أثر العلاقات المنطقية في التّوجيه الحجاجيّ للحـــوار القرآنـــيّ القصصـــيّ

The effect of logical relationships on The dialectical direction of dialogue in the Quranic novel

د. بلحرش عبدالحليم*، جامعة ابن خلدون، تيارت (الجزائر)

bellahrecheabdelhalim@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2021/03/20 تاريخ القبول: 2021/05/09 تاريخ النّشر: 2021/06/07

ملخّـــص

تعدّ هذه الدراسة مقاربة تداوليّة تهدف إلي تأطير الحجاج في الحوار القرآني القصصي، واستشفاف قوّته الإقناعية، وذلك من خلال تسليط الضوء على علاقاته المنطقية الحجاجيّة التي تؤسسه وتحكم بُناه، والتي – أيضا – تعكس استراتيجيته الإقناعية، ثمّ بيان أثر هذه العلاقات في توجيه الحوار القصصي توجيها حجاجيا تنتظم فيه القضايا انتظاما منطقيا ضمن سلّم حجاجيّ، ووفق قوانين سلمية مخصوصة.

والإشكال الذي يطرحه هذا العمل هو: ما طبيعة العلاقات الحجاجية في الحوار القصصي القرآني؟ وأين تكمن قوتها الإقناعية؟ ثمّ إلي أي مدى استطاعت هذه العلاقات أن توجّه الحوار؟

الكلمات المفتاحية: الحجاج، الحوار، العلاقات المنطقية، التوجيه الحجاجي، قانون السّلّم الحجاجي.

Abstract

This study is a deliberative approach It aims to frame pilgrims in the Qur'anic narrative dialogue, The discovery of his persuasive power, And that is by highlighting his logical relationships That establishes and connects its parts, Which reflects his persuasive strategy, Then explain its effect on directing the narrative dialogue logically, in which the issues are organized within a argumentative ladder. According to specific peaceful laws.

The problem posed by this work is: What is the nature of the relationships of arguments in the Quranic storytelling? Where does her persuasive power lie? Then to what extent were these relations able to direct the dialogue?

Key-words: Argumentation, dialogue, Logical relationships, guidance of arguments, Law of argumentative scale.

* المؤلّف المرسِـل

مقدمـــــة:

إن تحديد مكونات الخطاب أو أجزائه المختلفة من أدلّة وبراهين ونتائج لا يمكنه أن يكون عملا كافيا ما لم يُصحَب هذا العمل بالوقوف على العلاقات المنطقية والحجاجية التي تؤسسه وتحكم بناه. فالمخاطب والمتلقي والقضية المطروحة، ومقام الخطاب كلّها عناصر تنتظم وترتبط عبر علاقات حجاجيّة توجه أدوارها.

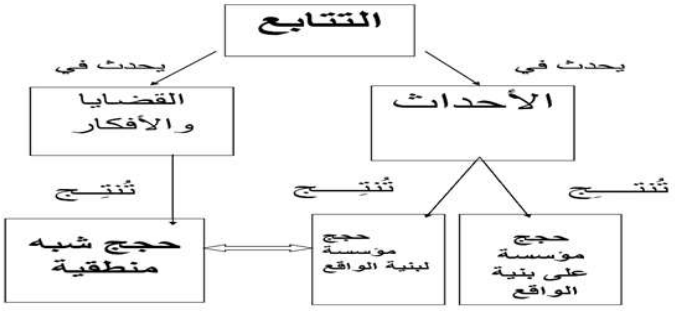
وفي هذا الشأن تقول سامية الدّريدي: «إنّ كل خطاب هو في جوهره شبكة علاقات ولكن الخطاب الحجاجي شبكة مخصوصة من العلاقات، وذلك يعود إلى كون المادة التي تقدّ منها كل الخطابات واحدة، وهي اللغة، واللغة -كما نعلم- ليست جردا (in-ventaire) لكلمات معزولة، بل هي نظام علاميّ يقوم على شبكة مهمة من العلاقات»[1]، ويمكن أن نفهم من هذا أن كل خطاب يستحق أن نقول عنه خطاب حجاجي، هو ما كانت شبكة علاقاته مخصوصة ومحددة ترقى به إلى هذا الصنف من الخطابات، ولقد تجسدت هذه العلاقات في أحسن صورها في الخطاب القرآني، وتنوعت فيه بحسب الأغراض والمعاني التي تضمنها. وفيما يلي نظرة في العلاقات الحجاجية في الحوار القرآني.

1. العلاقات الحجاجيّة:

إنّ ما يميّز الخطاب الحجاجي هو تلك الشبكة المخصوصة المعقدة التي من شأنها ان تحدد مسار عملية التحاجج، وتعكس استراتيجية الإقناع. ومن هذه العلاقات ما هو متصل بالمخاطِب والمخاطَب ومقامهما، وتسمّى علاقات خارج الخطاب، أمّا العلاقات الحجاجيّة والتي هي داخل الخطاب فهي تلك التي ترتبط بعناصر النص الداخلة، ونقصد بها تلك التي تتجلى من خلالها علاقة الحجج بالنتائج. وسيكون التركيز في هذا العمل على العلاقات الداخلية.

2. علاقة التتابـــــع:

التتابع يقع إجمالا على مستويين، أحدهما: مستوى الأحداث كما بين ذلك أوليفي روبول, حيث تنغرس الحجة في الواقع، وتنتهي بداهة إلى أحد الصنفين...وهما الحجج المؤسسة على بنية الواقع، أو المؤسسة لبنية الواقع. وثانيهما: مستوى القضايا أو الأفكار، فتنتهي الحجة عندها إلى صنف الحجج شبه المنطقية.[2] ويمكننا أن نوضح مفهوم التتابع في هذا الطرح بهذا الرسم التالي:



ومن التتابع في القرآن الكريم ما جاء في قصة سيدنا إبراهيم في حواره مع النمرود. قال الله تعالى: ﴿**أَلَم ترَ إلى الّذي حاجَّ إبْراهيمَ في رَبّه أنْ آتاهُ اللهُ المُلْكَ إذْ قالَ إبْراهيمُ ربّيَ الّذي يُحيي و يُميتُ قالَ أنا أُحْيي وأُميتُ قالَ إبراهيمُ فَإنّ اللهَ يأْتي بالشّمْس مِنَ المشْرقِ فأْتِ بها مِنَ المغْربِ فبُهِتَ الّذي كَفَرَواللهُ لا يهْدي القَوْمَ الظّالمينَ**﴾[3]

وقبل شرح علاقة التتابـــع في هذه الآية يجدر بنا التحدث عن طبيعة العلاقة التي تصل الأحداث المتتابعة فيما بينها.

3. وجوه الاتصـــــــــــال التتابعي:

3. 1 الوصل السّببي: وهو ثلاث ضروب:

- حجاج يرمي إلى الربط بين حدثين متتابعـــــــين بواسطة رابط سببي.

مثال: اجتهد فنجح.

- حجاج يرمي إلى أن تستخلص من حدث ما وقع سببا أحدثه وأدّى إليه.

مثال: نجح لأنّه اجتهد.

- وحجاج يرمي إلى التكهّن بما سينجـــــــــــر عن حدث ما من نتائج.

مثال: هو يجتهد فسينجح.

ومعنى هذا أن الربط السببي يكون بالمرور في أحد الاتجاهين: من السبب إلى النتيجة أو من النتيجة إلى السبب.[4] وفي هذا الإطار يمكن الإشارة إلى الحجة البراغماتية l'argument pragmatique، والتي بها يتم تقويم عمل ما أو حدث ما بالنظر إلى سلبية

نتائجه أو ايجابيتها.

3. 2 حجة التبذير l'argument de gaspillage:

هي حجة تقوم على الاتصال والتتابع، والتتابع يكون فيها كمثل ذلك الرجل الذي شرع في انجاز عمل ما، فلو أعرض عن تمامه لكان مضيعة للمال والجهد، ومنه فإنه يجب عليه أن يواصل انجازه تجنّبا للتبذير.

3. 3 حجة الاتّجاه l'argument de direction:

وتتمثل أساسا في التحذير من مغبّة إتباع سياسة المراحل التنازلية كقولنا: إذا تنازلت هذه المرة وجب عليك أن تتنازل أكثر في المرة القادمة والله أعلم أين ستقف بك سياسة التنازل هذه؟

ومعنى هذا أننا نحذر الشخص من التنازل عن حقّه ولو كان أمرا بسيطا، فإن ذلك سيجعله يتنازل عن أمور أخرى وسيؤول به الأمر في الأخير إلى النّدم والحسرة.

وفي هذا السياق تسمى أيضا: حجة الانتشار l'argument de la propagation أوحجة العدوى l'argument de contagion. [5]

وفي الآية السابقة التي تتحدث عن حوار سيدنا إبراهيم عليه السلام مع النمرود يمكننا أن نستنبط منها علاقة التتابع الحجاجي وذلك بتقسيم الآية حسب الأحداث المتتابعة:

الحدث الأول: في قوله (**ألمْ ترَ**) يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «والاستفهام في 'ألم تر' مجازيّ متضمّن معنى التعجّب.»[6]

الحدث الثاني: (**إلى الذي حاجَّ إبراهيمَ في ربّه**) ويقصد به حجاج الملك النمرود إبراهيم.

والعلاقة بين الحدث الأول والثاني علاقة وصل سببي عكسي: من النتيجة إلى السبب، فالتعجب كان نتيجة محاجة النمرود الباطلة.

الحدث الثالث: (**أن آتاه اللهُ الملكَ**) يقول بن عاشور: «تعليل حذفت منه لام التعليل»[7] والوصل بين الحدث الثاني والثالث وصل تتابعي يرمي إلى علاقة سببية عكسية وهي أن تستخلص من حدث ما وقع سببا أحدثه وأدى إليه.

الحدث (المحاجة) ــــــــــــــــــ السبب (إتيانه الملك)

الحدث الرابع: في قوله (**إذْ قال إبراهيمُ ربّيَ الذي يُحيي ويُميت**). وهو في الحقيقة حدث خامس بعد حدث غير مذكور، فسّره الرازي في قوله: «الظاهر أن هذا جواب

سؤال سابق غير مذكور...الظاهر أنّ إبراهيم ادّعى الرسالة، فقال نمرود: من ربك؟ فقال إبراهيم: ربي الذي يحيي ويميت.»[8]

والربط بين الحدث في هذه الآية وسؤال النمرود هو ربط حجاجي يرمي إلى حدثين متتابعين بواسطة رابط سببي: سؤال فجواب.

الحدث الخامس: في قوله تعالى: (**قال أناْ أُحيي وأُميتُ**) هو حدث تضمّن حجة سفسطائية مُغالِطة، اعتمدها النمرود من أجل حجب الحقيقة التي ذكرها إبراهيم عليه السلام، ومن أجل إثبات ما ادّعاه من باطل، كادّعائه الألوهية. قال ابن عاشور: «وقد جاء بمغالطة عن جهل وغرور في الإحياء والإماتة إذ زعم أنه يعمد إلى من حكم عليه بالموت فيعفو عنه وإلى بريء فيقتله.»[9]

الحدث السادس: في قوله تعالى: (**قال إبراهيمُ فإنّ اللهَ يأتي بالشّمس من المشرقِ فأْتِ بها من المغربِ**) في هذا الحدث يمكننا أن نستخلص وجهين من وجوه الاتصال التتابعي:

الأول: حجة التبذير: l'argument de gaspillage: ومعناه أنّ إبراهيم عليه السلام أبى أن يوقف الحوار عند الدليل الأول، فلو توقف عن الحوار قبل تمام حجاجه وإقناع خصمه لكان ذلك تبذيرا للجهد.

الثاني: * حجة الاتجاه: l'argument de direction.

يقول الزمخشري في هذا الموضع: «ولكن انتقل إلى ما لا يقدر عليه.»[10]

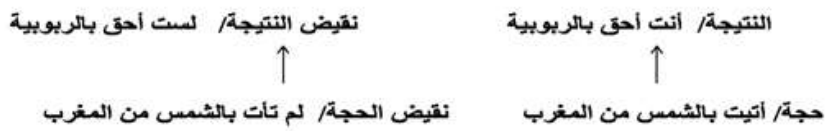
هو انتقال من حجة إلى حجة، ومعناه: إن كنت غالطت في الدليل الأول فغالط في الدّليل الثاني إن استطعت، وسترى أين ستنتهي بك مغالطاتك. فهذه أمور كونية لا يقدر عليها إلا من خلقها وأحسن تصريفها، وفيه أيضا تحذير من الجهل والغرور.

ثم **الحدث السابع** في قوله (**فبُهِتَ الذي كَفَرَ**) وفيه انتصار لابراهيم وهزيمة للنمرود، وهو نتيجة غلق بها الحجاج.

وحينما نتكلم عن دور العلاقات الحجاجية في توجيه فإننا نقصد بذلك توجيهه نحو السلّم الحجاجي الذي يخدم العملية التواصلية، والذي تتجلّى من خلاله العلاقة بين الحجة والنتيجة، وتلازميّة النتيجة والحجة العليا في هرم الاستدلال.

وفي الآية السابقة نلاحظ أنّ عنصري الحجاج (الحجة والنتيجة) يرتبطان ضمن علاقة تتابعيّة وصلية تسير بالحوار إلى قانون من قوانين السلّم الحجاجي، وهو قانون النفي ويسمّى أيضا قانون تبديل السلّم والذي مقتضاه «أنّه إذا كان القول دليلا

على مدلول معيّن، فإن نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله.»[11] ويمكن التمثيل لهذا القانون في هذه الآية بالشكل الآتي:



4. علاقة السّببيـــــة:

لجلاء هذه العلاقة لا بد من استحضـــــــار كل ما تعنيه كلمة (سببية) عند اللغويين والفلاسفة المفكرين. قال ابن منظور: «والسبب كل شيء يتوصل به إلى غيره.»[12] وجاء في المفردات: «السبب الحبل الذي يصعد به النخل، وجمعه أسباب.»[13] وقال ابن منظور في مادّة (علل): «وهذا علة لهذا: أي سبب.»[14]

إنّ أوّل ما أدركه البشر في حياتهم العادية مبدأ السببية، وأن لكل شيء سببا أحدثه وأدّى إليه، فقد بحثوا عن أسباب الأشياء، وبرّروا وجودها باستكشاف أسبابها، وهذه طبيعة في البشر موجودة بصورة فطرية، ومنها ما يتعلمه الطفل في بداية حياته، كمعرفة النار بأنها سبب الاحتراق، وبأن الضرب سببٌ للألم.

وقد تداول العلماء والمفكرون والفلاسفة هذا المبدأ، ومنهم المعتزلة الذين رأوا أن السبب المباشر لكل الأفعال الإنسانية هو الإنسان نفسه، وأمّا الأسباب الأخرى فهم يعتبرونها وسائط ليس إلاّ، «وبالتالي فهم لا ينسبون التأثير لهذه الوسائط لأن التأثير عندهم لا يصدر إلا عن قادر، والقادر عندهم إما قادر بقدرة قديمة وهو الله، وإما قادر بقدرة محدثة أحدثها فيه الله، وهو الإنسان.»[15]

كذلك الأشاعرة تداولوا مبدأ السببيـــــــة، ورأوا أن المسببات في عالم الكون والإنسان راجعة إلى سبب واحد هو الله سبحانه.[16]

أمّا عن مفهوم السببية عند أرسطو، فيقول فيه محمد عابد الجابري: «لا بد من الإشارة أولا إلى أنّ أرسطو يستعمل مفهوم السبب بمعنى واسع جدا، فليس السبب هو المؤثر فقط، بل السبب هو كل ما به قوام الشيء، وما به قوام الأشياء، ووجودها أربعة أمور: المادة والصورة...والفاعل والغاية.»[17] وفي ما يلي شرح لهذه الأمور.

لكي يكون الكرسي لا بد من أربعة أسباب:

المادة: وهي الخشب (السبب الماديّ)

الصورة: وهي الشكل الذي يكون عليه الكرسي (السبب الصوريّ)

الفاعل: النجـــــــــــــار (السبب الفاعل)

الغاية: وهي الجلوس والراحة (السبب الغائي)

ويتم ترتيب هذه الأسباب حسب الأهمية، فيكون السبب الماديّ أكثرها أهمية، وأشدّها ضرورة حسب أرسطو، ذلك لأن المادة موجودة دائما ، أمّا الصورة فتختلف، وقد تتحقق أو لا تتحقق، كأن تأتي بمادة الشمع لتصنع منها صورة تمثال في درجة حرارة عالية، فتلاحظ أن التمثال قد ذاب وأن الصورة لم تتحقق، وتأثرت بعواملَ خارجيّةٍ. ولكن مع ذلك بقيت مادة الشمع موجودة، ويؤول السبب الفاعل إلى ما آلَ إليه السبب الصوري، لأن حركة السبب الفاعل ليست حركته بل هي حركة توجّهها الصورة التي في ذهن الفاعل، فتتوقف وتزول بزوال الصورة، وتبقى ببقائها واستمرارها.

أما بالنسبة إلى لسبب الغائي فهو الغاية والصورة التي لم تتحقق بعد، والتي تتوق إليها المادة ، وهكذا تؤول العلل الأربع في نهاية المطاف إلى علتين اثنتين (المادة، الصورة).

تعدّ السببية من أبرز العلاقات الحجاجية وأقدرها على الإقناع والتأثير، وهي علاقة شبه منطقية تسعى إلى ربط الأحداث والقضايا، بعضها إلى بعض، ووصل أجزاء الكلام بروابط سببية مناسبة ، فتجعل بعض الأحداث أسبابا لأحداث أخرى، وتعتبر بعض الأفعال نتائج لأفعال سبقتها.

والسببية في الحقيقة وجه من وجوه الاتصال التتابعي يتضمن حججا وأسبابا بها تتصل الأحداث المتتابعة، وتترابط القضايا فيما بينها فتكتسب قدرة على التأثير والإقناع في المتلقي.

ويمثل «بيرلمان Perelman لهذه الحجج بوجوه الاتصال التتابعي بوصفها تضم مظاهر الاتصال السببي، كالربط بين الأحداث المتتابعة بواسطة علاقات سببية، أو استخلاص نتيجة ما بسبب حصول حدث أدّى إليها، أو التكهن بما سيقع لو أن الحدث المسبب قد حصل.»[18]

فهو يرى أن السببية في الخطاب تكون بإبراز السبب تارة، والنتيجة تارة أخرى، وهو أن التتابع السببي في الخطاب يكون بأحد الاتجاهين: إمّا من السبب إلى النتيجة أو من النتيجة إلى السبب.

وقد شاع هذا الضرب من العلاقات في الخطاب القرآني باعتباره خطابا يتجه

في غايته إلى الإقناع والتأثير وإثبات الحقائق لدى المتلقي.

ومن أمثلة ذلك ماورد في قوله تعالى: ﴿**فقُولَا لهُ قولاً لّيِناً لعلّه يتذكَّرُ أو يَخشَى**﴾[19]، يقول القرطبي (671هـ): «(**فقُولَا لهُ قولاً لّيِناً**) دليل على جواز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنّ ذلك يكون باللّين من القول لمن معه القوة، وضمنت له العصمة.»[20] ويقول الرازي: «أنه عليه السلام كان قد ربّاه فرعون فأمره أن يخاطبه بالرفق رعاية لتلك الحقوق، وهذا تنبيه على نهاية تعظيم حق الأبوين.»[21]

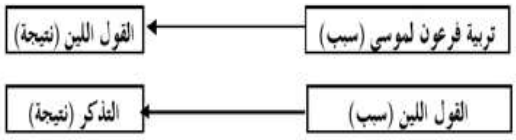
لقد سبق ذكر مفهوم السببية عند بيرلمان أنها تكون في الاتجاهين: من السبب إلى النتيجة أو العكس، وقوله تعالى: (فقُولَا لهُ قولاً لّيِناً) هو حدث وسبب يرجى منه استخلاص نتيجة وهي التذكر والخشية.

السبب (القول اللّين) ــــــــــ النتيجة (التذكر)

والرابط في هذه العلاقة هو كلمة (**لعلّ**)

وأمّا ما نفهمه من قول القرطبي والرازي هو أن الخطاب القرآني في قوله: (**فقُولَا لهُ قولاً لّيِناً**) إنما يذكر حدثا وقع، وهو طلب الليونة في القول، فنستخلص من هذا الحدث علتين أدّتا إلى وقوعه ، الأولى ذكرها القرطبي، وهي أن قوة فرعون وملكه يفرضان على المحاور له أن يختار له أسلوبا مناسبا وهو هنا الليونة في القول.

والثانية ذكرها الرازي: وهي أن فرعون كان قد ربّى موسى فوجب عليه مخاطبته برفق ولين.



وبالتالي فإن الاتصال التتابعي في هذه الآية انطلق من السبب إلى النتيجة والسبب في حدّ ذاته هو نتيجة لسبب سبقه، فالقول اللين نتيجة لما قبله (تربية فرعون له)، وسبب لما بعده.

العلاقة السببية هي علاقة حجاجيّة داخل الخطاب تربط الحجة بالنتيجة، وهي في هذه الآية تكشف عن نوع آخر من العلاقات الحجاجيّة خارج الخطاب ألا وهي علاقة المخاطِب بالمخاطَب، علاقة موسى عليه السلام بفرعون، والتي أشار إليها فخر الدين الرازي، هذه العلاقة التي تفرض على الحوار احترام الروابط الشخصية

والاجتماعية بين المتحاورين وفق سلّم حجاجيّ معين، وهي في هذا الموقف توجه الحوار نحو قانون الخفض والذي مقتضاه «أنه إذا صدق القول في مراتب معيّنة من السلّم، فإنّ نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها.»[22]

المسار الحجاجي	قريبك (ابنك الذي كفلته وربيته) الحجة 04	يتكلم معك باللين (القضية 01)
	ليست له علاقة خاصة معك الحجة 03	لا يتكلم معك باللين (نقيض القضية 01)
	بعيـــد الحجة02	
	عـــدو الحجة 01	

5. علاقة الاقتضـــــاء:

تعدّ علاقة الاقتضاء علاقة حجاجية ذات طاقة عالية تقوم على الحجة والنتيجة، لتضفي عليهما نوعا من التلازمية والحتمية «فيكون الترابط بينهما بشكل يوحي بأن الأولى تقتضي الثانية، والثانية تستدعي الأولى ضرورة، حتى وإن لم يكن الأمر كذلك، وكانت الصلة في حقيقتها ضربا من التلازم المصنوع والاقتضاء المتكلف المفروض.»[23]

وبما أن الكلام في عمومه عملية تلفظية تسعى لإقناع المتلقي، فإن الاقتضاء فيه يقوم على دلالة ظاهره - والذي يمثل المعنى الحرفي والسطحي للخطاب- على باطنه، وهو المقصود من الشروط الموضوعية المصاحبة للكلام، وهو معنى حتميّ اقتضاه المعنى الظاهري.

فقد تكون علاقة الاقتضاء شكلية كأن يُصرّح المتكلم بالسبب والنتيجة مثل قوله:

أنت متعب ـــــ إذن ـــــ اخلد إلى النوم

وقد تكون أعمق من ذلك بحيث تكـــــــون دلالة الملفوظ على ما لم يذكر في التعبير، وما لم يقم على تركيب وهذا ما عنى به الدرس اللساني. ويظهر هذا التقسيم في قول الشاعر:

إِذَا كُنْتَ فِي حَاجةٍ مُرْسِلًا ✤ فَأَرْسِلْ حَكِيماً وَلاَ تُوصِهِ
وإِنْ نَاصِحٌ منكَ يَوماً دَناَ ✤ فَلاَ تَنْأَ عنهُ وَلاَ تُقْصِـــهِ
وإِنْ بابُ أمرٍعليكَ اِلتوى ✤ فشـاوِرْ لبِيباً وَلَا تَعْصِـهِ

يحتوي كل بيت من هذه الأبيات على سبب ذُكِرَ في صدره، وعلى نتيجة ذُكِرت في عجزه، فالحاجة إلى رسول تقتضي إرسال حكيم، ومبادرة الناصح تقتضي الإقبال عليه والاستماع لنصحه، واستعصاء الأمور يقتضي المشاورة، فهذه العلاقات بين الأسباب والنتائج هي علاقات اقتضاء شكلية تظهر في المعنى الحرفي للخطاب.

أمّا عن علاقة المعنى الحرفي بالمعنى الخفيّ فتقول سامية الدريدي: «غير أن هذه الأقوال الثلاثة المبنية جميعها على علاقة اقتضاء شكلي تغدو مجتمعة حجةً على نتيجة جامعة هي نتيجة الكلام برمّته أخفاها الشاعر»[24]، وهي الحكمة في التصرف. فالذي يرسل الحكيم عند الحاجة، ويستمع للناصح إذا نصحه، ويشاور أهل المعرفة إذا استعصى عليه أمر ما إنه لشخص حكيم.

وممّا ورد من الاقتضاء في الحوار القرآني ما جاء في حوار سيدنا موسى عليه السلام مع قومه في قوله تعالى: ﴿**وإذْ قال موسى لقَومِه إنَّ اللهَ يأمُركم أنْ تذْبَحوا بقَرةً قالوا أتتَّخِذُنا هُزُؤًا قالَ أعوذُ بالله أنْ أكونَ منَ الجاهلين**﴾[25]

لقد سبق القول أن وظيفة الخطاب من خلال علاقاته هي إقناع المتلقي بكلام مفهوم في ظاهره وباطنه، فظاهره يمثل المعنى الحرفي للخطاب وباطنه هو ما يفهم من الشروط الموضوعية الحاصلة في المقام خارج الملفوظ.

فقوله تعالى على لسان قوم موسى: (**قالوا أتتخذنا هزؤا**) هو كلام يدل على معنى في ظاهره وباطنه؛ فظاهره هو استفهام متضمن معنى التعجب من أمر موسى عليه السلام، والذي - في نظرهم- يستهزئ بهم. أمّا باطنه فيفهم من الشروط والعناصر غير اللغوية المصاحبة للكلام ، وهو أنه كان في بني إسرائيل شيخ موسر قتله ابن أخ له وطالب بديته، فسأل بنو إسرائيل موسى عليه السلام فيمن قتل الشيخ؟ فكان جوابه أن أمَرهم بذبح بقرة وضربِ الميت ببعضها، فيقوم ويخبرهم بالقاتل.

وكان جواب موسى عليه السلام عند قومه كالسخرية والاستهزاء، إذ لا علاقة - في نظرهم- بذبح البقرة وسؤالهم، ولذلك أجابوه بقولهم: (**أتتخذنا هزوا**) وجوابهم هذا يتضمن علاقة اقتضاء واضحة وهي: الجهل، فالتناقض بين سؤالهم وطلبه، والسخرية والاستهزاء الواردة منه في هذا المقـــــــام كلها أمور لا تصدر إلاّ عن جاهل في نظرهم،

ويتضح هذا المعنى في ردّ موسى عليه السلام، وكشفه عن المعنى المقتضى في قوله تعالى (**قال أعوذُ بالله أنْ أكونَ من الجاهلين**). فلقد وصفوه في ظاهر الكلام بأنه استهزأ بهم لكنه نفى عن نفسه ما تضمنه كلامهم من معانٍ عميقة وهو الجهل، الذي هو سبب الاستهزاء وقد ذكر هذا فخر الدين الرازي في قوله «إن الاشتغال بالاستهزاء لا يكون إلاّ بسبب الجهل...فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشيء الذي نسبوه إليه، لكنه استعاذ من السبب الموجب.»[26] والعدول عن نفي النتيجة إلى نفي السبب مبالغة في النفي.

وترتبط الحجج بالنتيجة النهائية للحوار ارتباطا تتجلى من خلاله السلّميّة واضحة ضمن قانون من قوانين السلّم الحجاجي، «وهو قانون القلب والذي مقتضاه أنّه إذا كان أحد القولين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معيّن، فإنّ نقيض الثاني أقوى من نقيض الأوّل في التدليل على نقيض المدلول.»[27]

ويمكن التمثيل لهذا القانون بالشكل الآتي:

الحجاج الأول		الحجاج بالقلب	
(ن) طاعتي واجبة	↑	نقيض (ن)	طاعتي ليست واجبة
(ق2) أنا لست جاهلا	|	نقيض (ق1)	استهزئ
(ق1) أنا جاد ولا أستهزئ	|	نقيض (ق2)	جاهل

ومعناه: إنّه ليس جاهلا كي يستهزئ في مثل هذه المواقف، فنفي الجهل أقرب إلى تقرير جدّيته، وأنهم ملزمون بطاعته من نفي الاستهزاء، وفي المقابل نفي الاستهزاء أقرب إلى عدم الجدّية من الجهل؛ بمعنى أنّه لا يكفي أن يكون جادا ولا يستهزئ حتى تجب طاعته، بل يجب أن يكون عالما بالأمر الذي يطلبه، وبالتالي يكون العلم ونفي الجهل أقرب إلى النتيجة، والتي هي وجوب الطاعة. وفي المقابل أنّ الذي يستهزئ يجب أن لا يطاع سواء أكان عالما أم جاهلا.

6. علاقة الاستنتـــاج:

الاستنتاج عملية منطقية تسعى إلى تفسير الظواهر والأحداث تفسيرا منظما وميسرا، يعتمد على التبرير العقلي، فللقوانين المنطقية التي يعتمدها الاستنتاج خاصيّة نظامية تُظهِر أثرَها في مراحل الاستنتاج.

والاستنتاج هو منهج الانتقال من المقدّمات إلى النتائج عبر عملية عقلية يتم البحث من خلالها عن مبرر منطقي لتفسير الظواهر والأحداث وفهمها فتكون النتائج موافقة للمقدمات. وهو في الحوار الحجاجي: «فن الانتقال من فكرة إلى أخرى بشكل منظم وميسر.»[28]

ويمكن أن يرمز له بالشكل التالي: (أ) إذن (ب)

تقول سامية الدريدي : «فالحجة أ تقود إلى النتيجة (ب) أي أن المتكلم يستنتج النتيجة من حجة يقدمها، فإذا بنتيجة الخطاب متولدة من رحم الدّليل أو البرهان ناشئة عنه عائدة إليه»[29]، وقد يترك المتكلم -أحيانا- مهمة الاستنتاج للمتلقي، فيعرض عليه المقدمات ويوكل إليه أمر استخلاص النتيجة.

والاستنتاج عند فان دايك علاقة ضرورية في لغة التخاطب الطبيعي، ويظهر ذلك في قوله: «لقد لاحظنا مرات عديدة أن لغة التخاطب الطبيعي ليست صريحة ذلك أنه توجد قضايا لا يقع التعبير عنها تعبيرا مباشرا، ولكن يمكن استنتاجها من قضايا أخرى قد عُبّر عنها تعبيرا سليما»[30]، وأخيرا فإنه إذا تعين فهم القضايا المعبر عنها تعبيرا سليما صارت دليلا على تلك التي لم يصرّح بالتعبير عنها وقد يسمى هذا العمل بـ: (فهم الحلقات المفقودة والإشكال المطروح).

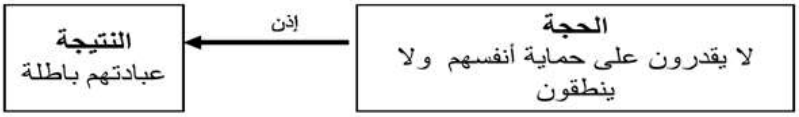
ومن العلاقات الاستنتاجية الواردة في الحوار القرآني ما جاء في قصة سيّدنا إبراهيم عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿**قالُوا أَأَنت فَعَلتَ هذا بآلهتنا يا إبراهيمُ قالَ بلْ فَعَلَه كبيرُهم هذا فاسْـأَلُوهم إنْ كانوا يَنطقِون فرجَعُوا إلى أنفسهم فقالُوا إنّكم أنتم الظّالمون ثمّ نُكِسُوا على رُؤوسِهم لقد عَلِمتَ ما هؤلاء يَنطقُون**﴾[31]

لقد سبق القول أن الخطاب يستنتج النتيجة من حجة يقدمها، وقد يقدم الحجة ويترك للمتلقي مهمّة استخلاص النتيجة، هذا الأخير ما نفهمه من حوار سيدنا إبراهيم عليه السلام مع قومه.

في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَرجَعُوا إلى أَنْفُسهمْ فَقالُوا إنّكُمْ أنتُمْ الظّالمون**﴾[32]، يقول الرازي: «...أنّ إبراهيم عليه السلام لما نبّههم بما أورده عليهم على قبح طريقهم تنبهوا فعلموا أن عبادة الأصنام باطلة وأنهم على غرور وجهل»[33]، أي: استنتجوا أنهم على باطل وأن الأصنام التي يعبدونها لا تملك نفعا ولا ضرّا، وقولهم: ﴿**لقد عَلِمتَ ما هؤلاء يَنطقُون**﴾دليل على إقرارهم بعجز هذه الأصنام، حتى على النطق، وهو وفي نفس الوقت إقرار بأنهم في ضلال وفي حيرة من أمرهم.

لقد وظف إبراهيم - عليه السلام – حجاجا استنتاجيا، ضمن قانون النفي (تبديل السلّم) ينقل فيه قومه من دلائلَ ومعطياتٍ، وحجج وبراهين، ليوكّل لهم مهمّة استخلاص النتيجة، فبعد أن علموا أن الأصنام لا تقدر على حماية نفسها، ولا تستطيع النطق عرفوا أنها لا تملك لنفسها نفعا ولا ضرا وأنها لا تستحق العبادة. ولو استطاعت أن تحمي نفسها فلربّما استحقت العبادة.

ويمكن التمثيل لهذه العملية بالرسم التالي:



7. علاقة المفارقـــــة:

المفارقة IRONY: «صيغة من التعبير، تفترض من المخاطب ازدواجية الاستماع double audience بمعنى أن المخاطب يدرك في التعبير المنطوق معنى عرفيا يكمن فيه من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنه يدرك أن هذا المنطوق utterance - في هذا السياق بالذات - لا يصلح معه أن يؤخذ على قيمته السطحية.»[34]

ومعنى هذا أنّ المتكلم يقول كلاما مع شروط معينة ، وفي مقام محدّد ، الأمر الذي يفرض على السامع ضرورة استيعاب العلاقة ليفهم معنى مناقضا غير ذلك المعنى الذي حمله اللفظ في ظاهره، فتنبني هذه العلاقة على أساس مفارقة التعبير المنطوق للمعنى المقصود.

وتتعدد صور المفارقة ووظائفها، فقد تكون سلاحا للهجوم الساخر، وأداة فعالة للتهكم والاستهزاء يقول الدكتور رمضان عبد التواب: «لا شك أنّ في عامل التهكم والهزء والسخرية، من العوامل التي تؤدي إلى قلب المعنى وتغيير الدلالة إلى ضدّها في كثير من الأحيان؛ فأصل كلمة (التعزير) في العربية: التعظيم....غير أنها تستعمل في معنى التأديب والتعنيف واللوم تهكما واستهزاء بالمذنب.»[35]

ولقد وظف الحوار القرآني علاقة المفارقة باعتبارها علاقة تتجه إلى مخالفة المعنى المراد تأكيده لما تكون عليه الحال الحاضرة، ومنه ما جاء في قوله تعالى على لسان نبيه إبراهيم عليه السلام: ﴿**قالَ بلْ فَعَلَه كبيرُهم هذا فاسْأَلُوهم إنْ كانوا يَنطقِون**﴾[36]، جاء هذا الكلام في الردّ على سؤال قومه فيمـــــن حطّم الأصنام. فقوله: ﴿**بلْ فَعَلَه كبيرُهم هذا**﴾ هو نغمة تهكمية وظفّها الحوار القرآني على لسان إبراهيم عليه السلام فيها تأكيد لعجز هذه الأصنام ، وهو معنى مفارق لما هم عليه من عبادة

الأصنام، فعبادة العاجز الذي لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرّا، وترك عبادة الخالق الواحد القادر على كل شيء لهو التناقض بعينه.

ويقول الزمخشري في هذا الموضع: «كما لو قال صاحبك وقد كتبت كتابا بخط رشيق وأنت شهير بحسن الخط: أأنت كتبت هذا؟ وصاحبك أميّ لا يحسن الخطّ، ولا يقدر إلاّ على خرمشة فاسدة، فقلتَ له: بل كتبته أنت، كأن في قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به لا نفيه عنك وإثباته للأميّ.»[37] وهو معنى مفارق لما هو واقع، و في نفس الوقت هو معنى يؤكّد عجز الأمي عن كتابة مثل هذا الخط.

يقدّم سيدنا إبراهيم عليه السلام حجتين للتدليل على عجز الأصنام؛ الأولى: عدم قدرتهم على الفعل؛ التحطيم من قبل كبير الأصنام، وحماية النفس من قبل الأصنام المحطّمة، والثانية: عدم قدرتهم على النطق الإجابة. هاتان الحجتان انتظمتا في سلّم حجاجيّ وفق قانون القلب والذي مقتضاه أنّه إذا كان القول أقرب إلى النتيجة من القول الآخر فإن نقيض القول الآخر أقرب إلى نقيض النتيجة من نقيض القول الأول. وفي الشكل الآتي تمثيل لهذا السلّم الحجاجي.

الحجاج		الحجاج بالقلب	
(النتيجة)	فإنهم يستحقون العبادة	نقيض (النتيجة)	لا يستحقون العبادة
(ق2)	يفعلون ويستطيعون	نقيض (ق1)	بل لا ينطقون
(ق1)	ينطقون	نقيض (ق2)	هم لا يستطيعون ولا يفعلون

ونخلص في نهاية هذا العمل إلى القول بأنّ حجاجية الحوار القرآني تظهر لنا جلية في ذلك النسيج اللغوي الذي تحكمه جملة من العلاقات المتشابكة والمتنوعة، والتي بدورها توجّه الحوار إلى مساره الحجاجي الصحيح، وبالتالي يمكننا القول بأنّ الحوار القرآني القصصي هو فعاليّةٌ خطابيةٌ ذات كفاءة عالية وخبرة بارعة في انتقاء الحجج والبراهين القادرة على تحقيق النتائج المرجوّة، وهو يسعى دوما إلى تشكيل علاقات مخصوصة تربط الحجج بالنتائج، هذه العلاقات هي التي يرتكز عليها التوجيه الحجاجي الذي تتسلسل فيه القضايا تسلسلا منطقيا وفق قوانين حجاجية معروفة (النفي / القلب / الخفض).

الهوامـــــــش:

(1) سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الثانيـــــــــــــــــــة، 2011، ص: 317.

(2) ينظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، ص: 178.

(3) البقرة: 285.

(4) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، دار الفرابي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ، 2007، ص: 50.

(5) ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص: 50 – 51.

(6) ابن عاشور محمد الطاهر ، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس 1984، ج3، ص: 31.

(7) المصدر نفسه، ج3، ص: 32.

(8) الرازي فخر الدين، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ص: 23 .

(9) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص: 33.

(10) الزمخشري أبو القاسم جار الله محمود بن عمر ، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، دار الفكر، ط 01 ، 1977، ج 01، ص: 388.

(11) طه عبد الرحمن، اللســـــــان والميزان أو التكوثر العقلي، ص: 278.

(12) ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997، ص: 229.

(13) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، ج1، ص: 291.

(14) ابن منظور، لســـــــــــــــــان العرب، ج 04، ص: 144.

(15) الجابري محمد عابد ، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009، ص: 198.

(16) ينظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف، القاهرة، ط 09، د ت ، ج 01، ص: 366.

(17) الجابري ، بنية العقـــــــــــــــل العربي، ص: 398.

(18) محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة،دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص: 130.

(19) طه: 44.

(20) القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1987، ص: 133.

(21) الرازي، التفسير الكبير، ج22، ص: 58.

(22) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار

البيضاء، ط 01، 1998، ص: 277.
(23) سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي ، ص: 335.
(24) سامية الدريدي، الســـــــــــــــابق، ص: 338.
(25) البقرة: 67..
(26) الرازي: التفســـــــــــــــــير الكبير، ج03، ص: 118.
(27) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص: 278.
(28) سامية الدريدي، الحجاج في الشعــر العربي القديم، ص: 339.
(29) المرجع نفسه، ص: 339.
(30) فان دايك، النص والسياق ،ترجمة عبد القادرقنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، د ط، 2000، ص: 156.
(31) الأنبياء: 62 - 65.
(32) الأنبيـــــاء: 64.
(33) الرازي، التفســـير الكبير، ج22، ص: 186.
(34) محمد العبد، المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة ، دار الفكر العربي، مطبعة الأمانة، جزيـــــــــــرة بدران، ط01، 1994، ص: 15.
(35) رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، مكتبـــــــة الخانجي، القاهرة، ط 06، 1999، ص: 349.
(36) الأنبياء: 63.
(37) الزمخشري، الكشاف، ج2، ص: 577.