

منطلقات الحجاج في أصل الإمامة بين القاضي عبد الجبار المعتزلي والشريف المرتضى

أ.د. حيدر سلمان جواد

Haider71salman@gmail.com

الجامعة المستنصرية ، كلية التربية

م.م. مهند فاضل مظهر

Aaoodd844@gmail.com

وزارة التربية ، تربية بغداد الكرخ الثالثة

الملخص

معلوم أنَّ الحجاج واحدٌ من النتائج اللسانية التطبيقية المعاصرة، وهو يحظى بعناية الدارسين اللسانيين المعاصرين أَيْما عناية، ولا يخفى أنَّ الحجاج اندمج بالبلاغة؛ لذلك أطلقوا على الحجاج مصطلح (البلاغة الجديدة)؛ ذلك أنَّ الثيمة الأساسية بينهما هي الإقناع، وهكذا لا يمكن الفصل بين البلاغة والحجاج، وتعتمد البلاغة الإقناع فتكون غايتها التأثير، في حين أنَّ الحجاج يعتمد التأثير، فتكون الغاية منه الإقناع. وللحجاج ضرورتان هي الحجاج اللغوي والتداولي البلاغي، وسيفرغ هذا البحث لدراسة قسمٍ من أقسام الحجاج البلاغي - أعني به المنطلقات -، ويُراد بها المقدمات التي يُبنى عليها الحجاج، فهي المنطلق في العملية الحجاجية، وبها يُستدلُّ على الدليل المرتبط بموقفٍ فكريٍّ معيَّن، وكانت العينة التطبيقية في هذا البحث الجزء العشرين من كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار المعتزلي وكتاب الشافي في الإمامة للشريف المرتضى، وهو ردٌّ على كتاب القاضي المتقدم.

الكلمات مفتاحية: منطلقات، الحجاج، الإمامة، القاضي عبد الجبار، الشريف المرتضى

Al-Hijjaj in the Origin of Imamate between the Judge Abdul-Jabbar Al-Mu'tazili and Al -Sharif Al-Murtada

Asst. lect. Muhannad Fadel Mudher
Ministry of Education
Baghdad Al-Karkh III

Prof. Haider Salman Jawad (Ph.D.)
Al-Mustansiriya University
College of Education

Abstract

It is known that argumentation is one of the contemporary applied linguistic outputs, and it receives significant attention from contemporary linguistic scholars. It is evident that argumentation has merged with rhetoric; therefore, they referred to argumentation as the "new rhetoric" because the main theme between them is persuasion. Thus, it is impossible to separate rhetoric from argumentation. Rhetoric relies on persuasion with the aim of influence, while argumentation relies on influence with the aim of persuasion. Argumentation has different types, including linguistic argumentation and pragmatic rhetorical argumentation. This research is dedicated to studying a section of rhetorical argumentation – specifically, the premises – which are the foundations upon which argumentation is built. They serve as the starting point in the argumentative process and are used to deduce the evidence related to a particular intellectual stance. The practical sample in this research is the twentieth part of the book "Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wal-Adl" by Qadi Abd al-Jabbar al-Mu'tazili and the book "Al-Shafi fi al-Imamah" by Sharif al-Murtadha, which is a response to the aforementioned book by Qadi Abd al-Jabbar.

Keywords: Introductions, Al-Hijjaj, Imamate, Judge Abdul-Jabbar, Al -Sharif Al-Murtada

المقدمة

الحمد لله حقَّ حمده وثنائه، والشُّكرُ له على نعمائه، والصَّلَاةُ والسَّلَامُ على أشرفِ رُسُلِهِ وأنبيائه مُحَمَّدٍ بنِ عبدِ اللهِ، وعلى آله أئمةِ الهدى، ومعدنِ النُّقى، والغُررةِ الوثقى.

وبعد فإن مما يُجمع عليه ذوو الألباب حتى لا يكاد يتخلف واحد منهم عن القول به هو أن الإمامة من الضرورات التي لا سبيل إلى الانفكاك عن القول بها لا سيما عند فقهاء الأمة ومنظريها، وصحيح أنها محل إجماع عند فقهاء المسلمين ومفكرهم، لكنها لا تعد أصلاً من أصول الدين إلا عند الإمامية، وقد جاء كتاب القاضي عبد الجبار في سياق الرد على الإمامية في مُتَبَّأهم هذا، وجاء كتاب السيد المرتضى ليكون بمثابة رد على القاضي من جهة، وتثبيت لهذا الأصل عند الإمامية من جهة أخرى، ولما كانت هذه القضية محل أخذ ورد كبيرين بين المسلمين فقد دار حجاج عقائدي كبير فيها، وما الكتابان اللذان درسا في هذا البحث إلا مصداق حيّ ويقيني على هذا القول، ولا يخفى على الحضيف المتأمل أن البناء العقائدي الكلامي يقوم على الحجاج بوصفه الركن الركين في ذلك البناء، فهؤلاء القوم بُنيت منظومتهم المعرفية على طرح حُجَجهم، وتنفيذ حُجَج الآخرين، ولا شك أنهم في كل ذلك كانوا يستعينون بالحجاج وطرائقه بوصفه السبيل الأمضى عندهم؛ إذ إن للحجاج هذه الأهمية، فقد شرع لنا الباب واسعاً أن نستعين بدراسة الحجاج على وفق رؤية لسانية معاصرة، وهكذا بُني الموضوع؛ ليكون عنوانه (منطلقات الحجاج في أصل الإمامة بين القاضي عبد الجبار المعتزلي والشريف المرتضى).

ولا يخفى أن منظري الحجاج قد ربطوا بداية العملية الحجاجية بمقدماتها؛ لأنها متعلقة بالقضايا التي يكون منها المنطلق، وبها يكون الاستدلال على قضية ما أو رأي بعينه (الشعبان، علي، 2010، صفحة 60)؛ لذا عدَّ بيرلمان حُسن العرض وبراعة التقديم مقومين أساسين تُقاس بهما أفعال الخطاب الحجاجية، فهما تُكشِفُ قدرة المُحاج من حيث قدرته على حمل المُتلقّي على الاعتقاد والافتقار بما يُلقى عليه من أفكار، وما يُبسط من آراء (العرباوي، نورية، 2017، صفحة 121).

وقد عبّر العنوان الفرعي (البلاغة الجديدة) في كتاب (مصنف في الحجاج) لـ(بيرلمان وتيتكا)، عن تبيان أثر اللغة في بناء الفرد والمجتمع وتطوير الحياة بصفة عامة، ففي هذا العنوان يروم الباحثان جعل البلاغة علماً مستقبلياً هدفه تطوير المجتمع وتحليل الخطابات المختلفة عن طريق الوقوف على آلياتها الحجاجية المتأصلة عليها، وهي أهداف تحقق أيضاً التوجه إلى آفاق القراءة وحُجَجهم من جهة، والتخلي عن النزعة المعيارية من جهة ثانية (الطلبة، محمد سالم محمد الأمين، 2008، صفحة 102).

ومعلوم أن مقدمات الحجاج واسعة، فهي حاضرة في المسائل التي يعترضها الخلاف في وجهات النظر، ولا سيما في الحقل الفكري والفلسفي؛ لذا فهو أداة لمناقشة الأفكار مهما كانت طبيعتها، فالأطراف المتحاوره حجاجياً هي التي تكون ضمن دائرة التواصل الذي يهدف إلى التأثير والإقناع والتوجيه، أو التشكيك في صحة تلك الآراء المُتَحاجج فيها، ومن ثمّ معارضتها أو تأييدها.

وذكر بيرلمان أن مقدمات الحجاج يمكن ردها إلى ضربين اثنين، ضرب مداره الواقع، وهو الخاص بالوقائع، والحقائق، والافتراضات، وضرب مداره المفضل، وهو المتعلق بالقيم، ومراتبها، ومواضع الأفضل فيها (صمود، حمادي، د.ت)، (صفحة 313)

وقبل اللوح إلى عرض مقدمات الحجاج تنظيراً وتحليلاً أرى من المناسب التنبيه على أن ما دأب عليه الحجاجيون من عرض لتلك المقدمات على وفق التسلسل الذي اعتادوه أمر في غير محله؛ وعلة ذلك أنهم يعرضون هذه المقدمات على وفق هذا التسلسل (الوقائع، الحقائق، الافتراضات، القيم، الهرميّات والمواضع) (صولة، عبد الله، 2011، الصفحات 24 - 27)، والخطأ الذي في هذا التسلسل أنهم يضعون الافتراضات، وهي لا تعدو أن تكون أحياناً أنصاف حقائق بعد كل من الوقائع والحقائق، وفي ظني أن في هذا مخالفة لمقتضيات العقل والمنطق، فكيف تبدأ بالقوي ثم تعود إلى ما دونه، ثم تعلق مرة أخرى إلى القوي بذكر القيم والهرميّات والمواضع؟! وبناءً على هذا سأبدأ بالافتراضات، وهي الأقل من حيث قوة الحجّة من بين هذه المقدمات، ثم أعلو بتلك المقدمات إلى ما هو فوقها.

أولاً // الافتراضات (Presumptions)

يؤكد بيرلمان أن الافتراضات تحظى بالموافقة العامة، ولكن التسليم بها وإذعان الجمهور لها لا يكون تاماً وقوياً حتى يُؤيد بأدلة وأنساق برهانية تدعمها وتقويها (صمود، حمادي، د.ت)، (صفحة 309)، فهي لا تبلغ في هذا المقام شأن الوقائع والحقائق، وهذه الافتراضات ليست ثابتة، بل هي متغيرة تبعاً للوسط والمقام والمتكلم والسامعين؛ لأنها تُقاس بالعادي أو المحتمل، والعادي مفهوم مجرد يختلف باختلاف القدرات والإمكانات الفردية والجماعية (الطلبة، محمد سالم محمد الأمين، 2008، صفحة 112)؛ ولذلك نجد (أوليفي روبرول) يقول: تمتلك الافتراضات أثراً رئيساً؛ لأنها تشكّل ما سمّيناه المحتمل، أي: ما يُسلّم به الجميع إلى حين إثبات العكس (روبول، أوليفي، 2017، صفحة 165).

ومن تلك الافتراضات ما ذكره القاضي في شبهة يعرضها على لسان الإمامية، ومن ثم يرد عليها، قال: " وَبِمَا قَالُوا: مِنْ حَقِّ الإِمَامِ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلُ مَنْ فِي الزَّمَانِ وَذَلِكَ لَا يَسْتَدْرِكُ إِلَّا بِالنَّصِّ؛ لِأَنَّهُ لَا يَعْلَمُ أَنَّهُ أَفْضَلُ إِلَّا بِأَنْ يَعْلَمَ سَلَامَةً طَاعَاتِهِ وَثَوَابَهَا، وَأَنَّهُ أَكْبَرُ ثَوَابًا مِنْ غَيْرِهِ، وَلَا مَدْخَلَ لِلِاجْتِهَادِ فِي ذَلِكَ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الإِمَامُ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ، فَإِنْ أَوْجِبُوا سَمْعًا فَلِلْكَلامِ عَلَيْهِمْ مَوْضِعٌ سِوَى هَذَا الْفَصْلِ، وَإِنْ قَالُوا بِهِ مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ، قِيلَ لَهُمْ: فَبِأَيِّ دَلِيلٍ يَقْتَضِي فِي الْعَقْلِ مَا أَوْجِبُوا عَقْلًا؟ " (المعتزلي، القاضي عبد الجبار، 1960، صفحة 20 / 109).

ورد المرتضى عليه قائلًا: " الَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الإِمَامَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلُ مِنْ رَعِيَّتِهِ فِي الثَّوَابِ وَالْعُلُومِ وَسَائِرِ ضُرُوبِ الْفَضْلِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْإِيمَانِ، الدَّاخِلَةِ تَحْتَ مَا كَانَ رَئِيسًا فِيهِ مَا نَعْلَمُهُ وَكُلُّ الْعُقَلَاءِ مِنْ فُجِحِ جَعَلِ الْمَفْضُولِ فِي شَيْءٍ بِعَيْنِهِ إِمَامًا وَرَئِيسًا لِلْفَضْلِ فِيهِ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَا يَحْسُنُ مِمَّا أَنْ نَعْقِدَ لِمَنْ كَانَ لَا يَحْسُنُ الْكِتَابَةِ إِلَّا مَا يَحْسُنُهُ الْمُتَبَدُّؤُ الْمُتَعَلِّمُ رِيسَةً فِي الْكِتَابَةِ عَلَى مَنْ هُوَ فِي الْحَقِّ بِهَا وَالْقِيَامُ بِخُذُودِهَا بِمَنْزِلَةِ ابْنِ مَقْلَةٍ * حَتَّى نَجْعَلَهُ حَاكِمًا عَلَيْهِ، وَإِمَامًا لَهُ فِي جَمِيعِهَا " (المرتضى، الشريف، 2004، الصفحات 2 / 41 - 42).

لا يخفى على متأملٍ في نص القاضي المتقدم أنه يقدم لقضية الإمامة مناظرة افتراضية اعتمدت في بنيتها على تقنيات حجاجية وظفها لأجل بثِّ رؤاه معتمدًا عليها في تشكيل وحدة استدلالية؛ لتكون أداة تزود المستقبل بالافتتاح، وهو بمحاوراته تلك يسعى إلى تحقيق ما استطاع من " استمالة المتلقي بما يُعرض عليه من رأي " (عبد المجيد، جميل، 2002، صفحة 107)، وهذه الوحدة المشكّلة من المناظرة قد تعين القاضي على تحقيق ذلك بوساطة أخذ فُسحةٍ لعرض الدعاوى داخل تلك البنية الحوارية، وهي تزود بُعدًا؛ لتحقيق التفاعل القائم على الرغبة في إثبات صحة موقفه ودحض الموقف المخالف أو تصحيحه (عمران، قدور، 2012، صفحة 9).

فقد عرض القاضي في النص المتقدم افتراضات طرحها الإمامية، وهي عندهم حقائق، وهي عنده افتراضات كما قلنا، كما أن ما يعرضه المعتزلة، وهو عندهم يمثل حقيقة، فإنه عند الإمامية يعدُّ افتراضات، والذي يدلُّ على أنَّ النص المتقدم للقاضي عبد الجبار فيه وقوفٌ على الافتراضات من حيث النظر الحجاجية مطالبته بالدليل على دعوى الإمامية.

ويبدو أنَّ القاضي تنبّه على أنَّ التفاعل بين الفرق الإسلامية عمومًا، ومنه حوار مع الإمامية على وجه الخصوص لا يتم إلا بالعودة إلى السُّنة التي اشتهرت بين المتكلمين بصيغة (فإن قلتم... قلنا...)، وهذا الأسلوب التعليمي من الحوار يُسهم في " بناء الأنساق المعرفية والنظم الفكرية " (الشبعان، علي، 2010، صفحة 236)، فهو يستدعيها وبشكلٍ مستمرٍ لطرح قضية الإمامة وقضايا أخرى.

ولا يخفى أنَّ التحوار مع الآخر يتم بتحقيق مبدأ الاتصال الذي يقرب ذلك بوساطة وضوح الحجة التي تلقي بظلالها على إشاعة حالة توافقية؛ إذ إنَّ الحجة المتجانسة تحقق شرط الاتصال عن طريق فهم الخطاب وتلقيه في حالة توافقية (الناصر، عمارة، 2009، صفحة 91)، وهو متحقق داخل بنية المناظرة الافتراضية التي تحدث بها القاضي في موضع الشاهد المتقدم، فذكر القاضي رؤية الإمامية فيما يخصّ تنصيب الإمام، فهم يرون أنَّ الإمام يجب أن يكون أفضل أهل زمانه، وهو يردُّ عليهم هذا الاعتقاد بافتراض أنَّ هذا الأمر لا يثبت؛ لأنَّ الإمام نفسه لا يعلم أنه أفضل من في زمانه إلا بعد أن يعلم بسلامة طاعاته وحسن ثوابها، ويبدو أنَّ القاضي قد غفل عن حقيقة راسخة ثابتة في عقائد الإمامية، ومفاد تلك الحقيقة أنَّهم يعتقدون أنَّ الاعتقاد بأنَّ الإمام عارف بحقيقة نفسه تمام المعرفة بدليل ما قاله أمير المؤمنين صلوات الله عليه: " هَلْكَ إِمْرُؤٌ لَمْ يَعْرِفْ قَدْرَهُ " (المعتزلي، ابن أبي الحديد، 2007، صفحة 18 / 355)، " فالمقصود من عرفانه نفسه حفظ رتبته الإنسانية بمتابعة الشرع والعمل بالحكمة والعقل وترك الشهوات واتباع الشياطين الغواية، فلو جهل قدره وترك جوهره واتباع بطنه وفرجه فقد هلك " (الخوانساري، حبيب الله، 1434 هـ، صفحة 21 / 684)، فهل بعد قول الأمير من قولٍ يدلُّ على بطلان دعوى القاضي!!؟

* ابن مقلة مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن عَلِيِّ ابْنِ الْحُسَيْنِ بن مقلة أَبُو الْحَسَنِ ولد ببغداد سنة (272هـ) وكان من الشعراء والأدباء، واشتهر بحسن الخط حتَّى ضُرب به المثل وهو أول من نقل هذه الطريقة من خط الكوفيين إلى الخط المألوف اليوم، ولي جباية الخراج في بعض أعمال فارس، ثم استوزره المقتدر والظاهر والراضي، وتخلل ذلك عزل ونفي واختفاء وسجن، وكان إذا عاد إلى الوزارة يقول للناس: عودوا فقد عادت الدنيا إلينا، وأخيرًا اتهمه الراضي بمالأة الخوارج فقطع يده اليمنى، ثم بانته براءته فعاد إلى الوزارة فكان يشد القلم على ساعده فيكتب بها، ثم غضب عليه الراضي فقطع لسانه بعد أن سجنه ومات في سنة (328هـ)، ينظر: وفيات الأعيان: 5 / 113-116، والوفائي بالوفيات: 1 / 141.

أما الافتراض الآخر الذي افترضه القاضي، فإنه يتمثل في قوله: (وإن قالوا به من جهة العقل، قيل لهم: فبأي دليل يقتضي في العقل ما أوجبوه عقلاً؟)، والقاضي بهذا الافتراض يريد أن يعطي للعقل منزلة أسمى وأعلى، وهذا الأمر مُسلم به عند المعتزلة، ويبدو أن قضية الإمامة لم يختلف فيها المعتزلة والإمامية من حيث المبدأ العقلي، بيد أنهم يختلفون في جوهر اختيار الإمام، وبيان صفاته، قال ابن أبي الحديد المعتزلي: "إنَّ العقل يدلُّ على وجوب الرياسة، وهو قول الإمامية، إلا أنَّ الوجه الذي منه يوجب أصحابنا الرياسة غير الوجه الذي توجب الإمامية منه الرياسة؛ وذلك أنَّ أصحابنا يوجبون الرياسة على المكلفين من حيث كان في الرياسة مصالح دنيوية، ودفع مضار دنيوية، والإمامية يوجبون الرياسة على الله تعالى من حيث كان في الرياسة لطف، وبعْد للمكلفين عن مواجهة القبائح العقلية" (المعتزلي، ابن أبي الحديد، 2007، صفحة 2 / 308)

وبعد فإنَّ القيمة الحجاجية التي تتحقّق في الافتراضات لا تنحصر في المعلومات التي ينقلها القاضي فحسب، بل تتوقف أيضًا على التوجيه الحجاجي لذلك الافتراض الذي ينتهي بالقاضي نفسه إلى قصد كلامي محدّد، فالعلاقات الحجاجية تمتاز بالقصدية الحجاجية التي تسهم في تحديد التوجه الحجاجي للمفوض (الباهي، حسن، 2000، صفحة 117)، فعملية نقل الأخبار وتبادل الآراء والأفكار بين المرسل والمتلقي يجب أن تتضمن عنصرين هما النية والقصد اللذين ينبغي أن يتضمنهما الخطاب، وغاية ذلك كله إحداث الإقناع بأسلوب المحاجة (شارودو، باتريك، 2009، الصفحات 15 - 16)، ولا شك أنَّ تقدمة العقل من القاضي ركن ركين من منهج الاعتزال القائم على إعلاء شأن العقل، وقد أخضع المعتزلة النقل إلى أصول العقل؛ إذ هو المرجع الرئيس عندهم، والقمين بالذكر في هذا المقام أنَّ المعتزلة لم يهتموا النقل كما ظنَّ بعضهم، بل جعلوه خاضعاً لمقاييس العقل كما قلنا، ومما ذكره القاضي في نصّه المتقدّم أنَّ الدليل السمعي قد يكون متصلاً سمعاً أو منفصلاً، أمّا الدليل العقلي، فهو وإن كان ينقسم إلى هاتيك القسمتين غير أنّه في حال انفصاله يكون هو الحكم المتصل.

والمثال في رد المرتضى يلحظ بجلاء أنَّ الذي يدلُّ على وجوب أنَّ الإمام أفضل من رعيته في الثواب والعلوم وضروب الفضل في الذين ما يتفق عليه العقلاء، ألا وهو قبح جعل المفضول في شيء معيّن إماماً على الفاضل، وفي هذا الطرح دليل عقلي واضح لا يختلف فيه ذوا لب، والاستعانة بهذا الدليل لمّا يقوِّ طرَح المرتضى، ويُضعِف طرَح القاضي في الوقت نفسه؛ وعلة ذلك أنَّ في الطرح المتقدم استعانة بالدليل العقلي، وهو الدليل الذي يجعله المعتزلة الأعلى والأسمى من بين الأدلة التي يُحتجُّ بها، ولا يخفى أنَّ ما قلناه ينسجم مع طرَح البلاغة الإقناعية التي تتكأ على الخطابة، فتجيز كل إمكاناتها في المطارحات التي تجري بين الخصوم، وتساقاً مع ما تقدّم من استعانة بالدليل العقلي، فقد ذكر المرتضى أنَّ من القبح أن يُعقد لمن لا يُحسِّن من الكتابة شيئاً رياسته على من ضرب به المثل في الحذف في الكتابة كابن مقلّة.

وغير خاف أنَّ المناظرة الكلامية تعكس تطوراً مشهوداً لفن المناظرات في موضوعاتها التي تطرقت إلى الدفاع عن ثوابت جاء بها الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) منها دفاعهم فيها عن أصول الدين، ومنها التوحيد إذ كان علم الكلام منطلقاً؛ لأنّه علم "يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات... وسرّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد" (خلدون، ابن، 1988، صفحة 1 / 580)، وغيرها من المسائل الاعتقادية، فكانت القضايا العقدية موضوع علم المناظرات، وكان من المهم معرفة بعض تلك المناظرات التي تضع أيدينا على مدى جسامته الموقف وصلابته؛ إذ استدعت من أصحابها قطعية الدليل، وهذا الذي يجري بين الرجلين، أعني بهما القاضي والمرتضى.

وقد كان فن المناظرات "أبحاثاً متفرقة غير منسقة، وغير كاملة، وكانت موزعة في كثير من العلوم التي يدخل فيها الجدل بالمنطق، والفلسفة، وعلم الكلام... وكثر الجدل بين علماء التوحيد، وبين غيرهم من فلاسفة، وملاحدة، وأنصار ديانات مخالفة للإسلام" (الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، 1998، صفحة 370)، ولما كان الاختلاف هو القطب الذي تطوف حوله أي مناظرة في المحاولة للوصول إلى الحقيقة، فإنَّ من الطبيعي أن يبحث كل إنسان عن طريقة ليبلغ هذه الحقيقة، ويقتنع الآخرين بها (تركي، عبد المجيد، 1986، صفحة 31)، ولا شك أنَّ هذا الأمر ليس سبيلاً؛ إذ الآخر قد تجذرت معتقداته، فهي لا تتغير في مدة وجيزة كما يعتقد، وقد لا تتغير مهما استمر الحوار، فالاعتقاد الموروث قد يظل رهين صاحبه مهما كانت الحجج الملقاة عليه واضحة وقاطعة (شاهين، أسامة حسين، 2014، الصفحات 124 - 125).

وغني عن البيان أنَّ المرتضى في رده المتقدّم لا يصبو إلى إثبات صحة فرضه فحسب، بل سحب البساط من الآخر، وعندها يكون الإقناع حليف ما يتبناه لا سيما أنّه استعان بالحجة التي يجعلها القاضي ومن وراءه المعتزلة حجة الحُجج - وأعني بها الدليل العقلي

- ولا شك أن ما قلناه ينسجم مع الطرح الججاجي الذي يذهب إلى أن أشكال الججاج وأنماطه الاستدلالية ونبأه القولية لا تهدف بالدرجة الأولى إلى إثبات فرضية صاحبها أو الدفاع عنها، إنما دحض فرضية الخصم؛ ذلك أنه ليس من المنطقي دحض فرضية الخصم، فهي تعني ضمناً أن عكسها هو الصحيح.

والحق أن المثال الذي ضربه المرتضى لردّ دعوى خصمه كان غاية في البهاء، وله القدر المعلن في موضوعيته، وسلامة المنطق فيه؛ ذلك أنه ليس من المنطقي أن يجعل المفضل إماماً ورئيساً للفاضل، وحال هذا الأمر مثل حال ابن مقلّة، فهذا الرجل له القدر المعلن في الخط، فهو يضرب به المثل في العناية بالخط العربي، وبناءً على هذه الحقيقة ليس من المنطقي أن يجعل من يجهل أبجديات الكتابة أو أنه يعلم الشيء اليسير منها إماماً عليه.

وأود الإشارة إلى أن ما عدّه القاضي افتراضاً من الإمامية لخلوه من الدليل العقلي كما يظن هو، فإن ردّ المرتضى عليه - المتضمن للدليل العقلي كما كان يطالب القاضي - تحول من افتراض إلى حقيقة حتى على قياس المعتزلة الذين يطالبون بالدليل العقلي دائماً.

ثانياً // الوقائع (Lesfaits)

يمثل هذا النوع من المقدمات الججاجية ما هو مشترك بين أشخاص متعدّدين، أو بين الناس جميعهم، فالوقائع لا تكون عرضةً للدحض أو الشك، وهي تشكل نقطة انطلاق ممكنة للججاج (صولة، عبد الله، 2011، صفحة 24).

وإن التسليم بها من الفرد ليس إلا تجاوباً منه على شيء يفرض نفسه على الجميع، فهي تقتضي إجماعاً كونياً، وهي أقرب ما تكون إلى المسلمات؛ لأنها ثابتة (صمود، حمادي، (د.ت)، صفحة 308)، فهي إذن مقدمات لا يمكننا الحديث عنها من وجهة نظر ججاجية إلا عندما تكون محل اتفاق واسع، وهذا ما أكده كل من (بيرلمان وتيتكا)؛ إذ ذكروا بأن الوقائع تمثل ما هو مشترك بين أشخاص متعدّدين أو بين جميع الناس... وتسليم الفرد بالواقعة ليس إلا تجاوباً منه مع ما يفرضه الواقع على جميع الخلق، إذ الواقع يقتضي إجماعاً كونياً (الزمانى، كمال، 2016، صفحة 84).

وتتقسم الوقائع على قسمين: وقائع مشاهدة أو معانية، ووقائع مفترضة، وهذان النوعان من الوقائع يكونان متطابقين مع بنى الوقائع التي يُسلم بها الجمهور (صولة، عبد الله، 2011، صفحة 24).

وتأسيساً على ما تقدّم أن لنا أن نقول: إن الوقائع أمور يُسلم بها المتكلم أولاً، ومن ثم يفرضها على مخاطبه؛ كي يصل إلى قناعات يعتمد عليها المتكلم، ولعمري تلك غاية الججاج عموماً وغاية الوقائع على وجه الخصوص.

ويمكن الإتيان بشاهد للوقائع من قول القاضي وردّ المرتضى عليه بالآتي نصّه، قال القاضي: "وَالْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ لَا يَقْدَحُ فِي الْأَصُولِ، وَإِنَّمَا يَجِبُ أَنْ يُنْظَرَ فِي الصَّحِيحِ مِنْهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يُؤَلَّدَ ذَلِكَ تُهْمَةً فِي الدِّينِ، وَأَحَدُ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْإِمَامَةَ لَا تَجِبُ مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ أَنَّ الْإِمَامَ إِنَّمَا يُرَادُّ لِأُمُورٍ سَمْعِيَّةٍ، كَقَامَةِ الْخُدُودِ وَتَنْفِيذِ الْأَحْكَامِ وَمَا شَاكَلَهُمَا، وَإِذَا كَانَ مَا يُرَادُّ لَهُ الْإِمَامُ لَا مَدْخَلَ لِلْعَقْلِ فِيهِ فَبِأَن لَّا يَكُونَ لَهُ مَدْخَلٌ فِي اثْبَاتِ الْإِمَامِ أَوَّلَى" (المعتزلي، القاضي عبد الجبار، 1960، صفحة 20 / 39).

وردّ المرتضى عليه قائلاً: "فَأَمَّا قَوْلُهُ: ... فَقَدْ تَقَدَّمَ مِنْ كَلَامِنَا فِي إِبْطَالِهِ مَا يُعْنِي، وَبَيْنَا أَنَّ مَا يُرَادُّ لَهُ الْإِمَامُ أَمْرٌ يَتَعَلَّقُ بِوَجْهِاتِ الْعَقْلِ، وَأَنَّ الْحَاجَةَ إِلَيْهِ وَاجِبَةٌ سَوَاءً وَرَدَّتِ الْعِبَادَةُ بِالسَّمْعِ أَوْ لَمْ تَرِدْ، وَلَيْسَ إِذَا كَانَ أَحَدٌ مَا يُرَادُّ الْإِمَامَ لَهُ مَا جَاءَ بِهِ السَّمْعُ كَقَامَةِ الْخُدُودِ وَمَا أَشَبَّهَهَا يَجِبُ أَنْ تَبْطُلَ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ مِنْ وَجْهِ آخَرٍ، وَإِنَّمَا كَانَ فِي هَذَا الْكَلَامِ شُبْهَةٌ لَوْ كَانَتْ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ فِي الْأُمُورِ السَّمْعِيَّةِ تُنَافِي الْحَاجَةَ فِي الْأُمُورِ الْعَقْلِيَّةِ، فَأَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَلَا طَائِلَ فِيْمَا ذَكَرَهُ" (المرتضى، الشريف، 2004، صفحة 1 / 99).

لما كانت الوقائع تعدّ أموراً مسلماً بها، فقد ابتدأ القاضي بعرض أمرٍ مُسلم به بينه وبين خصمه، وهذا الأمر صيغ الكتاب من أجله، ألا وهو (الإمامة)، ولا خلاف في أصول الاعتقاد بالإمامة؛ إذ ذكر القاضي أن الخلاف يقع في الصحيح من ذلك الاعتقاد من دون أن يؤلّد ذلك الخلاف تُهْمَةً فِي الدِّينِ، فهو يرى أن الإمامة لا تجب من جهة العقل، ولا يخفى أن تأكيد القاضي على عدم وجوب الإمامة من حيث العقل إنما يرجع إلى تقدمة المعتزلة العقل على النقل، فهم يُعنون بالعقل أيّما عناية، وافترض القاضي في كتابه المغني أن فرقته المعتزلة تميّزت بنزاهة القصد وسلامة المعتقد، فعملت على استبدال العقائد الظاهرة التي ذهبوا إلى أنها تقف من النص على شاطئه، بعقائد باطنية تجعل من المجاز مصباحاً ينير ما عتم من فهم لتلك العقائد، فخطبوا الجمهور بميزان العلم والعقل حاملين إياه على تقبل رؤاهم ومعتقدهم (الشعبان، علي، 2010، صفحة 231)، وقد دخل هذا كله في مسار ججاجي رسم مسالكه،

وأقام دعائمه، فكانت غايته تمكين مبادئه الاعتزالية التي ورثها من فرقته، وادّعى نجاعتها في كشف حُجب وأستار النصوص القائلة بالإمامة الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن أهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين، ومن تلاهم ممن سار على نهجهم وخطاهم، والقمين بالذكر في هذا المقام أنّ تلك المعاني التي أراد القاضي الاحتجاج بها على خصومه تعدّ معاني غزيرة لا يصلها كلّ ذي علم إلّا إذا ارتاض بِنُكت منه، فهي لا تتأتّى من جهة الإرسال والبسط، بل تتأتّى من جهة الاصطفاء والتفيل (الشعبان، علي، 2010، صفحة 231).

وقد أقرّ القاضي أنّ الإمام إنّما يُراد لأمرٍ سمعيّة، كإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وما شاكلها، وقد وافقه المرتضى على ذلك، إذ قال: (وإنّ الحاجة إليه واجبة سواء وردت العبادة بالسمع أو لم ترد) وفي هذا اتفاق بين الرّجلين على أنّ الإمام ينبغي القول بضرورة وجوده سمعاً، ولا شكّ أننا نكون هنا في سياق واقعة من الوقائع أقرّ بها الرّجلان.

وفرض القاضي أنّ حاجة الناس للإمام تكون لمثل ما ذكره من إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، فإن كان ما يُراد له الإمام لا مدخل للعقل فيه، فالأولى - في نظره - ألا يكون له مدخل في إثبات الإمامة.

فالقاضي يقدّم تفسيراً صريحاً لتوضيح العبارات أكثر ممّا يُعزّر عنه بالمعنى الحقيقي للألفاظ المستعملة، فضلاً عن عدم المباشرة في الأقوال والكلام؛ وذلك " لأنّ محتويات التعبير التي تدخل في بناء النصوص تقتضي معاني وأغراضاً، مرّة تظهرها النصوص ملفوظة تُقرأ وتُفهم، ومرّة تُحجب وتُترك بالقرائن وإحياءات الكلام " (عشراوي، عبد الجليل، 2016، صفحة 162)، وفي كلتا الحالتين، فإنّ آلة الفكر تعمل على استيضاح ما حُمِل النص من مقتضيات، فالمقتضى " ليس حدثاً بلاغيّاً مرتبطاً بعملية التلّفظ، وإنّما هو مسجّل في بنية اللّغة نفسها " (الزمانى، كمال، 2016، صفحة 287).

وبناءً على ما تقدّم يمكننا القول: إنّ الوقائع تمثّل مقدّمات الأمور الثابتة عند المتكلم نفسه أولاً، وهنا نريد به القاضي، ومن ثمّ يليها على خصمه أو مخاطبه؛ ليحاول إقناعه بما يعتقد به، ويبدو أنّ القاضي قد نجح في مطلع نصّه المتقدّم حينما تحدّث عن مُسلمة تبدو ثابتة عنده وعند الشريف المرتضى، وهذا النجاح في هذه المُسلمة عبّد الطريق لما يصطلح عليه الجاجيون بمقدّمات الججاج، فهذه المقدّمات من أهمّ الوسائل التي تكشف مدى قوّة الخطاب الجاجي؛ فالمقدّمات أو المنطلقات، هي: القضايا التي يتكأ عليها الججاج، أي المنطلقات التي ترتكز عليها المُحاجة في النفي أو الإثبات (سلمان، محمد علي، 2010، صفحة 91)، وبها نحكم على الخطاب الجاجي وقدرته على الإقناع لما يردّ فيه من أمورٍ تعدّ وقائع مُسلماً بها لدى الطرفين.

وإذا ما عُدا إلى ردّ المرتضى فإننا سنقف أمام مُسلمة آمن بها الرّجل ومعه الإماميّة، وقد خالفوا فيها المعتزلة، ألا وهي: أنّ وجوب الإمامة إنّما يُوصّل إليها عن طريق العقول قبل السمع، ولزُبماً استدللّ المعتزلة بالسمع استظهاراً وتصرفاً في الأدلة، وليس كلّ من استدللّ على شيء بالسمع ينفي دلالة العقل عليه.

وبين المرتضى أنّ ما يُراد له الإمام أمرٌ يتعلّق بواجبات العقل، والحاجة إلى الإمام واجبة، سواء وردت الأدلة السمعيّة بذلك أو لم ترد، وإذا كان ثمة حوار وأدلة لدى الطرفين فمن الأولى أن يكون هناك تعدّد في وجهات النظر؛ لأنّ الججاج يعتمد على الحوار الإقناعي في معالجة جُلّ النصوص المُراد كشف الاشتغال الجاجي فيها؛ إذ إنّ الججاج موجود بما لا يقبل الشك؛ لأنّه يعدّ بُعداً من أبعاد الخطاب الإنسانيّ المتاح باللّغة المكتوبة والمنطوقة (علوي، حافظ إسماعيل، 2010، صفحة 1 / 143)؛ لذا تتعدّد الوسائل التي يستعملها الآخر؛ ليبرهن صحة دعواه، فمنهم من يتوسل بالخطاب الشفويّ مُقرعاً الأذان بخُجج تكون إيذاناً لاستمالة الآخر، ومنهم من يفضّل أن يكون المكتوب أداته لمخاطبة الآخر؛ لأنّه يرى فيها وسيلة واضحة وناجعة في تحقيق مؤدى الخطاب، ولمسنا ذلك بوساطة ردّ المرتضى المكتوب؛ لأنّ السّمة الجاجيّة في الخطاب أو في أبنية الاستدلالات والمعاني داخل النصوص، لا تتجلّى ولا يتيّسر كشفها إلّا إذا كنّا أمام القول اللفظي المكتوب أو المنطوق (علوي، حافظ إسماعيل، 2010، صفحة 1 / 148).

والذي يبيّن في نظر الإماميّة أنّ الحاجة إلى الإمام إن كانت واردة عن السّمع، فلا يجب أن تبطل الحاجة إليه من وجه آخر، والمرتضى في هذا قدّم أمراً مُسلماً به يبدو كأنّه أقوى ممّا نصّ عليه القاضي، إذ ذكر أنّ الكلام في مثل ما طرحه القاضي يعدّ شبهة فيما لو كانت الحاجة إلى الإمام في الأمور السّميّة تنافي الحاجة إليه في الأمور العقليّة، وقد احتمل المرتضى أنّ الكلام إذا لم يصب في خانة الحاجة إلى الإمام في الأمور العقليّة، وتقتصر الحاجة إليه في الأمور السّميّة فإنّ هذا سيكون كلاماً لا طائل فيه.

والمُتأمل الفاحص المُنقّب في نصّي القاضي والمرتضى يقع على ثلاث وقائع تضمنها نصّ الرّجلين، وهي:

(1) إنّ الخلاف بين الفريقين ليس في الأصول، ومن ثمّ فإنّه لا ينبغي أن يقدح في الدين.

- (2) اتفق الزجلان على أنَّ الحاجة إلى الإمام واجبة في الأمور السَّمْعِيَّة.
- (3) ذهب المرتضى إلى أنَّ القول بوجوب الحاجة إلى الإمام في الأمور السَّمْعِيَّة لا يقدح في وجوبه عقلاً.

ثالثاً // الحقائق (Realities)

وهي أنظمة يعدها اللسانيون أكثر تعقيداً وأكثر أهمية من الوقائع، وتقوم على الربط بين الوقائع (صولة، عبد الله، 2011، صفحة 24)، وتتعلق الحقائق بالتصورات والنظريات العلمية والمفاهيم الأدبية والفلسفية الصادقة واليقينية، والمفاهيم الدينية المتعالية على التجربة، وهكذا يربط المحاجج بين مجموعة من المواضع والحقائق والوقائع؛ لأجل الاستدلال على صحة نظرية ما، وجعل المخاطب يقتنع بما يصله من استدلالٍ وحجج متنوعة ومختلفة، وهذا يعني أنَّ الحقائق يتفق حولها الجمهور، ويعدها مسلمات تكاد تكون صادقة (حمداوي، جميل، 2020، صفحة 40).

ومن تلك الحقائق التي عمَد إليها القاضي لتكون منطلقاً في ججابه كلامه بشأن أنَّ الإمامة لا يجب أن يكون طريقها النص من جهة العقل، قال: " قد علمنا أنه غير مُمتنع أن يعلم تعالى أنَّ الصَّلاح أن لا يُقام الإمام أصلاً على ما قدَّمناه من قبل، فكما لا يجوز ذلك فجائز أن يكون الصَّلاح إقامة بطريق الاجتهاد، إذا ثبت وتبين موضعه، بأن يدلَّ تعالى على الصِّفة التي إذا كان عليها من نقيضه كان صلاحاً فيتوصل عند ذلك إلى إقامة الواجب فيه، كما يصح أن يكون في المعلوم أنَّ الصَّلاح أن ينصَّ تعالى على عينه " (المعتزلي، القاضي عبد الجبار، 1960، صفحة 1 / 99).

ورد المرتضى عليه قائلا: " مما يدلُّ من طريق العقول على وجوب النصِّ أنَّ الإمام إذا وجبت عصمته بما قدَّمناه من الأدلة، وكانت العصمة غير مُدرَكة فتستفاد من جهة الحواس، ولم يكن أيضاً عليها دليلٌ يوصل العلم بحالٍ من إختصَّ بها فيتوصل إليها بالنظر في الأدلة، فلا بدَّ مع صحة هذه الجملة من وجوب النصِّ على الإمام بعينه أو إظهار المعجز القائم مقام النصِّ عليه، وأبي الأمرين صحَّ بطل الإختيار الذي هو مذهب المخالف " (المرتضى، الشريف، 2004، صفحة 2 / 5).

ترتكز خطابات القاضي الحجاجية على جملة من المقدمات، فبدون هذه المقدمات لا يمكن لأيّ خطاب إحداث التغير المطلوب في قناعات وعقائد المتلقين؛ لأنَّ " غاية كلِّ حجاج أن يجعل العقول تدعن لما يطرح عليها من آراء، أو أن تزيد في درجة ذلك الإذعان، فأجمع الحجاج ما وُفق في جعل جِدَّة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكلٍ يبعثهم على العمل المطلوب " (صولة، عبد الله، 2007، صفحة 27).

والقاضي في نصِّه المتقدّم ربط بين قضيتين رئيسيتين: الأولى: أنَّ الله -تعالى ذكره- يعلم أنَّ الصَّلاح يمكن أن يعمَّ الناس من دون إقامة إمام، والثانية: جواز أن يتحقّق الصَّلاح بطريق الاجتهاد؛ لينتهي به المطاف إلى خلق حقيقة جديدة تقتضي جواز إثبات الله تعالى ببيان الصفة التي يكون عليها المجتهد الذي يقيم العدل والصَّلاح بين الناس، فضلاً عن أنه تعالى يجوز أن ينصَّ على إمام بعينه.

ولا يخفى على متأمِّل أنَّ رأي القاضي في الإمامة له بواعث لعلها تنطلق من دافع عقدي ضيق نقصد به أفق الاعتزال، فهذه الأمور أسهمت في استعمال آليات مهمة في مواجهة الخصوم، ومنها المصطلح الكلامي والفلسفي، فعلى علم الكلام نقع مهمة دينية أساسية تتمثل في بيان عدل الله وتوحيده والنبوة والإمامة والشرائع والتمسك بهذه الأصول والدفاع عنها (الراوي، عبد الستار، 1980، الصفحات 162 - 163).

وغني عن البيان أنَّ القاضي صرَّح في أكثر من موضع في كتابه المغني بعقيدة المعتزلة في قضية الإمامة، والظاهر أنَّهم لا ينكرونها، بل يوجبونها شريطة أن يتوافق في وجوبها العقل مع النقل.

ويبدو أنَّ حصول الجمع بين مسلمتين افترضهما القاضي في نصِّه المتقدّم قد أنتج حقيقة لم تبتعد كثيراً عن رؤاه العقلية في إثبات الإمامة، فهو يرى أنَّ الإمامة لا يجب أن يكون طريقها النص من جهة العقل، ومعنى هذا أنه يريد إبطال حقائق هي في الأصل غير خافية عن خصومه، فالزجل ينصُّ على أنَّ جواز إقامة العدل والصَّلاح بين الناس يمكن أن يكون عن طريق الاجتهاد، ولا ينفي هذا الأمر جواز النص من لدن الله تعالى على إمام بعينه.

ويبدو لي أنَّ الناظر في رد المرتضى سيقع على حقائق متعدّدة، منها أنَّ الرُّجل أوجب على نفسه إثبات الأدلة على الإمامة بالنص من طريق العقول، وذكر على ذلك شرطاً بدا في غاية الأهمية، ألا وهو أنَّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، فإن كانت عصمة الإمام

غير مُدرّكة، فبالإمكان أن تُعرف عصمته عن طريق الحواس، وإذا لم يُمكن من الوصول إلى تلك العصمة عن طريق الحواس، فيكون التوصل إليها عن طريق النظر في الأدلة الواردة.

والبيان أن المرتضى في عرضه لكل تلك الحقائق التي أوجبه على نفسه قد أنتج حقيقة جديدة مفادها أن وجوب النص على إمام بعينه لا بد أن يتم بتلك الحقائق، وإن لم يتم تلك الحقائق مقام الكفاية، فلا بد من طريق آخر لإثبات الإمامة، وهذا الطريق سيكون بإظهار المعجز القائم مقام النص، وإن صح أي الأمرين فلا بد من بطلان الاختيار الذي هو مذهب القاضي والمعتزلة عموماً. وإبطال اختيار القاضي لأي الأمرين دليل على أنه تكلف أمراً لا دليل على إصابته بحقيقته؛ لأن ثبوت عصمة الإمام توجب ثبوت عدم تكليف القاضي لنقض العصمة في الإمام.

والبناء المترابط في نص المرتضى المتقدم مستوحى من بنية المعاني وترابطها أولاً، فتسلسل المعاني وتعالقها أمر طبيعي في مرحلة الشعور والوجدان والذهن، وهي عند التعبير عنها لا تتفك عن ذلك الترابط وإلا انفرط نظامها، فينهزم البناء الذي يتبعه توقف عملية التواصل، والنص مفتوح ينتجه القارئ في عملية مشاركة لا مجرد استهلاك، هذه المشاركة لا تتضمن قطيعة بين البنية والقراءة، وإنما تعني اندماجها في عملية دلالية واحدة " (فضل، صلاح، 1992، صفحة 231)، ويبدو أن هذا ما حصل فعلاً في الحقائق التي عرضها المرتضى؛ إذ إنه ربطها ربطاً يتساق في التعلق بين تلك الحقائق، فهو يعرض الحقيقة تلو الأخرى ليصل إلى غايتها؛ لأن توافق الحجة مع حقلها ومجالها يحدث في كيانات الجمهور ضرباً من التجانس العقلي، والتوافق المقامي، كما يقوي الإذعان والانصياع في دواخلهم (الشيعان، علي، 2010، صفحة 257).

وختاماً لا بد لي من القول إن الحقائق التي تحدثت عنها في نصي القاضي والمرتضى إنما تعد حقائق بالنسبة إلى الزجلين والفرقتين اللتين ينتمي كل منهما إليها، فهي حقائق بهذا الملاك لا بغيره.

رابعاً // القيم (Les valeurs)

تعد القيم من المنطلقات المهمة في الدرس الجاجي، إذ يبنى عليها مدار الجاج بكلياً ضروريه، وهي لئن خلت منها الاستدلالات ذات البعد العلمي والعلوم التطبيقية، فإنها تمثل بالنسبة إلى مجالات العلوم الإنسانية لا سيما: (القانون، والسياسة، والفلسفة) غذاءً أساسياً، فهي التي يُعول عليها في جعل السامع يُدعِن لما يطرح عليه من آراء (صولة، عبد الله، 2011، صفحة 26)، وتوجد القيم في ضلب الجاج وغاياته، وهي تتغير أكثر من الوقائع؛ إذ هي تخضع لطبيعة المتلقين للخطاب الذي ترد فيه، فالعدل أو الجمال بصفتهم واقعتين تعدان من الثوابت في كل مجتمع، لكن طبيعة نظر المجتمع في تفاصيل ذلك العدل وذلك الجمال هي محط أخذ ورد، وهكذا تتحول تلك الوقائع إلى قيم قابلة للتغيير بحسب المجتمع الذي توجد فيه (روبول، أوليفي، 2017، الصفحات 195 - 196)، وكذا قد بينا أن القيم يبرز أثرها في العلوم الإنسانية؛ ذلك أن تلك العلوم بها إمكانية لتغيير مواقف السامعين من القضايا التي تُطرح عليهم، وهكذا نستطيع عبر هذه القيم أن ندفعهم إلى القنوات التي نبتناها (المغامسي، آمال يوسف، 2016، صفحة 86)، وقد ميّز بيرلمان وتيتكا بين صنفين من القيم، قيم مجردة: كالعدل، والشجاعة، والكرم، والفداء، ومحسوسة: كالوطن، وأماكن العبادة (صولة، عبد الله، 2011، صفحة 26)، وللقيم كما يرى بيرلمان دور فعال، إذ يمكن الاتكاء عليها في حمل المخاطب على القيام بأفعال معينة بدل أخرى، ويمكن للمتكلم كذلك الاستعانة بتلك القيم؛ لتسويغ الأفعال التي يؤمن بها بطريقة تجعل هذه الأفعال مقبولة ومؤيدة من الآخرين (الطلبة، محمد سالم محمد الأمين، 2008، صفحة 112)، وتطبق هذه الحال على الاعتقادات وغيرها من المسائل الأخرى التي تضمن للمتكلم إذعان المخاطب له.

ومن القيم التي ذُكرت في كلام القاضي ما حكاها على لسان الإمامية قائلاً: "أخذ ما يعتمدون عليه ما تقدم القول فيه من أن الإمام لا بد من أن يكون حجة، ومستودعاً للشرعية، وقِيماً يحفظها وأداءها، فلا بد من أن يكون معيناً يتميّز عن غيره، وذلك لا يكون إلا بنص أو معجز" (المعتزلي، القاضي عبد الجبار، 1960، صفحة 20 / 130).

ورد المرتضى عليه قائلاً: "قد تقدم كلامنا على ما ظننت أنه مفيد لما حكيته عنّا، وكشفنا من بطلانه بما لا يدخل على منصف شبيهة، فإذا كنت معتزداً في دفع استدلالنا بما حكيته على ما قدمته، وقد بينا فساده بما تقدم، فقد سلم ما تطرّقنا به إلى وجوب النص، وخُص من كل شبهة" (المرتضى، الشريف، 2004، صفحة 2 / 14).

وردت في نص القاضي المتقدم أربع قيم ينبغي أن تتوفر في الإمام، وهي: أن يكون حجة، ومستودعاً للشرعية، وقِيماً، معيناً بالنص أو بالمُعجزة.

لا شك أن هذه الصفات الأربع التي اشترطها الإمامية في الإمام تعد قيماً حقيقية لا تكاد فرقة إسلامية تُكرّر ضرورة توفرها في الإمام إن أردنا الحديث عن امتلاك ذلك الإمام كامل الفضل والامتياز عن غيره، وإن كانت بقية الفرق تختلف مع الإمامية في توفر بعض هذه القيم في الإمام كما يفترضه الإمامية، فما أحسن من حيث الأصل أن يكون الإمام حجةً، ومستودعاً للشرعية، وقيماً، ومُعِيناً بالنص أو المعجزة، وهذا لسان حال الفرق الإسلامية كلها، لكن بقية الفرق تقول للإمامية: إنه لم يثبت عندنا أن يكون الإمام حجةً على الخلق كلهم، ومستودعاً للشرعية، وقيماً، ومُعِيناً بالنص أو بالمعجزة، وهكذا نكون أمام ما قلناه من قبل من أن القيم أمور ثابتة يكاد يجمع عليها الناس لكنهم يختلفون في طبيعة تفاصيلها، والواضح أن الذي دعا الإمامية إلى اشتراط هذه الشروط كلها ذهابهم إلى أن الإمام لا بُد أن يكون معصوماً عندهم، وهذا ما لا نُقرّ به بقية الفرق الإسلامية.

وبعد فإننا لو تعاملنا مع ما أقره بيرلمان من تقسيم القيم من حيث كونها مجردة ومحسوسة فيبدو لي أن كون الإمام حجةً ومستودعاً للشرعية وقيماً يحفظها وأداءها قيم مجردة، أما كون الإمام مُعِيناً بالنص أو مُعْجِزاً، فيظهر لي أنها قيمة حسية؛ إذ إنها سترتبط بشيء محسوس هو النص أو المعجزة. ولم يحمل رد المرتضى على القاضي هنا أي إضافة واضحة، فهو يقول له: إن ما حكيتَه عنّا ليس في محلّه، وكُنّا قد رددنا عليه في مواضع سابقة.

خامساً // الهرميّات (Les Hierarchies)

يُخضع الحجاجيون القيم لمقاييس معيارية، وشبّهوا هذه المقاييس المعيارية بالهرم، ولذا أطلقوا عليها (الهرميّات)، فالقيم تتدرّج من حيث الأهمية إلى مراتب معينة، وتكتسي هذه الهرميّة قوّة حجاجيّة قد تفوق القوّة الحجاجيّة للقيم نفسها (قادا، عبد العالي، 2016، الصفحات 163 - 164)، وهذا الاستنتاج يبدو في محلّه؛ إذ إن القيم ليست على درجة واحدة، وإنما تخضع لتراتبية هرميّة، ووعي المُحاجج بترابيتها أهم من القيم نفسها؛ لأنّ هذا التراث يختلف من مجتمع إلى آخر (المغامسي، آمال يوسف، 2016، صفحة 86) ومعلوم أن القيم ليست مُطلقة، إنما هي خاضعة لهرميّة ما، فالجميل درجات، وكذلك النافع، والهرميّات نوعان مجردة مثل اعتبار العدل أفضل من النافع، وماديّة محسوسة مثل اعتبار الإنسان أعلى درجة من الحيوان، والإله أعلى درجة من الإنسان (خضير، باسم خيري، 2019، صفحة 66).

إن الترتيب والتدرّج لهذه القيم إنما يعكس انطباعات المُحاجج في نظريته لتلك القيم، فهو يراتب بين قيمه المجرد منها والمحسوس، فهو يضع مجال اختياره، ويُعرب عن باطن مقداره في تقديم قيمة على أخرى تقديم مراتب وتنظيم (الشبعان، علي، 2010، صفحة 104).

ومن الهرميّات التي تسلسلت فيها القيم والتي وردت في كتاب المغني ما ذكره القاضي في نصّ يُبين فيه صفات من يصلح للإمامة، فهو لا بُد من أن يكون عاقلاً مسلماً عدلاً وغيرها من الصفات (المعتزلي، القاضي عبد الجبار، 1960، صفحة 20 / 201)، قال: " فأما كونه عاقلاً فالعقل يقتضيه؛ لأنّه لا يجوز أن ينصب لأمر لا يمكنه القيام به، ولا يميزه عن غيره وذلك لا يكون إلا مع العقل، ولا بُد من أن يكون مسلماً؛ لأنّه لا خلاف في أن إمامة الكافر لا تصح؛ ولأنّه فوق الحاكم والأمير، فإذا لم يصح منهما إلا أن يكونا مسلمين، فبأن لا يصح ذلك في الإمام أولى، ولا بُد من صفة رائدة على كونه عاقلاً، حتّى يكون عارفاً بالغايات ويرجع إلى رأي ومعرفة بالأمور ولا خلاف في ذلك ... فأما الذي يدلّ على وجوب كونه عدلاً؛ فلأنّه قد ثبت أن العدالة مطلوبة في الشاهد والحاكم، ولا خلاف أن الإمامة أعلى منزلة منهما فيما يتعلّق بأمر الدين " (المعتزلي، القاضي عبد الجبار، 1960، صفحة 20 / 201).

ورد المرتضى عليه قائلًا: "إعلم أنّه وإن كان لا خلاف بيننا وبين صاحب الكتاب وأصحابه في الأوصاف التي أثبتّها للإمام من كونه عاقلاً حراً مسلماً عدلاً، فإنّه قد استدّل على بعض ما وقع عليه الخلاف من ذلك بما لا يدلّ عليه، ونحن إن أثبتنا كون الإمام عدلاً، وتيقنا كونه فاسقاً فطريقنا في ذلك ما تقدّم بيّنا له من أدلة عصمته وطهارته، فمن لم يسلك في ذلك ما سلّكناه لم يصل إلى المطلوب منه " (المرتضى، الشريف، 2004، صفحة 3 / 153).

لا شك أن هذا الترتيب للصفات الواردة المتقدمة في نصّ القاضي له دلالة هرميّة واضحة، فهو بدأ بالأعلى قيمة، وهي العقل، ومن ثمّ الإسلام، وختم بالعدل، ولا شك أنّه بدأ بالعقل؛ لأنّه لا بُد من أن يتوفّر في أي شخص نشاط به مهمة دون الإمامة بكثير فما ظنك بالإمامة نفسها، وأعقب هذا بالإسلام؛ إذ لا بُد أن يكون الإمام مسلماً، وختم بالعدالة؛ ذلك أنّه بعد أن انتهى من ضرورة ثبوت الصفتين السابقتين انتقل إلى الصفة الثالثة التي ينبغي أن تتوفر في الإمام وهي العدالة، فبعد إحراز العقل ابتداءً نبحت عن الإسلام، وبعد أن

يُحَرِّزُ العقل والإسلام نبضاً عن العدالة وهذا تسلسل هرمي واضح، وقد تولى القاضي نفسه بيان القيمة التي تحملها كل صفة من الصفات الثلاثة السابقة فقال: (فأما كونه عاقلاً فالعقل يقتضيه؛ لأنه لا يجوز أن ينصب لأمر لا يمكنه القيام به، ولا يميزه عن غيره وذلك لا يكون إلا مع العقل)، أرجع القاضي أهمية كون الإمام عاقلاً؛ وذلك لكون هذه المهمة لا يمكن أن يقوم بأعبائها إلا من كان هذا وصفه، وتابع القاضي حديثه في بيان قيمة كون الإمام مسلماً، فذكر أنه (لا خلاف في أن إمامة الكافر لا تصح؛ ولأنه فوق الحاكم والأمير، فإذا لم يصح منهما إلا أن يكونا مسلمين، فبان لا يصح ذلك في الإمام أولى)، سوغ القاضي ضرورة أن يكون الإمام مسلماً بأن هذه الصفة لا بد أن تتوفر في من هو دونه في الأهمية، وهما الحاكم والأمير، ولما كان الأمر كذلك، فقد كان من باب أولى أن تتوفر هذه الصفة في الإمام أيضاً، وختم القاضي حديثه عن التسلسل الهرمي للقيم المتقدمة، فتحدث عن ضرورة أن يكون الإمام عدلاً، فبين أن علة ذلك منوطاً بأنه (قد ثبت أن العدالة مطلوبة في الشاهد والحاكم، ولا خلاف أن الإمامة أعلى منزلة منهما فيما يتعلق بأمر الدين)، من الجلي أن القاضي اشترط العدل في الإمام، وربط ذلك بأنها صفة مطلوبة في الشاهد والحاكم، ولما كانت كذلك، فمن باب أولى أن تكون مطلوبة في الإمام، ومقامه في الأهمية أعلى من الشاهد والحاكم.

ويبدو أن بإمكاننا الحديث هنا عن هرمية أخرى داخل نص القاضي المتقدم، فهو تحدث عن تقدم الإمام على الحاكم والأمير عند حديثه عن شرط الإسلام، وعن تقدمه أيضاً على الحاكم والشاهد عند حديثه عن شرط العدالة.

والظاهر أن الهرمية الواردة في نص القاضي المتقدم كانت محل اتفاق من المعتزلة والإمامية معاً، ويتضح ذلك من رد الشريف المرتضى على القاضي عبد الجبار، فقد التزم الشريف المرتضى بالصفات نفسها التي لا بد أن تتوفر في الإمام، إذ قال: (علم أنه وإن كان لا خلاف بيننا وبين صاحب الكتاب وأصحابه في الأوصاف التي أثبتتها للإمام من كونه عاقلاً حراً مسلماً عدلاً، فإنه قد استدلل على بعض ما وقع عليه الخلاف من ذلك بما لا يدل عليه)، من الواضح أننا أمام هرمية واحدة في ذكر مجموعة من الصفات التزم القول بهما كل من القاضي عبد الجبار والشريف المرتضى، ولعل هذا من المواضع التي نقل عن الزجلين، فمواقف الاختلاف لا شك أنها أكبر من مواقف الاتفاق بينهما، وإلا لما ألف المرتضى كتاباً في الرد على القاضي عبد الجبار.

ولو تأملنا في رد المرتضى لوجدنا أنه لم يعترض على ما طرحه القاضي من قيم يجب توافرها في الإمام المطلوب، وهو بهذا الطرح يؤكد تأكيداً قاطعاً أن الإمام لا بد أن تتوفر فيه تلك الصفات غير أنه عارض القاضي في الطريقة التي يستدل بها على كون الإمام متصفاً بهذه الصفات، فالمرتضى يبين طريقة الإمامية في تعيين الإمام وإثبات صفاته عن طريق الأدلة الظاهرة الباهرة التي تدل على عصمة الإمام وطهارته، فمن كان معصوماً طاهراً فبطريق أولى سيكون عاقلاً مسلماً عادلاً.

والمرتضى في رده المتقدم يظهر أن طريقة الإمامية في تعيين الإمام إنما تكون مشروطة بطهارة الإمام وعصمته، ومن لم يسلك هذه الطريقة لم يصل إلى المطلوب منه؛ ذلك أن التسويات التي طرحها المرتضى هي في حقيقتها مسلك لكل ذي لب، فعندما تكون الأدلة معللة للمعنى في الجمل فإنها ستوفر قوة لدعم النتيجة؛ لأن "النفوس أبعث على قبول الأحكام المعللة من غيرها" (السيوطي، جلال الدين، 2005، صفحة 2 / 873)؛ لذا قال المرتضى قولته: (فمن لم يسلك في ذلك ما سلكتاه لم يصل إلى المطلوب منه). ولعلي لا أجافي الصواب إن قلت: إن ما طرحه القاضي والمرتضى من قيم تحمل بُعداً هرمياً تعد من أبرز الكمالات التي يجب توافرها في الإمام، فالعقل والإسلام والعدالة تقضي إلى سيادة الحق والأمن والأمان والطمأنينة بين أفراد المجتمع الواحد.

سادساً // المواضع (Les Lieux)

لا يختلف تصور بيرلمان للمواضع عن تصور أرسطو لها، فكل الزجلين يعدّ المواضع مقدمات عامة وشاملة تستمد عناصرها الحجاجية مما سمّاه شيشرون بمخازن الحجج، لكن الاختلاف بينهما يكمن في تحديد أنواع هذه المواضع (بارت، رولان، 2011، صفحة 60).

وللمواضع دور كبير في الحجاج، والذي قد ينجم عنه دفع الآخر للفعل الذي يبتغيه المحاجج، فبالمواضع تُزال العقبات التصورية التي تكون لدى الآخر (علوي، حافظ إسماعيل، 2010، صفحة 2 / 194)، وهكذا يُساق المخاطب إلى ما يريده المتكلم، زد على ذلك إن المواضع تعدّ البؤرة الرئيس التي تحوم حولها عملية نجاعة الخطاب، وبناءً على هذا الفهم فقد عرّفها دومارسي بأنها الأقفاص التي يمكن لكل الناس أن يذهبوا إليها من أجل أن يأخذوا مادة خطاب ما، وحججاً تتعلق بأي موضوع من الموضوعات، وهي تمثل رافداً للقيم وهرميتها عند عملية الإقناع التي يروم الخطيب تحقيقها (بارت، رولان، 2011، صفحة 60).

وانطلاقاً من هذه الأهمية للمواضع فقد صنّفها بيرلمان على صنفين كبيرين هما: مواضع الكمّ، ومواضع الكيف (صولة، عبد الله، 2011، الصفحات 27 - 28).

(1 مواضع الكمّ (Lieuxde quantite)

هي المواضع التي تثبت أنّ شيئاً ما أفضل من شيء آخر لأسبابٍ كميّة، بحيث يتكأ في الاحتجاج بها على مقولة (الكم، والعدد)، ويحصل ذلك عندما يُصاغ الموضوع على مقولة الكثير والقليل (الدكان، محمد سعد، 2014، صفحة 156)، ويمكن أن يقال في المواضع: إنّها ذلك المؤثر الذي يمنح خيراً أكثر أو الخير الأعظم والأدوم أو الذي يضمن الشر الأقل (روبول، أوليفي، 2017، صفحة 196).

ومن المواضع التي وردت في كتاب المغني ما ذكره القاضي في فصل تحدّث فيه عن جواز العدول عن قريش في باب الإمامة، قال: " المحفوظ عن شيخنا أبي عليّ في بعض كتّاب الإمامة، وكتاب الأمر بالمعروف تجوز أن لا يوجد من قريش من يصلح لذلك، فإن عند ذلك نصب واحد من غيرهم ممن يصلح لهذا الشأن " (المعتزلي، القاضي عبد الجبار، 1960، صفحة 20 / 239). ورد المرتضى عليه قائلًا: " إنّ المذهب الذي حكّيته عن أبي عليّ يبعد عن الصواب؛ لأنّه لما أجاز أن تخلو قريش ممن يصلح للإمامة أجاز أن ينصب من غيرهم، ولم يجر ذلك في باقي الشروط، ونحن نبيّن أنّ ذلك مناقضة؛ لأنّه إذا كنّا إنّما نرجع في أوصاف الإمام وشروط إمامته إلى النصّ والسمع على ما تذهب أنت وأصحابك إليه، والنصّ وارد في هذه الصفات أجمع على حدّ واحد؛ لأنّه قد دلّ النصّ على أنّ من شرط الإمام أن يكون من قريش، كما دلّ على أنّ من شرطه العدالة، والعلم المخصوص، ونحن نعلم أنّ هذه الصفات لم تحصر في هذا الباب إلا بما تقتضيه المصلحة، وكأنّ المصلحة تقتضي كون الإمام على صفات منها أن يكون من قريش، فكيف يجوز أن نقيم من غير قريش إذا لم نجد قريشاً " (المرتضى، الشريف، 2004، صفحة 3 / 202).

ورد موضع من مواضع الكمّ في نصّ القاضي عبد الجبار منقول عن شيخه أبي علي الجبائي، ومحلّه ذهابه إلى تجويز تنصيب أحد من المسلمين من خارج قريش إماماً، ويتمثّل موضع الكمّ في أنّ مجموع المسلمين من خارج قريش لا شك أنّه من حيث الكمّ أكبر من قريش.

وحمل ردّ المرتضى أكثر من مقدّمة جاجيّة في طيّاته، فهو قد تحدّث عن الوقائع عندما ذكر القاضي بأنّه والمرتضى وفريقيهما يقولان بوجود نصّ تذكر فيه شروط الإمامة، ولا شك أنّ هذا المورد من موارد الاتفاق عند الطرفين يجعلنا نقف على واقعة من الوقائع. وحمل النصّ أيضاً مقدّمة أخرى من مقدّمات الحجاج تمثّلت في القيم، إذ تحدّث المرتضى عن صفتين ينبغي توفرهما في الإمام وهما: العدالة والعلم المخصوص.

ويبدو لي أنّ في النصّ مقدّمة أخرى هي الافتراضات، وتمثّل ذلك في قول المرتضى: لما كان النصّ الذي وردت فيه شروط الإمام يتضمن شرطاً ينصّ على ضرورة أن يكون ذلك الإمام من قريش فأنى لنا أن نفترض جواز أن ننصب إماماً من خارج قريش؟! وهذا الموضوع وإن كان يحمل افتراضاً على لسان المعتزلة إلا أنّ طريقة دحض المرتضى له تحوّل الافتراض إلى واقعة من الوقائع.

(2 مواضع الكيف (Lieuxde qualite)

هي المواضع التي تؤكد في الخطاب صلاحية شيء من دون آخر؛ لأسبابٍ كميّة لا دخل للكمّ فيها، وهذه المواضع متفرّدة، وسبب تفرّدها قيامها على الوحدة، مثل الحقيقة التي يضمنها الله، فهي واحدة في مقابل آراء البشر المختلفة (الناجح، عز الدين، 2011، صفحة 85).

ومن مواضع الكيف التي ذكّرت في كتاب المغني ما ذكره القاضي في شأن بيان الأفضل الذي يصلح للإمامة، إذ قال: " قد بينّا من قبل أنّه لا وجه لوجب القول بأن غير الإمام لا يساويه في الفضل؛ لأنّ الإمامة ليست مستحقّة بعمل، وبيّنّا أنّه لا يجب أن يكون معصوماً، فيقال لذلك: إنّهُ أفضل من في الزمان، وبيّنّا أنّه لا يصح القول بأنّه لا يصلح للإمامة إلا واحد كما قاله عبّاد*، فيقال

* أبو سهل عبّاد بن سليمان البصريّ المعتزلي، شيخ المعتزلة، من أصحاب هشام الفوطي، بخالف المعتزلة في أشياء اخترعها لنفسه، وكان أبو عليّ الجبائي يصفه بالحدق في الكلام، ويقول: لولا جُؤنه، ولهُ: كتاب (إنكار أن يخلق الناس أفعالهم)، وكتاب (تثبيت دلالة الأعراض)، وكتاب

لِذَلِكَ: إِنَّ غَيْرَهُ لَا يُسَاوِيهِ فِي الْفَضْلِ، وَبَيْنَا مُفَارَقَةً الْإِمَامِ لِلنَّبِيِّ فِي وَجُوبِ كَوْنِ النَّبِيِّ أَفْضَلَ مِنْ كُلِّ أُمَّتِهِ، فَإِنَّ ذَلِكَ غَيْرُ وَاجِبٍ فِي الْإِمَامِ لِلْعِلَّةِ الَّتِي أَوْضَحْنَاهَا " (المعتزلي، القاضي عبد الجبار، 1960، صفحة 20 / 215)

ورد المرتضى عليه قائلا: " إَعْلَمُ أَنَّهُ قَدْ بُنِيَ هَذَا الْفَصْلُ عَلَى أَنَّ الْعَقْلَ لَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ الْإِمَامِ أَفْضَلَ، وَعَلَى أَنَّ هَذِهِ الصِّفَةَ غَيْرُ وَاجِبَةٍ لِمَنْ كَانَ إِمَامًا، وَأَنَّ الْمَرْجِعَ فِي أَنَّهَا مُرَاعَاةٌ وَغَيْرُ مُرَاعَاةٍ إِلَى الشَّرْعِ وَأَدْلَتِهِ، وَهَذَا بِنَاءٌ مِنْهُ عَلَى فَسَادٍ، وَتَفْرِيعٌ عَلَى خَطَأٍ؛ لِأَنَّا قَدْ بَيَّنَّا فِيْمَا سَلَفَ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ أَنَّ الْعَقْلَ دَالٌّ عَلَى أَنَّ الْإِمَامَ لَا يَكُونُ إِلَّا الْأَفْضَلَ وَإِنَّ الشَّرْعَ لَا مَدْخَلَ لَهُ فِي هَذَا النَّبَابِ، وَقَدْ كَانَ مِنْ حَقِّقِنَا أَنْ نَنْجَاوِرَ هَذَا الْفَصْلَ مِنْ كَلَامِهِ لَكِنَّا نَتَكَلَّمُ عَلَى نُكْتَةٍ مِنْهُ، فَبِئْسَ الْكَلَامُ عَلَيْهَا صَرَبٌ مِنَ الْفَائِدَةِ " (المرتضى، الشريف، 2004، صفحة 3 / 173).

وردت في نصِّ القاضي ثلاثة مواضع للكيف، الأولى قوله إذ بَيَّنَّا أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مَعْصُومًا، ففي لفظة مَعْصُوم موضعٌ كيفي واضح، فالمُسْتَحَقُّ لِهَذِهِ الصِّفَةِ يَفُوقُ كُلَّ مَنْ دُونَهُ مِنَ الْخَلْقِ، وَهَكَذَا تَحْصُلُ صِفَةُ التَّفَرُّدِ فِي الْكَيْفِ الَّتِي تَحْدُثُ عَنْهَا الْحِجَابِيُّونَ. وَأَمَّا الْمَوْضِعُ الثَّانِي لِلْكَيفِ فِي نَصِّ الْقَاضِي فَيَمْتَلِئُ فِيْمَا يُنْسَبُ إِلَى عِبَادٍ مِنْ قَوْلٍ، وَهُوَ قَوْلُهُ لَا يَصْلَحُ لِلْإِمَامَةِ إِلَّا وَاحِدٌ، فَبِئْسَ الْمَوْضِعُ كَيْفِيٌّ بَيِّنٌ؛ إِذْ لَا تَصُحُّ الْإِمَامَةُ إِلَّا فِي وَاحِدٍ بَعِيْنِهِ، وَأَحْسَبُ أَنَّ فِي هَذَا مَا فِيهِ مِنْ بُعْدٍ كَيْفِيٍّ وَاضِحٍ. وَتَمْتَلِئُ الْمَوْضِعُ الثَّلَاثُ لِلْكَيفِ فِي نَصِّ الْقَاضِي فِي تَنْصِيصِهِ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ مِنْ كُلِّ أُمَّتِهِ. وَمَا أَظُنُّ أَنَّ بِي حَاجَةً إِلَى مَزِيدٍ قَوْلٍ أَثْبَتَ التَّفَرُّدَ الَّذِي لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مَتَوَفِّرًا فِي النَّبِيِّ بِالْقِيَاسِ إِلَى أَبْنَاءِ أُمَّتِهِ الْآخَرِينَ، وَهَكَذَا نَكُونُ مَرَّةً أُخْرَى أَمَامَ مَوْضِعٍ كَيْفِيٍّ وَاضِحٍ.

وَأَمَّا رَدُّ الْمَرْتَضَى فَيُظْهِرُ لِي أَنَّهُ قَدْ حَمَلَ مَوْضِعَيْنِ كَيْفِيَيْنِ، تَمْتَلِئُ الْأَوَّلُ فِي ذَهَابِهِ إِلَى أَنَّ الْإِمَامَ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْأَفْضَلَ قِيَاسًا عَلَى بَنِي أُمَّتِهِ الْآخَرِينَ، وَهَذِهِ الْأَفْضَلِيَّةُ تَمْنَحُهُ بُعْدًا فَرْدِيًّا يَنْمَارُ بِهِ عَلَى أَفْرَادِ أُمَّتِهِ، فَضْلًا عَنْ كَوْنِهَا تُعْبَرُ عَنْ مَوْضِعٍ كَيْفِيٍّ بَيِّنٍ، فَهُوَ الْمَالِكُ لِكُلِّ الصِّفَاتِ الَّتِي تَجْعَلُهُ ذَا مَرْتَبَةٍ عَلِيَا، وَهَكَذَا يَكُونُ مَوْضِعُهُ الْكَيْفِيُّ مُتَمَيِّزًا عَلَى كُلِّ الْمُنْتَمِينَ لِأُمَّةٍ مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ).

وَأَمَّا الْمَوْضِعُ الْكَيْفِيُّ الثَّانِي فِي نَصِّ الْمَرْتَضَى فَيَمْتَلِئُ فِي ذَهَابِهِ إِلَى أَنَّ الْعَقْلَ هُوَ الَّذِي يَقَرُّرُ ضَرُورَةَ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامَ هُوَ الْأَفْضَلَ، وَأَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ غَيْرُ مَنْوُطَةٍ بِالشَّرْعِ، وَإِخَالُ أَنَّ فِي هَذَا تَقْدِمَةً لِلْعَقْلِ عَلَى الشَّرْعِ، وَهَكَذَا مُنَحَ الْعَقْلُ فِي هَذَا الْمَحَلِّ مَوْضِعًا كَيْفِيًّا عَلَى حِسَابِ الشَّرْعِ.

الخاتمة والنتائج

بعد أن انتهيتُ مِنْ رَحَلَةِ الْبَحْثِ الْمُنْتَعَةِ هَذِهِ أَنْ لِي الْآنَ أَنْ أَضَعُ بَيْنَ يَدَيِ الْقَارِئِ الْكَرِيمِ أَهَمَّ النَّتَائِجِ الَّتِي تَوَصَّلْتُ إِلَيْهَا، وَهِيَ الْآتِي نَصُّهُ:

- (1) أعطى الحجاجيون مكانة بارزة للعقل، ولم يقتصر هذا الأمر على الجهود التي قدّمها كُلٌّ مِنْ ديكرو وبيزلمان، بل كان لـ (تولمن) جهود في هذا المضمار؛ إذ تحدّث عن العناصر التي يقوم عليها الحجاج، فمنها (المطالبية والحقوق)، وتتجسد بأن المتلقّي يطالب المتحدّث بأدلة وبراهين تعدّ القاعدة الأساس للإقناع، وهذه القاعدة تشتمل على معلومات يقدّمها المتكلّم ويستعين بها؛ لأجل تعزيز حججه، ويقيني أَنَّ هَذَا الْقَوْلَ يَنْطَبِقُ عَلَى الْمَتَكَلِّمِينَ عَمُومًا وَعَلَى الْقَاضِي وَالْمَرْتَضَى بِشَكْلِ خَاصٍّ.
- (2) الحجاج نشاط منطقي واجتماعي الهدف منه زيادة أو تقليل القبول لوجهة نظر معينة، ويرتبط دائما بالجدل، ولا تكفي وجهة نظر المتحدّث، بل يحتاج إلى أدلة وحجج وبراهين؛ ليُقْنِعَ الْآخَرَ.
- (3) يعتمد المتكلّمون إلى استثمار الشُّعْنَاتِ الْإِبْلَغِيَّةِ الْحِجَابِيَّةِ كُلِّهَا الَّتِي تَحْمِلُهَا اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ؛ لِيُحَقِّقُوا مَآرَبَهُمُ الَّتِي تَسْعَى دَائِمًا وَأَبَدًا إِلَى سَوْقِ الْمُتَلَقِّي إِلَى حَيْثُ يُرِيدُونَ.
- (4) من أساليب المتكلّمين الْحِجَابِيَّةِ أَنَّهُمْ قَدْ يَبْدُوْنَ بِالنَّاتِجَةِ ثُمَّ يَعْرِضُونَ حُجَجَهَا، وَيَبْدُو أَنَّ هَذَا أَقْوَى فِي بَابِهِ مِنْ غَرَضِ الْحُجَجِ لِيُخْتَمَ بِالنَّاتِجِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ إِلَيْهَا.

(إثبات الجزء الذي لا يتجزأ)، قيل: إِنَّهُ تَرْتَدُّقٌ وَأُخْتُلِفَ فِي وَفَاتِهِ وَالرَّاجِحُ أَنَّهَا سَنَةُ 250 هـ ينظر: سير أعلام النبلاء، ط الرسالة: 551-552، والتحصيل مِنَ الْمَحْصُولِ: 1/ 115 و 194، ولسان الميزان: 3 / 229-230.

- (5) غني الججاجيون لا سيما بيرلمان بالقصد والمقام، ولم يخرج المتكلمون عن هذه العناية لا سيما القاضي عبد الجبار والشريف المرتضى، وتحققاً لهذا القول فإنهم -أعني المتكلمين- غنوا بالعقل وآلياته وأدواته أيما عناية لإقناع المخاطب بما يريدون.
- (6) إن المشتغل بعلم الكلام ينتقي مقدمات ججاجية يبني عليها حُججه المتتابعة، والمنظر العقائدي وهو يسلك هذا المسلك يقترب إلى حد كبير من بلاغة بيرلمان التي تعد المتلقي محور العملية الججاجية، ويتجلى ذلك في عناية المتكلم بانتقاء مقدمات ججاجه، وترتيبها، وتكييفها مع حال المتلقي.
- (7) مثل المتن الكلامي الإسلامي إنموذجاً مثالياً للبلاغة الجديدة، إذ استعمل المتكلمون تقنيات تلك البلاغة في عملية الفهم والإقناع في بناء وتفاعل بين الذات المتكلمة والمخاطبين.
- (8) يتسلخ المتكلمون عادةً بوسائل الججاج كلها، ولا يكادون يستغنون عن واحدة منها، لا بل إنني أكاد ادّعي أنهم تسلّحوا بطرائق ججاجية لعل تقنيات الججاج المعاصر قد قصرت عن ذكر بعضها، فهؤلاء القوم يخوضون في عراكهم الجدلي في أخطر ما يمكن أن يخاض فيه وهو العقيدة، ولما كانوا في هذا الموضع كان عليهم أن يأتوا بكلّ غديتهم النقلية والعقلية؛ لينبئوا القضية التي يدافعون عنها، ولا شك أن طرائق الججاج الانفصالية كانت واحدة من الوسائل الججاجية التي استعان بها المتكلمون.

مراجع

- الباهي، حسن. (2000). *اللغة والمنطق بحث في المفارقات*. الرباط - المغرب: المركز الثقافي العربي.
- الخوئي، حبيب الله. (1434 هـ). *منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة*. قم المقدسة - إيران: دار أنوار الهدى.
- الدكان، محمد سعد. (2014). *الدفاع عن الأفكار (تكوين ملكة الججاج والتناظر الفكري)*. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.
- الراوي، عبد الستار. (1980). *العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- الزمان، كمال. (2016). *ججاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الإمام علي (ع)*. إربد - الأردن: عالم الكتب الحديث.
- السيوطي، جلال الدين. (2005). *الإتقان في علوم القرآن*. بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي.
- الشبعان، علي. (2010). *الججاج والحقيقة وآفاق التأويل بحث في الأشكال والاستراتيجيات*. بيروت - لبنان: دار الكتاب الجديد.
- الطلبة، محمد سالم محمد الأمين. (2008). *الججاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)*. بيروت - لبنان: دار الكتاب الجديد.
- العرباوي، نورية. (2017). *آليات الججاج في الخطاب السياسي، الرسائل للأمير عبد القادر أنموذجاً*. وهران: كلية الآداب والفنون.
- المرتضى، الشريف. (2004). *الشافعي في الإمامة*. طهران - إيران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر.
- المعتزلي، ابن أبي الحديد. (2007). *شرح نهج البلاغة*. بغداد: دار الكتاب العربي.
- المعتزلي، القاضي عبد الجبار. (1960). *المغني في أبواب التوحيد والعدل*. مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- المغامسي، آمال يوسف. (2016). *الججاج في الحديث النبوي دراسة تداولية*. تونس: الدار المتوسطية للنشر.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. (1998). *ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة*. دمشق - سوريا: دار القلم.
- الناجح، عز الدين. (2011). *العوامل الججاجية في اللغة العربية*. صفاقس - تونس: مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع.
- الناصر، عمارة. (2009). *الفلسفة والبلاغة مقارنة ججاجية*. الجزائر: منشورات الاختلاف.
- بارت، رولان. (2011). *قراءة جديدة للبلاغة القديمة*. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- تركي، عبد المجيد. (1986). *مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي*. بيروت - لبنان: دار الغرب الإسلامي.
- حمداوي، جميل. (2020). *شايم بيرلمان رائد البلاغة الجديدة*. تطوان - المملكة المغربية: دار الريف للطبع والنشر.
- خضير، باسم خيري. (2019). *الججاج وتوجيه الخطاب (مفهومه ومجالاته وتطبيقاته في خطب ابن نباتة)*. عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع.
- خلدون، ابن. (1988). *تاريخ ابن خلدون*. بيروت: دار الفكر.

- روبول، أوليفي. (2017). مدخل إلى الخطابة. المغرب: أفريقيا الشرق.
- سلمان، محمد علي. (2010). كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجًا). بيروت لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- شارودو، باتريك. (2009). الحجاج بين النظرية والأسلوب. بيروت - لبنان: دار الكتاب الجديد.
- شاهين، أسامة حسين. (2014). الحجاج في باب إعجاز القرآن الكريم من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي. ذي قار: جامعة ذي قار - كلية الآداب.
- صمود، حمادي. ((د.ت)). أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. تونس: مركز النشر الجامعي، جامعة منوبة.
- صولة، عبد الله. (2007). الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية. بيروت - لبنان: دار الفارابي.
- صولة، عبد الله. (2011). في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات. تونس: مسكيلياني للنشر.
- عبد المجيد، جميل. (2002). البلاغة والاتصال. القاهرة - مصر: دار غريب للطباعة والنشر.
- عشراوي، عبد الجليل. (2016). آليات الحجاج دراسة في نصوص الترغيب والترهيب. الأردن: عالم الكتب الحديث.
- علوي، حافظ إسماعيل. (2010). الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إربد - الأردن: عالم الكتب الحديث.
- علي، الشبعان. (2010). الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل (الإصدار 1، المجلد 1). (يونس، المترجمون) القاهرة: دار المعرفة.
- عمران، قدور. (2012). البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني. إربد - الأردن: عالم الكتب الحديث.
- فضل، صلاح. (1992). بلاغة الخطاب وعلم النص. الكويت: عالم المعرفة.
- قادا، عبد العالي. (2016). بلاغة الإقناع دراسة نظرية وتطبيقية. عمان: دار كنوز المعرفة.

References

- Abdul Majid, J. (2002). *Rhetoric and Communication*. Cairo, Egypt: Dar Gharib for Printing and Publishing.
- Al-Arabawi, N. (2017). *Mechanisms of Argumentation in Political Discourse: The Letters of Emir Abdelkader as a Model*. Oran: Faculty of Arts and Sciences.
- Alawi, H. I. (2010). *Argumentation: Its Concept and Fields - Theoretical and Applied Studies in New Rhetoric*. Irbid, Jordan: Modern Books World.
- Al-Bahi, H. (2000). *Language and Logic: A Study in Paradoxes*. Rabat, Morocco: Arab Cultural Center.
- Al-Dukkan, M. S. (2014). *Defending Ideas: Developing Argumentation and Intellectual Debate Skills*. Beirut: Nama Center for Research and Studies.
- Al-Khoei, H. (1434 AH). *Minhaj Al-Bara'a fi Sharh Nahj Al-Balagha*. Qom, Iran: Anwar Al-Huda Publishing House.
- Al-Maydani, A. H. H. (1998). *Knowledge Controls and Principles of Argumentation and Debate*. Damascus, Syria: Dar Al-Qalam.
- Al-Mughamsi, A. Y. (2016). *Argumentation in the Prophetic Hadith: A Pragmatic Study*. Tunisia: Mediterranean Publishing House.
- Al-Murtadha, S. (2004). *Al-Shafi fi Al-Imamah*. Tehran, Iran: Al-Sadiq Foundation for Printing and Publishing.
- Al-Mu'tazili, Qadi Abd al-Jabbar. (1960). *Al-Mughni fi Abwab Al-Tawhid wal-Adl*. Egypt: Ministry of Culture and National Guidance.
- Al-Najeh, A. (2011). *Argumentative Factors in the Arabic Language*. Sfax, Tunisia: Ala Al-Din Library for Publishing and Distribution.
- Al-Nasser, A. (2009). *Philosophy and Rhetoric: An Argumentative Approach*. Algeria: Al-Ikhtilaf Publications.

- Al-Rawi, A. S. (1980). *Reason and Freedom: A Study in the Thought of Qadi Abd al-Jabbar Al-Mu'tazili*. Beirut: Arab Institute for Research and Publishing.
- Al-Shabaan, A. (2010). *Argumentation, Truth, and Horizons of Interpretation: A Study in Forms and Strategies*. Beirut, Lebanon: Dar Al-Kitab Al-Jadid.
- Al-Shabaan, A. (2010). *Argumentation, Truth, and Horizons of Interpretation (Vol. 1)*. (Younes, Trans.). Cairo: Dar Al-Ma'arifah.
- Al-Suyuti, J. (2005). *Al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*. Beirut, Lebanon: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Al-Talabah, M. S. M. (2008). *Argumentation in Contemporary Rhetoric: A Study in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Beirut, Lebanon: Dar Al-Kitab Al-Jadid.
- Al-Zamani, K. (2016). *Rhetorical Argumentation in the Political Speeches of Imam Ali (AS)*. Irbid, Jordan: Modern Books World.
- Ashrawi, A. J. (2016). *Mechanisms of Argumentation: A Study in Texts of Encouragement and Intimidation*. Jordan: Modern Books World.
- Barthes, R. (2011). *A New Reading of Ancient Rhetoric*. Cairo: Ru'ya Publishing and Distribution.
- Charadeau, P. (2009). *Argumentation between Theory and Style*. Beirut, Lebanon: Dar Al-Kitab Al-Jadid.
- Fadl, S. (1992). *The Rhetoric of Discourse and the Science of Text*. Kuwait: Alam Al-Ma'rifah.
- Hamdaoui, J. (2020). *Chaïm Perelman: Pioneer of New Rhetoric*. Tetouan, Morocco: Dar Al-Rif for Printing and Publishing.
- Ibn Abi Al-Hadid, M. (2007). *Sharh Nahj Al-Balagha*. Baghdad: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Ibn Khaldun. (1988). *The History of Ibn Khaldun*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- Imran, Q. (2012). *The Pragmatic and Argumentative Dimension in the Qur'anic Discourse*. Irbid, Jordan: Modern Books World.
- Khudair, B. K. (2019). *Argumentation and Directing Discourse: Its Concept, Fields, and Applications in the Sermons of Ibn Nubata*. Amman: Dar Safaa for Publishing and Distribution.
- Qada, A. (2016). *The Rhetoric of Persuasion: A Theoretical and Applied Study*. Amman: Dar Knouz Al-Ma'rifah.
- Robol, O. (2017). *Introduction to Rhetoric*. Morocco: Africa East.
- Salman, M. A. (2010). *The Writing of Al-Jahiz in Light of Argumentation Theories: His Letters as a Model*. Beirut, Lebanon: Arab Institute for Research and Publishing.
- Shahin, O. H. (2014). *Argumentation in the Miracle of the Qur'an Section of Al-Mughni by Qadi Abd al-Jabbar Al-Mu'tazili*. Dhi Qar: University of Dhi Qar - College of Arts.
- Smol, H. (n.d.). *The Most Important Theories of Argumentation in Western Traditions from Aristotle to the Present Day*. Tunisia: University Publishing Center, Manouba University.
- Soula, A. (2007). *Argumentation in the Qur'an through Its Most Important Stylistic Features*. Beirut, Lebanon: Dar Al-Farabi.
- Soula, A. (2011). *On the Theory of Argumentation: Studies and Applications*. Tunisia: Meskeliani Publishing.
- Turki, A. (1986). *Debates in the Principles of Islamic Law between Ibn Hazm and Al-Baji*. Beirut, Lebanon: Dar Al-Gharb Al-Islami.