باعتباره، مختبر اليقينيّات كلّها ومخزن

(129) للاستدلال على هذه الظاهرة، راجع المواضع التأويلية التالية:

- تفسير ابن عربي، ج 1، ص 33-34 (تأويل الآية ﴿الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا﴾).
 - نفسه، ص 95-96 (تأويل ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا﴾).
 - نفسه، ص 39-40 (تأويل الآية ﴿يَكْفُرُ الْبَرُّ﴾).
 - نفسه، ص 44-45 (تأويل الآية ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِقُرْآنِهِ﴾).
- إن هذه الأمثلة وغيرها تبين لنا أنّ ابن عربي - وهو يؤوّل سود القرآن وآيه -، إنما يفهم أساساً تأويلية ويعمى على أنقاضها نسقه التأويليّ المحدث، فيحشد لذلك نوابغ الإقناع ووسائل اليقين: حججاً دامغة وبراهين ساطعة، يختبر بها جمهوره ويوصل من خلالها ملوكه.

التجارب جلّها، يصوغ أعماقها ويقول جوازاتها حتى صار، عقل العُقاب، إذا شاق العُلب ونصّر المنقلب إذا بهره الأمد⁽¹³⁰⁾.

وبهذا يصير النظام القيم التأويلية والحقائق الاعتبارية في سلالم وهميات، ضرباً من التوجيه الججاجي يُرتجى من ورائه تيقين الجمهور بتلك القيم المحدثة التي سيؤسس على ركانتها، ابن عربي، مملكته ويدعو من خلالها مرديبه إلى الفيول بها واردات قلبية وسوانح وجدانية تترجم الحقائق وتؤذي السرائر.

ج - حجج الهيكله والتأطير

لئن كان لجوء المُحاج إلى القيم والمواضع والسلط المشهورة، يعني استحضار عالم معروف ومحيط مألوف يثبت فيه الواقع ويستقر المرجع، فإنّ النجوة إلى حجج الهيكله والتأطير، يعني صناعة عالم محدث ومحيط طارئ تنحوّل في دوائر جذبه، الدوّال ويُعدل بها عمّا كانت موضوعة لأجله، من المدلولات تُهتِك ويُعاد بناؤها وفق رؤية تأويلية يتجزع عنها هيكله الواقع المشهور واستبداله بواقع ممكن وعالم مفترض هو عالم الإشارة الذي تضيق عبارته وتُسع رؤاه في تاسل مستمر واتدياح دائم⁽¹³¹⁾.

وقد اتشغل الفلاسفة، بالواقع اتشغالهم بهينات نسخه وصور أشباهه⁽¹³²⁾، كما اتشغل علماء الججاج أنفسهم، بالوظائف التي يضطلع بها المحاج وهو يصنع

(130) عن القلب ووظائفه في المنظومة العرفانية عامة، راجع. معجم المصطلحات الصوفية.

(مرجع سابق)، ص 144 وكذلك تفسير ابن عربي، ج 1، (مصدر سابق) ص 35.

(131) عن الكون الصوفي وخصائصه، راجع مثلاً، جان شوفليي، التصوّف والمتصوّفة، (مرجع سابق).

(132) عن الواقع ونظائره من منظور فلسفي، راجع تمثيلاً لا حصراً:

Rosset (Clément), *Le réel et son double, Essai sur l'illusion*, Gallimard, Paris, 1984.

لقد خصّص المؤلف للوهم مكانة في هذا الكتاب، من حيث علاقته بالواقع ونسخه، إذ «الحقائق الواقعية، هي أطراف توحيفية وتقديرات افتراضية تنفي مقولة «الواقع الضالِب/ الحقيقي»، كي تستبدله بمقولة «الواقع المتوهم» الذي تصنعه تقديرات المؤرّل وتحتن هواجس المستدل، ومن ثمة جاز لنا أن نعتبر من جهة القياس الواقع التفسيرية التي يش عليها المُفسرون/المؤرّلون نظراتهم في النصّ القرآني وقائع توحيفية لا تؤذي «المعنى الأشدّ» وال«حقبة المثلّي»، بل تقول نسخة منهما وتؤذي هبة عنهما.

صحة ليرهاً وينحت سمات عوالمه الممكنة، فتبسطوا في ذلك، حتى إن جل رفعتها كانت أن تنحصر هذه التكتة وتحوض غمار هذه القضية⁽¹³³⁾.

نواع باعتباره تصوراً عقلياً محضاً وحاصلاً تأويلياً خالصاً⁽¹³⁴⁾، يعد المادة ذبابة في كل نشاط ججاجي، إذ منه ينطلق الشحاج حتى يضمن رفقة الجمهور لينة أي آمن وصدق ثم أطاع وسَمَ بالمشارك المشهور والمعروف المتداول في عوالمه. هادماً الأصل منشأ الهيئة والمثال، من جهة كونها محصلة عمل ذبابة في إعادة تنظيم العالم وتبديل نظام الإحالة وهيكله فضاء المرجع.

وبل هذا التدرج، أمر مشترك بين كل من شغلهم أمر النص القرآني، ففسروا حراً وتداولوا معانيه⁽¹³⁵⁾، ولكن المختلف فيه، إنما هو مآل التبديل ومنتها إعادة نواع المحدث وما ينجم عن ذلك من قيم تفرد المسار التأويلي باسم مصور وتمت مقصور بيني فريدة المجري التأويلي ويجعله هيئة من هيئات خفة ووجهاً من وجوهها، يحركها الإمكان ويوجه نظامها الجواز.

ولقد قسم برتون Breton، حُجج الهيكله والناطير أقساماً خمسة، تمثل في

⁽¹³³⁾ نواف على وظائف الشحاج وإدراك أدواره، من جهة كونه المشارك الأوحده في صناعة غضب، لذلك تماثلت وظائفهما وتوحدت أدوارهما، راجع توتسكو (مريانا) Tutescu (Mariana) (مرجع سابق).

Chapitre 2 (Les opérateurs discursives), p. 87-103.

ولقد حصرت العمليات الخطابية، بما هي وظائف ججاجية في ثلاثة مقامات أساسية:

1. التمثيل La schématisation

2. التبرير La Justification

3. التنظيم والانسجام L'organisation et la cohérence

⁽¹³⁴⁾ راجع في ذلك: Rosset (Clément), *Le réel et son double*, op. cit.

⁽¹³⁵⁾ لقد التفتل جل مفسري القرآن ومؤوليه بإعادة تنظيم الواقع المألوف وبنائه بناءً جديداً ترسم فيه التدرج التأويلية التي تصورها أصحابها نذوراً نهائية لترجم «المعنى الواقعي» وتؤلفي «الحقيقة الثانية»، وقد أظهرت هذه الظاهرة في جل المقدمات التي افتتح بها لتفسيرهم/المؤولون تفسيرهم، إذ يعلنون فيها عن تحققهم من امتلاك المفاتيح السرية التي بها يكون فتح عوالم الغيب المضمنة في سور القرآن وأيه. وهم وامتلاك المعنى/الحقيقة هو الباعث على الشحاج والغاسي بالتجادل بين كل من مفسر أو مؤول مؤول صان فكره وسنج أكوامه.

عمق ما يقصد به منها، الوظائف الحادثة في مسارات الاستدلال والبرهنة والأدوار الناشئة في مقامات التكيّف والمجادلة وهذه الأقسام الخمسة هي:

- حجج إعادة تنظيم العالم⁽¹³⁶⁾
- حجج الحدّ والتعريف⁽¹³⁷⁾
- حجج العرض والبسط⁽¹³⁸⁾
- حجج الذمّج والضمّ⁽¹³⁹⁾
- حجج البسط والقبض/الوصل والفصل⁽¹⁴⁰⁾

وحتى نفق على أشكال إجرائها وأنماط تمثيلها في تأويل ابن عربي سورة البقرة، سنخصّ كلّ قسم منها بحديث يقف على أبعادها الججاجية وأدوارها الزمزية في هيكله الواقع وتأطير المؤلف من الحقائق والمشتهر من العقائد، تصير في مرجل المؤول، فتقول تصوّراته وتؤدّي مقاصده، يهدم العوالم التي صنعها الخصوم فأسكنوا فيها حقائقهم، تُستجمع من النصّ القرآني ونستقي من ألفاظه كما يقيم عوالم جديدة يجعلها تقبل ضيافة المعاني الحادثة وه الحقائق المقبولة التي استقام أمر صدقيتها، فأقيم عليها الدليل حتى تثبت وعلقت بها التجارة حتى يُغند في دورها.

1 - حجج إعادة تنظيم العالم

لقد بنى أهل الإشارة والبصر، عقائدهم التّأويلية على مصادرة مؤذاعا أنّ النصّ القرآني هو المختزل الوجودي والجامع الأنطولوجي الذي يترجم فدرات الخالق ويرسم مجال إرادته⁽¹⁴¹⁾.

(136) برتون Breton، ص 79-80

(137) نفسه، ص 81-88

(138) نفسه، ص 84-89

(139) نفسه، ص 89-91

(140) نفسه، ص 92-94

(141) راجع هذا الاعتبار العرفاني القاضي بأنّ النصّ القرآني إنّما هو المختزل الوجودي والجامع الأنطولوجي لكلّ الحقائق، أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التّأويل، (مرجع سابق) وخاتمة المقدمة، ص 5-9.

وهذا المعتقد هو الذي جَوَّز لابن عربي باعتباره شيخ الطريقة ورأس الجماعة خبير السرِّ وارتاض بالمجاهيل، أن يحتمل نفسه عب إعادة تنظيم العالم الذي نسكه الحقائق المتعالية، تنظيماً يخلصه من «هوائك الظاهر» وهوهم الاقترار المغلبي، من جهة كونهما كنايتين عن موصوفين مفترضين هما أهل الظاهر من الفقهاء والمفسرين وأصحاب الكلام من المعتزلة الذين اعتبرهم ابن عربي، طرفاً في النزاع ونظيراً في التزال الذي حفظت أطواره كتب الفرق، حتى عاد أمراً في التاريخ الإسلامي، مشهوراً وحديثاً في المخيال العربي، معروفاً أنبسط به التواليف وأنسبت إليه التصانيف⁽¹⁴²⁾.

والوقوف على مظاهر إعادة تنظيم العالم ويثبته من جديد، يقتضي أن نورد من جهة التذكير، مظاهر العالمين اللذين اشتغلنا بهما في الفصلين السابقين، نغني العالم الأثري والعالم النظري، وذلك من خلال اتخال ثلاثة أسبقة تأويلية تناظر بينها، حتى تنجلي هيئة كلِّ عالم وتظهر حقيقة كلِّ تأويل.

^{*} وقد ورد ضمن معجم المصطلحات الصوفية أن «القرآن الذات المحض»، ص 141 وهو كذلك عبارة عن الجملة الذاتية لا باعتبار التزول ولا باعتبار المكانة، بل مطلق الأحادية الذاتية التي هي مطلق الهوية الجامعة لجميع المراتب والصفات والشؤون والاعتبارات المعبر عنها بساذج الذات مع جملة الكلمات...، نفسه.

(142) راجع توابع هذه القضية ضمن المؤلفات التالية:

- الذمهي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، ج III.

- جولدنسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص 238 وما بعدها.

- ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، ج 1، (الباب الرابع والخمسون).

طرائق الاحتجاج على المعاني والحقائق ووجوه هيكله الواقعي
وإعادة بنائه «أنموذج» «آلتر»

المظاهر الدلالية والهيئات المعنوية

الأسئلة التأويلية

- I - مجرى الزبانية والأثر (الطَّبْرِي) [العالم الأثري]/ الحفيفة الأثرية]
- «القول في التأويل قول الله جَلِي تَأْوِيلُهُ».
- قال أبو جعفر: اختلفت تراجمة القرآن في تأويل قول الله تعالى ذكره «آلتر» فقال بعضهم: هو اسم من أسماء القرآن، ذكر من قال ذلك - حدثنا الحسن بن يحيى قال... - حدثني المشي بن إبراهيم الأملي قال... - حدثنا القاسم بن الحسن قال... وقال بعضهم: هو فوائح يفتح الله بها القرآن ذكر من قال ذلك... وقال آخرون هو اسم للسورة، ذكر من قال ذلك... وقال بعضهم هو اسم الله الأعظم، ذكر من قال ذلك...، ص 118-119.

- II - مجرى الدبابة والشطر (الزَمْخَشَرِي) [العالم النظري]/ الحفيفة النظرية]
- «آلتر» اعلم أن الألفاظ التي يتجهى بها أسماء مستبانتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت الكلم... [التدليل على وجاعة الزعم ومدى التصور بحجج لغوية وبراهين تداولية من الواقع والاستعمال]... ألا ترى أن الحرف: ما دل على معنى في غيره وهذا كما ترى دال على معنى في نفسه... [حكم عقلي وجواز نظري قد يخرج القاعدة التحوية عن ضوابطها التعديدية المتداولة]، ص 30-31.

- III - مجرى الإشارة والبصر (ابن عَرَسِي) [العالم الإشاري/ البصري]/ الحفيفة الإشارية [البصرية]
- «آلتر دَيْكَ الْكَتْبُ» أشار بهذه الحروف الثلاثة إلى كل الوجود من حيث هو كل، لأن (ا) إشارة إلى ذلك الذي هو أزل الوجود على ما مر. ولذا إلى العقل الفعال المسمى جبريل وهو أوسط الوجود الذي يستفيض من المتدلى ويفيض إلى المنتهى (م) إلى محمد الذي هو آخر الوجود تنم به دائرته وتنفصل بأزلها ولهذا ختم وقال «إن الزمان قد استدار كهيته يوم خلق السموات والأرض». وعن بعض السلف أن (...). ومن ثم لا يحصل الإسلام بمجرد قول: لا إله إلا الله، إلا إذا قرئ: بمحمد رسول الله، ص 31 وما بعدها

إن الناظر في التماذج التأويلية الثلاثة، لواجد أن كل نموذج إنما يتضمن رزية خاصة وموقفاً من العالم مفرداً وتشكيلاً للواقع متميزاً.

فالنموذج الأثري وهو يتعامل مع سور القرآن، يستدعي لبناء أفقها المعنوي، السلاسل الإسنادية التي صحت قرابتها من الذاتة المقدسة وثبت ثقة أعلامها فيجعلها بمثابة المنابع الصافية التي تُمنح منها حقائق النص ومن أمثلتها نقد صور الواقع المأمول الذي يُطلب من الجمهور الانخراط في دائرته والانصاف بصفاته.

أما الأنموذج النظري في هيئته الكلامية فهو يتأزل الأفضية النصية تأويلاً يبحث في طبائع التعليق اللغوي تركيبية كانت أم معجمية أم صوتية أم بلاغية وكيفيات انعكاسها داخل دوائر الجواز العقلي والإمكان المنطقي، حتى نصير الحقائق اللغوية صحيحة عقلياً، جائزة أنطولوجياً وهو ما جعل الزمخشرني باعتباره رأس الجماعة وعمدة الفرقة، حريصاً الحرص كله، على تأسيس أفقه التأويلي على قاعدة الابتداء اللغوي والتجويز الاستعاري الذي تحصل به المعاني وتستقيم من خلاله الأدلة على عظمة الذات الخالقة ومفارقة البشر كلهم⁽¹⁴³⁾.

أما الأنموذج الإشاري فقد بنى مداخله التأويلية على تفكيك الدوال اللغوية التي منها تصنع أنسجة النص القرآني، تفكيكاً يرد كل دالٍ منها إلى محيطه الرمزي فيصير كل حرف، مختزناً مرتبة وجودية وإشارة قلبية تفيض على جوازات العقل وتعدى إلزامات المنطق⁽¹⁴⁴⁾.

فتلك التماذج التأويلية الثلاثة، يمثل كل أنموذج منها، هيئة من هيئات

(143) أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق)، ص 245.

(144) للوقوف على لطائف هذا التصور، راجع ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، ج 1، الباب الثاني، (في معرفة مراتب الحروف والحركات من معالم وما لها من الأسماء الحسنى ومعرفة الكلمات التي توهم التشبيه ومعرفة العلم والمالم والمعلوم)، ص 203-273.

وقد أحصى أبو زيد (نصر حامد) في كتابه، هكذا تكلم ابن عربي، (مرجع سابق)، مراتب الوجود وما يوازها من الأسماء الإلهية ومن حروف اللغة، ففقد لذلك جدولاً، نظراً إلى أهميته في بيان هذا المشغل، ننقله بحرفه ونورده على تمامه، ص 223-224.

الحقيقة وجهة من جهاتها، كما يستقل كل نموذج بصورة من صور الواقع الذي
الذي ينوي المحاج/المؤول، إثبات صحته وترشيح قوته.

نشأة الوجود ومراتب الموجودات

جدول مراتب الوجود وما يوازيها من الأسماء الإلهية ومن حروف اللغة

اسم العربة الوجودية	الاسم الإلهي	الحرف اللغوي
1 - العقل الأزل/العقل	البديع	هيمزة (الألف المدودة؟)
2 - النفس الكليّة/الروح المحفوظة	البايعت	هاء
3 - العليمة الكليّة	البايطن	عين
4 - الهيولى الكلّ/الجوهر الهائي	الأبخر	حاء
5 - الجسم الكلّ	القاهر	شين
6 - الشكل	الحكيم	حاء
7 - الترشح	المحيط	قاف
8 - الكرسي	الشكور	كاف
9 - الفلك الأملس/فلك البروج	الفتن	جيم
10 - فلك الكواكب الثابتة/كوكب الماژن	الشغفر	شين
11 - كوكب زحل/السماء الأولى/كجوان	الاسم الإلهي: الربّ التي: إبراهيم اليوم: السبت	ياء
12 - كوكب المشتري/السماء الثانية	الاسم الإلهي: المعلم التي: موسى اليوم: الخميس	ضاد
13 - كوكب المريخ/السماء الثالثة	الاسم الإلهي: القاهر التي: هارون اليوم: الثلاثاء	لام
14 - كوكب الشمس/السماء الرابعة	الاسم الإلهي: الثور التي: إدريس اليوم: الأحد	نون

ولما كان الأمر على الضورة التي قدمنا، فإن ابن عربي أعاد تشكيل الواقعين التأويليين تشكيلاً يعتمد مبدأ بيان القصور التأويلية المضمن في كل نسق، كان يعتبر الظاهر تفسيراً والباطن تأويلاً ويصل الحقيقة بالذاتة الباطنية التي تنحجب عن العوالم ولا تكشف إلا لأصحاب الوجدان الفياض والقلب المنضج، يحفظون فواعدها ويرتناضون بأسرارها.

وبذلك يغدو هاجس إعادة تنظيم العالم داخل أنساق تأويلية، حجة على صحة المزاعم وبرهاناً على جواز التصورات، فإذعاء امتلاك الحقيقة القرآنية يستدعي انخراط المحاج/المؤول داخل نسق برهاني صارم ونظام استدلائي متين

16 - الزهرة/السما الغامسة	الاسم الإلهي: المصور الشيء: يوسف اليوم: الجمعة	زوا
16 - عطارد/الكتاب/السما السابعة	الاسم الإلهي: الشخصي الشيء: عيسى اليوم: الأربعاء	شفا
17 - القمر /السما السابعة، أو السما الدنيا	الاسم الإلهي: المبين الشيء: آدم اليوم: الإثنين	فقال
18 - كرة النار	القباض	الله
19 - كرة الهواء	الحي	الزوا
20 - كرة الماء	المحيي	الشيء
21 - كرة التراب	المسبت	شفا
22 - المعدن	العزير	الظاه
23 - النبات	الزابق	الله
24 - الحيوان	الشذيل	الظن
25 - الملك	الغوي	الله
26 - الحجر	اللطيف	له
27 - البشر	الجامع	سهم
28 - العربة	الزريع التدرجات	لوا

توافق فيه المبدآت مع المآلات، المقدمات مع المحاصيل، حتى يحدث الانسجام الخطابي وتتنسج المستجمع الثقيني، باعتباره طلبية كلٍّ محتاج ومتهمي كلٍّ ججاجي بروم تغيير الواقع: ببنية وإعادة تشكيل.

2 - حجج الحد والتعريف

تعتبر الحدود والتعريفات، شكلاً ججاجياً ونمطاً برهانياً يلجأ إليها الشحاج للمصادرة على قواعد الابتداء البرهاني التي يتقوم بها محيط الاعتقاد ويصنع من خلالها ماك الاقتناع⁽¹⁴⁵⁾.

وقد لجأ ابن عربي إلى الحدود والتعريفات، فجعلها مفتتح خطابه ومستهل كلامه⁽¹⁴⁶⁾، يبيي عليها فتوحه التأويلية ويقيم على أساسها سوانحه العرفانية، كما يضمن من خلال إيرادها، اقتناع الجمهور بصحة أقصيتها ومثانة حقائقها.

(145) برون Breton، ص 81-83.

(146) تنكس ظاهرة الحجاج بالحد/التعريف، الخطاب قوة برهانية مضافة ترفع مكانه وتغزي سلطانه، وقد بادر ابن عربي في تفسيره سورة البقرة، إلى مثل هذه الظاهرة، لإيضاح مقاصده التأويلية إلى جمهوره يعمل بها ويعتقد فيها، وإليك على ذلك، نماذج تبيّن وأنته تدل.

- «وكان مجازاً من باب تسمية الشيء بما سيؤول إليه...» تفسير ابن عربي، ج 1.
- «إذ القلب هو المشعر الإلهي الذي هو محل الإلهام (...). والسمع والبصر هما المشعران الإنسانيان...» نفسه، ص 35.

- «واعلم أن الكفر هو الاحتجاب والحجاب، إنما عن الحق كما للمشركين وإنما عن الدين كما لأهل الكتاب، والمحجوب عن الحق محجوب عن الدين الذي هو طريق الوصول إليه ضرورية وأنا المحجوب عن الدين، فقد لا يحجب عن الحق (...). المخادعة، استعمال الخدع من الجانبين وهو إظهار الخير واستيطان الشر...» نفسه، ص 35.
- «والشيطان فيعال عن الشطون أي البعد...» نفسه، ص 37.

- «إذ العقل باصطلاح الحكمة هو الزوج باصطلاح أهل التصوف...» نفسه، ص 40.
- «التقس وهي مأوى كل شر ومنبع كل فساد...» نفسه، ص 46.
- «إفان الظلم في العرف هو وضع الشيء في غير موضعه وفي اللغة نقص الحق والحدق والواجب...» نفسه، ص 48.

1 - «والهدى هو الشرع...» نفسه، ص 49.
- «الذين في الحقيقة هو الهدى المستفاد من الشور القلبي، اللآزم للظفرة الإنسانية، المستلزم للإيمان الثقيني...» نفسه، ص 105.

وقد زخر تأويل ابن عربي القرآن عامة وسورة البقرة خاصة، بإيراد الحدود بسط التعريفات وهذا الأمر عائد إلى خواص التأويل الإشاري البصري ذي الأصل لغوي، إذ تبنى قواعده على التجريدات الفلسفية والمحمولات الأنطولوجية التي تعد الحدود والتعريفات، مظهراً من مظاهرها وعلامة من علاماتها.

وهو ما يجعل حجة الحد والتعريف، تنبي في وجدان المحجوج، ضرباً من تمكن الذي يختزل عقائد المؤول ويترجم أفكاره، ما تعلق منها بالنص وما تلبس منها بالوجود.

فالحد والتعريف باعتبارهما مظهرين ججاجيين وأليتين برهائيتين، ينجز عنهما بئين الخصوم بالقواعد التأويلية المحدثة وبالحقائق الوجودية المصنوعة والوقائع المنزوعة المفترضة، أمثلة على سلامة الاعتبار وأمارات على استقامة التقدير.

3- حجج العرض والبسط

نجري حجج العرض والبسط، إلى غاية مدارها على يقين المحجوج بصحة تأويل ووثاقة التخريج وقد تواترت هذه الظاهرة في تأويل ابن عربي القرآن، حتى صارت قانوناً حاكماً ومبدأً موجهاً، حركة المنشغل بفكر المتصوفة عانة وفكر شيخ الأكبر خاصة⁽¹⁴⁷⁾.

ولحجج العرض والبسط، وظائف ججاجية وغايات يقينية تحت في وجدان سامعين، مباحث نظرية في أسرار الحروف، ومقامات العارفين وأشراف القول في كلام الله بإشارة تبين معناه وتكشف محتواه.

وهو ما يقتضي في أحيان كثيرة وفي أسبقة وفيرة، أن تطول الوردات نظرية، طويلاً لافتاً وتتراخي أزمته تراجيحاً مثيراً⁽¹⁴⁸⁾، انتباه الباحث إلى أن وراء

(147) نقصد بحجج العرض والبسط، ظاهرة تمادي المؤول في تقديم بيانات نظرية، فلسفية كانت أم لغوية أم دينية أم أسطورية ينوي من إيرادها إثبات مقاله وتحقيق مآله، لذلك فإنها تفضّل في هذا المقام، مقام المحاججة والمجادلة، بوظيفة إقناعية وبدور يقيني، تثبت معه الأنظمة المستدل عليها، ثبوتاً تاماً لا دحض ولا مراجعة. ولعمد تدقيق هذه الظاهرة وأشياءها، راجع تمثيلاً لا حصراً، أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، وكذلك، هكذا تكلم ابن عربي، (مرجعان سابقان).

(148) لمزيد الوقوف على جلاء هذه الظاهرة في تفسير ابن عربي سورة البقرة، نحيل إلى ...

ذلك سرّاً غابته الارتفاع بالنشاط التأويلي إلى مصافّ التجريد المحض الذي تنجز عنه الحقائق المَدنيّة الصّحيحة والمأمّنيّة التأويليّة اللّزّمة التي تاه وراء استجلابها الغير، نظراً إلى قصور الآلة وتناهي الإرادة في طلب المعاني القرآنيّة، طلياً يستغوي به الظاهر الخادع، أو يتوسّل به العقل القاصر، الذي لا يؤدّي إلاّ الهيئات ولا يعقل إلاّ المظاهر، لذلك أجازوه جارحة تستعمل لا حجّة يُستدلّ بها على الضواب المطلق والبرهان القاطع.

وقد اعتبر من استهونه فحات الأدلجة ومن أغراه بريق العقلايّة، المتصوّفة، فرقة تنكر العقل لا بل نعدمه وقد غاب عن هؤلاء أنّ تلك الجماعة ما أعدت العقل وما أنكرته، بل وسّعت دوائر الإدراك، لأنّ الحقائق المطلوبة أكبر من المدارك الطالبيّة، فلاحقت الحقيقة من جهة كونها مطلباً أنطولوجياً وسؤالاً وجودياً، ملاحقة سخّرت الإنسان في كليّته عقلاً يفسّر ويحدّد وقلبا يحدر وينخيل⁽¹⁴⁹⁾، فكان مسالك العرض والبسط، توجيه حجاجيّ يستبطن قواعد العلم التأويلي الحادّ الذي يرّم الكيان الإنسانيّ ويخلّصه من التصوّرات الإفراديّة التي يفاضل فيها بين الملكات، مفاضلة أثبت الفكر الفلسفيّ الحديث تهاويها وطلان تقديرها⁽¹⁵⁰⁾، لذلك أنصل العمل التأويليّ الحيّ بالإنسان، منه يبدأ وإليه يؤول، بقول تجاربه ويصوغ مغامرات بحثه عن الحقائق المتعالية من جهة كونها جذواً

بعض الأسيفة التأويليّة التي تُرّفد هذا الزعم وتُستد هذا الاعتبار.

- تفسير ابن عربي، ج 1، ص 31-32 (تفسير ﴿أَقْرَبَ ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾).

- نفسه، ص 35-36 (تفسير ﴿وَمِنَ الشَّيْءِ مَنْ يَكُونُ نَسْتًا﴾).

- نفسه، ص 39-40 (تفسير ﴿أَوْ كَهَيْبَةِ بَيْنَ الشَّيْءِ...﴾).

- نفسه، ص 52-53 (تفسير ﴿وَأَلَّا يَجْتَنِبَكُمْ بَيْنَ يَدَيْهِمْ يُزَكِّتَهُمْ﴾).

إنّ استرسال شيخ الطريقة الأكبر، داخل هذه الأسيفة التأويليّة، في إيراد المعارف الثمينة والثكت العرفانيّة، يكتسي بُعداً حجاجياً مداره على تمكين التصوّرات المحدثة في عقول المتقبّلين وداخل وجدانهم، تمكيناً برهانياً، يتوسّل بتلك المعارف، حججاً على صدقيتها وعلامات على وجوبية الإيمان بها.

(149) للموقوف على حقيقة هذا التصوّر الذي يراجع مفهوم العقل في الأساق الصوفيّة العرفانيّة، راجع عبد الرحمان (طه)، العمل الذمّينيّ وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط 2000، وحاشية الباب الثالث (العقل المؤنّد وكمالاته)، ص 117-220.

(150) عن مفهوم الإنسان في الفلسفة والذين وخطاب الحدائث ومدى تأثير هذا التصوّر في تحديده المتزلة الإنسانيّة والإرادة البشريّة، راجع المؤلفات الثالّة:

تفاح الفكر وبشارة ميلاد الأستلة⁽¹⁵¹⁾.

- Pétrement (S.). *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et les religions*, Gallimard, Paris, 1964.
- Dague (Souche). *Hégélianisme et dualisme*, Vrin, Paris, 1980.
- Asad (Talal). *Genealogies of religion*, Johns Hopkins University Press, 1993.
- *Le discours philosophique sur la modernité*, douze conférences composées de 1983 et 1984, N.R.F., 1988.

علماً أنّ مفهوم الثنائية Dualisme الذي كان يسير رؤية الفلسفة الغربية، قد راحه الفلاسفة المحدثون، من خلال مفهوم الواحدية Monisme. إذ يعني هذا المصطلح من بين ما بين: «*Monisme moniste: doctrine philosophique selon laquelle l'univers n'est composé que d'une seule substance. Il s'oppose au dualisme qui affirme l'existence de deux substances distinctes, la matière et l'esprit. On différencie le monisme matérialiste (Epicure, Marx), du monisme spirituel ou idéaliste de Leibniz et de Hegel, ainsi que le monisme neutre (Jaunes (W.), Russel (B.)) selon lequel la matière et l'esprit constituent deux registres de phénomènes d'une substance sur laquelle on n'a pas à se prononcer. Le monisme supprime donc la distance qui nous paraît exister entre le monde réel et la conscience*» in *Dictionnaire des Religions et des mouvements philosophiques associés* (<http://atheisme.free.fr/Religion/Definition-mo-my-hni>).

وقد أغرى هذا التصور المشبع بالفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، بعض المتشعّرين بفكر محيي الذين بن عربن، فعمدوا المقارنات بين فلسفة الشيخ الأكبر المتأثّر في غره على مبدأ وحدة الوجود وفلاسفة غربيين أمثال اسپينوزا (Spinoza) ولبنيز (Leibniz). لما تراءى لهم من وجوه التماثل الظاهر بين المتحيين الفكرين، ولكن هذا المنهج الظاهري، شهد مراجعات عنيفة، لما يتسم به من تلقيق مفضوح، يبحث عن مناطق في التراث منيرة ويستدلّ عليها، بامتداداتها في الفكر الحديث والمعاصر، والحال أنّ لكلّ نسق، نظاماً ولكلّ تصور، رؤية للعالم وموقفاً منه.

للقوف على عتبات من هذا المنهج الذي يعقد المقارنات بين المتفكرين المسلمين والمتفكرين الغربيين، واجع تمثيلاً لا حصراً، قاسم (محمود)، الخيال في ملعب محيي الفين بن عربي، (مرجع سابق).

إذ لجأ المؤلف إلى عقد المقارنات بين ابن عربي وأعلام من الفكر الغربي (كلود برنار، باستور...)، لإثبات فكرة تفوق ابن عربي، لأنه سبق زمانه وتجاوز أوانه. وهذا الفرح تشكّل في الثقافة العربية الإسلامية، خاصة بعد نكسة 1967، طروحات مناهجة بأفئد شعورية، ترفع شأن روادها وتحطّ منازل غالبيةها، وما يشوب هذا التصور، كونه تصوراً يقطع المعاصرين عن أصولها ويعزل التصورات عن سياقاتها، فيجعلها بلا سنه وخلوا من الفاكهة، لأنّ اغتصاب الفهوم، يجرّ عنه تحريف الحقائق وإعدام الخصوصات التي تميز كلّ نسق فكري وتوازّر كلّ تصور معرفي. (صص 65-68).

(151) يُعدّ ريكور Ricoeur، علماً من أعلام الفلسفة الغربية المعاصرة وولداً من روادها،

نظراً إلى انتظام تأكيغه وتراكم تصانيفه، وهذه المنزلة التي للزجل نجعل المشتغل بطون والمهتمت بهمومه، في موضع التهنيت والخشبة، لأن ريكور أراد من خلال إنكاره أن يفتننا كتبه، أن يقيم بين فنون الفكر الفلسفي، علاقات يبرز اجتماعها في حقل موحد. اتساعاً إلى الفعل الفلسفي ذاته، وهو فعل حائر مسائل تؤزقه قضايا الواقع المعيش: زخماً واندفاعاً، وتشدّد لمح الماضي المتقضي: أسراً ووثاقاً.

وهذا التجادل بين الحركتين بدا أكثر جلاء في مؤلف، فمن النص إلى العمل، *De Texte à Action* الذي كان بالنسبة إلى المؤلف بؤرة مؤلفة لجميع إنكاره التي خطفها في الحقل الهرمينوطيقي: تنكراً وتنفذاً ومراجعة، منذ نشأة هذا العلم (التفسير التوراتي والتفسير الفيلولوجي وصولاً إلى شلايرماخر مرووراً بهيدغر وغادامير وغيرهما كثير...)، حيث ذهب في مؤلفه هذا إلى أن تجربة عيشنا وكذلك إمكان عيشنا، كلاهما داخل في صميم الفعل الشارد/الحاكي، وهذا الاعتبار يرمي التجربة التأويلية. بما هي تعمق في العلامات التضيئية والمحيلات الوجودية ومن جهة كونها كذلك كشفاً وتعلّلاً لرموز ناتجة في محيط الذات، ملقاة في عمق تاريخها، في أحضان الجدل المتفاعل بين الفهم والتفسير، باعتبارها زوجاً تتبادل داخله المواقع، بحسب ما تقتضيه إزامات الذات المؤزلة الاجتماعية والسياسية والزمنية والذيقية. (التأويل والسياق) وقد عمد ريكور في مؤلفه المذكور، إلى طرق المشتغل التأويلي طرفاً ينطلق من العرض المدقّق (الحذ الاصطلاحي لبعض المفاهيم الإجرائية مثل التفسير 'L'interprétation' / الفهم 'la compréhension') وما يصل بينهما من علاقات داخل النظرية الهرمينوطيقية. من جهة كونها نظرية عامة في التفسير، ص3)، وينتهي بالتأويل الناقد، حيث تراجع مستخلصات الأسلاف، مثل إنكار هوسرل وميرلوبونتي، كي يتسنى لريكور، ربط الأواصر بين الظاهرية، بما هي فلسفة التمثل والقصده بالهرمينوطيقا، بما هي بحث في المعاني الموشومة في أصعاق الزوج والوجدان، فكأن ريكور، أراد من خلال هذا التقيد أن يلفت أنظارنا إلى حدود المنهج الفينومينولوجي الذي يدعي في تعقله الظواهر الإنسانية والوجودية، امتلاك العلمية والموضوعية، امتلاكاً أنسى رواده أن تجربة الفهم الأنطولوجية، إنما هي تجربة قائمة على التشبب، مفادة بالحذ، لالتزم كثيراً بمطارق اللوغوس وكوابح المنطق الرصين.

إن هذا المقصد التقدي لإرث الأسلاف، جعل التأويل بالنسبة إلى ريكور ليس مجرد تعبير وبيان وليس مجرد آلة تعزي الطبقات المعنوية المخفية، بقدر ما هو استراتيجيا واصفة للتجربة الإنسانية، فردية كانت أم جماعية، وهنا يفسح عن التجادل الحي بين الأنا والآخر، بين ضيقة الإنسان الموضوعية وحركة التاريخ الزاحفة... فالهرمينوطيقا التي يروم ريكور، إنقاذ معالمها في مؤلف من النص إلى العمل وفي مؤلفات له أخرى، هيرمينوطيقا، تتأز العالم، انطلاقاً من مظاهر الحياة البسيطة، لذلك اشتغل الزجل بأدق التفاصيل التي تؤز الفرد في المجتمع، مثل الإرادة، الحرية، الخطأ... (راجع العدد الخاص من *Magazine littéraire* عدد 390، أيلول/سبتمبر 2000، وخاصة الحوار الذي أجراه مع

(Ewald (François)، الحامل عنوان، (Paul Ricoeur un parcours philosophique)، كي ينشئ له فيما بعد إظهار آفاق الوجود الخاص الذي يحايت الفرد ويبدأ ملامح الوجود العام الذي يتحكم سيره بأسبقية العلامات والأحداث والطوارئ، وهي كلها حوامل. نمد بالثنية إلى ريكور، موجّهات يتلّون بها المسار التأويلي، إن سلباً وإن إيجاباً. إن هذا المبدأ النظري الذي يجعل الفعل الهرمينوطيقي، فعلاً يتجاوز مقام الشرح والإبارة والإظهار، (الذاترة التفسيرية) إلى مقام المساملة والتعصن (الدائرة الهرمينوطيقيّة)، من خلال ربط الحدث التأويلي بوظيفة إعادة بناء حركة النصّ الداخليّة وتمكين النصّ من الانفتاح على عالم خارج عنه، وذلك بإقامة عالم مصنوع/محدث، تحسن الإقامة في رحابه، (الإشارة إلى الشجارب الإبداعية التي تصنعها المجازات وتجزئها الخيالات الخلاقية)، إذ يقول في الصفحة 32 من مؤلّفه المذكور:

«La tâche de l'herméneutique, venons-nous dire, est double, reconstruire la dynamique interne du texte, restituer la capacité de l'œuvre à se projeter au-dehors dans la représentation d'un monde que je pourrais habiter».

وهذا الزمان الهرمينوطيقيّ الريكوريّ، مشدود إلى فلسفة تأويلية/تقليد فلسفيّ ذي إبعاد ثلاثة:

- التعلّل

- الانتماء إلى الحقل الفينومينولوجيّ المهدّب، (الوعي بحدود العقل/الموضوعية)

- معرفة الذات معرفة تعلّلية

وهذه الأصول الثلاثة التي تميّز العمل التأويلي، تجعل ممارسته، ذات بعد تاريخي/ثقافيّ. فالأويل يستند إلى نصوص مكتوبة، كما يستند إلى نصوص غائية/نصوص ذاكرة، يستخرجها المؤول، كي يفهم بها الزمان، بوصفه وشعاً لذاكرة باتية، كثيرة ما استحضرها ريكور، سداً في إجراء ميادئ فلسفته التعلّلية والتقدّية والتأويلية.

وهذه الغاية التي ينوي ريكور بلوغها من خلال تأويلية تقدّية وتعدّ تأويلي لكلّ الزموز والعلامات، مدارها على مجاوزة التأويل التقني المتوسل بوجه الموضوعية والمنفصر على تفسير النصوص وشرحها، إلى تأويل مسكنه العمق الأنطولوجيّ للشيء المؤول، نفاً كان أم ظاهرة، غيباً كان أم حضوراً، وهو ما قضى بنحوّل تأويلية ريكور، من محزود تفسير زمّني، مشغل يكشف المعنى الخفيّ/المعنى الثاني، إلى هيرمينوطيقا، باحة في المعنى لسوشوم في الزوج والمفروز في الذات، لذلك كان معنى فهم الذات عنه، مرتبباً بغير الآخر المؤول (النصّ/الفكر/الثقافة/التاريخ...)، وهو ما يجعل المؤول، بلقيمة والنحوذ، وسيطاً بين البداية والنهاية، بين الحضور والغيبية، يصل بينهما من خلال كشف إمكانات الأنصال الزمّني، التي يمكن أن تحدث بين الشيء المؤول، بوصفه بداية اعراضية وسلفاً إيجزائياً وبين هيئاته المعنوية التي هي في الحاصل والمستنص، مشغل الإنسان، مدّ تعلل وجرده وسائل مصيره. وهذا الأمر يجعل تأويلية ريكور، تأويلية عابرة (لحدّ) التزمين *

والضبط، متصلة بسؤال البدايات «*La question d'origine*»، من خلال رؤية فلسفية. نشكّ وتراجع، نسأل ونحتار، لأنّ سؤال التأويل، سؤال في معنى الوجود، سؤال في الأصل والمولد، سؤال في الضمت، بلاغة وفي الغياب، مجازاً.

كما نشير إلى أنّ أهمّ القضايا التأويلية التي أثارها ريكور، في مؤلفه: من النصّ إلى العمل، تكمن في المحاور التالية:

- تأويلية ريكور، تأويلية تتجاوز الطريق الذي اختاره هيدغر وسارتر، وهو أنّ تبقى الذات حية وجودها في عالم مغلّق بلا نوافذ.

- تأويلية ريكور، تأويلية تتجاوز طريق البيوتية التي تحوّلت فيها الذات إلى استعارة تحلّق عالياً في سماء الأبنية والمكتبات المتعالية.

- تأويلية ريكور، تأويلية ليست بحثاً في الثوابا النفسية المنخفضة تحت سطح النصّ، بل هي تفسير للوجود/العالم معروضاً في النصّ، وما يجب تأويله في النصّ هو العالم المفتوح الذي يمكن تعميمه وداخله يكمن تشريع إمكانات الذات الخاصة، (راجع في ذلك، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1/1999).

- تأويلية ريكور، تأويلية تقيم علاقات فاعلة وتبني روابط حية بين نظرية الفعل/العمل والنظرية السردية والنظرية الأخلاسية، فهي تأويلية منزّلة في صميم العلوم المظلمة، لأنّ الفعل التأويلي فعل مركّب لا يجوز تفكيكه إلى إمكانات تأويلية، في ضوء تكامل الأرصدة النظرية الحادثة في حقول المعرفة الإنسانية.

- تأويلية ريكور، تأويلية نقدية تعقلية، يتجاوز فيها التفسير مرحلة تفكيك الأبنية إلى بيان الكيفية التي يحضر بها الكائن في العالم.

- تأويلية ريكور، تأويلية تتجاوز عتبة العلامة والزمر، لتبحث عن الامتداد/الفعل الناتج عن أثر الأنظمة اللغوية والمشيريات المقامية/التداولية ودورها في توجيه حركة التأويل والفهم، بهامى حركة منزّلة في صميم الحواضن السياقية، (المجتمع/الثقافة/الدين).

- تأويلية ريكور، تجعل البعيد/الشارد/المنفصل، قريباً محابياً، إنها ضرب من بناء الحواد وتحقيق الإمكان.

- تأويلية ريكور، تصادر على ردّ البعد اللساني الذي للعبارات المؤولة، إلى بنية التحرية والاختيار.

- تأويلية ريكور، ترى أنّ الوعي بالآخر/العالم، مرتين بوعي الذات أولاً.

- تأويلية ريكور، تقرّ بأنّ التعمّد اللفظي، يقضي بتعمّد معنى النصّ وهو ما ينتج عنه تعدّد معنى التأويلات، من جهة كونها صوغاً لإمكان يتعمّد ويختلف..

- تأويلية ريكور تتجاوز شيئية النصّ المقروء إلى روحانية جوهره الذي هو نذر تأويلي ممكن.

- تأويلية ريكور تقرّ بوجود أثر للأساس الشفسي/الروحي، في عملية الفهم²

4- حجج الذمج والضم

يفتضي هذا الضرب من الحجج، الجمع بين وقائع لم يكن لها اجتماع في مبدأ نكوّنها ولا النقاء في أصلية وجودها والغاية من هذا التوحيد المفترض وأنشور المفتعل، إقامة عالم من الإمكانيات التأويلية الممكنة التي تزيّن ملامحها ونجمل مظاهرها، حتى يقبل عليها سامع الخطاب إقبال من أغرته صورها وأثنت طرائق عرضها.

وقد لجأ ابن عربيّ بحاجج خصومه ويجادل المعترضين عليه، إلى خلق تعليلات وصناعة إسنادات بين جمع من الملكات الإنسانية التي ينجم عن كلّ ملكة منها، إفراد خطابيّ معيّن وتصوّر للعالم مخصوص ودمجها في محيط واحد هو محيط القلبين الوجدانيّ، فكأنّ صخّة الحقائق، تنتهي مشروط بالجواز القلبين والتشريع الوجدانيّ، منهما تحصل زكاتها وعنها تتولّد قوّتها.

فهذا الجمع بين الملكات الإنسانية ما تجرّد منها وما تجسّم، بضمر غاية مدارها على كشف الإشارات وتجليّة العبارات التي قدّ منها التسيج القرآنيّ، بفتباره علامة الوجود الجامع وأمارته المميّزة.

وهذا المحصل النظريّ الذي يحرك نظام بسط الحجج في خطاب ابن عربيّ تأويليّ، يجعل دمج الوقائع التأويلية والحقائق الاعترافية في محيط جامع، مفاداً

⁴ والاستنتاج، وهو ما يبرز انبهاره في مقامات كثيرة بلاكان Lacan وفرويد Freud وغيرهما. (Voir: Magazine n°390, 2000).

- يعتبر ريكور في تأويليته، الحياة مفسرة نفسها، لأن لها تأويلية خاصة بها، محببة لوجودها.

- العمل الهيرمينوطيقيّ، هو سؤال في الوجود قبل كلّ شيء، لأنّ النصوص والخطابات والأعمال الأدبية والآثار الفكرية، لا تتعدى مجرّد كونها، إجابات ممكنة عن سؤال الكينونة والمأل.

لقد بنينا هذا الهامش على مؤلّف *Ricoeur (Paul), Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2, op. cit.*، لكي يبرز من خلال تصوّرات ريكور الهيرمينوطيقيّة، نشب الفعل التأويليّ نشغبا يجعله حدثاً لا تفسيرياً، بل حدثاً أنطولوجياً، يستحضر الإنسان في كليّته والوجود في جوهريته، يكشف مستغلقهما ويتأزّل مألها الممكن، عبر أساق اللغة وأعمالها الحيّة التي تنفعل بها أسبقّة التاريخ وتنتح من خلالها الذّآقرات.

بنفي كلّ ضروب التنازع ومختلف صنوف الافتراق بين الحقائق الوجودية المتشكلة في النصّ وملكات الإنسان باعتباره «عالمًا صغيراً» يدور في فلك «العالم الأكبر»، دورة لا تكتمل إلا إذا زكّتها شرعة الآلهة وأجازتها أحوال التوخذ والحلول.

وهذا ما جعل ابن عربيّ لا ينفي قاعدة الظاهر ولا يبعد قانون التفسير، بل يعتبرهما أسنن داعمين مغامرات المرید يؤرّل ويفترض، يلمّح ويشير.

فهو لا يرى المثاني الوجودية (الظاهر، الباطن/الحقيقة، الخطأ/العقل، القلب/الأرض/السما...)، أزواجاً متنافرة وإنما هي كمالات بها تلتئم دورة الوجود ومنها يحدث نظامه⁽¹⁵²⁾.

فهذا الدمج بين الأزواج المثنوية في دائرة تأويلية جامعة يقضي أن تكون الحقيقة، هيئة تأويلية خالصة ذات وجوه وصور تستدعي دمج كلّ الملكات وإجازة كلّ الإمكانات وما دعوة ابن عربيّ، للوحدة الذنينة، إلاّ رشح من هذا التقدير وإيراز لهذا التدبير الذي تشابك فيه المآني وتكامل الموارد، لتصبّ في خضمّ واحد هو خضمّ التوخذ بالبدن الأعلى، كتابة عن حقائق الأزل الأولية ومعاني الأجل الأصلية التي تصوّر أهل الإشارة، وجودها مضمّنة في الحرف القرآنيّ صوتاً من أصوات الله ومحدثاً من محدثاته⁽¹⁵³⁾.

إنّ دمج الوقائع وضّم الحقائق وتوحيد الملكات، إجراء ججاجيّ محض تنبثق عنه عوالم تأويلية يصنعها الخطاب ويجوّزها المقام، يدعو المحاخ/المؤرّل من خلال تحقيقتها داخل بناء مقولتيّ صارم ونظام لغويّ رامز، جمهوره إلى تبني مآلاتها ومواصلة تحقيقاتها، أشكالاً ممكنة تتناسل وتتوالد بها تشعّ دوائر الاعتقاد المرسومة ومن خلالها تكثّر نظم التصوّر المعلومة سلفاً لدى الباحث وتقديراً لدى المتقبل.

فهذا الإجراء الخطابيّ الغائم على الدمج الحجيّ والضّم البرهانيّ، يؤسّس عالماً محدثاً يجري الكلام لإثباته وتحقيق صحته من خلال دعمه بالحجج ورفده

(152) للوقوف على قضايا التأويل في فلسفة ابن عربيّ عاتق، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، وخاصة الفصل الثالث، (فضايا التأويل)، ص 361-413.

(153) عن أصول هذه المعضلة الأنطولوجية، راجع ابن عربيّ، الفتوحات المعنوية، ج 1، ص 203-273 وكذلك أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، ص 8.

بزيارته التي هي سند المحاج/ المؤول يرشح أفكاره ويدعم بها مساره، حتى يتصل بمراد عقله ومبتغى مهجه التي قاضت واتسعت تساوفاً مع المطالب المتعالية ونحقات الغائرة استدعت الذمج لتتقال وطلبت الضم للنقل⁽¹⁵⁴⁾.

5- حجج البسط والتشر

يستدعي منطق الضم والتجميع، مأل البسط والنشر فهو منطق عام وقانون كلي ينظم جل الأفضية الفكرية والمظاهر الوجودية، ولما كانت الحجج مصنوعة خفياً، فإن ما تشتم به الأفضية والمظاهر، ينسحب عليها ويتصل بها⁽¹⁵⁵⁾.

فكأن مرحلة بسط المفاهيم ونشر المعطيات من المراحل الواجبة، حيث نخلص المواقف التأويلية وثبت التصورات الفكرية التي يطنها التأويل ويخفيها توهم الذي توجهه مقولنا «الظاهر الخادع» و«الباطن الحقيقي»، وقد تجلت هذه الظاهرة الجلاء البين، مقالا مصرحاً به وإيماء مسكوتاً عنه، في تأويل ابن عربي سورة البقرة موضوع اختبارنا⁽¹⁵⁶⁾.

فبسط المفاهيم ونشر المعطيات، بعد تجميعها وصهرها في بوتقة المختزن خيالي والشعور القلبي، يجعلها نافذة المحاج/ المؤول على العوالم الممكنة وتوجدات المتصورة التي صحت في تقديره، وثبتت في تصويره، يدعو إليها جمهوره سائداً كان أم خصماً، للتبصر بها والاهتداء بهديها.

(154) برون Breton، (مرجع سابق)، ص 97-107.

(155) لا يختص المنطق المركب: الضم والتجميع/ البسط والنشر، بالحجج وحدها، بل هو منطق عام تشترك فيه كل نشاطات الإنسان الجسمانية والفكرية، ولما كان لجنح/ إنشاء الخطاب عامة، حدثاً موصولاً بالإنسان، حصل الاشتراك وحدث التداخل بين الأفعال الإنسانية والأفعال اللغوية، تبعته وانسجاماً.

(156) هذه الظاهرة في تأويل ابن عربي، شواهد كثيرة، نورد بعضاً منها وصوراً عنها:
- «أَوَلَيْسَ أَيُّ: الموصوفون بهذه الصفات المذكورة من التزكية والتعلية. «وَقَدْ مَكَدَ بَيْنَ تَرْبِيمٍ وَأَوْلِيَّتِكَ هُمُ الْمُتَلَبِّسُونَ»، لأجلها فعلى هذا الذين يؤمنون مبتدأ، وألذين يؤمنون الثاني معطوف عليه، وأولئك خير، ولو جعل صفة للمؤمنين، لكان المراد بهم الكافرين في التقوى بعد الهداية وكان مجازاً من باب تسمية الشيء بما سيؤول إليه...» تفسير ابن عربي، ج 1، ص 34.

- «إِبْنُ تَرْبِيمٍ تَرْبَسُ» أي شك ونفاق، تنكير المرص...، نفسه، ص 36.

وبذلك ترتبط الحجج الإسنادية والبراهين الإبتاتية، في محيط ما يميزه منطلق البسط والنشر من إحداهن العنقود وخلق الجديد من جهة كونهما مآلين يصنهما الخطاب ويؤذي إليهما منطلقه.

ففضل ما كان متصلاً وتبعيد ما كان قريباً، عمل داخل في نظام استراتيجيا جداجية وسياسة خطابية، تهتدي بالتبديل وتأنس على التحويل، حتى تبيت نجاعة الخطاب وتظهر قوته، فكان الفصل المفهومي والعزل المظهري، قانون يتابع مساره ابن عربي للوقوف على نواقص الظاهر وحدود العقل، من جهة كونهما، أسين بني عليهما منطق أهل الحل والعقد وتفوز من خلالهما سبيل دعاء الإرادة والاستحكام.

فلت نظر الجمهور إلى الحدود والتفاصيل، ينجز عنه ميلاد سلم قيمي جديد يبني على عكس سلم قيمي متقوض ويتأسس على دعائم عالم أفرغ من رموزه وأخلي من فاعليه.

فكان ما بينه المحاج/المؤول من عوالم الإمكان التأويلية، حدث موصول في جوهره بضرب من العنف الرمزي والتفوذ الاستدلالي، يمارس على الذوات المثقلة حتى تنخرط في دورة الخطاب وتتحشر في محيط التلفظ.

= «فَمَنْ يَكْفُرْ بِكُفْرَانٍ كَثِيرٍ» بالحقيقة لاحتجاب قلوبهم عن نور العقل الذي به تسمع الحق وتغز به وتراه في الظاهر لعدم فوائدها، لانسداد الطرق من تلك المشاعر إلى القلب لمكان الحجاب، فلم يصل إليها نور القلب، ليحتفظوا بفوائدها وتم تروى مدراتها على القلب، ليهيئوا ويعتروا...، نفسه، ص39.

- «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَهْزِئُ» لا يستمتع امتناع المنسحب «أَنْ يَتَّعِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ تَلَوَّ قَوْلَهَا» إذ الكفار عنده أحقر من بعوضة وأندنيا من جناحها كما تعلق به الحديث «لَنْ يَنْجُو مِنْ رَبِّهِمْ» بمناسبة الممثل به الممثل له...، نفسه، ص43.

- «تَلَوَّ نَادِمٌ بَيْنَ رُؤْيَيْ كَهْمَتَيْ» أي: استقبل من جهة ربه أنواراً وأضواءً أي: مراتب من السلوكات والحيرويات وأرواحاً مجرّدة، إذ كل مجرّد كلمة، لأنه من عالم الأمر كما سمي عيسى كلمة أو تلقن منه معارف وعلومًا وحقائق...، نفسه، ص49.

ما بلغت تظهر في هذه المقامات التأويلية، أن ابن عربي فيها، جار إلى مجاوزة لغوه واستمدانه بتباين الرموز الذي يختص بالانساع والامتداد. ولما كان القرآن والوجود بينه في معقد أهل الطريقة، كان الباطن أبلغ لفهم مستغلقه والافتقار على غيبه، بجلى وغفله، بملك ويستباح. من ذوي القدرة على حفظ السرّ وصون الأمانة.

وبذلك تغدو الحجج المحكمة في ترابطها بمنطق البسط والشر، حججاً صائغة وبراهين بانية تتحكم بها تصورات المؤول وتسد بها عقائد المتكبر، حتى تمنح التجارة المطلوبة ويجوز البرهان القويم.

د- حجج التمثيل والمناظرة

نضم هذه الحجج في تصنيف المنظرين، المشابهة والمجاز باعتبارهما أدبية خطابية يتوسل بها **المُحاج/ المؤول**، لترجمة حقائقه وصياغة تصوراته فهي وسائط تليغية وفتوات إيصالية تستخدم لغايات إقناعية وتطوع لمآلات برهانية نحكم خطاب وتوجه مساراته⁽¹⁵⁷⁾.

وقد انحكم منطق ابن عربي التأويلي، لتجوير المعاملة وتشريع المناظرة، بية خطابية تتقوم بقانونين اثنين: قانون الرمز والإشارة وقانون الخيال والإيهام، بما تبلغ المقاصد التأويلية ومن خلالها تنكتب الإشارات الإلهية التي تضمنتها لرب الحرف القرآني ودارت عليها رموزه.

1- قانون الرمز والإشارة/ جوازات المعنى

بعد الرمز في أصله، ضرباً من التمثيل يتحمل المعنى ويحمله فهو نظام دالّ يؤدي الحقيقة المتعينة التي تجعل المتوسل بها يكتشف الحقائق الغائبة والوقائع نخفية المتمثلة في الذهن، لتدلّ وتعني ما رشحه بها الواقع وما لبسه بها التعاند جماعي، لذلك اختضت الجماعات البشرية بأنظمة رمزية خاصة بنت من خلالها عوالمها الدالة، بها تتواصل ومن خلالها تكون⁽¹⁵⁸⁾.

⁽¹⁵⁷⁾ Breton، ص 97-107.

⁽¹⁵⁸⁾ عن الرمز وقضاياها، راجع المؤلفات التالية:

- عبد الحميد (شاكرك)، الحلم والرمز والأسطورة، (دراسات في الزوايا ولقطة القصيرة في مصر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، تراجع من هذا الكتاب مقدمت (حوث الرمز والأحلام)، ص 7-9.
- Bégbeder (O.). *La symbolisme*, coll. Que sais-je?, P.U.F. Paris, 6^{ème} éd., rev. 1989.
- Cassirer (E.). *La philosophie des formes symboliques*, Trad. Hans Love (O.). Lacombe (J.) et Fronty (C.), 3 vol. Minuit, Paris, 1972.
- Origues (E.). *Le discours et le symbole*, op. cit.

وقد لجأ ابن عربيّ وهو يبيّن نظم معناه وخواصّ حقائقه إلى نظام ترميزيّ معقد حمله دلالات اللفظ القرآنيّ الذي غدت حروفه ووحداته الصغرى كتنوزاً رمزية، دلالتها في غير التواضع ومطابقتها في غير التوافق وهو ما ينجّز عنه ميلاد قواعد نالغية نعتت بالفراة ووسمت بالتخصيص فصارت بذلك اللّغة الضويّة، لغة ذات أنحاء ومنظومة ترميزية ذات بلاغات ترتسم فيها الحقائق بطرائق تخرجها عن السموت وتعديل بها عن القواعد.

وقد تجلّت هذه الظاهرة، باعتبارها قانوناً تأويلياً محرّكاً وجوازاً من جوازات المعنى الحقيقي الذي ينوي السحاج/ المؤول كتابة قواعد وترسيم حدوده، في جزئ الإشارات التأويلية التي قذفت في صدر ابن عربيّ، متح أصولها من منابت السلوك واستمدّ مبادئها من مظانّ تعالت وتقدّست، لأنها اتّصلت بالشيخ الربانيّ وتوحدت مع المبتدئ اللّذي.

فالرمز قانوناً تأويلياً يجعل «الزوامز» كيانات سباحة في فضاء الإمكان والجواز، يحتملها المؤول خواصّ دلالية لا تستقيم حقائق في كيانات المتقبلين إلا إذا ردت إلى أسيفّة انبثاقها وعلّقت بمقامات عرضها وهذا الأمر هو الذي جعل

- Tacou (C.) dir. *Les symboles du lieu*, les cahiers de l'herne, n°44, Paris, 1983.

- Art. *signe et sens*, *Encyclopedia Universalis*, version 10, (C-D).

فقد ربط ابن عربيّ في فتوحاته، الرمز بالمتازل. فثلاً في هذا الشأن افاعل - وفكك في - له وإن كان منزلاً، فإنه يحتوي على منازل: منها منزل لوحديّة ومنزل العقل الأوّل والعرش الأعظم والصدّ والإتيان من العلماء إلى العرش وعند الشّمل ومنزل القنوب والحجب... ١٠٠، الفتوحات المكية، ج ١، ص 426-427.

وتزيد الاستهتر برمزات العصر الوسيط، راجع مقالة:

Chydenius (John), *la théorie du symbolisme médiéval*, Poétique, n°29, 1975.

وقد عرض في مقالته هذه، جملة من القضايا النظرية أهمّها:

- نظرية سان أوجستان الذي قسم العلامة قسمين، هما العلامة الطبيعيّة (*Signa naturalia*) والعلامة القصبة (*signa data*).

- الرمزية الكونية/ (*Le symbolisme universel*)

- الرمزية القابلة للتأويل والرمزية الوصفية/ (*Symbolisme interprétable et symbolisme descriptif*).

- رمزية الطبيعة.

- الرمزية التاريخية والتصنيفية.

مفسر الفارسيين يعتبرون المبدعات الصوفية محدثات لا تفهم، إلا إذا رُدت إلى أصولها الفلسفية ومناياتها التعاقدية التي نبه جهازها النظري ورصيدها المحسوس وبخامها الشحوي وكونها البلاغي الشاوية وراء حجب الزوامر، تختزل عمق التصور وينتج لطائف الإشارات⁽¹⁵⁹⁾.

تمثيل العالم حجة على احتواء النص القرآني كل الحقائق، بمنزلة معبر الزمزم ينشأ من جهة الإشارة باعتبارهما قانونين تأويليين مصنوعين، بجانبهما المعاني واللؤلؤ، نظم التلال في النص القرآني ويبنى من خلالهما توهمات المعنى الأصلي التي لا تقال إلا تمثيلاً ولا تجوز إلا تصويراً بوجودها الذهن الخيالي ويرشحها القلب نسيج الذي يحوي كل الإمكانيات ويحيط بكل الواردات.

ومن هذا المنطلق التصوري لمنازل الزمزم ووظائفه في بناء العوالم تمسك وحقائق المتصورة، يُبين ابن عربي العقائد التأويلية التي دعا إلى تقصير وقت تبه المتقبلين إلى قصورها، فكأن ترجمة الحقائق الأصلية لا تؤذيها العيوب والوزن ولا العقول الموصوفة بالحدود والضوابط، بل متى ذلك حوسر نخر وحقائق متعسر من رحيق القلب الكاشف الذي يتخيل ويفرغ ويصير بعب، يدخل الأشياء وحكم الأولياء يوظفها سنناً ومراجع، تكشف نه الغريب وتبينه تديز المجهول، حتى تتراض النفس وتجرد الكيانات من كل نسة مدية وصفا فعوية تعيق الأسفار المتحررة وتقتل نسغ الحياة الذي تشده به الحروف القرآنية، مرجحة كونها مراتب وجودية ومختزلات أنطولوجية يصير بمقتضاه شعر تخريفي. جماع العالم ودليل الأدلة على عظمة مطلقة وجبروت ممتد.

وبذلك يتحول الزمزم في نظام ابن عربي التأويلية، حجة وبرهان على استعانة تخريج ونجاعة التجويز، به تثبت الحقائق ومن تبعه تسوي اليقينيات، شواهد أمر تماسك النظم البرهانية وتعام الأفضية التأويلية التي تحمل المتقبلين عن تمثيل فضائهم والانخراط في ما أحدث من عوالم، تماسكت عناصرها تصوراً واستنتت مكوناتها الترافيق⁽¹⁶⁰⁾.

⁽¹⁵⁹⁾ لؤلؤف على أصول هذا التصور التأويلية، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة فنون
وكذلك، هكذا تكلم ابن عربي، (مرجعان سابقان).
⁽¹⁶⁰⁾ عه.

2 - الخيال/ موارد الخلق

لقد سبق أن اعتبرنا في مقام منقُص، الخيال موضعاً ججاجياً من نبعه نستمدّ الحجج ومن معينه تمتع البراهين، فهو فرحم المعاني ومرسم الصُور الزمّنية⁽¹⁶¹⁾، لذلك غُذّ المحرك التأويلي الأوحِد في فهم معاني النُصّ القرآني وإدراك الغور الإلهي الذي تجلّى في المحدث الحرفي وما يتضمّنه كلّ حرف من دلالات وجودية ومراتب أنطولوجية قد لا يأتي على ذكرها التّعيين الظّاهري ولا التّحديد العقليّ المحض، إذ هي إشارات ترتسم في القلب وتتمثّل في العقل، صوراً/ حقائق، يروم المحاجّ/ المؤول إقناع النّاس بجدواها والعارفين بفحواها، حتّى تثبت وتستقرّ عالماً محدثاً وكوناً مصنوعاً.

وقد تجلّى الفعل الخياليّ في مؤلّفات ابن عربيّ النظرية والإبداعية والتأويلية، تجلياً مطلقاً دلّ على رفعتة وأشار إلى منزلته في بناء الكون التأويليّ الممكن، حيث تختزل حقائق الوجود وتبدو أسرارها.

والتأويل في الإشارات التأويلية التي يقذفها ابن عربيّ - وهو يؤول سورة البقرة - في صدور العارفين وفي قلوب المرئيين، لواجد أنّ الآلة الإدراكية التي يتوسّل بها، لإحكام القبض على حقائق النُصّ المتجلية، إنّما هي آلة تتجاوز العرف الموضوع وتتعدّى الإلزام المصنوع، لتغدو تجديفاً بعين الإبصار القلبيّ في محيط الإمكان التأويليّ الذي يكثر معنى النُصّ ويوسع دوائر الوجود.

وبذلك يتمكّن ابن عربيّ من إقامة عالم للحقائق الممكنة التي يتصوّر هياتها ويفقّر مراتبها ويستمدّ مراجعها من النُصّ القرآنيّ، باعتباره جماع المعاني ومخزن الدلالات. وهو ما يجعل الخيال، مورد صنع وآلة خلق وحيّة على نجاعة الحدث الججاجيّ الذي صار عملاً يتقرّم بإثباتات القلب وتصحّ حقائقه بأدلة الوجدان، يعتمد في نجاعتها الجمهور من جهة كونه طرفاً فاعلاً، يرسم مسالك القول الججاجيّ ويعيّن أشرط وجود الخطاب الإقناعي.

إنّ الخيال من جهة كونه مورد خلق تأويليّ، يهتني للرمز جاوز المعاني

(161) ناسم (محمود)، الخيال في ملعب محيي الدين بن عربيّ، (مرجع سابق)، ص 29.

والمكانة التذلل خارج الأسوار المانعة التي ضربتها سبط الاعتقاد حصوناً على حقيقة، توهم الحفاظ عليها وتتصور الاختصاص بها.

فابن عربي، إذ يستبدل الآليات الإدراكية المألوفة أسماؤها لدى الخصوم وبتنازعين (الإدراك الأثري/ الإدراك النظري)، بآليات إدراكية محدثة (الرمز - الخيال - القلب)، إنما يبني أفقاً تأويلياً جديداً وقيم عالماً تصورياً محدثاً، تقال في محيطها الحقائق، وجوهاً وصوراً، لا منتهيات ومنتهيات، شأنهما في ذلك شأن صدرهما الإلهي الذي لا تعينه الأبعاد ولا تأسره الأضداد، فكلاهما ذو طبيعة حرة وأصل طليق، يجمعهما نشدان التوحد ويقود حركتهما هاجس الحلول، حتى كأنهما اثنان في واحد، لا افتراق ولا تنازع⁽¹⁶²⁾.

إن تمثل الحقائق النصية، اقتضى في تأويل ابن عربي سورة البقرة، التوسل بوردوين الثين: مورد الرمز ومورد الخيال، تصاهراً وتكاملاً فاستقاماً، حتى ين على تصور للعالم مخصوص. دقت إشاراته ولطفت معانيه وسط لمقتضيات الأنفاظ قرآنية وفق رؤية قلبية تقيم سلطان الحدوس من جهة كونها وثبات في عالم مجهول يقوم بها العقل بحثاً عن حقائق الأشياء⁽¹⁶³⁾.

لقد مكنت العانلات الججاجية الأربع (حجج السلطة/ حجج الاشتراك ونعموم/ حجج الهيكلية والتأخير/ حجج المماثلة والمشابهة)، ابن عربي من توصيل طرده التأويلية وإقامة عوالمه الممكنة وإقناع جمهوره بوجاهة تلك التصورات ووثاق تلك الاعتبارات التي عذها المناوئون، خروجاً على القواعد وهتكاً سفاسات وتصورها المناصرون، فتوحاً وجبهة حققها أهل الذوق والوجدان، بحضولها بها الاقتراب من المنابع الصافية والمواطن الخافية التي غابت عن الكل إنه تنبسط إلا لهم وحدهم، طبقة اصطفتها السماء ونقلها الأنبياء، لخدمة أهل نبيك والسهر على الحقائق الساكنة في عالم الشوق الأزلي، متأية متعنة، حتى لا يهنك سرها وتبقى ذات وهج وبريق يخلب العقول فتفصر أمامه ويستهيوي قلوب فتتصاع قدامه، مطيعة طالبة، يأخذها أمل الاكتشاف نخيلاً ويستهيويها

(162) عن حلول حقائق النص في كيان صانمها، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل،

المقدمة، ص 5-9.

(163) قاسم (محمود)، الخيال في ملعب محيي الدين بن عربي، (مراجعة سليم)، ص 60.

هاجس القول ترميزاً، فنتفاعل عوالم إيحائها، حتى لا حدّ وتتكاثر محيطات دلالاتها، حتى لا عذ⁽¹⁶⁴⁾.

VI - السياسات والاستراتيجيات

إنّ الوقوف على السياسات القولية والاستراتيجيات الخطابية، أمر مندوب إليه، بل هو ضرورة من ضرورات الاختبار التأويلي الذي يجربه الباحث، خلفيّة يستير بها عقله وتهتدي من خلالها مداركه.

وهذه القناعة النظرية هي التي جعلتنا نخصّص في هذا الباب، «باب الاختبار والمساءلة»، موضعاً مفرداً ومقاماً مخصوصاً، نديره على رصد سياسات القول، واستبيان استراتيجيات الخطاب، حتى تبدو لنا ملامح الحقيقة التي يروم المعالج/المؤؤل في كلّ مجرى تأويلي وداخل كلّ سياق ججاجي، أن يقيم عليها تصوّراته العالم والأشياء.

وقد أوقفنا التجريب على نجاعة هذا المسلك التأويلي الذي نستفوي به على بيان الحقائق المأثية التي تضمهرها أقوال المؤولين وتنصّنها خطاباتهم المصنوعة على النصّ القرآني، تفكّ أغاز كونه المرمز وتجلّي حياء، عالمه المخفي، وهي سمات كادت أن تشترك فيها جلّ التصوص التي لها بالمقدّس صلوات وبالقبم الخطابية المتعالية روابط⁽¹⁶⁵⁾.

والتأظر في تأويل ابن عربي سورة البقرة، لأظافر، بعد التحقيق والاستبصار، بنمطين استراتيجيين اثنين:

(164) عن طرائق اشتغال اللغة الصوفية وعن أنظمة دلالاتها، راجع، سليمان (ولبن)، (مرجع سابق)، وكذلك الحكيم (سعاد)، ابن عربي ومولد لغة جديدة، (مرجع سابق)، وكذلك كوربان (هنري)، الخيال الخلاق في تصوّف محيي الدين بن عربي، (مرجع سابق).

(165) عن طرائق اشتغال المقدّس داخل الخطاب وعلاوة الإنسان به، راجع تشبلاً لا حصراً:

Caillois (Roger), *L'homme et le sacré*, op. cit.

والمستطرف في هذا الكتاب، أنه رؤية للمقدّس يعين سوسولوجية مقطعة برؤية فلسفية عميقة، تصل المقدّس بسياسات تدبير العالم والشيطرة عليه. فالمقدّس هو «شرط الحياة» و«بؤابة الموت».

- نمط أول من طبيعة عملية أداتية، تمهد مسالك التأويل وتنهين الأديب الأمل، لزوع التصورات وبذر المواقف وحمل المتقبلين على الاعتقاد فيها والإيمان بها، حقائق قاطعة ومآلات نهائية.
- ونمط ثانٍ من طبيعة أنطولوجية وجودية، يعرب من خلاله ابن عربي عن آرائه - وهو يزول القرآن - حول حقائق العالم الظاهرة، علامات ومسيرات وحقائق المصير الباطنة، نهايات اختبار ومآلات تحقيق، لا يشترى إدراكها إلا لمن اجتاز الحجب ووسع محيط إدراكه بالأنوار القدسية والواردات الإلهية المتوطنة في صدره، أنوار اهتداء وبارقات بصير.

1- الاستراتيجيات العملية الأداتية/ الفواتح العرفانية

تتمحور هذه الاستراتيجيات حول ثلاث دوائر أساسية، في محيط كل دائرة يبي جس من الفكر ويتوطن نمط من العرفان:

• توسيع دوائر الإدراك/ من «العقل القاصر» إلى «القلب المفتوح»

لقد بنى ابن عربي فلسفته على ضرورة توسيع مَلَكات الإنسان الإدراكية، حتى يقدر على فهم طبيعة انخضاب الإلهي المرقوم في النص القرآني.

ومن هذا المنطلق عُدَّت المدارك الحسية، مدارك قاصرة على بلوغ تلك الحُزب، لاختلاف طبيعة تلك الأصول المحكومة بالقداسة والتعالى مع طبيعة تلك مدارك المحكومة بالحسية والتعنين وهو ما يصنع التعارض بين أصل التحقنق ينبع الإدراك.

وقد تجلّى هذا التصور في تأويلات ابن عربي القرآن عامة وسورة البقرة خاصة، إذ يقسم مساره التأويلي على عتبة ظاهرية مجالها الوقوف على الأنماط محسوسة والكيانات المتعينة ثم بعدها يلج الأعماق التأويلية التي تكشف قصور سداخل التظهرية التي لا تعدو أن تكون سوى وقوف على الأجسام اللفظية وما تحيل إليه من معاني معجمية لا تقول حقائقها الغائرة ومعانيها المتخفية، بل تشير إليها وتقرؤها.

فهذا الاعتبار هو الذي ضلّل كثيرا من المشغولين بالفكر الصوفي، إذ اعتبروا

رؤاد هذا المذهب، فرقة لاعتقالية، تنفي القيم العقلية وتعدمها.

وقد فادهم إلى هذا الحكم الذي راجع توابعه النظرية والعملية، مفكروا شغلهم الفكر الهامشي⁽¹⁶⁶⁾، مفهوم للعتقالية يحذ العقل بالكفاءات التجريدية المنطقية لا بالكفاءات التقويمية العملية التي تقتضي، مذهب العقل بمبادئ إدراكية، تمتع من العمق الإنساني وتستمد من الغور البشري، حيث يحصل التوافق بين كفاءات الإدراك العقلي وكفاءات الإدراك القبلي.

وهو ما يعصف بمقولة «تعدّد الذات القائمة بالإنسان» (ذات عاقلة)، «ذات عاملة»، «ذات مجزئة»، لتجاهل وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله⁽¹⁶⁷⁾.

فابن عربي لا يروم إعدام العقل باعتباره، كفاءة تجريدية منطقية، بل يتوي توسيع مجاله ومدّ مساحة نفوذه، لاعتقاد لديه في أنّ الحقائق الإلهية تتجاوز الحسّ المجسم لتتصل بكون آخر لاحسيّ ولا معقول وإنما هو من طبيعة متعالية لا تترجمها إلا الأوراد القبلية والمشيرات الوجدانية التي تنجلي وفقها أسرار الحروف وتظهر من خلالها رموز المعاني من جهة كونها، دوائاً على إحكام المحاجج/ المؤول، الفبضة على الحقائق الأصلية والمعاني الجوهرانية التي نجيز التمثيل عليها، إمكانات القلب لا حواجز العقل. فابن عربي إذ يضيف العقل إلى القلب، إنما يبرنو إلى إقامة ملامح «الإنسان الكامل» الذي لا تتفاصل ملكات إدراكه ما تجسم منها وما تجرد، بل تتصاهر وتتوحد، تتكامل وتتفاعل⁽¹⁶⁸⁾، لبلوغ مبنى

(166) للوقوف على مبنات، من مراجعة فكرة إعدام المتصوّفة العقل. انظر عبد الرحمان (ط)، العمل الذهنّي وتجديد العقل، (مراجع سابق).

(167) نفسه، ص 18.

(168) عن مفهوم «وحدة الوجود» في فلسفة ابن عربي وما يتصل بهذا المفهوم من تصورات ومواقف مختلفة، راجعت وصوّته وكتلت دواته، راجع تمثيلاً لا حصراً المؤلفات التالية:
- ستيس (ولتر)، التصوّف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999.

- عبد الحنّ (منصف)، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محيي الدين بن عربي، (مراجع سابق).

- نيكلسون (رينولد)، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلاء عفيفي، *

جامع، مداره على الاتصال بمنابع الحقيقة من خلال عروج متخيل من عالم المحسوسات البالية إلى عالم «المجردات الكاملة»، حيث يحقق المرشد إيرانه مناهة نفس و«وحدة وجود»⁽¹⁶⁹⁾.

• تحرير العلامة من المرجع/ إقامة سلطان الزمر

إذا كانت الدلالة العلامية في الأعراف الالسانية، مقترنة بالمراجع الإحالية، فإن الدلالة الرمزية قائمة على تعويم المرجع، إن لم نقل إلغاءه واستبداله بفاعلة إمكان والجواز لا بمبدأ الإحالة والتعيين⁽¹⁷⁰⁾.

• القاهرة، 1969.

- الكحلوي (محدد)، الحقيقة الذبئية من منظور الفلسفة الصوفية - العلاج وابن عربي - نموذجاً، (مراجع سابق) وخاصة قوله المعنون به «إن ابن عربي لم يقل بوحدة الوجود»، ص 124-133.

وقد رذ الكحلوي هذا الاصطلاح إلى مغلّته الأولى (ابن تيمية)، معتبراً خلق هذا مصطلح على فكر الصوفية، عكازة تكفير وأمانة تشهير، نخترل فكرهم ونقل حقائقهم. ستراً في السياق نفسه بين مصطلح وحدة الوجود في المجال التداولي الغربي Pantheism وفي المجال التداولي الصوفي الذي يبقي القواصل بين الوجود والذات، قائمة، حتى لا تختلط المنازل ولا تتحى المعالم ذلك أن ابن عربي يتزه الذات الإلهية ويعلي من شأنها ويجعلها في ماهيتها وفي غيب وجودها تستعصي على كل إدراك محيط وهي تحيط بالعالم وتجلّي فيه من دون أن تشاركه في الماهية (...). وأن وجود الله تعالى وليس مشروطاً بوجود العالم وإن كان بسعه... الكحلوي، ص 129. وقد ميّز الكحلوي، مراجعاً مفهوم وحدة الوجود، بين «الوحدة» و«التجلي»، (نفسه).

وهو ما يجعل هذا المفهوم المركزي، مفهوماً ملتبساً لا ترفع التباسه، سوى العودة الواجبة إلى أعمال الشيخ الأكبر الفكرية والفلسفية، عودة متحررة من كل إسقاط قلبي قد يحرف المواقف ويغيب الحقائق. (نفسه، ص 133).

نفسه

⁽¹⁷⁰⁾ للوقوف على طرائق عمل الزمر وتولّد الدلالة الرمزية، راجع:

Art. «Symbol», in *Encyclopedia Universalis*, version, 10, (C.-D).

وقد عنّد صاحب المقال وظائف الزمر، فحصرها في ثلاث وظائف أساسية:

- وظيفة التذلل

- وظيفة الذمّج

- وظيفة الربط / الوصل

وهي وظائف تكسب العمل الرمزي، هيئة خاصة تميزه عن العمل العلاميّ وذلك من*

وهو ما جعل التدلّال في دوائر الإدراك الصوفيّ، خاضعاً لأجرومية معينة. تتجاوز قواعدها ما تواضعت عليه الجماعات اللسانية، من أنظمة علاميّة وقواعد يبايّة، تُجرى عليها كلامها وتؤدّي بواسطتها مقاصدها.

وقد عمل ابن عربيّ على توسيع الأنظمة العلاميّة الموروثة بالشواض والمأخوذة بالاتفاق، وذلك من خلال صناعة فوائض دلاليّة، يلتبسها بالفاظ القرآن تخرج بمقتضاها على السموت والقواعد، خروجاً بيذّل حملها الدلاليّ ويفتحها على آفاق رمزيّة، تخضب المعنى وتشريه. وهذا الأمر جعل دلالة اللفظ القرآنيّ، متحرّرة من الأسر المرجعيّ والضبط الحدوديّ الذي لا يقول خياه المعنى الأصليّ ولا يترجم كثافة الإيحاء الجوهرانيّ، مطلب كلّ مرید وبغية كلّ صوفيّ نالت نفسه إلى غيب الكلام بجلبه وينشر قواعده، يتداولها الناس ويعتقدون في صحتها ونجاحها، مبتدأت ضروريّة، لبلوغ الأسرار المرقومة في اللفظ واستخراج الكوامن الرّمزيّة الموشومة في العلامات، وبذلك يغدو الحدث الأوّل للصوفيّ، حدثاً استكشافياً يجبر الذات المؤولة على مجاوزة الظاهر العينيّ إلى الباطن المكنون والغور المرزّم الذي لا يعلمه إلا أهل الطّريقة. خيروا أسرار الأنبياء، إذ تلقوا منهم فصوص حكمهم وارتاضوا بنكت السماء. إذ استمدّوا من حارسها الصّفوة والاجتباء، بهما يتصرون، على كلّ مذع ومن خلائهما بيكتون، مزاعم كلّ مكابر، نؤهم امتلاك السرّ أو قُدز محاصرته.

إنّ استراتيجيا تحرير العلامات اللفظيّة القرآنيّة من المراجع الإحاليّة، يتضمّن مقصداً ججاجياً قائماً على استبدال نظام اعتقاديّ بيانيّ يشغله نسب العلامات أو

* خلال توسيع المجال الإحاليّ الذي تنحرك فيه الدلالة الرّمزيّة، فالعلامة/الرّمز، لا تعني ما يتأظها بل تعني ما تشير إليه من أسبقة رمزيّة، نصير بمقتضاها مفردات اللغة، كباتات دالة دلالة لا حدّ فيها ولا منتهى.

ولمزيد الاستبصار بقضايا العلامة، راجع:

Ducrot (Oswald), Todorov (Tzvetan), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, op. cit., p. 131-146.

وقد وعى المؤلفان خطورة المشغل، إذ قالوا في معرض حديثهما عن العلامة:

"Le signe est la notion de base de toute science du langage; mais en raison de cette importance même, c'est une des plus difficiles à définir", *Signe*, p. 131.

تعبه معقوليتها، بنظام اعتقادي آخر قائم على الخيال الخلاق والتشكيل السمك
 نبي بصير العلامات اللفظية، كإشارات رمزية تترجم القدرة الإلهية الخارقة التي لا
 يقدر على أدائها العقل آلة ولا الأسلاف قاعده، وإنما هي قدرة متعالية تتجلى ولا
 تبقى، تتصور ولا تحذ، لذلك نادى دعاء طريقة الكشف والعرفان، بضرورة إقامة
 سلطان الزمزم وإلغاء سلطان العلامة وهو ما يعني الفتح، فتحاً أصلياً بما اصطلح
 عليه علم التفكيك البارز، جاك دريدا Jacques Derrida، بمقولة الشكرت حو
 وهم الحضور/العلامة/الصور وإحلال مقولة أخرى محلها، تقدر على تبيين
 تعمق الأنطولوجي الذي تتضمنه العلامات النصية الأيلة إلى غيب دائم بصير
 بفضاء النص آلة تصنع سلاسل إحصائية لا تنتهي ولا تتوقف، في جد دائم يترجم
 بوق الإنسان إلى التملك وهوس الفرد بالتحصيل والإدراك⁽¹⁷¹⁾.

لذلك كانت الحاجة دائمة إلى ميلاد إمكانات تأويلية تختلف وتبين، يروم
 مانعها الاتصال بجواهر المعاني وأصلي الكلام، حتى يسودوا ويحكموا عوالم
 في حقائق لديهم يدافعون عن تماسكها وإمكانات لدى من سيأتي من ذوي
 حاجات وأصحاب النظرات شغلتهم أسئلة المصير وألخت على وجودهم
 ضرورات الفعل.

تحرير العلامة من مراجعها واعتقها من قواعدها، بصيرها كياناً أصلياً ورمزاً
 موحياً لا يدل بقدر ما يشير ولا يعني بقدر ما يستر، قبيني بذلك التوافق بين
 مصادر اللفظ القرآني وهي مصادر متعالية وأصول مقدسة والإمكان التأويلي التي
 ترجم في محيطه ابن عربي، تصورات الحقائق وتمثيلات المعاني زعم امتلاكها
 وفكر حيازتها، شواهد على قوة البرهان وحججاً على نقاوة الوجدان الذي حمل
 تلك الحقائق وتصور تلك الوقائع، فدعا إليها الجمهور معتقداً في صوابها مؤمناً

(171) لوقوف على هذه المشاغل وغيرها، راجع المؤلفات الثانية:

- Derrida, (Jacques), *L'écriture et la différence*, op. cit.
- Derrida, (Jacques), *La dissémination*, op. cit.
- Derrida, (Jacques), *Magazine littéraire*, (La philosophie en déconstruction), n°430, Avril, 2004.

وعن مراجعات دريدا، «مقولات الأسانين، من منظور فلسفي»، انظر، مجلة الأندلس
 حضاري صنفود، «الفكر واللغة»، ضمن كتابه، من تجليات الخطاب البلاغي، (مراج
 سابق)، ص 11-30.

بنجاعتها تخلّص الجواهر من أعراضها والأصول من زوائدها، طلباً للضفاء عياراً وللإيمان انتصاراً ترشح بهما العلامات المحمولة والمرامح المعنوية رشح إفاضة وتوظيف إثراء وهو ما يعتمّق المقصد المأمول ويحزّر النذر المأسور بحضور معدوم وتملّك موهوم اذعاه المناوؤن وتصوره المخالفون بكتّت آراؤهم وغيّت عوالمهم.

♦ من «وهم البيان» إلى «حقيقة العرفان»/ البلاغة المحدثه

لقد سبق أن اشغلنا في مقام غير هذا بتجلية الخواصّ البلاغية التي يتأسر عليها الخطاب الشعريّ الصوفيّ، ممثّلين على ذلك بدويان ابن عربيّ، ترجمان الأشواق، مادة اختبار ومنطلق تأويل.

وقد آل بنا النظر في أنسجة الخطاب ودهاليز اللفظ، إلى أنّ البلاغة الصوفية عاقمة، بلاغة انشفاق وخروج عن السّموت البيانية التي سبجت عقول المتقبّلين زماناً طالّت أماده وتراخت حدوده، حتى حدث لها التملّك وجزأت نها الإمرة، فعدت قاعدة بها يعيّر الجمال ومن خلالها تقاس الجودة.

ولمّا كانت هواجس المتصوّفة، مهتدية بقاعدة التّبديل، محكومة بجهة التحويل، تبديل العقائد التقبلية وتحويل التّصورات الأنطولوجية التي كرسنها المؤسسة البيانية باعتبارها مؤسسة «لوعوسية»، تتقوم بالحدود الظاهرة والبيان الضريح الذي يصل المعنى بدائرة الجلاء ويخلّصه من دوائر الأزل والاحتمال، لذلك انتصروا للتشبيه لأنه يحافظ على المرجح ويقرّ بأوليّة القاعدة في تجلية المعنى والظفر بالدلالة وناصبوا المجاز، العداء، لأنّ الدلالة المستخلصة منه مبنية على الغيم الاحتماليّ والانتفاء المرجعيّ الذي يهدّد صفاء الحقائق ويعصف بأنّ الانتظام⁽¹⁷²⁾.

وهو ما ينجم عنه في اعتقادهم، المساس بالمعنى المراد والحقيقة الأصلية

(172) للوقوف على معضلة التشبيه والاستعارة في البلاغة العربية وما برشح عن ذلك من قضايا عقدية وأنطولوجية ترتبط بالإنسان معاداً ومآلاً، راجع أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقليّ في التفسير. (مرجع سابق)، وخاصة الفصلين الثاني، (مفهوم المجاز، نشأة وتطوره)، ص 91-137 والثالث، (المجاز والتأويل)، ص 179-239. وكذلك مسترود (حسادي)، التفكير البلاغيّ عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس،

ثم أودعها الله لفظه وحملها بيانه وهو ما أوغر صدور البياتيين، تصوروا أنفسهم
سنة العرش الإلهي وحماة المعنى الأصلي الذي أراد الله إيصاله من خلال لفظه
ثم يسيء به نفسه وصنع من خلاله قرآنه فصاروا يكيلون لأهل التصوف الطعون
ثم لم يحزكها سوى الخوف من فقدان الإمرة والاختشاء من ضياع المنزلة التي
يتواصلون ومن خلالها يكونون، فاعلمين في دورة التاريخ، مؤثرين في حركة
الزمان.

فهذا الموقف الذي اتخذته أنصار البيان، جعل العرفانيين يشقون من معاجبه
لغة المتداولة ومعاني الكلام المتناولة، سنناً جديدة، لا تقيس الحقيقة بالبيان
بوضوح، بل تحدها بما تحويه تلك الحقائق من طاقات رمزية محتجبة وأعمال
يحيية غائبة لا تقدر على قولها الأنحاء المنتظمة ولا البلاغات المنسجمة، بل
فريتها الخيال الصانع والقلب الواسع الذي حوى المعارف كلها وتضمن الأسرار
جنها، حتى صار شاهداً على وجودها وحجة على استقامتها، لذلك حمل
تورقاتيون، مهجهم على بيان الحدّ التأويلي الذي يهتدي في مسالكه ويدين في
راحته، بالمنطلق الظاهر والمبتدئ الحرفي الذي يبذل ألفاظ القرآن بعضها من
ههنا، لتفليل معناها وتبسيط فحواها يتقبلها الجمهور مطيعاً فيؤمن بنجاحها ويقنع
باعتبارها، لا يساوره فيها شك ولا يأتيه منها الباطل والزيف.

مما جعل القاعدة البيانية التي أسس عليها أصحاب الأول الظاهر، تصوراتهم
بواقعهم المستمدة من النص القرآني، وهماً بالنسبة إلى العرفانيين، لا يقولون
ولا يترجم الحقيقة وإنما يضرب عليها حجاباً ويقيم على بهانها نقاباً، يححو
ملاحظتها ويعدم رسومها.

وهو ما ولد التنازع بين الفرقتين، كل يتصور العالم وفق هيئة معلومة يمضي
في الدفاع عن تماسك مظاهرها وصدقية قواعدها، فيبني من جزاء ذلك، أفق
تأويلي مخصوص يوجه حركته عنف رمزي، يمارسه المُحاج/المؤول على عفائه
مجهوده يستبدلها ويغيرها، وفق ما أحدثه العمل الجباجي من إمكانات تصورية

1 (ارجع سابق) وخاصة القسم الثالث، (البلاغة بعد الجاحظ إلى القرن السادس الهجري)،
309-394، ومن هذا القسم، راجع، (أهم قضايا التفكير البلاغي إلى القرن السادس)،
391 وما بعدها.

وحقائق تأويلية ردتها الحجج وناصرتها البراهين، وحتى نقف على سرّ هذا التنازع على امتلاك الحقائق واحتكار المنازل، بين علماء الظاهر وعلماء العرفان، إليك هذا الرّسم يختزل الحال ويمهّد المجال.



لقد حصر ابن عربيّ شروط إدراك الحقيقة، في ضرورة إعدام الرّسوم الظاهرة وتوسيع الملكات القاصرة التي تفتق حائلاً بين الضدّ المرئجي بلوغه والاتصال به وبين ما آلت إليه تلك النظرات، تسلّط على النصّ القرآنيّ فلا تؤذي إلا ظاهراً لفظه ولا تترجم إلا سطح معناه، فيبقى الرّسْم موشوماً فيه لا يفارقه حتى يأتي من أدمته الأسفار وأغرته الأذكار من ذوي القلوب الفياضة والأوجاد الوفاجة، يجلو ذاك الغيم الذي أسدله علماء الرّسوم عليه، فاحتكروا المجالات وسجّوا الحقائق.

فهذا التوق الأنطولوجيّ الذي أيداه أهل الإشارة والبصر، قضى أن نستبدل الأنحاء المتداولة والبلاغات المعروفة، بأنحاء جديدة وبلاغات محدثة تنفي الظاهر لتقيم الباطن وتلغي البيان لتقرّ العرفان، مسلّكاً لمكاشفة الرّسْم الإنهبيّ المضخّن في سور القرآن وآيه حتى يُبطل الوهم وتقام البيّنة، حججاً ساطعة وبراهين مبكّنة.

ب - الاستراتيجيات الأنطولوجية/«المآل الحقيقي»

لقد مهّدت الاستراتيجيات السابقة باعتبارها استراتيجيات أداتيّة، المسالك

تأويلية التي ينوي ابن عربي رسم ملامحها وإقامة الدليل على سلامة اختيارها،
مدير نطق وجهات تؤلى صوبها الوجوه.

وقد أوقفنا وصف جهاز ابن عربي الجباجبي وما يتضمنه من أفانق تأويلية،
على استحصال أهم الركانز النظرية التي بنيت عليها التصورات الفلسفية من جهة
كونها، محاصيل مجردة تستند إلى قواعد الاختبار التأويلي الذي يجره ابن عربي
على سواد القرآن وآيه، ليغتم رموزه المغمورة في اللفظ ويختص بمعانيه المودعة
في الحرف، يجليها جلاء الخبير العارف الذي قدر حاجات جمهوره ونصير
مغيب متفقيه، يروم تبديل تصوراتهم ونظمته عقائدهم، حتى يحصل بينهما
توافق ويدرك الخطاب المرسل، مرماه المنذور الدائر على كتابة القواعد الثالغية
الجديدة التي توسع مدارك تحصيل المعنى والوقوف على معالم الحقيقة بما هي
مثل أنطولوجي وسؤال وجودي، يستعيد طرحه الإنسان، فيصطبغ بأعوانه
ويتلشى بهواجهه ويتلون بحاجاته، لذلك عدّ بعض الفلاسفة المعاصرين، الحقيقة
حلاً ذاتياً محضاً ذا وجوه وهيئات، ترسم ملامحها وتختزل أسماءها.

وحسب نقف على أخص الاستراتيجيات التي أدارت خطاب ابن عربي
تأويلي، نقد كلاماً على السياسات الخطابية الأنطولوجية، باعتبارها مآلاً حقيقياً
تؤدبه القواعد الاختبارية والأصول الأدائية التي حدّدها ابن عربي، مسالك
بح الحقائق القرآنية وأدار على محورها، إشاراته التأويلية التي استمدّها من أصول
تجوّرها واعترفها من مصادر تعقلها، بعين قلبه الفاض الممتدّ فصهرها في مرجل
غيبه، بونقة خلق وبؤرة تصنيع يجيز الحقائق الممنوعة ويرشح المعاني
مستجيلة⁽¹⁷⁾.

وقد قادنا منطق التمدّج والتنظيم، إلى تحصيل أربعة استراتيجيات
أنطولوجية، مثلت في نظرنا، الأصول المالكية الحقيقية التي ينوي ابن عربي
توسيلها إلى جمهوره والاحتجاج لصحتها، منتهيات ناجعة وحقائق قاضعة، ترشد
تعب الشفر وتهدي ذوي الحيرة، إلى لطائف الإشارات ودقيق العبارات.

⁽¹⁷⁾ عن عمل الخيال في فلسفة ابن عربي وفكره، راجع كورمان (هنري)، (مرجع سابق).

♦ من «الجدل الصاعد» إلى «الجدل النازل»/ أنسة الحقيقة وعودة الإرادة المسلوقة
لقد صرنا نقول بعد أن اخترنا المجريين التفسيريين: مجرى الزوايا والأثر
ومجى الزوايا والنظر، باعتبارهما مجريين ممثلين نعتين ججاجيين ورويين للعالم
مفردتين ووجهين من وجوه الحقيقة الغائمة في المتن القرآني، يعتقد كل مفسر/
مؤول امتلاك أسرارها وكتابة أغوارها، أن حركة السعي إلى الحقيقة في هذين
المنظومتين، إنما هي حركة صاعدة من أرض الوجود إلى سماء الغيب⁽¹⁷⁴⁾، بما هي
كتابة عن سكن الحقيقة المتعالي وموطن المعنى المرتفع الذي لا يعلمه إلا الله،
لنصام منزلته ولا يعقل أبعاضه، إلا من اصطفتهم الشرائع الربانية من الزلزل والسيب،
أجساماً مقدّمة تنوسط بين السماء والأرض، بين الحضرة والغيب، بين الفناء والخلود.
لذلك كان الاتصال بالحقيقة لدى الأثريين والتظريين، اتصالاً توسيطياً، لا
اتصالاً مباشراً، إذ إن رواد الطبقة الأولى، يجعلون بينهم وبين حقائق النص
القرآني، سلطة الأثر، (رجالاً وأعمالاً وأقوالاً)، برزخاً فاصلاً وحكماً مشرعاً،
يجري المعنى ويترجم الحقائق الواجبة التي يعتبرها المفسر المأخوذ بهذا المنهج،
تحقيقات نهائية لتقدير تأويلي مطلوب، يسوق على تمامه البراهين ويحشد على
نجاحه الأدلة، لاستهداف إرادة المتقبلين حتى يقتنعوا ويؤمنوا.

أما رواد الطبقة الثانية، فقد غيروا الأثر المحسوس بأثر مجرد، نعتي العقل
كفاءة نظرية فلا تصح الحقائق إلا إذا استقامت عقلياً واستتمت نظرياً.

(174) لقد أوقفنا تدبر المتن الأثري والتمن النظري على حاصل تأويلي مفاده أن حركة السعي إلى
الحقيقة في هذين المنجزين التأويليين، إنما هي حركة تنجذ من أسفل الوجود إلى أعلاه،
عبر واسطة النص القرآني، باعتباره ترجمان الحقائق وجماعها، ولكن الأمر ذاته مختلف
عند ابن عربي، فسماءه إلى الحقيقة مسمى لا توسيطي بل هو مسمى حلولي، يكون
حركته عكسية في عروج متخيل تستدعي فيه السماء (كتابة عن الحقائق المتعالية)، صفاً
على قلب الصوفي، فيدل العروج إلى الحقيقة تحل في ذاتها في قلب طلبها، حتى لا
تتاخر، وتتوكل في كيان واندها، حتى لا تتأخر.
وبذلك تقدم حركة السعي إلى الحقيقة في مجاري الفكر التفسيري العربي الإسلامي،
حركة تختزل موقفاً من العالم وأشياءه وروية في الكون ورموزه، كما ترجم جدل الحيفا
باعتها تعقد الوجوه ويسمها تباين المنطقتين، لذلك لا تنفي التصورات بعضها البعض، بل
تتكامل وتتنامى. تسترسل وتنظم، لتؤدي بعضاً من قلق الإنسان وترجم طيفاً من عب
المصير، تصدّر ملامحه ولا ينسى إدراكه.

وقد اعتبرنا هذا النسق التأويلي، خروجاً حاسماً حزر العمل التأويلي من أسر الشفهي، إذ أبدله بالجواز المنطقي والتمام العقلي الذي استرقت بمقتضاه، نبت المؤولة - بعد أن كانت غائبة معدمة، تحجب كفاءتها سلب الرجال - إزالتها نسلية وقدرتها المحجوبة.

ولكن رغم هذا الخروج عن سُموت الأثرين، بقي المعنى القرآني معنو سؤراً بجوارح الإنسان (سلط الرجال/ المَلَكة العقلية) وهو ما قاد العارفين بخفايا إلى إعلان انشقاقهم عن تأويلات الأسلاف، إذ اعتبروها تأويلات رسومية - نجرت ظاهر اللفظ إلى غوره ولم تتعدّ سطح الحقائق، إلى عصفها.

وقد بدا هذا الانشقاق، أشكالاً تعددت ومظاهر تنوعت⁽¹⁷⁾، ترجمت هوس منه نخبفة بتبديل الأنساق العقدية المألوفة بأنساق تحدثها طبيعة النصّ القرآني، مُجامعاً وعالمياً رمزياً مشخناً، وهو ما غير نظام حركة السعي إلى الحقيقة التي نعد ودبجة جاهزة تحفظها صدور الرجال أوتتحملها عقولهم، بل صارت إمكاناتهم برحاصلاً يستجمع من اقتدار المرید على الشفر والتنقل من حال إلى حال ومن فم إلى مقام، من كلّ طور تستحصل هيئة تحقيقة وبعد كلّ حال تجوز مشاهدة تؤولية ترجم وجهاً من وجوه الحقيقة التي عذها المریدون، ملكهم المفصّر عنهم وغتهم المختصّ بهم، لا قسمة في ذلك ولا تنازع.

وهو ما أجاز لهم نفي الوسائط التي كانت تحول بين الحقيقة وتحققاتها، ينك من خلال فكرة الحلول التي ماهت بين الذات الخالقة والذات المخلوقة، سعاة لا تعدم الخصائص ولا تنفي الفرائد، بل تقرب بين كلّ ذات، تقريباً

(17) من مظاهر الانشقاق ومواطن الافتراق بين النسق العرفاني والنسق البياني، في تعليق لكلمات بالأشياء وسياسة العالم وتدييره، راجع عملنا حول بلاغة الخطاب في ديوان ترجمان الأشواق لمحيي الدين بن عربي، (مرجع سابق)، وقد احصينا مظاهر الانشقاق في مظهرين بارزين:

- المظهر العلاني

- المظهر الأنطولوجي الوجودي

وهو ما أكسب هذا النسق، ضرباً من الفريدة ونوعاً من الامتياز، جعله فكراً دالاً على التوفيق متلبساً بالإحداث، توسيعاً لدوائر الإدراك وتعميماً لوجوه الحقيقة.

يحصل من جزائه امتلاك الإمرة الزمزية الكافية التي تجوز للمريد قول حقائق الله المودعة في نضه، المرقومة في كتابه.

فبعد أن كان معنى الحقيقة صعداً، غدا نزلاً وهو ما يعني أن دعاء المذهب العرفاني، إنما أضمروا وهم يبذلون طرائق السعي إلى الحقائق الوجودية، سبلة خطابية تجعل الحقيقة كياناً مؤنسناً يحويه قلب المريد ويتوحد به، كما نصيرها حاصلًا ثقافيًا من إبداعات الفرد المتوحد، وبالتالي تعود للحقيقة مع رواد هذه الطبقة، إرادتها التي سلبتها إياها مؤسسات التمركز حول الحضور الأثري أو الضبط العقلي، باعتبارها مؤسسات أدارت الحقيقة زماناً وشرعت لوجودها أواناً، أزرها في ذلك فاعلون اجتماعيون امتلكوا الإمرة الزمزية واختصوا بالتفوذ المؤسسي الذي منه استمدوا قوتهم ومن تبعه متحوا أقوالهم التي سرت في الناس، حججاً وفي المتقبلين، براهين على صحة الاختيار وأدلة على تمام التأويل.

إن اتخراط ابن عربي، في هذا الجدل التأويلي المحدث الذي ينزل الحقيقة إلى أرض الحضرة والحوال، يعكس انفعال هذا المنحى التأويلي بحقيقة أنطولوجية مفادها أن الإنسان «عالمًا صغيراً» فيه ما في الله «عالمًا كبيراً». من الإيرادات الناعلة والملكات الكاشفة التي تمحي بها حواجز التوسيط (التوسيط البشري/التوسيط العقلي) من جهة كونها، أدلة متع وعلامات حجاز، لتحل محلها أكوان، بحدنها تروق الاتصال بالمنابع الصافية والأصول الخافية، تكون شاهداً على إرادة المريد، إذا أراد وقوة الطالب، إذا طلب إحضار السماء في ضيافة الأرض، حيث لا حواجز ولا فروق، جواز استخلاف وأمارة تتيق⁽¹⁷⁶⁾.

♦ من الإنسان المنظمي إلى الإنسان الكامل/ردم الهوية ورأب الصدع

لقد عمد ابن عربي وهو يؤول سورة البقرة إلى رسم معالم «إنسان جديد»، تتجاوز ملامحه، ملامح «الإنسان الموروث»: إنسان المنظومة الأثرية وإنسان المنظومة النظرية، من جهة كونهما منظومتين تأويليتين، نحدان الإنسان حدًا قطعيًا وتسماته وسماً جزئيًا، يعلو فيه شأن ملكة على حساب ملكة أخرى والحال أن

(176) للوقوف على هذه المشاغل وغيرها، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، وكذلك، هكذا تكلم ابن عربي، (مرجع سابق).

إنسان تلكات متكاملة وكفاءات متظافرة، لا ينفي بعضها بعضاً.

وقد تجلّت هواجس المتصوّفة عامّة وابن عربيّ خاصّة، في نحت معالم إنسان الجديد، من خلال مفهوم «الإنسان الكامل» وما يرشح به من دلالات بديّة، تعلي الشأن الإنسانيّ وتجعله ذاتاً فاعلة في الوجود، تؤوّل الكلام الإلهيّ تيّلاً يكشف خباياها ويجلّي مضمورها⁽¹⁷⁷⁾، لذلك كانت اعتراضات المتصوّفة على هذه الزسوم من طبيعة أنطولوجيّة، نظراً إلى اعتقادهم في مدى استغراق النصّ القرآنيّ الوجود كلّه وتضمّنه السزّ جلّه، فهو جماع الحكم الإلهيّة والواردات الربانيّة التي لا يقدر على فكّ ملغزها وتذليل عقباتها، سوى الأفاضل والأخيار من حملة سزّ ودعاة السفر، ضمّنوا التوحد مع الفاعل الأوّل، فنزلوا في دائرة حضرنه، منّ علموا كلّ شيء لا حجاب يفصل ولا حاجز يمنع.

كانت - استناداً إلى ما ييسطونه من وقائع التحكّم والاستخلاف، - إشارتهم تيّوليّة، أوراؤاً قدسيّة قذفتها الذات الفاعلة في قلوبهم، جكماً وحقائق يهندي بها نير ويصير من خلالها، من ضرب على قلبه، نقاب الجهل بأسرار تلك الحكم ويكمن تلك الأنوار. وهو ما جعل العمل التّأويليّ في دائرة الاعتقاد الصوفيّ وفي مبعث التّصوير العرفانيّ، حدث خلق وصنعة إحداث، لجملة من القيم التّأويليّة تُرْتَسَمُ أصلاتها من مصادرها المانحة، المعنوية كلّ علوّ والمتصدّرة كلّ غير، فاختضت بالابتداء الأوّل: ابتداء الحقائق واجتلاب المعاني.

وقد قضى هذا التّصوّر التّظريّ الموغل في التجريد الفلسفيّ، أن توسّع نوازل الإدراكيّة، توسيعاً يرفع منازلها ويضمن لها إدراك الحقائق الكلبيّة التي غشّتها حروف القرآن، مراتب وجوديّة ومدارج أنطولوجيّة، تختزل تلك الأسرار بآثر تلك الأنوار.

فالإنقرار بقصور الآلة العقلية، لا يعني نفيها أو إعدامها، بقدر ما يعني نسيتها وإكمالها، بمدارك القلب، مجالاً تختبر داخله الحدوس ومشعاً تنزّل في

¹⁷⁷ من مفهوم الإنسان الكامل ومتعلقاته الأنطولوجيّة والفلسفيّة، راجع تشبيلاً لا حصراً لـ «كلاموني (محمّد)، الحقيقة الدبنيّة من منظر الفلسفة الصوفيّة، (مرجع سابق)، وخاتمة فلسفته، ص 9، وكذلك الخاتمة، ص 134-136.

أعماقه الحقائق، فتصطبغ بالإمكان وتنسج بالتحرّز الذي يضمن لها حقائق الرّموز الحرفية وإشارات المعاني اللدنية، مطلباً يُرتجى وغنماً يقدر تصديقه، حتى تحصل القناعة وتجاوز الطاعة ويفعل الخطاب فعله، تأثيراً في المدارك وبنينة للعالم المنتصرة، سكننا إليها، برّذ أنموذج الخلود الأبدي الذي ينعدم منه العنف ويطمس داخله القهر: عف الإقناء وقهر الضمت.

ومن ثمة بدأ مشروع ابن عربيّ التأويلي، مشروع فرد، وعى وطأة التكليف الإلهي بضرورة تدبر علامات الكون والتبصر برموزه، حتى يحصل الاستخلاف، تأناً والاصطفاء مستكلاً.

فكأن ابن عربيّ بروم من وراء تلك المساعي الإقناعية كلها، دره تعارض المملكات الإنسانية (العقل والقلب)، درماً كلياً، يحزّر الفرد المؤمن بجيروت المطلق، من التصدعات الوجودية التي أحدثها «دعاة الظاهر» أو «حكّام العقل»، أغرتهم الرّسوم فلم يفتقروا على السزّ وأوهمهم بيان الواقع، قسروا صفحاً عن الباطن المخفي⁽¹⁷⁸⁾.

لقد استطاع ابن عربيّ أن يقنع جمهوره، بميلاد هذا الإنسان المحدث الذي رُتب صدعه واستكملت أجزائه، فعادت إليه كليته التي أعدمتها مطارق وهم الامتلاك، وشنتها معاول «احتكار المنازل»، قصيرتها أشلاء متائرة وأبعاضاً متافرة، ورددت عف التصارع وترجمت حقائق التنازع.

♦ تحقيق العدل الأرضي/ قتل الظلم وإعدام العنف

لقد سبق أن أشرنا إلى أن فلسفة ابن عربيّ قائمة أساساً على مراجعة الإرث التأويلي الذي كرسه مؤسسات الاعتقاد الأثرية أو الكلامية وذلك من خلال لفت أنظار المعتقلين إلى نواقص ذاك الإرث تعاملياً وأنطولوجياً.

وهو ما يعني إثبات «الفساد المعنوي» و«الانحراف الحقيقي» اللذين بدءا يعمران الكون ويسودان العالم المختزل في النصّ القرآني، جماع وجود ومخزن حقائق.

(178) عن حقيقة هذا التصور، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، وكذلك، هكلنا نكلّم ابن عربيّ، (مرجع سابقان)، وكذلك عبد الرحمان (طه)، العمل الديني وتجديد العقل، (مرجع سابق) وخاصة، الباب الثالث (العقل المؤيد وكمالاته)، ص 117-220.

ومن ثمة ألححت على ابن عربي، مهمة تحقيق العدل الأرضي ونقل كل معناه الصنف الرزمي الذي كانت تمارسه سلطة الأمر والنهي على الملكات والبركات، فبدل أن تحزرها حاصرتها وبدل أن تعنتها كبتنها، فضاعت الحقائق بنعت الودائع في لفظ الادعاء وفي محيط القصر والإرغام.

ولا غرابة أن نجد ابن عربي في سفر فتوحه، يؤلف «المهدي المنتظر»، رحمه مخلص الأمة ومعتق الرقاب من جبروت الظلام وسيادة العنف⁽¹⁷⁹⁾.

فكان كشف المعنى المخبئاً في سور القرآن وآيه، كشفاً ومزيئاً، أمر يتضمن نقم من الأسر العلامية والتكبير المرجعي الذي لا يترجم المعاني الأصلية في جوف القرآن، بل يقرب مظاهرها الخادعة ويقف على هياتها الزائلة.

وتحقيق العدل الأرضي، غاية دونها مقاصد أخرى، تقضي أن يقام دين الله سر الأرض، ويتأسس علمه، يشر به الأصفياء من ذوي السر وأصحاب القصد، على ارتفاع أديان الزور وشرائع العنف التي كرسستها حاجات بشرية إلى الشيادة بشكل، غيبت نسب الحقائق الصريح وأعدمت ملامح الدين القويم، شرطاً من ترويض إعدام العنف المنبثق من المفاضلة العقديّة التي تنادي بها جماعات الضون بحدود.

وما نداء ابن عربي نداءً عالياً، بضرورة توخد الأديان كلها نظراً إلى اتحاد عهده واجتماع مقاصدها، إلا دليل على توق الشيخ الأكبر إلى نحت معالم كون جب الحدود يضم العقائد كلها لا شقاء ولا ضيق⁽¹⁸⁰⁾.

⁽¹⁷⁹⁾ راجع كتاب الفتوحات المكية، (مصدر سابق).

⁽¹⁸⁰⁾ من حفيظة وحدة الأديان، راجع ابن عربي (محيي الدين)، فصوص الحكم، اعترى به الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي، منشورات محمد علي بيسون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/2003.

وقد ورد في كتاب شرح فصوص الحكم الذي ألفه مصطفى بن سليمان بالي زاهد الحنفي نحو سنة 1069 هـ وقد وضع حواشيه الشيخ فادي أسعد نصيف، منشورات محمد علي بيسون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2/2003، إذ الفرض في كتاب فصوص الحكم، ورد على أربعة معان:

«العلماء: الفرض الكلمة (...). وثانيها: الفرض القلب (...). وثالثها: الفرض الحكمة أي علوم المنتقشة في أرواحهم وإن شئت قلت في قلوبهم (...). ورابعها: الفرض»

وبهذا تخرج المسارات الججاجية المرسومة في خطاب ابن عربيّ التّأويلي. عن حدود الشكل وضيق العلامة، لتغدو فتوحاً تأويلية تتضمّن مقاصد وجودية تحزّر الذات المؤولة من أسر التّعبية والتعلّق بالوسائط، لتجعلها ذاتاً فاعلة تبيّن ممالك المعنى وترسم ملامح الحقيقة.

♦ تسخير الزموز القرآنية وبناء العوالم الممكنة/السكن الأليف

تعتبر حروف القرآن في معتقد ابن عربيّ التّأويلي، كنوزاً رمزية كلّ حرف منها دالٌّ على حقيقة معيّنة ومرتبّة وجودية معلومة⁽¹⁸¹⁾، لذلك فإنّ كشف خبايا تلك الحروف لا يكون بعلم موقف على الأسلاف، لقرب عهدهم بزمان الوحي، صفت مداركهم وزكّت ملكاتهم، أو بعقل منطوق يقيم الحدود ويرسم المعايير، بل ضامن تلك الأنواق التّأويلية إنّما هو القلب، أتمت دوائر إدراكه وتنامت إمكانيات خياله، واسطة خلق وآلة تصنيع.

فكأنّ تسخير الحروف القرآنية، أمر لا يتمّ إلا إذا أدرك المؤؤل حقيقة تلك الحروف الرمزية ووقف على أدوارها في إقامة العوالم الممكنة التي يتخيّلها الصّوفي، فضاءات تسكن فيها الحقائق ومحيطات تنزّل داخلها المعاني.

وهو ما جعل التّأويل الصّوفيّ، تأويلاً يتجاوز عتبة التفسير والبيان ليحلّ في دوائر الكشف والعرفان، فتغدو بذلك معاني السور والآي، إشارات ترد على العارفين، أتواراً مقدّوقة وإلهامات مبعوثة، لا يعلم أسرارها إلا ذوو السرّ ولا يدرك أغوارها إلا ذوو الوجد وأصحاب الوارد، اكتملت مداركهم بالأسفار والتأمّن جوارحهم بالأفكار، تردّد في النفس توقفاً مخفياً لبناء نغم وجودي يبذل العنف سكينه والشّات انسجاماً، وهو ما يجيز للمعارف المسافر في إمكانيات خياله وجوازات وارده، أن يتصوّر ملامح السّكن الأليف الذي هو في المنتهى والتحصيل، افتراض تأويلي وتخمين تصوّري، يُحدس ولا يُعقل، يُتخيّل ولا

* خلاصة الحكمة، ص 18.

وكذلك الكحلواني (محمّد)، الحقيقة الدينية من منظر الفلسفة الصوفية، (مرجع سابق)، الفصل الثالث، (وحدة الأديان في تصوّف ابن عربيّ)، ص 95-133.
(181) عن مراتب الوجود وما يوافئها من الأسماء الإلهية والحروف اللغوية في تصوّرات ابن عربيّ الفلسفي، راجع، الفتوحات المكيّة، (مصدر سابق)، ج 1، ص 203-273.

نفسه. لأن في حيزات الإمكان وفي دوائر الغيب. ولما كانت تلك طبائع الحقائق المطلوبة غيماً ممكنأً وحدساً مفترهاً، دعت ضرورة التأويلية، ابن عربي إلى تتميم النظم الإدراكية العقلية بنظم إدراكية فليّة، برفعها خيال خلاق، يستحي ذلك الغيب الغائم نعني الحقيقة، نسمة تقربها من أصل وتدنيها من الجوهر الذي يبقى مرسماً تأويلياً يقبل إضافة المعالم وإستاد ترميمات (182)

فكان الحقيقة، هي المسبب الوجودي الأوحده في بقاء الذات البشرية، قيد تحرر ورهن الانفعال، بما يستجد عليها من حاجات الحياة تلهبها وتأخذها ومن يرب الأهر نهزها وتضجرها، لذلك ناقت نفس الكائن إلى تصور عوالمه المسكنة بنحت معالم سكنه الأليف، يستدل عليه ججاجاً ويبرهن على إمكانه جوازاً، بحد قرب الحدوث ويدفعه أمل الخلاص.

(182) عن الخيال الخلاق ودوره في صناعة فكر ابن عربي الإبداعي والتأويلي. راجع كورمان امري (1)، (مراجع سابق).

خواتم الفصل الثالث

لقد قادنا اختبار الخواص الججاجية التي يتقوّم بها خطاب ابن عربي التأويلي، إلى جملة من القضايا نجملها في الخواتم التالية:

• في أنّ الججاج من جهة كونه إجراء خطابياً محضاً، موصل، إذا مورست قواعده، إلى بنية المقائد وتشيد العوالم الممكنة

نعتبر الججاج في سياق مبحثنا هذا، متصوّراً مجرداً أو كفاءة برهانية مشتركة بين كلّ المفسرين الذين مثلنا بهم رؤوس مذاهب أو أعلام تأويل، لذلك فإنّ المفسر/المؤول يجري، وهو يحتجّ أو يبرهن، يرشح أو يبيّن، كفاءات ججاجية لا يستهيا تسمية اصطلاحية، بل يصرف مظاهرها تصرفاً نصّياً، يرتجي من ورائه تحقيق نذوره الإقناعية أو هواجسه البرهانية الموجّهة صوب كيانات المتقبلين، يُدغون إلى إعمار العوالم التي صنعتها آلة المُحاج وافترضها تقديره.

وبذلك استقام أمر الججاج في تأويل ابن عربيّ سورة البقرة، على إعادة تشكيل الواقعين التأويليين، واقع التأويل الأثريّ وواقع التأويل النظريّ، تشكيلاً يكشف قصورهما العمليّ/الأداتيّ والأنطولوجيّ الوجوديّ، من خلال معابنات تأويلية يجريها ابن عربيّ على سور القرآن وآيه، يضمن من خلالها إقناع جمهوره وطاعة متّبعيه.

فهو بذلك يعدم عوالم ويشيد عوالم أخرى، يقيم عليها دلائل الصخّة ويحشد لها براهين الجواز، حتى تستقيم حقائق وتستوي يقينيات تقول خبا النصّ القرآنيّ وترجم السرّ الإلهيّ الذي تحمّله الكلام المقدّس وانطوت عليه رموزه.

وهو ما يجعلنا نعتبر، من باب الجواز ومن جهة الإمكان، الججاج آلية تأويلية، تصنع النذور الممكنة وتبني العوالم المتوقّعة، مساكن للحقيقة ومواطن للمعاني التي قنر المفسرون/المؤولون امتلاكها، إذ فسروها، واحتكارها إذ أولوها

وبما أحدث بينهم التنازع وجوز الافتراق الذي كان مدخلنا في كتابنا هذا نخبر
نكتة وتنازل مقاصده.

• في أن الهياكل الجباجية المستعملة في سياق البرهنة، إنما هي أشكال منصفة
بالغواء، منوعة بالافتقار

إن هذا الإذعاء التأويلي، يجد مصداقه إذا تدبر الباحث كل الهياكل
جباجية المستخلصة من اختيارات التأويل والمستجمعة من حدوس المسألة التي
تربطها على النماذج التفسيرية الممثلة، لذلك قد تتوخد الهياكل وتماثل الحجج
من جهة كونها أشكالاً خاوية من الدلالة وكيانات فارغة من المعنى (حجة السلطة/
حجة التبريح/ حجة الذمج والضم...) في جل المجاري التفسيرية، لكنها تشرق
بما تلحن به تلك الأشكال من قيم تأويلية ومقاصد تصوّرية وخلفيات عقدية،
تبه الفروق بين كل مجرى وترسم الحدود بين كل تأويل.

ولما كانت تلك حال الأشكال الجباجية والوسائط البرهانية، فإن ابن عربي
نشحنها بخواص المعتقد العرفاني⁽¹⁸³⁾ المتّصف بجملة من الأصول النظرية
بمبادئ التأويلية أهمها:

- القلب بدل العقل
- الباطن بدل الظاهر
- الخيال بدل الواقع
- الزمر بدل المجاز
- الترخد بدل الافتراق

وهذه الأصول في كليتها، مبادئ تأويلية انعكست في الخطاب وتجلت في
تخاضد ونظمت علاقة ابن عربي محاجاً/ مؤولاً، بعالم النصّ مختبراً تقاس في
مجره نجاة تلك المبادئ، من جهة كونها مداخل ضرورية للظفر بقراءة المعنى

¹⁸³ عن العرفان وخصائصه الفلسفية العامة، راجع تمثيلاً لا حصراً: هالم (هاينس) (Halm) Halm، الفوضوية في الإسلام، ترجمة الباش (رائد)، مراجعة صالح (سالم)، منشورات
جمل، 2003.

وكمال الحقيقة، لذلك قضى مقام استعمال الحجج وتوظيف البراهين، أن ينقش المُحاخ عالمه الاستدلالي وفق منطق داخلي صارم، يقوّي التجاعف الخطابية الناجمة عن مواقف ابن عربيّ التأويلية حول معاني القرآن وحقائق سوره.

ومن هذا المنطلق بدت كلّ الهياكل الججاجية الموظفة في أسئلة البرهنة والمدمجة في مقامات الاستدلال على الأفضية التأويلية المرادة، أشكالا خاوية مثلها مثل مقولات القصد والسرد (الشخصية/الفاعل القصصي/المساعد/المعقول..). بصبّ داخلها المُحاخ/المؤول مقاصده الاعتقادية وتصوّراته العالم والأشياء، وفق رؤى مخصصة وإضمارات استراتيجية معلومة، نلّون تلك الهياكل وتسم تلك الأشكال، إذ تمنحها أسماءها وترفع عنها نعت الانتقار ومغية العوز، وذلك من خلال تصبير تلك الهياكل الججاجية، فواعل حقيقتية توجه المسار التأويلي وتُثبّن عوالم الاعتقاد الممكنة.

♦ في أن المجريّ التأويليّ الإشاريّ البصريّ، مجريّ تأويليّ قائم على هاجس تسميم المدارك وبناء ملامح الإنسان الكامل

يبدو هاجس ابن عربيّ التأويليّ، متأسّساً على فلسفة تتعيم المدارك الإنسانية⁽¹⁸⁴⁾ التي قصرتها دوائر الاعتقاد الحاكمة (الدائرة الأثرية والدائرة النظرية) على أصل إفرادي واحد لا يقبل التعديد ولا يتحمّل التمديد: السلف لدى الأثرين والعقل لدى النظرين.

وهو ما بدا في تصوّرات الشيخ الأكبر النظرية، ضرباً من حجز الإرادة الثاقبة أبداً إلى مكاشفة الجواهر المرقومة في الوجود المتعين (العالم والكون) أو في الوجود المكتوب (القرآن) مكاشفة تنف على أصولها الحقيقتية وتدرك مظاهرها الأولية التي دونها الضائع الأوّل في غيبه، سرّاً أبدياً يعين اختصاصه ويشير إلى إرادته المطلقة، الأمر الذي جعل شيخ الطريقة الأكبرية - وهو يجزّب أسفاره في مجال المحدثات -، يقف على قصور الآلة العقلية المختصة بالظواهر المرسوم الذي لا يرتقي في معتقد أهل الطريقة، إلى مصاف المراتب المطلوبة، بل يقف عند أظهرها

(184) عن حقيقة هذا الأمر، راجع عبد الرحمان (طه)، العمل الذبني وتجديد العقل، (سراج سابق).

بأن أرواحها عرفاناً، فلا يقول سرّها ولا يجاهر بمعقها.

كما أنّ التقدير بابن عربيّ وهو المشغول يرتق الفنون التأويليّة ورأب
فدوع الوجوديّة التي أحدثها الخصوم وشزّعها الذعاة، إلى استبدال السلطان
نتي المتقضي بالسلطان الأبديّ الدائم، لذلك منح «إشارات التأويليّة» و«تأويلاته
لوجوديّة» و«فصوصه الحكميّة» من منابع لا تنضب ومصادر لا تموت وفي ذلك
مدل رمزيّ ثريّ، يؤصل به ابن عربيّ الفعل التأويليّ المشغول بالأفاصي والمأخوذ
«وإدخال التخوم» يجعلها سند عرفانه ودليل برهانه⁽¹⁸⁵⁾.

فكأنّ ابن عربيّ يريد من خلال إقامة دليل الصّحة على تأويلاته، أن يجعل
نمّل التأويليّ باعتباره عمل تكليف وحدث تعنيف، عملاً منذوراً للمطلق يتصف
بحدّة ويختصّ بخصائصه، حتّى يدرك طالب الحقيقة، غنم الطّلب إدراكاً تاماً
لنفس ولا احتياج.

وهو ما يشزّع للمحتاج/المؤؤل، الانصاف بما أنصف به - في مقامات التقدير
غوفيّ - الإنسان الكامل «الذي خلقه الله على هيئة مثاليّة فكان مرآة له، وهو
حد من آدم إلى محدثه»⁽¹⁸⁶⁾، ذلك الإنسان الذي لا تقدر على حده العقول، لأنّه
مدية أنموذجيّة، تحاكي توق الفرد البشريّ إلى السموّ، مرتبة والحقيقة مغنّة يقى

¹⁸⁵ عن التأويل وطقوسه: حقائق وحدوداً، راجع:

Eco (Umberto), *Interpretation et surinterprétation*, op. cit.

وقد بسط يكو في كتابه هذا، مشغلين تأويليين أساسيين:

- مقاصد الأثر L'intention de l'œuvre وما تطرّحه من حدود تأويليّة.

- دلالة النصوص وتأويلاتها.

ولكنّ الملاحظ في مقاربة ابن عربيّ التأويليّة أنّها مقاربة فصرى نسي للمعيد المقتدر كلّها
لم تنك الحجب وملامسة الأفاصي الشائنة في أعماق اللفظ القرآنيّ ودهاليز المعنى
تزيّنيّ. باعتباره معنى مطلوباً وأملاً منشوداً تضرب لأجله كلّ الحدود وتلك كلّ الحواجز.
ولمّا كان التأويل فعلاً سباقياً، جاز أن نقيم الفروق بين تأويلات الإرث المسيحيّ
وتأويلات الإرث الإسلاميّ، نظراً إلى الاختصاص كلّ نسق بخصوص انفضاضه تعود إلى
ضبيعة الزواجد الحضاريّة والمؤثرات العقديّة التي تنطبع بها المقاصد وتتلون بتدبيرات
إنسان. بسوس وجوده ويكتب تاريخه الذاتيّ الممكن.

¹⁸⁶ لكالوازيّ (محمد)، الحقيقة الدنيّة من منظر الفلسفة الصوفيّة، (مرجع سابق)، ص 9.

صداها ممتداً إلى حين انكشاف الأسرار واندكاك الأسوار التي لا يقدر زمانها عالم ولا يعين مكانها خابر، وإنما هي نذور تأويلية وإمكانات تقديرية، تشهد أن الحقيقة غيب ينعكس في ذات الإنسان المؤول، انعكاساً ذاتياً محضاً يجوز بعض تمثيلاته ولا يقول كل جزئياته، لذلك تعددت وسائط الإدراك وتنوعت طرائق التمثيل لأنها مشقوقة في صميمها بوهم الامتلاك، مأخوذة في جوهرها بتحقيق المنزلة المفقودة التي يحاول كل مجرى تأويلي استرداد أصالتها على هيئة لا تصح إلا في محيط اعتقاده ولا تلتزم أسماؤها إلا في دائرة اعتباره، كل يستدل على امتلاكها بأنه وكل يبرهن على حيازتها بعلامة تسمها وسم التيقن وتنتعها نعت الاختصاص.

خاتمة الباب الثاني

لقد تأسس الباب الثاني: الججاج في مجاري الفكر التفسيري الإسلامي، على منطلق داخلي موحد يهتدي بأربعة موجّهات منهجية هي:

- الأطر الججاجية
- المنطلقات الججاجية
- الثنائيات الججاجية
- الاستراتيجيات الججاجية

وهذه الموجّهات الأربعة هي خانات تصنف تنظّم داخلها الفضاء الججاجية بلاغة بكل مجرى تفسيري، تنظيماً ينجم عنه توحيد المنوال النظري الذي تتحكم به التصوّرات وتردّ إلى دوائره المنطلقات، لذلك سيلمس قارئ هذا الكتاب تماثلاً تكليفاً في فصول هذا الباب الثلاثة ولكنه في الآن نفسه سيفقد على ضرب من لاختلاف الذائر أساساً عنى استحصال الخواص الججاجية والفرائد الخطائية التي نسج كل مجرى تفسيري وتنتعت كل نظام برهاني يستند إليه المُحاج/المؤول. لإثبات مزاعمه وترسيخ مواقفه، يدعو الجمهور إلى التصديق بها والعمل وفق تأسيها العقدية والزمنية.

وقد انقادت حركتنا التأويلية في هذا الباب، بهاجس مزدوج الغايات: وجهه الأول اختياري ووجهه الثاني مسائلي وهو ما سيمكّننا من تحقيق غنم علمي مداره على توجّه مسار البحث في «الججاج في نماذج ممثلة في تفسير سورة البقرة» وجهة تخيير الحدودس المعرفية التي عرضنا لها في الباب الأول. باعتبارها باب بناء وتساؤل النظريات العلمية وهي في مقامنا هذا المناويل الججاجية والأعاط تفسيرية والعلوم القرآنية من جهة كونها، «عقائد يُعتقد فيها لإحداث غنم بتخير تراثه» (محمد صلاح الدين الشريف، الشرط والإنشاء التحويي تكون. بحث في

الأسر البسيطة المولدة للأبنة والذلالات، ج2، ص1182).

وهو ما دفعنا، لتحقيق بعض من ذلك الغنم العلمي، إلى استدعاء أكثر من منوال اختياري وذلك تساوقاً مع خواص المدونات المختبرة وفرائد المصنفات المتخلة، أمثلة على تنوع هياكل الججاج وأشكال البرهان، على حقائق النص القرآني باعتباره، - في العقديّة الإسلاميّة -، نصّاً ينخزل إليه الوجود كلّ انخزال احتواء وتضمن.

وقد دعانا أمر التوصيف والاختبار إلى جعل هذا الباب الثاني باباً طويل المدى، جمّ المقاصد وذلك نظراً إلى انشغالنا بتجلية الشسّ الجامع الذي كان يحرك الإرث النصيري العربي الإسلامي من عهد الطبري إلى زمان ابن عربي، من منطلق الججاج، آية برهانية وحدثاً لغوياً مركباً، ينفعل بالانساق العقديّة والعقائد المعهية التي تنوي وراء كلّ تفسير وتندسّ داخل كلّ تأويل، فتوجه حركة الججاج توجيهاً تصطبغ به أنماط الحُجج الموظفة وتتلوّن بألوانه استراتيجيات الخطاب المستحصلة.

وحثي تضمن للقارئ البيان المطلوب، نقيم جدولاً تفارن في إطاره المذاهب التأويلية والمناحي الججاجية والوجوه التحقيقية والمآلات الاستراتيجية التي كانت تنوي وراء الخطابات الضامّة، ثناء لا يكشفه إلا «عنف تأويلي» قد يجرح عقائد «سدنة هياكل الوهم»، (للوقوف على هذا المفهوم وما يعلّق به من نوايع معرفيّة وإجرائيّة في تحليل الخطاب الديني، راجع عبد الرزاق عيد، سدنة هياكل الوهم، نقد العقل الفقهي، اليوطي نموذجاً، دار الطليعة، بيروت، ط1/2003)، ولكنه يفود إلى استخلاص معالم نظرية الأشكال المعرفيّة تصف الهيئات ولا تحاكم التوابع، لذلك قد تتماهى لغتنا الواصفة في هذا الكتاب، مع مناخ الإعلام والممثلين، وذلك عائد إلى مقتضيات نظرية الأشكال (Théorie des formes)، التي تستخلص الهياكل المعرفيّة المشدودة إلى دائرة جذبها، مواقف الزجال قدروا الحقائق تفديراً وعبروا الوقائع تعبيراً، فأوهمهم ذلك، بامتلاك «الكلول» وباحتواء «الأصول»، لذلك اشتدّ تنازعهم وقوي تحاججهم وهو ما وقفنا على إثباتاته ونحن نختبر المدونات ونسائل المقتضيات التي ترشح بها أشكال الخطاب وترجمها حوامل الأبنة.

إن التأخر في المعطيات المقدمة داخل هذا الجدول البياني، نظائرً بجملة من المحاصيل التأويلية:

- إن المجازي التفسيرية/التأويلية لا تعدو أن تكون سوى تمثيلات صورة (Représentations formelles) لحقيقة معلّفة في «اللوح المحفوظ»، موشومة في «أم الكتاب».
- إن تعدّد المجازي التفسيرية/التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية، لا يعكس «وهنا الباطل» في تعدّد المعنى وسيادة الفكر المختلف، بقدر ما يعكس تنازع «حاملَي ألوية التصرة» على عقيدة التوحيد باعتبارها عقيدة مثبتة بأنظمة البرهان وطرائق الاستدلال التي يطوّعها المحاج/المؤول، لإقناع مناوئيه وطمأنة أنصاره.
- إن المجازي التفسيرية/التأويلية هي إمكانات تحقيقيّة وتمثيلات إنجازية للمعنى اللدني والحقيقة المتعالية.
- إن تشاغل المفسرين/المؤولين بأنموذج «المالك الأول» و«العارف الأتم»، تشاغل يعكس هوساً بإثبات «ذاتية الحقيقة» و«فردية المعنى».
- أن الججاج باعتباره تصرفاً خطابياً مضمناً في المتن التأويلية المختيرة، إنما هو آلية تأويلية تمكّن المحاج/المؤول من بثينة نظم الاعتقاد المبكّنة وأنساق التأويل المدحوضة، بثينة تشير إلى قصورها الأدائي وفراغها المقاصدي.
- إن الحقيقة في الثقافة العربية الإسلامية، هيئات ووجوه تتمثل أئراً موروثاً (الطبري) وعقلاً موصوفاً (الزمخشري) وهدساً مقدوفاً (ابن عربي).
- إن الهياكل الججاجية المستخدمة من قبل المفسرين/المؤولين، إنما هي وجودات متصوّرية توظّف لئصرة النسق العقدي الحاضن وتقوية جبرونه الاستدلالي.
- إن الحجج كيانات مجردة خالية من المعنى معدومة من الدلالة، يشغلها الضحاج/المؤول بالتصوّرات الذهنية والعقائد التأويلية والمحاميل الإيديولوجية، فتلثي حاجاتها وينفي افتقارها، فتصير كيانات دالة وفواعل عاملة، تبني عوالم الإحداث التأويلي الممكنة وتنتج معالِك الاعتقاد المتصوّرة.

- إن المجاري التفسيرية/ التأويلية مجاري مشبعة بأنماط جنجائية وأنظمة برهانية، يحكمها التماثل ويسمها الاتفاق، عدا ما يدرك الثقبان الموظفة والوسائط المستخدمة، من خواص مضمونية تعود في أساسها إلى ما يحدثه النسق العقدي الخاص، من أعمال وسم وأفعال تخصيص، تنفعل بها الحجج فنصطبغ بأصباغها وتتلون بالوانها، كما يكسر نسق التماثل بين المجاري التفسيرية/ التأويلية والأنماط الجنجائية في السياسات والاستراتيجيات، من جهة كونها عقائد مضمرة ونوايا مستورة، تترجم حلم المفسرين/ المؤولين بتشبيد «مدائتهم الفاضلة» واسترداد «هروشهم المفقودة» التي تختزل كتاباتها، موصوفات يمكن أن تتحقق ونعوتات يمكن أن تثبت.
- إن المجاري التفسيرية/ التأويلية هي «عوامل مفردة» والأنماط الجنجائية هي منطقيات (Logiques) مخصوصة، الأمر الذي ينجم عنه نفي المزاغم التي تفحص المنطق على التمثيلات العقلية واعتبار كل المجاري التفسيرية/ التأويلية، تمثيلات خطافية ذات منطقيات فردية لأنموذج الحقيقة المتعالية وهو ما يجعل كل مجرى تفسيري/ تأويلي وكل نمط جنجائي/ برهاني، كينونة خاصة ذات معقولة صارمة وجواز منطقي قوي.
- إن انشغال المفسرين/ المؤولين بالنص القرآني، ليس انشغالاً خالياً من الدلالة، وإنما هو انشغال يعكس تنازعهم على تحقيق المنازل الرمزية والمراتب الأنطولوجية التي يستتم بها إيمان الفرد المسلم بلبي «فعلات السماء» ويرفع «ألوية الأتقياء» حتى يُشرعن وجوده ويضمن خلوه داخل مؤسسات الاعتقاد التي تراقب حركة المقدس وتعين فاعليه.
- إن اعتقاد المفسرين/ المؤولين في «وهم امتلاك الحقيقة» المضمنة في النص القرآني امتلاكاً كلياً، هو الجواز الأصلي لتعدد الأنماط الجنجائية التي تحوّل هي ذاتها «عقائد يعتقد فيها لإحداث العلم بقرير الثواب».
- إن تواصل الحاجة إلى تفسير القرآن أو تأويله، تروق متجذد إلى تجويز الإقامة في «ممكّن الوجود» وفي «عالم المتوقّع» الذي يحاول المُحاجج/ المؤول، إثبات واقعيته والاستدلال على وجوديته، من خلال أزد الجمهور المعتقد وطاعة الجمهور الزافض، تُهيكل آراؤه وتُبين تصوّراته.

الباب الثالث

باب التركيب والمجازة: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل

*«Je crois que la parole peut changer le 'cœur',
c'est-à-dire le centre jaillissant de nos préfé-
rences et de nos prises de positions. En un sens,
tous ces essais sont à la gloire de la parole qui
réfléchit efficacement et qui agit pensive-
ment».*

¹ Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, p. 11

مقدمة

لقد بنينا تصوّرنا في هذا الكتاب على خطة منهجية منحكمة بمنطق متدرج، مبتدؤه التوطيئ والابتداء وعموده الاختبار والمساءلة ومنتهاه التركيب والمجازة. وهذه الخطة - لعمرك - ستمكّننا من تنظيم مادة البحث وتبويب قضاياها النظرية والعملية، تبويماً يمنح القارئ الوضوح المسلكي والجلال المفهومي والانتظام الإجرائي وهي مبادئ يتقوم بها العمل الأكاديمي وبها تهدي أقاتيمه.

ولما كان هذا المبتغى اقتضاء من اقتضاءات الاسترسال المنهجي المبني على تنامي الحركات واندياح الدوائر، آلينا على أنفسنا أن تكون مادته المعرفية المقدود منها سداً، مادة كثيفة يحكمها الاختزال ويسمها التركز، حتى تحصل غاية التركيب وتسنّى بغية المجاوزة⁽¹⁾.

وسنقيم هذا المنتهى التركيبي على ثلاثة تنويرات تنخزل إليها البنية المعرفية التي انشذ إليها منضج الأضروحة واتصل بها نظام البرهنة، وهذه التنويرات الثلاثة هي:

- في الحجاج/ الآلة والواسطة
 - في الحقيقة/ المأل والمبتغى
 - في التأويل وآفاه/ النوق والنذر وسؤال الإنسان الدائم
- إن الخوض في هذه الشواغل الدائرة على المثلث المعرفي/ الأنطولوجي: (الحجاج، الحقيقة، التأويل)، أمر يعتق رقاب الباحثين من أسر الجفاف المنطقي

(1) عن المجاوزة أصلاً من أصول التفكير الفلسفي، راجع في ذلك.
Ricoeur (Paul), *Histoire et vérité*, Editions du Seuil, Paris, 1967.

وخاصة حديثة الذائر على *Négativité et affirmation originaire*، ص 378-405.

المضن في الأشكال الحجاجية والأبنية الاستدلالية، ليصل منهم طلبهم بمدارات فلسفية تتأول الظواهر المدروسة باعتبارها واقعا متعينا، كما تحدد بالمأل الممكن من جهة كونه محصلة فعل تأويلي يهتك المحظور ويعزّي المحتجب (التأويل وتجربة العنف)⁽²⁾. وبذلك يقدو بحث «الحجاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة»، مبحثاً منتزلاً في عمق التشاغل الأنطولوجي الفلسفي و منحشراً في صميم الجدل حول الحقيقة ووجوهها⁽³⁾: كيف تصاغ وكيف تصان ومن يعضد رواجها وتنفيقها من الأعوان والسدنة، يذودون عنها وينتصرون لها.

إن هذا التركيب، إنما هو جماع ترخّل معرفتي ابتداءً حدساً واستقرّ اختياراً وسيتهي ضرباً في أفق الممكن والمحمّل، تحركه هواجس الإسهام البسيط في كتابة معالم الثقافة العربية الإسلامية كتابة تعقلن أنظمتها وتشكلن أبنيتها وتجلّي مقاصدها الاستراتيجية، من خلال رؤية تمنعق قدر الحاجة والمستنطاع من سلطان المحاكمة وهم قيادة الإرادات الفاعلة في التاريخ، لتكون رؤية لا تشغلها إلا كتابة أنحاء الفكر التفسيري العربي الإسلامي التي من بين قواعدها الحجاج من جهة كونه آلية تهيكّل الفهوم وتبني ملامح «العوامل الممكنة» التي حلم بتشبيدها المفسرون وتصورها المؤولون، حقائق قاطعة وجوامع ناطقة تقرّبهم من «العترة الأولى» وتصلهم به «الأبرار الصالحين»، ممّا قضى ضرورة أن تسترقد الحجج ويحمى وليس المنازعة بين كلّ فرقة فرقة تنتصر لأرائها وتبكت آراء خصومها ودار الجدل بين النصّ (القرآن) ومصاحباته (التفاسير)، دورته المثلومة بعنف التجادل الذي لم تحركه دوافع إثبات القداسة بقدر ما حرّكه وازع الحفاظ على المنازل والذود عن المواقع التي رشح بها «الإسلام المؤسسي» فصارت قوانين حاكمة وحججاً دامغة ترفع في وجه كلّ مناوئ وتشحذ في طلعة كلّ منشقّ يندغم اسمه في أسماء الفاعلين ويخبو صوته في صراخ الزاعقين، يرسمون الحدود وينعتون الحقائق.

(2) عن علاقة التأويل بالعنف الزمني، راجع تشيلاً لا حصراً:

Castoriadis (P), op. cit.

(3) عن الحقيقة من منظور فلسفي، فضاباها ومشاغها، راجع تشيلاً لا حصراً:

Kaplan (Francis), *La vérité et ses figures*, op. cit.

التأويل الأول: في الحجاج/ الآلة والواسطة

1 - الحججاج رافداً من روافد الفعل التأويلي

لقد آل بنا أمر تدبير «الحججاج في نماذج ممتلئة من تفسير سورة البقرة» إلى محصلة نظرية مفادها أن الحججاج بما هو إجراء منحيز في الخطاب، إنما هو رافد من روافد الفعل التأويلي الذي يجريه المؤول على النص القرآني يستنطق بسوره ويجلبي مستغلق آيه، إذ إن المؤول لحظة يحاجج خصمه الواقعي أو غريمه المفترض، إنما ينتصر لزعم تأويلي على حساب زعم تأويلي آخر اعتقد في سادته وأمن بحدوده.

وهذا الإجراء يجعل الحججاج آلية تصنع الكون التأويلي وتبني عوالم الاعتقاد الممكنة، فهذا التصاهر بين الحججاج عملية مركبة تنجم في محيطها كفاءات مختلفة (اللغة/ التداول والتعامل/ العفاند والتصورات...) وبين العمل التأويلي عملاً يتجاوز حدود «الذاتة التفسيرية»، التي لا يشغلها سوى التأصيل الإيمولوجي والضببط المعجمي الدلالي، ليحل في محيط «الذاتة التأويلية» التي تقرأ المعنيب وتحفر في غيم المعاني الموشومة في أعماق الذات الكائنية⁽⁴⁾، تبني نذورها المفادية الثابته وراء المعارض اللفظية التي لا تعدو أن تكون سوى أشكال صناع وحوامل خرساء لا تنصت ولا تنطق، إلا إذا وضعها المؤول في حضرة «عنف تأويلي» يجبرها على القول ويدفعها إلى الإفصاح، أنتج كياناً مركباً اصطلاحاً عليه فيما سبق من الكتاب متنأ وهوامش، «المحاج/ المؤول»، إذ إن هذا الكيان الذي حمل في داخله نواة التفاعل بين فرعين معرفيين طالما اعتقد المنظرون افتراقهما، نمني الحججاج فرعاً معرفياً مأسوراً بالأشكال المنطقية، مأخوذاً بالضوابط الرياضية والتأويل فرعاً معرفياً تقرره الأبعاد وتلجيه بواطن النصوص وما تتضمنه من خلجات نفسية وأغوار روحية تحمّلها أبنية الكلام وتتضمنها حوامل اللغة، كيان رأب الصدوع المفترضة بين المبتغى التأويلي وآلاته المساعدة وهو ما يعني أن الحججاج

(4) عن الفرق بين «الذاتة التفسيرية» و«الذاتة التأويلية» وخصائص كل منهما إجرائياً ومعرفياً، راجع:

في الإرث التفسيري العربي الإسلامي من الطبري إلى زمان ابن عربي، إنما هو آلية موظفة، للدفع السيورة التأويلية وليس غنماً في ذاته أو مبحثاً نظرياً قائماً برأسه، فكأنه علم من علوم الآلة وليس علماً من علوم المقاصد، لذلك لم يفاجئنا آلية غياب تصور نظري متكامل يرسم معالم نظرية ججاجية في المدونات التفسيرية المختبرة، لأن حاجة أهل ذلك العلم، زمانها، لم تكن حاجة ملتفة إلى الجوامع النظرية بقدر ما كانت مشغولة بإجراء الكفاءات الاستدلالية المجردة والوُلازم المنطقية الضارمة والأصول البرهانية الدامغة، لتحصين العقائد التأويلية وترويج النذور المقاصدية التي ينوي المحاج/المؤول إثبات شرعيتها وإقامة الدليل على نجاعتها، هاديات تهدي ومشيرات تلفت انتباه الجمهور إلى مواطن «الحقيقة الضائبة» وجهات «الكون الأليف» وهذا الاعتبار يعني أن الججاج في المجال التداولي التفسيري العربي الإسلامي، من القرن الهجري الثالث إلى القرن الهجري السابع، حدود مدونتنا ومجال حركتنا، إنما هو حاصل متصورتي يجري ولا يقثن، بوصف ولا يسقى، لذلك كان منهاجنا في استجلاء الهياكل الججاجية والأنواع البرهانية من متون المفسرين، منهاجاً يعزل الظواهر المتصورة ليصلها بظناتها الاصطلاحية التي استقر عليها رأي المنظرين من أرسطو إلى فتوحات القرن العشرين، وهو ما ينجم عنه اعتبار الججاج كفاءة متصورة تستخدم لرفد المسار التأويلي الذي تنحصر بغية أصحابه في تمكين «العقائد الضائبة» التي توهموا وجودها في تفاسيرهم وافترضوا حبانها في تأويلهم، تشهد على تمامها وتشير إلى استقامتها.

2 - الججاج وأسر السياق

أ - الججاج والمخيال

لقد أتصلت بالمخيال مبحثاً أنثروبولوجياً فلسفياً، تعريفات تمددت واختلقت⁽⁵⁾

(5) لقد عزف مالك شبل في كتابه المخيال العربي الإسلامي، المخيال L'imaginaire، تعريفات متعددة نورد أهمها إيراداً حرثياً، حتى تتم المنفعة كاملة، لا نقص ولا تحريف.

• «L'imaginaire est une création librement consentie de l'homme en société, au même titre que son architecture ou sa poésie» Chebel Malek, L'imaginaire arabo-musul-

man, P.U.F, Paris, 2002, p. 269.

تتمثلت به بحوث تباينت وتوزعت⁽⁶⁾، لكن جلها كاد أن يجمع على أن المخيال *l'imaginaire* إنما هو واقع محوّل *Transformé* وحاصل محدث يصنع المعنى وينمي عن الاعتقاد، لذلك غالباً ما يصبح المخيال اجتماعياً كان أم سياسياً أم دينياً أم علمياً، الموجه الأصلي والفاعل المركزي في تسيير مسالك الاعتقاد وتبنيته حتى الفكرية التي يدين بها الأفراد أو تفرز بنجاعتها الجماعات.

وهذا الثابت النظري المستحصل من كتابات المهتمين بهذا الفرع المعرفي، صان لهم نوعاً من العلاقة بين الججاج، إجراء خطابياً إقناعياً وبين المخيال، وصفاً يبيكل الأبنية الججاجية التي يتوسل بها المحاج/المؤول، لدعم رأي أو بحث موقف، رأى عدم موافقة الثواميس المذهبية التي تدير خطابه وتحضن نذره.

- «C'est l'industrie mentale, immatérielle et cumulative d'un peuple, son génie propre qui, au fond, n'est que l'embouchure de toutes ses autres industries matérielles ou immatérielles, visibles ou invisibles». Ibid.
- «L'imaginaire est le produit direct des tensions et des complémentarités que l'homme entretient avec son environnement immédiat, qu'il soit physique ou mental». Ibid, p. 370.
- «L'imaginaire est un réel transformé en représentation, une histoire cumulée qui continue à agir en nous à l'instar d'une communication supra-langagière qui n'est-elle la langue», Ibid.
- «L'imaginaire est un réel qui produit du sens». Ibid.
- «L'imaginaire est une sorte de parole sociale recomposée selon des lois subconscientes», Ibid.
- «L'imaginaire est avant tout une expérience de vie au sens plein du terme», Ibid.

إن هذه التعريفات التي قدمها مالك شبل لحدّ المخيال في الثقافة العربية الإسلامية، تكشف مجتمعاً أن الخواص الثقافية محكومة بأبنية مخيالية صارمة ترسم حدودها وتعين فلسفتها.

وتدّ كانت المجتمعات التاويلية متوناً تراثية داخل الثقافة العربية الإسلامية، فإنها محكومة في فترت صوغها وفي أنماط برهانها بأبنية مخيالية رمزية وعقدية، توجهها وجهات معلومة نهيكها هيكلت مخصصة فتشم بصفاتها وتلّون بأصباغها.

لقد ألفت في هذا الحقل المعرفي مؤلفات كثيرة أشارت إلى أهميته ولفت النظر إلى قيمته. نذكر منها تمشيلاً لا حصرأ المؤلفات التالية:

- Durand (G.), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1962.
- Le Goff (J.), *L'imaginaire médiéval (essais)*, Gallimard, Paris, 1985.
- Sami-Ali (M.), *L'espace imaginaire*, Gallimard, Paris, 1974.

ولكن الناظر في مظاهر عمل الأبنية المخيالية وهي أبنية من طبيعة مختلف الروايات داخل المتن التفسيرية المختبرة، (المتن الأثري/ المتن النظري/ المتن الإشاري البصري)، لواجد أن عملها منحكم ببنية مخيالية أصلية لا اختلاف فيها ولا تبديل، مختزلها القواعل الزمنية الثلاثة: (الله/ الكتاب/ الرسول)، وهو ما ينجز عنه تماثل الزشح المقاصدي بين كل المذاهب التأويلية تماثلاً لا تختلف أصوله بل تباين مسالك تبليغها و طرائق إيصالها.

وهو ما جعل البعض يعتبر قائلاً «التقطعة التي نريد شدّ الانتباه إليها هي آه يوجد بجانب هذا الاختلاف اختلاف آخر يتعلّق بالنص الذي يعتمده كل فريق، أي بين معقول (صيغة مفعول) هذا ومعقول ذلك. فظنّ البعض أن اختلاف المعقول يدلّ على اختلاف مفهوم العقل، غير أن جميع الفرق حدّدت العقل بالمعقول، هناك إذن إجماع على تحديد العقل، إن الخلاف حول المنهج أخفى على كثير من الدارسين اتفاقاً ضمنيّاً حول الذهنية، لذا نرى في التاريخ الإسلامي تبايناً صارخاً في المواقف المبدئية وتماثلاً عجيّباً في النتائج الفكرية والاجتماعية»⁽⁷⁾.

لذلك فإن البنية المخيالية الأصلية تجعل المضامين الججاجية، مضامين مشتركة بين كل فرقة وفرقة ولا يشبث التباين إلا في مجال الوسائط الإقناعية والآليات البرهانية التي أوهم اختلاف أنواعها، الناس الاعتقاد في أصلية الاختلاف في الفكر الإسلامي، كما أغراهم ذلك بتعدّد المعاني التأويلية المستخلصة من النصّ القرآني المؤوّل⁽⁸⁾ وهذا الأمر لا يتجاوز الرّجم بغيب تائه يروم، أهد الذهر، نعت التاريخ العربي الإسلامي، نعتاً يرفع مقامه ويخلّصه من كل كدر، وهذه الرؤية بدل أن تنفي حركة الفكر، تعرقلها وتثبثها عن الأسلاك في المسار المناسب المحكوم بحتميات التاريخ ومقدّرات الزّمان الموضوعية والذاتية، وقد ربط بعض

(7) العروي (عبد الله)، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 9/ 2001، ص 96.

(8) تختلف ههنا مع مذهب ألقه يوسف في كتابها تعدّد المعاني في القرآن، (مرجع سابق)، إذ إن ما اعتبرته تعدّداً معنوياً، نعتيره اختلافاً تصورياً لوجوه الحقيقة الممكنة ولكن اختلافنا مع هذا التصور لا ينفي من منطلق تعامش الفهم واسترسال التصورات - وجود تفديرات نظرية أخرى توسع دوائر الإدراك التأويلي، باعتباره عملاً مفتوحاً على الممكن والجائز.

المنظرين هذا الشعور الزومنتيقي، بالزغبة في الاستنهاض وتوديع واقع المذلة والهوان، حتى إن اقتضى الأمر، تزييف الوقائع وتعطيل حركة التاريخ.

إن انحكام الحججاج في «نماذج مغلقة من تفسير سورة البقرة»، بالأبنية المخيالية الأصلية التي ينجم عنها التماثل المضموني وبالأبنية المخيالية الخاصة/المفردة التي يولدها النسق العقدي والانتماء المذهبي الناجم عنها تباين المسالك الحججاجة والوسائط البرهانية تبايناً شكلياً أدائياً، يصيره عملاً خطاياً مطروفاً بجملته من الفواعل السباقية والأبنية المخيالية الثابتة وراء التصاريف اللفظية والإجراءات الخطابية التي تتضمن عقائد المفسرين وتحوي نذور المؤوليين، لا ينعنون من أسرها ولا يتحزرون من جبروتها، لأنها كيانات مدسوسة في الأروعي اللغوي. تحل دون إذن وتعمل دون طلب.

ومن ثمة صارت البنية المخيالية سلطة تعين «الفعل التأويلي» الحي المنعق من الحدود الأسرة التي تجهض المعنى وتند الوجود وهو ما ينجز عنه ازدياح الفعل التأويلي، بما هو فعل بان النص الأصلي وحدث أكثر المعنى الجوهرتي، عن وظائفه التي طمست معالمها وكمدت صوتها، مطارق التوظيف الإيديولوجي وهواجس السيطرة على مسالك المعنى، فكثر الزوائد المخيالية الأصلية والمفردة كثرة جعلت البعض يتساءل أملاً «متى يصبح المخيال العربي الإسلامي بمختلف مكوناته المادية والرمزية، مخيلاً صانعاً المعنى، باناً التاريخ»⁽⁹⁾.

ب - الحججاج والنسق العقدي

لقد تفتن بعض الذارسين الثابيين إلى أهمية الوقوف على الأساق الجامعة وعلاقتها بتجلية موارث الأمم الفكرية، إضافة إلى دورها في تولين النظم البرهانية والفتوح التأويلية التي يخرج بها فاعلو الأمانة على الناس، حقائق متنبهة ومحاصيل مكتملة تدل على توفيق مسعاهم وتحقق مرماهم، يقتنع بجدوى فيهم السامعون، فتعلو صورهم وتنكبت أسماؤهم⁽¹⁰⁾.

(9) مالك شبل، (مرجع سابق)، ص 384، إذ يقول بلفظه الضريح: «A cet égard, l'imaginaire peut représenter pour lui une extraordinaire "Fabrique de sens"».

(10) يقول حفاذي صفود في بيان هذا الأمر «دراسة تداخل الأساق وتفاعلها، في تاريخ =

ولما كان الأمر على الجهة التي عرضنا، فإن بحث العلاقة بين الججاج، مسلماً خطاياً إفتاعياً ترفده آليات وتوازره طرائق يوصل من خلالها المُحاج/المؤول عقائده التأويلية أيضاً يضمن طاعة الجمهور ويحوز استحابة السامعين، بحث يؤصل زمننا النظري المبني على أن الججاج إنما هو إجراء سياقي محض يفعل بالعوامل اللفظية كما يتأثر بالأشراط الاجتماعية والعقدية والزمنية والمخيلية...، ذلك تلوّنت المناسحي الججاجية الثلاثة التي جرى عليها الاختيار واستندت إليها المسألة، بالأساق العقدية المفردة، (النسق الأثري/النسق النظري/النسق الإشاري البصري)، وهو ما ونّد حقيقة ذات وجوه أصلها المخيالي واحد (الله/الكتاب/الرسول) ونكّر فرووعها كثر، فعل فيها الإلزام العقدي المفرد الذي احتمى به المُحاج/المؤول، قاعدة عليها يبني وغطاء به يستظل، ومن ثمة بدت وضيقة النسق العقدي، أكان جمعياً مخيالياً أم إفرادياً مذهبياً، موجهاً أساسياً في صناعة المعنى التأويلي وإقامة النظام البرهاني الذي يسترفده المُحاج/المؤول، شاعداً على زعمه وأمانة على عقيدته، فكأن الججاج في المتون التفسيرية المختبرة، آنية عملها في غيرها وسلالة نسبها في أخيار ناسها، لا يستتب أمرها ولا يتأسس سلطانها إلا في حضرة الجوامع العقدية التي تشرعن وجوده وتضمن خلوده، آنية تبدل الفهوم وواسطة تصنع ممكن الوجود، (الكون التأويلي).

إن النسق العقدي بوجهه الجمعي والإفرادي، يجعل الحدث التأويلي لدى المفسرين العرب المسلمين، حدثاً منظروفاً بأسيقة متعدّدة وعملاً محاطاً بحواضن متباينة ينتج عنها تنسب عمله وتحديد فعله، إذ إن ادعاءهم القائل به الصحة المطلقة، «التمام المكتمل»، إنما هو ادعاء مردود نفاه الاختيار وأعدمته المسألة، لذلك اعتبرنا المجاري التفسيرية التي عدها أصحابها - من منظور استراتيجي كنا كشفنا مضمناته وجليتنا مبطناته في كل فصل فصل ولدى كل علم علم -، دليل التمام والترجمان الأبلغ لحقائق النصّ القرآني، كلّ يدعي الإمساك بها واحتواها

* الفكر والحضارة، مسألة هامة، ومبحث مندوب إليه، لتعميق المعرفة بالأصول الجامعة والزوى المتحركة في المنجز الفكري والحضاري لأنه من الأمم وتبين الشروط التي يجب أن تتم داخلها قراءة ذلك المنجز، النسق العقدي والنسق اللغوي، عودة إلى مسألة التلم، ضمن كتاب من تجليات الخطاب البلاغي، (مرجع سابق)، ص 31.

تركة يحتمي بها من عنف الزمان وجور المناوئين، فكثرت الفرق واشتد التنارع، حتى غابت الحقيقة ولم يبق في تاريخ الفكر الإسلامي، سوى الرشح القانوني المتلبس بإكراهات الأسيقة الحاضرة ونعرات الأدلجة الضيقة. إمكانات محتمة بمعنى النص الأصلي تبنيها التوازع الذاتية وتضميها الأشراف الموضوعية التي تمنيه محتويات التاريخية، باعتبارها سيوفاً مسلطة على الرقاب العريضة. تبدد جهة سعيه ونحوه نذور توقها.

إن النسق العقدي الموصول بالمناحي الججاجية المستخرجة من متون المفسرين/المؤولين، نسق يثبت سياقية الفعل الججاجي وينفي إطلاقيه إجرائه. منحزاً من كل إكراه كما يثبت حدود الفعل التأويلي، باعتباره فعلاً لإطلاقه وأما هو فعل تاريخي يتنزل في الزمان ويفعل بالمكان وبذلك تصير المجازي التفسيرية/التأويلية الثلاثة وما تضمنته من مناح ججاجية موازية، إمكانات ووجوها لحقائق ممكنة لا تتصارع بقدر ما تتنازع يحرك همم وسطائها و يوجه عزائم أحوالها. تُفكر بالسيادة المطلقة واعتلاء العروش الخاوية، إلا من وهم التفسير ونفذ التحليل، تتوكل في الكلام لا خروج ولا مجاورة.

3- الججاج وبناء العوالم الممكنة

لقد سبق أن اعتبرنا الججاج في المتون التأويلية المختيرة، آلية تأويلية نستخدمها المحاج/المؤول، لإثبات مواقفه وترشيح آرائه. وهذا الاعتبار يؤكد الوظيفة التحويلية التي علقها المنظرون بالحدث الججاجي من خلال جمع من المفاهيم والاصطلاحات (المجاورة/البناء/التوجيه) وهذه الوظيفة تتجلى أساساً فيما يصطلح على تسميته بـ«العوالم الممكنة/ Les mondes possibles»⁽¹¹⁾، من جهة

(11) لئن كان متصور «الممكن» قد ظهر منذ القدم، فإن مصطلح «العالم الممكن» لم يظهر إلا في آخريات القرن السادس عشر ولم يأخذ مستقره المفهومي الضارم إلا في زماننا هذا، زمن الثورات العلمية والتراجعات الإيديولوجية والفتوحات التأويلية التي أجراها الفلاسفة وعلماء البيولوجيا على النصوص الدينية، يفككون أبنيتها ويجلون مقاصدها، فبحثت العوالم الممكنة، مبحث متنازع عليه بين حقول معرفية متباينة كلسفة المعرفة والفيزياء والميتافيزيقا وفلسفة العلم، لذلك تعددت جهات مباشرته وتباينت طرائق استعماله. ولزبد الوقوف على خصائص هذا المفهوم الفلسفية والمعرفية راجع:

كونها محاصيل تأويلية ووجوهاً تحقيقية لنذر تأويلي ممكن يروم المحاج/ المؤول، ترسيخ قواعده في عقول المتقبلين وإثبات حقائقه في كيانات السامعين يعملون بتعاليمه وينتهون بنواحيه، لذلك تحرك المسار التأويلي المتبوع بمسار برهاني ججاجي، تحركاً إليك هبته.



إن المسار الذي يسلكه المحاج/ المؤول - وهو يمارس الحدث التأويلي - مسار خطفي مبتدؤه النص القرآني، نصاً مؤولاً ومنتهاه الجمهور كياناً مستقبلاً، أما نذوره ومقاصده فهي متعلّقة بغنم تأدية معاني النص الغائرة في بناء وتقديمها للناس، حقائق جوهرانية تحفظ ومآلات تمانية تخلد، وهذا التصور يجعل الجدول التأويلي، جدلاً مختلطاً بالجزم والقطع، نظراً إلى انشغال المؤولين المسلمين بـ «المعنى الأتم» و«الحقيقة الكاملة» لا بـ «المعنى المصنوع» و«الحقيقة الممكنة»، لأن إستمعية العصر الوسيط، باعتبارها بنية حاضنة الأنساق الفكرية والمناحي الاعتقادية، إنما هي إستمعية مشغولة بالكلول الموحدة لا بالتفاصيل المجزأة⁽¹²⁾، وهو ما انعكس على التصورات التأويلية التي اعتقد أصحابها في تمام حقائقها ويوتوبية معانيها (راجع مقدمات كتب التفسير المختبرة، وكذلك عناوينها)...

فالعوالم الممكنة المصنوعة التي انشغل بها فلاسفة الحقيقة في عصورنا هذه،

¹² - *Les Mondes possibles*, Études publiées sous la direction de Jean-Christophe Bardout et Vincent Julien, 2006, in <http://www.unicaen.fr>.

- Dorier (Jean-François), *L'invention des mondes possibles*, in *humains.fr*.

- Murzilli (Nancy), *L'exploration des possibles*, in *humains.fr*.

(12) عن خصائص العصر الوسيط الإستمعية والمعرفية، راجع نمثلاً لا حصراً المؤلفين التاليين:

- Le Goff (J.), *L'imaginaire médiéval (essais)*, op. cit.

- *L'homme médiéval*, op. cit.

كانت لدى المفسرين المسلمين في عصرهم الوسيط، عوالم إفرادية مضغفة تتحضر بزعم المفسر/ المؤول، تحضناً مطلقاً يصيرها كياناً أصم لا يقبل الذخض ولا يتحمل المجازة، لذلك تولد التنازع بين الفرق الإسلامية، حشر صار رجماً وتكديباً، كل يخلع على خطابه حالة القداسة وكل يعلق بقوله صفات التمام.

إن الجحجاج باعتباره واسطة المحتاج/ المؤول في بناء عقائده التأويلية، يمكثنا من سبر الذهنية العربية الإسلامية والوقوف على طرائق فاعليها في كتابة مكثاتها المعرفية، كتابة تشير إلى الخصائص المفردة والمعالم الخاصة التي كانت تسم كل منعب وتنتع كل اعتقاد، لذلك قدرنا أن تكون المجازي التأويلية والمناحي تجحججية، هيئات ممكنة ووجوهاً جائزة للحقيقة الغائبة التي ترجم رشاً منها، نص القرآني وبقي بعضها الآخر في حيز الافتراض والتخمين، كل جيل يضيف إلى الصرح لبنة ويتوهم أنه كتب القاعدة النهائية في أجرومية المعنى القرآني الذي حوطه القداسة، حتى أخرجته من دائرة الوضع إلى دائرة التوقيف ولهذا المشغل نسائي/ الأنطولوجي في الحضارة العربية الإسلامية، تواع اشغل بها علماء كلام وتداولها رؤوس الفرق تداولاً لفت أنظار الناس إلى خطورة المشغل وأهميته لمجنى الذي اتصلت به علائق أنطولوجية وعقدية وسياسية، غلبت شقاً على شق وفوت اختياراً على اختيار.

إن ما عدّه المفسرون المسلمون - وهم يتداولون المعنى القرآني، إن تفسيراً وإن تأويلاً - «حقائق تامة» و«معاني مطلقة» وقد قادم إلى هذا التقدير المعرفي، زمانهم وعصرهم حدوداً وأشرطاً، نعتبره نحن وقد أئهمنا ذلك زماناً وعصرنا، مدارف وفنوحاً، إمكانات تأويلية متخلصة من وهم «التملك المطلق» و «الحوز الأثم»، لأن العمل التأويلي عمل تشغله أبعاد المعنى الغائر وفي الآن نفسه تأسره حدود التأويل وهي حدود تخلص العمل التأويلي من خطر الانسحاب في عوالم حلم الميتافيزيقي الذي يتلف مراجع النص المؤول ويعدم ثوابه، فتصير العملية تأويلية مجرد لهو عابث بمفردات الكلام تنوهم فك متغلفها واكتشاف عوالمها، كز حاصل تجريبها لا يعدو أن يكون، سوى نقاذف بالظعون ونفي للفهوم، فلا حصل المبتغى ولا يستتم المقدر.

4 - الججاج وكتابة التاريخ الخاص/ صناعة الذاكرة البديلة

لقد سبق أن بسطنا القول في وظيفة الججاج التحويلية وما يتصل بها من عوامل ممكنة يصنعها المحاج/ المؤول وقيم الدليل على نجاعة حقائقها ووثاقه تصوراتها، وهذه العوامل الممكنة التي تنصل بالمجاري التفسيرية/ التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية تمثل تاريخ المفسر/ المؤول الخاص الذي انكبت أحداه واستقامت فواعله، لحظة حدث تنازع ما بين موقفين تأويليين أو تصورين خلافيين بين مفسرين أو أكثر، الأمر الذي يجعل حركة الخطاب الججاجي، حركة مبنية على نقض أصول التصور المبكّت نقضاً كلياً وذلك من خلال جملة من الوسائط اللفظية وجمع من المعنقات الكلية التي ينسل بها المحاج/ المؤول، لنفي الزعم الأول وإثبات الزعم البديل وهذا الفعل المأخوذ في عميق مقاصده بإثبات «العالم المفرد» و«المعقول الشخصي» الذي للمحاج/ المؤول، إنما يترجم ترجمة جليلة، ولها منقطع الظير لدى المفسرين العرب المسلمين، بكتابة التاريخ المفرد وصناعة الذاكرة البديلة، وهو شأن استراتيجي محض يكسب الخطاب نفوذاً مطلقاً على كيانات المتقبلين تثبت عقائد بعضهم وتنفي عقائد بعضهم الآخر، وبذلك يخرج الحدث الججاجي عن ضيق الأشكال المنطقية والأقيسة الرياضية، ليغدو حدثاً مركباً تتعدّد وظائفه وتباين أدواره، حسب مقتضيات السياقة التي يؤتي به فيها، ليكون الألة الناجعة في هيكله الفهومي وبنية أسبقه التقبل، وهو ما يجعل المدونات الثلاث المختبرة في الباب الثاني، تمثيلات صريحة على التواريخ الفردية التي يصنعها كلُّ مُحاج/ مؤول داخل عالمه التفسيري، يعتقد اعتقاد من جزم وقطع، بصحة تخريجه المطلقة وتأدية المعنى القرآني تأدية نامة لا يأتيها النقص ولا تشوبها الحاجات، ومن ثمة تغدو المجاري التفسيرية/ التأويلية، تشكيلات خطافية يمثل كلُّ مجرى منها تاريخاً مفرداً وذاكرة بديلة خاصة، يؤول فعل تشابك دوائرها إلى التكهّن بملاحق التاريخ الثقافي العام والذاكرة الجمعية الموخدة التي يبينها استحضار الفهومي المتاحة من جهة كونها إمكانات تأويلية ومعقولات فردية لحقائق النص القرآني المتجلية في ألفاظه والمتلبسة ببناءه.

إنّ علاقة الججاج بكتابة التاريخ الخاص وبصناعة الذاكرة البديلة المقامة على انقراض الذاكرات المدحوضة، بفعل مطارق الانتصار والمنافحة بزعم تأويلي على حساب زعم الآخر، علاقة تلفت نظر المهتمّ بتداخل الأنساق المعرفية وتشابك

الأنظمة الفكرية في ثقافة من الثقافات، إلى اتساع مفهوم الججاج اتساعاً يجعله آلية ناجعة تكبت تاريخ الأمم الفردي والجمعي وواسطة فعالة تتجاوز العقم الشكلي، لتصبح تاريخ ذاكرة الإنسان يقيم شأناً ويحط شأناً آخر، لأنّ القبض على الحقيقة يفريه وأمل الاكتشاف يلهيه، فتنتمى الفهوم وتتراكم التقديرات، لا نفي ولا إقصاء وإنما تجادل وتراسل، يوسع مجال حركة الفرد المسلم والكيان المعتمد، يقول بكثرة الفهوم ويجيز تعدد الإمكانيات، حتى لا تنقبض كفاءات العقل وإنما تستم المدارك وتلتهم وحدة الإنسان، تتفاعل أجزاءه وتنتظر عناصر وحدته.

5 - الججاج والرأسمال الزمزي/ سلطة الفاعلين الاجتماعيين

تحتكم التشكيلات الاجتماعية، حسب علماء الاجتماع، إلى فاعلين اجتماعيين يصنعون رأسمالها الزمزي الذي من شأنه أن يحفظ ذاكرتها ويكتب تاريخها⁽¹³⁾. وقد اضطلع المفسرون العرب المسلمون، باعتبارهم «أهولاً» و«سائطين» و«فاعلين اجتماعيين» اتسمت شخصياتهم بالوجاهة الاجتماعية والعلمية والذنبية، لذلك فوضهم قادة الأمة، بمفعول الترشيح والاصطفاء، للقول في كلام الله قولاً يجلي مستغلفه ويذلل صعاب رموزه، حتى يصير خطاباً متاحاً يفهمه المسلم وغيره، يعتقد في قداسه ويعمل بهاديته وبذلك غدت المدونات التفسيرية، باعتبارها خطابات مصاحبة للنص القرآني، مدونات ينخزل إليها الرأسمال الزمزي العفدي، لأنّ لها وظائف متعدّدة أجلها إثبات فاعلية النصّ القرآني ونجاعة أحكامه وكونية حقائقه، فهي مدونات تتسلط على فهم المتقبلين، لتجبرهم على الانخراط في سياق تأويلي ممكن تبيين للمحتاج/ المؤول، تمامه واستقامته المطلقة وهو ما يجعل الججاج آلية تصنع نفوذ الخطاب وتعلق به رمزية عالية، حتى تتغل به كيانات المتقبلين، انفعال من أطاع وسلّم وتدعن له عقول السامعين، إذعان من صدق وسلّم، وهي مطالب يرتجي تحقيقها كلّ محتاج/ مؤول نذر لخطابه التغيير وعلّق بقبله التحويل.

إنّ الرأسمال الزمزي الذي يفرزه الفعل التأويلي يجرى على النصّ القرآني،

(13) للوقوف على مفهومي «الفاعل الاجتماعي» و«الرأسمال الزمزي» لدى علماء الاجتماع، عانة وفي تصورات ييار بورديو، خاصة، راجع تيملاً لا حصراً:
Patrice Bonnewitz, *la sociologie de P. Bourdieu*, op. cit.

يصنع سلطة الفاعلين الاجتماعيين (المفسرون/المؤولون) ويجعلهم طبقه تحدد معالم «الفهم الأصوب» وتعين ملامح «الحقيقة الجائزة» تحديداً يشغله في الظاهر، دافع الحفاظ على الفواعد الأصلية في استحصال «المعنى الإلهمي» ونفوسه من الداخل استراتيجيات إقامة الإمرة وصناعة الشوكة التي تمكن كل مفسر/مؤول من بناء عالمه الممكن ورسم حدود مدينته الفاصلة، أملاً يحلم به وافتراضاً يتصوره، من خلال تغليب النظر في سور القرآن وآيه يوظفها حيناً وبفك مستغلقتها حيناً آخر، وبذلك يتمكن كل محتاج/مؤول من بناء رأسماله الزمزي الذي يكتسبه من تركية الشاهرين على إدارة مجالات الاستحكام الزمزي في الثقافة العربية الإسلامية، ساسة ورجال دين، كما يتمكن كل محتاج/مؤول من إقامة سلطته الفاعلة التي تستطيع من خلال جملة من الوسائط البرهانية وجمع من الآليات الحجاجية، بسط نفوذها على عقائد السامعين تبدلها وتحولها، وفق عقائد مسبقة وتصورات مطلقة ترى النجاعة في ما تعتقد والوثاقة في ما تتصور وهو ما يجعل جدل المفسرين، جدلاً محكوماً في جوهره بضرب من التنازع الزمزي على حياض الاستحكام وموارد الاستخلاف، لتنفيذ المشاريع السياسية التي لكل مذهب، تنفيذاً يستغل بتركية إلهية تبرز المحظور وتجزئ الممتنع.

6 - الحجاج ولعبة تسيج الفهم/فعل الأصل (القرآن) أم فعل الرشح (التفسير)

لقد آل بنا التوسل بالمدخل الحجاجي، لتأويل المتن التفسيرية الثلاثة، (المتن الأثري/المتن النظري/المتن الإشاري البصري) إلى نتيجة مفادها أن المحتاج/المؤول - وهو يبني محيط خطابه الإقناعي - ، إنما يطمح إلى تسيج الفهم المستقبلية واحكام القبضه على الأذان السامعة، حتى يضمن لخطابه النجاعة الكافية التي ينسئ له من خلالها تشييد عوالمه التأويلية الممكنة وتبئية آفانه التبلية المتغاة، وهذا الهاجس الاستراتيجي الذي يشحد، لتحقيقه، المحتاج/المؤول، كل الآليات الخطابية والموجهات المقامية المتاحة والمفترضة، يجعل الخطاب التفسيرية/التأويلية، بما هو خطاب مصاحب، رشحاً فاعلاً يثبت النص، لا بل بعزفه وسفبه، فيتحول مناط التشريع العقدي من الدائرة الأصلية (القرآن) إلى الدوائر الفرعية (التفاسير) تبين وتشرح ما كان مستغلقاً على فهم الناس لا يقفون على قصده ولا يلتفتون إلى أغوار رموزه، وبذلك احتلت المدونات التفسيرية في

ثقافة العربية الإسلامية مكانة رفيعة وشأناً مرموقاً في شرعة الخطاب القرآني وتعمل على ترسيخ حكمه داخل المجال التداولي الذي يحدد عقائد المؤمنين ويحدد أدوار الفاعلين ويوجهون حركة التاريخ توجيهاً ترتضيه مهجهم وتنتضبه سيقنهم الخاصة، فيتلون النص المؤول بالنسق التأويلي الخاص، (المذهب بنحلة) تلوناً يبدو فاعلاً في الخطاب، مؤثراً في المآلات والمقاصد. وقد لاحظنا هنا الظاهرة في المتون المختبرة، بما هي تمثيلات منجزة لجملة من التصورات التأويلية والاستراتيجية الخطابية التي يتخفى وراءها المحاج/المؤول. يثبت بحثها ويتصر لصديقتها، من حيث هي نظائر واقعية لحقائق الله المودعة في نصه بتضمنه داخل خطابه.

إن لعبة تسيج الفهوم تزول إلى ترويض الذات المتقبلة، من خلال تبديل فنتعا (الزوافض والمناوون) أو تمكين تصوراتها (الأبباع والعميلون)، حتى يكسب الخطاب المحدث شرعية كافية وقوة ضافية بصير بمقتضاها خطاباً/سلطة برونيسية، يثبت وينفي، لذلك صنعت المتون التفسيرية/التأويلية في الثقافة هوية الإسلامية تاريخها المفرد وشيدت ذاكرتها المخصوصة التي ضمنت من خلالها تداولها وحازت بواسطتها نفوذها الرمزي، فصارت تعمل إلى جانب النص لترشيع الأحكام ووسم الحقائق، لا بل على إثباتها وتركيبها وهو ما جعل جلّ خبيرين/المؤولين يرفعون شأن هذا العلم بطريقة قدّست مآناه وضعت تداوله على راسم يتوفر فيهم شرط الكفاية العلمية والرمزية والأكسولوجية واعتبروا تلك كليات، أشرافاً ضرورية للقول والإفصاح (راجع مقدمات التفاسير المختبرة)، منذ فإن هذه الوقائع كلها تثبت وظيفة الخطاب التفسيري/التأويلي وتؤكد دوره لتسيج الفهوم وتوجيه حركة فاعليها، حتى نفع السيطرة على مسالك إيصال معنى وطرائق وسم الحقيقة التي تمثلت في محيط النص القرآني تماثلت لفظة ترجمت في محيط الخطاب التفسيري ترجمة تأويلية ادعى أصحابها فيها التمام، منذ علقوا بها التبعات القواطع، عناوين متصدرة ومتونا منفذة وهو ما يكسب حركات التفسيرية دوراً كاد أن يغلب دور النص في بنية عقائد المعتدين ونمذجة هوية المعتدلين، فثبت فعل الرشح على فعل الأصل وطفقت حركة المعقولات تأويلية ترسم مسالك إمكانات الوجود من عوالم ممكنة ومدائن مفترضة وأمثالاً مستوية تنجلي بواسطتها الحقائق وتنفال المختبات، وهو ما جعل كل فرقة فرقة

تبنى أفق فعلها المخصوص مدعية في ذلك قول الكلول وجبر القول التي خلفتها مطاعن السابقين توهموا وما تحقّقوا، ويتواصل جدل هذه الحركة، عتيفاً مرئذاً يحكمه قانون خطائين مزدوج طرفه الأزل نفي مطلق لذاكرات السابقين (الأثريون + علماء الكلام + أهل الإشارة) وطرفه الثاني ترشيح مطلق لعقائد المحدثين وهو ما ينجم عنه مستحصل تأويلي ينتصر لرأي على حساب رأي، تحركه في ذلك عقيدة «صون الأصول» ونحوها «الحقائق الخالصة»، بما هي معتنيات فعلية بصوغها كل مفسر/ مؤول في مته ويحدثها في خطابه.

التأويل الثاني: في الحقيقة/المأل والمبتغى

1 - الحقيقة وجدل التنازع

إنّ المجال الذي تتمثل فيه الحقيقة في بحثنا هذا، إنّما هو النصّ القرآني، باعتباره مختبر المفسرين/ المؤولين يبحثون فيه عن صدى صوت الله المضمن في الحروف والكلمات وترجمته بياناً تفسيريّاً وعمقاً تأويلياً تنخزل إليه الحقيقة القرآنية انخزالاً يقف على جوهرها ويكشف خباياها، فالحقيقة ههنا تمثل مادة التنازع وتركة الخلاف بين كلّ المفسرين/ المؤولين يذودون عنها ويحتكرون هبتها.

وقد تفتن فلاسفة الحقيقة إلى أنّ مجرد البحث في الحقيقة ما هي، حدث ينجز عنه اشغال بفضية ذات طبيعة ميتافيزيقية متعالية لا يرنجى من ورائها حسم، نظراً إلى علاقتها بحقلي المفترض والمحمّل، لذلك استبدلوا البحث «الجيتيكي» بالمبحث التعمّدي الذي يصير الحقيقة حاصلاً ذا وجوه وكياناً ذا هبتات تعدّد مظاهرها وتكثر أسماءها⁽¹⁴⁾. ولما كان الأمر على الجهة التي قدمنا، فإنّ المفسرين المسلمين تنازعوا على تملك «الحقيقة الجوهرانية» من خلال بيان قصودها وفكّ شفراتها وترجمة مضمراتها. وقد تجلّى هذا الهوس من خلال ممارساتهم التأويلية وإجراءاتهم التفسيرية التي عادة ما تكون مدعية «التمام الأكمل» و«البيان الأجزل» الذي يجعل النصّ القرآني نصّاً فاعلاً، لأنّ حقائقه ظاهرة وحكمه معروضة بعمل بها السامعون ويستجيب لها المتقبلون.

(14) للوقوف على توابع هذا التصور، راجع:

إن جدل التنازع حول تملك «الحقيقة الأصلية» المودعة في النص القرآني، هو الذي حرك نظام الخطاب الجباجبي الذي توصل به المفسرون/المؤولون، لإنبات عقائدهم والبرهنة على تقديراتهم وإقناع متقبلهم بتلك العقائد المطلقة التي لا تقبل الشك ولا تجيز الإمكان، لذلك تحول الإجراء التأويلي إلى إجراء مذهبي يتنصر وينفي، وعدم وقيم وصار الخلاف على الاحتمالات المعنوية، خلافاً على المنازل السياسية والمراتب الاجتماعية التي ينوي تحصيلها كل مفسر/مؤول، نسب لنفسه الكفاءة وافتك من الأمة الجدارة، حتى صار خطابه خطاباً سلطوياً يقيم الحدود ويعين الخصائص التي تبني الفرق بين «العالم بأسرار الله» والجاهد لها، وبذلك يندو الفعل التأويلي فعلاً من طبيعة أدائه ترسم ملامح الأمة المعظمة وتقيم أسجة العوالم المعقولة التي تصورها كل مفسر وحلم بها كل مؤول، ترجمان توفق وأمانة تنفيل.

2 - الحقيقة وصناعتها⁽¹⁵⁾:

لقد توهم الناس أن الإنسان مشغول في وجوده بالبحث عن الحقيقة واسترداد المعنى الثاني. ولكن هذا التقدير ينقصه الوعي بأن الحقيقة مستحصل بيني ومتبهي بصنع، ومن ثمة جاز الحديث عن صناع الحقيقة من جهة كونهم أعوانا يجسّمون إرادات فردية وطموحات ذاتية تجعل الحقيقة وجوهاً والمعنى إمكانيات تنفعل بالمقامات التلفظية والأسيفة الثقلبية والحواضن الاجتماعية والمحددات الزمنية والمكونات المخيالية التي تسم كل أفعال الإنسان المادية والجمالية والعقدية، وبذلك تعتبر المفسرين العرب المسلمين، ذواتاً تصنع الحقيقة ووسائل بني المعنى وفق أنساق تصويرية اختزنتها ذاكراتهم وقُدت منها فهمهم، إذ إن تعاملهم مع سور القرآن وآيه، تعامل بيني أنساقاً تأويلية ويصنع أكوأناً تفهيمية تجعل الأصدّة التأويلية الناشئة من تلك الأفعال، هيئات ممكنة لحقائق مصنوعة اعتد أصحابها فيها «التمام الأكمل» الذي ينقل «المعنى الإلهي الأتم» نقلاً لا تحريف فيه ولا تبديل.

ولمّا كانت صناعة الحقائق موصولة اقتضائياً بالإرادات الفاعلة، فإن

(15) عن صناعة الحقيقة في البيئة الثقافية العربية الإسلامية: أشرافاً ومفتضبات، راجع خضر (العادل)، الأدب عند العرب، (مرجع سابق)، وخاصة مقدمة الباب الثاني، ص 209-218.

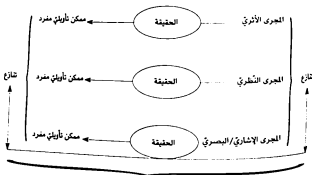
المفسرين العرب المسلمين - وهم يؤولون النصّ القرآنيّ - إنّما كانوا يترجمون إرادتهم الفردية وهواجسهم الشخصيّة في فهم النصّ وتبليغ معانيه، لذلك تعدّت الفهوم وما اختلفت الحقائق.

وهذا الاعتبار هو الذي جعل المتنّ التفسيرية الثلاثة المختبرة أفعالاً إنجازية لبنة مخيالية موحدة سبق ذكر مكوناتها، تحضنها إرادات المفسرين يصنعون ممكنهم التأويلي ويبنون طقسهم الاعتقاديّ وفق مراسم في الفهم خاصة ترى الصخة فيما تعتقد والفساد فيما يناقض مزاعمها ويعارض فهمها، فكأنّ تنازع التأويلات في الثقافة العربية الإسلامية، إنّما هو تنازع فهوم وتجادل تقديرات أضمر صناعها السيادة وأمل دعائها الزيادة، حتّى تكون بيانات نظرية لممالك ممكنة وعوالم مفترضة قد تكون فضاءات تحضن تلك النذور التأويلية التي حملها أصحابها وبلغوها جمهورهم الذي تقبل خطاباتهم وتلقى اعتقاداتهم تقبلاً مختلف الوجوه، متباين المظاهر وذلك حسب نجاعة النظم الججاجية المستعملة والطرائق الريهاتية المستخدمة، لرقد الخطاب وتوصيل المقاصد.

وما تنازع الأنساق التأويلية، إلاّ دليل على بغية إثبات الفهم الأصوب الذي قدره المفسر/ المؤول، منتهى وحيداً لترجمة كلام الله، لذلك اعتقد الأثريون في سلطاتهم واعتقد المتكلمون في إمرتهم واعتقد أهل الإشارة في عقائدهم لا تنازل ولا مهادة، فتحول بذلك التنازع من دائرة النظم اللغوية الزمزية إلى دائرة النظم الإيديولوجية السياسية التي روتها لنا كتب تاريخ الأفكار، إذ بينت مظاهرها ووقفت على خلفياتها ومن ثمة صارت الحقيقة القرآنية وجوهاً ممكنة تصنعها ذوات مريدة ويؤمن رواجها، فاعلون اجتماعيون زكّتهم مؤسسات الاعتقاد، فصاروا سدة يضبطون الحدود ويقومون الصدود، حتّى لا يغرق الفهم في التيه ولا يضطرب الكون الإلهي المبني حسب اعتقادهم على الانتظام والوحدة، لذلك منع الخروج وحزمت المجاوزة، حتّى تحصل الإمرة تامّة، تبسط نفوذها على الجماعات المعتمدة تأمرهم وتنهاتهم، مستظلة في ذلك بإرادة السماء التي غدت ترفد إرادة صنّاع الحقائق وتنفي عنهم ريب المرتابين وطعون المشكّكين، فتصفو بذلك المقاصد وتستتمّ العقائد ويرضى الجمهور المخاطب بفهوم فاعليه التي تلبست بقداسة الآلهة وانمازت بترشحات المطلق.

3 - الحقيقة حاصلًا تأويليًا مفردًا/ سلطة المعقول الخاص

لقد أجمع الفلاسفة المعاصرون على أن الحقيقة حاصل تأويلي مفرد خاضع لجملة من الأشراف الموضوعية والدائنة التي تتسم بها الحقيقة وينت من خلالها المعنى⁽¹⁶⁾ وهذا التقدير النظري نلمس أصداءه في المنون التأويلية المختبرة، إذ إن كل متن منها يمثل رؤية فردية وهيئة ذاتية لصورة المعنى الأنتم المشوم في ألفاظ القرآن باعتباره التنفيذ اللفظي والتعبيل اللغوي للمعاني الإلهية المكتوبة في اللوح المحفوظ يستعيد بها المفسر/ المؤول استعادة تتوسل بجملة من الكفاءات (الكفاءة الأثرية/ الكفاءة الكلامية العقلية/ الكفاءة الحدسية القلبية) لصوغ الإمكانيات المعنوية الأصلية التي يمكن من خلالها تمثل لحظة القول الأولى التي حثت بالخطاب القرآني وأحاطت بمعناه السديمي، فلحظة التمثل تلك، إنما هي لحظة مفردة يختص بها المؤول يلبسها فهمه ويعلق بها مقصده، لذلك قصرت عليه واختضت به، وما أظهره لنا مؤزخو الفكر التفسيري في الحضارة العربية الإسلامية، جوامع تأويلية مشتركة نعتبره نحن خلاصات تأويلية مفردة مفعلة بأنساق المؤول الفكرية والإيديولوجية التي نجعل الحدث التأويلي حدثاً منزلاً في التاريخ لا هيوولي معلقة في السماء. وليان هذا الأمر إليك الرسم التالي الذي نجرد من خلاله التناظرات الممكنة والجوازات المعقولة لحركة صناعة الحقيقة في المنون التفسيرية التأويلية المختبرة:



إثبات الإمارة وحيازة الاستحكام الزماني والذهبي

(16) لتزيد الاستبصار بعمل التأويل وحدوده نظريًا وإجرائيًا، راجع: Eco (Umberto), *les limites de l'interprétation*, op. cit.

تكشف لنا هذه الخطاطة الممثلة أشكال صناعة الحقيقة لدى المفسرين العرب المسلمين كما تكشف لنا مدى انتساب الحقيقة إلى الحقل الذاتي الفردي الذي ينفي إطلاقيتها ويطمس أديتها، ليجعلها ممكناً يصنع وجوازاً تكتبه إرادات الفاعلين، إذ إن «الإنسان في مختلف الحضارات لم يكن يبحث عن الحقيقة ولا مكنه بحثه من العثور عليها وإنما كان يصنع الحقيقة التي يريد مثلما كان يصنع التاريخ الذي يحب»⁽¹⁷⁾.

لذلك عدت الحقيقة مستحصلاً تأويلياً ترشحه حتميات التاريخ وتسمه حواضن الخطاب المقامية والسباقية كما تبنيه «مؤسسات صناعة المعنى» التي ترافق الممكنات وتجزئ الواجب وعكسه، حفاظاً على «كُسموس» منتظم وعالم ملتئم يذكرنا باليوتوبيات الميتافيزيقية الحاملة بطمس العنف ونفي الاضطراب وهذا ما جعل كل مجرى تفسيري/ تأويلي، يخترع كفاءات برهانية ووسائط ججاجية يحمل من خلالها الجمهور المتقبل على الاعتقاد والتصديق وفي ذلك تقديرات استراتيجية ظاهرة أو خفية تلون رؤية المحاج/ المؤول، فتصطبغ بها عقائده وتدور عليها نذوره التي سلم بتمام معناها وتثنت بنجاعة محاصيلها.

4 - الحقيقة وسؤال البحث عن المعنى/ المآل الأنطولوجي

لقد سبق أن بينا أن حيز الحقيقة الفعلي لدى المفسرين العرب المسلمين، إنما هو النص القرآني باعتباره نصاً تأسيسياً «اختزل الأسرار كلها» و«حوى المعارف جلها»، لذلك جعلوه منطلقهم الأصلي في فهم معادهم و تأول مآلهم يبتدون به ويتصرفون لأحكامه وهو ما جعل عمل المؤول عملاً منذوراً لاستحصال معاني النص الممكنة التي من خلالها يرسم مآله الأنطولوجي الذي تخط ملامحه، القواعد القرآنية باعتبارها من طبيعة إلهية متعالية تنخزل إليها «الحقائق الصادقة» وترتد إليها «المعاني الخالصة» التي انحجبت في أبنية النص انحجاباً مقصوداً، حتى لا تصيب أمراً متاحاً وشأناً عمومياً يتذله كل قاصد ويتداوله كل طالب، وإنما هو شأن مخصص لا يقدر عليه إلا من ارتاض عقله بارتياح التخوم وتعود وجدانه بحسب الأفاصي يستلهمها من مظاهرها ويمتحنها من أغوارها، لذلك ارتفعت منازل

المفسرين/ المؤولين ودقت أدوارهم، لأنهم نديبوا للخوض في شؤون النساء خروصاً مشروعاَ نظمته، صفات وأقامت الشاهد على جوازه، حدودَ ونعاليم عادة ما يصرح بها أعلام هذا العلم في خطب مدوناتهم وفي صدارة نوايلهم، لتكون تشريعاَ صريحاَ لمنازلهم وترشيحاَ بيناَ لأدوارهم. وهم، إذ يفعلون ذلك، إنما يخطون ملامح وجوداتهم الفردية البادية في تفاسيرهم من جهة كونها إمكانات نشيطة للقول الأزل والمعنى الأصلي الذي يروم المفسرون/ المؤولون كتابةَ قواعده ورسم بلاغاته، وفق طرائق مختلفة ومسالك متباينة تتغير بتغير الذواحي وتتعد بتعد المقضيات الفردية والجماعية التي تحضن الخطاب، فتوجه حركه وترسم مساره.

إن انشغال المفسرين/ المؤولين بسؤال الحقيقة، إنما هو انشغال بالمعنى الأنطولوجي الذي من بين مستلزماته في البيئة الثقافية العربية الإسلامية، فهم النص القرآني والعمل بتعاليمه الإجرائية (الأحكام) والزمنية (الإعجاز)، عملاً به تقاس درجات الانتماء إلى الحوزة العقدية، باعتبارها مؤسسة تخلع على المتعين الصفات الواجبة وتعلق بهم التبعات المشروعة، لذلك تنازعت المذاهب تنازعاَ أيديولوجياَ عيناَ، بدت مظاهره من خلال ما ظهر لنا في الباب الثاني، من طرائق الاستدلال على الأفضية ووجوه البرهنة على العقائد المذهبية المفردة باعتبارها سمات مائزة النظم الجحاجية المثبعة وعلامات فارقة استراتيجيات كل جماعة.

ولهذه الطرائق الشكلية مرجعيات مقاصدية عميقة كنا أبنا عن أنماطها البارزة وكشفنا الثقاب عن قوانينها الغالبة، عندما أجرينا الاختبار على المدونات الضميرية، نحذد منطقها ونستكشف فهوم أصحابها، فبدا لنا ادعاء المفسرين/ المؤولين إبحارهم القبض على حقائق النص، ضرباً من الوله بكتابة المعنى الأنطولوجي، من خلال البركات القدسية التي خلعها عليهم أختيار الأئمة وثقاتها أو علقها بهم دعاء الأمر والنهي من الساسة والحكام، يزكون تفاسيرهم ويقولون تأويلهم وبذلك كانت ملاحقة «المعنى الأئمة» ومسابقة «الحقيقة الأصلية»، احتما من المجاهيل المرعبة التي يخبئها الزمان وتبخل باستكشافها إردادات البشر الفاعلة التي ترجمت أثراً زكياً (التفسير الأثري) وعقلاً نقياً (التفسير النظري) وحداً قوياً (التفسير الإشاري البصري)، عساها بذلك - وهي تعدد المسالك وتكثر الطرائق وتنضم المدارك - تصيب هذا المآل الغائب وتروض ذاك المعنى المنفلت، من خلال كتابة مسكاته التي إن لم تقله تاماً، صاغت وجهاً من وجوهه وسطرت قاعدة من قواعده.

التَّوْبِيرُ الثَّالِثُ: فِي التَّأْوِيلِ وَأَفَاقِهِ/النَّوْقِ وَالنَّذْرِ وَسؤالِ الْإِنْسَانِ الدَّائِمِ

1 - التَّأْوِيلُ وَبُوتُوِيَاتُ التَّمَلُّكِ

لَمَّا كَانَ الْجَجَاجُ فِي سِيَاقِ مَبْحَثِنَا هَذَا تَابِعاً مِنْ تَوَابِعِ الْفِعْلِ التَّأْوِيلِيِّ، فَإِنَّ بَيْنَهُمَا تَوَافُقًا وَظَيْفِيًّا أَجْلِيًّا مَظَاهِرُهُ التَّمَلُّكُ وَالْحِيَازَةُ مِنْ جِهَةٍ كَوْنُهُمَا وَظَيْفِيَّتَيْنِ مَرَكِزِيَّتَيْنِ وَدَوْرَيْنِ ضَرُورِيَّتَيْنِ يَجْرِي إِلَيْهِمَا خُطَابُ كُلِّ مُحَاجٍّ/مَوْؤَلٍ يَتَّبِعِي تَبْدِيلِ الْفَهْمِ وَيُرْوَمُ تَغْيِيرُ الْعُقَاوِدِ الَّتِي رَأَى عَدَمَ كِفَايَتِهَا فِي فَلَكَ مَغَالِقِ النَّصْرِ وَتَجَلُّبِي حَقَائِقِ مَعْنَاهُ، وَهَذَا مَا جَعَلَ الْفِعْلَ التَّأْوِيلِيَّ فِي الْمَتُونِ الْمُخْتَبِرَةِ فَعَلًا يَضَعُ فِي حِسَابِهِ جَمْعاً مِنَ الْبُوتُوِيَاتِ التَّمَلُّكِيَّةِ أَمَّهَا:

- السَّيْطَرَةُ عَلَى مَسَالِكِ الْمَعْنَى مِنْ خِلَالِ تَحْدِيدِ الْأَسْبِقَةِ الدَّلَالِيَّةِ الْمَفْرَدَةِ.
- بَسْطُ التَّفْوِذِ عَلَى الْكِيَانَاتِ الْمُحْجُوجَةِ (الْمَنَاوِنُونَ وَالْأَنْصَارُ) بِسَطْوًا لَا يَبْرُكُ مَجَالًا لِلشُّكِّ أَوْ مَوْضِعًا لِلرَّتِيَابِ وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ جَمْعِ مِنَ الْإِجْرَاءَاتِ الْجَجَاجِيَّةِ الَّتِي يَتَوَسَّلُ بِهَا الْمُحَاجِّ/الْمَوْؤَلُ، لِدَعْمِ آرَائِهِ وَتَمَكِينِ عَقَائِدِهِ.
- إِثْبَاتُ التَّجَاعَةِ التَّأْوِيلِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ وَالْعَمَلِ عَلَى جَعْلِهَا عَقِيدَةً عَامَّةً يُؤْمِنُ بِهَا الْجَمِيعُ وَيَنْصَاحُ لَهَا بِالْمَعْتَقِدُونَ.
- التَّمَثِيلُ عَلَى «الْحَقِيقَةِ الْمَطْلُوقَةِ» وَ«الْمَعْنَى الْأَثْمِ» تَمَثِيلًا تُشَبِّهُ التَّأْوِيلَاتِ الْمَفْرَدَةَ وَتَصْنَعُهُ التَّقْدِيرَاتِ الدَّائِيَّةِ الَّتِي لِكُلِّ مَفْسَّرٍ/مَوْؤَلٍ، وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ حَمَلِ الْجُمْهُورِ عَلَى التَّصْدِيقِ بِهَا وَدَقْعِهِ إِلَى الْإِنْخِرَاطِ فِيهَا عَقَائِدَ تَعَامِيَّةٍ تَنْزِعُ الْأَسَاقَ التَّأْوِيلِيَّةَ وَتَثْبِتُ الْمُنَاحِي التَّفْسِيرِيَّةَ.

إِنَّ هَذِهِ الْبُوتُوِيَاتِ وَغَيْرَهَا، دَائِرَةٌ كَلَّمَا عَلَى بَغْيَةِ امْتِلَاكِ الدَّوَاتِ وَحِيَازَةِ الْإِرَادَاتِ الْمَادِيَّةِ وَالرَّمْزِيَّةِ، وَذَلِكَ مِنْ أَجْلِ ضَمَانِ الدَّيْمُومَةِ الْكَافِيَةِ لِلتَّأْوِيلَاتِ الْمَصْنُوعَةِ عَلَى النَّصْرِ الْقَرَّانِيِّ وَجَعْلِهَا تُشَمُّ بِتَفْوِذِ رَمْزِيٍّ وَعَمَلِيٍّ بِحَدِّ مَسَالِكِ اخْتِيَارِ «الضَّائِبِ الْمَعْنَوِيِّ» وَ«الْأَثْمِ الْعَقْدِيِّ» وَبِذَلِكَ يَتِمَكَّنُ كُلُّ مُحَاجٍّ/مَوْؤَلٍ مِنْ إِثْبَاتِ شَرْعِيَّةِ خُطَابِهِ الْمَسْتَطَّلِّ بِوَهْمِ الْإِحَاطَةِ بِالْأَصْلِ الْمَعْنَوِيِّ الْأَوَّلِ الَّذِي تَنْخُزِلُ إِلَيْهِ بِنِيَّةِ الْحَقِيقَةِ فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَامْتِلَاكِهِ امْتِلَاكًا تَامًا تَرْجَمُ تَفْسِيرًا وَمِثْلَ تَأْوِيلًا وَبِهَذَا يَضْمَنُ الْمُحَاجِّ/الْمَوْؤَلُ لَخُطَابِهِ الْمَصْنُوعِ عَلَى النَّصْرِ الْقَرَّانِيِّ ضَرْبًا مِنْ الْكِفَاةِ فِي تَبْدِيلِ عَقَائِدِ الْمَنَاوِنِينَ وَتَرْسِيخِ عَقَائِدِ الْمُنَاصِرِينَ كَمَا يَضْمَنُ بَسْطَ

سيطرته التامة على الخطاب وفاعليه ووسائله، بسطاً يكسبه صفة المالك وينسب إليه دور المرید.

إن التأويل من جهة كونه حُفراً مفسياً في مجاهيل الكلام، يمكن صاحبه من امتلاك القدرة الكافية على سياسة عوالم الفاظه وتوجيه حركة خطابه ومن ثمة يجعله باسطاً نفوذه الزمزمي والمادي على عقول السامعين وأهوائهم، امتلاك إراداتهم ويقن عقولهم بجدوى عقائده وتمام حقائقه وبذلك جاز لكل محتاج/مؤول أن يرضح الفهم الذي يريد ويشب المعنى الذي ينبغي، لا يتنازع في ذلك منازع إلا من قدر نفس التقدير وأصمّر نفس التدبير: امتلاك الإيرادات وأسر الكفادات، حتى لا تضيق الإمرة ولا تذهب ربح السلطان.

2 - التأويل وتجربة العنف/ اغتصاب الإذعان لو طاعة القوي

لقد علّق بعض الفلاسفة الفعل التأويلي بضرب من العنف الزمزمي الذي يمارسه المؤول على النصوص يختبر أبنيتها ويبحث في دواخلها عن المهجور من المعاني والثاته من الدلالات، حتى يبني أفقاً تأويلياً يقارب مقاصد المؤلف مقارنة تختلف درجاتها باختلاف نجاعة الآلة التأويلية التي يتوسل بها المؤول. فتتعدّد الفتح وتباين السمّالات، لذلك رسمت للتأويل حدود وعلقت به أشراف جعلته حدثاً مزمناً في التاريخ وعملاً تعقّلياً منضبطاً بمقاصد استراتيجيّة يجيزها فعل القراءة وتطلبها مقاصد التأويل.

وقد قادنا النظر في المتون التأويلية المختبرة، إلى أنّ تجربة التفسير/التأويل لدى أعلام هذه المتون، إنما هي تجربة فيها من العنف الزمزمي الذي سبق أن عينا بعض مظاهره، عندما تحدثنا عن «التأويل ويوتوبيات التملك» وهو عنف يقتضب الخطاب المشغول بهدف ججاجي ما والمأخوذ بمقصد إقناعي معين، لذلك يجد المؤول نفسه مدفوعاً اقتضائياً إلى ممارسة جيروته الزمزمي وتصريف كفاءاته النسائية والابنوسية والذبيّة تصريفاً يفتك من الجمهور طاعته ويغتصب من السامع إرادته، فيصير طوع المحتاج/المؤول يشكّل هيئته ويعين دوره و يرسم أفق انتظاره، وهو جعلنا نقرر سيادة تأويل على تأويل بشرطين ضروريين كالتاليين هما:

1 - الكفاية الججاجية/ البرهانية (شرط من داخل الخطاب).

2 - الكفاية التداولية/ الاجتماعية (الصفات والصور التي يعلقها الجمهور بالمحاج).

وهذان الشرطان الضروريان الكافيان هما اللذان يكتبان سيادة منحي تأويلي على منحي تأويلي آخر، فكان التأويل جواز من جوازات التعدية وليس اقتضاء من اقتضاءات اللزوم.

إن الظفر بعضا طاعة الجمهور مشروط بالأفعال الخطابية والتجاعات البرهانية التي يحدثها قول المحاج في جمهوره، إذ كلما كانت تلك الأفعال توافقية مع قواعد المجال التداولي، (حاجات الجمهور/ مطالب مؤسسات الاعتقاد/ اشراط القول/ مقامات التلفظ...)، كان الججاج ناجعا والتأويل نافذاً. وكلما كانت تلك الأفعال تخالفية مع قواعد المجال التداولي، كان الججاج بارداً والتأويل قاصراً، لذلك اشترط المنظرون في الججاج التاجع التوافق وعلقوا به الانسجام، حتى يجوز الإقناع ويستى التيقن وتلتئم كل الصدوع الخطابية الناشئة عن تنازع الأدوار السيادة التي تنفي الانسجام وتبطل الاسترسال، ولكن هذا الزعم النظري المهوس بطرد العنف من العالم وإحلال السكينة بدله، إنما هو تصور حاله بيوتوبيا السكن الأليف، مأخوذ باستعادة لحظة الضفاء الأولى، وهو ما يجعلنا نقض هذا المذهب من خلال الإقرار بنكته نظرية مفادها أن الانسجام والتوافق في المنون التأويلية المختبرة ليسا شرطين ضروريين، لتحصيل طاعة الجمهور وإنما هما شرطان استراتيجيان يمكنان المحاج/ المؤول من تبليغ عقائده التأويلية القائمة على إثبات حقائق النص المتصورة إثباتاً قطعياً، لا اختلاف فيه ولا تنازع وهو ما يقيم الفرق إستيمولوجياً بين التقاليد الغربية والتقاليد العربية في شؤون التنظير وطرائق التبصير بشواغل الإنسان الأنطولوجية والعقدية والتعاملية الاجتماعية، لذلك كانت الثقافة العربية الإسلامية ثقافة قائمة على القواطع العقدية التي تحفظ للفاعلين الاجتماعيين سيروة وجودهم وتعلق بخطاباتهم النجاعة والتفوذ.

إن تعليق العنف الرمزي بالأفعال التأويلية التي يجريها المؤولون على النص القرآني، عمل تجلّي تنفيذاً فعلياً من خلال الطرائق البرهانية المستخدمة، لإثبات المواقف وترشيح المقاصد، لذلك اغتصبت إرادة الجمهور وروّضت ملكاته المتوخشة، حتى ينتظم الكون التأويلي. من خلال سادة مراع الفقه الذي أقع

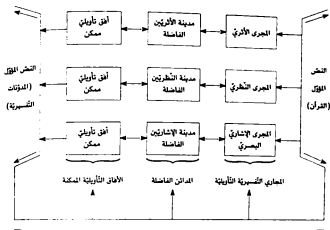
بخطابه واستنصر بحماته، فحق له كتابة قواعد فهم الأئمة الأسلم وصياغة سنن التابع الأئوم.

3 - التأويل وتدبير «المدائن الفاضلة»

لقد اتصلت التجارب التفسيرية/التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية عانة وضمن مجال اختبار المدونات الممثلة خاصة، بأنموذج تصويري موحد قائم على مبدأ أنطولوجي مداره على تدبير المدائن الفاضلة التي تمتع معالمها الأولى من حقائق النص القرآني باعتباره نصاً/نواة وخطاباً/سلطة، به تحكم الاعتقادات ومن خلاله تسوى الفهوم.

وهذا الأنموذج التصوري الموحد جعل كل مجرى تأويلي يحلم حاملو عقائده، بإقامة عروشهم المتصورة وتشيد مدائنهم الفاضلة التي تستمد فيها لحظات الضفاء الأزلي المتمثل في إحكام القبضة على معاني النص الجوهري ونادية مقاصده الأصلية التي رام الخاط الأول توصيلها إلى الناس، يعتقدون في وثائنها ويؤمنون بنجاحتها في هدي مصائرهم، معاداً ومالاً وبذلك يصنع الحدث التأويلي الذي يمارسه المفسرون/المؤولون على أبنية النص المؤول، وفقاً من العالان التأويلية التي يحمل الجمهور المتقبل على اتخاذها إحدائيات يفهم بها حقائق أسماء المتمثل بعضها في النص القرآني، من جهة كونه الترجمان اللفظي للحكم والأسرار.

وحتى تتعقد غاية الإيضاح والبيان، نصوغ تلك الأفكار السابقة في الخطاطة التالية:



إن إنشاء المدائن الفاضلة، باعتبارها إمكاناً تصورياً لواقع مأمول بروم المفسر/المؤول تنفيذ معالمه ورسم حدوده، ليس مجرد مجاز خاوٍ أو استعارة مبنية، بل هو أمر حاول كلُّ رأس مذهب أن يحتجّ لصدقته ويتنصر لنجاعته، من خلال مسارات ججاجية ومسالك برهانية، كنا قد عدّنا جلّ هياكلها وحدّنا أغلب أشكالها داخل كلِّ مجرى مجرى وفي محيط كلِّ تأويل تأويل، وبذلك يبدو الفعل التأويلي المأخوذ ببغية إنشاء المدائن الفاضلة، فعلاً متلبساً بتدور سياسية وغايات إيديولوجية يصير بمقتضاها الفعل التأويلي فعلاً استراتيجياً محضاً لا يغربه فهم الأبنية النصية ولا تجلية المعنى المهجور، بقدر ما تدفعه، إضافة إلى ذلك كله، غايات سيادية تحكم السيطرة على المسالك الموصلة إلى الظفر بالحقائق الثابتة والقبض على المعاني الخالصة التي ادعى كلُّ مفسر/مؤول امتلاك أسرارها وحيازة

أقدارها امتلاكاً أنتم، لا منازع ولا غريم، فكانت المآلات التأويلية المستخرجة من النص القرآني، إنما هي مآلات توضح الحقيقة ولا نقولها في تمامها، لأن قول الشيء في تمامه، أمر دونه وهم كبير هو وهم امتلاك الحقائق والنحل أن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف⁽¹¹⁾.

وبذلك غدا ولهُ المفسرين/المؤولين، بإرادة تدبير مدانته الفاضلة إتمامه في مزالق «الوهم» و«الزيف» لأنهم طلبوا تمام الأشياء وجواهر المعاني ففقدوا ذلك كله إلى دائرة التنازع على احتكار المنازل وحاد التأويل عن مقاصد الأوس التي قام من أجلها نعتي البيان والإيضاح وفك المغالط التي تحول بين المفهم والقاصم. فلا تنجلي الحكم ولا تنقال السرائر وهو ما جعل بعض أقطاب التأويل في عصرنا هذا، يصل هذه التجربة الإنسانية بجمع من الفواعل الحاضرة أهمها الإيديولوجيا والبيوتوبيا والإيطيقا والسياسة، من جهة كونها مؤثرات بشغل بها عمل المؤول فتؤنه أصباغها وتوجهه مقتضياتها (ريكور، التاريخ والحقيقة، مرجع مذكور). فكانت مدائن المفسرين/المؤولين الفاضلة مدائن قائمة على عروش مائتة. لأنها حلت بالأفضل من خلال نفي الممكن وإثبات الأوجد. فتنازع دعائها تنازعا أعاق الفعل التأويلي وعطل حركته، إذ بدا ذلك التعتيل من خلال تعال الأشكال الججاجية المستخدمة في إقناع الجمهور بالمضامين الججاجية والمقاصد التأويلية المصنوعة، إلا من الوسم الفكري/الإيديولوجي الذي يشحن به المعالج/المؤول تلك الأشكال يدفع بها الشبه وينفي من خلالها الإمكانيات، حتى ترسخ مقاصد ينسقي مقاصد غيره.

إن علاقة التأويل بتدبير المدائن الفاضلة هو الذي جعل الحاجة إلى منازعة هذا الحدث متواصلة، متنامية في كل عصر وعصر وفي كل زمان زمان، لأن أعضاء في «مطلق الحقائق» وفي «تمام المعاني» اعتقاد بشري تحاكي فيه إرادات أئمة، تحرس المطلق وتحتكر التمام وما تشبه الإنسان بالأنهية. إلا نوق إلى بحكم القبض على العالم إحكاماً ينفي القصور الطبيعي ويسترد الإدارة المسلوقة،

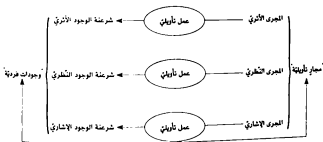
(11) أبو زيد (نصر حامد)، النص، السلطة، الحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. (مرجع سابق)، ص 8.

لكن هذا الشوق، قد يلهيه الحلم بتحصيل الاكتمال، فيبقى معلّماً بين استعارة الأعمالي (السماء) وجاذبية الأواني (الأرض)، بغريه أمل الاعتناق وتشده حتميات التاريخ.

4 - التأويل ومنطق الشرعة/ الوجودات المفردة/ والمنطقيات الخاصة

تتأسس العملية التأويلية عامة وداخل المجال التداولي العربي الإسلامي خاصة على مبدأ شرعة الوجودات المفردة، والمنطقيات الخاصة التي يتضمنها كل منحى تفسيري/تأويلي وهذه الشرعة التي يعمل على تنفيذ مظاهرها المحاج/ المؤول، تجعل العقائد التأويلية التي تستخرج من النص القرآني، عقائد ثابتة وتصورات محصنة من كل الطعون، بعيدة عن كل الشبهات.

وقد اتخذ منطق الشرعة في المدونات المختبرة، ثلاثة مظاهر متباينة تباين المناحي التأويلية والتصورات النظرية التي تنشذ إليها عقائد كل مفسر/ مؤول، إذ يمكن حصر تلك المظاهر في الخطاطة الممثلة التالية:



يكشف لنا هذا الرزم الممثل أنّ كل مفسر/ مؤول إنما يجري جاهداً، من خلال جملة من البراهين وجمع من الحجج يدعم بها خطابه المصنوع على سؤر القرآن وآيه، إلى إضفاء ضرب من المشروعية المنطقية (الحجج شبه المنطقية) وجنس من التجاعة الزمنية، على كل العقائد التصورية التي منح أصولها من الأبنية القرآنية التي قد منها سدى النص والتأم بواسطتها نظام منطق، لذلك عدت بمفعول منطق الشرعة أصولاً معنوية تامة للحقائق المطلقة التي تضمنها النص، إذ إنّ إثبات

هذا الاعتقاد هو الذي جعل كل مفسر/ مؤول يتوسل بنظام برهاني، شذله من الحجج ما قوي فعله واسترقد له من الأدلة ما ثبت وقعه، حتى تكون النجاعة نائمة، لا نقص ولا قصور.

إن مبدأ شرعنة التأويلات، يجعل كل منحى تأويلي مستقلاً بتصور لمفهوم الحقيقة مخصوص، وهو ما ينجز عنه انفراد كل تأويل، من جهة كونه إمكاناً تصورياً لنذر مطلوب (الحقيقة الأصلية/ المعنى اللغوي)، بمنطق مفرد وبمعقولة خاصة ينتفي بمفعولها كل تصور بصيغ صفة المعقولة على نمط تأويلي معين ويسلبها عن نمط تأويلي آخر، فكل التأويلات في الحضارة العربية الإسلامية، محاصيل ذات منطقيات مفردة ومعقولات مخصوصة تبنى أنظمتها وتحدد شرعيتها، وبذلك فإن صراع المذاهب إنما هو صراع معقولات لا صراع آليات. وكونه صراع معقولات، فهو بالضرورة صراع فهم وعقائد تروم السيادة وتوحي إثبات نفوذها على الجمهور يعتقد في صحتها ويقول بنجاعتها، لذلك كان الجناح آلة ضرورية لشرعنة تلك الفهم وإثبات تلك العقائد إثباتاً يمنحها دور كتابة التاريخ، باعتباره حاضن الأفكار الموضوعي وجعل ذاك التاريخ شاهداً على نفوذ الخطاب المشرع، بحضته وبعاضد حركته.

إن تعليقنا التأويل بمبدأ شرعنة الوجودات المفردة والمنطقيات الخاصة، يجعلنا نعتبر الفعل التأويلي فعلاً وظيفياً شأن الفعل الجناحي، كل يبنى إمكاناً ويفهم عالماً، يُدعى الجمهور للاعتقاد فيه والإقبال عليه إقبال من أطاع وأذعن، أمر وسلم بأن الحقائق الحاصلة والفتوح الآيلة، إنما هي بشارت الخلاص من عصف الزبب وقلق الشكوك التي اقضت مضاجع الإنسان، مذ تعفل وجوده واستفاق على هول الفجيعة، فجبيعة القتل وتلطيط الأرض بالذماء، (أسطورة قابيل وهابيل)، لذلك ناقت نفس كل مفسر/ مؤول إلى المدائن الفاضلة بقبمها أزله المعتقد في الصخة المطلقة والمعنى الأنتم، كما ناقت نفسه إلى شرعنة وجوده التأويلي المفرد، باعتباره صوغاً لغوياً لمشغل أنطولوجي معلق لا يتكفل بالإجابة عن مآله، سوى حلس الفراضية أو تخمين عقلي يصوغ وجهاً من وجوهه ويقيم نحواً من أنحاءه، حتى نظل حاجة الإنسان المؤول حاجة متجددة لهتك المستور وكشف المهجور، عسى السؤل يتحقق والممتنع يتوجد.

خاتمة الباب الثالث

لقد أقمنا هذا الباب الثالث، باعتبارها باباً متأسساً على منطق معرفي ومنظور فلسفي مزدوج الأبعاد: تركيب الأنساق ومجاورة الحدود، على مثلث معرفي/أنطولوجي (الججاج، الحقيقة، التأويل)، نختبر من خلال إجرائه داخل المتنون التأويلية الممثلة، (المتن الأثري/المتن النظري/المتن الإشاري البصري)، وجوه التفاعل الممكنة بين عناصر هذا المثلث المعرفي/الأنطولوجي، فوجدنا، بمفعول الاختيار والتقليب، أنها عناصر آخذ بعضها برقاب بعض، إذ هي تعمل متظافرة لتحقيق تصورات المفسرين/المؤولين في المعاد والمأل، داخل النص المؤول وخارج دائرته (النص والمجال التداولي)، لذلك كانت الحقيقة في هذا المثلث تركة يتنازعها نظام برهاني صارم ونذر تأويلي حال بالمكن، على أنه الحقيقة وبالجانز على أنه الضواب، فراح كل مفسر/مؤول يستدل، بما أتاحه له خاطره ومخياله من الحجج والبراهين، على تمام تقديره والنتام تبصيره، حتى يثبت بالججاج ممكن التأويل، أفقاً ترتسي عنده المسارات وسكناً تخلد له الكيانات.

الخاتمة العامة

لقد تأسست عقائدنا النظرية في كتابنا هذا الدائر على «الحجاج في نماذج مغللة من تفسير سورة البقرة»، على منطق جامع وخذ الأبواب الثلاثة توحيداً انتظمت بمقتضاه بنيتها الداخلية وانشدت إليه مقاصدها.

وهذه البنية الجامعة مختزلها العناوين التالية، من جهة كونها حواضن مكتنزة الحرامي العامة والهواجس الخاصة التي ينوي الباحث إيصالها والبرهنة على إسقامتها معرفياً وأنطولوجياً وفلسفياً.

• التوطيئ والابتداء

• الاختبار والمساءلة

• التركيب والمجازة

فهذه المداخل الثلاثة التي نظمت مادة كتابنا ووسمت خيارانا العنجاهية، نخترل المنطق الداخلي المتدرج الذي انتظمت وفقاً له مقاصدنا، من جهة كونها تأريلاً لفهوم المؤولين العرب المسلمين وكيفيات تعاملهم مع حقائق النص القرآني وطرق البرهنة على تلك الحقائق برهنة تثبت بها المزاعم وترسخ اليقينات.

وقد قادتنا ضرورات المراجعة إلى إعادة النظر في بعض المفاهيم والتصورات التي تبدو، للوهلة الأولى، أموراً جاهزة وعقائد ثابتة، لذلك كان الباب الأول، تليلاً مباشراً لهذا القصد، حيث فككنا في محيطه ما يقتضيه موضوع الكتاب من تزيغ نظرية ومسانيد معرفية ومقاصد استراتيجية حجبتها الأبنية وغمرتها الأشكال.

كما اشغلنا في باب التوطيئ والابتداء، بجملته من الفضاءا نوردها من جهة الاختزال، (في قراءة «الثراث» عامة و«الثراث الدينني» خاصة/ في النص وحواشيه: لعلاقات والزوابط/ نظام الحججة في الثقافة العربية الإسلامية، أشكاله واستراتيجياته/ طرائل النظر وأليات المباشرة).

فهذه القضايا التي جعلناها صدارة العمل، كشفت لنا حاصلاً تأويلياً مفاده أن المفاهيم والتصورات التي ترتد إليها المشاريع الفكرية والمعرفية في الفكر عامة وفي الفكر العربي الإسلامي خاصة، إنما هي كيانات مصنوعة تحدد حركتها الأسبقية الزمنية والإيديولوجية والمخيلية، لذلك اختلفت أفعالها وتباينت أشكالها من عصر إلى عصر ومن عقيدة نظرية إلى عقيدة نظرية أخرى.

لقد وفر لنا هذا الباب جملة من الحدوس المعرفية الذائرة على المضامين الفكرية أو المناويل النظرية المستحكمة في عقائد أصحابها وهو ما قضى أن يكون الباب الثاني، اختباراً لتلك الحدوس المجملة ومساءلة لتلك العقائد العامة استناداً إلى خلفية متصورة تعتبر الججاج L'Argumentation، آلية وسانطية وطريقة لغوية مرتجة تسير أغوار العالم المؤول وتحمل الجمهور المتقبل على الانخراط ضمن منظورية تأويلية معينة، تغدو فيما بعد السند الاعتقادي الأروحد، به تضغط الفهوم الممكنة ومن خلاله تسمى مواقع الفرد داخل المنظومات الاعتقادية التي يمثلها كل مجرى تفسيري تمثيلاً تاماً أو جزئياً، وذلك حسب قوة الحجج المستخدمة والبراهين المنحصرة في أسبقية الإثبات أو النفي، إثبات العقائد المساندة أو نفي المطاعن المناوئة.

وقد قادنا اختبار المدخل الججاجي في تأويل طرائق تعامل المفسرين/ المؤولين العرب المسلمين، باعتبارها فهوماً ممكنة لحقيقة مقدرة، مجالها الخطاب القرآني، إلى النظر بجملة من المحاصيل النظرية المجردة والجوامع المعرفية العامة أهمها:

- الوقوف على منطق الخطاب التفسيري/ التأويلي، (الحجج/ المواضع/ المشيرات الججاجية وهاكلها التمثيلية/ المضمنات الخطابية والمصادر العقديّة الضامنة...).
- الوقوف على نحو الخطاب التفسيري/ التأويلي، (الانسجام الخطابية/ التناظرات الإحالية/ العوامل الججاجية والزوابط الواصلة بين مفردات الخطاب وجملة...).
- استحصال دلالية الخطاب، (أقسام الحجج وعائلاتها/ الأبعاد الموسوعية في تصريف نظم البرهنة والاستدلال على الأفضية الفكرية والمقاصد

العقدية/ الوجوه البلاغية والموجهات التعبيرية وما تفرغ به من أدوار فاعلة في هيكله الأسيقة التقبيلية وبناء العوامل الجبجاجة الممكنة...).

• الوقوف على تداولية الخطاب التفسيري/ التأويلي وبلاغته، (المعمل الجبجاجي/ تعدد الأصوات/ الذلالة الجبجاجة / الاستراتيجيات الجبجاجة والسياسات القولية).

إن هذه المحاصيل وتلك الجوامع، جعلتنا نرى الآلية الجبجاجة آية متجاوزة الحدود المنطقية الضارمة والضوابط الشكلية الفاعرة، لتغدو آية استكشاف ناجمة نمكنا من سير أغوار العالم التفسيري/ التأويلي والوقوف على مقاصد فاعله الزمزية والمعرفية والفلسفية والعقدية والأنطولوجية، لذلك كان الجبجاج بوصفه كفاءة متصورية منجزة داخل الخطاب التفسيري/ التأويلي، تابعاً من توابع الفعل التأويلي وانقضاء من مقتضيات الانتصار للمعنى الأتم والحقيقة المطلقة التي توهم كل منفسر/ مؤؤل امتلاكها واحتكارها، لا ينازعه فيها منازع ولا يفتنكها من منتصب.

فهذا الوثوق هو الذي جعل نظام البرهنة على العقائد المعقولة المستخرجة من النص القرآني، نظاماً متنوع الأشكال موحد المقاصد، (إثبات قيمة النص المطلقة والبرهنة على جبروت خاطئه وقوة صانعه) وقد أدركنا هذا المستحصل التأويلي، عندما فرغنا من تفكيك النظم الجبجاجة داخل المجاري التأويلية الثلاثة، إذ بدت لنا معالم الشئائل كما ظهرت لنا ملامح التعايز بين كل مجرى مجرى، (راجع خاتمة الباب الثاني وخاصة الجدول البياني)، وبذلك انعقدت نوابنا التأويلية، على اعتبار المدخل الجبجاجي مدخلاً ممكناً لاستحصاء الطرائق التفهيمية والتظفر بأشكال الذحض والإثبات التي كان المفسرون المسلمون يصرفون كفاءتها ليعززون نجاعتها على الأسيقة والمقامات، حتى تلتهم عروشهم وتستم عقائدهم.

إن كثافة القضايا النظرية والمعرفية التي تضمنتها فصول هذا الباب الثلاثة، يمكن تبويبها في محاور الاحتمام التالية تبويماً يجعلها أقرب إلى ذهن القارئ وأمكن في فهم المستدل.

♦ يقتضي التعامل مع التراث ضرباً من التخارج عن المركز العقدي الأرثوذكسي، حتى لا تسقط التأويلات المبنية على المدونات المخترية في خطر محاكمة الفهوم، إن رفضاً وإن انتصاراً واستبدال تلك السباسة

ينحو اعتقادي جديد بجلي الأشكال ويصف الأعمال ويقف على أدوار الفاعلين في ترويح الحقائق ترويحاً بصيرها في محيط التداول العملي، عقائد شاهدة على «الصحة المنسبة» و«المعنى التقديري» الذي تحويه تلك المدونات وتتضمن تلك التوايف.

♦ اعتبار المدخل الججاجي، طريقة ممكنة ومسلماً جائزاً، لرصد الخصائص الفكرية والعقائد التصورية التي كان يبني على أساسها المفسرون/المؤولون اجتهاداتهم التأويلية، لفك مغالق النص القرآني الشكلية والمعنوية وتقديمها للمجهور، عقائد نامة ومؤشرات عامة على اهتداء المفسر/المؤول إلى النبع الأصلي والمعنى الجوهرية الذي قدّره الصانع الأول، فيجوز بذلك الاقتناع وتحدث الطاعة.

♦ ضرورة الوعي بأن تباين الطرائق الاستدلالية واختلاف المناحي الججاجية، لا يعكس تعدداً في المعنى الأصلي ولا تبايناً في المقصد العقدي وإنما هو مجرد إجراء خطابي يرمي إلى إثبات العقائد القوية التي عضدتها مؤسسات الاعتقاد عضداً رمزياً وسياسياً فصيرتها قبماً فاعلة وعوامل محولة تهيكّل فهم المتقبلين وتنبئ نذور المعتقدين، حتى لا تضطرب «الممالك الآمنة» ولا تضل «بصائر المعتقدين».

♦ اعتبار المجاري التأويلية المختبرة، تمثيلات مفردة ووجوهاً جائزة ل«حقائق النص المطلقة» و«معانيه النامة».

♦ إن الاختلاف المذهبي والتباين التأويلي بين المفسرين/المؤولين، إنما هو تنازع على سيادة المطلق المنشود، (الحقائق القرآنية والمعاني الثبينة) الذي تُسّاس، بتوهّمات امتلاكه، إرادات المعتقدين أذعنوا وأطاعوا، صدقوا وأمنوا.

♦ ضرورة مراجعة مفهوم المعقولة، وذلك من خلال تخليص هذا المفهوم من التصورات القطعية التي ترى المنطق صفة مقصورة على الفاعليات العقلية دون سواها من الفاعليات الإدراكية الأخرى، (الذوق والوجدان) وبذلك اعتبرنا كل المجاري التفسيرية/التأويلية المختبرة، «منطقيات مفردة» و«معقوليات مخصوصة»، تعبّر عن موقف من حقائق النص

وتختزل تصوراً للعالم مميّزاً يجعل كل الفهوم تقديرات ممكنة يحكمها الاسترسال مبدأ والتضمين بنية.

♦ تراجع الرّمز الرّساليّ (النّص خارج أسبقية الاستعمال)، أمّا الرّمز التاريخيّ (النّص داخل أسبقية التوظيف الإيديولوجي والاستعمال السياسي)، وقد رصدنا ملامح هذا النّحوّل من خلال بيان الاستراتيجيّات الحجّاجيّة التي أضمرها كلّ مفسّر/ مؤوّل وأبطنها كلّ محاجّ/ مستنقّد.

♦ إنّ اشتداد التنازع بين المفسّرين/ المؤوّلين، حدث تنخّول إليه صيغ نوعيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ في عصره الوسيط مع احتكاك المنزّل وتعليل الوظائف بالفاعلين الاجتماعيّين، حتّى يقوى سلطانهم وتشدّد شوكتهم، فبصنعوا حقائقيهم المحبّدة ويخطّوا معالمة تاريخهم العرجو.

♦ إنّ النّمادج التفسيريّة الممثلة، (النّمودج الأثريّ/ النّمودج النظريّ/ النّمودج الإشاريّ البصريّ)، لا تترجم، ما عنده مؤرّخو عنه التفسير، اختلافاً تصوريّاً وتبايناً تقديريّاً حول معاني النّص القرآنيّ، بقدر ما تترجم مبدأ نظريّاً مفاده أنّ الحقيقة، ليست حاصلّاً معروفاً أو شيئاً موقوفاً، بل هي إمكان يبني ووجوه ترسم، «ترشّحها» حركة الشارّح وتنعجمها إرادات الفاعلين.

إنّ هذه القضايا وغيرها قد اشغلت الباب الثّاني - باعتباره بنياً مركزيّاً - قامت خطّطه المنهجية على تقدير اختياريّ يمتحن المصادر الثّقويّة والعقدية والأنطولوجيّة وعلى هاجس مسائلتيّ لا نخرجه البيوتيات ولا نخجده مداعبة الآلهة، ببيان مظاهرها المنطقيّة وتجليّاتها الحجّاجيّة واستراتيجياتها التّأويليّة المتأسّسة عليها نوايا كلّ محاجّ/ مؤوّل، ارتأى تغيير عقائد الجمهور تغييراً يضمن له ديمومة الفعل وأبدية التسلّط على مسالك استحصال المعاني الجازمة، التي لا تتناهى مع ضوابط الانتماء المذهبيّ، من جهة كونه مؤشراً تقاسم به نجاعة الحقائق ومحارراً تضبط به درجات الطّاعة ومراتب الاتّمار.

وحثّى يضمن عملنا هذا، مرتبة موافقة مبادئه ومنطلقاته، نتائجه ومحضلاته، كان الباب الثّالث، باباً تركيبياً تجاوزيّاً يختزل كلّ الإمكانات النظرية والتّأويليّة والأنطولوجيّة وذلك من خلال إقامة علاقات ممكنة بين عناصر المثلث المعرفيّ/

الأنطولوجي (الججاج/ الحقيقة/ التأويل)، باعتباره مثلثاً يترجم جلّ الشواغل التأويلية المستخرجة من المتون المختبرة، إذ دارت كلها على نظم برهانية إقناعية وعلى حفيظة مألوبة وعلى إمكان تأويلي، يغدو بمفعول الشرعة والإثبات، عقائد قوية يتوهم أصحابها قولها السزّ كلّه، لا سهو ولا تفریط.

وبذلك يغدو كتابنا بأبوابه الثلاثة، تجربة تأويلية خالصة انبثت على محصول تأويلي رأى فيه أصحابه اللقطع والجزم ونرى فيه التاجيل والإمكان، فعقائدنا النظرية عقائد مزمنة منسبة تخلّصت من وهم التملك وتجزّدت من ورم اعتلاء العروش الخاوية، نعتي كتابة الأصول وصياغة الكلول وهو ما جعلنا نتوسّل بتعاليم نظرية الأشكال Théorie des formes، التي تستخرج القوانين الجامعة وتستحصل الأنساق الناطمة القائمة عليها الصروح الثقافية والحضارية، دون أن يشغل الخاطر بنصرة الملل أو إيصال النخل، لأنها كلها تمثيلات ممكنة وجوازات مفترضة تعاملت فيما بينها تعاملات مختلفة انحكمت بالأسبقية الحاضرة والضوابط الموجهة، حدّدت آسيابها وكبحت جماع حركتها.

وهكذا ننهي قولنا في هذا الشأن المعرفي، معتقدين الاعتقاد كلّه، في نسبة نتائجه وضخامة حدوسه وكثافة فجواته، لأنّ الحسم في هذه الفضايا التي صاغها المثلث المعرفي/ الأنطولوجي، (الججاج/ الحقيقة/ التأويل)، ادعاءً دونه الوهم يفنّده الاختيار ونيطله سيرورة التاريخ، لذلك جاز لنا أن نتساءل على طريقة الفلاسفة، جملة من الأسئلة الممكنة لا نرتجي لها أجوبة، بقدر ما نروم من خلال بسطها فتح آفاق تأويلية قُصر الخاطر عن بلوغها وبخلت العزائم عن إدراكها.

- كيف توافقت الطرائق الججاجية مع المآلات التأويلية، في صوغ ندور المفسرين وكتابة حدوس المؤلّين؟
- إلى أي مدى يجوز الحديث عن «بوتوبيات» تحكم تاريخ الأفراد وعن عقائد تهيكل الممكنات الوجودية الجائزة والممنوعات الفكرية السالبة؟
- ما هي قواعد المجاوزة الفلسفية، أهي نفي النفي (صراع المذاهب) أم ترشيح الإثبات (الاعتقاد في تمامية الحقائق)؟
- هل تمكّن المفسرون العرب المسلمون، من خلال ممارستهم الفعل التأويلي، من تكثير معنى النصّ المؤول، أم إنهم اكتفوا بتوظيفه وتطويعه،

- لخدمة مقصد مذهبي معين أو عقيدة ملية حارة؟
- هل يمكن للثقافة العربية الإسلامية أن تسبح ثقافة دعتة. وذلك من حلا البحث في أسباب التعتيل الموضوعية والذاتية التي أعادت الحركة وكنت الاندفاع؟
 - كيف تتعدّد الفهوم وتكثر وجوه الحقيقة، دون أن يخلّ تناظم الأكون أو يشتدّ تدافع الخصوم؟
 - هل أفضى المدخل الحجاجي المجري على المتون المختبرة إلى تكريس الاختلاف أم إلى تكريس الواحدية الاعتقادية والشمالية المعنوية والقرتانية الأنطولوجية والدينية والمخيلية التي انحكمت بها الثقافة العربية الإسلامية، فاصطبغت بأصباغها وتلونت بألوانها.

وهكذا أدرك العمل نهايته الممكنة، باعتباره رشحاً تأويلياً على رشح تأويلي. (المتون المختبرة) عسى أن يعي القالون هذا المقصد الفلسفي الوجودي. فتحوّل عقائدهم التامة إلى عقائد جائزة، تعضد الممكنات التأويلية الحاصلة وتوسّع محيط الحركة الآيلة التي تصنعها إرادات الفاعلين وتسهر على تجويزها كيانات العارفين. بأنّ الأصل في الأشياء الحاجة، والطبع في الإنسان الفصور. لذلك نهى نيب واحتمى من رعب المصير، بعقائد دان بها، عساه يحصل من خلالها سكية مخالفة وإقامة اليقفة، لا ضير ولا اضطراب، نذر ممكن لا ينقال إلاّ أولاً ولا يتوجه إلاّ إمكاناً.

ملحق الشواهد الأعجمية المعزية كما وردت في متن الكتاب وهوامشه

الهامش 6/ ص 20

- مجال الججاج إنما هو الممكن، المحتمل، المتوقع. بحيث يكون هذا الأخير متجاوزاً ضبط الحساب، متعدياً دقة العذء، بيرلمان وتينكا، مصنف في الججاج. ص 1.
- وإن البرهنة/الاستدلال، بالنسبة إلى بيرلمان، يمكن أن تقنع/يقنع دون أن تكون/يكون حساباً كما يمكن أن تكون/يكون دقيقة/دقيقاً دون أن يكون/تكون علمية/علمياً، برون، الججاج في المحادثة/التخاطب، ص 11.

الهامش 10/ ص 21-23

1- المقاربة اللغوية

لا يمكن قصر الخطاب الججاجي على متوالية من العمليات/الإجراءات المنطقية ولا على مجزء مسار فكري/تمش فكري/ذهني، بل هو (عمل) متأخر/متني على استخدام الوسائل التي يضعها على ذمتنا لسان من الألسن وذلك في مستوى الاختيارات المعجمية المتضمنة توجيهاً ججاجياً، أطراً ملفوظية شكلية، ترابطات تلفظية. افتراضات أولية ومضنات قولية/مضمرات قولية، أموسى، الججاج في الخطاب، ص 23.

2- المقاربة التحاورية

يستهدف الخطاب الججاجي سامعاً ولا تفهم سيرورته خارج علاقة التفاعل التحوري، إذ إن بناء خطاب ججاجي، من جهة الترابط المنطقي، لا يمكن أن يعزل/يفصل عن وضعية التحوار/(التكالم) التي في محيطها يتولد فعلها ويضع أثرها، نفسه.

3- المقاربة التحاورية والتفاعلية

يهدف الخطاب الججاجي إلى التأثير في السامع، لذلك يجب أن يتألم معه، كما بنفسه التبادل بين المتحاورين، حتى وإن كان ذلك التفاعل افتراضياً، حيث لا يوجد حوار فعلي وتبادل حقيقي. إن مسألة الحركة الجارية بين صورة المخاطب و'المتوسر' مخاطب كما وردتا داخل الخطاب وكذلك صور المقدمات ومواطن الانفتاح المشتركة، إنما هي مشاغل مركزية وقضايا جوهرية لا محيد عنها ولا انفكاك منها،
قسه، ص 23-24.

4 - المقاربة الأجناسية/ الأنواعية

«دائماً ما ينخرط الخطاب الجبجاعي داخل أنموذج خطابيّ وضمن نوع قوليّ، حتى وإن أقدم على فرقتهما أو اختار الاندماج بطريقة مرّجبة ضمن أنواع من القول متباينة وداخل أجناس من الخطاب مختلفة، لذلك فإنّ الخطاب الذي له تأثير على المجتمع الذي ماسه، يحدّد أهدافاً ويرسم أطراً ملفوظة كما يعين توزيعاً للأدوار ممكنأ، نفسه، ص24.

5 - المقاربة الأسلوبية

«يلجأ الخطاب الجبجاعيّ إلى أفعال الأسلوب كما يتوسّل بالصور البلاغية التي لها تأثير على السامع/المتقبل/المخاطب وهو ما يقتضي تبعاً لذلك المتح من المظانّ الأصلية والتلمي الممتق في صور الخطاب وما تتضمنه تلك الصور من أبعاد إقناعية، نفسه، ص24.

6 - المقاربة النضائية

«إذا أعطينا لفظ «نض» معنى جملة من الملفوظات المنسجمة التي تصنع كلاً موحدأ وتبني كياناً متكاملأ، فإنّ الخطاب الجبجاعيّ يجب أن يدرس في مستوى اثباته النضّي، وذلك انطلاقاً من طرائق الرّبط والوصل التي تصنع نعاءه وتولّد حركته. وحتى يكون هذا الأمر متاحاً يجب أن نتدبر كيف إنّ المسارات المنطقية (الأقيسة المنطقية والشمثيلات/ استراتيجيات الفصل المفهوميّ واستراتيجيات الوصل المفهوميّ)، إنّما هي مسارات مستخدمة داخل إطار الخطاب المرّكب وذي الخصائص السياقية، نفسه، ص24.

♦ الهامش 6/ ص40

«الابد لمحلّل الجبجاج في الخطاب أن يضع في حسابه المكوّن التلنظي (من يتكلّم، إلى من، داخل أبة وضعية خطابية) والحركة التفاعلية (وفق أيّ منطق وبموجب أيّ السياسات يصنع التبادل بين المتحاورين)، كما يمنح تحليل الجبجاج في الخطاب أهمية مطلقة ودوراً معتبراً للمعطيات المؤسّاتية والاجتماعية والتاريخية، نفسه، التوظفة، ص VII.

♦ الهامش 14/ ص44

«تراث، مفرد، جمعه تراثات، كما يعني كذلك الملك الموروث أبأ عن جدّ، شيئاً موروثأ، ميراثأ، العائدات الخاصة بالكنيسة، هذا اللفظ مشتقّ من اللاتينية، Patrimonium، ما يورث عن الأب، تشمبرز، المعجم الموسوعي الإنكليزي، لاروس، 1994، الفقرة 943.

♦ الهامش 29/ ص51

«اسم المؤلّف - العنوان - العنوان الفرعيّ - عنوان السلسلة - إسم الناشر - لعبة المقذّمات الغامضة»، جينيت، عتبات، ص، 8/2.

♦ الهامش 71 / ص 70 (معرب)

♦ الهامش 8 / ص 81

ولا يعتبر النص القرآني مجرد «كتابة موسى بها» ولا رسالة متلفذة من الله مباشرة. بل إن النص القرآني إنما هو عامل جوهري ومكون أساسي في تنظيم المجتمعات الإسلامية بدءاً من القرن الهجري الأول وصولاً إلى رامن ألباننا، بلاشبير، القرآن، ضمن الموسوعة الكوتية، النسخة العاشرة، (قرص مضغوط).

♦ الهامش 25 / ص 86

تهدف دراسة الججاج إلى تحليل التفسيات الخطابية التي تضمن اتخراط السامع في الأطاريح المقذمة أو مضاعفتها، بيرلمان، الججاج، ضمن الموسوعة الكوتية، النسخة العاشرة، (قرص مضغوط).

♦ الهامش 63 / ص 96

«إذا أراد الخطيب أن يؤثر بخطابه تأثيراً ناجعاً يجب عليه أن يتأقلم مع سامعيه، فقيم يمثل هذا التأقلم الذي هو ضرورة مختصة بالججاج؟ إنه يمثل في أن الخطيب لا يمكن أن يختار منطلقاً لاستدلاله، إلا أطاريح مقبولة من طرف المخاطبين». بيرلمان، إمبراطورية الخطابة، ص 35.

♦ الهامش 71 / ص 99 (معرب ضمن الهامش السابق)

♦ الهامش 119 / ص 108

«بما أن الججاج يهدف إلى التأثير في السامع والفعل في المستقبل وذلك من خلال تغيير قناعاته وتحويل استعداداته استناداً إلى خطاب موجه إليه يرمي إلى جعل العقول منخرطة فيه بدل فرض إرادة الخطيب على الجمهور، إن بالقوة وإن بالترويض، فإن من استراتيجيات الججاج أن تشعر المخاطب أن رأيه وأي ذو قيمة، نفسه، ص 29.

♦ الهامش 160 / ص 118

«إن التأقلم مع السامع يقتضي، قبل كل شيء، اختيار أطاريح مقبولة من طرف السامع، مقدمات ججاجية»، بيرلمان، نفسه، ص 43.

♦ الهامش 197 / ص 127

«يقتضي الحال تحليل الخطاب في كلتة وخاصة عندما يتعلّق الأمر بمعالجة شاع الحقل الججاجي وكذلك نظام الحجج»، بيرلمان، نفسه، ص 74.

♦ الهامش 211/ص132

«تُرد الحجج حيناً في شكل وصل مفهوميّ يسمح بنقل الانخراط المتّصل بالمقدمات الججاجية إلى الخواتم كما تُرد مرةً أخرى في شكل فصل مفهوميّ يهدف إلى عزل المكونات التي كانت، قبل، في لغة ما أو تقليد معيّن متّصلة بعضها ببعض»، بيرلمان، نفسه، ص74.

♦ الهامش 214/ص133 [القسم الأول معرّب]

«... وأتته من الأهمية بمكان أن تستطيع أخذ الكلمة في بعض المقامات وأن تكون التاطن باسم مجموعة أو مؤسسة أو دولة وأن يكون موقفك مسموعاً»، نفسه، ص29.

♦ الهامش 224/ص134-135

• ترتّب الحجج شبه المنطقية من خلال تقريباها، كلّ مرة، من الاستدلالات الشكلية التي تتوافق معها وذلك من خلال إبراز ميزاتها وهو ما يجعلها حججاً جداليةً وفي الآن ذاته حججاً غير إجبارية، نفسه، ص19.

• «يتعلّق الأمر بحجج ترابطية/اتصالية حيث التماثل مع الاستدلالات الشكلية وهو ما يخوّل عرضها على السامع من جهة كونها أحادية المعنى وغير قابلة لتدحّض، إلا أنّ هذا التجلّي/الوضوح البرهانيّ/الاستدلاليّ يمثل حاصل اجتهاد، جهد تقليصيّ/اختزاليّ كما يمثل حاصل جهد تدقيفيّ الذي هو بدوره من طبيعة غير شكلية»، (بيرلمان وتينكا، مصنف في الججاج، ص259)، وبذلك يتضمّن الججاج شبه المنطقيّ مكزّتين إثنين:

- الهيكل الشكليّ الذي به تقوم الحججة/ عليه تتأسس الحججة.
- عملية التقلّص التي تخوّل دمج معطيات الواقع ضمن ذلك الهيكل وهو ما يجعلها قابلة للمقارنة والمشابهة أو بصيرتها منسجمة»، دوكلارك، فنّ المحابجة، ص124.

♦ الهامش 226/ص136

«إنّ العمل الججاجيّ يرمي أحياناً إلى إلغاء التناقض (إبطال التخالّف) واللّجوء إلى الخيال، الشيء الذي يجعل هذا الأمر منهاجياً/آليّة يمكن/تتمكّن من خلال فعل الإخراج/ فنّ الإخراج من تحاشيّ المواقع/السياقات/المقامات التي داخلها يمكن أن ينجس عدم الاتّفاق»، بيرلمان، إمبراطورية الخطابة، ص125.

♦ الهامش 241/ص142

«تعتبر التعدية الخاصية الشكلية التي تتضمّن علاقة تخوّل لها الانتقال من الإثبات الذي

يوجد بين لفظ وآخر وبين هذا اللفظ الثاني وثالث الثالث إلى المحصلة التي توجد بين لفظ الأول والثالث. فهذه الخاصية تميز علاقات من قبيل «سأول» و«سبي أول» «أكر من»، فالعلاقة أ ع س تكون دائماً صحيحة عندما تكون السطفتان أ ع ب و ب ع س، صحيحة، نفسه، ص 97.

• الهامش 244/ ص 143

«إلا أن ثمة حالات تكون فيها التعدية تعدية/ظاهره (مصححاً بها). لكنها غير مضمونة دائماً، مثال ذلك «أصدقاء أصدقائي هم أصدقائي» وهو ما يؤكد وجود تعدية جناسية يمكن أن تفندها التجربة (ويضلها الاختيار) ومن بنى هذه السقولة لا يمكن له، إلا أن يرفدها ويرشحها رغم حالات الإبط والتقييد، ميثاً أن ذلك الاعتبار لا يتماشى، إلا مع الأصدقاء الخُلص: معزفاً «الصدقة الحقيقية» من جهة كونها ضرباً من ضروب التعدية وذلك من خلال تحويل تلك السقولة إلى قسبة/مقدمة تحليلية لا تستطيع أي تجربة/خبرة تبكيها البتة، نفسه، ص 98.

• الهامش 248/ ص 145

«إن (علاقة الكلّ بالجزء) تجوز استدلالات قسبة قسبة ويعتبه، إذ الأولى تستمد من حدّ مكونات الأجزاء أما الثانية فتستمد من التقسب. أيها عملية شبيهة بخلاف/أشبه ما تكون بالخلافية، دوكلارك، فنّ المعالجة، ص 127.

• الهامش 256/ ص 149

«(فالحجج المؤسسة على بنية الواقع)، إنما هي روابط ووسائل بين عناصر الواقع وبصفة أدق هي وسائل تخول للسامع الإقرار بوجود علاقة بين عنصر وآخر من عناصر الواقع»، نفسه، ص 129.

• الهامش 261/ ص 150

«عادة ما تكون البنى المشار إليها من طبيعة مغزبية/أخرى. إذ إن جلّ حجج المؤسسة على الواقع تستدعي روابط/وسائل تنبئية، مثل علاقة نسب بالتنبية أو تطلب روابط/وسائل تواجدية مثل علاقة الشخص بأعمته. أيهما وجهان/طريقتان مختلفتان/مختلفتان في بنية الواقع. حيث تكون لعلاقات التنبئية قواهر على درجة واحدة من التساوي وضمت وضعاً تعاقبياً في علاقة، لكن عندما يكون المستند علاقات تواجدية، فإنّ الحجج في هذا الحدّ يكون متوقفاً

على ألفاظ من طبيعة غير متساوية مثل الجوهر وتمظهراته/ تجلياته»، بيرلمان،
إمبراطورية الخطابة، ص 9-10.

♦ الهامش 285/ ص 158

«تشل حجة السلطة محط تنازع شديد في الميادين العلمية، لأنها الأكثر استعمالاً على الإطلاق بطريقة اعتباطية. لإحداث أمانة الجودة والاستكشاف والتحول إلى حد نصير معه مضافة للسلط التي تعدّ سلطاً مطلقة (...). إن حجة السلطة لا تكون مجدبة، إلا في غياب الحجّة البرهانية، إنها تساهم في عضد/ معاضدة/ رفق حجج أخرى، إذ إن مستعملها لا يدخر جهداً في تميمين/ ترشيح السلطة التي تتوافق وأطروحاته، إلا أن ابتذال السلطة يساهم في دعم أطروحة الخصم، إذ السلطة التي لا تنافس، إنما هي السلطة الإلهية»، نفسه، ص 123-124.

«إلا أن حجة السلطة نبيني على مصادرة توافقية بين الشخص وأفعاله أو كلامه»،
نفسه، ص 133.

♦ الهامش 297/ ص 165

«إن هذا الضرب من الحجج إنما يساهم في تأسيس تمثيل للعالم أو تقويته»،
دوكلارك، فن المحاجة، ص 133.

♦ الهامش 323/ ص 178

♦ الهامش 334/ ص 184

«نلاحظ أن في الميادين التي تشرع المحبذ والمعقول والمنطقي، استدالات ليست من قبيل الاستنتاجات الضحيجة شكلياً وليست هي كذلك استنتاجات تذهب من الخاص إلى العام، وإنما هي محتاجات من الأجناس كلها ترمي/ تهدف إلى ضمان انخراط العقول داخل الأطروحات التي تقدم، لتحصيل إذعان المتقبلين»، بيرلمان، إمبراطورية الخطابة، ص 10.

♦ الهامش 339/ ص 187

«يمكن القول بلا ريب - من خلال الرجوع إلى تجربة سابقة الدلالة - إن نظرية الألعاب تتضمن في بعض الحالات عناصر دقيقة (محددة)، كي توجه قرار اللاعبين وأفعالهم أو لكي تفسر وضعية صراع حقيقية، حيث توفر في أغلب المقامات وفي جل الأسيقة إطار تفكير وعناصر تعقّلية غاية في الثراء»، بوزينا (جون)، ضمن نظرية الألعاب، الموسوعة الكونية، السخة 10، (قرص مضغوط).

♦ الهامش 10/ ص 228

«إنه تمثّر يستطيع من خلاله شخص أو جماعة أن يبادر باستحثاث سامع على أخذ

- قرار، من خلال اللجوء إلى تمثيلات أو إثباتات (حجج) تهدف إلى بيان الصلوحية أو إثبات النجاعة، الرون، الججاج، ص4.
- إن الججاج، إنما هو عمل يرمي دائماً إلى تغيير حالة الأشياء ذات الوجود الميقن، بيرلمان وتينكا، مصنف في الججاج، ص72.

♦ الهامش 19/ ص230

«إلا أنه لا يمكن لأي خطيب - حتى وإن كان خطيباً مقدساً - أن يتجاهل جهد الكفيف مع السامع»، نفسه، ص31-32.

♦ الهامش 25/ ص233

- «حتى يكون الججاج ججاجاً، يجب أن يكون في لحظة معلومة (معينة) ضرباً من الإجماع العقلي المحض (إجماعاً عقلياً محضاً) كما يجب التوافق - بدءاً وفي الأصل - حول تكوين هذا الإجماع الفكري كما يجب التوافق حول الأثر الناجم عن مناقشة قضية محددة نقاشاً جماعياً، إلا أن هذا الأمر لا يتأتى تآتياً ذاتياً». نفسه، ص18.
- إذًا، لكي نحاجج يجب أن نولي أهمية لانخراط السامع وتوافقته على الاختيار الذهني»، نفسه، ص20-21.
- إن الخطيب العظيم (الفحل)، إنما هو الذي يؤثر في الآخر وهو الذي يبدو مأخوذاً بعقل سامعه ذاته»، نفسه، ص31.
- «في هذه المادة (المعرفية) لا توجد إلا قاعدة واحدة تمثل في التأقن (التكيف) مع الخطاب مهما كان نوعه/جنسه، إذ إن شكل بعض الحجج ومضمونها المتوافقين في حالات معينة يمكن أن يبدوا متبدلين في حالات أخرى». نفسه، ص33.

♦ الهامش 26/ ص234

«يفكر كل خطيب بطريقة شبه معقولة (أقرب ما يكون إلى المعقول) في أولئك الذين حملهم على الإقناع وهم من يمثل السامع الذي يتوجه إليه بالخطاب (تصبيه سهام الخطاب)، ضمن آموسي، ص34.

♦ الهامش 29/ ص236-237

«يجب أولاً أن ندقق، إن الشيء الذي يجب أن يعرف هنا، ليس بنية شكلية، (الجملة الاستهامية)، بل هو عمل لسان مخصوص»، نفوة السؤال، ص12.

♦ الهامش 37/ ص240 (معرب)

♦ الهامش 43/ ص242-243

• «إن كل ججاج يستهدف تحديداً سامعاً خاصاً، إنما يمثل عائقاً/يشكل عائقاً من حيث

إن الخطيب في وضعية محدّدة، لحظة بتكليف مع رؤى سامعية، إنّما يحمل نفسه على التوسّل بأطروحات غريبة أو هي شديدة المخالفة/التناقض مع ما يعتقد فيه الآخرون/ لا بل ما يدين به الآخرون الذين يتوجّه إليهم في التّوّ بالخطاب (...). وهذا الأمر سيّان، بحيث إنّ قيمة هذا الإجماع تستمدّ من عدد أولئك الذين أظهروا قيمة الإجماع ونوعهم، وقد حصل المبتغى في هذا المجال من خلال موافقة الجمهور الكوني، مصنف في الججاج، صر 40-41.

• ثمة من جهة، الجماهير الخاصّة وهم أولئك الذين يُحملون على الإقناع وهم كذلك الذين يصنعون في خضمّ حوار ما مع الخطيب، إنهم متميّزون في وضعية خطافية معيّنة وكذلك من جهة الهدف الججاجي المرجوّ من لدن الخطيب، فالخطيب إذا بوجه خطابه وفق اتخراط السامع (داخل الخطاب)، بيرلمان وتجديد الخطابة، عمل جماعي، تسيق ميشيل ماير، المطبوعات الجامعية الفرنسية، باريس، 2004، صر 25.

♦ الهامش 49/ صر 245-246

• عندما يستعمل الخطيب المقدمات التي يتخذها أساساً في بنائه، إنّما يراهن على اتخراط جماهيره/ سامعية في قضايا الابتداء، مصنف في الججاج، صر 87.

• يمتاز الججاج عن الاستدلال المنطقي امتيازاً يبيّن اختلافهما؟ إنّ الاستدلال الخطيبي ترك مقدماته وبخاصّة خانمته في وضع الكمون والتضمّن. وفي المنطق، حتى تكون الخاتمة شديدة الإطلاق يجب بدءاً إفصاء كلّ ما يمكن أن يكون مشكلاً، إذ إنّ المقدمات لها هذه الوظيفة فهي تطرح أسئلة ضافية، لكونها تحتوي على قضية وتتضمّن مشغلاً، بيرلمان وتجديد الخطابة، (مرجع مذكور)، صر 17.

• ينطلق كلّ ججاج من المشهور/ المعروف، لكي يقنع إقناع إجبار الجمهور بما لم يوجد بعد، فالمقدمات الججاجية هي كلّ ما ينطلق منه الخطيب وهي التي عليها يبنى/ يقم استدلالاته: أراء الجمهور، الأشياء/ الوقائع، الحقائق... إلخ. ولئن كان في أصل المقدمات الججاج، فإنّ اعتبار الاستدلال من الأمور المؤثّرة في اختيارها، الفاعلة في تأويلها وفي تمثيلها، ينفون، القول الإقناعي، صر 135.

♦ الهامش 50/ صر 246

• منطلق الججاج/ نقطة الانطلاق في الججاج، تفترض اتفاق الجمهور، مصنف في الججاج، صر 87.

♦ الهامش 54/ صر 247-248

• إنّ الحجج التي سنتناولها في هذا الباب تتضمّن نصيباً من قوّة الإقناع، إلى الحدّ الذي تكون فيه الحجج ممثلة من حيث إمكان مقارنتها بالاستدلالات الشكّلية المنطقية أو الرياضية، نفسه، صر 259.

• إن الاستدلالات شبه المنطقية هي استدالات تستدعي علاقات منطقية أو رياضية مثل علاقة الهوية، المساواة أو التعدية. فهذه العلاقات تكون موضع اتفاق واسع، فالجميع التي تؤسسها إنما تكون ذات قوة عظيمة، يقولون، ص 155.

♦ الهامش 65/ ص 251

• إن غاية كل الججاج مثلما ذكرنا آنفاً، ترمي إلى إثارة أو مضاعفة الخواطر العقول ضمن الأطروحات التي تستجيب لحاجات الجمهور. فالججاج التاجع هو الذي يوفق في مضاعفة درجة الانخراط من حيث إنه يشير عند الجمهور الفعل المستظر (فعل إيمان) أو (جاذب) أو على الأقل يخلق عنده قابلية للفعل الذي يمكن أن يظهر في اللحظة المناسبة، مصنف في الججاج، ص 59.

♦ الهامش 79/ ص 260

• إن مصنفنا هذا لن يتناول/ يعنى إلا الوسائل/ بالوسائل الخطائية التي ترمي إلى تحقيق انخراط الأذهان، وحدها التقنية التي تستعمل اللغة، في الحمل على الإقناع و الاقتناع، هي التي ستعنى بها العناية لاحقاً، نفسه، ص 10.

♦ الهامش 85/ ص 263

• إن الخطاب الإقناعي يؤكد أفعالاً من خلال إيماءة كلاً في وضعية هي الأخرى لا ينقصها أحياناً التعقيد، نفسه، ص 251.

♦ الهامش 86/ ص 263 وما بعدها

• إن التخيليطات التي عليها يتأسس هذا التفكير ستكون هي الأخرى مختلفة، إذ يمكنها أن تعتبر الخطاب فعلاً، مؤشراً، وسيلة كما يمكن لها أن تستند تحديداً إلى مضمونها أو أن لا تتجاهل أي عامل من العوامل التي تتضمنها، كما يمكن لها تحديداً أن تستند إلى اللسان المستعمل، وما إن يشرع الخطيب في وصف الذي «سيراه» رأه، حتى يتمكن السامع، على وجه التقريب، من معرفة دلالة الرؤية النفسية أو الفيزيولوجية، نفسه، ص 254

♦ الهامش 87/ ص 264-265

• «حتى تعرض السمات التي للججاج عرضاً جيداً وفريداً، وحتى تبسط الفضاءا الضمنية/ المتعلقة بالججاج، لا مجيد عن مقابلتها بالنصود الكلاسيكي لتبرئة ومخاضة بالمنطق الشكلي الذي يحده تناول وسائل الحجج البرهانية»، نفسه، ص 17.

• «معرب»

• «حاول باسكال سابقاً - وهو يقابل الإرادة مع الفصور، التفكير الثاقب مع الفكر الهندسي، القلب مع العقل وفرز الحمل على الإقناع مع فرز الاقتناع... أن يبيّن فصور المنتج

الهندي الناتج عن أن الإنسان المدحور لم يعد تحديداً إنسان عقل، نفسه، ص 3-4.

♦ الهامش 94/ص 267

• إنَّ الحجة هي ملفوظ موجه إلى قبول ملفوظ آخر، إن من حيث طبيعة مضمونها وإن من حيث طبيعة شكلها، يفون، ص 153.

♦ الهامش 95/ص 267 «معزب»

♦ الهامش 96/ص 267-268

«هذه الحجج لا تعتمد فقط على المنطق بل على التجربة وعلى الروابط المشهورة في الأعمال أو في الأشياء، فهذه العلاقات يمكن أن تبرز التسامح أو التواجد، فالعلاقات التسامحية المتعلقة بحقائق من طبيعة واحدة وموضوعة على نفس الدرجة، أما العلاقات التواجدية، فتقتضي ربطاً بين حقائق ذات درجة غير متكافئة. فكلُّ العلاقات إنما تتأسس على علاقة ذات طبيعة وظائفة (من السبب إلى النتيجة)، من الوسيلة إلى الغاية، مثلاً»، يفون، ص 178-179.

♦ الهامش 97/ص 268

«...» إنَّ الحجج المؤسَّسة على بنية الواقع، لا تعتمد على الواقع بل تصنعه أو على الأقل تنسجه، فهي حجج تعمق إبراز وسائل جديدة بين الأشياء. هذه الحجج هي حجج مؤسَّسة على علاقات قائمة على المشابهة، مشابهة بين أحداث مضت. حيث نضم داخلها قانوناً، مشابهة مفتعلة بين حقائق مزدوجة، حيث نستخلص علاقات، نفسه، ص 20.

♦ الهامش 98/ص 268

«نستخلص من كلِّ ما تقدَّم نتيجة واحدة، مفادها أنَّ الحجة القائمة على الفصل المفهوميّ بسط ثنائية، وذلك من خلال خلق مفهومين مزدوجين متواجدين مثل الظاهر والحقيقي/الوسيلة الغاية أو اللفظ/الفكر، حيث يكون اللفظ الثاني أقل مرتبة من اللفظ الأول، فالفصل المفهوميّ غايته الرئيسية، إنما هي إلغاء التناقضات»، نفسه، ص 257-258.

♦ الهامش 108/ص 272

«إنَّ دراسة الججاج في اللُّغة تنصل، قبل كلِّ شيء، بالأسانيات وتتجاوز إطار هذا المصنّف»، يفون، ص 154.

♦ الهامش 128/ص 279-280

• «بوتني، في بعض الأحيان، بعلم الاستفراق، لإثبات المعنى الذي يتعلَّق بالكلمة

(...) ، فاليقين الظاهر في استعمال علم الاشتقاق، يُصل بالاعتقاد في حجة أنشد أنهي من خلالها تستمد كل كلمة من الشيء ذاته الذي يحفه ويعزله (...) فاستمد علم الاشتقاق يصير أكثر اتقانية بواسطة/بالثقافة التي يبرهن من خلالها تخفيف، من حيث تدقيق الوسيلة المتصلة بحجة السلطة، أكثر من اتصالها بتعريف، ينفون، ص164.

• ويكون علم الاشتقاق في الفرضية التشرية وفي فرضية الإنسان الأذن. علماً حجاجياً، لاستعادة الأشكال (الضواتم وعلم البنية) التي للغة البدئية/الأصلية (من علم الأساق إلى الكلمات البدئية)، مقالة علم الاشتقاق، ضمن دائرة المعارف الكونية، الشعة العاشرة، (فقرص مضغوط)

♦ الهامش 135/ 282 (معرب)

♦ الهامش 137/ 283

• يعتبر المنطق، تحديداً، تخصصاً من أكبر تخصصات الفلسفة وقد أصبح المنطق في القرن العشرين جزءاً من الرياضيات وقد غدا اليوم يعرف أيضاً، باعتباره جزءاً مفضلاً داخل الهندسة الإعلامية والنسائيات وعلم الترس العرفاني وعلم القواصل الاجتماعي.

• إن المنطق هو دراسة طبيعة المفاهيم والحقيقة والأحكام ونجاعة البراهين. كما يتجلى المنطق، كذلك، اليوم في أربعة اتجاهات:

• نظرية المجموعات

• نظرية المناويل/ التماذج

• نظرية البرهان

• النظرية الحسابية،

الموقع الالكتروني، <http://fr.wikipedia.org/wiki/logique>

♦ الهامش 141/ 284

ترمي الحجة السببية إلى ربط حدثين بعضهما ببعض، وتحديداً ربط حدث معطى، كما تهدف الحجة السببية إلى إقامة السبب أو تحديد الغاية التي تتضمنها، ينفون، ص179

♦ الهامش 146/ 285

تعني الحجة النافعة/ الناجعة، استحسان عمل معين أو حدث ما، من حيث نتائجها الإيجابية أو السلبية، نفسه، ص179.

♦ الهامش 148/ص 287

«إنَّ حِجَّةَ الأتجاه تعني نقد فعل أو إسم من أسماء الأتجاه الَّذي تتَحَذَّه منتهى للعناية التي ترمي إليها»، نفسه، ص 183.

♦ الهامش 154/ص 288

«يقدر الذَّهاب بعيدا تكون غاية الحسن، فحِجَّةَ المجاوزة تدفع إلى الأمام/تسير قُدَّما، وهي متناسئة على الاعتقاد في التثوُّور الَّذي يعني أنَّ الزَّمان الَّذي يمضي/يتقضي/يتدثر، إنَّما هو زمان موسوم بتطويرات متواصلة»، نفسه، ص 187.

♦ الهامش 161/ص 288

«يمكن أن نستخلص حِجَّةَ من خلال علاقة التواجد القائمة بين الأشياء، أكانت تلك العلاقة علاقة بين الشَّخص وأعماله أم علاقة بين جماعة وأفرادها أم علاقة بين مفهوم وعناصره المكوِّنة له»، نفسه، ص 188.

♦ الهامش 200/ص 303 (معزب)

♦ الهامش 241/ص 318

• «إنَّ الاستراتيجية الججاجية، إنَّما هي مجموعة من أفعال الكلام المتناسئة على منطق خطابي والتي تعضدها قوَّة وهدف ججاجيان»، توتسكو، الججاج، مقدِّمة لدراسة الخطاب، ص 223.

• «إنَّ في الاستعمال الضَّمَنِي الواسع للفظ استراتيجيا، تأدية إلى اختيار منسجم في علاقة بالزَّيب عندما يكون فاعلون كثر معنيين بالأمر ومتفاعلين بعضهم مع بعض - ولنتذكَّر أنَّ نظريَّة ألعاب الاستراتيجية عوِّدتنا على التَّصَدِّي لها بجانب ألعاب ذات قيمة ثابتة أو قيمة معدمة (فكُلُّ ما هو موفر من طرف شخص ما، إنَّما هو على حساب الآخر)، في مقابل ألعاب ذات قيمة غير معدمة/والَّذين هم لا رابحون ولا خاسرون»، فرانسيس (جاك)، الججاج واستراتيجيات الخطاب، ضمن ندوة سيريزي، ص 156.

♦ الهامش 244/ص 318-319

«إنَّ الاستراتيجية الججاجية هي الموضوع المميِّز لاشتغال ثلاث وظائف للخطاب:

• التمثيل

• التبرير

• الانسجام»، توتسكو، ص 223.

♦ الهامش 47/ ص 361

«وهكذا فإنَّ موضوع التأويلية (الهيرمينوطيقا) القائم الذي هو (التأويل) أو التفسير الصوفي الذي يعني الفعل الذي من خلاله يصب كل شيء في معانيه وفي العوالم الأنطولوجية السامية، فهل يتحوّل المنهاج ذاته إلى عوالم إسلامية، كل شيء ينقسم إلى ظاهر، تجلّي المعنى الباطني والمعنى الباطني ذاته، ففي داخل كل إنسان لغة ومعان الظاهر والباطن»، كريستيان جيميه، منطق المشرقيين، هنري كوربان وعلم الأشكال، ص 202.

♦ الهامش 54/ ص 363

♦ الهامش 55/ ص 364

(...) فإذا لم يكن ثمة خطاب حقيقي البتة، فإن من حقائق الأمور، منذ عهد الإغريق، أن من يستجيب للزرعية أو الذي يمارس السلطة داخل إرادة قول السلطة الحقيقية، هو الذي يوجد داخل اللعبة ومن ذا الذي يأتى بما يكون خارج دائرة الزرية والسلطة، فوكو، نظام الخطاب، ص 22.

♦ الهامش 67/ ص 369 (معرب)

♦ الهامش 71/ ص 372

«عندما يتعلق الأمر بالمحاججة وبالتأثير بواسطة الخطاب على درجة انخراط السمع في بعض الأطاريح المقذمة، فإنه لا يمكن أن نتجاهل البتة، الظروف النفسية والاجتماعية، معترين إياها عديمة الجدوى، إذ دونها يكون الحجاج بلا موضوع أو بلا فائدة، لأن كل حجاج يرمي إلى انخراط العقول، وللعلة ذاتها، فإن الحجاج ينفض وجود رابع فكري»، مصنف في الحجاج، ص 18.

♦ الهامش 86/ ص 376-377 (معرب)

♦ الهامش 97/ ص 388

«منحاول من خلال هذا الباب فهم كيفية الشغال الميكانيكا الحجاجية وكيفية انفاعها فعلياً، برتون، ص 39.

♦ الهامش 99/ ص 389

«إن شكل حجج السلطة إنما هو شكل متقدم/استقر فازرني المعروف دسماً هو رأي مقبول من طرف السامع/الجمهور لأن السلطة تسنده وتعاينه وهذا السلطة ذاتها هي لوحيدة بالنسبة إلى السامع»، نفسه، ص 61.

♦ الهامش 100/ ص 389

«إن استدعاء الأفكار المسبقة المشتركة، إنما هو أمر مستعمل استعمالاً واسعاً وخاصاً في الحالات كلها التي توجد فيها وحدة فكرية وعملية ظاهرتان ظهوراً بيناً ومسبقاً بين الخطيب والسامع»، نفسه، ص 69.

♦ الهامش 101/ص 389

• «عندما يقع اللجوء/الزجوع إلى القيم/والمواضع من خلال السلطة المقبولة، فإن ذلك الأمر يؤدي إلى التذكير بعالم معروف/مشهور/مشترك يخدم في الإتيان والتّو واقعاً مرجحاً، فهيكلة الواقع، إنما تؤدي إلى ضرب من الجودة ونوع من التحويل ونمط رؤية أخرى»، نفسه، ص 79.

• «تتضمن حجة الهيكل أن يكون متقبلها عارفاً دائماً أنها طريقة من جملة طرائق أخرى، حتى وإن دعمتها بكلّ الزوائد لتحفيظ قائدها وإجازه نجاعتها»، نفسه، ص 81.

♦ الهامش 102/ص 390

«تعني حجة المماثلة الوصل بين صفتين من صفات الواقع إلى الحدّ الذي يجعلهما مترقتين اتِّرافاً متواصلًا وهو ما يؤدي إلى نقل خصائص صفة من صفات الواقع المعروفة إلى صفة أخرى (...) فالمماثلة هي تواصل يستمدّ قوّته من سحر مشترك»، نفسه، ص 97-98.

♦ الهامش 103/ص 390

«ستعرّف الججاج على امتداد هذا الكتاب، من خلال هذا التصوّر، إذ نحن واعون أنّ الأمر يتعلّق بوصف الثّبات عنصر جوهريّ من الشّشاط الإنسانيّ وهو ما يمثل في اللحظة ذاتها الثّماء عينه»، نفسه، ص 57.

♦ الهامش 122/ص 400

• «كي نعريف الموضوع تعريفاً يبرزه نسيبه موضعاً خطابياً، إنه في معنى الموضوع الأرسطيّ (المستعمل من طرف بيرلمان) من جهة كونه هيكلًا مشتركاً مضمناً في الملفوظات (الموضوع المنطقيّ الخطابيّ الذي ليس في ذاته دوكميكيًا بما أنه شكل خارجي)، أموشي، ص 152.

• «المواضع المشتركة هي في حقيقة أمرها الزايبط الخاصّ الأرسطيّ، الثّافي الزايبط المشترك في معناه الحديث الذي غدا معنى مهيباً، علاوة على أنّ مفهوم الموضوع المشترك، إنما هو الترجمة الحرفية للموضوع الكوآنيّ Koinois، إذ يمكن أن نغبل الاستعمال المتداول، أخذين إيّاه في معناه الأخير/السالف الذي للشكل المفعم/المستلّ: موضوع متخل، فكرة متكسّة معزولة داخل تصنيفيّة معينة»، نفسه، ص 102.

• «إنّ الفكرة المسبقة: هي التي تتقاطع مع فكرة الموضوع المشترك وذلك من خلال

- التركيز على خاصيته المنجزة إنجازاً تاماً والمعلّمة للأراء المشتركة. نفسه، ص 102.
- ♦ الهامش 123/ص 400
- «إنّ الرأى المشترك المقبول هو أحياناً موضع مبتذل تحوّل إلى موضع مشترك في نجاجته الجحاجية المفخرة التي فقدت قوّتها وأضاعت جويّتها». بروتون، ص 69.
- ♦ الهامش 124/ص 400-401
- «إنّ القيمة هي «صورة المخبذ» التي ترسي في كلّ الحالات مراتبية المخبذ التي بها نستطيع تقويم الآراء والسلوكيات التي لنا والتي لغيرنا». نفسه، ص 71-72.
- ♦ الهامش 150/ص 417-416
- «إنّ الواحدية/الوحدة/الواحدية: هي نظرية فلسفية تعتبر أنّ الكون لا يتركّب، إلاّ من جوهر واحد وهو ما يعارض التّصوّر الإثنى الذي بثت وجود جوهرين من طبيعة مختلفة، المادة والزّوج، إنّ التّمييز بين الواحدية المادية (أبيقور/ماركس) وبين الواحدية الزّوجية المثالية اللبّيزية والهيغلية، وكذلك الواحدية المحايدة (وليم جونز. وراسل) أمر يؤوّل إلى اعتبار المادة والزّوج متكوّنين من سجلّين فينومينولوجيين لمادة لا برهنة عليها. فالواحدية تلغي إذا المسافة التي قد تبدو موجودة بين حيز عالم الواقع وحيز عالم الوعي»، معجم الأدبيان والحركات الفلسفية المشتركة، ضمن الموقع الإلكتروني، <http://atheisme.free.fr>
- ♦ الهامش 151/ص 417-419
- «إنّ مشغل الهرمينوطيقا (التأويلية) كما سبق القول، إنّما هو مشغل مزدوج، إعادة بناء الدّيناميكية الداخليّة للنصّ، استعادة (إحياء) طاقة الأثر الفني/ وحفزه على الأرنماء خارجاً والحلول في تمثيل عالم يمكن أن أسنطه»، ويكور، من النصّ إلى العمل، ص 32.
- ♦ الهامش 170/ص 433-434
- «إنّ العلامة هي المفهوم القاعدي/ المركزي في كلّ علم لسانيّ: ولكن بسبب هذه الأهمية ذاتها، فهي من أصعب ما يمكن تعريفه»، ديكر و تودوروف، العلامة، ضمن معجم علم اللّغة الموسوعي، ص 131.
- ♦ الهامش 5/ص 464-465
- «إنّ المخيال هو إبداع الإنسان في المجتمع إبداعاً إراديّاً حرّاً، بنفس الذّرجة التي يدع بها معماره أو ينشئ من خلالها شعره»، مالك شبل، المخيال العربي الإسلامي، ص 269.
- ♦ «إنّ المخيال هو صنعة ذهنية مجرّدة ومترابطة لشعب من الشعوب، إنّه عبقرية محضة

- في جوهرها لا تغدو أن تكون سوى مصب لكلِّ الضائع المادية وغير المادية، المرئية وغير المرئية»، نفسه.
- «إنَّ المخيال هو نتاج مباشر لحالات نفسية مكيونة وأشياء إضافية أخرى التي بها يتعهد الإنسان محيطه المحايث مادياً كان أم ذهنياً»، نفسه، ص370.
 - «إنَّ المخيال هو واقع محوّل في التمثيل، وهو تاريخ متراكم مازال يفعل فينا من جهة كونه تواسلاً ما فوق لساني لا يستبعد اللّغة»، نفسه.
 - «إنَّ المخيال لواقع يصنع المعنى»، نفسه.
 - «إنَّ المخيال هو نوع من اللّغة الاجتماعية المتكوّنة من قوانين ذات وعي اجتماعي فوقيّ»، نفسه.
 - «إنَّ المخيال في معناه الأثمن، إنما هو قبل كلِّ شيء، تجربة حياة»، نفسه.
- ♦ الهامش 9/ ص467
- «يمكن للمخيال، بهذا المعنى، أن يمثل في ذاته «مصنعاً للمعنى» خارقاً للعادة/ عجيّباً»، نفسه، ص384.

أهم المفاهيم الجِجَاجِيَّة والخطابِيَّة والبلاغِيَّة
الواردة في الكتاب وغير الواردة فيه
ومقابلاتها في اللُّسان العربي

Accord universel	الموافقة العامة
Accords	المصادقات
Action	الفعل / العمل
Adingnorantum - L'argumentation par l'ignorance	المحااجة بالتهجين
Ancienne Rhétorique	الخطابة القديمة
Antilogie	الأقاويل المتقابلة
Antithèse	تقيض الأطروحة
Apories	المعضلات
Argumentation	الججاج
Argumentation Àd. Huminatum / Àd. Hominem	الججاج وجه ذات
Argumentation convaincante	الججاج الاقتناعي
Auditoire particulier	الجمهور الخاص
Argumentation persuasive	الججاج الإقناعي
Arguments basés sur la structure du réel	الحجج / المؤسسة على بنية الواقع
Arguments quasi-logiques	الحجج / الأدلة شبه المنطقية
Argumentum ad. Bacutum	ججاج القوة
Argumentum ad. Populum	المحااجة الجماهيرية
Bien / Plaisir	خير / لذة
Ce que parler veut dire	ماذا يعني أن نتكلم
Classification	التصنيف
Cliché	القوالب المكرورة / الكليشيات
Composition et division	التركيب والقسمة أو التأليف والإفراد

Contradiction assertive	الوجه ذات الاستهجائي
Correction	الاستدراك
Couple	الزابط
Critique de l'argumentation	نقد الججاج
Dialogal	حواري
Dialogique	تحواري
Discours	خطاب
Discours oratoire	الخطبة
Discussion dialectique	المنافسة الجدلية
Dissociation Liaison	الفصل/الوصل
Division	التقسيم والتفريع
Donné	المعطى
Education	التربية
Effets pratiques	التأثير العملي
Enallage de temps et Enallage de la personne	الالتفات في الأزمنة والالتفات في الضمائر
Ethos	صورة المتكلم لدى السامع/أخلاق القائل
Eurisis Inventio	البصر بالحجة
Exemple	المثال
Extradictionem	خارج الخطاب
Fallacies	المغالطات
Figures	الصور والوجوه البلاغية
Fragmentaire	مشظ
Genre délibératif	الجنس المشاوري
Genre épideictique	الجنس التشبهي
Genre judiciaire	الجنس المشاجري
Grammaire de l'argumentation	نحو الججاج
Hypocrisis = actio	تمثيل القول ومسرحة
Indiction	أغاليط في الخطاب

induction oratoire	الاستقراء الخطبي
Interactionnel	تفاعلي
Jugement	الإقناع بحكم
L'amplification	الإسهاب
L'analogie	التشليل
L'argumentation advèricumdiam	الاحتجاج بالسلطة
L'auditoire universel	الجمهور العام/ الكوني
L'enthymème	الضمير
L'éthique	الأخلاق
L'être	المظهر
L'inférence plausible	الاستدلال المحتمل/ المعقول
L'interaction	التفاعل
L'orientation argumentative	الاتجاه الحجاجي
L'orientation argumentative	التوجيه الحجاجي
L'utile et le bien	الخير والنافع
La conviction	الإقناع
La démonstration	الاستدلال
La négation descriptive	التنقي الوصفي
La négation dialectique	التنقي الجدلي
La négation métalinguistique	التنقي الماوراء لغوي
La nouvelle rhétorique	الخطابة الجديدة
La persuasion	الحمل على الإقناع
La problématologie	نظرية المسألة
La raison parlante	العقل المتكلم
La réalité	الحقيقة
La réfutation	التبكيك
La rhétorique coracienne	الخطابة الكوراكسية، نسبة إلى النسطاني
La théorie de la dépendance	الصقل- ك، اكس.

La torture	المذاب
Le beau	الجميل
Le couple être	الزبط الوجودي/ الكلمة الوجودية
Le juste	العادل
Le justifié	المبرر
Le normal	العادي
Le paraître	المخبر
Le plausible	المحتل/ المعقول
Le préférable	المؤثر
Le problème	المشكل
Le raisonnable	المعقول
Le rationnel	المقلاني
Le réel	الواقع
Le sens	ال معنى
Le sujet cartésien	الذات الذيكارتية
Le tyran	الجبار
Les arguments qui fondent la structure du réel	الحجج/ المؤسسة بنية الواقع
Les caractères	أخلاق الفائل
Les conventions	العقود
Les expressions à sens métaphorique	العبارات ذات المعنى الاستعاري
Les faits	الوقائع
Les faits supposés	الوقائع المعابة والمفترضة
Les hiérarchies	الهرميات
Les lieux	المعاني/ المواضع
Les maximes	الآراء
Les métaphores endormées	الاستعارات النائمة
Les passions	انفعالات القبول
Les périphrases	الكتابة والمجاز المرسل

Les présomptions	الافتراضات
Les preuves	التصديقات
Les preuves oratoires	التصديقات الخطبية
Les serments	الإيمان
Les signes	العلامات
Les topiques	المواقع / المواضع
Les valeurs	القيم
Les vraisemblables	المحتملات
Lexis = Elocutio	العبارة
Lieux argumentatifs	المواضع الحجائية
Lieux communs	مواضع مشتركة
lieux de l'accident / Topiques de l'accident	مواضع العرض
Lieux de la définition / Topiques de la définition	مواضع الحد
Lieux de préférable	مواضع المؤثر
Lieux de propre / Topiques du propre	مواضع الجنس
Lieux de qualité	مواضع الكيف
Lieux de quantité	مواضع الكم
Lieux du préférable	مواضع المؤثرات
Lieux spécifiques	مواضع خاصة
Logique	المنطق
Logos	الكلام + العقل
Logos	العقل (الكلام + الفكر)
Magasins des arguments	مخازن الحجج
Memoria	الذاكرة
Métonymie	المجاز المرسل
Modalité assertive	الجهة الإثباتية
Modalité d'expression	الجهة التعبيرية
Modalité interrogative	الجهة الاستفهامية

Modalité opérative	جهة التوجه بالثنوي
Modèle	النمط
Ouvrière de persuasion	صناعة الإقناع
Paralogisme	المغالطة
Paralogismes	أغاليط القياس
Pathos	الانفعالات والعواطف
Persuatif	إقناعي
Physique	الطبيعية
Prémises	المقدمات
Présence	الحضور
Principe de contradiction	مبدأ التناقض
Problèmes dialectiques	المسائل الجدلية
Propagande	الدعاية
Proposition	القضية المطبقة
Raisonnement Inférence	الاستدلال بالاستنباط
Raisonnement Critique	الاستدلال التقديري
Raisonnement Dialectique	الاستدلال الجدلي
Raisonnement Didactique	الاستدلال التعليمي
Raisonnement Euristique	الاستدلال التثبيتي
Réfutatif	تبييني
Répertoire des idées admises	ثبت المشهورات
Rhétorique	خطابة
Rhétorique restreinte	الخطابة المنحصرة
Schémes argumentatifs	الأشكال الججاجية/الهياكل الججاجية
Science / Opinion	علم/ظن
Sentence	الرأي/الحكم
Signification	الدلالة
Solécisme	استعمال صيغ لغوية غير مألوفة
Solution du paralogisme	حلّ المغالطة

Sophistes	المنسطاطيون
Sylogisme	القياس
Sylogisme dialectique	القياس الجدلي
Sylogisme oratoire	القياس الخطبي
Sylogisme réfutatif	القياس التبييني
Sylogisme rhétorique	قياس خطبي
Symbiose	النتيجة / الحاصل
Taxis = Dispositio	ترتيب الأقسام
Techné Poétique	صنعة الشعر
Techné Rhétorique	صنعة الخطابة
Terme	المكوّن الأوّل الذي تنحلّ إليه القضية
Texte	نصّ
Thèse	الأطروحة
Topos Topoi	المواضع
Trivium	التحوّل - الجدول - الخطابة
Un fondement	الأمر
Univoque	أحادبي المعنى
Valde	متج / مخصب
Verbiage	دفع المجيب إلى الكلام الفارغ
Vraisemblable	المحتمل

فهرست المصادر والمراجع

1 - المصادر

1 - المصادر الأصلية

- القرآن الكريم، نشر مؤسسة علوم القرآن، دمشق، بيروت، (د.ت).
- الزمخشري (أبو القاسم جار الله)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأناويل في وجوه التأويل، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده عباس ومحمد محمود الحلبي وشركائهم، خلفاء، 1385هـ/1960م.
- الكشاف عن حقائق غوامض التأويل وعيون الأناويل في وجوه التأويل، رثه وضبطه وصححه محمد عبد السلام شامير، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3/1424هـ/2003م.
- الطبري (ابن جرير)، جامع البيان في تأويل أي القرآن، بيروت ط1/1992.
- جامع البيان في تأويل أي القرآن، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2/1997.
- ابن عربي (محيي الدين)، التفسير، ضبطه وصححه وقدم له الشيخ عبد الوارث محمد علي، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/2001.

2 - المصادر المساعدة

- ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، صححه ووقف على طبعه الدكتور آرثر جفري، المطبعة الزحماتية بمصر، ط1/1936.
- الأسفرائيني، كتاب التبصير في الذين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1955.
- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت رثر، فيسبادن، ط3/1980.
- الأندلسي (ابن عطية)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/1993.

- الأنصاري (ابن هشام)، شرح قطر الثدى وبلّ الضدى، مطبعة السعادة، مصر، ط11/1963، ص10.
- الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيّب)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق السيد عزّت المطار الحسيني، تعليق وتقديم زاهد الكوثري، مكتب نشر الثقافة الحديثة، مصر 1950.
- البندائي، الملل والتحلل، تحقيق ألبير نادر، بيروت، لبنان، 1970.
- التوحيدّي (أبو حيان)، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د.ت، ص. 1-18.
- الجرجاني (عبد العزيز)، التعريفات، تحقيق فلوجل، بيروت، مكتبة لبنان، 1978.
- الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإهجاز، دار المنار، القاهرة، ط5/1372هـ.
- أسرار البلاغة، تحقيق هلمت ريش، استانبول، 1954.
- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والتحلل، تحقيق عبد الزحمان خليفة، القاهرة، 1929.
- الحموي (ياقوت)، معجم الأديباء، مطبعة عيسى الحلبي، 1936م، ج18، ص40-94.
- ابن خلدون (عبد الزحمان)، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1/1998.
- ابن حنّكان، وفيات الأعيان، الأموية، 1299هـ، ج2، ص232.
- الزلاوي (فخر الدين)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة علي سامي النشار، القاهرة، د.ت.
- الزغاب الأصمّهاني (أبو القاسم)، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت.
- الشكبي (ناج الدين)، طبقات الشافعية الكبرى الحسينية، ط1/1329، ج2، ص135-198.
- السلميّ (أبو عبد الزحمان محمد بن الحسين)، طبقات الصوفية، ويلاه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/1998، ص20-21.
- الشعراني (عبد الوهاب)، البواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/1998.
- الشهرستاني، كتاب الملل والتحلل، تحقيق محمد فتح الله بدراني، ط1/ القاهرة، د.ت.
- الطلمني (محيي الدين)، إحياء علوم الصوفية، المكتبة الثقافية، بيروت، ط1/1994، ص5-12.
- ابن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج1.
- ابن عربي (محيي الدين)، الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، ندوة للطباعة والنشر، ط1/1988.
- الزمائل، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين الغربي، دار صادر، بيروت، ط1/1997.

- الفتوحات المكيّة، طبعة دار الفكر والنشر والنويع، تقديم الدكتور محمود مطرجي، بيروت، لبنان، ط1/1994.
- فصوص الحكم، تقديم أبي العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ط2/1980.
- المسلاني، لسان الميزان، ج 5، طبع الهند، 1331هـ، ص100-103.
- القاضي (عبد الجبار)، مشابه القرآن، تحقيق الدكتور عدنان محمد زوزور، دار التراث، القاهرة، دت.
- شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين ابن أبي هاشم، حقه وقته له الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1965م.
- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)، تأويل مختلف الحديث، شرح ومراجعة، سعيد محمد المنعم، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1/1989.
- القشيري (عبد الكريم)، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق واعداد معروف زوين وعفي عبد الحميد بنضحي، دار الجيل، بيروت، ط2/دت.
- القمني، كتاب العقالات والفرق، تحقيق محمد جواد مشكور، طهران، 1963.
- المطليبي، كتاب التنبه والرذ على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1968.
- ابن الملقن (سراج الدين)، طبقات الأولياء، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/1998، ص37.
- ابن منظور، لسان العرب، م2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1992.
- الطوبختي، فرق الشيعة، تحقيق آل بحر العلوم، النجف، 1936.

ب - المراجع

1 - المراجع العربية

- إبراهيم (عبد الله)، السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1/1992.
- أحمد سعيد (علي)، أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتياع عند العرب، ج1، دار الساقي، بيروت، 1994.
- النص القرآني وأفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، دت.
- أركون (محمد)، الفكر الأصولي واستحالة التفاصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1/1999.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1/2001.

- مارك من أجل الأئمة في الشياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الثاني، ط1/2002.
- بالقاسم (خالد)، الكتابة والتصوف، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1/2004.
- بدوي (عبد الباري)، بين التصوف والعبادة، مكتبة دار الفتح، دمشق، ط1/1383هـ.
- بروكلمان (كارل)، المفاهيم الإسلامية في تفسير القرآن الكريم، تعريب علي حسن عبد القادر، دار العلوم، 1944.
- بيوني (إبراهيم)، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف بمصر، كورنثس النيل - د. ت.
- بلاسيوس (أسين)، ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الزحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.
- البهلي (مسند)، الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، نشر وتوزيع مكتبة النجاح والنشر، ن تونس، 1965.
- زما (يبار)، التفكيك دراسة نقدية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1/1996.
- تيزيني (طبيب)، من القرأت إلى الثورة، دار دمشق ودار الجليل، دمشق، بيروت، ط4/د. ت.
- الجابري (محمد عابد)، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، ط1/1991.
- بنية العقل العربي، ج 2، (نقد العقل العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5/1995.
- جعيف (عشاء)، الفتنة، جدلية الفين والسياسة في الإسلام الميكر، ترجمة هاشم صالح، دار التعليم، بيروت، لبنان، د. ت.
- جولدنستير (آجنس)، مفاهيم التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم الشحار، دار اقرأ، الرملة البيضاء، بيروت، لبنان، ط2/1983.
- حردان (شؤاف)، صائمو تراثنا الثقافي الحضاري، دار الحداثة، ط1/1996.
- الحكيم سعاد، ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1/1981.
- حنو (الهادي)، مواقف الججاج والجدل في القرآن الكريم، مطابع النهضة، د. ت.
- حميش بن ساء، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1/1993.
- حفي (حسن)، التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ط1/1980.
- خضر (العازل)، الأدب عند العرب، مقارنة وساتطية، منشورات كلية الآداب متوبة و دار سحر للنشر، تونس، 2004.
- خليل (أحمد خليل)، الحضارة العربية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1/1993.

- الذويسي (فرحات)، منزلة مجالس المعلم ووقالاتها في إنتاج المعرفة في البيئة الثقافية العربية الإسلامية، أديكوب للنشر، تونس، 2001.
- الذهبي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، محمد حلي العياوي، ط1/1962، ج 3.
- أبو ريان (محمد علي)، أصول الفلسفة الإشرافية، بيروت، دار النظرة العرب، ط2/1969.
- أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط4/1998.
- ، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط1/1990.
- ، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط2/2004.
- ، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4/2000.
- ، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في تفسيرة المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير للطباعة والنشر ط3/1999.
- الزبيدي (توفيق)، جدلية المصطلح والنظرية النقدية، فرطاج، 2000، ط1/1998.
- الزوين (محمد شوقي)، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط1/2002.
- السحمراني (أسعد)، التصوف، مثواه ومصطلحاته، بيروت، دار القامس ط1/1993.
- سرور طه (عبد الباقى)، محيي الدين ابن عربي، القاهرة، مكتبة الخانجي، دت.
- الشعفي (وحيد)، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، سير الزمان، تونس، 2001.
- سلام (رقعت)، بحثاً عن التراث العربي، نظرة نقدية منهجية، دار القادري، بيروت، لبنان، ط1/1989.
- سلفرمان (ح هيو)، فضيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناهد وعلي حاك صالح، المركز الثقافي العربي، ط1/2002.
- السليبي (نانة)، التفسير ومفاهيمه حتى القرن السابع هـ، م 13، مركز النشر الجامعي، 1999.
- سليطين (وفيق)، الزمن الأبدى، الشعر الضوئي، الزمان، القضاء، الزوايا، دار نون للدراسات والنشر، الأردن، ط1/1997.
- ابن سليمان (بالي زاده مصطفى)، شرح فصوص الحكم، وضع حواشيه الشيخ فاوي أسعد نصيف، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2/2003.
- سيزكين (فواد)، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية، فهمي أبو الفضل وراحمه محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1987.
- الشامي (علي) وحسن (أبو ليبة) والشجار (عبد المجيد)، المعتزلة بين الفكر والعمل، الشركة التونسية للتوزيع، ط2/1966.

- الشافعي (محدث)، أصول تحليل الخطاب في النظرية التحوية العربية، تأسيس نحو النص، جامعة
مؤنسة، كلية الآداب مؤنسة، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، 2001.
- الشرقي (عبد المجيد)، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1/ 2001.
- ، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، 1990.
- الشرقي وجماعته، في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، 1989.
- الشريف (محمد صلاح الدين)، الشرط والإنشاء التحويي للكون، بحث في الأسس البسيطة
المؤلفة للأبوية والذلالاة، جامعة مؤنسة، منشورات كلية الآداب، تونس، 2002.
- الشرقي (أبو المواهب)، الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، منشورات محمد علي
بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/ 1998.
- شفيق كتي (زهير)، أبو بكر الجصاص، الإجماع دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع،
دار المتحجب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1/ 1993.
- شكري (غالي)، التراث والقوة، دار الطليعة، بيروت، ط2/ 1979.
- شولفي (جان)، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا للنشر، ط1/ 1999.
- الضالع (صبيح)، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط4/ 2000.
- الضاري الجويني (مصطفى)، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازها، دار المعارف،
مصر، ط3/ 1959.
- صنود (حنادي)، بلاغة الانتصار في النقد العربي القديم، رسالة أبي بكر الضولي، إلى مزاحم
بن قاتك أمودجاً، كلية الآداب مؤنسة ودار المعرفة للنشر، تونس، ط1/ 2006.
- ، من تجليات الخطاب البلاغي، دار فرطاج للنشر والتوزيع، ط1/ 1999.
- ، التفكير البلاغي عند العرب وتطوره إلى القرن السادس، (مشروع قراءة)، منشورات
كلية الآداب مؤنسة، ط2/ 1994.
- صنود وجماعته، أهم نظريات الججاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في
البلاغة والججاج، إشراف الدكتور حنادي صنود، مؤنسة، د. ت.
- صولة (عبد الله)، الججاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، جامعة مؤنسة، منشورات
كلية الآداب مؤنسة، 2001.
- طرايشي (جورج)، المتكفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماهي، رياض الرئيس
للكتاب والنشر، ط1/ 1991.
- ابن عاشور (محمد الفاضل)، التفسير ورجاله، قدم له وفدّه محمد الحبيب بالحويجة، دار سحتون
للنشر والتوزيع، تونس، 1998-1999.
- ابن عامر (توفيق)، التصوف الإسلامي إلى القرن السادس الهجري، م. ق. ب، ط1/ 1998.
- ، دراسات في الزهد والتصوف، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1981.
- ابن عبد الجليل (منصف)، الفرقة الهامشية في الإسلام، بحث في تكون السنتية الإسلامية ونشأة

- الفرقة الهامشية وسبباتها واستمرارها، مركز النشر الجامعي تونس، 1999.
- عبد الحق (متصف)، الكتابة والتجربة الصوفية، (مؤلف محيي الدين بن عربي)، منشورات عكاظ، الزباط، ط1/1988.
- عبد الحميد (شاعر)، الحلم والزمر والأسطورة، (دراسات في النزول العربي واللفظ العسيرة في مصر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
- عبد الحميد فتاح (عرفان)، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1/1993.
- عبد الزحمان (طه)، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط1/1994.
- _____، اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1/1995.
- _____، العمل الذبني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط1/2000.
- عبدوي (عبد الله)، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، شونان، بيروت، لبنان، آذار البيضاء المغرب، ط2/1988.
- العرب (محمد أحمد)، في طبيعة الشعر، منشورات أوراق، 1985.
- عصفور (جابر)، الصورة الفنية في التراث الثقافي ولغوي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط3/1992.
- عيني (أبو العلا)، التصوف، الثورة الزوجية في الإسلام، الإسكندرية، 1963.
- عبد (عبد الرزاق)، سدة هياكل الوهم، نقد العقل الفطري، بيروت، نموذجاً، دار تحلية، بيروت، لبنان، ط1/2003.
- الغراب (محمود محمود)، الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ترجمة حبه من كلامه، دمشق، دار الفكر، 1989.
- البيضاوي (علي)، الإحساس بالزمان في الشعر العربي من الأصول حتى نهاية القرن فني شجرة، جامعة مؤتة، منشورات كلية الآداب مؤتة، 2000.
- فدوح (عبد الفادر)، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، الأوتل للنشر والتوزيع، دمشق، ط1/2005.
- القاربي (إبراهيم بن عبد الله)، مناقب بن عربي، بيروت، مؤسسة التراث العربي، 1999.
- قاسم (محمود)، الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي، معهد لبحوث والدراسات العربية، مطابع سجل العرب، 1969.
- القاضي (محمد)، الخير في الأدب العربي، دراسة في الشريعة العربية، منشورات كلية الآداب مؤتة، 1998.
- الكتاني (محمد)، جدل العقل والنقل في منابع التفكير الإسلامي، دار نقدة للنشر والتوزيع، آذار البيضاء، ط1/1992.
- الكحلواني (محمد)، الحقيقة الذبئية من منظور الفلسفة الصوفية، العلاج وابن عربي نموذجاً، دار الطليعة، بيروت، ط1/2005.

- الكوازي (محمد كريم)، كلام الله، الجباب الشفاهي من الظاهرة القرآنية، دار الساني، ط 1/ 2002.
- كوفمان (سازة) ولابور (روجي)، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأمر، ترجمة إدريس كبير وعز الدين الخطّاب، أفريقيا الشرق، ط 2/ 1994.
- المرزوقي (أبو يعرب)، منزلة الكلبي في الفلسفة العربية، في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين، منشورات جامعة تونس الأولى، 1994.
- مرؤة (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط 1/ 1980.
- المسعودي (حمادي)، الوحي من التنزيل إلى التدوين، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، دار سحر للنشر، تونس، ط 1/ 2005.
- مفتاح (عبد الباقى)، المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لأبن عربي، دار البراق، بيروت، 2004.
- المناخي (مبروك)، الشعر والمال، بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث الهجري، منشورات كلية الآداب متوبة، 1998.
- ، في إنشائية الشعر العربي، مقاربات وقرارات، دار محمد علي الحامي للنشر ومركز النشر الجامعي، ط 1/ 2006.
- منسبة (مفداد عرفة)، علم الكلام والفلسفة، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995.
- التويري (محمد)، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، دار محمد علي الحامي، صفاقس، ط 1/ 2001.
- هالم (هاينس)، الغنوصية في الإسلام، ترجمة راند الباش، مراجعة سالمه صالح، منشورات الجمل، 2003.
- الوكيل (عبد الزحمان)، هذه هي الصوفية، مطبعة السنة المحمدية، مصر ط 3/ 1375.
- ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط 2/ 2000.
- يفوت (سالم)، حقايق المعرفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط 2/ 1987.
- يوسف (ألغة)، تعمد المعنى في القرآن، بحث في أسس تعمد المعنى في اللغة من خلال تفسير القرآن، دار سحر للنشر، كلية الآداب متوبة، ط 1/ مارس 2003.

2 - المراجع الأعجمية

- Addas (Claude), *Ibn Arabi ou la quête du soufre rouge*, Gallimard, 1989.
- Alifi (A.E), *The mystical philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi*, Cambridge, 1939.
- Amossy (Ruth), *L'argumentation dans le discours, discours politique, littérature d'idées, Fiction*, Nathan, Paris, 2000.
- Anawati (G-C) et Gardet (Louis), *Mystique Musulmane aspects et tendances, expériences et techniques*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 3^{ème} édition, 1976.

- Arendt (Hannah). *La crise de la culture*. Paris, Gallimard, 1972.
- Aristote. *Rhétorique, livres I et II*, texte établi et traduit par Médéric Dufour, Livre III, texte établi et traduit par Médéric Dufour et André Wartelle, collection tel quel, Paris, Gallimard, 1991, 1980.
- Arkoun (M.). «Bilan et perspective des études Coraniques», in *lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.
- Arnaldet (Roger). «Sunnoism» in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
- Art. «orale tradition», Boyer (Pascal), in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
- Art. «Anthropologie Religieuse», Bastide (Roger), in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
- Art. «Etymologie», in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
- Art. «Herméneutiques», Dupy (Bernand), op. cit.
- Art. «Interprétation», Fédida (Pierre), in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
- Art. «Le Coran», Blachère (R.), in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
- Art. «Logique (histoire)», in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
- Art. «Sacré», in E.U. version 10, (C-D).
- Art. «Stratégie et tactique», Saint Sermin Bernard, in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
- Art. «Symbole», Jameux (Dominique), in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
- Art. «Tabari», in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
- Art. «Théorie du texte», Barthes (Roland), in *Encyclopedia Universalis, version 10*, (C-D).
- Arts. «Sunnisme, Sunisme Chiisme», in *Encyclopedia Universalis, version 10*, (C-D).
- Asad (Talal). *Genealogies of religion*, Johns Hopkins University Press, 1993.
- Aumann (R.A.). *Notes on game theory*, West View Press, Boulder, (cola), 1988.
- Austin (J.-L.). *Quand dire c'est faire*, Seuil, Paris, 1970.
- Badiou (Alain). *Logiques des mondes, l'être et l'événement 2*, Seuil, Paris, 2006.
- Barthel (P.). *Interprétation du langage mythique et théologie Biblique*, Brill, Leyde, 1964.
- Beaude (Joseph). *La Mystique*, Paris, Cerf, 1990.
- Beaufret (A.). *Introduction à la stratégie*, A.Colin, Paris, 1963.
- Beigbeder (O.). *Le symbolisme*, coll. que sais-je?, P.U.F., Paris, 6^{ème} éd., rev., 1989.
- *La symbolique*, coll. Que sais-je? P.U.F., Paris, 1957, 6^{ème} éd., rev., 1988.
- Belnap (N.D.), Steel (T.). *The logic of questions and answers*, New haven, London, Yale Univ. Press, 1976.
- Blachère (R.). *Le Coran*, coll. que sais-je?, P.U.F., Paris, 4^e éd., 1976.
- Black Well (D.), Ginstack (M.A.). *Theory of games and statistical decisions*, Wiley, 1954, réimp. Dover, New York, 1980.
- Bongé (Pierre). *Analyse conversationnelle et théorie de l'action*, les éditions Didier, Paris, 1992.
- Bonnevitz (Patrice). *La sociologie de P. Bourdieu*, P.U.F., 2^{ème} édition mise à jour, 2002.
- Bourdieu (Pierre). *Langage et pouvoir symbolique*, préface de John B. Hompson, Editions du Seuil, Paris, 2001.
- Bouverne (Jacques). *Dire et ne rien dire, l'illogisme, l'impossibilité et le non sens*, Editions Jacqueline Chambon, 1997.
- *Herméneutique et linguistique*, Paris, Combas, L'éclat, 1991.
- *Langage, perception et réalité*, Nîmes, J. Chambon, 1993.
- Boyer (R.). *Anthropologie du sacré*, Mentha, Paris, 1992.
- Breton (Philippe). *L'argumentation dans la communication*, Editions la Découverte, Paris, 2003.

- Breton (Philippe) et Gauthier (Gilles), *Histoire des théories de l'argumentation*, Editions la Découverte, Paris, 2000.
- Buffon (Bertrand), *La parole persuasive, théorie et pratique de l'argumentation rhétorique*, P.U.F., Paris, 2002.
- Burdeau (Georges), *L'état*, Editions du Seuil, Paris, 1970.
- Caillois (R.), *L'homme et le sacré*; Gallimard, Paris, nouv. éd., 1988.
- Cassirer (E.), *La philosophie des formes symboliques*, trad., O. Hasen Love, J. Lacoste et C. Fronty, 3 vol, Minuit, Paris, 1972.
- Castoriadis - Aulagnier (P.), *La violence de l'interprétation*, P.U.F., Paris, 1975.
- Chabbi (Jacqueline), «Sofisme», in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
- Chambers, *Encyclopedic English Dictionary*, copyright, Larousse, 1994.
- Chelhod (Joseph), *Les structures du sacré chez les arabes*, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1964.
- — —, *Les structures du sacré chez les arabes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986.
- Chodkiewicz (Michel), *Les illuminations de la Mecque (IBN ARABI)*, Albin Michel, 1^{ère} édition, Paris, 1998.
- Chydenius (John), «La théorie du symbolisme médiéval», *Poétique*, n°29, 1975.
- Corbin (H.), *Face de Dieu, face de l'homme, Herméneutique et Soufisme*, Flammarion, Paris, 1983.
- — —, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Aubier, 2^{ème} édition, 1993.
- Dague (Souche), *Hégélianisme et dualisme*, Paris, Vrin, 1980.
- Debray (Régis), *Dieu, un itinéraire, Matériaux pour l'histoire de l'éternel en occident*, Odile Jacob, Paris, 2003.
- Deleureq (Gilles), *L'art d'argumenter, structures rhétoriques et littéraires*, Editions Universitaires, 1982.
- Derrida (Jacques), *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.
- — —, *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972.
- — —, *Mal d'archive une impression Freudienne*, Editions Galilée, 1993.
- Descombes (Vincent), *L'inconscient malgré lui*, Paris, les éditions de Minuit, 1977.
- Druchon (Pierre), *L'herméneutique de Gadamer: Platonisme, et modernité*, Paris, éd. du Cerf, 1994.
- Ducrot (Oswald)/ Todorov (Tzveten), *Dictionnaire Encyclopédique des sciences du langage*, Editions du Seuil, Paris, 1972.
- Eco (Umberto), *Interprétation et surinterprétation*, (traduit de l'anglais par Jean Pierre Comette), P.U.F., Paris, 1992.
- — —, *Interprétation et surinterprétation*, P.U.F., Paris, 1996.
- — —, *La production des signes*, Librairie Générale Française, 1992.
- — —, *Le signe*, éditions Labor, Bruxelles, 1988.
- — —, *Les limites de l'interprétation*, Bernard Grasset, Paris, 1992.
- Eggs (Ekkehard), *Grammaire du discours argumentatif*, Paris, Kimé, 1994.
- Eliade (M.), *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1987.
- Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D), Art, «signe et sens».
- Engel (Pascal), *Studia philosophica*, 1998.
- Foucault (Michel), *L'archéologie du Savoir*, Editions Gallimard, Paris, 1972.
- — —, *L'ordre du discours*, éditions Gallimard, Paris, 1971.
- Francis (Jacques), «Argumentation et stratégies discursives», in *L'argumentation*, colloque de Cerisy (textes édités par Alain Lempereur), Pierre Marga éditeur,

- Gadamer (H.-G.). *L'art de comprendre. Ecrits I, herméneutique et tradition philosophique*, éd Aubier, Paris, 1982.
- , *L'art de comprendre. Ecrits II, herméneutique et champ de l'expérience humaine*, éd Aubier, 1991.
- , *Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éd. du Seuil, Paris, 1976.
- , *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996.
- , *Herméneutique et philosophie*, éd., Beauchesne, Paris, 1999.
- , *La philosophie herméneutique*, P.U.F., Paris, 1996.
- Gardet (Louis), *Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités*, librairie Hachette, 1977.
- Genette (Gerard), *Seuils*, collection poétique aux éditions du Seuil, Février, Paris, 1987.
- Gilliot, (C.), *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabari*, Paris, 1990.
- Gioton (Maurice), *Traite de l'amour (IBN ARABI)*, Albin Michel, Paris, 1986.
- Golder (Caroline), *Le développement des discours argumentatifs*, De Lachaux et Nicstlé, Paris, 1996.
- Goody (J.), *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Minuit, Paris, 1979.
- , *Literacy in traditional societies*, Cambridge, Univ. Press, Cambridge (G.B), 1968.
- Goff (Jacques) (dir.) *L'homme médiéval*, Editions du Seuil, Paris, 1989.
- Green (G.M) « How to get people to do things with words; the imperative question », in Cole Morgan (éds), 1975, p. 107-141.
- Gresch (Jean), *Herméneutique et grammatologie*, éd., du CNRS, Paris, 1977.
- , *L'âge herméneutique de la raison*, éd., du Cerf, Paris, 1985.
- Grize (Jean-Blaise), *Logique et langage*, Editions Ophrys, 1997.
- Grondin (Jean), *Introduction à Hans Georg Gadamer*, éd. du Cerf, La nuit surveillée, Paris, 1999.
- , *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.
- , *L'universalité de l'herméneutique*, P.U.F., Paris, 1993.
- Guitton (J.), *La pensée et la guerre*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969.
- Gumperz (John J.), *Discourse strategies*, Cambridge University Press, First published, 1982.
- Hintikka (J.), *The semantics of questions and the questions of semantics*, Amsterdam, North Holland, 1976.
- Jambet (Christian), *La logique des orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Seuil, Paris, 1983.
- Janes (E.), *The theory of symbolism*, Londres, 1958.
- Jean Martin (Henn), *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Librairie Académique, Perrin, Paris, 1988.
- Juszezak (J.), *L'appel du sacré*, S.E.D.E.S, Paris, 1988.
- Kaplan (Francis), *La vérité et ses figures*, Aubier Montaigne, Paris, 1977.
- Kogève (Alexandre), *La notion de l'autorité*, Edition Gallimard, Paris, 2004.
- L'argumentation* (Colloque de Cerisy), Pierre Mardaga, Editeur, Liège, 1991.
- L'encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition), Paris, G.-P Maisonneuve et Larose S.A., 1975, Tome III (IBN ARABI), PP 726-734).
- L'imagination créatrice*, Actes mis en forme par Rosemary

- Baconnière, Neuchâtel, Suisse, 1971.
- Le discours philosophique sur la modernité, douze conférences composées de 1983 et 1984*, N.R.F, 1988.
- Leach (E.), *Critique de l'anthropologie (Rethinking Anthropology, 1961)*, trad. D. Sperber et S.Thion, P.U.F, Paris, 1968.
- Lings (Martin). *Qu'est-ce que le soufisme?*, (titre original : *what is Sufism?* George Allen et Unwin Ltd, Londres, 1975), Seuil, Paris, 1977 (pour la traduction française).
- Malinowski (B.), *Une théorie scientifique de la culture et autres essais (A scientific theory of culture and other essays, 1944)*, trad. P. Cliniquant, Paris, 1968.
- Mannot (G.), «Islam - les sciences religieuses traditionnelles», *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
- Marconi (D.). *La philosophie du langage au XX^{ème} siècle*, L'éclat, Combas, 1997.
- Massignon (Louis). *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam*, Paris, 1929.
- Mercier (P.), *Histoire de l'anthropologie*, 3^{ème} éd., P.U.F, Paris, 1984.
- Merleau - Ponty (Maurice), *Sens et non-sens*, Editions Gallimard, Paris, 1996.
- Meyer (Michel) (dir.), *Histoire de la rhétorique des grecs à nos jours*, sous la direction de Librairie générale Française, 1999.
- Meyerovitch (Evade Vitray), *Anthologie du soufisme*, Islam Sindbad, Paris, 1978.
- Moulin (H.), *Fondation de la théorie des jeux*, Hermann, Paris, 1980.
- Oléron (Pierre), *L'argumentation*, P.U.F., Paris, 1983.
- Ong (W.J.), *Orality and literacy*, Londres, 1982.
- Orecchioni (Catherine Kerebrat), *L'implicite*, Armand Colin, 2^{ème} édition, Paris, 1998.
- Orecchioni (Catherine Kerebrat) (dir.) «La question», Publications de l'U.R.A. 1347 «Groupe de recherches sur les interactions conversationnelles», C.N.R.S. Université Lyon 2, P.U.L, 1991.
- Ortigue (E.), *Le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris, 1962.
- Paul (Robert), *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, société du nouveau litté, Paris, 1970.
- Perelman (Chaïm) et Tyteca (Olbrechts Lucie), *Traité de l'argumentation*, Editions de l'université de Bruxelles, 5^{ème} édition, Bruxelles, 2000.
- Perelman (Chaïm), *L'empire rhétorique, rhétorique et argumentation*, Vrin 2^{ème} éd., augmentée d'un index, Paris, 2002.
- , *Le champ de l'argumentation*; Presses universitaires de Bruxelles, 1970.
- , *Le renouveau de la rhétorique*, P.U.F., Paris, 2004. (Sous la direction de Michel Meyer).
- Pétrémont (S.), *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Gallimard, Paris, 1964.
- Ramberg (B.), *Davidson's Philosophy of Language*; Black well, Oxford, 1989.
- Reboul (A.) et Moeschler (Jacques), *La pragmatique aujourd'hui*, Editions du Seuil, Paris, 1998.
- Reboul (Anne) et Moeschler (Jacques), *Pragmatique, du discours. De l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours*, Armand colin, Paris, 1998.
- Ricoeur (P.) Art. «Signe et Sens», in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
- , *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955, 3^{ème} éd. augm 1998.
- , *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969.
- , *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, éd. du Seuil, Paris, 1986.
- Ringoot (Roselyne) et Robert (Philippe) *L'analyse de discours*, Demoutrond, éditions, Apogée, 2004.

- Rouet (Clément). *Le réel et son double. Essai sur l'illusion*, Editions Gallimard, Paris, 1984.
- Schimmel (Anne-Marie). *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Cerf, Paris, 1996.
- Schelling (T.-C.). *Stratégie du conflit*, P.U.F. Paris, 1991.
- Sibony (Daniel). *Les trois monothéismes. Juifs, Chrétiens et Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Editions du Seuil, Paris, 1997.
- Tacou (C.) (dir.). *Les symboles du fleu*, les cahiers de l'herne, n°44, Paris 1983.
- Todorov (T.). «Texte» in O.Ducrot et T.Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, 1972.
- Tutescu (Mariana). *L'argumentation. introduction à l'étude du discours*, Editura universităţii T. II din Bucureşti, 1998.
- Van Eemeren (Frans) et Grootendorst (Rob). *La nouvelle dialectique*, traduit par S. Bruaxelles, M. Doury, et V. Traverso, traduction coordonnée par Ch. Plantin, Editions Kimé, Paris, 1996.
- Van Esbroeck (M.). *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969.
- Van Eis (Joseph). *Une lecture à rebours de l'histoire du Mutazilisme*, Librairie orientale Paul Geuthnen, S.A., 12 Rue Vavin, 75006, Paris, 1984.
- Vansina (J.). *De la tradition orale. Essai de méthode Historique*, Liège, 1961.
- Vattimo (G.). *Ethique de l'interprétation*, trad. de l'ital, La Découverte, Paris, 1991.
- Vernant (Denis). *Du discours à l'action*, P.U.F., Paris, 1997.
- Wang (J.). *The theory of games*, Oxford Univ. Press, New York, 1988.
- Webster (H.). *Le tabou (Taboo, 1942)*, Payot, Paris, 1952.
- Wıld (Stefan). *The Quran as text*, Liden, Brill, 1996.
- Wright (C.). *Truth and objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1992.
- Wunenberger (J.-J.). *Le sacré*, P.U.F. Paris, 1990.
- Yahia (Ouzan). *Histoire et classification de l'œuvre d'IBN ARABI*, Albin Michel, Paris, 1986.

ج - المواقع الإلكترونية:

- <http://logique.aqam.fr.com/histoire/11-htm>. (sémantique formelle et logique non-classique)
- <http://fr.wikipedia.org/wiki/logique>
- <http://new.bumanite.fr/Journal/2003>. Rey (Oliver), Sens et non-sens de la science.
- <http://jeanicood.cnrs.fr>.
- <http://jeanicood.cnrs.fr>, Engel (Pascal), *Studia philosophica*, 1998.
- <http://atheisme.free.fr/religion/definition-no-my-htm>. Dictionnaire des religions et des mouvements philosophiques associés.

فهرس الأعلام

- أدونيس 52، 161، 169، 172، 186-185، 206-205
- أبو زيد (نصر حامد) 44، 54، 57، 59، 81، 153-152، 161، 163، 203، 244، 247، 266، 274-272، 282، 285، 287، 289، 293، 300، 305، 325، 329، 348-347، 350، 357، 359-362، 365، 368، 381، 395، 408، 411، 415، 422، 427، 429، 436، 442، 444، 487
- أبو رزق (محمد علي) 342
- أبو العلا عفيفي 348، 432
- أبو يعرب نحرزوقي 145
- أحمد عرب (محمد) 121، 169
- أركون (محمد) 25، 47-48، 57-61، 65، 68، 111، 128، 156، 200، 301، 382، 387
- الأشعري 80
- الأسنني 55، 83
- الأصمعي 97
- أبراهيم (عبد هـ) 173، 191
- إسفريني 80
- بن أبي داود 205
- بن حزم 80
- بن حنون 247
- بن حنكأ 82
- بن عاشور (محمد قطّار) 17، 55
- بن عاشور (محمد الفضل) 59، 64، 78، 80، 82، 84، 224-225، 242، 258
- 272، 267
- ابن عامر (توفيق) 342-343، 348، 352، 386
- ابن عبد الجليل (منصف) 47، 60، 65، 88، 96، 119
- ابن عرسني 13، 21، 29، 341، 345، 347، 351، 353، 355-358، 364-366، 368
- 370-371، 373-381، 383-387، 390-399، 397، 401-406، 410-413، 415، 415-412، 421-432، 434-436، 438-439، 442-451، 454-456، 464، 523-524، 526-527، 529، 537
- بن كية 91
- بن مقفور 42
- بن المقنن 97، 346
- القبلي 300
- زغب لأصفهني 42
- الشعري 346
- بيوتي (عبد لري) 342
- بروكمدا (كرو) 78
- بيوتي (برجيا) 342
- بصفتي 88
- بلاسيور (أسي) 346
- قمة (خلد) 342
- لهبي (محمد) 342
- قروبيتي 97، 117، 130
- توزي (عبد) 46
- لجبرتي (محمد عسا) 41-42، 44، 46، 49
- لجبرتي (عبد القهر) 77، 223، 344، 354

- سيزكين (فؤاد) 45
 الشابي (علي) 239، 266
 الشاوش (محمد) 51، 65، 276
 الشرفي (عبد المجيد) 39، 47، 53، 55، 57، 59
 الشريف (محمد صلاح الدين) 27، 66
 الشعراني 97
 شكوي (غالي) 46
 الشهرستاني 80
 شوقلي (جان) 378، 406
 الصالح (صبيح) 64
 صمود (حمادي) 24، 27، 66، 68، 77، 81، 223، 226، 258، 436، 467
 صولة (عبد الله) 165، 168، 175-176، 183-185
 الطبري 12، 21، 28-29، 82-84، 90-94، 96-98، 111-113، 116-118، 120-123، 127-129، 131، 133-136، 142-145، 148-150، 168-169، 176-178، 179-181، 204-213، 217-219، 221، 224، 247، 269، 341، 345-349، 410، 456-454، 523
 طرايشي (جورج) 46
 الطنمي 97
 عبد الحق (منصف) 342
 عبد الحميد (شاعر) 425
 عبد الرحمان (طه) 46، 49، 61، 94، 133، 210، 416، 432، 444، 450
 العروتي (عبد الله) 45، 466
 العسقلاني (ابن حجر) 82
 عصفور (جابر) 226، 402
 عقيقي (أبو العلاء) 342
 علي الشابي 231
 عيد (عبد الرزاق) 25، 376
 الغراب (محمد محمود) 346
 جعيط (هشام) 53، 77، 128، 205، 310
 جولدسبير (أجتس) 21، 82، 327
 حردان (شواف) 46
 الحكيم (سماد) 343، 347-348، 367، 392، 430
 حنو (الهادي) 53
 الحموي 82
 حفي (حسن) 46
 خضر (العادل) 17، 288-290، 292، 310، 477
 خليل أحمد خليل 48، 53
 الذريسي (فرحات) 236، 270
 الذهبي (محمد حسين) 21، 39-40، 55، 59، 64، 78-80، 82-84، 226، 242، 247، 273، 275، 289، 323، 327، 344، 348، 350، 403، 409
 الزاوي 80
 الزمخشري 12، 28، 221-222، 224-228، 233، 235-236، 238-244، 246-248، 250-252، 255-262، 265-266، 284-289، 291-298، 300-301، 303-306، 317-319، 341-349، 455-456
 523، 528، 538
 زهير شفيق كتي 146
 الزبيدي (توفيق) 95
 الزين (محمد شوقي) 37، 56
 الشكفي (تاج الدين) 82
 الشحراني (أسعد) 342
 سرور (طه عبد الباقي) 346
 السعفي (وحيد) 52
 سلام (رفعت) 46
 سلفرمان (ج هيو) 56
 السلمني 97
 السليبي (ثالثة) 55، 57، 59، 64، 79-80، 82-84

- النضايي (علي) 65
 نيدوح (عبد القادر) 244، 266، 272-273، 282، 289-288، 322، 325، 327
 الفارسي (إبراهيم بن عبد الله) 347
 قاسم (محمود) 386، 402، 417، 428-429
 القاضي (محمد) 66، 87، 173، 191
 القاضي عبد الجبار 239، 277
 القشيربي (عبد الكريم) 97، 370-371، 384
 القمني 81
 الكتاني (محمد) 38، 52، 55، 78
 الكحلوتي (محمد) 378، 433، 443، 446، 451
 الكوز (محمد كريم) 173، 191
 كوفمان (سازة) 69
 مروة (حسين) 46
 السعدي (حنادي) 52
 مصطفى بن سليمان بالي زاده 445
 مفتاح (عبد الباقي) 342
 المطلبي 81
 المصافي (ميروك) 121
 منية (مقداد عرفة) 231، 305، 323، 327
 التويحيي 81
 التويربي (محمد) 180، 354
 هالم (هاينس) 449
 الوكيل (عبد الزحمان) 342، 378
 ياسين (عبد الجواد) 81، 153، 161، 205
 بقوت (سالم) 89
 يوسف (أفنة) 55، 90، 294، 398

فهرس المصطلحات

- الآلية التأويلية 369
 الأتمّ العقديّ 482
 الأحكام المشتركة 390-392، 400
 الأسر المنطقيّ 26، 240
 الأسيفة التداولية 53
 الأسيفة الدلالية المفردة 482
 أشراف القول 376، 415، 484
 أشكال الخطاب 117، 124-125، 145، 195، 384، 454
 الأشكال الخطابية 11، 283، 382-383
 الأشكال الفاعلة 26
 الأطر الجحاجية 12، 89، 221، 228، 351-353، 353، 363-364، 370، 453، 455
 الأعوان الوسانطونيون 289، 292
 أمّ الكتاب 294، 345، 456
 الأنساع الجحاجية 21، 81، 363، 389، 457، 455
 الأنموذج / عكس الأنموذج 176-177، 313
 الأنموذج 176
 الأنواع والأشكال 98
 الإجراء التأويليّ 477
 إدماج الجزء في الكلّ 145-147، 210
 الإذعان والطاعة 228، 262، 353
 الإيرادات الفاعلة 12، 442، 462، 477
 الإشارة 13، 21، 38، 71، 76، 149، 201، 278، 281، 340-341، 353-354، 365
 الإكتمال التفتي 21
 الإنشأ والمجازة 364، 367
 اليونويات 324، 480، 482، 495
 يونويات التسلّك 483
 الإيدولوجيا 487
 الاختيار 26، 83، 111، 142، 193، 235
 335، 345، 372-373، 376، 379، 389
 442، 505
 الاستراتيجية 197، 510
 الاستراتيجية الجحاجية 297، 510
 استراتيجية الخطاب 193
 استراتيجية خطابية 192
 اغتصاب الإذعان 180، 483
 الانسراضات 102-103، 110، 253، 255، 404، 519
 الإكتمال التفتي 21
 الانسصار 19، 92، 218، 247، 312، 473، 528
 البات 119، 191، 253، 256، 313، 422
 الباطن 152، 154، 189، 244، 294، 299

- 385, 383, 380, 365-363, 359, 357
 402, 400-399, 396, 394, 392, 386
 421, 416-414, 411, 408, 406-405
 446, 443, 439, 431, 429-425, 423
 466, 464, 456, 454-453, 451-449
 487, 485-482, 479, 477-474, 471
 511, 497-493, 490, 488
- التاريخ الخاص 472
 الشبكي 19, 319, 325-324, 365, 353
 517, 408
 تميم المدارك 450
 الشجادل 29, 64, 219, 291, 335, 375
 462
 التحاجج 29, 407
 التحليل 46, 61, 109, 528
 التخارج 493
 التخمين الحدسي 29
 التخييل 469
 التداولية 23, 41, 61, 70, 139, 144-145, 174, 153
 الشرات 17, 25-26, 31, 33, 41-46, 49
 50, 66, 70, 493, 500, 526-527
 529
 الفرات المديني 41, 47-48, 50, 70, 491
 الترشيع 361, 363, 365-367, 382, 473
 التركيب 28, 43, 234, 461-462, 491, 515
 التفاعل 271, 300, 462
 التصور/التصورات 26, 39, 58, 60-61, 113, 141, 156, 160-161, 164-163
 183, 185, 190, 194, 196, 202-203, 205, 227, 228, 258-260, 273-272
 282, 287, 298, 303, 306, 308
 315, 327, 325, 339-337, 351-350
 355, 358-357, 362-360, 365-364
 368, 378, 385, 388, 399, 402
 405, 410, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000
- 324-323, 321, 317-316, 308, 304
 381, 369-368, 358-357, 329, 326
 444, 438, 434, 423-422, 413, 387
 511, 449
 البرهان الشكلي 143
 البصر 21, 38, 71, 76, 201, 205, 216
 219, 222, 261, 298, 341-340, 353-
 354, 365, 368, 377, 402, 408
 455, 438, 410
 البصري 25, 28, 345, 410, 415, 450
 466, 468, 474, 481, 490, 495
 البلاغة 23, 192, 244, 261, 273, 291
 304, 336-335, 359, 388, 436
 بنية لغوية مركبة 26, 75
 بنية الواقع 508
 البيان الأجزل 476
 التأجيل 192, 496
 التأويل 21, 28, 34, 39, 57-56, 79-81, 85, 119, 355
 التأويلي 17, 27-29, 37, 68, 80, 109, 153, 185, 189, 192, 196, 200, 202, 226, 229, 244, 254-253, 261, 266, 268, 281, 285, 290, 294-292, 297, 300, 317-316, 323, 328, 330, 336-338, 345, 351, 354, 357, 372, 378, 387, 389, 393, 395, 398, 401, 404-405, 407, 411, 413, 416, 428, 430-431, 434-435, 439, 441, 444, 450-451, 456, 464-463, 468, 471, 473, 477-479, 482, 487, 489, 493-494
 التأويلية 18, 24, 28, 71, 95, 181, 185, 194, 208, 218, 224, 226, 244, 255, 256, 276, 284, 290, 299-301, 306, 310, 311, 315, 317, 321, 324-328, 331, 333-335, 339, 350, 354

- ،142-141 ، 139 ، 126 ، 123 ، 121-118
 ،167-165 ، 160 ، 157 ، 155 ، 149-148
 -189 ، 187-186 ، 184-178 ، 175 ، 169
 ،204 ، 202 ، 200-197 ، 195-192 ، 190
 -228 ، 224 ، 218 ، 212-211 ، 209-207
 ،247-246 ، 244-241 ، 238-237 ، 233
 ،271-270 ، 263-259 ، 253-252 ، 250
 ،295 ، 292-289 ، 287-286 ، 281 ، 274
 ،317-316 ، 314-311 ، 308 ، 301 ، 297
 ،352 ، 336-331 ، 327-325 ، 322 ، 320
 ،368 ، 366 ، 362-359 ، 357-356 ، 354
 ،391 ، 387 ، 385-383 ، 379 ، 376-375
 ،435 ، 428 ، 424 ، 414 ، 411 ، 407-406
 ،470 ، 468 ، 464 ، 457 ، 453 ، 437
 ،492 ، 489 ، 487 ، 485-482 ، 480 ، 478
 507-506 ، 495
 الجمهور الخاص 93 ، 271 ، 515
 الجمهور الكوني 322 ، 506
 حاجات الجمهور 113 ، 169 ، 229 ، 484
 507
 الجباج 19 ، 24 ، 26 ، 28 ، 35-34 ، 37 ، 39-
 ،75 ، 71-70 ، 68 ، 64 ، 62-58 ، 56 ، 41
 ،103 ، 99-98 ، 96-93 ، 91-88 ، 86-85
 -123 ، 118 ، 116 ، 114-112 ، 109 ، 105
 ،151 ، 141-140 ، 136-134 ، 130 ، 127
 -179 ، 175-174 ، 165 ، 160 ، 158 ، 155
 ،210 ، 201 ، 193 ، 187-184 ، 182 ، 180
 ،225 ، 222-221 ، 219-218 ، 216 ، 212
 ،259 ، 255 ، 248-247 ، 244 ، 240 ، 227
 ،284 ، 279-278 ، 272-270 ، 264-262
 ،340 ، 337-334 ، 315 ، 295 ، 290 ، 286
 ،382 ، 379 ، 365 ، 363 ، 361 ، 352-351
 -462 ، 456 ، 454 ، 448 ، 406 ، 390-389
 ،484 ، 482 ، 474-471 ، 469-467 ، 464
 ،511 ، 508-505 ، 503-499 ، 493 ، 489
 528 ، 526
 ،470-469 ، 453 ، 443 ، 439 ، 436 ، 431
 513 ، 472
 التصورات التأويلية 306
 التصورية 415
 الثعالب البيوي 25
 التمثيل 338 ، 328
 التفسير 21 ، 36 ، 39 ، 48-47 ، 55 ، 61-60
 -116 ، 99 ، 87 ، 85-84 ، 77 ، 66 ، 63
 ،185 ، 179 ، 160 ، 152-151 ، 129 ، 117
 -223 ، 206 ، 203-202 ، 198 ، 190-189
 ،345-344 ، 328 ، 309 ، 294 ، 269 ، 225
 ،511 ، 470 ، 446 ، 402 ، 392 ، 351-350
 526-525
 التقليدي 49
 الثغنيات الجباجية 262 ، 271 ، 317 ، 269
 385
 التمام الأكمل 477-476
 تمجيد 101 ، 235
 التمكين 21
 الشانغ 19 ، 68 ، 71 ، 111 ، 178 ، 191-192 ،
 ،290 ، 272 ، 219-218 ، 213 ، 200 ، 194
 ،353 ، 350-349 ، 340 ، 334 ، 332 ، 296
 ،449 ، 444 ، 438-437 ، 422 ، 395 ، 382
 495 ، 487 ، 478-476 ، 474 ، 471 ، 469
 الشافض وعدم الأثاق 135 ، 140 ، 210
 الشوجيه 110 ، 126 ، 152-151 ، 157 ، 186 ،
 469 ، 406 ، 399-398 ، 210 ، 198
 التوجيهي 152
 التوجيهية 133 ، 211
 التوقيف 471
 الثيقين 21 ، 129
 جاذبية المركز التراثي 25
 جسم الإقناع الوسائطي 385
 الجماعات المعتمدة 25 ، 478
 الجمهور 21 ، 87 ، 93-90 ، 96 ، 98 ، 100 ،
 ،114 ، ...

- 149، 184، 210، 274-276، 278-279،
 281-282، 488، 502
 جميع المرض والبسط 408، 415
 الجميع القائمة على العلاقة التبادلية 140، 210
 الجميع القائمة على علاقة شبه منطقيّة 267،
 274
 الجميع القائمة على علاقة وظيْفية 267، 282،
 508
 الجميع المؤسسة على بنية الواقع 149، 165،
 503
 جميع الهيكله والتأطير 389، 406-407، 429
 الحدّ الشكليّ 26
 حدوس 24، 75، 384
 الحفائض 19، 29، 102، 145، 178، 206،
 218، 233، 246، 259، 265-266، 268-
 270، 273، 275، 284، 287-288، 292،
 295، 298-299، 303-304، 312-313،
 320، 324-325، 328-332، 340، 349،
 353، 357، 360-362، 364-366، 369،
 373، 377، 379-380، 384-387، 390،
 392، 396، 399، 402، 406، 408-409،
 411، 416، 422، 425-427، 429-430،
 432، 435-440، 442-443، 445-447،
 454، 475، 477-478، 487، 489، 491،
 494-495
 الحقائق الأصليّة 25، 427، 432
 الحقائق الثامنة 486
 الحقائق الخاصّة 476
 الحظّ الججاجيّ 26
 الحقيقة 21، 24، 29، 57، 110، 142، 163،
 181، 189-190، 198، 200-201، 207-
 208، 225، 261، 268، 281، 288-290،
 293-295، 303-304، 310-311، 314،
 316، 318، 322، 326، 329-332، 336-
 337، 340-341، 348، 350، 354، 359،
 362، 369، 382-383، 389، 394-395،
- الججاجيّ / المحجاجية 19-20، 22-23، 26،
 28-29، 34-35، 37، 58، 67، 75، 89،
 91-92، 110، 112-113، 124-125، 129-
 130، 133، 139، 149، 157-158، 165،
 175-176، 183، 186-189، 191، 195-
 197، 205، 211، 216، 221، 227،
 240، 243، 246، 250، 254-255، 259-
 265، 270، 272، 277، 281، 306،
 309، 318-319، 331-332، 334-335،
 337، 345، 351-352، 361، 363-366،
 373، 375، 382-385، 387، 398-399،
 400-401، 404، 406، 408، 428-429،
 439، 446، 448-450، 453-454، 456،
 462، 464-466، 467-469، 472، 477-
 478، 481-482، 487، 492-493، 495-
 497، 499-501، 506، 513
 الحجب 292، 350، 360، 368، 387، 431
 الحجبية 26، 40، 60، 69-71، 131، 134-
 135، 145، 151، 155، 175، 180،
 192-193، 200، 207، 211-213، 216،
 218، 221، 258، 286-287، 301، 309-
 310، 310، 504، 509
 حجة الأنحاء 154-155، 287، 510
 حجة التّفير 152-153
 حجة التعدية 142-143، 210
 الحجة السّية 284-285، 509
 حجة السّلطة 158، 174، 198، 295-297،
 398، 449، 504
 حجة السّجاوزة 288-289
 الحجة النّاجمة 286
 جميع الاشتراك والمعموم 389، 399، 401،
 429
 جميع البسط والشرّ 423
 جميع الحدّ والتّعرّف 408، 414
 جميع النّوع والضمّ 408، 421
 الجميع شبه المنطقيّة 134-136، 144-145،

- الخبيل 335، 353، 358-357، 369، 401
 الخبيل الغلاق 435
 الخبيل 386، 402، 423، 428
 الخبيرة القابلية 351، 463
 الخبيرة القسوية 463
 الخضر 19، 92، 340، 392، 471، 493
 الخبيرة 21، 28، 38، 71، 76، 218، 298
 440، 410، 354، 336
 الخبيرة 117، 212، 218، 437
 دوائر الامتداد 422، 450
 الخبيرة العينية 472
 الخبيرة الزمنية 473
 الخبيرة 55، 87، 181، 186-185، 304، 336
 429، 427، 425، 392، 368، 365
 449، 435، 433
 الخبيرة القسوية 495
 الخبيرة الزمنية 495
 الخبيرة 43، 125، 146، 164، 183، 280
 483، 475-473، 373
 الخبيرة 81، 94، 164، 173، 263، 283
 468-466، 453، 434-433، 428، 408
 493-492، 488، 482-481، 477، 475
 الخبيرة 29، 481
 الخبيرة 160، 265، 275، 293، 483، 499
 511، 507-505، 502
 الخبيرة 17، 26، 29، 296، 445
 الخبيرة القابلية 318، 326، 430، 493
 الخبيرة 40، 59، 90، 125، 133-132، 143
 300، 225، 213، 185، 173، 168
 464، 386
 الخبيرة 153، 186، 199، 467، 472، 480
 580
 الخبيرة 167-168، 175-176، 238-239، 287
 481، 389، 387
 الخبيرة 398، 488، 496
 407، 425، 416، 413-412، 410، 407
 437، 433، 442-439، 452، 457-456
 462، 470-469، 473، 482، 480-475
 490-489، 487
 الخبيرة الجائزة 474
 الخبيرة والتفاعل 234
 الخبيرة المقيدة 481
 الخبيرة 19، 21، 25، 37-33، 40، 42
 53-55، 58-59، 61-62، 65، 68، 71
 86، 89، 91-94، 96، 98، 100-103
 105-121، 126-127، 132-134، 140
 142، 145، 147-149، 151-159، 167
 170، 174-183، 185-189، 191-196
 198-200، 202، 204-205، 208، 210
 212، 219، 225-226، 228-229، 237
 240، 242، 250، 252-254، 256، 259
 261-265، 269-270، 275، 278-279
 281، 284-286، 290-292، 296، 300
 306-309، 312-313، 318-322، 325
 327، 331-336، 345، 348-354، 361
 362، 364-365، 371-373، 376-375
 378-379، 384-385، 388، 390، 392
 394، 398-399، 401، 402-422، 434
 425، 428، 431، 436، 439، 444
 449، 454، 472-475، 477-478، 480
 483، 489، 492-493، 499-501، 505
 507، 511، 512، 527-528
 الخطابة 288
 الخطابة 48، 127، 133، 186-185، 226
 238-239، 250، 270، 276، 286-285
 297، 314، 319-318، 326، 364، 398
 430، 439، 450، 453، 467، 474-475
 484، 492، 501، 507
 الخطيب 313، 359، 404، 501، 505-507
 509، 512
 الخطيب/المصاحف 228، 262، 291-290، 336

- القطع والجزم 218 ، 496
 الخلب 349 ، 354-356 ، 368 ، 402 ، 405 ، 413 ، 422 ، 427-429 ، 431-432 ، 437 ، 443-444 ، 446 ، 449 ، 507
 الظبي 405 ، 421 ، 423 ، 428
 القيم 358 ، 366 ، 379 ، 393 ، 400 ، 404 ، 406 ، 432 ، 443 ، 512 ، 519
 الكشف 292-293 ، 350 ، 361 ، 368 ، 383 ، 404 ، 435 ، 446
 الكلام الإلهي 18 ، 287 ، 360 ، 394 ، 443
 لافظ وسيط 54
 اللّغة 36 ، 122 ، 163-164 ، 186 ، 188 ، 195 ، 200 ، 257-258 ، 272-273 ، 280 ، 283 ، 300-301 ، 304 ، 311-312 ، 321 ، 332-333 ، 426 ، 437 ، 463 ، 507-508 ، 513 ، 514
 اللّوح المحفوظ 79 ، 110 ، 198 ، 206 ، 294 ، 323 ، 328 ، 345 ، 456 ، 479
 المآلات الاستراتيجية 454
 المأصول 35 ، 63 ، 70 ، 124
 المؤثرات المقالة 373
 مؤسسات صناعة المعنى 480
 المؤسسة الأرثوذكسية الإسلامية 36
 المؤسسة السّنة الأرثوذكسية 322 ، 325 ، 352
 المصاحف/المؤزل 11 ، 13-14 ، 19-21 ، 28-29 ، 79-80 ، 87 ، 164 ، 186 ، 188-189 ، 196 ، 200-202 ، 224 ، 239 ، 244 ، 245 ، 255 ، 261 ، 271 ، 273 ، 286 ، 301 ، 303-304 ، 310 ، 316-319 ، 321 ، 325 ، 331 ، 333 ، 336-337 ، 339 ، 341 ، 354 ، 378 ، 381 ، 386-387 ، 390 ، 398-399 ، 401 ، 408 ، 412-413 ، 415 ، 422-428 ، 428-425 ، 430 ، 432 ، 437 ، 446 ، 448 ، 450 ، 452-453 ، 456-457 ، 463 ، 466 ، 468-472 ، 474-475 ، 478-480 ، 482-484 ، 486-489 ، 492 ، 494
- الضائب المعنوي 482
 الصحة المنسبة 494
 الضراع 338 ، 382
 الصفات الواجبة 481
 صناعة الحقيقة 479-480
 صون الأصول 476
 طاعة القوي 483
 الطرائق الاتصالية 132 ، 183
 الطرائق الاتصالية 132 ، 184
 طرائق العرض 111 ، 117-118 ، 246-247 ، 255 ، 380
 الظاهر 48
 العارفون 26
 العالم المفرد 472
 العقائد 19 ، 47-48 ، 89 ، 103 ، 111 ، 119-121 ، 127 ، 141 ، 145 ، 150 ، 169 ، 182 ، 185 ، 200 ، 202 ، 204 ، 206 ، 231 ، 240 ، 247
 العقائد المذهبية 29 ، 454 ، 481
 عكس النموذج 177
 علماء الرّسوم 349 ، 382 ، 392 ، 395 ، 438 ، 443
 العمل الججاجي 20 ، 240 ، 259 ، 284 ، 288-289 ، 303 ، 362 ، 369 ، 379 ، 437 ، 502
 العنف التأويلي 338
 العنف الرمزي 424 ، 483-484
 عوالم الحلم الميتافيزيقي 471
 العوالم الممكنة 20 ، 164 ، 404 ، 423 ، 427 ، 446 ، 448 ، 462 ، 469 ، 472
 القائلون الاجتماعيون 29 ، 117
 الفرد الجديد 338
 فعل القراءة 483
 الفهم 34 ، 49 ، 60 ، 85 ، 106 ، 124 ، 153 ، 164 ، 169 ، 195 ، 206-207 ، 225-226 ، 273 ، 289 ، 343 ، 355 ، 358-359 ، 381 ، 478 ، 483
 الفهم الأصوب 474 ، 478

- المالك ، 456 ، 483
- المتغيرات التاريخية والاجتماعية 45
- المتقبل 119-120 ، 123 ، 169 ، 191 ، 193-
- 195 ، 233-232 ، 237 ، 244 ، 251-250 ، 253 ، 261 ، 265 ، 270 ، 279 ، 287 ، 289 ، 291 ، 308 ، 313-314 ، 322 ، 331-
- 334 ، 336 ، 356-355 ، 375 ، 383 ، 386 ، 390-392 ، 422 ، 425 ، 480 ، 485 ، 492
- 501-500
- المتن 25 ، 96 ، 104-105 ، 108 ، 247 ، 244 ، 253-254 ، 311 ، 353 ، 371-373 ، 384 ، 440 ، 466 ، 474 ، 490
- المثل 165-167 ، 309
- المجال التداولي 41 ، 66 ، 148 ، 181 ، 210-
- 211 ، 213 ، 216 ، 322 ، 376 ، 382 ، 464 ، 475 ، 484 ، 488 ، 490
- المجاورة 28 ، 264 ، 288 ، 368 ، 461 ، 469 ، 471 ، 478 ، 491 ، 496 ، 510
- المجرى التفسيري 71 ، 82 ، 98 ، 171 ، 218 ، 455
- المحتاج 19 ، 21 ، 86 ، 103-105 ، 107 ، 111 ، 116-118 ، 120 ، 132 ، 144-145 ، 149 ، 151 ، 153 ، 157 ، 165 ، 170 ، 174 ، 179-182 ، 187-188 ، 192 ، 199 ، 208 ، 212 ، 216 ، 221 ، 229-230 ، 232-233 ، 242 ، 238-243 ، 244-245 ، 250 ، 253-256 ، 259-263 ، 265 ، 278 ، 280-281 ، 290 ، 306 ، 308-309 ، 316 ، 318 ، 320-321 ، 332 ، 334 ، 336 ، 353-352 ، 359 ، 361-364 ، 373 ، 376 ، 379 ، 383 ، 385 ، 388 ، 398-399 ، 401 ، 404 ، 406 ، 407 ، 414 ، 448 ، 450 ، 484
- المحتاج/المؤول 14 ، 19 ، 21 ، 26 ، 28-29 ، 261 ، 386 ، 390 ، 398 ، 401 ، 412-413 ، 432 ، 437 ، 450 ، 453 ، 428-422 ، 430 ، 432 ، 474-472 ، 468
- 488-487 ، 484-482 ، 480 ، 475
- المحاثة بالتجهيل 182
- المخاطب 157
- مخزن الحقائق 18 ، 71
- المخيال 162 ، 297 ، 311 ، 330 ، 409 ، 464-
- 465 ، 513-514 ، 467 ، 465
- المراتب 13-14 ، 29 ، 100 ، 155-156 ، 161 ، 290 ، 377 ، 450 ، 457
- المراتب الاجتماعية 477
- المركز العقدي 493
- المركز العقدي الأرثوذكسي 37
- مركزية الخطاب القرآني 54
- المسريد 329 ، 340 ، 349 ، 357 ، 361-362 ، 365 ، 368 ، 380 ، 384 ، 387 ، 404 ، 422 ، 433 ، 441-442 ، 483
- مسالك المعنى 467 ، 482
- المستدل 20-21 ، 120 ، 151 ، 318 ، 321 ، 334 ، 339 ، 373 ، 493
- المصنف 204
- مطالب مؤسات الاعتقاد 484
- المعاني 44 ، 106-107 ، 133 ، 183 ، 212 ، 216 ، 240 ، 244 ، 254 ، 258 ، 271 ، 278 ، 299-300 ، 324 ، 330 ، 332 ، 335-
- 345 ، 402 ، 408 ، 410-411 ، 416 ، 428 ، 432 ، 435 ، 439 ، 443-446 ، 463 ، 466 ، 480 ، 486-487 ، 494
- المعاني الجائزة 495
- المعاني/المواضع 255 ، 518
- المعقول 263 ، 297 ، 466 ، 504-505 ، 517-
- 518
- المعقول الخاص 479
- المعقول الشخصني 472
- المعقولات التأويلية 475
- المعقولة 163 ، 489 ، 494
- المعنى 10 ، 14-15 ، 44 ، 71 ، 121 ، 153 ، 156 ، 160 ، 175 ، 192 ، 196-198 ، 200-

- 504 ، 502 ، 493 ، 477
 مقامات التلظُّف 10 ، 484
 المقاميّ 366 ، 286 ، 263
 المقاميّة 21 ، 27 ، 55 ، 61 ، 93 ، 123 ، 125 ،
 238 ، 207 ، 189 ، 186 ، 151 ، 144
 480 ، 403 ، 386 ، 334 ، 271
 المقدّس 17 ، 25 ، 37-36 ، 146 ، 158 ، 162-
 457 ، 448 ، 430 ، 382 ، 232 ، 164
 المقدمات الججاجيّة 98 ، 102 ، 111 ، 113 ،
 116 ، 118 ، 150 ، 221 ، 245-247 ، 253-
 380-378 ، 373 ، 320 ، 263 ، 259 ، 255
 506 ، 502 ، 455
 المقولات الججاجيّة 12-13
 المنازل 13-14 ، 29 ، 155 ، 208 ، 290 ، 379 ،
 462 ، 457 ، 444 ، 438 ، 386 ، 381
 495 ، 487
 المنازل السبابة 477
 المناويل 11 ، 13-14 ، 21-22 ، 24 ، 27 ، 34-
 389-388 ، 68-67 ، 65 ، 63 ، 37 ، 35
 509 ، 492 ، 453
 المنطق 23 ، 100 ، 184 ، 277 ، 282-283 ،
 457 ، 411 ، 385 ، 333 ، 301 ، 299
 519 ، 509-506 ، 494 ، 491
 المنطقيّ 100 ، 136 ، 143-144 ، 179 ، 192 ،
 266 ، 261 ، 244 ، 240 ، 204 ، 194
 411 ، 323 ، 317 ، 294 ، 281 ، 275
 512 ، 506 ، 504 ، 502 ، 499 ، 461 ، 441
 منطقيّات مفردة 494
 المنطقية 20 ، 126 ، 135-136 ، 138-143 ،
 240 ، 238 ، 210 ، 194 ، 149 ، 145
 332 ، 314 ، 283-282 ، 279 ، 276 ، 274
 472 ، 464-463 ، 432 ، 386 ، 349 ، 337
 507-506 ، 500-499 ، 495 ، 493 ، 488
 520 ، 515
 المنطوقات الججاجيّة 12 ، 96 ، 232 ، 245 ،
 455 ، 453 ، 371 ، 225-224 ، 219-218 ، 209-206 ، 201 ،
 270 ، 261-260 ، 255 ، 244 ، 234 ، 227 ،
 287-286 ، 283-282 ، 278 ، 274-273
 -316 ، 310 ، 300-299 ، 295-293 ، 289
 333-330 ، 328-326 ، 324-321 ، 317
 -395 ، 386-385 ، 366 ، 345 ، 341 ، 336
 437-436 ، 434 ، 427-425 ، 399 ، 396
 465 ، 456 ، 449 ، 446-445 ، 441-439
 477 ، 475-474 ، 472-470 ، 468-467
 509 ، 502 ، 494 ، 489 ، 486 ، 483-479
 530 ، 521 ، 518 ، 514 ، 511
 المعنى التفسيريّ 494
 المعنى اللدنيّ 26 ، 209 ، 218 ، 241 ، 327 ،
 489 ، 382
 المفسّر 13 ، 24 ، 33-34 ، 39 ، 57 ، 60-59 ،
 160 ، 155 ، 153 ، 130 ، 96 ، 88 ، 71
 190-189 ، 184-183 ، 180 ، 176 ، 162
 -223 ، 219-218 ، 207 ، 202 ، 196 ، 192
 324 ، 310 ، 296 ، 263 ، 242 ، 225
 472-471 ، 448 ، 440 ، 381 ، 336 ، 331
 494 ، 486 ، 479-478
 المقاربة الأجناسيّة/ الأنواعيّة 500
 المقاربة الأسلوبية 500
 المقاربة التحاورية 499
 المقاربة التحاورية والتفاعلية 499
 المقاربة اللغوية 499
 المقاربة الضائفة 500
 مقاصد التأويل 164 ، 483
 المقام 10-11 ، 56 ، 69 ، 85 ، 89-90 ، 94 ،
 143 ، 132 ، 125 ، 116 ، 114 ، 105-104
 250 ، 240 ، 189-188 ، 186-185 ، 180
 331 ، 307 ، 300 ، 291 ، 278 ، 272
 524 ، 422 ، 383 ، 377 ، 370 ، 354
 المقامات 26 ، 71 ، 141 ، 168 ، 174 ، 181 ،
 276 ، 267 ، 221 ، 218 ، 212 ، 186
 382 ، 380-379 ، 364 ، 361 ، 331 ، 286

- المنقول 35، 63، 70، 263
 المنوال 226، 246، 327، 345، 390، 453
 المنوال الجباجبي 86
 المواضيع 106-109، 125، 277، 401-400، 406، 519، 512، 521
 المواضيع/ المعاني 106
 مواقف المؤزّلين 25
 الموضوعات المقابفة 127، 373، 474
 موقع الحجفة 61
 الميكانيكا الجباجبية 19، 387، 511
 التجارة الجباجبية 21، 153، 352، 376
 نحو الخطاب التصيري/ التأويلي 492
 نذر 203، 260، 271، 281، 292، 465، 473، 490، 497
 نذر تأويلي ممكن 470
 نذور 13، 26، 116، 195، 296، 310، 336، 339، 375، 377، 404، 448، 467، 469-470، 480، 494، 496
 التسنق 11، 28، 40، 57-58، 68، 105، 170، 177، 181، 227، 281، 283، 286، 297، 340، 343، 353، 403، 441، 454، 456-457، 467-469
 التسنق 9-11، 14-15، 18، 20، 24، 29، 51، 56-59، 61، 71، 92، 94، 121، 160، 167، 180، 201، 203، 207، 209، 211، 219-218، 225، 227، 231، 233، 244، 271-270، 273، 282، 287، 289-290، 292-295، 299-300، 312، 314، 317، 321، 323، 328-327، 337، 341، 343، 345، 352، 358، 361-362، 364-365، 368، 381-383، 385-387، 393، 395-396، 402-403، 407-408، 411، 412، 422، 428-427، 430، 431، 433، 437-438، 440-441، 443، 444-449، 454، 457، 462-463، 464
- 466-478، 480-482، 484-485، 487-488، 490-491، 493-495، 501، 513، 525، 527-528، 530
 التسنق المؤزّل 218-219، 271، 287، 300، 386، 471، 475، 485، 490، 496
 نصوص الاعضاد 25
 التسنق 71، 181، 185، 218، 226، 273، 283، 468
 نظام الحجفة 11، 58، 70، 185، 196، 218، 491
 النظامي 187
 التسنق 11-14، 21، 27-28، 33-34، 36، 38-41، 43، 46، 48، 61، 63، 65-66، 68، 70-71، 73، 75-76، 95، 105، 109-110، 114، 124، 127، 147، 149، 152، 159، 161، 164، 167، 174، 177-178، 180-181، 183، 189، 194، 196، 202-205، 216، 218-219، 221، 222، 225، 228، 250، 266، 271، 274، 279، 281-282، 287، 297-300، 306، 312، 322، 324، 326-327، 329، 330، 334، 339-340، 354، 436، 440، 455، 474، 483، 491
- النظري 9-10، 12، 14، 25-27، 34، 56-58، 64، 85، 88، 94، 133-134، 177، 189، 196، 203، 221-222، 240، 260، 264، 266، 272-273، 277، 296، 306، 314، 320، 325-327، 330-332، 341، 344، 347، 351، 365، 372، 378، 388، 391، 393، 409-411، 415، 421، 427، 429، 443، 448، 453، 455، 465-466، 468، 479، 481، 484، 490، 495
- النظري 9-11، 20، 25-26، 28، 33، 35، 51، 61، 63، 65، 69-70، 75، 94-95، 227، 250، 259، 262، 265-266، 292

- وجهات النظر 25 ، 330 ، 328-327 ، 323 ، 317 ، 300-299
 الوجود الحقيقية 454 ، 359 ، 345 ، 341 ، 338 ، 336-335 ، 332
 وجود الحقيقة 24 ، 26 ، 40 ، 60 ، 218 ، 319 ، 394 ، 389 ، 387 ، 378 ، 373 ، 364-363
 340 ، 345 ، 351 ، 384 ، 441-440 ، 497 ، 432 ، 430 ، 428 ، 415 ، 410 ، 396
 318 الوسم ، 488 ، 464 ، 461 ، 450-449 ، 442 ، 439
 الوسم الإقناعي 175 ، 530 ، 527 ، 509 ، 496-495 ، 493-491
 الوسم الحتمي 13 ، 29 ، 388 النظرية الحجاجية 19 ، 388
 الوسم الرمزي 163 ، 478 التظم الأيديولوجية السياسية 478
 الوسم الفكري/ الأيديولوجي 487 ، 26 التظم التأويلية 26
 الوسم النظري 327 ، 478 التظم المعنوية الرمزية 478
 الوصل التداولي 25 ، 514-499 ، 353 ، 36 ، 15 ، الهامش 11 ، 15
 الوصايع 99 ، 102-101 ، 110 ، 117 ، 178 ، الهامشي 48 ، 432 ، 528
 250-249 ، 255 ، 253-252 ، 266-265 ، 397 ، 367 ، 365-363 ، 361 ، 305 ، 303
 308 ، 331 ، 333 ، 357 ، 365 ، 376-373 ، الهدم 303 ، 305 ، 361 ، 365-363 ، 367 ، 397
 378 ، 380 ، 384 ، 404 ، 415 ، 422-421 ، الهرميات 104 ، 253 ، 379 ، 404 ، 518
 425 ، 435 ، 454 ، 467 ، 475 ، 506 ، الهيات 159 ، 211 ، 307 ، 313 ، 368 ، 386
 416 ، 454
 518 ، 515 الهيات المعنوية 410

فهرس المحتويات

5	مقدمة الطبعة الأولى
13	المقدمة العامة
	الباب الأول
	باب التوطىء والابتداء
33	مقدمة الباب الأول
35	الفاتحة الأولى: في البحث وقضاياها
35	I - تعيين المقنضى
36	II - الإحراج والحدود
36	أ - الإحراج المنهاجى: يمكن تقريعه إلى أربعة مشاغل أساسية
37	ب - الإحراج المعرفى الإستيمولوجى:
38	يتجلى هذا الإحراج في مظهرين بارزين
38	ج - إحراج التصنيف والمراتب/ وهم التمثيل
38	د - الإحراج الزمنى
40	III - الزهانات والمآلات
41	الفاتحة الثانية: في قراءة «التراث» عامة و«التراث الذنبى» خاصة
41	I - مفهوم التراث عامة
41	أ - مفهوم التراث في المعاجم القديمة
44	ب - مفهوم التراث في المعاجم الحديثة
46	ج - مناهج معالجة التراث لدى المفكرين العرب المعاصرين
47	II - مفهوم «التراث» الذنبى
49	III - بروتوكولات التعامل مع الظاهرة التراثية عامة والظاهرة التراثية الذنبية خاصة

- 51 الفاتحة الثالثة: في النصّ وحواشيه: العلاقات والزواياط
 الفاتحة الرابعة: في أن دراسة الججاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة،
 قاضية بتأمل نظام الحجّة في الثقافة العربية الإسلامية: أطراً ومنطلقات
- 58 وتقنيات واستراتيجيات
- 61 الفاتحة الخامسة: في آلات النظر ومناويله/ جدلية «المأصول» و«المنقول»
- 70 خاتمة الباب الأول

الباب الثاني

باب الاختبار والمساءلة

الججاج في مجاري الفكر التفسيري

العربن الإسلامي: أطره ومنطلقاته وتقنياته واستراتيجياته

- 75 مقدمة

الفصل الأول

الججاج والحقيقة وأفاق التأويل

في مجرى الزوايا والأثر (الطبري)

- 77 مقنة
- 84 I - في مفهوم التفسير الأثري وقضاياها
- 84 أ - مفهومه وحده
- 85 ب - قضاياها ومشاغله
- 86 II - الأثر والسلف ودورهما في توجيه الخطاب وتلوين استراتيجياته
- 89 III - الججاج في جامع البيان: أطره ومنطلقاته وتقنياته واستراتيجياته
- 89 أ - الأطر الججاجية
- 96 ب - المنطلقات الججاجية
- 98 1 - الأنواع والأشكال
- 111 2 - المقدمات الججاجية/ الاختبار وطرائق العرض
- 126 ج - التقنيات الججاجية
- 133 1 - التقنيات الججاجية القائمة على قانون الأئصال
- 134 (أ) الحجج شبه المنطقية

- (1) الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى المنطقية، وهي بدورها أنواع وصنوف 135
- (2) الحجج شبه المنطقية التي تعتمد العلاقات الرياضية 145
- (ب) الحجج المؤسسة على بنية الواقع 149
- (ج) الحجج المؤسسة بنية الواقع 165
- (1) التماذج الحاضرة 177
- (2) التماذج المجردة 177
- 2 - الطرائق الانفصالية 184
- 1V - الاستراتيجيات الجباجية/صمت الخطاب وغيره 187
- أ - الاستراتيجيات الجباجية الظاهرة 189
- 1 - استراتيجيا البيان/الحاصل القاطع 189
- 2 - استراتيجيا نفي التنازع/الانتظام والانسجام 191
- 3 - استراتيجيا التقويم والتهديب/القبول المقنع 192
- 4 - استراتيجيا صون المعتقد/الأسيجة العازلة 193
- 5 - استراتيجيا الطاعة والاطمئنان/المصالحة المؤجلة 194
- ب - الاستراتيجيات الجباجية المضمرة 195
- 1 - استراتيجيا التجسيم/ورثة الوحي وحملته 196
- 2 - استراتيجيا إقامة السلطان/المذهب الداعي 198
- 3 - استراتيجيا بلوغ العترة المصطفوية/التلازم والانصهار 199
- 4 - استراتيجيا التوحيد/الأصل والتابع 201
- (أ) واحدية التفسير/القول المسنج 202
- (ب) واحدية الرؤية والنظر 202
- (ج) واحدية المعنى/العلامة ومرجعها 206
- 5 - استراتيجيا التعويض/القداسة المشتقة 208
- خواتم الفصل الأول 210
- 1 - في الجباج وطبائعه 210
- 2 - في تناظم الأشكال والمعاني/الصوت والصدى: 216

الفصل الثاني
الجبجج والحقيقة وأفاق التأويل
في مجرى الذرابة والنظر (الزّمخشري)

221	مقدّمة
223	I - في التفسير النظريّ وقضاياه
225	II - التفسير النظريّ ومظاهر الخروج عن سنن الأثر وسموت النقل
227	III - الجبجج في الكشاف: أطره ومطلقاته وتقنياته واستراتيجياته
228	أ - الأطر الجبججية
245	ب - المنطلقات الجبججية
	1 - خطبة الكشاف منطلقاً جبججياً: الأنواع، طرائق العرض
247	وأفعال التأثير
	2 - المقدمات الجبججية المصدر بها الأول، المستهلّ بها
253	التفسير/ أثر الصدور في الإعجاز
262	ج - التقنيات الجبججية/ برهان الذلالة وشواهد الحقيقة
274	1 - الحجج القائمة على علاقة شبهة منطقية
282	2 - الحجج المؤسسة على علاقة وظائفية
284	(أ) نمط الحجج التابعة:
290	(ب) نمط الحجج التواجدية
295	(ج) حجة السلطة
307	3 - الحجج القائمة على علاقة التماثل والشابه
308	- حجة المثال/ التمثيل
315	4 - الحجج القائمة على مبدأ الفصل المفهومي
318	د - السياسات والاستراتيجيات
320	1 - استراتيجيات التعاقد والتواطؤ
324	2 - استراتيجيات المواجهة والتبكيث
326	3 - استراتيجيات الإشهاد والتبرير
333	4 - استراتيجيات الردّ والمدافعة
334	5 - الاستراتيجيات الخطابية/ استراتيجيات التصوير والتمثيل

	خواتم الفصل الثاني
338	1 - الججاج آية تضمن الاقتناع وتجزيز التيقين
337	2 - العمل التأويلي وقانونا الإرادة والتعقيل/ملاحع الفرد الجديد
338	الفصل الثالث
	الججاج والحقيقة وأفاق التأويل
	في مجرى الإشارة والبصر (ابن عربي)
	مقدمة
341	I - الأطر الججاجية/ الحدّ والوظيفة
352	أ - الإذعان والطاعة ونحصيل الاقتناع/ مخاطبة الخيال والعاطفة
	أو غيبة العقل
353	ب - مقولة الجمهور/ الصّاعة المفردة
359	ج - الأبعاد الججاجية والوظائف البرهانية
363	1 - الهدم
364	2 - الترشيح
365	3 - الإنشاء والمجاورة
367	II - المنطلقات الججاجية
371	أ - الاختيار والانتخال
373	ب - العرض وطرائقه
379	ج - الأشكال الخطابية ووظائفها الججاجية
382	III - التّصيّات الججاجية/ «جسم الإفتاع الواسطلي»
385	أ - حجج السلطة
390	1 - الأحكام المشتركة
391	2 - الجماعات ذوات الكفاءة والسلطان
393	3 - هيكلّة الواقع وبنيتّه: الأشكال والطّرائق
395	4 - إحدات المعاملة وتجويز المشابهة/ التصير والعون
392	ب - حجج الاشتراك والعموم
399	ج - حجج الهيكلّة والتأطير
406	1 - حجج إعادة تنظيم العالم
408	

- 414 2 - حجج الحدّ والتعريف
- 415 3 - حجج العرض والبسط
- 421 4 - حجج الذمّج والضمّ
- 4235 5 - حجج البسط والتشر
- 425 د - حجج التمثيل والمناظرة
- 425 1 - قانون الزمّ والإشارة/ جوازات المعنى
- 428 2 - الخيال/ موارد الخلق
- 430 VI - السياسات والاستراتيجيات
- 431 أ - الاستراتيجيات المعلىة الأدائية/ الفوائح العرفانية
- 438 ب - الاستراتيجيات الأنطولوجية/ «المألّ الحقيقي»
- 448 خواتم الفصل الثالث
- 453 خاتمة الباب الثاني

الباب الثالث

باب التركيب والمجاورة الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل

- 461 مقدّمة
- 463 التثوير الأزل: في الحجاج/ الآلة والواسطة
- 463 1 - الحجاج رافدا من روافد الفعل التأويلي
- 464 2 - الحجاج وأسر السياق
- 464 أ - الحجاج والمخيال
- 467 ب - الحجاج والتسق العقديّ
- 469 3 - الحجاج وبناء العوالم الممكنة
- 472 4 - الحجاج وكتابة التاريخ الخاص/ صناعة الذاكرة البديلة
- 473 5 - الحجاج والزاسمال الزمزي/ سلطة الفاعلين الاجتماعيين
- 473 6 - الحجاج ولعبة تسيج الفهوم/ فعل الأصل (القرآن)
- 474 أم فعل الزشح (التصير)
- 476 التثوير الثاني: في الحقيقة/ المألّ والمعنى
- 476 1 - الحقيقة وجدل التنازع

- 2 - الحقيقة وصناعتها 477
- 3 - الحقيقة حاصلًا تأويلًا مفردًا/ سلطة المعقول الخاص 479
- 4 - الحقيقة وسؤال البحث عن المعنى/ المآل الأنطولوجي 480
- التنوير الثالث: في التأويل وأفاقه/ التوق والتندر وسؤال الإنسان الدائم 482
- 1 - التأويل ويوتوبيات التملك 482
- 2 - التأويل وتجربة العنف/ اغتصاب الإذعان أو طاعة القوي 483
- 3 - التأويل وتدبير «المدائن الفاضلة» 485
- 4 - التأويل ومنطق الشرعة/ «الوجودات المفردة»
و«المنطقيات الخاصة» 488
- خاتمة الباب الثالث 490
- الخاتمة العامة 491
- ملحق الشواهد الأعجمية المعرّبة كما وردت في المتن والهوامش 499
- أهم المفاهيم الججاجية والخطائية والبلاغية الواردة في الكتاب
وغير الواردة فيه ومقابلتها في اللسان العربي 515
- فهرست المصادر والمراجع 523
- أ - المصادر 523
- 1 - المصادر الأصلية 523
- 2 - المصادر المساعدة 523
- ب - المراجع 525
- 1 - المراجع العربية 525
- 2 - المراجع الأعجمية 530
- ج - المواقع الإلكترونية 535
- فهرس الأعلام 537
- فهرس المصطلحات 541

Introduction

Ali Chabaane's is an outstanding book in theory and practice; it attends to argumentation and its conjectures, with an expertise, we believe, uncommon among scholars; it also dwells on issues of belief, with a depth afforded only to a few. Though not a specialist, he has become, through study and dedication, a professional. Our scholar, has, in addition, grasped the philosophies of understanding and interpretation used in this book in a manner that crystallised ideas and points of views that testify to an intellectual maturity; adding to that, his deep knowledge of the classic and the modern and his linguistic mastery that deserve admiration.

The book is divided into three chapters with varying length that reflects their thematic importance. The first chapter is an introduction in which the writer provides a detailed explanation of the book; its issues, straits, methodology and its aspired for outcome. It is worth mentioning, however, that as a general introduction, it testifies to the sheer breadth of the author's information, his extensive reading in different literatures and his readiness to draw on various theories of knowledge.

The second chapter, the most extensive, is called "Testing and questioning". The gist of the book has been presented in three major sub-chapters, each dealing with a theory of exigencies and one major representative. The first is called "argumentation in classic doctrines. It covers the various analyses of Surat "The Cow", the different argumentations of the Sunnites and the narrative strategies used by Ettabary; the objective being to strengthen the doctrines that he defends.

The second sub-chapter is entitled "rational argumentation in rational exigencies"; here, the writer studies the philosophy of seclusion in Zamakhshari's "Kashaf", the research tools of the so-called Truth, the ways of diffusing the origins of belief on the his people's cult. The author also manages to pinpoint to the common points between what has been explained emotionally and rationally.

The third part is called "argumentation in suffice's exigencies where he moves from proof to knowledge, relying on Ben Arabi's explanation, belittling the issue of attribution and pointing to the references it includes.

As known, the theory of exigency has been attributed to Kashani; the writer

has, however, shown the weakness of this attribution and has especially shown that it does not alter the characteristics present in the text for those whose job relies on the internal logic of the text and its interconnected common objectives, so that the audience becomes "an obedient being and an answering self to the argumentation's orders which all revolve around belonging to the divine Presence through paths taken by the reader ordered to obey, until he reaches the objective: the evidence of Truth and the exigency of Existence in the Koranic text".

As far as the third chapter is concerned, which is entitled "construction of..." it is a link between research and the horizons it opens, trying to establish a relationship between argumentation and the art of interpretation, it tries to bridge the gap between the three: argumentation, truth and interpretation, exhibiting meanwhile the major issues arising from such a structural link.

The writer has successfully managed to include various appendixes to facilitate the understanding of the text and to provide a general overview of the points under study. The first appendix includes a translation of foreign quotations used within the work but also in footnotes. The wealth of citations, the interpretations, applications and criticisms of foreign texts, as clear in the footnotes, testify to the high intellectual faculties of the writer.

The second appendix includes the most important argumentative and rhetorical terminology incorporated in his work. Though some of it has already been translated and some other we do not necessarily agree with, there are translations that are original and substantial and would certainly benefit the reader.

The writer also includes an index that states the different terminologies used; it is by no means redundant as it covers not only argumentation and rhetoric, but it is extended to Koranic knowledge, intellectual issues, conceptual requirements and interpretative conditions on which of the work revolves.

Another index contains classic and modern, Arabic and foreign writers and philosophers, which is indicative of his extensive readings in secondary-source literature.

Undoubtedly, this excellent piece of scholarship, originally intended as a Ph.D dissertation, reflects the efforts of some Arab scholars to promote research and lift it to the level of research made in the most advanced universities; it will be welcomed for its timely reflections on the current debates surrounding argumentation and its close engagement with the thinking of prominent theorists.

Prof. Hamadi Samoud,
University of Manouba, Tunisia

د. علي بن عبد العزيز الشَّبعان

صدر له:

- الحجاج بين المنوال والمثال: نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري. تونس مسكلياني للنشر. 2008.
- بلاغة العشق الصوفي في ديوان ترجمان الأشواق لمحبي الذَّهَب ابن عربي: مراتب الانشقاق عن البيانة العربية. تونس مسكلياني للنشر. 2008.

قيد النشر:

- الحجاج والمواظم الممكنة: الأدب الأخرى أنموذجاً.
- مبادئ المناظرة وأصول المحاوراة في الفكر العربي الإسلامي: بحث في طبائع الحجاج ومنطق البرهنة.
- الحقيقة ووجهها في الثقافة العربية الإسلامية في نماذج من أدب المناظرات والمحاورات.

يعمل حالياً على تعريب الكتب الآتية

التي ستصدر تبعاً عن دار الكتاب الجديد المتحدة.

- تعريب كتاب امبراطورية الخطابة، لبييرلمان.
- تعريب كتاب الحجاج في الخطابة، لروث أموسي.
- تعريب كتاب الحجاج: مقدّمة في دراسة الخطابة، لمريانا توتيسكو.



الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل

(بحث في الأشكال والاستراتيجيات)

هذا كتاب هامٌ نظراً وأجراً لصاحبه بمنهاج الحجاج ومتاويله، حدّق لا نظنّه من المشترك المشهور بين الباحثين، وبمسائل الاعتقاد تعمّق لا نظنّه كذلك مبدولاً إلا لثقة من أهل الاختصاص وما هو منهم بأهل تكوينه لكتّه أصبح بالدرس والمثابرة والمكابدة راسخ القدم في هذه المقامات، ثم إنّه لمسائل الفكر والفلسفة ولعاً حمله على قراءة متون في فلسفة الفهم والتأويل وصراع التأويلات استرغها في هذا الكتاب استرغاداً رشحت منه آراء ومواقف تشهد بنضج فكري متطور مكّنه من توسيع مجال الرؤية فأمسك بما بين كثير من دوائر المعرفة من تعالق، أضف إلى ذلك خبرة بالقديم والحديث كأشدّ ما يمكن أن تكون وتمكناً لأداة التعبير يدعو إلى الإعجاب.

لا شك في أنّ هذا الكتاب، وهو في الأصل بحث نال به صاحبه شهادة الدكتوراه، صورة صادقة عن جهود بعض الباحثين العرب لوضع البحوث العربيّة في مستوى البحوث الجارية في الجامعات المتقدّمة والإفلاق عن المسالك المُهتدّة التي تسلك ولا فائدة تُرجى منها.

من مُقدّمة أ. د. حمّادي صفود

ISBN 9959-29-482-1



موضوع الكتاب تحليل الخطاب

موقعنا على الإنترنت

www.oeabooks.com

9 789959 294821