الحجاج في التفسير القرآني، دراسة في (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير) لـ: عبد الحميد ابن باديس

الأستاذ: عبد الحميد عمروش/ جامعة العربي التبسّي. تبسّة. الجزائر.

ملخّص: تهدف هذه الدراسة إلى بيان قضايا الحجاج في تفسير الإمام عبد الحميد ابن باديس (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)، وقد حفل هذا التفسير بكثير من صور الحجاج ومظاهره، بل نستطيع أن نقول: إن تفسير ابن باديس كان تفسيرا حجاجيا بامتياز، لذا تنهض هذه الدراسة للكشف عن مسالك الحجاج في هذه المدوّنة التفسيرية، وتبرز قضاياه (علاقات حجاجية، روابط حجاجية، أنواع الحجج، مقدمات حجاجية...وغيرها). وكيف وظفها ابن باديس في تفسيره؟

Abstrac:

This study aims to explain the issues of pilgrims in the interpretation of Imam Abdul Hamid bin Badis (Councils of reminder of the Speech of wise expert), has been the interpretation of many of the images of the pilgrims and its manifestations, and we can say: The interpretation of Ibn Badis It was a miraculous explanation of pilgrims, This study investigates the pathways of pilgrims in this interpretive blog, and highlights its issues (pilgrim relationships, pilgrimages, types of arguments, introductions, etc.). How did Ibn Badis employ him in his interpretation?

يضطلع الحجاج بأدوار مهمّة في التأثير والإقناع، ويتجلّى هذا أكثر في التفسير القرآني، حيث يعدّ التفسير مجالا خصبا وغنيا بمظاهر الحجاج وصوره.

في مفهوم الحجاج:

الحجاج في الوضع اللغوي:

تشير المعجمات العربية إلى أن حجّ تأتي بمعنى: القصد، وتأتي بمعنى الغلبة بالحجّة، "فحاججْتُه أُحَاجُّه حِجاجا ومُحاجَّةً حتى حججته؛ أي غلبته بالحُجَج التي أدليت بها. والمحجّة: الطريق، ومحجّة الطريق: سَنَنُهُ. واحتجّ بالشيء: اتّخذه حُجّة. وكذلك مَحجّةُ الطريق هي المقصِدُ والمَسلَكُ. والحُجّة:البرهان"[1]. ويظهر من المادة اللغوية للفظ الحجاج، أنه يدور مع الغلبة والخصومة والجدال بالحجّة، وبغير حجّة. وأبرز ما يتبدّى فيه الخطاب الحجاجي هو مجال العقائد، والأفكار، والمنازعات.

الحجاج في الوضع الاصطلاحي:

يعرّف الحجاج على أنه: "توجيه خطاب إلى متلق ما، لأجل تعديل رأيه، أو سلوكه، أو هما معا"[2].

ويعرّف جاك موشلر وآن ريبول (jaques Moeschler. Anne reboul) الحجاج بقولهما: "الحجاج في معناه العادي مجموعة من الترتيبات والاستراتيجيات التي يستعملها المتكلم في الخطاب قصد إقناع سامعيه"[3].

وهو عند بيرلمان و تيتيكا (perelman et tyteca) في كتابهما (مصنّف في الحجاج – الخطابة الجديدة) "جملة التقنيات الخطابية التي تمكّن مستعملها من إثارة الاعتقاد أو ترسيخه في العقول، من خلال أطروحات مقدّمة، وأقوال معروضة"[4]. وهو في النهاية ترسيخ لقيم الحوار والإقناع.

الحجاج: موضوعه وطبيعته.

موضوع نظرية الحجاج عند بيرلمان وتيتيكا "هو درس تقنيات الخطاب، التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم"[5]. ويبدو ممّا سبق أن لفظ الحجاج (l'argumentation) يطلق في الغالب على العلم وموضوعه.

ويهتمّ الحجاج بالوسائل اللغوية وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوفّر عليها المتكلّم، وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما، تمكّنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية، ثم إنها تنطلق من الفكرة الشائعة التي مؤدّاها: (أننا نتكلّم عامّة بقصد التأثير)[6]. والحجّة عنصر دلالي متضمن في القول، يقدّمه المتكلم على أنه يخدم ويؤدّي إلى عنصر دلالي آخر، والذي يصيّرها حجّة أو يمنحها طبيعتها الحجاجية هو السياق[7]، الذي له تأثير كبير في التفاعل الحجاجي، حينما يهدف هذا الأخير إلى التأثير على المعتقدات والسلوكات معا[8].

والحجاج Argumentation أوسع وأشمل من الاستدلال المنطقي Démonstration؛ الذي ظل رغم انتقاله بين علوم مختلفة محافظا على حدّه المنطقي الأول، الذي هو مجرد استنتاج قضية من أخرى استنتاج لزوم وتوقّف وضرورة. لهذا عدّ الاستدلال في نظرية الحجاج الحديثة نقيضا للحجاج الذي ينطلق من مبدأ الحرية، ويقوم على الحوار[9]. وعلى هذا فالملفوظ الحجاجي على عكس الملفوظ الاستدلالي، يقوم على تعدد الدلالات والتأويلات.

ويمكن تقديم الحجج أو استنباطها واستقرائها، عن طريق جملة من الروابط مثل: ذلك أن، حيث، لهذا... فهذه العملية تخضع لعملية تفكير تساير المنطق، وتأخذ وضعية المخاطَب بعين الاعتبار، وعندئذ يحصل أن يكون الإقناع إما واضحا يستخلص من المعطى الظاهري للخطاب، وإما أن يكون ضمنيا يستخرج من المعطى الاحتمالي الاقتضائي للخطاب[10].

ولقد انكبّ أوزوالد ديكرو في كتابيه ((أن تقول وألاّ تقول)) باريس 1972. و((القول والمقول)) باريس 1984. على الضمني، فهو يلحّ على أن اللسان ليس أداة تستخدم في نقل المعلومات، بل هو ليس كذلك بالأساس؛ إنما اللسان يقيم صلات ذاتية بين المتخاطبين، وذلك هو جوهر القوّة المضمّنة في القول[11]. وأن كل كلام يتوجّه إلى مخاطَب إنما يؤسس معه علاقة ضرورية.

العوامل والروابط الحجاجيتين.

إذا كان الخطاب اللغوي الإقناعي يخضع لقواعد اللغة، فإنه يتمكّن بذلك من تقديم الحجج، أو استنباطها واستقرائها عن طريق عوامل وروابط حجاجية، وهذا جانب انكبّت عليه دراسات ديكرو وبخاصّة في كتاب ((كلمات الخطاب)) Les mots du discours، حيث كرّسه لدراسة كلمات وروابط من

قبيل: أجد أن، أرى أن je trouve que، لكن Mais، حتما Décidément، من جهة أخرى Dailleurs. والتي وظيفتها الأولى -وفق ديكرو- خدمة التوجيه الحجاجي للمقولات، وهذه العوامل والروابط اللغوية – كما يراها- ليس شيئا مضافا إلى اللغة؛ بل إنه موجود في نظامها الداخلي. والعوامل الحجاجية لا تربط بين متغيّرات حجاجية، أي بين حجّة ونتيجة، أو بين مجموعة حجج؛ ولكنها تقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجية التي تكون لقول ما، وتضم مقولة العوامل أدوات من قبيل ربما، تقريبا، قليلا، كثيرا،...وغيرها.

وأمّا الروابط الحجاجية فهي أحد المؤشّرات الحجاجية، التي تسند معنى من المعاني إلى القولات التي يتلفظ بها المتكلم، وبها يوجّه دفّة الحجاج، وهي تربط بين وحدتين دلاليتين أو أكثر في إطار استراتيجية حجاجية واحدة، وتخدم دورا حجاجيا للوحدات الدلالية التي تربط بينها[12]. وتتمثل العلاقات الحجاجية في علاقة التتابع، والعلاقة السببية، وعلاقة الاقتضاء، وعلاقة الاستنتاج، وعلاقة التناقض[13]. وتعمل هذه العلاقات في السلّم الحجاجي؛ الذي هو علاقة ترتيبية للحجج تخدم نتيجة ما وموفية بالشرطين التاليين:

أوّلا: كل قول يقع في مرتبة ما من السلّم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى على جميع القولات التي دونه. **ثانيا:** كل قول كان في السلّم دليلا على مدلول معيّن، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى عليه.

وإذا كانت البراهين الرياضية متكافئة من حيث قوتها الحجاجية؛ فإن الحجج التي يتضمّنها الخطاب الطبيعي ليست كذلك، حيث إنها متفاوتة من حيث قوتها الحجاجية، فهناك الحجج القوية، وهناك الضعيفة، وهناك الأكثر قوة، وهناك الأكثر ضعفا. ويرتبط مفهوم القوة الحجاجية بالسلّم الحجاجي الذي هو علاقة ترتيبية للحجج تحدّد بموجبها مراتب الأقوال ودرجاتها من حيث وجهتها وقوتها الحجاجيتين[14].

المقدّمات الحجاجية:

للخطاب الحجاجي منطلقاته، وهذه المنطلقات مدارها على مقدّمات des prémisses تؤخذ على أنها مسلّمات يقبل بها الجمهور، وفي استخدام الخطيب عادة لهذه المقدّمات منطلقا لحجاجه وأسسا له، إنما يعوّل على تسليم الجمهور بها، وإن كان الجمهور قد يرفضها، إما لكونها غير مسلّم بها، أو لكون الجمهور قد أدرك النوايا التي يبيّتها الخطيب من إتيانه بهذه المقدّمات... وما إلى ذلك.

وفي كتابهما ((مصنّف في الحجاج – الخطابة الجديدة)) يقدم (بيرلمان وتيتيكا) جملة من المقدّمات التي منها يكون الانطلاق في الاستدلال، ومن هذه المقدّمات: الوقائع **(les faits)**، والحقائق(les vérités)، والافتراضات (les présomptions)، والقيم **(les valeurs)**، والهرميات (les hiérarchies)، والمواضع (les lieux)... وغيرها. وتعدّ هذه المقدّمات ذات قيمة بالغة في الفعل الحجاجي، وسوف نرى لاحقا كيف يستثمرها ابن باديس في خطابه التفسيري بشكل كبير.

اللغة ووسائلها اللسانية التوجيهية.

لقد حصر بيرلمان وتيتيكا الموجّهات اللسانية في أربعة هي:

أوّلا: التوجيه الإثباتي modalité assertive. ثانيا: التوجيه الإلزامي modalité injonctive. ثالثا: التوجيه الاستفهامي modalité interrogative. رابعا: التوجيه بالتمنّي modalité optative. وصيغ لغوية أخرى شأن الأزمنة والضمائر وغيرها. وإن مجال هذه الصيغ التوجيهية في الحجاج أوسع من مجال التوجيهات المنطقية، فالهدف ليس التسليم ببعض القضايا المنطقية؛ بقدر ما هو توفير الوسائل المفضية إلى إقناع الجمهور، وحمله على الإذعان والتصديق، من خلال التنويع والتلوين في ضروب التعبير عن الفكرة.

وللموجّات اللسانية عدّة وسائل، منها: الأمر، والنهي، والاستفهام، والتحذير، والإغراء، وذكر العواقب...والتوجيه بألفاظ المعجم[15]... وما إلى ذلك.

الحجاج في التراث العربي:

لم يكن القدماء بمنأى عن الوعي بمسالك الحجاج، يقول القرطاجنّي: "القصد في التخييل والإقناع حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده، أو التخلّي عن فعله واعتقاده"[16]. وهذا القول لا يعدو إلا أن يكون نسخة معدّلة، أو هو صورة مثبتة للتعريف الحديث للحجاج في مفهومه العام الذي هو: توجيه خطاب إلى متلق ما، لأجل تعديل رأيه أو سلوكه، أو هما معا.

وقد اهتمّ المفسّرون بالنصّ القرآني اهتماما بالغا. وما يمكن ربطه بين جهود المفسّرين، والدرس الحجاجي؛ هو أن عملية الكلام في الخطاب القرآني تحتوي على عناصر التواصل الثلاثة؛ المخاطِب والمخاطَب والخطاب، وهو يتضمّن دلالة الكلام على منشئه، ودلالة الكلام على ذاته، ودلالة الكلام على متلقّيه[17]. وإذا كان عمل المفسّر يقوم على بيان معاني كتاب الله، فإن هذا العمل يجنح إلى اختيار الحجج والبراهين المبيّنة للنص القرآني، ويقوم هذ العمل على منطق العقل الذي وظيفته الإقناع[18].

إن الحجاج هو البديل عن العنف في (نظرية الحجاج) إذ يمكن حسب (برلمان و تيتيكاه) أن نسعى إلى تحقيق النتيجة نفسها باعتماد إحدى وسيلتين: العنف أو الخطاب، نقنع بواسطته الناس فيقتنعون، فاعتماد هذه الوسيلة أو تلك هو الذي يجعلنا ندرك على أحسن وجه، الفرق ما بين حرية المعتقد والإكراه. وغني عن البيان أن القرآن هو من هذه الناحية حجاج صرف، لا لكونه خطابا (حواريا) فحسب... وإنما لأنه يدعو أيضا بصريح اللفظ إلى (نبذ العنف) في شأن الإيمان، وهو ما يقتضي -حجاجيا- أنه حوار وحجاج، ويظهر هذا في قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوْا مُؤْمِنِينَ﴾[يونس:99][19]. ويرى ابن عاشور أن "نفي الإكراه خبر في معنى النهي، والمراد نفي أسباب الإكراه... وجيء بنفي الجنس لقصد العموم نصا، وهي دليل واضح على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه، لأن أمر الإيمان يجري على الاستدلال والتمكين من النظر، وبالاختيار"[20]. وقد ورد لفظ الحجاج في عدّة آيات من القرآن الكريم، ومنها قوله تعالى: ﴿هَاأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [آل عمران:66].

أنواع الحجج وأنواع الحجاج.

تتنوّع الحجج بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي، وبين ما هو مقنع وما هو غير مقنع، إلى غير ذلك، وهي حجج تختلف منطلقاتها وأهدافها، منها ما ينطلق من العلم أي الحقائق التجريبية والظواهر الطبيعية المبرهن عنها، ومنها ما ينطلق من التجربة وما يختزنه الفرد والجماعة، من معارف وقناعات وثقافات وثوابت.

وتكون هذه الحجج دعامة لعمليات الإقناع، حيث يسعى الإنسان من خلالها إلى تمرير مواقفه لتغيير قناعات الآخرين، ويظل الإشكال هو الرغبة الملحّة للمخاطِب في الإقناع بكل الحجج دونما اعتبار لصدقيتها أو بطلانها، وهذه الأنواع من الحجج لا تظهر فائدتها إلاّ في ظل السياق، وفي ظل طبيعة الموضوع الذي تدعّمه أو تفنّده[21]، ومن هذه الحجج: الحجج الطبيعية، وشبه المنطقية، والحجج المؤسسة لبنية الواقع، وحجّة التبرير، والاتّجاه، والحجج التاريخية...وما إلى ذلك[22]. ويتميّز الحجاج بالتنوع وذلك بالنظر لقصد المخاطب المحاجج، وكذلك بالنظر إلى طبيعة الحجج المقدّمة وطبيعته. فهناك الحجاج التجريدي، والحجاج التوجيهي، والحجاج التقويمي، والحجاج بالسلطة، وغيرها[23]. وهناك أنواع أخرى غيرها.

تقنيات ووسائل الحجاج:

دلالات الخطاب الحجاجية لا تتوقف على الملفوظات الظاهرة فحسب؛ بل تتعدى ذلك إلى التلميح، فالنصّ كما يرى أبو حامد الغزالي" ضربان: ضرب هو نص بلفظه ومنظومه... وضرب هو نص بفحواه ومفهومه"[24]. وعلى المخاطِب أن يزاوج بين هذين الضربين في الحجاج. ويمكن تقسيم تقنيات الحجاج – والتي استثمرها ابن باديس في تفسيره بكفاءة عالية كما سوف نرى- إلى: الأدوات اللغوية، والآليات البلاغية وشبه المنطقية، وبعض الآليات التي منها الصيغ الصرفية، مثل التعدية وصيغ المبالغة[25]، وغيرها. ومن وسائل الحجاج:

أ/ الوسائل اللسانية: وهي أدوات الاتّساق والانسجام والترابط التي تأخذ بعين الاعتبار العلاقات في الخطاب. ومن أبرز أدوات الاتّساق التي تستعمل استعمالا حجاجيا نجد الإحالة، والحذف، والوصل، والتكرار...وما إلى ذلك[26].

ب/ الوسائل البلاغية: وتكمن ميزة الاستعارة في الحجاج مثلا في الخاصّية التي تغلب على القول المجازي الاستعاري، وذلك لأنه لا يفضّل المخاطبُ استعمالها إلاّ لثقته بأنها أبلغ من الحقيقة[27]، وهذا ما يجعلها - والكناية والتشبيه- من أبرز عناصر الحجاج في الخطاب.

ج/ الوسائل العقلية والفلسفية: ومنها القياس والتمثيل، حيث يعدّ القياس فعالية استدلالية خطابية، وهو يؤثّر به كوسيلة حجاجية في الخطاب، ليكون أكثر نجاعة وإقناعا. وهو آلية حجاجية، يمكن للمحاجج أن يعتمد عليها في إقناع المعترض على كلامه، بل يمكن القول: إن الخطاب الحجاجي إنما هو حجاجي؛ لأنه يقوم على القياس[28]. ولا أحد ينازع أن آليات التمثيل من أوسع الطرق الاستدلالية استعمالا، ومن أشدّها تأثيرا في الخطابات الإنسانية[29]... وما إلى ذلك.

المبحث الثاني: الحجاج ومجالس التذكير دراسة تطبيقية:

الحجاج في الخطاب التفسيري عند عبد الحميد ابن باديس، هو فعل عمدي وواع، موجّه لبلوغ أهداف حدّدها المفسّر مسبقا، ويعدّ النص المفسّر إعادة لإنتاج الدلالة وتذليلها ضمن بنية معيّنة، وآلية محدّدة تضمن إقناع المتلقي، والتأثير فيه، وهذا ما سنراه في تفسير الشيخ عبد الحميد ابن باديس.

ففي **سبيل السعادة والنجاة** نقرأ قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُواْ إِلَى اللهِ على بَصِيرَةٍ أَنَا ومَنِ اتّبَعَنِي وسُبْحَانَ اللهِ ومَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[يوسف:108].

في هذه الآية، وفي عديد الآيات يبدأ ابن باديس بالتمهيد الذي يعتمد فيه على الإشارة والاستمالة والتأثير، وهو أول ما يبادرك به، ليضع القارئ في مناخ النص، وليهيئ النفوس والعقول للقبول، وفي هذه الآية -ولما كانت تتحدّث عن سبيل الله الذي يمثّله النبي محمد ﷺ- يمهّد لذلك بقوله: "خلق الله محمدا ﷺ أكمل الناس، وجعله قدوتهم، وفرض عليهم اتّباعه والائتساء به، فلا نجاة لهم من المهالك والمعاطب، ولا وصول لهم إلى السعادة في دنياهم وأخراهم، ومغفرة خالقهم ورضوانه، إلاّ باقتفاء آثاره والسير في سبيله"[30].

ففي اتّباع سبيل الله الذي يجسّده النبي محمد يضعنا ابن باديس أمام فرضية تثير المناقشة العقلية وترتّب النتائج على المقدّمات، وهذه صورة من صور أساليب المنطق الحجاجي، وتعتمد على شكل من التسلسل ممثّلا في نتيجة استلزامية (إذا.... ف) وهي من حالات البرهنة التي تستعمل (معطى سابقا). فإذا كان الله عز وجل قد خلق محمدا ﷺ: أولا: أكمل الناس. ثانيا: جعله قدوة للناس. ثالثا: وفرض على الناس اتّباعه.

فلا نجاة -إذن- للناس من المهالك والمعاطب؛ إلاّ باقتفاء آثار النبي ﷺ، وفي هذا التمهيد يريد ابن باديس من المخاطَب أن يلتزم بسلوكه منهج وسبيل الله عز وجل؛ لأنه السبيل الذي سلكه النبي محمد ﷺ ، ولما كان هذا السبيل قد سلكه النبي ﷺ ودعا إليه فإنه بهذا سبيل قويم يجب اتّباعه والائتساء به.

وبما أن هذا السبيل هو سبيل واضح بيّن بالمشاهدة كأننا نراه فقد أمر الله نبيّه – يقول ابن باديس- أن يبيّنه "بيانا عاما للناس لتتّضح المحجّة للمهتدين، وتقوم الحجّة على الهالكين، أمره أن يبيّنها البيان الذي يصيّرها مشاهدة بالعيان، ويشير إليها كما يشار إلى سائر المشاهدات فقال له: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي﴾"[31].

هذا الاتّباع من الجمهور الموجّه لهم الخطاب ليس اتّباعا أعمى بتأثير الإقناع (persuasion) وإنما هو اتّباع واع بتأثير الاقتناع (conviction)، فما كان من ابن باديس إلاّ بيان السبيل بالحجّة والبرهان مثلما فعل ذلك محمد ﷺ مع أتباعه وغير أتباعه، يقول: "وكانت دعوته مبنية على الحجّة والبرهان... فكان يستشهد بالعقل، ويعتضد بالعلم، ويستنصر بالوجدان، ويحتجّ بأيّام الله في الأمم الخالية، وما استفاض من أخبارها وبقي من آثارها من أنباء الأوّلين، وما يمرّ الناس عليه مصبحين وبالليل"[32]. وهذا الاتّباع أو لنقل هذا الاقتناع بسبيل الله، يراد منه حسب الآية وحسب رؤية ابن باديس تحقيق ثلاثة أشياء هي من صميم الدعوة إلى الله وإلى سبيله. وهذه الأشياء هي:

أولا: الدعوة إلى الله على بصيرة. ثانيا: تنزيه الله تعالى. ثالثا: البراءة من المشركين. واختيار هذه الآية من ابن باديس لتكون ضمن الخطاب التفسيري لم يكن اختيارا اعتباطيا، وإنما كان اختيارا مقصودا لتحقيق أغراض ومقاصد محدّدة، وضّحتها الآية وأرادها ابن باديس.

وتتجلّى في **الدعوة إلى الله**، حيث يستخدم ابن باديس في بيان دعوة الله أساليب وطرائق متعدّدة ليصل إلى التأثير في المتلقّي، فالنبي ﷺ -حسبه- كان يدعو الناس كلهم إلى الله من يوم بعثه إلى آخر لحظة في حياته، بأقواله وأفعاله وتقريراته وجميع مواقفه في سائر مشاهده[33]. هذه الدعوة التي قام بها النبي ﷺ بنفسه، كانت دعوة بالقول والفعل، ويبيّن ابن باديس ذلك من خلال آلية من آليات الحجاج وهي اللغة.

ففي **مباحث لفظية** يقول: "(أنا) تأكيد للضمير المستتر في (أَدْعُواْ). ونكتته الإعلان بنفسه في مقام الدعوة، وشأن الداعي على بصيرة أن يجهر بدعوته ولا يستتر بها، واتّصال اللفظ الدال عليه باللفظ الدال على أتباعه، كما تتّصل دعوتهم بدعوته، وشأن الصورة اللفظية مطابقة الصورة الخارجية، والكلام تصوير للواقع"[34]. هذه الدعوة التي على بصيرة هي التي يريدها ابن باديس أن تكون الشغل الشاغل لكل مخاطَب من جمهوره العريض، وهذا ما يتجلّى في قوله (وشأن الداعي على بصيرة أن يجهر بدعوته ولا يستسر بها)، والبصيرة: فعيلة بمعنى فاعلة، وهي الحجّة الواضحة. والمعنى: أدعو إلى الله ببصيرة متمكنا منها. ووصف الحجّة ببصيرة مجاز عقلي. والبصير صاحب الحجّة لأنه بها صار بصيرا بالحقيقة[35].

ويستدل ابن باديس على هذا بأن دعوة الله واضحة جليّة مستندا إلى حديث النبي ﷺ: (وأيْمُ الله لقد تركتكم على مثل البيضاء، ليلها ونهارها سواء)[36]. وبهذا يهيئ جمهور المتلقّين لحملهم على الاقتناع والفعل بأنه لما " كان في بيان أن الدعوة إلى الله هي سبيل محمد ﷺ ما يفيد أن على أتباعه – وهو قدوتهم، ولهم فيه الأسوة الحسنة- أن تكون الدعوة إلى الله سبيلهم، ولكن لتأكيد هذا عليهم، وبيان أنه من مقتضى كونهم أتباعه، وأن اتّباعهم له لا يتمّ إلاّ به؛ جاء التصريح بذلك هكذا: ﴿ أَدْعُواْ إِلَى اللهِ على بَصِيرَةٍ أَنَا ومَنِ اتّبَعَنِي ﴾"[37] ثم يصل إلى (علاقة استنتاجية) – وفق علاقات حجاجية واضحة يؤسّس لها- أن على جميع المسلمين "أفرادا وجماعات أن يقوموا بالدعوة إلى الله، وأن تكون دعوتهم على بيّنة وحجّة وإيمان ويقين، وأن تكون دعوتهم وفقا لدعوته وتبعا لها"[38]. وهي علاقة استنتاجية، مقدّما بذلك دعائم واضحة وبيّنة، مفرّقا بين دعوة الحق ودعوة الباطل، حتى يصل بخطابه إلى أغراضه ومقاصده المحدّدة.

وفي **تفرقة** نجده يضعنا أمام نوعين من الدعاة: الدعاة الصادقون، والدعاة الكاذبون. فالصادقون لا يتحدّثون عن أنفسهم، ولا يريدون من الناس مدحا ولا رفعة، وسندهم الحجّة والبرهان فلا تجد في كلامه كذبا ولا تدليسا، ولا ادّعاء مجرّدا، ولا تقع في سلوكه في دعوته على التواء ولا تناقض ولا اضطراب، ولذلك كانت الغاية والوجهة ﴿إِلَى اللهِ﴾. وأمّا الكاذب فإنه بخلافه، فإنه يلقي دعاويه مجرّدة، ويدعّمها بكل ما تصل إليه يده، ولا يزال لذلك في حنايا وتعاريج، لا حجّة له ولا برهان، وهذا هو الفرق من قوله تعالى: ﴿ عَلَى بَصِيرَةٍ ﴾[39].

وهكذا نرى أن المفسّر يبعث برسالته من أجل إحداث تغيير كلّي في ذهن المتلقي وسلوكه. والدعوة إلى الله لا تتحقّق إلاّ من خلال شيئين آخرين وهما: **تنزيه الله تعالى. والبراءة من المشركين.**

وفي ختام تفسير الآية يصل بنا إلى أن المسلمين المتّبعين للنبي ﷺ يدعون إلى الله على بصيرة وينزّهونه، ويباينون المشركين في عقائدهم وأعمالهم وأقوالهم. وهذا هو الهدف الذي أراد ابن باديس تحقيقه منذ البداية ورصد له كل وسائل وآليات الإقناع والتدليل.

وفي **صفات عباد الرحمن** نقرأ قوله تعالى:﴿والذِينَ إِذَا أَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾[الفرقان:67]. ويمهّد ابن باديس لبيان المعنى الحقيقي للمال، ووجوه صرفه بالآيات السابقة على آية الإنفاق، حيث عمد إلى ربط الآيات السابقة بهذه الآية، من خلال أن عباد الرحمن " يبيتون لربّهم سجّدا وقياما". ويلجأ للتصديق على رؤيته إلى بعض الأسس الحجاجية، ومنها القيم (les valeurs) حيث عليها مدار الحجاج بكل ضروبه، وهي تمثل بالنسبة إلى الجانب الديني غذاء أساسيا، فيعوّل عليها في جعل المتلقّي يذعن لما يطرح عليه من آراء[40]. وما يرسمه المحاجّ من مقدّمات إنما هي لتثبيت قيم يعتقد فيها، ويقتنع بها، لذلك عمد إلى تثبيتها وترسيخها في الجمهور، من خلال صدق النص القرآني، وصدق ما يخبر به.

ويجمع في هذه المقدّمة بين القيم بنوعيها، المجردة والمحسوسة، حيث الإيمان الدافع والباعث للصلاة (القيمة المجرّدة)، هو الذي يجب أن يجعل قيمة المال (القيمة المحسوسة) محدودة الأثر أمام مغريات الدنيا، وقوية أمام بذله في الحق. وذلك أن شأن الصلاة – يقول ابن باديس- أن تنهى عن الفحشاء والمنكر، وذلك أنها تربّي النفس على استصغار الدنيا وما فيها أوّلا، وتعظيم الله عزّ وجلّ والوقوف عند حدوده ثانيا. هذه المقدمة المنطقية تحيلنا إلى نتيجة مستقاة من المقدّمة، وذلك أن من تربّت نفسه على استصغار الدنيا فإنه - يقول ابن باديس- لا يعظم شيء منها عند أهل الصلاة، فيمسكوا عن بذله في الحقّ. وأنه كذلك من عظّم الله عزّ وجلّ ووقف عند حدوده فإنه لا يستهويه شيء منها فينتهك لأجلها حدود الله وحرماته.

والنتيجة المنطقية لمفهوم المال وبذله من خلال هذه المقدمات، هي أن المال أعزّ شيء من هذه الدنيا، وهو أعظم سبب لنيل مبتغياتها ولذلك فإن عباد الرحمن - وهي صفة لما يجب أن يكون عليه المسلم- وصفوا بأنهم في تصرّفهم في المال على أكمل حال، وهي حالة العدل التي أثمرتها لهم الصلاة، فهم لا يمسكونه عن حق أوّلا. ولا يبذلونه في باطل[41] ثانيا.

ويلجأ إلى تأكيد هذا الأمر من خلال الوسائل اللسانية اللغوية، مستعينا بالسياق، حيث إن إنفاقهم كان بين ذلك قَواما. وقَواما حال مؤكّدة، فلو قيل: وكان بين ذلك، لكان كافيا، ولكن أُكّد بـ (قَوَامًا) لما فيه من صريح اللفظ المفهم للعدل. ويرى ابن باديس أنه قُدّم نفي السرف على نفي التقتير؛ لأن الإسراف شرّهما،

ففيه مجاوزة الحدود وضياع المال، وفي التقتير مفسدته مع بقاء المال فينفقه في الخير، وقد يبقى لغيره فينتفع به.

وقد وضع لذلك بعض المحدّدات التي تتيح فهم الإسراف والتقتير، وذلك عن طريق التمثيل، وهذا ما يمكن أن ندرجه في مجال مواضع الكم (lieux de quantité) والهرميات (les hiérarchies) التي هي من مبادئ وأسس المقدّمات الحجاجية. ففي مواضع الكم نراه يقدّم نفي السرف على نفي التقتير، وذلك أن في الإسراف شرّ: ففيه مجاوزة الحدود، وضياع المال، في حين أن في التقتير فساد ولكن مع بقاء المال.

ويضعنا ابن باديس أمام أحكام فقهية من قبيل الواجب، والمندوب، و المحرّم، والمباح. في شكل قيم هرميه تنتقل بنا من المحرّم إلى المكروه إلى المباح، وذلك أن الإسراف مذموم وهو ما كان في منهي عنه: نهي تحريم، أو كراهة، أو في مباح قد يؤدّي إليهما.

وفي **تطبيق** يضعنا أمام ظاهرة الإنفاق في وطننا، وهذا أساسه الجمهور المتلقّي للخطاب، ومن الوسائل الحجاجية المؤثّرة التي استند إليها نجد وسيلة الحضور (la présence) ويتمثّل ذلك في استحضار عنصر الإنفاق وجعله ماثلا بين أعين المخاطبين وفي أذهانهم، وهذه الوسيلة عامل جوهري في الحجاج، ويستمدّ الحضور أهميته الحجاجية من كونه يؤثّر في وجداننا تأثيرا مباشرا. والحاضر من حيث هو ظاهرة نفسية عنصر جوهري في الحجاج[42].

ويصوّر لنا هذا الإنفاق من خلال مواضع الموجود (les lieux d'existant) والتي تقول بفضل التمثيل الوجودي والواقعي على الممكن أو غير الممكن، يقول: " وثمّة نوع آخر موجود في غالب القطر ويكثر في بعض الجبال، وهو أن بعض المأمورين من بعض شيوخ الطوائف يأتون بثلّة من أتباعهم، فينزلون على المنتمين إليهم من ضعفاء الناس، فيذبح لهم العناق إذا كانت، ويستدين لشرائها إن لم تكن... ويصبح معدما فقيرا مدينا... ويصبح أهل ذلك المسكين يطحنهم البؤس ويميتهم الشقاء"[43].

وعلى الرغم من أنه قد أدار خطابه ومهّد له بجمع من التقنيات الحجاجية، والمقاييس البرهانية، فإنه ظل مشغولا بمبدأ التقويم الأخلاقي الذي كان دائما غاية يتّصل بها خطابه، يقول: " حالة وطننا في الأعمّ الأغلب في الولائم والمآتم لا تخلو من السرف فيها الذي يؤدّي إلى التقتير من بعدها، فيكون الإثم قد أصاب صاحبها بنوعيه، وأحاط به من ناحيتيه، والشرّ يجرّ إلى الشرّ، والإثم يهدي إلى مثله"[44]. وهذه نتيجة من تلك المقدّمات.

ومن **سورة يس** نقرأ قوله تعالى: ﴿ يَسٓ وَالقُرْءَانِ الحَكِيمِ إِنَّكَ لَمِنَ المُرْسَلِينَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ تَنْزِيلَ العَزِيزِ الرَّحِيمِ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَآ أُنْذِرَ ءَابَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾[يس:1-6].

يبتدئ ابن باديس خطابه بتوجيه وتنظير، وهذا لأجل لفت الانتباه إلى قيمة العقل في إدراك الآيات والحقائق، وفي ظل هذه الدعوة الصريحة لاستخدام العقل والتنويه به، يحذّر ابن باديس من نتائج الغلو والإفراط في الاتّكاء عليه. يقول: " غير أن استجلاء هذه الحقائق واستحصال هذه الفوائد من الآيات

الكونية – على نفاستها وعظيم نفعها- محفوف بخطر الإعجاب بذلك العقل، حتى يحسب أنه محيط بالحقائق كلّها"[45]. ولما كان القرآن أنزل للبيان، ولا بيان إلاّ بالإفهام، فكيف يكون في القرآن لفظ لا يفهم له معنى؟ ثم يجيب على ذلك قائلا: وأن عدم فهم معنى من بضع عشرة كلمة افتتحت بها بعض السور لا يخلّ ببيان القرآن لما أنزل لبيانه، من عقائد، وآداب، وأحكام، وغيرها من مقاصد القرآن.

وفي المعنى العام للآيات أنه تعالى أقسم بالقرآن الحكيم، أي المحكم بما فيه من أحكامه وبيّنات حججه[46]، ووصف القرآن بالحكيم لأنه هو العلم الصحيح المثمر لهذا كلّه. وقد أقسم الله بالقرآن الحكيم على أن محمدا ﷺ من المرسلين ردّا على من قالوا له: ﴿لَسْتَ مُرْسَلًا﴾[الرعد:43]. وأخبر تعالى أن هذا الدين الذي جاء به النبي محمد ﷺ، نزّله عليه الله القوي الغالب... وبيّن تعالى أنه كان من المرسلين ليكون نذيرا[47].

وفي **أصل المعرفة والسلوك** يضعنا ابن باديس في صلب القضية الحجاجية، حيث غاية المحاجّ هي تغيير الفكرة أو السلوك أو هما معا. ففي المعرفة يرسم لنا المفسّر في خطابه التفسيري جملة من الأسس حدّدتها الآية، ووضّحها المفسّر وهي:

أوّلا: المرسل وهو الله تعالى، له الخَلق والأمر، ومنه الرحمة والعدل. وهذه الصفات العلى يقتضيها السياق، حيث يوردها تفصيلا للتوحيد، ودورا في مداراته. فمن مظاهر اختيار المعطيات، وجعلها ملائمة للحجاج، اختيار النعوت أو الصفات (le choix des qualifications) حيث تنهض الصفات بدور حجاجي يتمثّل في كون الصفة، إذ نختارها تجلو وجهة نظرنا وموقفنا من الموضوع، ويلجأ إلى استخدام التكرار بكثافة، ويعتمده في الآيات لإبراز شدّة حضور الفكرة المقصود إيصالها، والتأثير بها.

ثانيا: الرسالة حيث فيها الحق والحكمة والنور المخرج من كلّ ظلمة، والفرقان في كل شبهة، والفصل في كل خصومة. بها تفتح البصائر، وتطهّر الضمائر، وتعرف طريق الحقّ والهدى، من طرائق الباطل والضلال.

ثالثا: الرسل – عليهم الصلاة والسلام- وهم أكمل ما يمكن للإنسان من كمال، وأكمل المعرفة بالمرسِل -تعالى- وأكمل العلم بما جاءوا به. فلا كمال إلا بالإقتداء بهم، ولا نجاة إلاّ باتّباعهم، ولا وصول إلى الله تعالى إلاّ باقتفاء آثارهم.

رابعا: المرسل إليهم وهم عباد الله تعالى، حيث عليهم حقّ عبادته وطاعته، والخوف من عقابه، والفكر في آياته ومخلوقاته، والنهوض للعمل في مرضاته، والشكر له على جميع آلائه[48]. فبمعرفة هذه الأربعة حقّ معرفتها، ومعرفة مقام كل واحد منها، يتحقّق كمال الإنسان العلمي، الذي هو أصل كماله العملي[49]. هذه القيم هي منارات وسند، يعتمد عليها المخاطبون ليكونوا -هم بدورهم- دعاة إلى طريق الله، ويكونون منذرين للناس كما كان النبي ﷺ نذيرا لقوم غافلين ما أنذر أباؤهم. يقول: " فعلى أهل العلم واجب التبليغ والنذارة، والصبر على ما في طريق ذلك من الأذى والبلايا، والعطف على الخلق والرحمة"[50].

وفي **السلوك** يضعنا ابن باديس بصيغة غير أمرية، فيها كثير من الإغراء، أمام عتبات الفعل والعمل، غايته الكبرى هي تغيير الفكر والسلوك. وفي سياق التدريج في الإنذار، ربط بين تدريج النبي ﷺ في النذارة، وبين ما

يجب أن يكون عليه الدعاة إلى الله، وذلك اقتداء بأسلوب القرآن في الإنذار، وهذا حتى تتمكّن هذه الفكرة في عقول وأذهان المتلقّين. يقول: أرسل الله محمدا ﷺ ودرّجه في النذارة على مقتضى الحكمة من القريب إلى البعيد، فأمره بإنذار عشيرته بقوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾[51] [الشعراء:214]. ثم يورد ابن باديس الحديث الذي فيه استجابة النبي ﷺ لذلك، تأكيدا وحرصا منه على تمثّل الجمهور لهذه الدعوة الأسرية، التي تتأسّس عليها الدعوة عامّة، حيث يقول النبي ﷺ لأهله: (اشتروا أنفسكم، لا أغني عنكم من الله شيئا)[52]. ثم أمر الله نبيّه بأن ينذر مكّة ومن حولها من العرب بقوله تعالى: ﴿ لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[الشورى:7]. ثم أمر الله نبيّه ﷺ بتعميم الإنذار بقوله تعالى:﴿ قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف:158]. فأرسل رسله إلى الأمم تحمل كتبه إلى ملوكها بالدعوة إلى الإسلام[53].

وعلى هذا التدريج في النذارة، وفي **اقتداء** يرى ابن باديس - بفعل هذا الربط الذي يبني النتيجة على السبب- أن "على المرء أن يبدأ في الإرشاد والهداية بأقرب الناس إليه، ثم من بعدهم على التدريج، وعندما يقوم كل واحد منا بإرشاد أهله وأقرب الناس إليه لا نلبث أن نرى الخير قد انتشر في الجميع...وعندما يقصد بخدمة أسرته خدمة أمّته يثاب ثواب خادم الجميع، أسرته بالفعل، وأمته بالقصد"[54].

هذه الفعل أو بالأحرى هذه الدعوة، هي استنهاض للعزائم حتى لا يقع الناس في الغفلة، ومن ثم يقعدون عن الدعوة.

ويتفادى ابن باديس استخدام التوجيهات الإلزامية (modalité injonctive)[55] في خطابه التفسيري على الرغم ممّا يملكه من تأثير بالغ على المتلقّي، مستخدما بدلها عبارة من قبيل: (هكذا على المرء أن يبدأ في الإرشاد والهداية بأقرب الناس إليه) بدل (ابدأوا بالإرشاد). ويؤكّد ذلك -عن طريق الوسائل اللغوية الحجاجية- تثبيتا لدعواه، وتأثيرا في المتلقّي بقوله: "أفادت الفاء في قوله تعالى: ﴿ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ أن غفلتهم تسبّبت عن عدم إنذارهم، فكل أمّة انقطع عنها الإنذار وتُرك فيها التذكير؛ واقعة في الغفلة لا محالة.

وثم وبالتمثيل بما هو موجود وواقعي وحقيقي، وعن طريق مايسمّى في اللسانيات الحجاجية بمواضع الموجود (les lieux d'existant) يحيلنا ابن باديس إلى الواقع الفعلي للإنذار، وهذا حتى يطابق قوله فعله يقول: "كان الناس منذ زمن قريب لا يسمعون ولا يُسمع منهم لفظ الاهتداء بهداية القرآن العظيم، والاقتداء بهدي الرسول الكريم ﷺ...في النهوض بأعباء الدنيا والدين، وهم – إلاّ قليلا- عن هذا غافلون، أما اليوم بعد أن نهض العلماء المصلحون بواجبهم، ونشروا دعوة الحق في قومهم، فقد أصبح ذلك معروفا عند أكثر الناس"[56]. وهي تلميح -يكاد يكون تصريحا- بأن ينهض هذا الجمهور، أو هذا المجتمع إلى مهمّته التي أُعدّ من أجلها –بعناية فائقة- وهي الإصلاح الاجتماعي الشامل، والعمل من أجل بعث الأمّة ونهضتها.

الهوامش والإحالات:

[1] - أبو البقاء الكفوي، الكلّيّات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط02، 1998، ص 405-406. وابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط01، 37/04-38.

[2] - محمد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، عالم الفكر، العدد: 02، المجلد: 40، أكتوبر- ديسمبر، 2011، ص 11.

[3] - (ينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط02، 2012، ص 135).

[4] - ينظر: علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمثال نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، مسكيلياني للنشر، زغوان، تونس، ط01، 2008، ص 15.

[5] - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، دار الجنوب، تونس، ط01، 2011، ص 13.

[6] - أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، بيروت، لبنان، ط01، 2006، ص 28.

[7] - ينظر: نادية رمضان النجار، الاتّجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، مؤسسة حورس الدولية، الإسكندرية، مصر، ط01، 2013 ص 104. وينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 1998، ص 226.

[8] - محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د، ط)، 2010، ص 41.

[9] - ينظر: نادية رمضان النجار، الاتّجاه التداولي، ص 106. و عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص9.

[10] - ينظر: رضوان الرقبي، الاستدلال الحجاجي التداولي، عالم الفكر، ص 101.

[11] - ينظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، عبد الرزاق الجمايعي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2012، ص 130-131.

[12] - ينظر: نادية رمضان النجار، الاتّجاه التداولي، ص 116. وينظر: رضوان الرقبي، الاستدلال الحجاجي، عالم الفكر، ص 101.

[13] - ينظر: نادية رمضان النجار، الاتّجاه التداولي، ص 120.

[14] - ينظر: رضوان الرقبي، الاستدلال الحجاجي وآليات اشتغاله، عالم الفكر، ص 93. وينظر: نادية رمضان النجار، الاتّجاه التداولي، ص 113.

[15] - ينظر: نادية رمضان النجار، الاتّجاه التداولي، ص 38. والشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 340.

[16] - منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقيه، تونس، (د، ط) 1966، ص 19

[17] - ينظر: خلود العموش، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق مثل من سورة البقرة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2008، ص 145.

[18] - ينظر: عباس حشّاني، خطاب الحجاج والتداولية دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2014، ص 46.

[19] - عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص44.

[20] - ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، (د، ط)، 1984، 26/03.

[21] - ينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، ص 164.

[22] - ينظر: علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص 210. وينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحّدة، بيروت، لبنان، ط01، 2008، ص 131. وينظر: صابر الحباشة، التداولية والحجاج، ص 48. وعباس حشاني، خطاب الحجاج والتداولية، ص 48-49، 86.

[23] - ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص199، 226، 227. وينظر: الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 470. وينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، ص 165

[24] - المستصفى من علم الأصول، تح: نجوى ضوّ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1997، ص 25.

[25] - ينظر: المرجع نفسه، ص 476-477.

[26] - منى الجابري، المشيرات المقامية في القرآن، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط01، 2013، ص65.

[27] - ينظر: الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 494.

[28] - ينظر: المرجع نفسه، ص 91.

[29] - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط04، 2012، ص 174.

[30] - عبد الحميد ابن باديس، تفسير ابن باديس مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، تح: أبو عبد الرحمن محمود، دار الرشيد، الجزائر، ط01، 2009، 121/01. وينظر: مجالس التذكير، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 2003.

[31] - المصدر نفسه، 121/01.

[32] - المصدر نفسه، 124/01.

[33] - مجالس التذكير، 121/01. وينظر: رشيد الراضي، مفهوم الموضع وتطبيقاته في الحجاجيات اللسانية لأنسكومبر وديكرو، عالم الفكر، عدد02، مجلد40، ص 195.

[34] - مجالس التذكير، 127/01-128.

[35] - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 65/13.

[36] - أبو عبد الله ابن ماجة القزويني، السنن، تح: شعيب الأرناووط وآخرون، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط01، 2009، حديث رقم (43) باب اتّباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، 29/01. (وينظر: مجالس التذكير، 122/01).

[37] - مجالس التذكير، 124/01.

[38] - المصدر نفسه، 124/01.

[39] - ينظر: المصدر نفسه، 127/01.

[40] - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 26.

[41] - ينظر: مجالس التذكير، 128/02.

[42] - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 31.

[43] - مجالس التذكير، 129/02.

[44] - المصدر نفسه، 129/02.

[45] - مجالس التذكير، 254/02.

[46] - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: بشّار عوّاد، عصام فارس، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01، 1994، 19/ 400.

[47] - مجالس التذكير، 263/02.

[48] - ينظر: المصدر نفسه، 264/02-265.

[49] - المصدر نفسه ، 265/02.

[50] - المصدر نفسه، 275/02.

[51] - المصدر نفسه، 275/02

[52] - شرف الدين النووي، صحيح مسلم، (206).

[53] - ينظر: مجالس التذكير، 277/02.

وينظر: معن توفيق دحّام الحيالي، النداء في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2008، ص141.

[54] - مجالس التذكير، 277/02.

[55] - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 38. وينظر: الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 342).

[56] - مجالس التذكير، 284/02.